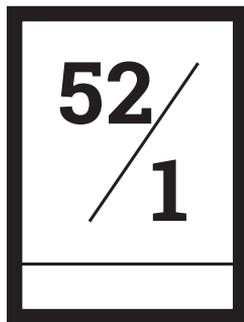


rca

revista colombiana de **antropología**



ENERO-JUNIO DEL 2016

ISSN: 0486-6525

BOGOTÁ, COLOMBIA





Director del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

ERNESTO MONTENEGRO PÉREZ

Subdirectora científica

MARTA SAADE

Coordinador del Grupo de Antropología Social

CARLOS ANDRÉS MEZA
ICANH

Editora

JUANA CAMACHO SEGURA
ICANH

Editor invitado

CARLOS ARTURO DUARTE

Asistente editorial

MARÍA EVA MANGIERI

Comité editorial

BASTIEN BOSA
Universidad del Rosario, Bogotá
JUAN ÁLVARO ECHEVERRI
Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia

PABLO JARAMILLO
Universidad de los Andes, Bogotá

CLAUDIA PLATARRUEDA
Universidad Externado de Colombia, Bogotá

JAIRO TOCANCIPÁ
Universidad del Cauca, Popayán

GABRIELA TORRES-MAZUERA
Ciesas-Peninsular, Mérida

PATRICIA TOVAR
John Jay College, CUNY, New York

DANIEL VARELA
ICANH

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 publicación 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 y se envíen dos copias de la publicación al editor, a la sede del Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

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) de Colciencias, Colombia (categoría A2) • 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 Geistesund Sozialwissenschaftlicher Literatur • Anthropological Literature, Russian Academy of Sciences Bibliographies • Ulrich's Periodicals Director • Dialnet, de la Universidad de la Rioja • Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México • Índice Bibliográfico Scientific Electronic Library Online (SciELO Colombia).

Responsable del Área de Publicaciones

NICOLÁS JIMÉNEZ ARIZA

Coordinación editorial

BIBIANA CASTRO RAMÍREZ

Corrección de estilo

ALEJANDRA MUÑOZ SUÁREZ

Diagramación

PATRICIA MONTAÑA DOMÍNGUEZ

Diseño editorial y pauta interna

CARLOS ANDRÉS HERNÁNDEZ - EDITORIA

Ilustración de cubierta

Detalle de fotografía de la serie *El hombre y la tierra* (trabajo primitivo de alfarería en tierras boyacenses). Obra perteneciente a la Colección de Arte del Banco de la República, registro AP 2396

Autor: Luis Benito Ramos

Año: 1935

Técnica: impresión sobre papel

Dimensiones: 14 x 9 cm

Fotografías de portadillas

Campesinos en el municipio de San Marcos, Sucre

Fotografías de Gillmar Said Villamil Lemus

Correspondencia y canje

Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia

Teléfono (571) 444 0544, ext. 124. Fax (571) 4440530

Correos electrónicos

rca.icanh@gmail.com / rca.icanh@icanh.gov.co

Página web

www.icanh.gov.co/publicaciones

Impresión

Partner Mercadeo y Medios Gráficos S. A. S.

ISSN: 0486-6525

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2016

Contenido

rca

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 52, NÚMERO 1

ENERO-JUNIO DEL 2016

Campeños y ruralidad en Colombia

- 7 Editorial
CARLOS ARTURO DUARTE Y JUANA CAMACHO SEGURA

ARTÍCULOS

- 17 Divergencias construidas, convergencias por construir. Identidad, territorio y gobierno en la ruralidad colombiana
ODILE HOFFMANN
- 41 Campos en movimiento. Algunas reflexiones sobre acciones colectivas de pobladores rurales en Colombia
FLOR EDILMA OSORIO PÉREZ
- 63 Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado
VLADIMIR MONTAÑA MESTIZO
- 91 Acceso a la tierra y derechos de propiedad campesinos: recorriendo los laberintos
FRANCISCO GUTIÉRREZ SANÍN Y PAOLA GARCÍA REYES
- 117 Estrategias de apropiación territorial en un contexto de relación interétnica en Guamal, Caldas
SOFÍA LARA-LARGO
- 139 Pentecostalismo en contextos rurales de violencia. El caso de El Garzal, sur de Bolívar, Colombia
WILLIAM MAURICIO BELTRÁN E IVÓN NATALIA CUERVO
- 169 Ampliaciones y quiebres del reconocimiento político del campesinado colombiano: un análisis a la luz de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep)
HERNÁN CAMILO MONTENEGRO LANCHEROS

Urbanismo y racialización

- 197 "Lo negro en algún lado está...": orden espacial-racial y candombe afrouruguayo en el barrio Refinería (Rosario, Argentina)
JULIA BROGUET

- 223 La ciudadanía neoliberal y la racialización de los sectores populares en la renovación urbana de la ciudad de México
ALEJANDRA LEAL MARTÍNEZ

Otras voces

- 245 Recorredores de mundos: viajeros nativos en las pampas y Araucanía (siglos XVIII y XIX)
JUAN FRANCISCO JIMÉNEZ Y SEBASTIÁN L. ALIOTO
- 271 Dimorfismo sexual mandibular en cazadores-recolectores del Holoceno Tardío: eficiencia diagnóstica comparada entre dos propuestas metodológicas
LILA BERNARDI, MARIO A. ARRIETA, MARÍA A. BORDACH Y OSVALDO J. MENDONÇA

Cuestiones de método

- 289 Alegoría agraria y futuros globales
ANNA LOWENHAUPT TSING

RESEÑAS

- 350 Clifford Geertz. "Studies in Peasant Life: Community and Society". *Biennial Review of Anthropology* 2 (1961): 1-41
ALEN CASTAÑO

Contents

rca

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 52, NÚMERO 1

ENERO-JUNIO DEL 2016

Peasants and rurality in Colombia

7 *Editorial*

CARLOS ARTURO DUARTE AND JUANA CAMACHO SEGURA

ARTICLES

- 17 *Constructed Differences, Convergences To Be Imagined. Identity, Territory, and Government in Colombian Rurality*
ODILE HOFFMANN

- 41 *Ruralities in Movement. Reflections on Collective Actions of Rural People in Colombia*
FLOR EDILMA OSORIO PÉREZ

- 63 *Ethnogenesis, De-indigenization, and Peasantries: Notes for a Theoretical Reflection of Cultural Change and Intercultural Relations in the Past*
VLADIMIR MONTAÑA MESTIZO

- 91 *Land Access and Peasant Property Rights: Walking the Labyrinths*
FRANCISCO GUTIÉRREZ SANÍN AND PAOLA GARCÍA REYES

- 117 *Strategies of Territorial Appropriation in the Context of Inter-ethnic Relations in Guamal, Caldas*
SOFÍA LARA-LARGO

- 139 *Pentecostalism in Rural Contexts of Violence. Case Study of El Garzal, Southern Bolívar, Colombia*
WILLIAM MAURICIO BELTRÁN AND IVÓN NATALIA CUERVO

- 169 *Expansion and Breaks in the Political Recognition of the Colombian Peasantry: An Analysis in Light of the Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep)*
HERNÁN CAMILO MONTENEGRO LANCHEROS

Urbanism and racialization

- 197 *"Black is somewhere...": Spatial-racial Order and Afro-Uruguayan Candombe in Barrio Refinería (Rosario, Argentina)*
JULIA BROGUET

- 223 *Neoliberal Citizenship and the Racialization of the Urban Poor in Mexico City's Urban Renewal*
ALEJANDRA LEAL MARTÍNEZ

Other voices

- 245 *Travelers of Worlds: Native Travelers in the Pampas and the Araucanía (XVIIIth and XIXth Centuries)*
JUAN FRANCISCO JIMÉNEZ AND SEBASTIÁN L. ALIOTO
- 271 *Mandibular Sexual Dimorphism in Late Holocene Hunter-Gatherers: Comparing the Diagnostic Efficiency Between Two Methodological Approaches*
LILA BERNARDI, MARIO A. ARRIETA, MARÍA A. BORDACH AND OSVALDO J. MENDONÇA

Questions of method

- 289 *Agrarian Allegory and Global Futures*
ANNA LOWENHAUPT TSING

REVIEWS

- 350 Clifford Geertz. "Studies in Peasant Life: Community and Society".
Biennial Review of Anthropology 2 (1961): 1-41
ALEN CASTAÑO

Editorial

El volumen 52 (1) de la *RCA* presenta el *dossier* “Campesinos y ruralidad en Colombia”, dedicado a la investigación y el análisis de las trayectorias rurales y campesinas en el país durante el siglo XX y sus expresiones contemporáneas. El siglo pasado se caracterizó por un proceso de modernización y desarrollo del sector agropecuario, y por la intensificación de la articulación entre los territorios rurales y las economías nacionales e internacionales. Este periodo también fue escenario de importantes luchas campesinas en torno a la cuestión de la tierra, la justicia social y el desarrollo rural.

A partir de la segunda mitad del siglo, el interés por los mundos rurales en transformación incentivó una amplia literatura sobre temas agrarios, los modos de producción campesinos y el modelo de desarrollo rural centrado en la agricultura industrial. En muchos de los estudios histórico-sociales y político-económicos (desde perspectivas liberales, marxistas e institucionales), predominó la representación del campesino como un actor económico orientado a la producción, con dinámicas de organización social basadas en la “clase” y en un contexto de relaciones de dominación frente al poder terrateniente, estatal y privado. Otras miradas, entre ellas ciertas perspectivas antropológicas, analizaron las sociedades campesinas tradicionales en relación con el cambio cultural y la pérdida de identidad por la urbanización, la modernización y la inserción en la economía de mercado.

En las últimas décadas se han ampliado el rango y alcance de los debates sobre las políticas agrarias y rurales, así como de los estudios campesinos. En el marco de la reestructuración del sector rural y la ampliación de los derechos por la vía del multiculturalismo, surgen nuevas discusiones relacionadas con la etnicidad, la ciudadanía, el género y la generación, el paisaje y el territorio, el ambiente, la tecnología y la sostenibilidad.

El heterogéneo conjunto de grupos y poblaciones rurales que actualmente se identifica como sujetos campesinos plurales en el país, y que tiene una trayectoria organizativa y de movilización por la tierra, el trabajo y condiciones

de vida justas, hoy aboga por sus derechos políticos, sociales y culturales, así como por el reconocimiento de formas de gobierno y territorialidades propias. En torno de estas demandas, que articulan antiguas reivindicaciones con nuevas exigencias como sujeto colectivo, se observa el resurgimiento de un movimiento campesino que interpela al Estado, no solo por los efectos del despojo, asociado con el prolongado conflicto interno, sino también por las políticas neoliberales en el ámbito rural y la histórica deuda con el campo. Sin embargo, el Estado no es el único cuestionado; los campesinos también se dirigen a la academia y a la sociedad en general por la falta de reconocimiento de su existencia, su agencia y su contribución económica, social y cultural.

Evidencia de la reconstitución de nuevas plataformas rurales de organización social y política, con un significativo componente interétnico e intercultural, son las movilizaciones y propuestas que han tenido lugar en años recientes. El Congreso Nacional Agrario (2003), en cuyo marco se elaboró un documento de política pública agraria conocido como el Mandato Agrario, el Paro Nacional Agrario Popular (2013), la constitución y el posterior reconocimiento estatal de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (2014), las Jornadas de la Indignación (2015), así como el actual ejercicio de la Minga Nacional Agraria Campesina, Étnica y Popular (2016), tienen como objetivo ampliar el marco de los derechos diferenciados y, al mismo tiempo, cuestionar los fallidos intentos de modernización agraria de corte extractivista y depredador. Todo esto de cara a un eventual posacuerdo con los grupos guerrilleros para la resolución del conflicto armado y a una reforma rural democratizadora e incluyente de los actores más vulnerables del campo.

En este contexto, contar con trabajos antropológicos que partan de sólidas bases etnográficas es clave para comprender la ruralidad y el campesinado colombiano. Por ello, los siete artículos originales de investigación que componen este *dossier* buscan responder preguntas sobre las trayectorias identitarias campesinas, sus modos de vida, y las nuevas dinámicas de organización y movilización por la tierra, el territorio y los derechos, en el marco del conflicto y las políticas macroeconómicas y de ordenamiento territorial. La amplia respuesta a la convocatoria por parte de colegas de distintas disciplinas, y sus aportes analíticos y metodológicos a problemáticas rurales a escala nacional y regional, muestran el resurgimiento de la cuestión campesina y agraria en las ciencias sociales en nuestro país.

Cuatro de los artículos son de reflexión nacional, y tres presentan casos específicos en el Magdalena Medio, la costa atlántica y el Eje Cafetero. A nivel temático, como se presentará a continuación, sobresalen dos grandes intereses: de

una parte, el territorio y las relaciones interculturales, y de otra, la desposesión, los derechos, las representaciones identitarias y las dinámicas organizativas campesinas. En la sección “Cuestiones de método” contamos con la traducción de un relevante artículo de la antropóloga Anna Tsing sobre las alegorías campesinas y étnicas en el sudeste asiático. También se incluye la reseña sobre el artículo clásico de Clifford Geertz, “Studies in Peasant Life: Community and Society”.

Campeinado, territorio e interculturalidad

El trabajo de la geógrafa Odile Hoffmann explora la complejidad de las concepciones territoriales en las transformaciones reivindicativas de las poblaciones rurales. A partir de la noción de *imaginación geográfica y política*, muestra cómo las comunidades rurales han desarrollado experiencias de *contramodelos* que sobrepasan las fronteras geográficas e identitarias que les han sido asignadas y exigen la superación de esencialismos frente a la identidad, el territorio y el gobierno. Este trabajo de Hoffmann es fundamental para la comprensión de los retos del ordenamiento territorial y la propiedad de la tierra en el sistema multicultural colombiano.

Por su parte, la socióloga Flor Edilma Osorio analiza diversas acciones colectivas de poblaciones rurales para resolver necesidades y problemas de la vida cotidiana. Mediante el examen de 158 casos, el trabajo de Osorio y sus estudiantes ilustra un repertorio amplio de demandas redistributivas y por el reconocimiento. También pone en evidencia cómo los problemas sociales, económicos y ambientales, así como las formas de resistencia y resolución de conflictos, se expresan territorialmente.

Desde una perspectiva histórica, el trabajo de Vladimir Montaña analiza las explicaciones propuestas por las ciencias sociales para comprender la constitución del campesinado durante los siglos XVIII y XIX en Colombia. Su trabajo se concentra en los procesos de desindigenización y campesinización, y en las conexiones y tensiones entre las representaciones sociales de indígenas y campesinos. Montaña advierte que ciertos esencialismos pasan por alto el cambio social, la superposición de identidades y la polisemia en los regímenes de representación, y resalta la importancia de la interculturalidad en la configuración de las ruralidades contemporáneas. Utilizando la noción de *frente de expansión* de Darcy Ribeiro, el autor señala la conveniencia teórica de apartarse de la dicotomía entre sociedades premodernas y capitalistas en el análisis de lo rural.

El artículo de Sofía Lara-Largo es un estudio de caso sobre la tensión interétnica motivada por intereses de orden territorial entre el consejo comunitario El Guamal y el resguardo indígena de Cañamomo y Loma Prieta, en Caldas. Con base en ejemplos etnográficos y jurídicos, Lara revela la complejidad de la puesta en escena de la etnicidad afro e indígena para legitimar las reclamaciones territoriales de cada grupo. Este trabajo muestra de qué manera la política multicultural del Estado colombiano afecta el ordenamiento territorial y la conflictividad intercomunitaria e interétnica, situación que se replica en otros escenarios rurales del país, como lo señala Hoffmann.

Desposesión, derechos y representaciones campesinas

Desde el Observatorio de Restitución de Tierras y Regulación de la Propiedad Agraria, Francisco Gutiérrez Sanín y Paola García analizan los derechos campesinos a la propiedad vinculados con los intentos de reforma agraria. Con base en el examen de archivos judiciales, de transacciones de la propiedad rural y de casos emblemáticos en Chivolo y Montes de María en el Caribe, los autores señalan la vulnerabilidad y fluidez de estos derechos, tanto por procesos de despojo como por las negociaciones de tierras entre campesinos. Gutiérrez y García concluyen que, a pesar de los intentos de inclusión mediante el sistema parcelario, este fue limitado en sus alcances redistributivos y frente a estructuras institucionales y de poder determinantes en la adjudicación de la tierra y la formalización de los derechos sobre esta.

La pregunta por la ruralidad y el campesinado en Colombia no puede desentenderse de uno de los fenómenos sociales más llamativos entre comunidades campesinas y étnicas que viven en escenarios de pobreza, exclusión y violencia rural en América Latina: el crecimiento vertiginoso de las religiones pentecostales. El artículo de William Beltrán e Ivón Cuervo analiza la experiencia de resistencia pacífica y organización productiva de una comunidad campesina perteneciente a la Iglesia Cristiana Cuadrangular del Magdalena Medio, ante la apropiación violenta de baldíos de la nación. Este caso es la otra cara de los procesos de despojo paramilitar analizados por Gutiérrez y García. Aquí los autores muestran cómo la comunidad religiosa, amparada en un discurso de neutralidad ideológica y política, logró encontrar aliados tanto religiosos como laicos que han contribuido a su reconstitución social, económica y espiritual.

El *dossier* cierra con el trabajo de Camilo Montenegro, quien a partir de su cercanía con el proceso organizativo de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep), describe cómo esta plataforma recoge un amplio espectro de expectativas, demandas y aspiraciones de otros procesos organizativos rurales (campesinos, indígenas y afrodescendientes). Entre las reclamaciones centrales del actual movimiento campesino colombiano están el reconocimiento como sujeto colectivo de derechos, la autonomía territorial, la ampliación de la noción de identidad, la justicia, la redistribución y la representación. Esta convergencia de colectividades se constituye en una crítica al multiculturalismo colombiano como sistema de “competición interétnica” y mecanismo de fragmentación y exclusión social. La capacidad articuladora de la cumbre la convierte y legitima como uno de los principales interlocutores del Estado en la negociación de la política rural y campesina actual.

En la sección “Cuestiones de método” se incluye una importante contribución internacional de Anna Tsing, producto de una aguda reflexión académica que se nutre de su extenso trabajo etnográfico en Malasia, Indonesia y Filipinas. Allí la antropóloga cuestiona tanto el papel de las políticas administrativas coloniales y estatales, como de los programas académicos y las agendas de los activistas ambientales, que moldean las ficciones identitarias de las poblaciones rurales de esas regiones. Tsing ofrece un panorama histórico y analítico de las maneras como se crean y transforman material y discursivamente los paisajes naturales y sociales, y como se configuran los sujetos rurales, mediante alegorías campesinas y alegorías tribales. Tales representaciones y narrativas rurales influyen en las instituciones, las políticas de desarrollo y conservación, y los medios de vida en el sudeste asiático. Pero también son la base de la movilización rural y agraria fundada en modelos identitarios que responden a, y a la vez interpelan, los imaginarios sobre los sujetos del campo y la selva.

A pesar de estar situado en un contexto distante de la realidad colombiana, el trabajo de Tsing resulta revelador por cuanto sirve de referente para esclarecer al menos tres problemáticas que enfrenta el campesinado colombiano. En primer lugar, la tentación de esencializar las culturas rurales. Al respecto, Tsing presenta diversos mecanismos simbólicos mediante los cuales la academia, el Estado y las organizaciones sociales tienden a considerar determinados paisajes campesinos o tribales como más genuinos y emblemáticos de la nación que otros. Guardadas las diferencias, esta tendencia se asemeja a lo que sucede con la mayor valoración de ciertos territorios y grupos indígenas o étnicos en Colombia, frente a otros sujetos y paisajes rurales, como los de muchas poblaciones campesinas.

En segundo lugar, el sudeste asiático puede considerarse como el laboratorio internacional de experimentación de los ordenamientos territoriales contemporáneos, asociados a “la nueva ruralidad” y al modelo agroexportador de corte extractivo. Desde este punto de vista, el modelo javanés expuesto por la autora es la base de un “campesinado ejemplar”, ideológicamente alineado con la conservación del poder establecido. En Filipinas, las reformas agrarias estadounidenses basadas en el monocultivo intensivo del arroz (modelo *sawah*), demostraron ser poderosas herramientas democratizadoras y a la vez contrainsurgentes al desarticular las guerrillas huk.

En tercer lugar, el modelo de producción malayo, implementado luego de la segunda posguerra, es la base de las reformas agrarias de corte neoliberal sustentadas en alianzas público-privadas y en contratos de asociación entre pequeños y grandes propietarios, quienes producen en función del monocultivo. Los anteriores casos del sudeste asiático han servido de referentes emblemáticos en Colombia para poner en marcha algunas políticas de desarrollo agroindustrial de monocultivos de plantación, como los de palma aceitera o las plantaciones forestales. También son modelos que orientan el polémico proyecto de constitución de Zonas de Interés de Desarrollo Rural, Económico y Social (Zidres), promovido por el actual Gobierno colombiano, para el desarrollo agropecuario con enfoque productivo en zonas marginales y fundamentado en asociaciones de grandes, medianos y pequeños productores.

Además del *dossier*, el volumen cuenta con contribuciones de investigadores extranjeros que abordan dinámicas de renovación urbana de barrios céntricos asociadas con las políticas neoliberales en dos importantes urbes latinoamericanas. Julia Broguet de Argentina y Alejandra Leal de México estudian políticas que configuran nuevos órdenes espaciales-raciales en el caso de Rosario, a la vez que perpetúan una historia de racialización de los sectores populares, vinculada con la ideología del mestizaje, en la ciudad de México. En Rosario este fenómeno se analiza a través de la experiencia de un grupo musical de candombe, ritmo de origen afrouruguayo, cuyos miembros no se ajustan al imaginario de ciudad “blanca, moderna y europea”, mientras que el estudio de caso en el Distrito Federal aborda la problemática de trabajadores informales que representan el opuesto del ciudadano liberal moderno.

La sección “Otras voces” presenta dos trabajos en otros campos de la antropología que contribuyen a ampliar la mirada disciplinar. El primero, una investigación etnohistórica de Juan Francisco Jiménez y Sebastián Alioto sobre los retos y la capacidad adaptativa de los viajeros indígenas que atravesaban los paisajes agrestes y políticamente cambiantes, entre las pampas y la Araucanía, en

los siglos XVIII y XIX. Además, estos recorredores debían sortear un sinnúmero de seres y fuerzas sobrenaturales que regían sobre los espacios recorridos.

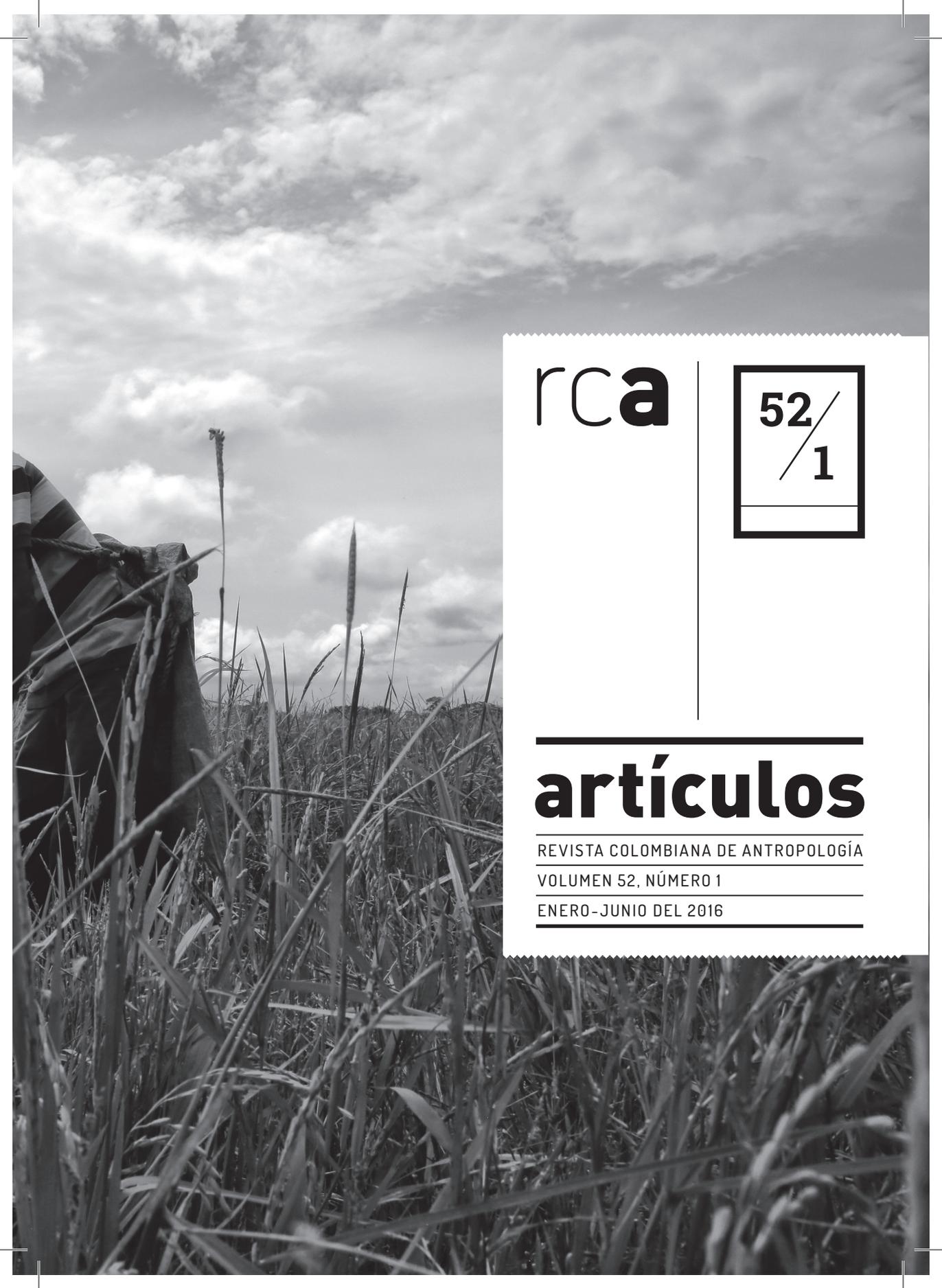
El segundo artículo se trata de una discusión metodológica en bioarqueología que proponen Lila Bernardi, Mario Arrieta, María Bordach y Osvaldo Mendonça, sobre el uso de diferentes técnicas para la estimación del sexo de individuos a partir de restos mandibulares en muestras prehistóricas de la pampa argentina.

Agradecemos muy especialmente a los autores y a los evaluadores por sus contribuciones al espectro temático, y la calidad del presente volumen. También a Eva Mangieri, asistente de la *Revista Colombiana de Antropología*, por el acompañamiento y apoyo en todo el proceso editorial.

Carlos Arturo Duarte
(Instituto de Estudios Interculturales,
Pontificia Universidad Javeriana de Cali)
Editor invitado

Juana Camacho Segura (ICANH)
Editora RCA





rca

52/
1

artículos

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 52, NÚMERO 1

ENERO-JUNIO DEL 2016



Divergencias construidas, convergencias por construir.

Identidad, territorio y gobierno
en la ruralidad colombiana

*Constructed Differences, Convergences To Be Imagined.
Identity, Territory, and Government in the Colombian Rurality*

Odile Hoffmann

Urmis-IRD, Laboratorio MESO
odile.hoffmann@ird.fr

RESUMEN

En este artículo exploraré el panorama histórico de la territorialidad y la tenencia de tierra en Colombia, con el fin de ubicar nuevas dinámicas políticas y reconocer el potencial transformador que las propias comunidades rurales han desarrollado mediante el ejercicio de su imaginación geográfica y política del que se derivan experiencias de "contramodelos" territoriales. La complejidad del poblamiento rural contemporáneo y la ruralidad en Colombia requiere la superación de esencialismos exacerbados en ciertas concepciones de identidad, territorio y gobierno. Al finalizar, retomo dos ejemplos que se nutren de situaciones concretas territorializadas y que evidencian que las territorialidades rurales desbordan las fronteras de las identidades asignadas y cuestionan la adecuación entre criterios de pertenencia étnico-racial y adscripción territorial.

Palabras clave: identidad, territorio, gobierno local, imaginación geográfica y política.

ABSTRACT

In this article I explore the historical panorama of territoriality and land tenure in Colombia, in order to locate new political dynamics and to acknowledge the transformative potential of rural communities that have developed original territorial experiences that we interpret as "counter-models", product of their geographical and political imagination. The complexity of contemporary rural settlement and rurality in Colombia requires overcoming essentialisms that are exacerbated in some conceptions of identity, territory, and government. Finally I explore two specific cases to show that rural territorialities cross the borders of assigned identities, and challenge the adequacy of criteria of ethnic-racial belonging and territorial affiliation.

Keywords: identity, territory, local government, geographic and political imagination.

Introducción

A 25 años de la Constitución multicultural y tres años del Paro Agrario Nacional del 2013, en el marco de una movilización campesina renovada, es imposible negar las frustraciones nacidas de los dos principales modelos que se han experimentado en América Latina para enfrentar las formas de inclusión y exclusión en el campo: la redistribución inconclusa, con las luchas campesinas del siglo XX, y el reconocimiento inacabado, con las luchas sociales de fin del siglo XX y principios del XXI. Hoy se levantan voces para exigir el reconocimiento del campesino como sujeto de derecho, al lado de los pueblos indígenas y comunidades negras o afroamericanas. La ONU —en su Consejo de Derechos Humanos— está trabajando en finalizar la redacción de una “Declaración sobre los derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en las zonas rurales”, que todos los países del planeta estarán invitados a firmar¹. Esta iniciativa puede leerse como la secuencia más reciente del ciclo multicultural iniciado en los años setenta, con la construcción de una nueva categoría de sujetos rurales históricamente subalternizados en aras de una ciudadanía inclusiva. Es decir, como una forma de incluir a nuevos sectores de la población rural en el amplio espectro de sujetos culturales, sociales y políticos presentes en el campo, cada uno con características y derechos específicos.

Así como la introducción de los sujetos de derecho “afrodescendientes” causó muchos debates en los años 1980-1990 en Colombia, y la de desplazados igualmente ocasionó discusiones al inicio del siglo XX (Osorio 2001), la construcción de un sujeto “campesino” distinto y equiparable a los indígenas y afrocolombianos suscita preguntas y dudas entre observadores, políticos y militantes. En efecto, los indígenas y afrodescendientes también son campesinos y sería arriesgado erigir fronteras entre estas categorías y propiciar así una etnización forzada de la sociedad, llevando a la par, eventualmente, problemas de fragmentación social y discriminación horizontal entre grupos étnicos y culturales. Sin embargo, al mismo tiempo, no se puede obviar el hecho de que los campesinos que no se reconocen como indígenas o afrodescendientes gozan de muy pocas herramientas políticas y jurídicas para defenderse frente a los ataques a sus recursos, sean materiales (tierras, aguas, suelos, vegetales, cosechas, pero también

1 El proyecto de declaración se publicó originalmente como anexo del estudio definitivo del Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos sobre la promoción de los derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en las zonas rurales (A/HRC/19/75).

sus casas, huertas y solares) o inmateriales (conocimientos, sociabilidad rural, cultura, vida). Es decir, las políticas multiculturalistas de las últimas décadas, al reconocer derechos a ciertos sectores de la población rural bajo la bandera de los derechos étnicos, dejaron sin defensas a otros sectores que comparten con los primeros tanto los espacios de vida y producción —concebidos muchas veces como territorios— como los problemas que se dan ahí. En estas condiciones es urgente acercarse a la cuestión de la diferencia de una manera renovada, que no pase forzosamente por el filtro etnicista de los años setenta.

En este artículo propongo explorar algunas vías para aprehender la diversidad rural en Colombia a partir de las prácticas de los actores; es decir, de las maneras en que articulan identidad, territorio y formas de gobierno, con el fin de ubicar eventuales dinámicas políticas novedosas. La hipótesis principal de este trabajo es que es posible tener procesos novedosos siempre y cuando se reconozca el potencial transformador que las propias comunidades rurales han desarrollado mediante el ejercicio de su imaginación geográfica y política. La imaginación es la facultad de representar o crear imágenes nuevas, inéditas, lo que permite escapar de la realidad impuesta. En este sentido, retomo el concepto de Achille Mbembé cuando concibe la imaginación política, en África, como una vía para denunciar el discurso colonial, el reduccionismo normativo que lo acompaña y la violencia que este supone. Para Mbembé, no se trata solo de legitimar la voz de nuevos sujetos resistentes a la dominación, sean subalternos o pos-coloniales, sino de reconocer la capacidad de los actores de pensarse a sí mismos por fuera de las normas impuestas por uno u otro tipo de actores hegemónicos. La imaginación política abre horizontes que no entran en categorías preestablecidas: “Necesitamos entonces desarrollar una nueva inteligencia. Esta no pasa ni por la glorificación de la diferencia y la alteridad, ni por alguna fascinación romántica por el pobre, el oprimido y el subalterno²” (Mbembé 2003, 190). La imaginación política existe pero falta reconocerla en sus expresiones concretas.

En una primera parte insistiré en el hecho de que las sociedades han elaborado, a lo largo de la historia, una gran diversidad de maneras de vivir la relación entre identidad, territorio y gobernabilidad. Esto con el objetivo de subrayar que no hay “una” sino múltiples soluciones a los problemas que enfrentan las sociedades rurales. En una segunda parte haré referencia a algunas pistas emprendidas por grupos y actores campesinos, afrodescendientes e indígenas

2 “Nous avons par conséquent besoin de développer, au sujet de ces événements, une nouvelle intelligence. Celle-ci ne passe ni par la glorification de la ‘différence’ et de l’altérité, ni par quelque romantique fascination pour le pauvre, l’opprimé et le subalterne” (Mbembé 2003, 190).

para gestionar situaciones complejas o conflictivas. En conclusión, sostengo que esta reflexión puede desembocar en formas concretas de concebir y operativizar una ciudadanía inclusiva; es decir, respetuosa de los grupos que se reconocen como diferentes entre sí sobre una base cultural, lo que algunos llaman una ciudadanía intercultural.

Antes de iniciar la revisión histórico-geográfica que permitirá lanzar pistas de interpretación, es necesario precisar los conceptos centrales del análisis: *tierras, territorios y territorialidad*. El acceso a la tierra, como un recurso para cultivar o explotar, es la base de muchas reivindicaciones campesinas. Se diferencia del territorio, concebido como un espacio apropiado por un sujeto colectivo, negociado, moldeado por generaciones y habitado por grupos sociales (aliados o en disputa), pero también por mitos, relatos y antepasados. Si “la tierra” es un recurso medible, “el territorio” implica sujeto y subjetividades. No se define solamente por rasgos objetivables sino también por prácticas de uso, percepción y representación, es decir, por juegos de territorialidades que mantienen los actores con sus espacios (Di Meo 2011; Raffestin 1986).

Sujetos y subjetivación. No existe territorio sin sujeto social que lo conozca y lo identifique. La noción de subjetivación define el proceso de construcción de este sujeto territorial, en el sentido de un sujeto de derechos, pero también de la historia de su propia historia. En esta medida, la subjetivación no se construye desde el exterior, sino que incluye la (auto)fabricación del sujeto; es fundamento de la ciudadanía y de cualquier relación política (definida como relación entre sujetos legítimos) (Agier 2013).

Pluralidad y modernidad. Un abanico de figuras territoriales

La historia consta de múltiples formas de concebir la relación entre identidad, territorio y gobernabilidad —o gobierno en el sentido de Foucault—, es decir, de elaborar “reglas de juego” plasmadas en instituciones, prácticas sociales y técnicas de gobernar poblaciones y territorios. A continuación propongo dos acercamientos a esta pluralidad. El primero insiste en las evoluciones históricas de los modelos de gobiernos y territorialidades en América Latina, desde el siglo XIX hasta la actualidad, viendo cómo estos inducen la construcción de sujetos agrarios específicos. Una segunda mirada enfatiza la diversidad de las figuras agrarias contemporáneas, demostrando si fuera necesario la naturaleza eminentemente

política de las relaciones de propiedad de la tierra. Con esto queremos subrayar la imaginación política que preside a la definición de los sujetos agrarios, ayer como hoy.

La construcción histórica de los sujetos agrarios

La colonización europea de América supuso la invención de la comunidad indígena como un lugar de reducto (siendo el arquetipo la república de indios) que limitaba las ocasiones de contacto y competencia con los españoles o criollos (o, más generalmente, los no indios). La modernización de los siglos XVIII y XIX, y luego la industrialización, necesitaba mano de obra desvinculada de sus terruños para adaptarse a las necesidades del mercado y de los nuevos Estados-naciones. El sujeto agrario campesino, nacional y no-étnico fue promovido por el capitalismo decimonónico que buscaba desarrollarse a través de la expansión del mercado y de la construcción de unos productores-consumidores étnicamente indiferenciados. Para Colombia, Orlando Fals Borda (1982) analiza cómo se construyó el campesinado a partir de una “amalgama” entre indígenas, negros y blancos —es decir, mestizos—, en su oposición común a la hacienda. En otros países latinoamericanos, la historiografía de la dinámica poblacional de finales del siglo XVIII y principios del XIX suele equipar ambos fenómenos, la campesinización y la “mestización” (Caruso 2013; Tell 2008). Concretamente, los Gobiernos inspirados en el liberalismo económico de la época buscaron eliminar los fueros heredados de la Colonia y suprimir las figuras agrarias específicas, indígenas en su mayoría. Este fue el caso de la desamortización en México, que pretendía acabar con las propiedades comunales de la Iglesia y de los pueblos indígenas, o de la extinción de resguardos en Colombia. Sin embargo, este proyecto suscitó resistencias y nuevos arreglos territoriales que lograron eludir los objetivos de las legislaciones liberales. Lo ilustra el caso de las propiedades mancomunadas en México, en las que varios individuos —representantes de comunidades indígenas— se unían para titular propiedades legalmente privadas, aunque en sus usos eran colectivamente apropiadas. En otros casos, las resistencias a la privatización individual de las tierras obligaron a los Gobiernos a mantener espacios reservados, como sucedió en Colombia con la Constitución de 1886, que mantuvo los resguardos indígenas. Al respecto, Leticia Reina (1997) incluso habla de la reindianización de América en el siglo XIX, y señala con este término la fuerza de la presencia indígena paralela y muchas veces contraria a los esfuerzos de los Gobiernos liberales para desaparecerla. De hecho, nunca se concretó completamente el proyecto de homogeneización agraria que tanto querían los Gobiernos

modernos a nombre del liberalismo mercantil que concebía la tierra como una mercancía más.

Hoy, nuevamente, las políticas gubernamentales buscan integrar a la mayoría de los sujetos de los Estados-naciones en una misma lógica de mercantilización de la tierra y una amplia circulación desregulada de bienes y valores. Asistimos a una oleada de políticas públicas que apuntan a privatizar las tierras de tenencia común o colectiva, en toda América, a nombre de una filosofía liberal asentada una vez más en los derechos de propiedad individual. Pero, de la misma forma que en el siglo XIX no se pudieron llevar a cabo de manera completa, en el XX estas políticas de privatización tampoco pueden ignorar las demandas organizadas de los pueblos para recuperar, mantener y ampliar sus espacios de vida y de reproducción. A partir de los años setenta, estas demandas campesinas incluyen y respaldan el cuestionamiento al orden y la dominación racial y étnica. Empiezan a luchar por sus derechos —a la tierra, a la vida, al territorio— en tanto indígenas o afrodescendientes, siguiendo paradigmas transnacionales reconocidos y difundidos por agencias de la ONU, la Unesco o la OIT. La legitimidad del sujeto étnico en América Latina, indígena y rural en su mayoría, se impone poco a poco en la mayor parte de los países, con logros y éxitos sancionados por transformaciones constitucionales y legislativas, territoriales y políticas (Duarte 2015).

Este “giro étnico” se tradujo en nuevas estrategias de movilización social. Hasta finales del siglo XX, la lucha en el campo apuntaba a reformas agrarias y llevaba a los pueblos indígenas a “campesinizarse”, es decir, a actuar como miembros de una clase social, silenciando al mismo tiempo su dimensión étnica. Hoy, muchas comunidades campesinas tienden a “indigenizarse” para acceder a tierras y servicios dotados prioritariamente a pueblos indígenas y afrodescendientes (Rincón 2009; en México, cf. Reina 1997). Esto es una muestra evidente de que los pueblos elaboran estrategias frente a las políticas públicas o frente a su ausencia (en cuanto al acceso a tierras, salud, educación), y no reaccionan de manera unívoca en términos de conflictos étnicos o culturales. Esto de ninguna forma les quita validez o pertinencia a los posicionamientos propiamente culturales o identitarios por parte de los grupos que así lo desean o escogen, pero sí nos obliga a ser cautelosos en nuestras interpretaciones de los conflictos sociales.

A cada época le corresponden sujetos de derechos específicos. Así como el Gobierno colonial necesitaba del indígena para asentar su dominación y el naciente Estado-nación del siglo XIX necesitaba del mestizo como figura-proa de su proyecto nacional (el ciudadano no-étnico), hoy el neoliberalismo y la globalización fabrican el sujeto móvil y cosmopolita que conviene a un mercado mundial. Pero a la vez, cada modelo conlleva sus opuestos, plasmados en colectivos sociales y en

espacios específicos. Así, el paternalismo modernizador racista convivió durante décadas con la figura del resguardo en el siglo XIX, y hoy el neoliberalismo se combina con el multiculturalismo que promueve los territorios étnicos³.

A continuación describo con más detalle, en el caso colombiano, la manera como esta subjetivación política se traduce en arreglos agrarios (tenencia de la tierra, derecho de propiedad) y territoriales que pueden combinarse o entrar en conflicto unos con otros.

Territorialidad y tenencia de tierras en Colombia

Los derechos territoriales no se limitan a los derechos de propiedad, aunque los incluyen. Se fundan en el reconocimiento por terceros (vecinos, administraciones, Gobiernos) del derecho a acceder y gozar de una porción del espacio, sea como propietario (con título de propiedad), poseedor (con derecho reconocido pero sin título), tenedor (arrendatario, mediero, etc.) u ocupante (sin derecho legal, principalmente sobre baldíos de la nación). Este criterio se combina con la dimensión individual o colectiva de la posesión o propiedad y el tipo de validación (figura legal) que le es asociada. En su conjunto, estos elementos caracterizan figuras territoriales, construidas a lo largo de la historia agraria del país y reveladoras de las relaciones de fuerza y la capacidad de negociación de los actores rurales.

- Las dotaciones en propiedad privada. Esta categoría se forjó a lo largo de varios siglos en Europa, a partir de la transformación de la propiedad feudal de las tierras, posterior a su mercantilización y apropiación individual. Con la conquista y colonización en América se impone esta concepción limitada de la propiedad (uso y abuso), sobre concepciones mucho más complejas y fluidas del derecho a poseer y utilizar un bien. La visión del derecho positivo se difunde con la modernidad, con lo que permite el acaparamiento y la concentración de tierras que de hecho determinaron, hasta hoy, las dinámicas de enfrentamiento entre acaparadores de tierra y usuarios campesinos. Esto se dio no sin reticencias y resistencias *de facto*. En algunos casos, las comunidades lograron mantener sus propias normas, como veremos a continuación, en otros, libraron luchas políticas (por reformas agrarias) más pacíficas o más violentas. Las dotaciones en propiedad privada provienen de herencia, de compra o de dotación del Gobierno en el marco de programas de adjudicaciones. Estos programas

3 Sobre las relaciones entre neoliberalismo y multiculturalismo, véase Hale (2002).

han existido desde la colonización, siguiendo el principio de regulación de la propiedad por el Estado. En el siglo XX llegaron a ser importantes al dotar a más de 500.000 familias con cerca de 20 millones de hectáreas (Mejía y Mojica 2015, 28, con base en Incoder 2013a). A principios del siglo XXI siguen existiendo, aunque sobre superficies muy reducidas, con las adjudicaciones del Fondo Nacional Agrario, por ejemplo, o el programa de compra directa. “Por compra directa se hace referencia a un programa de acceso a tierras que se impulsó con el fin de subsidiar tierras a campesinos mediante convocatorias que finalmente promovieron el mercado entre pequeños propietarios principalmente” (Mejía y Mojica 2015, 29).

- Los resguardos coloniales y republicanos fueron figuras coloniales de confinamiento y relegación —en algunos casos interpretados como de protección— de las poblaciones indígenas a espacios reservados, inaccesibles a los no-indígenas. Fueron reactualizados a finales del siglo XX con una inversión de significado político. Ahora son dispositivos apropiados por las comunidades rurales indígenas que los ven como espacios de emancipación y autonomía. Son idealmente espacios de autogobierno, asociados a cabildos reconocidos como instancias autónomas para manejar servicios de la comunidad (salud, educación, representación).
- Los territorios colectivos de comunidades negras fueron instituidos por la Ley 70 de 1993. Se derivan de la opción multiculturalista adoptada en la Constitución de 1991 y de las movilizaciones sociales de fines del siglo XX contra los acaparamientos de tierras por la agroindustria transnacional, entre otros. Los miembros de los territorios colectivos son representados por los consejos comunitarios, que gestionan los asuntos locales pero no gozan de prerrogativas de gobierno ni de representación política frente al sistema administrativo nacional.
- Las *zonas de reserva campesina* (ZRC) son una figura creada por la Ley 160 de 1994, reglamentada en 1997. El origen de las ZRC se remonta a las movilizaciones en el Guaviare y en La Macarena, según algunos (Ordóñez 2012), o, en general, al campesinado históricamente despojado y a la situación desastrosa del campo al finalizar el siglo XX (Rincón 2009)⁴. Resultan

4 “A partir de los problemas que afectaban y afectan al campesinado, relacionados con la concentración de la tierra, la ampliación de la frontera agrícola, el deterioro ambiental de ecosistemas, la expulsión y desplazamiento del campesinado por la presión del latifundio y el narco latifundio (que ya empezaba en los años noventa a ser evidente en las regiones del país), el desestímulo estatal a la producción campesina y el conflicto armado interno, se propuso la zona de reserva campesina (ZRC) como una figura que más allá de asignar tierras, constituyera una forma organizativa para la defensa del territorio;

de la necesidad de regular y asegurar la tenencia de la tierra en zonas de colonización o de frontera sometidas a la violencia de actores económicos o políticos muy potentes y muchas veces ilegales. Las ZRC son por lo tanto un proyecto de anclaje productivo y económico del campesinado en zonas marginadas. Según lo reglamenta el Decreto 1777 de 1996 en su artículo 1: “las zonas de reserva campesina tienen por objeto fomentar y estabilizar la economía campesina, superar las causas de los conflictos sociales que las afecten y, en general, crear las condiciones para el logro de la paz y la justicia social en las áreas respectivas” (Salcedo 2014, s. p.). Se crearon seis ZRC en los primeros años siguientes al decreto y hasta el 2002, ninguna desde entonces, muestra de la extrema reticencia de los Gobiernos frente a este dispositivo. Existe cierta incertidumbre o confusión acerca del significado político de la figura territorial “ZRC”. El texto oficial (Ley 160) declara que las ZRC son ante todo “áreas geográficas”⁵, es decir, un objeto territorial con funciones productivas y ambientales. Un informe de Incodec y el Ministerio de Agricultura, realizado con el Banco Mundial y el IICA, sugiere por su parte que “cuando se conforma una ZRC [...] las comunidades pueden actuar por sí mismas y para sí mismas”⁶, lo que podría definir las como un “sujeto” político. El dispositivo por ahora parece congelado a pesar de que una docena de solicitudes estén en curso.

- Las dotaciones de tierras a las víctimas de desplazamiento, a principios del siglo XXI (Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, Ley 1448 del 10 de junio del 2011), responden a otra lógica. No se trata de redistribución agraria ni de transformar las modalidades de acceso a la tierra, sino de responder a

es decir un espacio de protección e impulso a la economía campesina (Incora 2001, 196)” (Rincón 2009, 75).

- 5 “[...] áreas geográficas seleccionadas por la junta directiva del Incora, teniendo en cuenta las características agroecológicas y socioeconómicas regionales, y donde el Estado deberá tener en cuenta la efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de los campesinos, incorporando una propuesta de origen campesino, en la cual se establece un conjunto de actividades encaminadas a la estabilización y el desarrollo empresarial de las economías campesinas en las áreas de colonización. Este planteamiento fue concebido en sus orígenes como una *estrategia productiva y ambiental*, en la medida en que fue motivada por el propósito de estabilizar la frontera agrícola y la preservación de los ecosistemas frágiles” (Incora 2001, 197, citado por Rincón 2009, 76). Énfasis añadido.
- 6 “Cuando se conforma una ZRC, los beneficiarios pueden actuar efectivamente junto a las organizaciones y personas que representan sus intereses, así como junto a las entidades públicas y privadas que las apoyen; *las comunidades pueden actuar por sí mismas y para sí mismas, teniendo en cuenta sus necesidades específicas y sus propias maneras pacíficas de resolver los conflictos...*” (Incodec, Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, Banco Mundial, IICA. Proyecto piloto Zonas de Reserva Campesina. Marco normativo de las Zonas de Reserva Campesina. Legislación vigente. Serie documentos proyecto piloto. Bogotá, Colombia, s. f.) (citado por Rincón 2009, 76). Énfasis añadido.

las demandas de justicia expresadas por las poblaciones desplazadas, víctimas del conflicto, en términos de acceso a espacios de protección de la vida y la sobrevivencia. Aquí el sujeto es político antes de ser agrario, y de hecho interviene poco en los debates sobre dinámicas rurales y transformaciones del campo. Las superficies en cuestión están reducidas y el proceso es tan lento y complejo que muy pocas han sido dotadas⁷. Sin embargo, en su principio el objetivo de la ley no es nada desdeñable, pues pretendía distribuir hasta dos millones de los seis y hasta ocho millones de hectáreas que fueron abandonadas o despojadas (cf. Amnistía Internacional 2012). Existen otras figuras territoriales originales, surgidas de la necesidad de protección de la vida de las personas y comunidades desplazadas por la violencia, como son las zonas humanitarias y de biodiversidad, que sin tener ningún fundamento legal específico gozan de una legitimidad mínima pero suficiente para tener peso en las negociaciones entre los distintos actores presentes en las áreas de conflicto (Corredor 2015).

- Otras figuras se refieren al derecho de acceder y usar porciones del espacio, por parte no de particulares sino de los gobiernos nacionales y locales. Son las áreas de parques naturales, reservas forestales, terrenos baldíos, reservas territoriales urbanas, patrimonio nacional, es decir, las zonas cuyo sujeto legítimo de derecho es el Estado. Constituyen espacios sustraídos al intercambio mercantil y pueden alimentar los programas de adjudicación (Banco de Tierras, Fondo Nacional Agrario). Pueden, en algún momento, entrar en competencia con otras territorialidades rurales, como es el caso frecuente de áreas protegidas con territorios colectivos y resguardos. Son también áreas que los Gobiernos pueden dar en concesiones petroleras o mineras, con las consiguientes restricciones a la adjudicación a campesinos.

Las tablas 1 y 2 recogen la información cuantitativa disponible sobre estos dispositivos que, en su conjunto, cubren la superficie nacional. De la superficie total del país (aproximadamente 112 millones de hectáreas), un 32,4% (36.997.495 hectáreas) corresponde a propiedad privada de carácter colectivo de los resguardos indígenas y territorios colectivos de comunidades negras (Mejía y Mojica 2015, 31). Cerca del 20% corresponde a terrenos titulados a campesinos y colonos desde la década de 1960. Es decir, en más de la mitad del país, la tenencia

7 Según el Registro Único de Predios y Tierras Abandonados por la Violencia (Rupta), “a diciembre del 2014 se realizaron 56.288 registros de protección individual, solo 14.903 (26,4%) de estas solicitudes tuvieron anotación en los folios de matrícula y 32.362 (57,4%) tuvieron nota devolutiva principalmente por no tener folio de matrícula, es decir por encontrarse en estado de informalidad” (Mejía y Mojica 2015, 26).

Tabla 1. Programas de adjudicación de tierras a comunidades campesinas y étnicas, siglos XX-XXI

	Titulación baldíos campesinos y colonos	Adjudicación FNA	Compra directa	TCCN	Resguardos	Total ha
	1960-2012	2004-2012	2002-2012	2014	1966-2012	1960-2012
Familias	503.191	2.889	4.916	71.157	84.573	671.531
Hectáreas	19.274.708	50.154	48.192	5.396.609	31.651.072	56.457.769

Fuente: Elaborado a partir de Mejía y Mojica (2015: 28).

Tabla 2. Otras áreas con restricción a la adjudicación, en hectáreas

	Parques nacionales naturales	Reserva forestal (Ley 2 de 1959)	Humedales	Represas o hidroeléctricas	Ronda 2.500 m de pozos petroleros en áreas de producción	Ronda 2.500 m de títulos mineros en producción	Reserva forestal protectora nacional
	14.430.032	48.381.893	3.020.155	84.448	27.874.263	12.784.440	600.427

Fuente: Elaborado a partir de Mejía y Mojica (2015).

Nota: No es posible adicionar las superficies para obtener un total del área restringida, ya que existen traslapes o sobreposiciones entre áreas restringidas, por ejemplo, parques nacionales sobre ZRF o resguardos o consejos comunitarios, o sobre humedales y reservas forestales protegidas. Sin embargo, mediante un análisis cartográfico preciso, Mejía y Mojica (2015: 38) estiman en un poco más de 41 millones de hectáreas la superficie total (nacional) del área sin restricción a la propiedad y al uso.

resulta de una negociación política entre el Estado y los actores rurales, llevada a cabo en el siglo XX.

Las figuras territoriales remiten a momentos particulares de la historia nacional. Emergen de las negociaciones políticas, locales y globales, y dan nacimiento a un perfil de sujeto agrario aceptado o promovido por el Estado. La definición de cada una depende de la capacidad de los actores presentes, sean individuos, movimientos sociales o instituciones de gobierno, de pugnar por dispositivos adaptados a sus intereses y a los contextos. Es decir, se enmarcan en relaciones de fuerzas y de poder locales, pero también nacionales e internacionales. Lógicamente, las figuras territoriales resultantes son muy disímiles. Combinan distintas formas de propiedad y de tenencia (privada o pública, individual o colectiva); algunas siguen pautas de ordenamiento colectivamente acordadas y otras no; algunas se rigen por instancias de gobierno local (cabildo) y otras no; algunas sacan parte de su legitimidad de alianzas políticas con instancias extra-locales, como ciertas agencias internacionales que las promovieron y protegen; finalmente, cada una activa un registro de legitimación específico (la tabla 3 señala estas semejanzas y diferencias). Esta rápida recapitulación, que por supuesto no es exhaustiva, pone en evidencia fuentes de posible fricción entre las distintas formas de tenencia —mejor dicho, entre sus beneficiarios o promotores—. En efecto, cada una de las figuras de tenencia se ancla en una legitimidad propia y prioritaria: la ancestralidad, la víctima desplazada, etc., a partir de la cual puede pretender imponerse en aras de conseguir alguna dotación o alguna posición favorable para los beneficiarios. La competencia por recursos escasos —la tierra— se desarrolla en medio de rivalidades entre instituciones que existen en gran parte fuera del ámbito agrario o territorial, e introduce nuevas dimensiones a conflictos que de esta forma rebasan a los actores locales.

Ahora bien, considerando que cada figura territorial traduce, a la vez que induce, relaciones específicas con el espacio y relaciones de poder inscritas en el espacio, es posible llevar la reflexión a las territorialidades.

Podemos decir, por un lado, que estas legitimidades territoriales complejas son geografías poscoloniales, en el sentido de que son espacios materialmente contruidos y representados en el proceso histórico de colonización —incluyendo los procesos de descolonización—. Por el otro, son producto de relaciones de dominación heredadas, resignificadas en tanto subalternas, que son a la vez herederas de la colonia y nacidas de la globalización (Collignon 2007). Se pueden calificar de poscoloniales en tanto incluyen los discursos de derechos colectivos, el reconocimiento a la diferencia, la ciudadanía diferencial y los derechos humanos. Son fruto de reivindicaciones sociales que enarbolan demandas de

Tabla 3. Las dimensiones de la territorialidad, cuadro comparativo, Colombia, 2015

	Propiedad	Ordenamiento	Autogobierno local	Respaldo internacional	Registro de legitimación
Resguardo indígena	Colectiva	Plan de vida	Cabildo - ETI	Convenio 169 de la OIT	Ancestralidad Uso y costumbre
Territorios colectivos de comunidades negras (TCCN)	Colectiva	Plan de ordenamiento y manejo territorial	Consejo comunitario	ONU, desde la Conferencia de Durban, 2001	Minoría étnico-racial
Zonas de reservas campesinas (ZRC)	Individual	Plan de desarrollo sostenible		Diálogos de paz y Declaración de la ONU del campesino	Desigualdades. Justicia, estabilización y consolidación de la economía campesina
Rupta (Registro Único de Predios y Territorios Abandonados)	Individual y colectiva			Acnur	Víctimas del conflicto, DD. HH.
Áreas protegidas	Estado	Gobierno		Convenio sobre la Diversidad Biológica	Medio ambiente

Fuente: Elaboración propia.

emancipación vis a vis el Estado y los actores regionales dominantes que tradicionalmente los han mantenido en la dependencia política y económica. Son poscoloniales también en el sentido de que corresponden a paradigmas de la pluralidad, contrario a los modelos anteriores fundados en una sola lógica homogeneizadora hija de la modernidad: un territorio, un pueblo, una lengua. A escala nacional, los territorios étnicos aprobados ocupan las partes geográficamente marginales del país, pero tanto las solicitudes de zonas de reserva campesina, de títulos colectivos administrados por consejos comunitarios afrodescendientes y de resguardos para numerosos cabildos indígenas, se ubican en la parte central del país (figura 1).

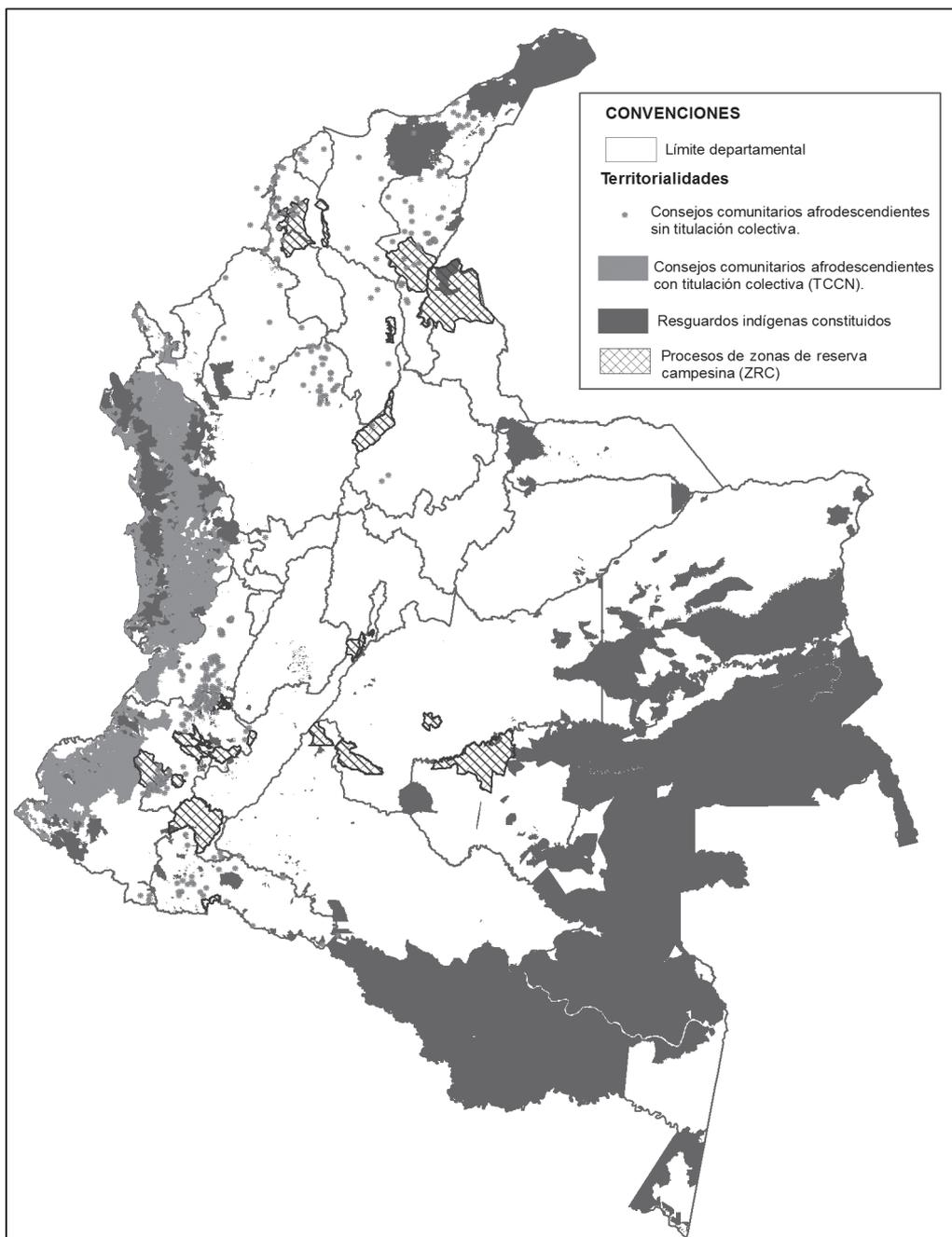
Cuando la imaginación geográfica abre pistas políticas: dos ejemplos

Acabamos de ver que los arreglos territoriales se insertan en contextos históricos y geográficos precisos. Remiten a dispositivos de poder y dominación, pero también a resistencias que a su vez desarrollan contramodelos más o menos públicos u ocultos (Scott 1990). Lo que me interesa ahora es describir algunas de estas experiencias de contramodelos territoriales. Estas propuestas no prosperaron a cabalidad pero son indicios de lo que, haciendo referencia a la imaginación política aludida, propongo llamar *imaginación geográfica*, en la medida en que se nutren de situaciones concretas, territorializadas, para proponer nuevas visiones que de sí mismos elaboran los actores del campo colombiano.

Las propuestas de territorios colectivos incluyentes: Nariño, 1997

Los territorios colectivos de comunidades negras son legalmente instituidos con la adopción del multiculturalismo en la Constitución de 1991, cuando el Estado reconoce los derechos territoriales colectivos de las “comunidades negras del Pacífico” mediante la Ley 70 de 1993 y sus reglamentos (en 1995). A partir de estas medidas se desata una movilización política, social y cultural intensa. Esta se da en escenarios y niveles de acción muy diversos, desde lo más local, con la creación de múltiples “consejos comunitarios”, hasta la constitución de grupos de presión en la ONU, pasando por colectivos nacionales más o menos consolidados (Agudelo

Figura 1. Territorialidades rurales en Colombia



Fuente: Instituto de Estudios Interculturales, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, 2016.

2005). Por primera vez aparecían en el escenario nacional representantes de las poblaciones negras descendientes de esclavos, quienes desarrollaron sus propias alianzas y estrategias políticas a escala internacional⁸.

Ahora bien, a escala local en los años noventa, los territorios colectivos de comunidades negras se constituyen a partir de una adecuación de los criterios de pertenencia étnico-racial (comunidad negra) y los de adscripción territorial (residentes en los baldíos ribereños del Pacífico). Sin embargo, este modelo aparentemente simple no siempre corresponde a la realidad, lo que en ocasiones ha llevado a la exclusión de residentes no afrodescendientes (indígenas o “blancos”), y afrodescendientes no residentes en términos de la ley. Es decir, el modelo previsto por la Ley 70 es tan solo una de las opciones que las comunidades rurales desarrollaron históricamente en sus regiones para vivir y sobrevivir.

Cuando se trató de instaurar y delimitar los territorios colectivos —condición de inclusión ciudadana por medio de la Ley 70—, las comunidades locales, reunidas en asambleas, tuvieron que debatir estas cuestiones. Así, en Tumaco, en el litoral de Nariño que es frontera con Ecuador, los habitantes propusieron varias modalidades de aplicación de la Ley 70 que no respondían exactamente a los esquemas étnico-territoriales indicados en el texto oficial (Hoffmann 2007). Es lo que interpretamos como innovaciones territoriales y políticas.

Una de ellas consistió en establecer territorios binacionales, de lado y lado de la frontera entre Colombia y Ecuador, buscando así integrar en una sola entidad la realidad de esta área caracterizada por una alta movilidad cotidiana de individuos, productos —y afectos— entre ambos lugares. Otra propuesta hecha por los habitantes al momento de dibujar y negociar su territorio colectivo fue incluir a todos los residentes de las localidades, independientemente de que fueran reconocidos como “blancos” o “negros”. Es decir, para ellos la legitimidad territorial se basaba en la residencia efectiva y el uso pacífico de las tierras, más que en una pertenencia étnica o racial instituida legalmente. Una tercera innovación, no prevista en los textos legales, consistía en integrar en un mismo territorio a habitantes con estatutos agrarios distintos: tanto los “nuevos” poseedores beneficiados por la Ley 70, como algunos que ya tenían títulos de propiedad privada y no querían cederlos a los consejos comunitarios. Es decir, según los habitantes, un mismo territorio colectivo podía albergar varias figuras legales de propiedad.

⁸ Al lado o más allá de los beneficios territoriales inmediatos, los actores y negociadores afrocolombianos se basaron en las reivindicaciones territoriales para lograr posiciones y puestos de poder que les permitieran incidir en el juego político nacional (como representantes en la Asamblea legislativa, por ejemplo) y existir en las redes y las arenas transnacionales (Grupo de trabajo de la ONU, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], Banco Interamericano de Desarrollo [BID], Banco Mundial, Fundación Ford).

Estas tres propuestas dan fe de que los habitantes, a escala local, concebían su territorio como un espacio de vida complejo, habitado por poblaciones diversas en sus orígenes, color de piel y adscripción étnica; construido por migraciones históricas sucesivas, cargado de memoria social que no podía fácilmente ordenarse en un “patrón étnico-racial” único. Sin embargo, estas concepciones del espacio estaban alejadas del esquema de adecuación entre territorio colectivo e identidad, tal y como era defendido por la Ley 70 y por los movimientos sociales. Las tres propuestas fueron rechazadas por las instituciones encargadas de delimitar y validar los territorios colectivos.

El segundo ejemplo, más reciente, ya no concierne a un grupo étnico particular. No obstante, a imagen de las iniciativas de los campesinos afrocolombianos de Nariño, las propuestas analizadas a continuación también buscan rebasar las fronteras de las identidades culturales asignadas.

Las zonas interculturales de protección territorial, 2010

En ausencia de una verdadera reforma agraria, las desigualdades en el acceso a tierras persisten en Colombia en un grado muy elevado (Forero y Salgado 2010). Incluso empeoraron considerablemente al final del siglo XX con los desplazamientos forzosos de la década de los noventa, los abandonos o ventas forzadas de predios a agronegocios y a grupos paramilitares, a veces seguidos de la llegada de “replazadores” que se instalan sobre las tierras recién despojadas a los campesinos (Corredor 2015). Se agudiza la complejidad de una situación agraria de por sí complicada por el alto grado de informalidad en la tenencia.

Otra fuente de conflictos se deriva de casos de superposición de porciones de territorios dotadas por el Estado a varias entidades y comunidades indígenas o afrodescendientes, ya sea por error, confusión o manipulación política. Hoy, frente a estas crisis asociadas con la violencia física (asalto, asesinato, desplazamiento forzoso), algunos actores locales se organizan para ofrecer alternativas al orden territorial segmentado que ya no garantiza su seguridad, ni agraria ni física. Algunos proponen la creación de territorios campesinos interculturales (cf. Salcedo 2014), otros hablan de territorios interétnicos (propuestos por un dirigente indígena del Cauca en un encuentro de 2012, cf. Tobón 2012) y también se idean otras figuras como los territorios agroalimentarios.

En un documento titulado “Insumos para la mesa de concertación de los Montes de María, septiembre del 2013” (Incoder 2013b), elaborado por organizaciones campesinas, afrocolombianas e indígenas y presentado al Incoder en un

encuentro, los delegados de las organizaciones proponían la creación de una nueva entidad territorial denominada *zona intercultural de protección territorial* (ZIPT). Sería un lugar “en el que se engloben las diferentes figuras de ordenamiento territorial, tanto colectivas como individuales (resguardos indígenas, consejos comunitarios afrodescendientes y zonas de reserva campesinas)” (Incoder 2013b, 8). Estas áreas respetarían la gobernabilidad y las decisiones de cada entidad incluida, étnica y *cultural*. La incorporación de la dimensión propiamente cultural de las entidades territoriales, junto a la étnica, permite incluir a los campesinos no indígenas ni afrodescendientes al lado de las autoridades de cabildos y de consejos comunitarios, y el reconocimiento de su pretensión de constituirse eventualmente en zonas de reserva campesina (ZRC).

Como su nombre lo indica, la zona intercultural de protección territorial tendría como objetivo superar las divisiones étnicas y culturales sin ignorarlas. Está pensada ante todo para protegerse contra las amenazas que representa el avance de las plantaciones agroindustriales (palma africana) y forestales (teca, melina), y de las empresas petroleras, mineras y ganaderas. A partir de esta propuesta, los actores pretenden construir alianzas entre representantes de los territorios ya constituidos. Para ellos, esta “territorialidad intercultural” posibilitaría la vigencia de una “economía tradicional campesina, afro e indígena” (Incoder 2013b, 12) susceptible de capitalizar los saberes, las técnicas y prácticas de cada colectivo para el beneficio de todos.

En estas propuestas, el espacio correspondiente a la ZIPT se califica y se instituye durante la movilización. Como lo analizó un geógrafo francés en el caso de conflictos urbanos: “El territorio que se trata de proteger no preexiste al conflicto; se construye en el momento en que se tiene que defender” (Melé 2008, 12). En estas circunstancias el territorio no solo es objeto de lucha social, se vuelve agente promotor de nuevos arreglos políticos. Es a nombre de la ZIPT —aunque todavía no exista— que sus habitantes pretenden negociar y actuar como sujetos políticos. En este sentido, las ZIPT se pueden interpretar como nuevas “tecnologías territoriales”. En ellas no se pretende incorporar a todos los residentes en una nueva entidad colectiva que suprimiría las preexistentes, sino combinar los registros de legitimidad territorial (afro, indígena, campesino). La ZIPT se piensa como una figura territorial que lleva a inventar nuevas configuraciones políticas. Es decir, a la inversa del planteamiento comúnmente aceptado, podríamos decir que no es el sujeto político étnico instituido por la política multicultural que reivindica y de alguna manera fabrica su territorio, sino al revés, el nuevo territorio que crea nuevos sujetos políticos. Las territorialidades están en el corazón del juego político. La legitimidad territorial adquirida en el terreno, en la ZIPT,

confiere mayor capacidad de negociación política con las autoridades políticas y administrativas, o incluso con las empresas agroindustriales o forestales.

Este mismo mecanismo se puede observar en un contexto no de resistencia sino al contrario, de construcción de hegemonía, en el mismo sector rural agrario. La iniciativa de ley para la constitución de *zonas de interés de desarrollo rural, económico y social* (Zidres) puede interpretarse como una tecnología territorial elaborada por sectores empresariales aliados con el Gobierno para eludir ciertas restricciones legales a la acumulación irregular de baldíos. “El ejecutor de la Zidres podría comprar, arrendar, asociarse, entre otros, hasta completar el área que requiera para su proyecto, es decir, no hay límites como la UAF (unidad agrícola familiar)” (“¿Qué es el proyecto de ley de Zidres?” 2016). Bajo una normatividad presentada como *técnica*, pensada oficialmente con el objetivo único de mejorar la productividad agrícola en el campo, se crean nuevas entidades territoriales cuyos portadores serán en el futuro, inevitablemente, actores predominantes en muchos otros ámbitos de la vida rural (seguridad, ordenamiento, etc.).

Coincidimos entonces con Nicholls, Miller y Beaumont (2011) en la conclusión de sus trabajos sobre la construcción conjunta de espacios en contextos contenciosos:

Las territorialidades deben considerarse como tecnologías espaciales de poder que son contextualmente y estratégicamente empleadas como un componente central del “juego” de las disputas políticas. Los esfuerzos para transformar las relaciones de poder son al mismo tiempo esfuerzos para transformar las relaciones espaciales: la lucha política y social es, simultáneamente, una lucha para transformar, desviar o fijar territorialidades. Entender la producción de territorialidades como un producto y como una tecnología de lucha nos permite comprender las territorialidades y sus implicaciones, en su naturaleza contextual y dinámica. (26)⁹

Y esto vale tanto para los actores hegemónicos como para los sujetos subalternizados.

9 “Spatialities (are) to be regarded as spatial technologies of power that are strategically and contextually employed as a central component of the ‘game’ of contentious politics. Attempts to transform power relations are simultaneously attempts to transform spatial relations: social and political struggle is simultaneously struggle to transform, shift, and/or fix spatialities. Understanding the production of spatialities as both a product and a technology of struggle allows us to understand spatialities, and their co-implications, as contextual and dynamic” (Nicholls, Miller y Beaumont 2011, 26).

Conclusión

En el último tercio del siglo XX, en muchos países de América Latina, la adopción del modelo multicultural de nación significó un giro en las políticas públicas de lucha contra la exclusión, pues se pasó de una política redistributiva —basada en criterios económicos— a una política del reconocimiento —con integración de criterios de pertenencias culturales o étnicas—. Hoy nos encontramos en una nueva fase de tensión, frente a las fallas evidentes de las políticas de reconocimiento. Estas no lograron acabar con todas las injusticias y a la vez suscitaban frustraciones entre los grupos rurales que, por no pertenecer a alguno de los “grupos étnicos” de la nación, se sienten excluidos de estas políticas. De ahí la tentación, para muchos campesinos y organizaciones rurales no-étnicas, de descalificar las orientaciones multiculturalistas que —sienten— los excluyen, o al contrario, de incorporarse en ellas para constituirse en un nuevo sujeto de derecho no indígena sino campesino, susceptible de beneficiarse de políticas públicas en igualdad de condiciones que los indígenas y afrodescendientes.

¿Significaría esto el fin del modelo multicultural, a escaso cuarto siglo de su instalación? O, al contrario, ¿su agudización y deformación en una carrera sin fin hacia la diferenciación, donde cada segmento de la población intenta buscar una manera de “caber” en las políticas de reconocimiento? Tal como los afrodescendientes se inspiraron en la experiencia indígena (con un largo y complejo proceso de alianzas y aprendizajes) y lograron la expedición de la Ley 70, así los mestizos campesinos podrían estar tentados de erigirse como un grupo étnico más, para lograr una equidad comparable con los demás en cuanto a los registros de legitimación de sus demandas (por tierras, territorios o servicios). De alguna forma, esto abriría la puerta a una competencia interétnica formalmente más equilibrada entre los grupos. Esta “solución” política supondría la existencia de tres sujetos rurales (afros, indígenas, campesinos) diferenciados, cada uno con sus derechos e identidades, como si fueran evidencias naturales y tuvieran intereses contrapuestos, o por lo menos diferenciados, unos de otros. Con esto habríamos caído en el riesgo señalado por Fraser en el 2008, cuando apuntaba a una peligrosa reificación de las identidades, que llegaría incluso a esencialismos exacerbados que no dan cuenta de la complejidad del poblamiento rural contemporáneo.

El desafío es reconocer lo común (todos son campesinos, rurales, subalternos), y *a la vez*, reconocer la diferencia (por construcción histórica de cultura, etnia, raza). Es decir, reconocer la insolubilidad de ambas perspectivas, la de clase y la étnica, sin confundirlas. Si uno se enfoca solo en un lado (el campesino indiferenciado, como en el siglo XIX), o en el otro (el campesinado triétnico,

según la tentación etnicista actual), va al fracaso, pues ignora y descalifica la otra faceta de la realidad rural, la que no cabe en estos polos identitarios y que es la mayoría. Además, retroceder en los derechos indígenas o afros con el pretexto de suprimir “privilegios étnicos” sería retroceder en los derechos ciudadanos en general. En esto coincido totalmente con Nancy Fraser cuando se pregunta: “¿Política de clase o política de identidad? ¿Multiculturalismo o socialdemocracia? Yo sostengo que estas son falsas antítesis. Mi tesis general es que, en la actualidad, la justicia exige tanto la redistribución como el reconocimiento. Por separado, ninguno de los dos es suficiente” (Fraser 2008, 84). Y, para lograrlo, Fraser (2008) insiste en la naturaleza bidimensional de las diferenciaciones —diferencia de clase, diferencia de estatus—. Parafraseándola e intercambiando —como ella lo sugiere en el mismo artículo— *género* por la categoría de *campesinado*, tenemos que:

[...] *campesinado* es una diferenciación social bidimensional. El *campesinado* no es una simple clase ni un mero grupo de estatus, sino una categoría híbrida enraizada al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad. Por tanto, comprender y reparar la injusticia (*sufrida por el*) *campesinado*, requiere atender tanto a la distribución como al reconocimiento. (91-92)

Y, de hecho, es la vía emprendida en el contexto del paro agrario que se dio entre el 19 de agosto y el 12 de septiembre del 2013, cuando se constituyó la Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular (Cacep), la misma que incluyó entre sus miembros a organizaciones netamente campesinas y otras netamente étnicas (como el Proceso de Comunidades Negras [PCN] o la Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], entre otras). Esta se impuso como interlocutor único en las negociaciones con el Estado, y asumió la necesaria coordinación de los distintos sectores subalternos.

Con esta conclusión quisiera insistir en que existen experiencias que buscan articular las diferencias, y no yuxtaponerlas ni ponerlas a competir; pero nos hace falta conocerlas mejor. En este artículo propuse empezar por describir, desde lo concreto y lo territorial, la manera en que algunos colectivos rurales lo están logrando o se proponen lograrlo. Si entendemos las condiciones que presiden a la subjetivación de los actores (indígenas, afrodescendientes y campesinos, pero también migrantes, desplazados, víctimas, hombre/mujer, etc.), y analizamos en particular las tecnologías territoriales que subyacen a las categorizaciones, podemos explorar espacios de convergencias e identificar lugares de fricción o conflicto. En otras palabras, propongo poner la imaginación geográfica al servicio de la imaginación política.

Referencias

- Agier, Michel.** 2013. *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire.* París: La Découverte.
- Agudelo, Carlos.** 2005. *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras.* Bogotá: La Carreta.
- Amnistía Internacional.** 2012. *Colombia: la Ley de Víctimas y de Restitución de Tierras. Análisis de Amnistía Internacional.* Londres: Amnesty International Publications.
- Caruso, Natalia.** 2013. "Campesinización y etnicidad en América Latina: algunas aproximaciones teóricas". Ponencia presentada en las X Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Collignon, Béatrice.** 2007. "Note sur les fondements des postcolonial studies, EchoGéo". Consultado el 3 de enero del 2016. <http://echogeo.revues.org/2089>.
- Corredor, Jessica.** 2015. "Exercer sa citoyenneté par le droit à la terre: les Zones Humanitaires et de Biodiversité dans le Bajo Atrato en Colombie". Tesis doctoral, Département d'Anthropologie, Université Paris Diderot, París.
- Di Meo, Guy.** 2011. "La territorialité: une tension régulatrice des contradictions territoriales". Ponencia presentada en el Colloque International CIST "Fonder les sciences du territoire", París, 23-25 de noviembre.
- Duarte, Carlos.** 2015. "(Des)encuentros en lo público. Gobernabilidad y conflictos interétnicos en Colombia". Tesis doctoral, Département d'Anthropologie, Université Paris, París.
- Fals Borda, Orlando.** 1982. *Historia de la cuestión agraria en Colombia.* Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Forero Álvarez, Jaime y Carlos Salgado Araméndez.** 2010. *El campesino colombiano, entre el protagonismo económico y el desconocimiento de la sociedad.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Fraser, Nancy.** 2008. "La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación". *Revista de Trabajo* 4 (6): 83-99.
- Hale, Charles.** 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
- Hoffmann, Odile.** 2007. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano: innovaciones y dinámicas étnicas.* Quito: Abya Yala.
- Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder).** 2013a. *Balance de la gestión para el ordenamiento social y productivo del territorio: 1960-2012.* Bogotá: Incoder. <http://es.calameo.com/books/0014472813a67b9595dd3>.
- 2013b. "Insumos para la mesa de concertación de los Montes de María, septiembre de 2013". Elaborado por organizaciones campesinas, afrocolombianas e indígenas y presentado al Incoder.
- Incoder, Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, Banco Mundial, IICA.** S. f. Proyecto piloto Zonas de Reserva Campesina. Marco normativo de las Zonas de Reserva Campesina. Legislación vigente. Serie documentos proyecto piloto. Bogotá.
- Incora.** 2001. Colombia: tierra y paz. Experiencias y caminos para la reforma agraria, alternativas para el siglo XXI, 1961- 2001. Bogotá: Incora.
- Mbembé, Achille.** 2003. "Réponses Autour d'un livre: de la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, 2000". *Politique Africaine* 3 (91): 171-194.

- Mejía A., Miguel Fernando y Jhenifer Mojica Flórez.** 2015. *Apuntes esenciales sobre la propiedad y la tenencia de la tierra en Colombia. Preguntas y respuestas.* Bogotá: Crece, Oxfam.
- Melé, Patrice.** 2008. "Conflits et controverses: de nouvelles scènes de production territoriale?". En *Espaces en (trans)action*, dirigido por Garat Isabelle, Séchet Raymonde, Zeneidi Djémila, 239-250. Rennes: PUR.
- Nicholls Walter, Byron Miller y Justin Beaumont, eds.** 2011. *Spaces of Contention: Spatialities and Social Movements.* Aldershot: Ashgate.
- Ordóñez Gómez, Freddy.** 2012. *Zonas de reserva campesina. Elementos introductorios y de debate.* Bogotá: Incoder-ILSA-Sinpeagricun.
- Osorio Pérez, Edilma.** 2001. "Actores y elementos en la construcción de una nueva categoría social en Colombia: los desplazados". *Scripta Nova* 94 (1). <http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-38.htm>.
- "Qué es el proyecto de ley de Zidres?"**. *El Espectador*, 14 de diciembre, 2015. <http://www.elespectador.com/noticias/economia/el-proyecto-de-ley-de-zidres-articulo-605547>.
- Raffestin, Claude.** 1986. "Ecogénèse territoriale et territorialité". En *Espaces, jeux et enjeux*, editado por Franck Auriac y Roger Brunet, 173-185. París: Fayard.
- Reina, Leticia, coord.** 1997. *La reindianización de América, siglo XIX.* México D. F.: Siglo XXI-Ciesas.
- Rincón García, John Jairo.** 2009. "Diversos y comunes: elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas en el departamento del Cauca". *Análisis Político* 65: 53-93.
- Salcedo, Leonardo.** 2014. "Hacia los territorios interculturales". Agencia Prensa Rural. Consultado el 11 de julio del 2014. <http://prensarural.org/spip/spip.php?article14581>.
- Scott, James C.** 1990. *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts.* New Haven y Londres: Yale University Press.
- Tell, Sonia.** 2008. *Córdoba rural, una sociedad campesina (1750-1850).* Buenos Aires: Prometeo Libros, Asociación Argentina de Historia Económica.
- Tobón Quintero, Gabriel J.** 2012. "Interculturalidad y zonas de reserva campesina", Observatorio de Territorios Étnicos, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.



Campos en movimiento.

Algunas reflexiones sobre acciones colectivas de pobladores rurales en Colombia

Ruralities in Movement. Reflections on Collective Actions of Rural People in Colombia

Flor Edilma Osorio Pérez

Facultad de Estudios Ambientales y Rurales,
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
floredyosorio@gmail.com

RESUMEN

El texto examina y analiza las tendencias de un conjunto de acciones colectivas diversas de la población rural en Colombia, que dan cuenta de ciclos de protesta e inconformidades acumuladas, así como de espacios colectivos locales que se construyen para resolver pequeños y grandes problemas cotidianos. Se sistematizaron 158 acciones colectivas, distribuidas en 23 departamentos del país, la mayoría desarrolladas a partir del año 2000. El análisis identifica problemas, necesidades e intereses que articulan y expresan viejos y nuevos desafíos, y recoge reflexiones de conjunto sobre los procesos, actores y acciones tradicionales y emergentes. La diversidad de acciones colectivas, escenarios y alcances expresan el movimiento permanente de pobladores rurales —marcado por protestas y propuestas concretas— y corroboran su capacidad y vigencia como actores políticos.

Palabras claves: acciones colectivas, campesinos, indígenas, afrodescendientes.

ABSTRACT

This article examines and analyzes trends in a diversity of collective actions carried out by rural populations in Colombia, which reveal cycles of protest and accumulated dissatisfaction, as well as local collective spaces to solve major and minor problems of everyday life. 158 examples of collective actions, most of them carried out from 2000 onward, in 23 departments of Colombia, were systematized. This analysis identifies problems, needs, and interests that articulate and express old and new challenges, and offers broad reflections on traditional and emerging processes, actors, and actions. The diversity of collective actions, their scenarios and scope, express the permanent movement of rural people —marked by concrete protests and proposals— and corroborate their capacity and validity as political actors.

Keywords: collective action, peasants, indigenous people, afro-descendants.

Introducción¹

A políticos, prepolíticos, apáticos, conformistas y resignados son algunos de los calificativos con los cuales se suele valorar la dimensión política de las expresiones organizativas y asociativas de los pobladores rurales del país². Al tiempo que se estigmatiza esta dimensión, se refuerza la noción de vanguardia autoasignada a la ciudad, asociada con la concentración de los espacios del conocimiento académico, la tecnología, las decisiones y el poder en todas sus expresiones y dimensiones (Zibechi 2007). Alrededor de estos atractivos condensados en pocos lugares, asistimos a procesos vertiginosos y muchas veces agresivos de urbanización, anclados al sector terciario, mientras lo agropecuario y rural se relega de manera simbólica a lo marginal, al asociarlo con lo premoderno. Como lo señala Echeverría, “la gran ciudad capitalista se considera a sí misma absoluta, necesita del campo pero solo como apéndice suyo. Se plantea a sí misma capaz de improvisar un campo artificial hecho a su medida” (2013, 76). Sin embargo, al tiempo que se fomentan procesos de marginalización y empobrecimiento del campo y desplazamiento hacia la ciudad, se favorecen nuevos usos del espacio rural para industrias extractivistas, ganadería extensiva y agronegocios, entre otros.

En medio de espacios jerarquizados e impuestos, quienes habitan el campo también cuestionan y subvierten ese lugar asignado. Un movimiento permanente y a veces imperceptible de pobladores rurales, marcado por acciones contestatarias, dinámicas organizativas y prácticas diversas, permite corroborar su vigencia como actores políticos concretos; desde lugares particulares intentan transformar sus territorios, asumiendo muchas veces propuestas organizativas de orden regional y nacional. Reconocer y analizar estas tendencias es el propósito de este texto que busca visibilizar tanto ciclos de protesta que recogen inconformidades acumuladas, como espacios colectivos locales y microlocales que se construyen para resolver pequeños y grandes problemas de la vida cotidiana. Planteamos que unos y otros constituyen expresiones de participación y fortalecimiento organizativo desde el sector rural.

-
- 1 Esta versión fue posible gracias a la generosa dedicación de Amanda Orjuela y al apoyo de Olga Elena Jaramillo.
 - 2 La afirmación sobre el carácter prepolítico de la acción colectiva de los campesinos fue propuesta por Quijano en tanto etapa que no buscó la modificación de la estructura de poder (2000). Las otras afirmaciones se registran en diversas fuentes que señalan la subvaloración política del sector rural (Cinep 2013; Malassis 2004; Zibechi 2007).

El estudio en el que se basa este artículo se inscribe en lo que Hall denomina método de empirismo teorizado, que retiene la referencia empírica concreta como un “momento” privilegiado para la reflexión teórica (Hall en Grossberg 2006). Lo concreto que se estudia aquí son acciones colectivas diversas de la población rural en Colombia; cada caso encarna una “condensación de diferencias” que es a la vez una “unidad articulada” a otras (Hall en Grossberg 2006, 48). Por lo mismo, una práctica política “no es nada por sí sola [...] sino dentro de una serie de relaciones” (Hall en Grossberg 2006, 49).

El texto se divide en cinco secciones. En la primera se precisa la metodología que da soporte a estas reflexiones y que se inscribe en la relación dinámica y de doble vía entre la docencia y la investigación. En la segunda se discuten algunas cuestiones relacionadas con el alcance y los límites de la categoría de acción colectiva y su vínculo con otras, como los movimientos sociales, organizaciones y resistencias. La tercera hace referencia a las razones y motivaciones que están detrás de estas acciones colectivas, mientras que la cuarta sección centra su análisis en los actores e identidades de tales acciones. La quinta y última parte recoge los repertorios y estrategias que se identifican en estos procesos colectivos, para cerrar con unas reflexiones finales.

Reflexiones metodológicas

La fuente empírica de este análisis es la sistematización de 158 experiencias de acciones colectivas rurales —recopiladas durante 5 años (2009-2014)—, seleccionadas por los estudiantes del curso de Problemas Rurales de la Maestría en Desarrollo Rural de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá³. Los casos, que deben estar vinculados con el entorno rural, son identificados por cada estudiante a partir de sus motivaciones personales y posibilidades prácticas para su documentación a través de fuentes bibliográficas y entrevistas a los protagonistas. Los análisis consideran actores, procesos, territorialidades, temporalidades, conflictos, entre otros aspectos. En su gran mayoría, los estudiantes optan por documentar y analizar casos de sus regiones y municipios de origen, y dan

3 Este ejercicio de sistematización se desarrolló durante el segundo semestre de 2014 y posteriormente se convirtió en un proyecto de investigación (2015-2017), financiado por la Pontificia Universidad Javeriana.

cuenta de un sinnúmero de acciones colectivas inéditas; y aunque se centran en tiempos y espacios concretos, no tienen la misma calidad y alcance⁴.

Las acciones colectivas son dinámicas y reflejan una diversidad de protagonistas, adversarios, escalas, relaciones, alianzas, conflictos y demandas. Difícilmente se dejan atrapar en categorías únicas, pues son procesos vivos que se transforman. Las acciones colectivas van más allá de las expresiones abiertas y visibles, en la medida en que incluyen y se nutren de prácticas, acuerdos y labores cotidianas pequeñas —lo que podríamos llamar “la cocina de la acción colectiva”—. Las descripciones ilustran un momento específico del proceso; recoger los cambios exige un seguimiento de larga duración, reto aún no resuelto.

El proceso de sistematización de experiencias permitió organizar una información disponible aunque dispersa y poco valorada en la investigación, como son los trabajos de los estudiantes. No hubo una directa injerencia nuestra en la selección de las experiencias, ni una decisión previa de investigar que motivara el ejercicio solicitado. Por el contrario, lo que estimuló la iniciativa de investigación fue el reconocimiento de la existencia de materiales significativos no solo por su número sino por la documentación realizada.

Los casos disponibles se sitúan en 25 de los 32 departamentos del país⁵. De cada 10 experiencias, 8 ocurrieron en los últimos 15 años (2000 a 2014) y muy pocas tienen una temporalidad más amplia. En su gran mayoría se refieren a la esfera local y regional, y solo una minoría son de orden nacional. La riqueza de estos ejercicios radica en el carácter inédito de buena parte de ellos. Si bien los casos sistematizados no tienen pretensiones de representatividad, ponen en evidencia la existencia y diversidad de acciones colectivas rurales, razón por la cual son materiales que posibilitan diferentes rutas analíticas. Aquí se propone una de ellas.

Empleamos la categoría de *pobladores rurales* para dar cuenta de una diversidad de grupos: poblacionales campesinos, indígenas, afrodescendientes, productores y pobladores en general, con actividades y conflictos particulares, tanto de veredas como de algunas cabeceras municipales. Este análisis privilegia las voces y experiencias de aquellos que no forman parte de las estructuras

4 La sistematización está publicada en el blog *Campos en movimiento*, espacio que recoge la descripción de los casos y busca ser un punto de encuentro abierto para actualizar y analizar prácticas políticas rurales. La página se hizo pública en febrero de 2016. Puede consultarse en <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento>.

5 Los ocho departamentos sin casos documentados son Atlántico, Caldas, San Andrés y Providencia, Sucre, Guainía, Vaupés, Vichada y La Guajira. Esto no significa que en estas regiones no se hayan dado acciones colectivas rurales, sino que no fueron consideradas por los estudiantes.

de poder o que se encuentran en sus márgenes. Justamente por eso, porque no son escuchados, ni sus necesidades valoradas, construyen acciones colectivas diversas, que van desde la exigibilidad de acuerdos y derechos, hasta procesos de autonomía e incidencia territorial.

De las inconformidades a las acciones colectivas

La acción colectiva es entendida aquí como una experiencia social que involucra a un grupo de personas —en este caso pobladores rurales en toda su diversidad—, con un propósito específico orientado a resolver una dificultad, exigir la garantía y cumplimiento de un derecho, confrontar un trato indigno o expresar un desacuerdo por una situación que afecta sus vidas. Por ello, la acción colectiva es asumida en tanto categoría amplia que recoge diversas expresiones y denominaciones, que van desde acciones puntuales hasta procesos más densos y prolongados, desde experiencias locales hasta dinámicas en red que aglutinan variados actores y espacios colectivos. Asimismo, abarca acciones claramente contestatarias, procesos de organización social y prácticas políticas cotidianas más silenciosas.

No todas las acciones colectivas son de orden político, ni llegan necesariamente allí. Sin embargo, es interesante dar cuenta de cómo cualquier acción colectiva, por restringida o funcional que sea, tiene un potencial enorme para activar dinámicas de orden político. Corresponde a lo que Bloch (2004) denomina *lo que todavía no es* o que aparenta no ser, cuando se valora no solo su estado actual sino su potencial activo. Es el caso, por ejemplo, de las nuevas realidades que se configuran con las explotaciones y concesiones minero-energéticas, como las de la provincia Sogamuxi (Boyacá) (Escobar y González 2016) o los procesos de defensa del territorio que se han consolidado y reposan en las juntas de acueductos veredales de Tasco, Pesca y otros municipios de la región. Aunque no existe una motivación política explícita en la creación y conformación de estas juntas, el hecho de administrar el agua para un grupo de vecinos permite la creación y fortalecimiento de relaciones de vecindario y confianza, la toma de decisiones, el manejo de conflictos cotidianos, entre otros, que en coyunturas de amenaza al territorio los convierten en actores con enorme capacidad de movilización y legitimidad política.

¿Entonces qué son? Nos preguntamos con cierta incomodidad y afán de definirlos. ¿Son organizaciones? ¿Son movimientos sociales? ¿Son acciones

colectivas? La mirada desde las potencialidades de estos procesos exige situar las realidades en el centro del análisis. Es el contexto territorial, y las tensiones que allí se despliegan, lo que motiva el encuentro y la acción colectiva. Así, frente a realidades dinámicas, las personas y sus acciones adoptan formas de plantear y resolver los problemas que desafían las categorías existentes en las cuales no se dejan atrapar.

La zona de reserva campesina del valle del río Cimitarra (Pinto, Cifuentes y Joven 2016), por ejemplo, da cuenta de un proceso organizativo consolidado, con dinámicas de producción agropecuaria y de formación de redes de trabajo internas. Anima al movimiento campesino del país, del cual forma parte, promoviendo dinámicas de resistencia y crítica a las políticas agropecuarias y formulando propuestas. A su vez, desarrolla protestas masivas y sostenidas en respuesta a las violaciones de los derechos humanos cometidas por grupos paramilitares y el ejército.

Condiciones y motivaciones que activan la inconformidad

Cada acción colectiva se sitúa y responde a un problema, necesidad e interés específico, susceptible de modificarse en el tiempo. Comenzar una reivindicación por una razón no significa quedarse allí solamente, pues con frecuencia, comprender lo que sucede, las causas o los responsables, lleva a identificar problemas más amplios y estructurales. Descubrir una cadena de conexiones a partir de un problema concreto constituye un ejercicio de análisis que va configurando lo que se denomina marcos de injusticia (Gamson y Meyer 1999). Definir una situación como moralmente injusta permite organizar la experiencia colectiva y guiar la acción social. Así se vincula lo cultural y lo público con lo personal y se legitiman las actividades de un movimiento social (Chihu y López 2004). Los marcos de injusticia no siempre anteceden a las acciones de protesta; usualmente se construyen en medio de estas, desde donde “difunden nuevos significados en la sociedad a través de formas de acción colectiva” (Melucci 1994, 120).

Los campos de demandas los comprendemos aquí como espacios sociopolíticos con actores particulares, que enfrentan estructuras de poder específicas, con diferentes recursos en juego, así como ritmos, tiempos y urgencias particulares, en el marco de diversas escalas de acción y resonancias variadas de legitimidad en la sociedad. Estos campos, que están en permanente construcción,

son entendidos como sistemas estructurados de posiciones, con reglas y apuestas específicas, en los cuales se desarrollan luchas y alianzas entre diferentes agentes por un capital material y simbólico distribuido de manera desigual (Lahire 2002)⁶. Las demandas, en tanto motivaciones o detonantes de una acción colectiva, hacen hincapié en el carácter contextual de las acciones colectivas. Por ejemplo, las exigencias a comandantes de grupos armados, los procesos organizativos de grupos de personas en situación de desplazamiento forzado, los ejercicios de memoria y duelo que reconstruyen y conmemoran hechos dolorosos, como masacres y desapariciones en tomas armadas de poblaciones, se sitúan en el campo de acciones colectivas derivadas de la guerra. Remiten a expresiones colectivas que agencian fracturas sociales provocadas por el conflicto, en medio de una correlación de fuerzas, en el nivel local, pero articuladas con disputas armadas de orden nacional.

Las fronteras entre los campos son porosas y fluidas dado que las dinámicas colectivas articulan demandas plurales. Además, en su caminar —y en la medida en que se explicitan logros y dificultades— los actores redefinen intereses, capitalizan aprendizajes y desplazan los centros de atención y de interpretación de la realidad. Así, en el Bajo Cauca (Antioquia), los impactos de las fumigaciones de cultivos ilícitos han sido el punto de encuentro de comunidades indígenas y campesinas desde el año 2009 (Martínez 2016). La Asociación de Campesinos del Bajo Cauca (Asocbac) y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) lideran el proceso y han generado estrategias no solo de movilización, denuncia y seguimiento a los acuerdos realizados con el Gobierno, sino frente a diversas problemáticas de orden comunitario que los aquejan. Así, las acciones colectivas desarrolladas inicialmente por el impacto de las fumigaciones se enmarcan en el contexto de la guerra, pero la trascienden y complejizan al considerar otras propuestas de orden socioeconómico y ambiental, que no se cristalizan necesariamente en demandas directas de intervención y acción institucional. A continuación se presentan los campos de demandas definidos en este análisis.

Las *demandas y propuestas derivadas de la guerra* se sitúan en condiciones límite y tienen con frecuencia un carácter urgente. En ese caso, los pobladores rurales construyen demandas y propuestas en medio de condiciones desesperadas y peligros inminentes, cercados por la desconfianza que impone la lógica

6 La categoría de *campo* propuesta por Bourdieu y también por Elias tiene muchas potencialidades, como la noción de *habitus*, que no se desarrollaron en este estudio. Pero la categoría tiene también limitaciones que, siguiendo a Lahire (2002), provocan diferenciaciones y autonomizaciones artificiales de los campos, además de que centra el lente en los actores solo cuando están en el escenario del campo y no en los otros espacios en donde se desarrollan la vida y las relaciones.

de la guerra pero sacando valor del miedo que paraliza. Actuar colectivamente en medio de tales condiciones implica nuevos riesgos y, a la vez, descubrir posibilidades de resistencia para enfrentar con palabras el poder arbitrario de las armas. Aquí encontramos reclamaciones directas a diversos actores armados —incluyendo el Ejército Nacional— por hechos considerados injustos, que se dan en tiempos muy cortos para salvar de la muerte o del destierro a un vecino, en departamentos como Meta, Sucre y Cesar. También hay acciones que se inscriben en procesos inciertos y frágiles pero de larga duración, de comunidades desplazadas por la guerra que buscan recomenzar en otros lugares rurales, como las que se registran en Guaviare y Caquetá, o retornar a sus lugares de origen luego del destierro en Antioquia, Magdalena o Norte de Santander. Igualmente, están las experiencias diversas de protesta y discusión con el Estado sobre los impactos de las fumigaciones a los cultivos de uso ilícito en Norte de Santander y Putumayo (Castro 2016; Pallares 2016), entre otros.

Las acciones de reconstrucción de memoria y manejo de duelos, impulsadas especialmente por mujeres, las marchas contra la guerra y los actores armados y algunas dinámicas de reconciliación entre pobladores —como la sucedida en la zona del Ariari (Meta) desde 1998 (Castañeda 2016)—, que buscan trastocar los referentes de miedo y señalamiento fomentados por los actores armados en función del control militar territorial, forman parte de este múltiple quehacer político en medio de la guerra.

Demandas y propuestas encaminadas a la autonomía. Las demandas de autonomía territorial surgen de la insatisfacción de grupos sometidos a una exclusión histórica en el marco de sociedades nacionales. Más que un estado, es un proceso constante y exigente de autogobierno, democracia directa y autodeterminación. Es “horizonte de una práctica que intenta superar la injusticia y alienación de un orden impuesto y empujar la emancipación colectiva, la dignidad, la esperanza, como un proceso activo, consciente, creador y creativo” (Thwaites 2013, 11).

Construir autonomía territorial exige cohesión interna, formación política, decisión y prácticas colectivas que permitan asumir las riendas de su territorio. Es un camino de largo plazo, con muchos aprendizajes y tropiezos, con claridades que se van precisando y ajustando en el recorrido y que pasan también por la resignificación del lugar físico y simbólico de estos grupos en la sociedad. Las demandas autonómicas usualmente son vistas con desconfianza, como potenciales amenazas de fragmentación de la sociedad nacional. En contextos de guerra tales recelos adquieren mayor relevancia, y sus propulsores fácilmente son estigmatizados como enemigos de la paz, insurgentes y transgresores.

Estas acciones colectivas expresan procesos configurados a partir del reconocimiento de campesinos, indígenas y afrodescendientes como actores sociales específicos y diferenciados (Osorio y Ferro 2014). Si bien pueden surgir en el marco de la guerra, potencian la autonomía de los pobladores rurales como una manera no solo de tomar distancia de los actores armados —incluyendo al mismo Estado— sino de construir alternativas basadas en la producción solidaria, el conocimiento propio y la capacidad de análisis. Por ejemplo, en Arboleda (Nariño) (Moreno 2016), la Asociación Agroambiental de la Arboleda (Asoagrar), surge con el propósito de crear granjas agroecológicas basadas en la recuperación de semillas nativas, la producción orgánica y el fortalecimiento de los mercados locales frente a los nefastos impactos de las economías de bonanza (quina, maíz y, recientemente, cultivos de coca), que van desde el secamiento de fuentes hídricas hasta el desplazamiento masivo de más del 60% de sus habitantes.

Las acciones colectivas de los pobladores afrodescendientes e indígenas están sustentadas en la relación ancestral con la tierra. Las luchas por el acceso a la tierra y la conservación de sus territorios motiva de manera histórica a estos pobladores, aunque sus estrategias tienden a variar en el tiempo, y transitan de las acciones directas hacia la incorporación de iniciativas de orden jurídico. Es el caso de los pobladores afrodescendientes de La Sierra, en Chiriguaná (Cesar) (Umaña 2016), cuyas luchas se remontan a las décadas de 1940 y 1950, cuando surgen estrategias de despojo por parte de familias adineradas de la región. Pasan luego por la defensa de las sabanas comunales en las décadas del sesenta y setenta, la llegada de grupos armados a la región entre los ochenta y los primeros años del 2000 y, finalmente, los procesos de organización bajo la figura del consejo comunitario y las estrategias orientadas a la titulación colectiva de sus territorios.

Por su parte, en San Andrés de Sotavento (Córdoba), en octubre del 2005, el resguardo indígena zenú se declara territorio libre de transgénicos (Henoa 2016). Esta iniciativa, apoyada por más de 300 líderes y autoridades indígenas, y ratificada en el 2010, incluye medidas como: la destinación del 5% del presupuesto de las transferencias de la nación⁷ al desarrollo y monitoreo de sistemas de cultivo, almacenamiento y distribución de semillas nativas, así como el establecimiento de alianzas con otras organizaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes para la defensa de estas semillas frente a las medidas gubernamentales que autorizan los cultivos transgénicos, en especial de maíz.

7 En tanto entidades territoriales étnicas y diferenciadas, el Sistema General de Participaciones (SGP) transfiere anualmente recursos económicos a los resguardos indígenas —proporcionalmente a la población del resguardo indígena reportada por entidades oficiales—, los cuales están destinados a satisfacer las necesidades básicas de salud, educación, agua potable, vivienda y desarrollo agropecuario.

Demandas y propuestas de orden ambiental. Este es un campo bastante complejo, en donde las comunidades no solo se enfrentan a adversarios muy poderosos, legales e ilegales, sino también a nociones de desarrollo y progreso fuertemente ancladas en los imaginarios colectivos. Muchas de estas acciones colectivas requieren de alianzas y trabajo en redes para poder confrontar los diversos impactos territoriales de empresas mineras, petroleras y productoras de energía, y formular propuestas de protección y uso de recursos como el agua, los bosques y la tierra.

Los procesos extractivistas encuentran en las políticas del Estado a su mejor aliado; por ello, cambiar el rumbo de tales decisiones tomadas al margen de los pobladores mismos es un camino largo y tortuoso. Sin embargo, y debido a que los recursos más afectados son vitales como el agua y la tierra, estas demandas tienen un potencial significativo para trascender el nivel local y regional en el mediano y largo plazo, aunque exigen una gran capacidad de persistencia, como lo demuestran los pescadores e indígenas afectados por la construcción de la hidroeléctrica de Urrá, en Tierralta (Córdoba) (Vallejo 2016).

Igualmente, frente al impacto negativo del uso del suelo y los recursos naturales, muchas de las acciones colectivas documentadas están encaminadas a la generación de procesos de producción sostenible como mecanismo de conservación de ecosistemas y recursos naturales. En Aquitania (Boyacá) la Asociación de Productores de Cebolla Limpia de Aquitania Parcela está implementando la producción limpia de cebolla desde el 2006 (Chaparro 2016). Aunque las lógicas del mercado afectan el ritmo y la capacidad de incidencia de la acción, los asociados han ido transformando sus ideas y prácticas de cultivo y comercialización. Ese tipo de propuestas las hemos identificado como prácticas autoafirmativas y sobre ellas reflexionamos con mayor atención más adelante.

Al igual que en otros países de América Latina, estas acciones confrontan decisiones gubernamentales que auspician la intensificación de procesos extractivos de todo orden, en el marco de la globalización asimétrica. Como lo señala Svampa,

el consenso de los *commodities* apunta a subrayar el ingreso a un nuevo orden económico y político, sostenido por el *boom* de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo, demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes. (2011, 16)

La rápida reprimarización de las economías, la pérdida de soberanía alimentaria y la profundización de las dinámicas de desposesión, dominación y despojo tienen efectos diversos en los pobladores rurales y sus territorios. Las

respuestas, que van desde acciones contestatarias y directas hasta la creación de alianzas de distinta índole entre movimientos territoriales y ecologistas marcan un 'giro ecoterritorial' que fortalece y dinamiza a unos y otros (Svampa 2011).

Demandas y propuestas de producción y comercialización agropecuaria. Las condiciones de producción agropecuaria y el acceso a servicios básicos constituyen las demandas más frecuentes y también las más tradicionales de los pobladores rurales. Como lo refieren Salgado y Prada en su estudio sobre la protesta campesina entre 1980 y 1995, "la protesta muestra que los campesinos no han pedido otra cosa que el mismo tipo de apoyo y protección concedido a los detentadores del poder sobre la tierra [...] sus protestas han sido por la equidad" (2000, 248). La continuidad y frecuencia de este tipo de demandas muestra la vigencia de la deuda en la redistribución de recursos y servicios hacia este sector, que tiene intereses y necesidades diversos de acuerdo con su escala de producción, recursos disponibles y articulación al mercado, frente a los nuevos desafíos de competitividad que imponen los tratados de libre comercio (TLC).

Una experiencia excepcional en este campo es el Paro Nacional Agrario y Popular (PNAP) del 2013 y sus diferentes expresiones de orden nacional, regional y local (Capera 2016). El paro constituyó no solo un espacio contestatario y de acción directa con movilizaciones, bloqueos de vías y cese de actividades, sino que también permitió la creación de alianzas y mecanismos de articulación de diferentes sectores agropecuarios, del transporte y la salud. Entre agosto y septiembre del 2013, el PNAP logró visibilizar un sinnúmero de situaciones que afectan la calidad de vida de los pobladores rurales; recogió múltiples demandas de sectores que habían tratado sin éxito de negociar por separado con el Gobierno nacional; articuló movimientos regionales de gremios tradicionales como el cafetero, que venían realizando acciones directas bajo la denominación de Protestas de Dignidad Cafetera; y, al hacer evidente el uso desmedido de la fuerza militar, confrontó no solo al Gobierno, sino a las sociedades urbanas, que poco a poco fueron expresando públicamente su solidaridad con las demandas de los pobladores rurales. Lemas como "todos somos agrodendientes", o el uso de la ruana⁸ como expresión simbólica de solidaridad con el paro, dieron cuenta de los alcances de estas movilizaciones que traspasaron el umbral de lo gremial para enunciar inconformidades y propuestas de país mucho más generales.

8 La ruana es una prenda cotidiana que se usa como protección contra el frío; tiene un fuerte arraigo en el altiplano cundiboyacense, pero su uso se extiende a todo el país. Se fabrica con materiales y procesos diversos, desde la lana de oveja en telares tradicionales, hasta tejidos más livianos de producción industrial. Su uso ha sido asociado con las clases populares, subordinadas; de allí el dicho "la justicia es para los de ruana".

En este campo también encontramos propuestas para la consecución de tierras a través no solo de la defensa, sino de la gestión y compra comunitaria de estas. Por ejemplo, en el Patía (Cauca) (Jaramillo 2016), pese a la presencia mayoritaria de afrodescendientes, las acciones colectivas no han estado dirigidas a la constitución de un consejo comunitario ni a la titulación colectiva de las tierras⁹. A través de la Cooperativa Agropecuaria de Usuarios Campesinos de Patía (Coagrousuarios), el acceso a la tierra ha pasado por varias estrategias que van desde acciones directas, como la invasión de una hacienda para la construcción de viviendas, hasta la compra de lotes comunes gracias a la capitalización de la actividad ganadera y los aportes realizados por cada asociado.

Las demandas y propuestas de servicios y condiciones laborales son otro campo tradicional de insatisfacciones que evidencia el saldo negativo acumulado en la distribución de recursos y de servicios, como bien se ha señalado en diversos diagnósticos nacionales (PNUD 2011; Salgado y Prada 2000). Las inconformidades tienen que ver principalmente con el mejoramiento de vías de comunicación que posibiliten y faciliten la articulación rural con los centros urbanos. Por ejemplo, en el municipio de Barbacoas (Nariño), en junio del 2011, las mujeres decidieron abstenerse de su vida sexual para protestar por el incumplimiento en la construcción de la única carretera que sirve de comunicación con el resto del país (Guerrero 2016). Bajo la denominación de Movimiento de Piernas Cruzadas, las mujeres lograron incentivar otras acciones de protesta frente al tema, como la huelga de hambre realizada en el parque por los hombres o la marcha del silencio por la dignidad del pueblo barbacoano.

La ausencia o baja calidad de los servicios básicos son como pequeñas piedras en el zapato que, al no ser atendidas oportunamente, se acumulan y configuran razones para la formación de alianzas de grupos articulados en su condición de pobladores locales, quienes realizan protestas importantes acompañadas de profunda indignación. Estas demandas y propuestas —junto a aquellas relacionadas con la producción y comercialización señaladas— constituyen lo que se puede denominar como viejas demandas que dan cuenta del saldo histórico de exclusión y abandono del campo.

En menor proporción, dada la poca formalización del empleo rural, identificamos en este grupo de demandas la exigencia de mejoramiento de las condiciones laborales, como sucedió con los corteros de caña en el Valle y Norte del

9 El consejo comunitario es la forma organizativa formalmente reconocida para la población afrodescendiente en el país, que tiene como propósito central administrar los territorios colectivos reconocidos por el Estado, desde una perspectiva de gobierno propio. Fue reconocida por la Ley 70 de 1993 y, a diferencia del resguardo indígena, no implica transferencia de recursos estatales.

Cauca, quienes durante dos meses del 2008 se concentraron en el municipio de Pradera (Valle) (Pinzón 2016). Cerca de 10.000 corteros se reunieron y protestaron por el sistema de contratación laboral mediante cooperativas de trabajo, que exoneran a las empresas azucareras del pago de prestaciones sociales, parafiscales, dotaciones, primas y auxilios, incluyendo el de transporte.

Actores e identidades movilizadoras

Los protagonistas de las acciones colectivas documentadas no siempre se identifican bajo categorías identitarias ya reconocidas y existentes, como campesinos, indígenas y afrodescendientes. También encontramos que las problemáticas, los intereses y las acciones se articulan frecuentemente en torno a dos ejes identitarios: el de las *identidades productivas* y el de las *identidades territoriales*.

El eje de *identidades productivas* se construye en función de actividades como la ganadería, la producción de café, panela, cacao, la minería y la pesca, entre otras, que implican experiencias y vivencias comunes en la producción y comercialización. Las acciones colectivas, generalmente agenciadas por gremios o asociaciones, realzan una identidad productiva específica más que la genérica de campesinos.

Esta situación la ilustra Asopanela, que en 1988 llevó a cabo una toma pacífica del Ministerio de Agricultura y convocó el apoyo de los paneleros del municipio de Villeta (Cundinamarca) por su cercanía a la capital (Vera 2016). La pertenencia a un gremio nacional y el llamado a participar en una acción directa permitió que los productores de panela de Villeta se sintieran parte activa de una iniciativa cuyos efectos positivos solo pudieron apreciarse tiempo después con la constitución de Fedepanela y la aprobación de la Ley 40 de 1990, que protegía la producción de panela artesanal.

Estas acciones, orientadas a resolver situaciones específicas, también hablan de sentidos de pertenencia mucho más específicos. Sin embargo, la fuerza de estos referentes identitarios tiene que ver también con la manera como las políticas y programas institucionales —a través de servicios puntuales— fragmentan, diversifican y estimulan sentidos de pertenencia a partir de agendas específicas de los pobladores rurales que rivalizan por los recursos institucionales.

El eje de las *identidades territoriales* se concreta en la noción de pobladores, habitantes que configuran un vecindario local y regional. Desde esa pertenencia fraguada por las carencias y los intereses que allí se construyen, se articulan

como fuerza colectiva para protestar y proponer. Así, por ejemplo, el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA) surge en la década de los ochenta después de una serie de movilizaciones y protestas motivadas por las condiciones de empobrecimiento de sus pobladores y la precariedad de los servicios públicos en el marco de un olvido estatal de larga data (Moreno 2016). Su propuesta de acción, basada en la identidad territorial macizeña, apunta a la autorregulación y gestión territorial, sin desconocer ni exonerar al Estado de sus responsabilidades sociales.

Las identidades se hacen explícitas en las acciones colectivas derivadas de la guerra, de los problemas ambientales y de las limitaciones en los servicios. Los intereses y demandas en juego pasan fundamentalmente por la experiencia colectiva de habitar un mismo territorio, lo cual implica una participación en la construcción de vecindario, con solidaridades, reglas comunes, apropiación de recursos y resolución de necesidades colectivas que van configurando memorias vinculadas al lugar. En varios casos, la experiencia de un habitar compartido se impone como fuerza aglutinante por encima de actividades productivas, pertenencias étnicas, diferencias de género y edad, y fortalece los ejercicios de demanda y las propuestas comunes a un territorio.

La existencia de estos ejes identitarios que articulan actores diversos nos permite una aproximación mucho más compleja y dinámica a la construcción del “nosotros”, en donde, en virtud de conflictos y demandas, se van tejiendo fronteras cambiantes, así como alianzas y oposiciones en juego (Zibechei 2007). En el paro agrario del 2013, por ejemplo, las fronteras internas del movimiento se fueron erigiendo entre el aglutinamiento y la fragmentación; los problemas de orden productivo y de condiciones de empobrecimiento convocaban a diversos grupos del país, pero esa unificación se vio amenazada, en algunos momentos como el de la negociación, cuando era necesario establecer acuerdos específicos por tipo de producción o de grupo étnico. Es claro entonces que las dinámicas de demarcación interna se reconfiguran no solo en función del adversario, sino también de las fuerzas y procesos que surgen del interior de las comunidades; de allí la importancia de evitar la idealización del campesinado como comunidad armoniosa, libre de disensos y fragmentaciones internas (Chatterjee 1997).

De repertorios y estrategias

Los repertorios, en tanto prácticas sociales concretas para lograr objetivos, son variados y están en estrecha correspondencia con diversas formas de expresar y encauzar las inconformidades, demandas y propuestas. Su sentido contestatario

tiene aquí una acepción amplia —que va más allá de sus expresiones públicas y acciones directas—, pues confrontan situaciones que les afectan y frente a las cuales discuten y proponen otras maneras de hacer las cosas, de usar los recursos y de distribuir el poder. Las expresiones contestatarias tradicionales más evidentes, como las marchas, bloqueos y paros, son la cara pública de un proceso casi invisible, inadvertido, pero muy exigente de organización social y de relación entre diferentes actores comunitarios, estatales e institucionales.

A partir de la sistematización hemos identificado cuatro tipos de repertorios que se exponen a continuación.

Los *repertorios institucionales* corresponden a trámites y procedimientos que se usan para gestionar las demandas por los canales regulares del sistema, acudiendo a mecanismos jurídicos de participación, como tutelas, acciones directas, derechos de petición, demandas, entre otros. Aquí también se sitúa la gestión de servicios y recursos a través de peticiones institucionales y cabildeo. Este repertorio se emplea en la mayoría de las experiencias pero suele pasar desapercibido y no se documenta o incluye suficientemente.

Es ahí cuando los *repertorios disruptivos* surgen como fruto de la desatención o el incumplimiento institucional. Estos implican acciones contestatarias explícitas y públicas como marchas, paros, protestas, manifestaciones y ocupación de vías, instituciones y lugares públicos. Incluyen también amenazas de suicidio colectivo, huelga de hambre y desobediencia de pagos, entre otros. Estas expresiones, mayoritariamente pacíficas, dan cuenta de la exasperación colectiva frente al incumplimiento, la indolencia y la ausencia de respuestas institucionales públicas y en algunos casos, privada. Pero, como lo precisa Tarrow (1997), descansan “en la incertidumbre puesto que no es violenta pero amenaza con serlo” (193), aunque algunos casos se convierten en hechos violentos y son fuertemente controlados por la fuerza pública. La respuesta institucional a estas acciones disruptivas se sitúa generalmente en mesas de concertación, actas y acuerdos para tramitar soluciones y respuestas. Sin embargo, estas medidas con frecuencia no se cumplen y se adicionan a un acumulado de incumplimientos que debilitan profundamente la legitimidad del Estado. Al mismo tiempo, las comunidades maduran alianzas y estrategias más contundentes que se expresan en repertorios mucho más complejos.

Los *repertorios de denuncia pública* buscan poner en evidencia el agravio y sus responsables ante la opinión pública. Incluyen diversas formas de comunicar y compartir su situación, en una escala mayor, a través de medios masivos de comunicación, redes sociales, debates públicos, foros ambientales, mesas de

diálogo, celebraciones religiosas y rituales como los pagamentos¹⁰, entre otros. Esto se aprecia en la experiencia de la Red de Mujeres de la Asociación de Líderas del Pacífico Nariñense (Asolipnar), en Tumaco (Nariño), quienes a través del programa radial *Voces del Pacífico: desde el manglar, rompiendo barreras*, tratan temas relacionados con las rutas de acceso a la justicia, los mecanismos alternativos de resolución de conflictos, las normas que favorecen a las mujeres y, sobre todo, establecen un espacio de encuentro y reconocimiento desde la experiencia como mujeres (Tafur 2016). Estas acciones promueven con frecuencia la convergencia de redes de movimientos, de organizaciones no gubernamentales y centros de investigación y universidades, en eventos que articulan análisis de expertos y experiencias de las comunidades. Estos encuentros propician la discusión, el afinamiento de argumentos, el aprendizaje entre las mismas comunidades y la alianza política de actores diversos. Son acciones y espacios claves para legitimar demandas que suelen ser estigmatizadas, subvaloradas o silenciadas.

Los *repertorios de prácticas autoafirmativas* son acciones cotidianas expresas, que no están orientadas hacia un actor externo, ya que buscan cambios importantes en el ser y quehacer de las mismas comunidades; es decir, buscan “construir un mundo diferente desde el lugar que ocupan” (Zibechi 2007, 92). Incluyen acciones cotidianas poco visibles que conforman una base potencial para proyectos contrahegemónicos y que hacen parte de la economía comunitaria, “que articula un conjunto de conceptos y prácticas relacionadas con la interdependencia económica” (Gibson-Graham 2011, 207). Usualmente poco evidentes hasta para sus propios protagonistas, se inscriben también en lo que se conoce como *resistencias cotidianas* (Scott 2000) y se fundamentan en el fortalecimiento organizativo a través de la formación y la discusión de su proceso y las alianzas con otros para tejer redes, decantar su experiencia y consolidarse como colectivo.

Las prácticas autoafirmativas se hacen más evidentes en el campo ambiental a través de acciones de uso, cuidado y vigilancia de bosques, siembra de cultivos orgánicos, conservación e intercambio de semillas, entre otros. Optar por poner en marcha otras formas de hacer las cosas tiene un carácter contestatario profundo, aunque poco explícito, frente a prácticas predatorias vigentes, que se encuentran incorporadas e incluso legitimadas en las acciones de los pobladores rurales. Por ello, son procesos lentos y difíciles. Así, cuando en Arboleda (Nariño) la Asociación Agroambiental comenzó su trabajo, muchos de sus vecinos los

10 Ritual indígena de agradecimiento colectivo a la naturaleza que se realiza en lugares sagrados.

llamaban “Asopobres”, como una expresión de burla frente a la pretensión de trabajar al margen de los cultivos ilícitos (Moreno 2016).

Reconocer la diversidad de repertorios de las acciones colectivas implica asumir que esta se vale de formas y métodos no convencionales, y usa para ello “acciones y estrategias que están más directamente relacionadas con la gente, con su vida cotidiana, con el juego, con la lúdica, con el deporte, con la fiesta, que muchas veces se realizan de manera simulada, discreta o tras el ‘disfraz’ cultural” (Nieto 2009, 57). Los repertorios de las acciones colectivas tienen una estrecha relación con los procesos, historias y contextos socioculturales y políticos donde se inscriben. En ese sentido conviene señalar que las experiencias sistematizadas muestran cómo los pobladores rurales configuran territorialidades de reivindicación frecuentemente orientadas hacia escenarios urbanos. Es decir, sus marchas y protestas siguen trayectorias rurales y urbanas y de las regiones hacia la capital del país; de los márgenes a los centros de poder donde residen los dirigentes y los funcionarios estatales, destinatarios usuales de sus demandas.

Pero también hay otras rutas que tienen que ver con la ocupación de lugares estratégicos de orden local y regional; se trata, por ejemplo, de las vías y los pasos claves del transporte nacional o local, de interés concreto para alguna empresa minera y que, por lo mismo, generan una presión estratégica sobre las estructuras de poder para lograr su atención. En Choachí (Cundinamarca), en el 2008, los estudiantes del Colegio Ignacio Pescador se tomaron la vía que comunica con Bogotá, para solicitar que se completara la planta de docentes (Pardo 2016). Esta acción, acompañada y respaldada por padres de familia y otros pobladores, logró pronto resultados exitosos. Es claro entonces que la construcción de estos repertorios está marcada por una geografía del poder, determinada por los pobladores rurales, que orienta las estrategias de reivindicación y lucha social en diferentes escalas.

Reflexiones finales

Hacer visibles las formas de exigir y de comunicar inconformidades a partir de acciones colectivas rurales permite reconocer lenguajes, estrategias, escenarios y actores que van configurando lo organizativo y lo político desde la perspectiva de los pobladores rurales. Exige a quien investiga “una mirada capaz de posarse en las pequeñas acciones, con la misma rigurosidad y el interés que exigen las acciones más visibles, aquellas que suelen ‘hacer historia’” (Zibechi 2008, 9).

La existencia y vigencia de diversos procesos, experiencias y potencialidades de orden político, orientadas a transformar la realidad cotidiana por parte de los pobladores rurales, pasan muchas veces inadvertidas y quedan ignoradas en la historia de las sociedades en donde se gestan. Con frecuencia, son las memorias de sus protagonistas las que hacen posible su reconstrucción. Un ejercicio de documentación continua está permitiendo recuperar desde diferentes rincones del país estas narraciones, motivando este análisis y dejando abierta la invitación para otras miradas.

Las acciones colectivas de los pobladores rurales muestran la fuerza vital del territorio (Oslender 2002), entendido como la concreción de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, en donde se condensan los medios y formas de vida. El territorio desempeña un papel central no solo como espacio de vida, sino como vínculo simbólico en el cual se generan y recrean identidades, relaciones sociales, prácticas, sentidos y representaciones sobre sí mismos y sobre los demás. Es escenario, medio, motor y objetivo de luchas y reivindicaciones en su defensa y en contra del despojo por parte de actores armados y empresas con proyectos minero-energéticos, agroindustriales y turísticos, entre otros. Luchas cotidianas para proteger el agua, los bosques y las semillas; por la reivindicación del territorio como productor y abastecedor de alimentos; para construir mejores condiciones y acceso a servicios en ese lugar habitado; y, todas ellas, por un lugar digno en la sociedad, porque si bien todas las demandas y propuestas pasan por las condiciones materiales de vida, en muchos casos las superan. Las demandas de los pobladores del campo exigen tanto la distribución de recursos y servicios, como el suficiente reconocimiento de sus diferencias, para su participación activa en la construcción de una sociedad democrática. Redistribución, reconocimiento y participación, como paradigmas de justicia (Fraser 2008), subyacen en estas demandas y propuestas.

Con dificultades y fragmentaciones, en medio de las adversas condiciones de la guerra que silencia voces y limita la ya exigua democracia colombiana, las acciones contestatarias y organizativas rurales mantienen no solo una vida propia sino que llegan, en algunos casos, a liderar procesos de protesta y de propuesta en diversas escalas de la vida nacional. La sistematización de estos casos de acción colectiva permite reconocer y visibilizar la tenacidad política de mujeres y hombres del campo, que aportan con su quehacer conjunto —con frecuencia discreto y poco aparente— a la creación de otras posibilidades de habitar y construir el territorio. Con sonoros y silenciosos gritos colectivos de inconformidad, en medio de la persistencia de prácticas autoafirmativas y transformadoras, la “clase incómoda” a la que se refiriera Shanin (1983) por fortuna sigue presente, incomodando.

Referencias

- Bloch, Ernest.** 2004. *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Capera, Fabián.** 2016. "Paro Nacional Agrario, 2013". Consultado el 4 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!paro-nacional-agrario--2013/dki0e>.
- Castañeda, Cristina.** 2016. "Reencuentro municipios del alto Ariari por la paz, Meta". Consultado el 4 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!reencuentro-de-municipios-del-alto-ariari/ralsr>.
- Castro, José Ricardo.** 2016. "Asociación Campesina del sur oriente del Putumayo, Acsomayo, Putumayo". Consultado el 2 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!asociaci-n-cam-pesina-del-sur-oriente-del/fa2l6>.
- Chaparro, Jairo.** 2016. "Asociación de Productores de Cebolla Limpia de Aquitania, Parcela, Aquitania, Boyacá". Consultado el 4 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!asociaci-n-de-productores-de-cebolla-lim/km0pi>.
- Chatterjee, Partha.** 1997. "La nación y sus campesinos". En *Debates poscoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán, 195-210. La Paz: Historias-Ediciones Aruwiyiri-Sephis.
- Chihu, Aquiles y Alejandro López.** 2004 "El análisis de los marcos en la obra de William Gamson". *Estudios Sociológicos* 2 (XXII): 435-460.
- Cinep y Programa por la Paz.** 2013. "Luchas sociales, derechos humanos y representación política del campesinado 1988-2012". Consultado el 8 de octubre del 2015. <http://www.jesuitas.org.co/documentos/108.pdf>.
- Echeverría, Bolívar.** 2013. *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*. Editado por Jorge Gasca. México D. F.: Itaca.
- Escobar, Laura y César Andrés González.** 2016. "Colectivo por la defensa de provincia Sogamuxi, Boyacá". Consultado el 2 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!provincia-sugamuxi/ut9g9>.
- Fraser, Nancy.** 2008. "La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación". *Revista de Trabajo* 6: 83-99.
- Gamson, William y David Meyer.** 1999. "Marcos interpretativos de la oportunidad política". En *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, editado por D. McAdam et al., 389-412. Madrid: Istmo.
- Gibson-Graham, J. K.** 2011. *Una política poscapitalista*. Medellín: Pontificia Universidad Javeriana, Siglo del Hombre Editores.
- Grossberg, Lawrence.** 2006. "Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo". *Tabula Rasa* 5: 45-65.
- Guerrero, Diana.** 2016. "Movimientos piernas cruzadas, Barbacoas, Nariño". Campos en Movimiento. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!barbacoas/rsyaa>.
- Henao, Juan Felipe.** 2016. "Territorio Zenú libre de transgénicos, Córdoba". Consultado el 2 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!territorio-zen-libre-de-transg-nicos/jmuml>.

- Jaramillo, Carmen Lucía.** 2016. "Cooperativa Agropecuaria de Usuarios Campesinos de Patía, Coagrousuarios, Cauca". Consultado el 2 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!coagrousuarios-comprade-tierra-en-colec/awqs7>.
- Lahire, Bernard.** 2002. "Campo, fuera de campo, contracampo". *Colección Pedagógica Universitaria* 37-38: 1-37.
- Malassis, Louis.** 2004. *L'épopée inachevée des paysans du monde*. París: Fayard.
- Martínez, Deissy.** 2016. "Protestas campesinas Bajo Cauca por fumigaciones de coca, Antioquia". Consultado el 1.º de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!protestas-campesinos-bajo-cauca-por-fumi/mawvr>.
- Melucci, Alberto.** 1994. "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?". En *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, coordinado por Joseph Gusfield y Enrique Laraña Rodríguez-Cabello, 119-150. Madrid: CIS.
- Moreno, Liliana.** 2016. "Asociación Agroambiental de la Arboleda, Asoagrar, Arboleda, Nariño". Consultado el 1.º de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!asociacion-agroambiental-de-la-arboleda/pzun0>.
- . 2016. "Comité de Integración del Macizo, CIMA, Macizo Colombiano". Consultado el 4 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!comit-de-integracion-del-macizo--cima/dqppu>.
- Nieto, Jaime Rafael.** 2009. "Resistencia civil no armada en Medellín. La voz y la fuga de las comunidades urbanas". *Análisis Político* 67: 38-59.
- Oslander, Ulrich.** 2002. "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de la resistencia". *Scripta Nova* 115. Consultado en mayo del 2015. <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>.
- Osorio, Flor Edilma.** 2009. "Construyendo desde el destierro. Acciones colectivas de población en desplazamiento forzado en Colombia". *Controversia* 193: 159-189.
- Osorio, Flor Edilma y Juan Guillermo Ferro.** 2014. "Realidades y desafíos para el ejercicio de la autonomía campesina. Reflexiones a partir de las zonas de reserva campesina en Colombia". *Controversia* 202: 17-39.
- Pallares, Carlos Andrés.** 2016. "Campamento Refugio Humanitario de Teorama, Norte de Santander". Consultado el 5 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!campamento-refugio-humanitario/ssuia>.
- Pardo, Nelson.** 2016. "Protesta estudiantes, Choachí, Cundinamarca". Campos en Movimiento. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!choach-astyh>.
- Pinto, Marcela, Miguel Cifuentes y Ana María Joven.** 2016. "Asociación Campesina del Valle del Río Cimitarra Santander, ACVC". Campos en Movimiento. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!asociacion-campesina-del-valle-del-r-o/s0i2s>.
- Pinzón, Néstor Julián.** 2016. "Huelga corteros de caña, Valle". Campos en Movimiento. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!condiciones-laborales/ux4yx>.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).** 2011. *Colombia rural. Razones para la esperanza. Informe nacional de desarrollo humano*. Bogotá: PNUD.
- Quijano, Aníbal.** 2000. "Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina". *OSAL* 2: 171-180.

- Salgado, Carlos y Esmeralda Prada.** 2000. *Campesinado y protesta social en Colombia 1980-1995*. Bogotá: Cinep.
- Scott, James.** 2000. "Detrás de la historia oficial". *Fractal* 16: 69-92.
- Shanin, Teodor.** 1983. *La clase incómoda*. Madrid: Alianza Universidad.
- Shunner, Stephan.** 2002. *Resistiendo al olvido*. Bogotá: Taurus-Unrisd.
- Svampa, Maristella.** 2011. "Modelo de desarrollo y cuestión ambiental en América Latina: categorías y escenarios en disputa". En *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*, coordinado por Fernanda Wanderley, 411-443. La Paz: Cides-UMSA.
- Tafur, Mariana.** 2016. "Red de Mujeres Asociación de Lideresas del Pacífico Nariñense, Asolipnar, Tumaco, Nariño". Consultado el 6 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!red-de-mujeres-asociacion-de-lideresas-d/kjn6e>.
- Tarrow, Sidney.** 1997. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- Thwaites, Mabel.** 2013. Prólogo. "La bella búsqueda de la autonomía". En *Movimientos sociales y autonomía colectiva: la política de la esperanza en América Latina*, dirigido y coordinado por Ana Cecilia Dinerstein, 9-18. Buenos Aires: Capital Intelectual Claves del Siglo XXI.
- Umaña, Nadia.** 2016. "La Sierra, lucha histórica por la tierra, Chiriguaná, Cesar". Consultado el 6 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!afros/afdoe>.
- Vallejo, Jorge.** 2016. "Pescadores e indígenas afectados por Urrá, Tierralta, Córdoba". Consultado el 6 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!pescadores-e-indigenas-afectados-por-urr/tmk74>.
- Vera, Leyre.** 2016. "Asopanela, Villeta, Cundinamarca". Consultado el 6 de abril del 2016. <http://camposenmovimiento.wix.com/camposenmovimiento#!acciones-colectivas/qq59f>.
- Zibechi, Raúl.** 2007. *Autonomías y emancipaciones*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- . 2008. *América Latina: periferias urbanas, territorios en resistencia*. Bogotá: Desde Abajo.



Etnogénesis, desindigenización y campesinismos.

Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado

*Ethnogenesis, De-indigenization, and Peasantries:
Notes for a Theoretical Reflection on Cultural Change and
Intercultural Relations in the Past*

Vladimir Montaña Mestizo

Pontificia Universidad Javeriana de Cali
<http://vladimirmontana.wix.com/montana>

RESUMEN

El presente texto explora la interculturalidad y el cambio social en los siglos XVIII y XIX y arguye sobre la importancia de una perspectiva histórica/intercultural al abordar la configuración de las ruralidades contemporáneas. Examina la conexión entre dos representaciones sociales (rurales) normalmente tenidas como referentes identitarios excluyentes: lo indio y lo campesino, cuyas fricciones determinan las variables del cambio sociocultural. El artículo mostrará cómo ciertos esencialismos estatales, académicos y comunitarios, soslayan fenómenos tales como el cambio social, la polisemia en los regímenes de representación, la superposición de identidades y la importancia de las relaciones interculturales en este contexto.

Palabras clave: etnogénesis, desindigenización, campesinado, mestizaje, regímenes de representación.

ABSTRACT

This paper is an exploration of intercultural relationships and social change in the 18th and 19th centuries in Colombia. It approaches two social phenomena that have been generally conceived as inversely proportional: processes of "de-indigenization" and the configuration of the Colombian peasantry. This unilinear link invokes an evolutionist interpretation, which has not only prevented an accurate reading of historic intercultural relationships but has also influenced certain contemporary identity dynamics. Essentialisms, from the government, academia and/or communities, overlook the effects of phenomena such as social change, the polysemy of representation regimes, or the overlap of identities.

Keywords: *ethnogenesis, de-indigenization, peasantry, miscegenation, regimes of representation.*

Introducción

Hoy en día no se pone en duda la existencia de un sector de la sociedad denominado “campesino”, que vamos a definir, para efectos de una interpretación histórica-intercultural, como la población rural que no reivindica una identidad étnica. Para este análisis nos tomamos “el atrevimiento” de situarnos fuera del contexto de las clases sociales, en tanto consideramos que “lo campesino” no siempre ha existido, sino que es un resultado de la modernización de los contextos y de los discursos rurales¹. Vamos a decir que en los siglos XVIII y XIX ni la dicotomía ciudad/campo ni la sociedad de clases tenían el carácter estructurante y estructural que se evidencia en las sociedades contemporáneas. Al respecto diría Bejarano (1983):

en cuanto a los campesinos, estos simplemente no existen, existen ciertamente los indígenas, los esclavos, los encomenderos y los terratenientes, es decir, explotadores y explotados por la vía de las instituciones, pero no los hacendados, los trabajadores libres ni los pequeños propietarios, cuya evolución, de nuevo, se sitúa por fuera de las instituciones. (253)

Es por ello que quizá, para empezar, lo más adecuado sea hablar de poblaciones rurales “no indias”. El mundo rural del pasado estaría conformado en efecto por un crisol de indios y diversas poblaciones “libres”, quienes en cada contexto adquirirían una supremacía local que hace relativos los *a priori* que colocan automáticamente al indio en el lugar del dominado y al no indio en el lugar del *ethos* dominante. La población “no india”, de hecho, estaba constituida por diversas formas de subalternidad y no solo representaba construcciones de hegemonía. Tal como lo observa Mallon (2003), el mundo rural del siglo XIX bien pudo estar conformado por “hegemonías comunitarias”, “intelectuales locales”, “liberalismos comunitarios” o “nacionalismos populares”, que muestran

1 El vínculo entre etnia, raza y clase —que constituye las bases del racismo contemporáneo— no es aplicable a los siglos XVIII y XIX (Balibar y Wallerstein 1991). No solo por el problema de la ambigüedad de las jurisdicciones más allá de las fronteras agrícolas (como se explicará), sino por la misma mutabilidad de esos conceptos, que serían luego resignificados, como lo muestran las obras de autores como Darwin, Renan o Marx. Con anterioridad al desarrollo de las ciencias sociales modernas, la interpretación de la segmentación social se ejercía bajo otras representaciones, cuyos atributos semánticos han variado en el tiempo (Montaña 2016).

los constantes procesos de apropiación y resignificación de unos proyectos hegemónicos que distan mucho de ser monolíticos y consensuados, tanto en el tiempo como en el espacio². El presente texto explora teóricamente la pertinencia de asumir una perspectiva intercultural frente al cambio social en los siglos XVIII y XIX. Justifica la existencia de un enfoque alternativo al vínculo hegemonía/subalternidad como única explicación del cambio sociocultural. Creemos que la transfiguración y las relaciones centro-periferia no explican toda la complejidad del vínculo entre “nosotros” y los “otros”.

Por lo anterior, este documento no constituye de ninguna manera el resultado de un estudio de caso geográficamente situado; su objetivo no es determinar “el origen” del campesinado en tal o cual parte, sino examinar los diferentes enfoques y metodologías que han analizado (o que podrían ayudar a analizar) la problemática del cambio de representaciones y de las movilizaciones identitarias al fragor de las relaciones interculturales del pasado. Los casos específicos —brevemente descritos aquí— corresponden a las investigaciones de los autores tratados; por ello, si bien el texto pareciera enfocarse en el caso del altiplano central colombiano, esto se debe a que esta región albergó la mayor parte de la población indígena de Colombia hasta principios del siglo XIX (Arrubla y Urrutia 1970) y, por lo tanto, configuró un acervo de información documental que pudo haber atraído a los investigadores. El presente documento constituye, en consecuencia, un artículo de vocación teórica y por ello se permite hacer transiciones espaciales que responden a propósitos estrictamente comparativos. Se divide en dos partes. La primera aborda el cambio social y el “surgimiento” del campesinado a partir del examen de cinco interpretaciones teóricas. La segunda reflexiona sobre las posibilidades metodológicas de encarar el cambio social desde una historia intercultural.

2 Así, por ejemplo, un enfoque intercultural observará que en los contextos rurales de los siglos XVIII y XIX no se habría tenido una segmentación biopolítica similar a la ocurrida en los contextos urbanos (Castro-Gómez 2005; Dueñas 1997). Allí, para el caso, el mestizaje y las castas, influidas a su vez por la *taxinomia* lineana, habrían de desempeñar un papel fundamental en la diferenciación social entre criollos y españoles, justo donde el mestizaje ejercería la función de garantizar el disenso social. El mundo rural, experimentando las condiciones del tiempo lento, en el sentido que propusieran Braudel y Colin (1987), estaría desprovisto de la álgida multiculturalidad urbana. Allí, de hecho, no se jugaban las mismas jerarquías y luchas de interés ni la segmentación social que dieron lugar a la bien conocida “pigmentocracia” urbana. Los regímenes de hegemonía tendrían así una faceta bien diferente en el mundo rural y ello insta a particularizar los análisis a propósito del cambio sociocultural.

La teoría americanista y el origen del campesinado

A continuación analizaremos el cambio social desde cinco interpretaciones teóricas, preguntando específicamente por un hipotético “surgimiento” del campesinado. Así pues, frente a la demografía histórica, al estructural-funcionalismo, a la ecología cultural, al materialismo histórico y a la sociología rural, interrogaremos si en efecto ellas consideran que al campesinado cabe aplicarle un análisis fenomenológico y preguntarse por las condiciones de su surgimiento. ¿Cuándo se comenzó a hablar de “campesinos”, según los expertos? ¿Por qué se generó aquel cambio sociocultural, de acuerdo con ellos? ¿Bajo qué circunstancias se relacionan el mundo de las identidades y el de las relaciones sociales, a partir de lo que cada uno sostiene? El interés por abordar esa problemática, la opinión experta a propósito de un fenómeno social (el origen del campesinado), no es soslayable si se piensa que con frecuencia las representaciones sociales del presente (llámense categorías o conceptos) son llevadas al pasado —y al futuro—, lo que genera todo tipo de determinismos. Hoy en día, en medio de los intensos procesos de afirmación identitaria, de etnogénesis y de aquellas movilizaciones referenciales fraguadas al calor de la nación multicultural de 1991, así como de los efectos derivados del giro cultural sobre la epistemología antropológica, la pregunta acerca de cómo han (re)construido los académicos sus propios discursos a propósito del cambio sociocultural resulta un asunto —a nuestro juicio— bastante pertinente.

Vamos a partir diciendo que, en términos generales, las ciencias sociales americanistas parecen haber observado el “origen” del campesinado como un hecho relativamente cierto; esto es: definitivamente hubo un momento o una época en que el mundo rural presenció el advenimiento de una nueva forma de organización social que permitió superar —de cierta manera— el modelo social instaurado por el proyecto colonial español. Esta posición ha carecido de una perspectiva que analice la *operación historiográfica* (Ricœur 2000) de aquella categoría y que la tenga como un objeto de estudio en sí misma. Es así como el “origen” del campesinado ha sido generalmente observado bajo los determinismos históricos del marxismo y del liberalismo, que delimitan el cambio social en un sentido unidireccional, y con ello ubican lo campesino como el estadio intermedio —rural— de los procesos de conformación de sociedades de clases. Cronológicamente al campesino se lo observa como una etapa “posterior”, producto de las relaciones interculturales.

Interpretación racial-demográfica

Como primera medida tenemos los estudios demográficos que generalmente han estado fundamentados en encuestas raciales, cuya aplicación, más allá de los tiempos de los “primeros contactos”, ha sido responsable de la construcción de visiones “racialistas” (véase Todorov 1989, 114-116) del cambio social. La escuela demográfica de Berkeley, principalmente representada por Woodrow Borah y Sherburne Cook a mediados del siglo XX, habría avanzado enormemente en la construcción de una metodología capaz de encarar el cálculo de la población amerindia durante los primeros días de la Colonia, con el propósito de aproximarse a la deducción de la dimensión demográfica de las sociedades precolombinas. Con el establecimiento de unas llamadas *cuentas de contenido demográfico indirecto*, particularmente a través de los libros fiscales de exacción a los indios, desarrollaron un método de análisis con el cual fue posible tener un estimado del padrón demográfico indígena en el momento de la llegada de los españoles. Pero al lado de esta metodología —sincrónica en todo caso—, los demógrafos de Berkeley propondrían igualmente un cálculo diacrónico que calculaba unos *coeficientes temporales de transformación de la población*. En esencia, la idea era comparar los cálculos fiscales de épocas diferentes; es decir, las mencionadas *cuentas de contenido demográfico indirecto*, y con ello estimar en el tiempo las variaciones demográficas. En términos generales este ejercicio llevó a la construcción conceptual de un fenómeno que reflejaría un vertiginoso descenso de la población representada como indígena. El análisis intentaría demostrar, para el caso concreto del Valle de México, la realidad de un holocausto poblacional llamado *catástrofe demográfica indígena* (Borah y Cook 1960).

Pero ¿es posible, acaso, contemplar a las sociedades indígenas (coloniales) del siglo XVIII bajo los mismos referentes que se tienen para observar las poblaciones en tiempos de la primera invasión en el siglo XVI? ¿La noción de raza, para el caso, era la misma en el Renacimiento tardío en comparación con la Ilustración, o incluso con la noción racial del siglo XIX derivada del desarrollo de la genética y en particular de la obra de Gregorio Mendel? Situados en el siglo XVIII, por ejemplo, cuando las condiciones políticas y militares se habrían estabilizado en ciertas regiones del circuito colonial, resulta plausible que las tasas de mortalidad indígena se hubieran reducido, entre otros factores, debido a la movilización y la superposición identitaria. La raza, antes de la Ilustración, era fundamentalmente un referente de filiación patrilineal; antes de la genética, la raza era un viaducto de la identidad y un artilugio de la representación.

¿Cuál es el lugar de enunciación de los discursos demográficos que justifican la ahistoricidad de los conceptos raciales? ¿Puede en ese sentido, a través de una visión de larga duración, hablarse de “extinción” (de una raza), de una población, sin suponer que —en los largos plazos— necesariamente debieron haberse construido estrategias de adaptación y resistencia, que habrían obligado a la constante reconfiguración de los regímenes de representación y de identidad? Y es que, en el largo plazo, conceptos tales como *catástrofe demográfica indígena* (Borah y Cook 1960) o *recuperación demográfica indígena* (Sánchez Albornoz 1974, 90) invocan ciertamente un racialismo que impide reconocer las dinámicas inherentes al cambio sociocultural. La raza no es una categoría social ahistórica. Resulta pues muy factible que el método demográfico clásico no soporte un examen posestructural, siendo que no tiene en cuenta la existencia de los factores discursivos referentes a los regímenes de representación que intervienen sobre las cuentas institucionales. Resulta entonces que mientras algunos estudiosos como Hannafor (1996) o Banton (1983) han insistido en la mutación histórica de la noción de raza, los métodos cuantitativos parecieran continuar analizando el problema de manera sincrónica asumiendo únicamente los conceptos raciales del siglo XX. La “raza” en la Inquisición, en tanto concepto místico fundamentalmente patrilineal, no es de ninguna manera la misma noción de raza despertada por la biología transformista del siglo XVIII, o por el evolucionismo del siglo XIX.

Una opinión desde lo institucional

Una perspectiva alternativa a la visión racialista del cambio vendría desde la antropología histórica, paradójicamente por medio de otra egresada de Berkeley. A partir de una investigación de corte estructural-funcionalista, desarrollada durante los años sesenta, la antropóloga estadounidense Sylvia Broadbent publicó un artículo titulado “The Formation of Peasant Society in Central Colombia” (1981), que puso de relieve aquellos aspectos de la política administrativa de la Independencia que —a su parecer— influyeron en la transformación de las poblaciones agrarias coloniales. Broadbent daba mucha importancia a los efectos derivados del Decreto del 6 de marzo de 1832, por medio del cual la nueva nación aboliría el tributo indígena. Es así como, en su concepto, el colapso de dichas tasaciones bien pudo haber desencadenado la desestructuración funcional de las unidades socio-políticas denominadas “indígenas” (Broadbent 1981, 265-266). Para Broadbent era clara la función orgánica de los tributos dentro del funcionamiento del régimen colonial español, que era una herencia de las estrategias de redistribución y prestigio social de las sociedades prehispánicas. La refuncionalización de las formas

prehispánicas de organización sociopolítica habrían sido de hecho muchas veces apropiadas por el régimen colonial, y fue así como los caciques y demás jerarquías consuetudinarias continuaron desempeñando su papel en la redistribución, solo que esta vez a las órdenes del monarca español.

Pero en aquel año de 1832 los tributos indígenas ya no generaban una mayor injerencia en el PIB (Kalmanovitz 2006). De hecho, una década antes, a mediados del siglo XVIII, el visitador Verdugo y Oquendo, con quien se iniciaría la extinción de pueblos de indios, consideró que con respecto a los indios “las personas blancas” podrían generar una mayor rentabilidad fiscal a través del pago de *primicias*, *diezmos* y *alcabalas*, dado que los tributos indígenas apenas se pagaban en *camisetas*, *alpargatas*, *mantas*, *lienazos*, *cobijones* que no se podían vender ni aun en la tercera parte de su valor (Verdugo 1963, 155-156).

Sylvia Broadbent, en su particularismo histórico, estaba igualmente ligada a esa *historia de los acontecimientos* denunciada desde los tiempos de los *Anales* y consideró que el declive de los pueblos indígenas, así como la generalización de unas sociedades rurales “campesinas”, bien podría tener una fecha concreta: 1832. El decreto de eliminación de los tributos de indígenas tendría de hecho varios efectos colaterales: por un lado, eliminaría la función de las encuestas étnicas por parte del Estado (colonial) y, por otro, eliminaría una de las funciones principales de los caciques y capitanes. Dicha argumentación sostiene que la desaparición del tributo implicó la desfuncionalización de los fundamentos matrilineales de filiación y herencia conservados desde tiempos precolombinos. Así pues, al menos en términos documentales, “pocos años después de 1832 los curas habrían parado de documentar las filiaciones de los indios” (Broadbent 1981, 268). Los indígenas, desde este punto de vista, habrían de perder su capacidad de reproducción social (en tanto indígenas) porque el mencionado decreto eliminaba, justamente, los efectos prácticos de dicho sistema, y específicamente el principio de acumulación y redistribución, fundamento de las sociedades segmentadas, como se supone lo eran las poblaciones del altiplano central colombiano.

Vale destacar en este punto que Broadbent desarrolló sus investigaciones en los archivos parroquiales de la sabana de Bogotá, los cuales tuvieron una transformación sustancial en el mencionado año al “desaparecer” del registro público toda la información pertinente a las filiaciones indígenas. Pero ¿eliminar el registro documental implicó necesariamente la desaparición de los atributos consuetudinarios de la filiación? En este punto surgen preguntas como, por ejemplo, si las prácticas de herencia matrilineal fueron ilegalizadas, o si los indígenas adquirieron de sopetón (lo que no parece posible) un sistema de filiación patrilineal como Broadbent lo sugiere (1981, 268). Con la desaparición de la

memoria archivada a propósito de la filiación, Broadbent parece suponer que la desaparición de los registros de filiación implicó la desaparición de las unidades tradicionales de residencia (partes y capitanías). Quizá estaríamos hablando más de una invisibilización.

El interesante aporte de Sylvia Broadbent comprende tres dimensiones analíticas: 1) se vincula a una *historia de los acontecimientos*, que se desentiende de una perspectiva de larga duración de los procesos de cambio cultural y, en este sentido, el decreto de 1832 sería una fecha fundacional; 2) asume una perspectiva etnohistórica ligada al particularismo histórico norteamericano, y con ello asume las problemáticas del cambio social desde unos procesos difusionistas; 3) otorga gran importancia a los conceptos de orden e interdependencia, lo cual nos recuerda, en muchos casos, los principios fundamentales del funcionalismo norteamericano. Al respecto, y atendiendo a lo anterior, diremos con Elias ([1970] 2008) que: “contentarse con teorías que atribuyen como mucho a los cambios sociales el papel de fenómenos perturbadores supone privarse de cualquier posibilidad de poner en un contacto más estrecho la teoría y la praxis” (136-137), justamente porque el estado de la sociedad no es la estabilidad sino el movimiento.

El cambio social frente a la ecología política de los Andes centrales

Otra explicación sobre el “origen” del campesinado fue expuesta por Katherin Spalding, también norteamericana, a propósito de las sociedades de los Andes centrales. Formada en la universidad de Berkeley —al igual que Sylvia Broadbent—, y discípula de Woodrow Borah, Spalding (1974) se alejó de una aproximación particularista y asumió una escala suprarregional. Ligada más que todo a la ecología cultural de John Murra, Spalding propone (al igual que Broadbent) que la redistribución económica estimulaba las relaciones sociales y políticas en el mundo precolombino. Al trabajar en el universo de los Andes centrales, Spalding debió, empero, alejarse de aproximaciones muy localizadas, y asumió una lectura amplia del territorio desde el punto de vista de las relaciones políticas y de su vínculo con el medio ambiente; de allí su proximidad con la obra de Murra. Considera ella que tanto los pueblos subordinados por el Tahuantinsuyo como por la Corona española tenían muchas cosas en común, especialmente, en cuanto a los mecanismos de dominación y subordinación; en este punto coincide con Broadbent. Spalding propuso, sin embargo, que la indianidad (si de definirla se tratase) es resultado de la conjunción de procesos políticos macrorregionales puestos en marcha con anterioridad a la invasión española. La organización

indígena de las poblaciones indígenas es, a su juicio, consustancial a una subordinación política inca que permitía —empero— el beneficio de ciertos niveles de autonomía. Según lo anterior, la desarticulación de la “indianidad” sería consustancial al colapso del modelo de la ecología política andina.

Spalding propuso examinar el cambio y la desarticulación de la categoría social india en virtud de la deslegitimación de las élites locales, sobre las cuales reposaba la estructuración de la política interregional. Otorgando mucha importancia al cuadro coercitivo de las unidades de residencia local, los *ayllus*, allí mismo situó el fundamento de la articulación o desarticulación del mundo indiano y la configuración del *ethos* campesino. Con todo, atribuyó una importancia significativa al papel de las élites (y por tanto, al igual que Broadbent) a su desarticulación en virtud de su desfuncionalización. Los kurakas, en tanto jefes políticos locales, tenían una importancia más allá del plano local y su desfuncionalización implicaría el colapso de las sociedades indígenas en tanto entidades políticas dotadas de un cierto nivel de autonomía. En este contexto, Spalding propuso un lugar fundacional (al igual que Broadbent lo había hecho con la ley del 6 de marzo de 1832): la rebelión de Túpac Amaru (1780-1782); sugirió, a partir de allí, que el Estado español, al desatar una política sistemática de desarticulación de los ayllus, aislaba las localidades y con ello ponía fin al sistema de la microverticalidad andina; es decir, a todo aquello que marcaba el universo práctico del *ethos* indio en los Andes centrales de Sudamérica. La inutilización política de las élites luego de la revuelta llevaría a la decapitación de las sociedades indígenas y con ello a su estandarización dentro del naciente mundo rural, a la base, diría Spalding. Sin élites no habría más esa autonomía que proporciona la estructuración social interna (Spalding 1974, 192).

Entre los varios aspectos de la obra de Spalding vale resaltar su concepción de clases sociales y, particularmente, del fenómeno de las clases como un reactivo inherente a las sociedades contemporáneas. De hecho, la historiadora considera que la noción contemporánea de pobreza (ligada especialmente al indio) era el componente de una relación dialéctica fundamentalmente inimaginable en tiempos anteriores a la rebelión de Túpac Amaru. Según esto, los movimientos —digamos premodernos— de contestación social no tenían reivindicaciones de clase al incluir en su interior gentes de diferentes orígenes sociales, es decir, tanto indios de la élite como indios del pueblo (Spalding 1974, 145). En este punto resaltamos dos aspectos singularmente interesantes: 1) las clases sociales dentro de las sociedades indígenas son un componente del proyecto colonial y su eliminación implicaría emplear otro tipo de reflexión; y 2) no es posible analizar

los procesos del cambio social desde perspectivas muy localizadas, y es entonces necesario ampliar las escalas de análisis.

Aportes desde el materialismo histórico

Tenemos una cuarta vertiente en la explicación de los procesos de formación de las sociedades rurales contemporáneas. Desde su materialismo histórico, Orlando Fals Borda ([1957] 2006, 1961, 1981) ha considerado que las claves del cambio social y, particularmente, de la “campesinización” de las sociedades indígenas, se pueden rastrear en clave de la extinción de las instituciones coloniales y en la transformación de los dominios de uso colectivo en unidades de propiedad y de dominio exclusivo. Refiriéndose básicamente al impacto de la liberalización de los medios de producción, y sintonizándose con las tesis de la Revolución Agrícola (en los términos que lo planteara Marc Bloch [1930]), Fals Borda sugiere que la disolución de los resguardos se realizó a partir de un proceso liberalizante que se inició, casi que paralelamente que en Europa, a mediados del siglo XVIII y principalmente con la expedición de la cédula real de 1754. A continuación, en una recapitulación de decretos (y contradecretos), muestra los altibajos de un proceso que tardaría más de un siglo en agudizarse, lo que es una de las características fundamentales de la historia rural colombiana. Fals Borda retiene entonces los decretos y normas que, desde 1810 pasando por 1821, 1832, 1834 y 1843, condujeron finalmente al éxtasis del radicalismo liberal (1853-1886), cuando de manera generalizada —para el caso del altiplano central colombiano— se determinó la eliminación de todas las formas de uso colectivo así como los bienes de manos muertas (de la Iglesia). Este cúmulo de reformas —señaló— tuvo sin embargo un impacto relativo en razón de las contrarreformas de la hegemonía conservadora subsiguiente (1886-1930), que instauraron nuevamente algunas de estas instituciones coloniales.

Bajo esta premisa, muy vinculada a la concepción de la *revolución de los alambres* desarrollada por las academias inglesa y francesa de principios del siglo XX, Fals Borda propuso la dinamización de un fenómeno al que llamó *formación estructural de grupos ecológicos*, en cuyo marco planteó que dicha liberalización sería heterogénea en el espacio. De esta manera, en algunas localidades, los grupos —a los que Fals Borda designa como “blancos”— habrían quedado con el dominio exclusivo (léase propiedad) de las mejores tierras; esto es, los valles y demás zonas de alta productividad o las más cercanas a las vías principales, mientras que las poblaciones restantes, los indios (o sus herederos) quedarían ubicados en las montañas escarpadas y en lugares inaccesibles para la época.

Entre las consecuencias de esta dinámica, Fals ([1957] 2006, cap. 4) sugiere la consolidación de unas pequeñas unidades de producción llamadas minifundios, que para el momento de sus pesquisas (años cincuenta y sesenta), aún configuraban la característica primordial (económica y paisajística) del centro del país. La constitución (y paradójicamente la pervivencia) de estas unidades de residencia y de consumo —supone— es una de las consecuencias visibles de los procesos de liberalización de tierras de uso comunal y, por tanto, el contexto natural de las formaciones sociales “campesinas”.

Más allá de la reflexión jurídica y de sus efectos políticos, Fals Borda realizó igualmente un estudio de caso inédito sobre los efectos de cambio cultural que bien pudieron haber generado los mencionados procesos de individualización territorial. Situado en la documentación de lo que fuera un pueblo de indios (Chocontá), intentó reconstruir la aplicación (ocurrida en 1839) de la Ley 11 de octubre de 1821, mediante la cual el Congreso de la República pretendió acabar con los resguardos indígenas (Fals 1961, 120). Empero, más allá de una historia territorial o inmobiliaria, advierte unos efectos antropológicos concomitantes y específicamente unas consecuencias derivadas de la transformación de las formas de herencia consuetudinarias. Deja entrever este texto que entre las repercusiones más contundentes de la eliminación de los resguardos, más incluso que las repercusiones sobre las economías domésticas, bien debe tenerse en cuenta el relegamiento de unas pautas matrilineales y la universalización de otras patrilineales. El móvil no sería el control político, sino la herencia de los medios de producción. Individualizada pues la tierra, los regímenes de transmisión de dominio habrían de sufrir una estocada fulminante. Esta aproximación nos permite sugerir (sin que Fals Borda lo señalara de manera directa) que —en teoría—, luego de 1839, el modelo de familia nuclear comenzaría a instaurarse como fundamento de la vida social, de manera diferenciada al sistema de asentamientos locales matrilineales llamados *partes* y *capitanías* en tiempos coloniales.

Con la liberalización de los resguardos, sugieren Fals Borda y algunos de sus colegas (Fajardo 1976, 1981a, 1981b; González 1970; Villegas 1977), se “liberarían” las fuerzas de trabajo cautivas bajo el régimen colonial y así se daría comienzo a nuevas formas de explotación de la mano de obra recontextualizadas por la legalización de la migración interna. Los indios, recordemos, eran unos tributarios cautivos en sus resguardos. A partir de allí, los indígenas, o mejor los “exindígenas”, constituirían una masa de nuevos trabajadores rurales “libres” que deambularían como cosecheros itinerantes y colonos³. Esta tesis habría de

3 Un testimonio de Malcolm Deas (1993, 240-241, 246) afirma que del único lugar del cual provenían los trabajadores de una hacienda cafetera en Sasaima era del altiplano central,

fundamentar otra explicación de las ruralidades colombianas: la liberalización de las fuerzas de trabajo posibilitarían unos procesos migratorios “campesinos”, de gentes libres de tributo y de la territorialidad matrilineal, quienes descenderían desde lo alto de la cordillera hacia los valles interandinos y el piedemonte oriental. La movilización identitaria bien pudiera estar entonces fundada en estas movilizaciones en el espacio, que ciertamente eran ilegales en el periodo colonial. Así pues, ya fuera a través de procesos de migración espontánea, o a causa de la atracción generada por las incipientes unidades de producción agraria y, en particular, aquellas del *boom* tabacalero del valle del Magdalena a mediados del siglo XIX, el cambio social estaría regulado por dinámicas interregionales vinculadas al surgimiento capitalista. Esta tesis despertó controversias, fundamentalmente por Bejarano (1983), quien desde una perspectiva gramsciana, cercana a Thompson y a los estudios subalternos, criticó el abuso del que son objeto las fuentes institucionales, señalando cómo se ha conducido a la superlativización de un fenómeno económico menor en una época de marcado “precapitalismo”.

El lado fuerte de la visión del materialismo histórico sobre el “origen” del campesinado se construye frente a la tesis de un surgimiento lento de la hacienda, en principio desvinculada del sistema de la economía mundo y contraria a lo que ocurría en otros puntos de la América hispana. Son notables en este sentido los trabajos de Fals Borda ([1979] 2002), Meisel (1980) y Tovar Pinzón (1975, 1980). El seguimiento del asunto es mucho más precario para el caso del siglo XIX que para el siglo XVIII, no solo por el decrecimiento económico causado por las guerras que comenzaran con la propia independencia (Kalmanovitz 1982), sino por la reconfiguración de un Estado republicano y que en un principio resultaba fundamentalmente cosmético. Aun así, Fajardo (1981b), en un ensayo titulado *El Estado y la formación del campesinado en el siglo XIX*, elabora un balance de lo dicho por el materialismo histórico colombiano hasta la fecha, y observa cómo

la gran mayoría de los trabajos historiográficos recientes que hacen referencia a las transformaciones económicas y políticas ocurridas a mediados del siglo XIX tiende a interpretar los cambios propiciados en la estructura agraria —en la tenencia y explotación de las tierras— y en la esfera política como reformas producidas por el ascenso de un nuevo conjunto de clases al poder. (17)

aunque reconoce que la tierra caliente para las gentes de tierras frías no era tan atractiva por lo insalubre, un fenómeno que describe el escritor Eugenio Díaz ([1858] 1967) en su novela *Manuela*.

Esta posición sería contestada en los años ochenta, entre otros, por Ocampo (1984) y Bejarano (1983). Pero, ¿podrían en tiempos pasados, antes de la hegemonía del café, generarse verdaderos circuitos económicos que posibilitaran la circulación de materias primas que hicieran rentables aquellas unidades de producción llamadas “haciendas”? La pregunta clave es planteada por Bejarano, cuando en su réplica a Kalmanovitz advierte que aun cuando existe tanta tierra disponible para colonizaciones no se ha logrado explicar los mecanismos de retención de las fuerzas de trabajo que proporcionarían mano de obra a las haciendas.

Tales mecanismos habrían implicado, siguiendo a Kalmanovitz (1975) y prescindiendo de la pertinencia de las fuentes utilizadas por él a propósito del problema, que

la sujeción de los trabajadores residentes impedía toda conformación de un mercado de trabajadores libres y su racionalidad, su necesidad, se comprende mejor aún por la existencia de mucha tierra no abierta todavía, a la cual hubieran podido dirigirse los campesinos de no haber estado atados a las haciendas. (Citado por Bejarano 1983, 253)

Según esto, la necesidad de retenerlos se explica poco, pues Kalmanovitz apenas dice que deben retenerse para que no se dirijan a las tierras abiertas; es más simple decir que se retienen para que no se vayan, pero no explica, en el marco de la estructura hacendaria, por qué la lógica de esta conduce a la fijación del trabajador y a las formas serviles (citado en Bejarano 1983, 256).

¿Qué tanto influyen los debates de los historiadores económicos en las lecturas del cambio social? Bastante, creemos, si se tiene en cuenta la opinión de Tovar Pinzón a propósito de que la hacienda bien pudo constituir el escenario de la acción intercultural por excelencia. Infortunadamente las fuentes históricas no nos dicen mucho al respecto y el mismo Tovar Pinzón (1988) lo reconoce cuando intenta describir —sin éxito— a los trabajadores rurales de antaño:

Gentes anónimas que llegaban para permanecer un tiempo relativamente largo o que desaparecían entre los polvorientos caminos del siglo XVIII sin dejar testimonio de su huella angustiosa en los sucios libros de cuentas que, aún hoy, perviven como lenguaje de una relación laboral que no ha dejado ni el rastro ni los rostros de sus protagonistas [...] había que arar para sembrar los trigos en la tierra fría y se requerían brazos para limpiar y recoger los productos en los tiempos de cosecha. Otros eran atraídos para componer puentes, tapar pasos, amansar caballos o sembrar maíz y turmas. Si la hacienda era ganadera había la necesidad de mayordomos, vaqueros, arrieros y troperos que no solo

convivían en ella, sino que también se ofrecían para ir con los ganados, durante las épocas de seca hasta los centros de mercado. (170)

Cambio social y economía política

Continuando con el marxismo, vamos a analizar el tema del cambio social y de la interculturalidad en tanto fenómeno de clases que, de la mano de los estudios poscoloniales, goza aún de gran vigencia⁴. La aporía etnia/clase constituye de cierta manera el marco lógico de una lectura que observa el cambio social desde el evolucionismo marxista. Desde esta perspectiva, las sociedades étnicas tendrían condicionada la transformación social al viraje de su rol de clase y, específicamente, a su transformación en tanto *clase trabajadora* en beneficio de las dinámicas del capitalismo (Cardoso [1964] 1972, 64-65). Stavenhagen señalaría al respecto que estos flujos culturales se desarrollan en el ámbito de procesos de *colonización interna*, y que ello es justamente el rasgo determinante de las llamadas sociedades “subdesarrolladas”, cuya característica fundamental consiste en la existencia de siete tipos de producción agraria (1971, 85). Según esto, el *colonialismo interno* o el *endocolonialismo* son los procesos mediante los cuales se conforman las sociedades “subdesarrolladas”, allí donde en lo fundamental prima el triunfo de la condición de clase sobre las diferenciaciones de tipo étnico.

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, resulta un mal aliciente suponer que las sociedades agrarias no étnicas desempeñan un único papel en beneficio del orden hegemónico. Según estos referentes, el lugar de la *frontera interétnica* se hallaría ligado a la adopción de nuevas formas de explotación en tanto representación sociocultural, ahora ya no en beneficio del régimen colonial (papel desempeñado por los indios) sino de las nacientes sociedades agrarias liberales. Dicha lectura del cambio social, empero, pareciera controvertir lo ocurrido en los siglos XVIII y XIX, cuando el liberalismo y el capitalismo apenas se vislumbraban en la ficción de la comunidad imaginaria nacional, y cuando el sistema económico rural bien pudiera ser descrito como una suerte de mercantilismo local (Ocampo 1984). En este contexto histórico hablar de sociedades de clases resulta evidentemente inapropiado. Ya nos habría mostrado Colmenares (1975), por demás, que las variaciones entre capital y mercado en los contextos

4 La relación intensa entre las nociones de etnia y clase ha sido apuntalada desde muy temprano y así aparece en las ideas del precursor del marxismo latinoamericano José Carlos Mariátegui, quien proponía la impostergable transformación de los indígenas en proletarios siguiendo un orden histórico preconcebido por el materialismo histórico.

rurales no tuvieron aquella omnipresencia que podría asumirse en tiempos contemporáneos.

Pero por extraño que parezca, si se observa en términos sincrónicos, la interpretación etnia/clase puede resultar bastante divergente y hasta contradictoria. Vale decir que a diferencia de Broadbent y Spalding, quienes suponían que la “desindigenización” es en cierta manera la eliminación de las clases en los grupos indígenas, teóricos como Cardoso y Stavenhagen proponen una lectura singularmente diferente; esto es, que la “desindigenización” correspondería a la inserción de dicho mundo étnico en el seno de una sociedad de clases, en este caso la capitalista.

Ya en este punto nos preguntamos si acaso estamos persiguiendo la argumentación de un *discurso historizante* (Febvre [1952] 1992), al atribuir el innegable vínculo etnia/clase contemporáneo a unas ruralidades pasadas en las que dichos conceptos simplemente no son aplicables. En este sentido, más que la argumentación fáctica de un postulado teórico, resulta perentorio llevar a cabo el reconocimiento de las identidades y representaciones del pasado de las ruralidades de los siglos XVIII y XIX, que es justamente cuando —se supone— los contextos agrarios y sus regímenes de representación experimentaron una muy protuberante transformación.

Hacia una interpretación intercultural

La segunda parte de nuestro texto se divide a su vez en dos secciones que buscan reflexionar a propósito de las posibilidades metodológicas de encarar una historia intercultural del cambio social. En un primer momento analizaremos las aproximaciones teóricas anteriores desde una problematización metodológica, intentando con ello extraer algunos aprendizajes. Adelantándonos brevemente, diremos que las perspectivas analizadas resultan profundamente institucionales en tanto se sostienen sobre una memoria archivada de carácter estatal. La memoria académica del cambio social ha tenido una naturaleza fundamentalmente ligada a las ficciones documentales de la Administración pública; Bejarano (1983) llamaba profundamente la atención sobre ello. Y es allí de donde se sirven las posturas descritas en la sección anterior. Pero más allá de una crítica a las hegemonías del discurso, y sin que este texto tenga la pretensión de ejercer una visibilización de las voces subalternas, el análisis intentará ponderar el valor argumentativo de dichas fuentes en virtud de un hecho sorprendentemente

pasado por alto: la negación de la ambivalencia jurisdiccional (colonial y poscolonial), y con ello el poder relativo del Estado para agenciar su propio proyecto nacional. Y es que, desde el mismo Tratado de Tordesillas, la jurisdicción colonial se ejercería en el contexto de una cartografía imaginaria que incluía innumerables sociedades cuyos vínculos con España (y luego con Colombia) no pasaban por lo institucional; allí se generarían contactos interculturales que bien podrían ser leídos como fricciones interétnicas. Otras regiones, cuyas estructuras sociales hicieron entronque con la institucionalidad colonial, demarcarían otro tipo de vínculos interculturales (y ello no en todos los casos) que derivarían en espacios de producción económica precapitalista.

En seguida, abordaremos otra dimensión generalmente soslayada: la diversidad sociocultural de los pueblos implicados en la relación intercultural. En este punto mostraremos que es necesario desuniformizar las representaciones sociales puesto que es perentorio relativizarlas en función de sus respectivos contextos políticos e históricos; la esencialización homogeneizante de “los indígenas”, por ejemplo, impide ver las singularidades de sus propios procesos de cambio social así como sus diversas expresiones interculturales. La “mexicanización”, “peruanización”, “bogotanización” de la representación de los indios tiende a proponer, no solo una generalización inadecuada de las poblaciones, sino que lleva a practicar un paradójico “determinismo centralista” en el que las representaciones sociales se generalizan a partir de las más paradigmáticas experiencias coloniales. La “indianidad” (y la no indianidad) deben ser, en nuestro concepto, también observadas en plural.

Ruralidades sin Estado y la superlativización de la historia institucional

Los enfoques planteados hasta ahora invitan a suponer una superlativización de las políticas públicas y de las dinámicas del capitalismo en el cambio social, presumiendo con ello una eficacia natural tanto en la acción del Estado como del mercado. Pero, ¿es posible que el brazo del Estado colonial y poscolonial resultase lo suficientemente vigoroso como para generar variaciones estructurales y sistemáticas en cuanto a una reorganización de las dinámicas sociales e interculturales?

Nuestra respuesta, proclive al carácter procesual de la historia cultural, en un sentido de larga duración (en tiempos anteriores a la globalización), pone en duda las interpretaciones del cambio cultural venidas desde una historia de los acontecimientos (Spalding y Broadbent) o de una historia institucional (Fals Borda y Broadbent), por las razones que expondremos a continuación. En ellas,

para el caso, es fundamental el papel tutelar del Estado, al que se le atribuye una eficacia que definitivamente nos resulta dudosa para el siglo XIX. La historia colombiana es la de un país sin instituciones, las cuales no pueden ser inventadas en beneficio de los discursos historiográficos ni de una historia *historizante* (Febvre 1992). Así pues, aquella crítica que Clastres (1978) pronunciara frente al papel conceptual del Estado adoptado por las corrientes neoevolucionistas de la antropología, bien valdría aplicarla a una historia institucional que, tal como mencionaba Bejarano (1983), debe concentrarse en las sociedades sin voz, en sus silencios y no solo en el frenético ruido del papeleo burocrático.

Reconocemos de entrada la relatividad de las jurisdicciones y las temporalidades de dominación y, en particular, de las olas de colonización, tanto bajo la situación colonial como bajo el proceso republicano. En este punto no coincidimos con quienes suponen la transformación del mundo rural a partir de la llegada de procesos propiamente capitalistas y, específicamente, del triunfo de la propiedad privada. El Estado y la propiedad, declaraba el mismo Adam Smith, son dos elementos consustanciales. Y es que la tierra, como puede suponerse, al estar disponible para los propietarios absentistas, no contempló —hasta muy tarde— un proceso de capitalización en tanto medio de producción u objeto de transacciones económicas. Colombia era un país despoblado, “desiertos de selvas” dirían los adalides del progreso de aquellas épocas (Montaña 2013), y eran las fuerzas de trabajo el verdadero bien escaso bajo el cual se daría la valoración del territorio; ello es, recordemos, una lógica colonial venida desde las encomiendas.

Para el caso, el historiador chileno Rolando Mellafe (1969, 1970), distanciándose de las teorías de la dependencia, propuso que la noción de latifundio en el Perú era resultado de unas condiciones que cambiaban de región a región y de tiempo en tiempo. Mellafe afirma que el principal agente de transformaciones sociales estuvo dado por la configuración de mercados agrarios dependientes de ciertas condiciones a verificar: la capacidad de consumo de bienes por medio de la compra y la consolidación de un sistema de intercambio local, el uso de moneda u otro valor de cambio, el establecimiento de un sistema unitario de medidas, la consolidación de un sistema legal sobre la noción de propiedad exclusiva y la instauración de ciertos modelos de constreñimiento de mano de obra (Mellafe 1969, 14). Este enorme listado, al que podríamos resumir invocando una “presencia del Estado”, no se desarrollaría en torno a la propiedad sino a la subordinación de las fuerzas de trabajo. Mellafe concluye, al referirse al temprano siglo XVI, que incluso allí la acumulación de excedentes no pasaba por la mercantilización de la tierra ni, por tanto, por unas lógicas productivas en

un sentido capitalista, sino por un modelo de producción propiamente colonial (Mellafe 1969, 28). A contrapelo, Mellafe consideraba que el principal estímulo del cambio social rural era la disponibilidad de una fuerza de trabajo (no encomendada, es decir, “libre”): “ya fuera como indios libres, indios desarraigados de sus parcialidades, esclavos negros y mestizos o negros libres dispuestos a contratarse en labores del agro” (Mellafe 1969, 20). En el siglo XIX estas lógicas coloniales no variarían en mayor medida, a pesar de que en la historia económica las fuentes institucionales inflen las estadísticas. Deas (1993), justamente, habría mostrado cómo en las zonas cafeteras de los piedemontes habría aún una competencia “desleal” entre los propietarios a fin de lograr para sí unas fuerzas de trabajo escasas. Eran pues los brazos el objeto de una revolución agrícola y no la tierra.

En este contexto, el cambio social llegaría de manera progresiva a partir de una expansión colonizadora basada, paradójicamente, en la improductividad. Todo como resultado —otra vez paradójicamente— de una ausencia institucional. Un Estado real no es de ninguna manera lo mismo que un Estado nominal. En este punto resultan cruciales los aportes de Colmenares, a propósito del latifundio no productivo. El Estado nominal se manifestaría así en la resignificación de las políticas públicas en cuanto a las normas de dominio y ocupación de tierras de realengo que, motivadas por fuentes ideológicas tales como la fisiocracia, buscaban fomentar la ocupación real y no solo nominal de la tierra. El punto es que en realidad ello sería traducido en un incremento estratégico de formas de ocupación no productiva, y por ello la reproducción de ganado cimarrón daría la apariencia legal de un usufructo económico y, con ello, a la luz de las disposiciones de 1754, se reducían las posibilidades de perder los dominios. La importancia de estos procesos no es para nada deleznable, sobre todo si se tiene en cuenta que gran parte del territorio estaba conformado por zonas baldías (LeGrand 1988), y que esas tierras fueron generalmente ocupadas a través de estancias de ganado, en donde bien pudieron desarrollarse unos procesos de formación social independientes a la conformación de un hipotético sistema de producción agrario capitalista.

Este principio, el de una gran propiedad no productiva como elemento crucial de la transformación del mundo rural, se opone en cierto sentido a las interpretaciones que suponen una llegada más temprana de las formas capitalistas, con sus mercados y sus formas de producción y explotación. En este contexto, la estancia (y no la hacienda) constituiría el nodo a través del cual habrían de cambiarse no solo las formas de dominio y de propiedad, sino de la propia jurisdicción

estatal⁵. Fue allí, en estas fronteras, en donde se desataron diversos y fluctuantes frentes de expansión, colonizaciones y fricciones interétnicas. La finca, por su parte, implicaría una forma nueva de dominio inherente a los pequeños colonos, muchos de ellos “ilegales”, que ocuparon el territorio bajo formas no productivas y crearon un sistema de subsistencia tachado como primitivo por los gestores del progreso (Montaña 2016). Estas tensiones son justamente el objeto de la acción intercultural narrada ejemplarmente por Eugenio Díaz y buena parte de los escritores costumbristas del siglo XIX.

La interculturalidad en el pasado: diversidades más allá de las luchas entre contrarios

El mundo indígena no es monolítico y suponerlo académicamente implica concordar con la pretensión colonial de la homogeneización. Los neoevolucionistas bien podrían ayudarnos a entender las relaciones interculturales del pasado. Aprendiendo de la lectura de Fals Borda, Broadbent y Spalding, creemos que es preciso diferenciar el cambio social teniendo en cuenta si este se generó a partir de estructuras sociales coloniales derivadas —a su vez— de la organización sociopolítica prehispánica, o si emerge de contactos o fricciones interétnicas entre colonos y sociedades no segmentadas, como es el caso de los pueblos observados por Stavenhagen o Cardoso de Oliveira. Ello plantearía la necesidad de diferenciar dos escenarios muy concretos de análisis para no caer en la tentativa de una centralización del discurso del cambio social.

La diversidad de las sociedades colonizadas y la influencia de sus organizaciones políticas, en sus particularidades, inevitablemente han afectado la variación de las dinámicas de cambio sociocultural. Estamos de acuerdo con Amselle (quien retoma a Edmund Leach), que parte de la dicotomía inicial planteada por

5 La figura legal a través de la cual, desde el inicio mismo de la invasión, se dinamizaría esta dimensión tan importante de la vida rural europea fueron unos dominios híbridos denominados *estancias*, por medio de los cuales las sociedades agrarias se fueron aproximando a la mercantilización de los medios de producción. En México, dichas atribuciones daban lugar a “peonías” y “caballerías” (para una definición véase Ots Capdequí [1959, 21, 25] y Chevalier [[1953] 1999, 135]. Góngora [1951, 146], para el caso de Chile, se refiere a tierras de labor para distinguirlas de las estancias). La estancia de ganado era entonces el fundamento mismo de la colonización. Vergara y Velasco (1892, DCLV) anotaría que otro nombre de la estancia era *cortijo*, donde la actividad principal era la roza, es decir, el romper el bosque. La importancia que adquirirían los cultivos de pastos artificiales, según Vergara y Velasco, se debía a la escasa estabilidad de los mercados internacionales que impedían el ingreso del país al sistema de economía mundo y hacía siempre más rentable tumbiar un cafetal o un cañaduzal para sembrar pasto (1901, 739). En este punto se concluye que las estancias podían ser de ganado mayor (bovinos) y de ganado menor (ovinos, porcinos y caprinos) y caballerías (equinos).

Evans-Pritchard y Fortes, al sugerir la necesidad de diferenciar sociedades segmentadas y no segmentadas al momento de evaluar el impacto disímil de los Estados colonizadores (Amselle 1990, 99, 107). Cardoso de Oliveira ([1964] 1972, 83), por su parte, asume que bien podría hablarse de tres tipos de *cultura de contacto* y, por tanto, de cambio cultural: 1) aquella marcada por relaciones intergrupales simétricas, entre grupos políticamente equivalentes; 2) aquella configurada entre grupos más poderosos que otros sin la mediación de situaciones de orden colonial, y 3) aquella desatada en medio de las típicas relaciones asimétricas de una situación colonial. No es lo mismo en efecto el desarrollo de una situación colonial en una sociedad nómada o no segmentada al que pueda experimentar una sociedad estatal o de jefatura. Si bien estos referentes resultan problemáticos para comprender las dinámicas interculturales contemporáneas, estando estas catalizadas en lo fundamental por el vínculo “étnico” entre las minorías identitarias y el Estado multicultural, pueden ser indicadores de las dinámicas de contacto y colonización en tiempos pretéritos. Así pues, las variables de complejización de aquellas sociedades consideradas —por los neoevolucionistas— como “igualitarias” y “segmentadas” son mucho más que un catálogo de “desarrollo”, pues su visualización nos permitiría asumir pragmáticamente (y no solo retóricamente) la multiculturalidad del pasado y, con ello, del presente. Y es que los pueblos “no segmentados” no despertaban el interés de las empresas coloniales en una época en que la riqueza estaba determinada por los metales preciosos o, en su defecto, como ya vimos, por el monopolio de fuerzas de trabajo forzadas. Ellos, en efecto, no garantizarían los excedentes económicos de una sociedad especializada, ni tampoco un conglomerado social estable para reducir las fuerzas de trabajo de una manera permanente y sistemática (salvo en el caso de esclavismos tales como los proferidos por bandeirantes y caucheros).

Vale en este punto introducir el concepto de *frentes de expansión* desarrollado por Ribeiro (1974). Esta noción, que se construyó como alternativa al concepto de *frontera pionera* (Taylor 1956; Turner 1921) con la cual se observó la colonización del *far west* norteamericano, permite observar el cambio socio-cultural más allá de una relación entre sociedades “premodernas” y capitalistas. Vale la pena recordar aquella generación (Galvão 1979; Ribeiro 1974; Shaden 1965) que desde de los años sesenta construiría una aproximación alternativa a la interpretación del cambio social y político de las sociedades amazónicas. A partir de allí, los procesos de transformación social se observarían en el marco de relaciones interculturales, como el resultado de la confluencia de diversos factores económicos (explotaciones extractivas, pastoriles o agrícolas), sin que por ello tuviesen que ser consecuencias directamente vinculadas al surgimiento

del capitalismo. Así pues, diferenciándose de la aproximación tourniana y particularmente de su concepto de *frontera pionera*, los *frentes de expansión* constituyen una noción que permite observar de otro modo los flujos y las intermitencias entre “nosotros” y los “otros” (Ribeiro 1974)⁶. En efecto, la noción de *frentes de expansión* aplica variables contextuales, diferencias en el tiempo y en el espacio, incluyendo además factores ecológicos, condiciones estratégicas (económicas y políticas), así como variables socioculturales específicas de aquellas sociedades que están siendo objeto de conquista, invasión o colonización. Los *frentes de expansión* son, pues, los bornes donde se desarrolla el cambio sociocultural que dista de ser un fenómeno homogéneo.

Podría decirse que los frentes de expansión no requieren (o no implican) la presencia de ejércitos, de Gobiernos o de otros agentes representantes de un poder institucional mayor, y por ello se enquistan en las experiencias de colonización espontánea, muchas veces motivadas por procesos de desplazamiento o migración forzada, en donde las regulaciones estatales son simplemente inaplicables. Los colonos son, no puede olvidarse, unos desplazados del capitalismo y no necesariamente sus agentes de expansión. Ya aquí nos valemos del concepto de *transfiguración étnica* (Ribeiro 1974), que muestra la importancia de unos contactos indirectos y fluctuantes, de pulsiones bióticas y ecológicas diversas (epidemias o transformaciones del medio ambiente que implican modificaciones en la dieta), así como contactos esporádicos (algunas veces violentos) que desencadenan transformaciones tanto en la cultura material y en las formas de producción, así como en las mismas estructuras sociales de las culturas locales implicadas. Esos contactos esporádicos o intermitentes se transforman en una vecindad permanente que implica, ahora sí, la configuración de una sociedad de servidumbre en donde los miembros de las “tribus”, desde entonces representados como indígenas, entran a conformar parte de las fuerzas de trabajo. Esta secuencia es resumida de la siguiente manera por José de Souza Martins (1996):

[...] adelante de la frontera demográfica, de la frontera de la civilización, están las poblaciones indígenas sobre cuyos territorios avanza el frente de expansión, esto es, el frente de ese populacho no incluido en la frontera económica. Atrás de la línea de la frontera económica está la frontera pionera, dominada no solo por los agentes de civilización sino por los agentes de una modernización fundamentalmente económica;

6 Ribeiro los ejemplifica en el caso de los kaigán paulistas que expresan la realidad de un proceso de dominación muy diferente al que pudieron haber vivido las sociedades complejas andinas (Ribeiro 1974, 267).

se trata de agentes de una economía capitalista dotados de una mentalidad urbana y emprendedora (no solo agentes de una economía de mercado). (31)

Frente a la transformación de las sociedades rurales del pasado es preciso observar el lugar del colono y su pretendida situación hegemónica. Debe pues tenerse en cuenta que los niveles de oportunidad son diversos y así, por ejemplo, nociones como aquella diferencia tecnológica entre indios y no indios debe ser relativizada, pues los actores étnicos no son los únicos poseedores de la tradición ni los actores rurales no étnicos son los únicos poseedores de la tecnología de explotación. La disparidad material objetiva —tal como la llama Ribeiro— no puede plantearse sin tener en cuenta variables espaciotemporales; la presencia de colonos, de este modo, no necesariamente representa una inyección de nuevos saberes/haceres o de nuevos monopolios tecnológicos (Ribeiro 1974, 340). Distante de Elias ([1939] 1987), Ribeiro (1974, 269, 339) nos invita a mirar críticamente la noción de “civilización” cuando se aplica a colonos que llevan la famélica vida de un cauchero (recolector de látex), un boga, un pescador, un pastor, un yerbatero, un leñador o un artesano. El colono colombiano tampoco ha sido el hacendado capitalista y el capitalismo no solo ha llegado por la acción tráfuga de colonos, *caboclos* y *ladinos*.

Para observar las relaciones interculturales del pasado, así como el cambio sociocultural, es necesario dejar de suponer que el sujeto no étnico representa siempre un actor hegemónico; la interculturalidad debe pues estudiarse “en tanto juegos de recepción, invención y luchas de representación” (Vovelle 1999). En los contextos rurales ciertamente existieron estructuras políticas de asimetría social, mucho más en el marco de una sociedad como la colonial, pero tal cosa no podría proyectarse hacia una generalización tal como que todos los “campesinos españoles” (o los “campesinos colombianos”) provengan de un monolito hegemónico. Debemos recordar que los latifundistas eran un grupo generalmente absentista (no campesino); es el caso de aquella ciudad letrada que planteara Ángel Rama (1984). Vale recordar la existencia de unos trabajos considerados como “despreciables” (Zambrano 1998), y que a ciencia cierta corresponderían a los *trabajos mecánicos* de los que habla Sergio Buarque de Holanda ([1936] 2004) para el complejo cultural ibérico.

Reflexiones finales

La utilización de la representación “campesina” para referirse a las poblaciones rurales no indias es, por lo dicho hasta ahora, un hecho que invita a realizar lecturas culturales de larga duración. La complejidad de los factores inmiscuidos, las ideologías contrastantes, los contextos y las vicisitudes espaciales y temporales, así como las diversas resignificaciones de los discursos de hegemonía, muestran la necesidad de superar las lógicas unilineales que observan al campesinado como una consecuencia de la “desindigenización”. La lectura intercultural, por el contrario, no admite ver a los campesinos y a los indígenas como sucesiones de una cronología única; son representaciones sociales cuyo contenido semántico cambia en el tiempo y en el espacio⁷.

Pero ¿quiénes eran los “nosotros” y los “otros” de aquella época, cuando las nociones de etnia y clase resultaban tan desconocidas como inaplicables? Desde los tiempos de Durkheim (1898), Durkheim y Mauss (1903) y Halbwachs (1950), se ha dicho que los procesos identitarios son los propios generadores del *binarismo etnocéntrico* (Goody [1985] 2008) sobre los cuales se construyen las relaciones interculturales; sin los otros no hay identidades, ni mucho menos etnocentrismos⁸. Tal como señaló Hartog (1980) a propósito del ejercicio antropológico que estableciera Heródoto al representar a los *scythes*, la aparición de todo *ethos* nuevo y diferente es, ante todo, un acto de autorreconocimiento. Así pues, al igual que ocurre en el retrato de Montaigne descrito por Blanchard (1990), o como el salvaje en el espejo de Bartra ([1997] 2000) a propósito de los “salvajes”, las representaciones sociales no son una construcción objetiva sino que referencian la contraparte indisoluble de una identidad que se construye permanentemente (incluida la de los investigadores). Representar a los indios, a los campesinos, a los otros es de hecho un proceso de reafirmación, ya sea teórica o retórica. Así pues, cuando los académicos representan, del mismo modo se representan y eso

7 En este punto retomamos la aproximación de Cardoso de Oliveira (1972) y de Amselle (1990), quienes, ahondando en la noción de frontera interétnica de Barth (1969), otorgan importancia al vínculo entre el contexto político y las dinámicas identitarias, que son variables tanto en el tiempo como en el espacio. Es allí donde metodológicamente se debe recurrir a diferentes niveles de análisis que van desde lo local hasta lo global, lo que genera la necesidad de aplicar el más variado “juego de escalas” (Revel 1996).

8 Concordamos con Domínguez (2006) en cuanto al sentido de la complementariedad de las aproximaciones de Foucault y Durkheim: “Mientras para el primero las estructuras de conciencia surgen y dominan a los hombres por encima de su voluntad, de su actividad material y cultural, y aun en contra de ellas —como una partitura subyacente frente a la cual lo único que podemos hacer es ejecutarla—, de la propuesta de Durkheim se desprende fácilmente el origen de las representaciones: la fuente está en la actividad social misma en todas sus expresiones” (77).

es justamente lo que nos muestra el célebre artículo de Jaramillo Uribe (1965), en el que afirmó que sin el mestizaje Colombia tendría menos posibilidades de formar una nación.

Las identidades se construyen necesariamente en plural, pero también las representaciones. Identidad y representación son las dos caras de una misma moneda y no hay razón para suponer que mientras la primera cambia la segunda permanecerá inalterable. La pregunta subsiguiente en este sentido sería: ¿dichos movimientos de cambio social se hacen de manera colectiva o individual? A propósito, los analistas parecieran inclinarse por la segunda opción suponiendo un cierto tipo de reduccionismo al negar el peso de la cultura en las construcciones identitarias de los propios investigadores. Ribeiro (1974, 375) sostiene que una verdadera “desindigenización” solo se desata de manera individual en tanto una etnia no se acultura, se transfigura: “no hubo asimilación de las entidades étnicas, sino absorción de individuos desgarrados al punto que estas entidades étnicas desaparecían o se transfiguraban para sobrevivir” (424). Cardoso de Oliveira por su parte opina que estos flujos denotan la funcionalización de unas racionalidades particulares, que finalmente son las que van a guiar los flujos y las relaciones interculturales. En tal medida se daría lugar al desencadenamiento de una tipología (comparable a la biopolítica colonial); un cierto *dégradé* social cargado de lógicas individualizantes de apropiación y manipulación de identidades en beneficio de la condición de clase (Cardoso [1976] 2007, 215-216). Desde nuestro punto de vista las representaciones se entienden, por el contrario, como una síntesis de lo individual y de lo colectivo, lo que es variable tanto en el tiempo como en el espacio. Guerra y Annino (2003) dirían que cada expresión política aporta una forma diferente de representar, sobre todo cuando es construida en la confluencia de intereses individuales en los contextos de nuevos derechos y sus negaciones.

Consideramos finalmente que algunos aportes posestructuralistas bien podrían orientar el estudio de uno de los problemas clásicos de la disciplina antropológica, y así ayudarnos a salir del evolucionismo liberal y marxista en la interpretación de un cierto “origen” del campesinado, cuyo planteamiento ya advierte un raciocinio evolutivo. Suponer una “etnogénesis” de lo campesino pareciera en este punto una suerte de contradicción si se tiene que lo “campesino” fue, justamente, un proyecto político cuyo resultado fue la construcción de una comunidad nacional en oposición a los rasgos particulares de la disidencia cultural (Salomon y Schwartz 2008). Será preciso entonces no solo rastrear “arqueológicamente” los propios vocablos y conceptos académicos, sino poner atención a todos los momentos y escenarios de una operación historiográfica de la cual no

escapa ni siquiera el investigador (Ricoeur 2000). El vínculo identidad y representación, los “nosotros y los otros” de Todorov (1989), dispuestos más allá de la frontera intercultural de Barth (1969), no son hechos objetivos sino que constituyen construcciones de alteridad que se vinculan con aspectos tan diversos como los procesos de selección de la memoria o la propia representación historiográfica de la que nosotros hacemos parte.

Referencias

- Amselle, Jean-Loup.** 1990. *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. París: Payot.
- Arrubla, Miguel y Mario Urrutia.** 1970. *Compendio de estadísticas históricas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein.** 1991. *Race, Nation. Class Ambiguous Identities*. Londres, Nueva York: Verso.
- Banton, Michael.** 1983. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, Fredrik, ed.** 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown & Company.
- Bartra, Roger.** (1997) 2000. *The Artificial Savage*. Michigan: University of Michigan Press.
- Bejarano Ávila, Jesús Antonio.** 1983. “Campesinos, luchas agrarias e historia social en Colombia: notas para un balance historiográfico”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 11: 251-304.
- Blanchard, Marc.** 1990. *Trois portraits de Montaigne: essai sur la représentation à la Renaissance*. París: Nizet.
- Bloch, Marc.** 1930. “La lutte pour l'individualisme agraire dans la France du XVIIIe siècle”. *Annales D'histoire Économique et Sociale* 2 (7): 511-556.
- Borah, Woodrow y Sherburne Cook.** 1960. *Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*. Berkeley: University of California Press.
- Braudel, Fernand y Armand Colin.** 1987. “Histoire et sciences sociales: la longue durée”. *Réseaux* 5 (27): 7-37.
- Broadbent, Sylvia.** 1981. “The Formation of Peasant Society in Central Colombia”. *Ethnohistory* 28 (3): 259-277.
- Buarque de Holanda, Sergio.** (1936) 2004. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Cardoso de Oliveira, Roberto.** (1964) 1972. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- . (1976) 2007. *Etnicidad y estructura social*. México D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas); Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Iberoamericana.
- Castro-Gómez, Santiago.** 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Chevalier, François.** (1953) 1999. *La formación de los latifundios en México, haciendas y sociedad en los siglos XVI-XVII y XVIII*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Clastres, Pierre.** 1978. *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila.
- Colmenares, Germán.** 1961. "Crítica del doctrinarismo radical". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 4 (6): 517-524.
- . 1975. *Terratenientes, mineros y comerciantes*. Cali: Universidad del Valle.
- Deas, Malcolm.** 1993. "Una hacienda cafetera de Cundinamarca: Santa Bárbara (1870-1912)". En *El poder de la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*, 233-268. Bogotá: Tercer Mundo.
- Díaz Castro, Eugenio.** (1858) 1967. *Manuela*. Cali: Carvajal. Versión de la novela tomada de la Biblioteca Virtual del Banco de la República. Consultado el 24 de junio del 2016. <http://www.scribd.com/doc/41321415/Diaz-Castro-Eugenio-Manuela>.
- Domínguez, Eduardo.** 2006. "Representaciones colectivas, epistemes y conocimientos". *Revista de la Universidad Eafit* 42 (144): 69-80.
- Dueñas, Guiomar.** 1997. *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Durkheim, Émile.** 1898. "Représentations individuelles et représentations collectives". *Revue de Métaphysique et de Morale* VI. Consultado el 15 de junio del 2016. http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_1_representations/representations.pdf.
- Durkheim, Emile y Marcel Mauss.** 1903. "De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives". *Année Sociologique* 6. Consultado el 25 de junio del 2016. http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_sociologie/T7_formes_clas_sification/formes_classification.pdf
- Elias, Norbert.** (1939) 1987. *El proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . (1970) 2008. *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Fajardo, Darío.** 1981a. *Campesinado y capitalismo en Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.
- . 1981b. *El Estado y la formación del campesinado en el siglo XIX*. Bogotá: Ediciones Historia y Sociedad.
- Fals Borda, Orlando.** 1961. *Campesinos de los Andes: estudio sociocultural de Saucío*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . (1979) 2002. *Historia doble de la Costa*, 4 v. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 1981. *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Carlos Valencia.
- . (1957) 2006. *El hombre y la tierra en Boyacá: bases sociológicas e históricas para una reforma agraria*. Bogotá: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Febvre, Lucien.** (1952) 1992. "Sur une forme d'histoire qui n'est pas la nôtre". En *Combats pour l'histoire*, 114-118. París: Armand Collin.
- Galvao, Eduardo.** 1979. *Indios e brancos no Brasil: encontro de sociedades*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Góngora, Mario.** 1951. *El Estado en el derecho indiano*. Santiago: Universidad de Chile. Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales.

- González, Margarita.** 1970. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Goody, Jack.** (1985) 2008. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.
- Guerra, François Xavier y Antonio Anniño, coords.** 2003. *Inventando la nación iberoamericana, siglo XIX*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Halbwachs, Maurice.** 1950. *La mémoire collective*. París: PUF.
- Hannaford, Ivan.** 1996. *Race. The History for an Idea in the West*. Maltimore: The Woodrow Wilson Center Press.
- Hartog, Francois.** 1980. *Le miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*. París: Gallimard.
- Jaramillo Uribe, Jaime.** 1965. "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2 (3): 21-48.
- Kalmanovitz, Salomón.** 1982. "El régimen agrario durante el siglo XIX en Colombia". En *Manual de historia de Colombia*, v. 2, 211-319. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- . 2006. "El PIB de la Nueva Granada en 1800: auge colonial, estancamiento republicano". *Revista de Economía Institucional* 8 (15): 161-183.
- LeGrand, Catherine.** 1988. *Colonización y protesta campesina 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mallon, Florencia.** (1995) 2003. *Campesino y nación: la construcción de México y Perú postcoloniales*. México D. F.: El Colegio de México; El Colegio de Michoacán; Ciesas.
- Meisel, Adolfo.** 1980. "Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena: 1533-1851". *Desarrollo y Sociedad* 4: 227-277.
- Mellafe, Rolando.** 1969. "Frontera agraria: el caso del virreinato peruano en el siglo XVI". En *Tierras nuevas: expansión territorial y ocupación del suelo en América: siglos XVI-XIX*, editado por Álvaro Jara, 11-42. México D. F.: El Colegio de México.
- Montaña Mestizo, Vladimir.** 2013. "La representación de los viajeros europeos en la literatura de viajes sobre la Colombia del siglo XIX". En *Comparative Critical Views on the Representation of Foreignness and Otherness*, editado por Monserrat Cots, Pere Gifra-Adroher, Glyn Hambrook. European University Studies. Bern, Berlín, Bruselas, Frankfurt and Main, Nueva York, Oxford, Wiew: Peter Lang. E-book.
- . 2016. "Régimes de représentation". Tesis de doctorado, EHESS-USP.
- Ocampo, José Antonio.** 1984. *Colombia y la economía mundial: 1830-1910*. Bogotá: Siglo Veintiuno.
- Ots Capdequí, José María.** 1959. *España en América. El régimen de tierras*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Palacios, Marco.** (1979) 2002. *El café en Colombia (1850-1970): una historia económica, social y política*. Bogotá: Planeta, Ediciones Uniandes y El Colegio de México. Consultado el 24 de junio del 2016. <http://babel.banrepcultu.oral.org/cdm/compoundobject/collection/p17054coll10/id/1012>.
- Rama, Ángel.** 1984. *La ciudad letrada*. Hanover y Nueva Jersey: Ediciones del Norte.
- Revel, Jacques, ed.** 1996. *Jeux d'échelles: la microanalyse de l'expérience*. París: Gallimard; Seuil.
- Ribeiro, Darcy.** 1974. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petropolis: Editora Vozes.

- Ricoeur, Paul.** 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil.
- Salomon, Frank y Stuart B. Schwartz.** (1999) 2008. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". En *The Cambridge History of the Natives Peoples of the Americas*, vol. 2, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 443-501. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás.** 1974. *The Population in Latin America. A History*. California: University of California Press.
- Schaden, Egon.** 1965. "Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendencias da mudança cultural des tribus indigenas em contato com o mundo dos brancos". *Revista de Antropologia* 13 (1-2): 65-102.
- Shanin, Teodor.** (1972) 1983. *La clase incómoda. Sociología política del campesinado de una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*. Madrid: Alianza Universidad.
- Souza Martins, José de.** 1996. "O tempo da fronteira". *Tempo Social* 8 (1): 25-71.
- Spalding, Karen.** 1974. *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Stavenhagen, Rodolfo.** 1971. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México D. F.: Siglo XXI.
- Taylor, George Rogers.** 1956. *The Turner Thesis Concerning the Role of the Frontier in American History*. Boston: Heath and Company.
- Todorov, Tzvetan.** 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, coll. "La couleur des idées"*. París: Seuil.
- Tovar Pinzón, Hermes.** 1975. "Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México". En *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, compilado por Enrique Florescano, 132-222. México D. F.: Siglo XXI.
- . 1980. *Grandes empresas agrícolas y ganaderas: su desarrollo en el siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . 1988. *Hacienda colonial y formación social*. Barcelona: Sendai.
- Turner, Frederick.** 1921. *The Frontier in American History*. Nueva York: Holt.
- Verdugo y Oquendo, Andrés.** 1963. "Informe del visitador Andrés Verdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y Económica* 1: 131-196.
- Vergara y Velasco, Francisco Javier.** 1892. *Nueva geografía de Colombia. Primera parte. El territorio, el medio y la raza*. Bogotá: Imprenta de Vapor Zalamea Hermanos.
- . 1901. *Nueva geografía de Colombia escrita por regiones naturales*, v. 1. Bogotá: Imprenta de Vapor.
- Villegas Arango, Jorge.** 1977. *La colonización de vertiente en el siglo XIX*. Medellín: Centro de Investigaciones Económicas, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Antioquia.
- Vovelle, Michel.** 1999. "Histoire de représentations". En *L'histoire aujourd'hui*, editado por Jean-Claude Ruano-Borbala, 45-49. París: Éditions Sciences Humaines.
- Wolf, Eric.** 1976 [1966]. *Sociedades campesinas*. Río de Janeiro: Zahar.
- Zambrano, Marta.** 1998. "Trabajo precioso, trabajadores despreciables. Prácticas conflictivas y consenso epistémico en el discurso colonial". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 25: 5-34.

Acceso a la tierra y derechos de propiedad campesinos: recorriendo los laberintos

Land Access and Peasant Property Rights: Walking the Labyrinths

Francisco Gutiérrez Sanín

Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (Iepri), Universidad Nacional de Colombia / Observatorio de Restitución y Derechos de Propiedad Agraria en Colombia
fgutiers@hotmail.com

Paola García Reyes

Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad del Norte / Observatorio de Restitución y Derechos de Propiedad Agraria en Colombia
paolagarcia@uninorte.edu.co

RESUMEN

En este artículo analizamos dos modalidades diferentes de debilitamiento y fluidez de los derechos de propiedad sobre la tierra de los campesinos: despojo y transacciones entre campesinos, con base en el estudio de los casos de Chivolo y Montes de María en la costa atlántica colombiana. Para ello, esbozamos las líneas de análisis clave en la literatura relevante, en particular en lo relativo a reformas agrarias inclusivas y redistributivas; mostramos los rasgos generales de la trayectoria de la lucha por la tierra en la región; presentamos las limitaciones a la propiedad de la tierra dentro del régimen parcelario, y observamos cómo operaron en los casos analizados. Concluimos que tales limitaciones crean una situación de vulnerabilidad endémica de los derechos de los campesinos.

Palabras clave: campesinos, derechos de propiedad, reforma agraria, Estado, sistema político.

ABSTRACT

Based on the study of cases in Chivolo and Montes de María in the Colombian Atlantic coast, in this article we analyze two different modes of peasant land property rights' weakness and fluidity: dispossession and land transactions among peasants. To this end, we discuss the key lines of relevant literature, particularly in regard to inclusive and redistributive land reforms; describe the history of the struggle for land in the region in general terms; and present the limits of property rights under the parcelario regime. We conclude that such restrictions create a situation of endemic vulnerability to the rights of peasants over land.

Keywords: peasants, property rights, agrarian reform, Estate, political system.

Introducción¹

Este texto ilustra y analiza —tomando como escenario sendos casos en la costa atlántica colombiana, Chivolo y Montes de María— dos modalidades diferentes de debilitamiento y fluidez de los derechos de propiedad sobre la tierra. El trasfondo institucional de estos procesos son propuestas agrarias estatales de acceso a la tierra para los campesinos, que en algún momento se convirtieron en escenario institucional de concentración coercitiva de la propiedad en medio del conflicto armado. En conjunto, las dos narrativas —en un caso despojo, en otro, transacciones entre campesinos— muestran algunas de las grandes fracturas que tienen lugar en los procesos sociales/institucionales de asignación de derechos de propiedad sobre la tierra. Al identificar estas fracturas, ponemos en cuestión la dicotomía formalidad/informalidad desde la que se han mirado con frecuencia tales derechos. Mientras mostramos qué tan porosa es la frontera entre lo formal y lo informal, identificamos distintas modalidades de interacción entre las luchas, demandas y acciones por el acceso a la tierra por parte de los campesinos, y estructuras de poder claves que inciden en la asignación, formalización y transferencia de los derechos sobre esa tierra. En particular, mostramos cómo ciertas modalidades formales y no redistributivas de acceso a la tierra mantuvieron intactas las estructuras de poder y las formas de interacción entre Estado y campesinos, lo que a la larga debilitó dramáticamente sus derechos (particularmente en contextos de conflicto armado).

Conviene hacer algunas observaciones con respecto a nuestras orientaciones metodológicas y teóricas. La recolección de información sigue una aproximación mixta que utiliza trabajo de terreno y de archivo. Nuestro estudio tiene un fuerte énfasis institucional², pero nuestra lectura da cuenta de dos temas centrales para la reflexión antropológica: observamos, a partir de la tríada entre tenencia de la tierra, sistema político y modalidades de presencia estatal en contextos específicos —en este caso el despliegue del conflicto armado³—, la

-
- 1 Este artículo presenta resultados de investigación en el marco del Programa Red Observatorio de Restitución y Regulación de Derechos de Propiedad Agraria (www.observatoriodetierras.org) financiado por Colciencias.
 - 2 Normas, en el sentido amplio o, si se quiere, marcos estables, formales e informales, de acción.
 - 3 La presencia de actores armados en la región es de larga data e inicia con los grupos guerrilleros. No obstante, nos ocuparemos acá del periodo de confrontación y presencia paramilitar, que comienza en la década de 1990 y culmina, al menos en cuanto a la presencia

construcción del campesino como sujeto político subordinado en interacción con agencias determinadas, grupos armados y otros actores dentro del mundo rural; y nos referimos a las visiones del Estado desde la perspectiva de los campesinos despojados, una tematización ya clásica desde el texto de Sharma y Gupta (2006).

Con respecto de los datos, casos, métodos y terminología que utilizamos para el análisis que sigue, es necesario hacer varias aclaraciones. Nos concentramos en trayectorias territoriales de la costa atlántica colombiana, en particular en Montes de María y Chivolo. La escogencia no es casual. Esta región fue el epicentro de la reforma agraria de 1968⁴ a través de un gran activismo campesino concentrado alrededor de un repertorio específico: las tomas de tierras (la narrativa canónica es Zamosc [1987]; ver también Fals Borda [2002b] y Grupo de Memoria Histórica [2010]). A la vez, fue uno de los grandes epicentros del despojo de tierras por parte de grupos paramilitares en la década del 2000. Algunos trabajos han sugerido una conexión orgánica entre uno y otro fenómeno (Grupo de Memoria Histórica 2010). Dentro de este paisaje general, los dos territorios escogidos se destacan por haber sido golpeados particularmente por el desplazamiento, el despojo o formas de apropiación coercitiva. Así, en cada uno de los casos identificamos una forma distinta de transferencia de derechos de propiedad sobre la tierra. En el caso de Montes de María, nos centramos en transacciones entre campesinos. En el de Chivolo, en procesos de despojo coercitivo. El trasfondo institucional de las dos narrativas son la reforma agraria de 1968, la “reforma agraria de mercado” de 1994 y el proceso de restitución de tierras iniciado en 2011⁵.

de su estructura más formal, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), en 2006 tras el proceso de desmovilización (Ley 1975 de 2005).

- 4 La reforma agraria de 1961 se enmarcó dentro de la Ley 135 de 1961 de Reforma Social Agraria. Esta se orientó a la dotación de tierras para los campesinos, el apoyo técnico y la incorporación de tierras a la producción. Como novedad, la reforma construyó una arquitectura institucional: el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) y el Fondo Nacional Agrario (FNA), sobre la cual se basaron regulaciones posteriores. Tiempo después (Ley 1 de 1968), esta institucionalidad se articuló a una organización campesina apoyada, al menos en principio, por el Estado: la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Esta organización fue particularmente activa en la costa atlántica colombiana y a ella se debe el moderado éxito de la reforma en la región.
- 5 A partir del año 2011, Colombia inició un proceso de restitución de tierras despojadas o abandonadas por causa del conflicto armado (Ley 1448 de 2011). Este proceso, que contempla un camino mixto, administrativo y judicial, no es propiamente una norma de reforma agraria, sino, más bien, un mecanismo de justicia transicional. No obstante, dada la magnitud del fenómeno (alrededor de seis millones de hectáreas), la devolución de tierras apropiadas, en particular cuando estas fueron concentradas en pocas manos, tiene un potencial redistribuidor.

Las fuentes a partir de las que llevamos a cabo dicha identificación son básicamente dos. En Chivolo, utilizamos un rico corpus de expedientes judiciales. En el caso de Montes de María, contamos con un largo trabajo de terreno, que ha combinado observación, sondeos (García Reyes *et al.*, 2015; Gutiérrez, García y Argoty, 2014) y entrevistas semiestructuradas⁶. Por diseño, los expedientes requieren del testimonio de las víctimas: obviamente, en un contexto muy distinto al de una entrevista. Aun así, encontramos que las voces de los campesinos emitidas en estos dos escenarios tan diferentes convergen en varios puntos importantes.

En cuanto a la terminología usada a lo largo del texto, valgan algunas anotaciones. Por propuesta/reforma inclusiva entendemos una política o diseño institucional orientado a permitir o garantizar el acceso de los campesinos a la tierra. Por propuesta/reforma redistributiva entendemos un diseño orientado a transferir activos de un ciudadano a otro (o de un actor social a otro). Muchas políticas pueden ser inclusivas pero no redistributivas (Lipton 2009 y próxima sección). Otras pueden tener un componente redistributivo *de facto*, pero no legal. Por ejemplo, la restitución está dirigida a devolver las tierras a sus legítimos dueños, así que legalmente no implica redistribución alguna, pero obviamente incide sobre los patrones de tenencia de la tierra reales observados en el territorio. Este artículo muestra qué problemas pueden aparecer cuando hay inclusión sin redistribución, o con redistribución apenas marginal.

La exposición procede de la siguiente manera. En la primera parte esbozamos algunos de los conceptos claves de la literatura relevante, sobre todo en lo que atañe a inclusiones no redistributivas y el mundo campesino. En la segunda, esbozamos a muy grandes rasgos la trayectoria de la lucha por la tierra en la costa atlántica. La tercera está dedicada a mostrar las limitaciones a los derechos de propiedad de los campesinos dentro del régimen parcelario. La cuarta y quinta se concentran en los dos casos considerados aquí. Las conclusiones sintetizan los mecanismos que fragilizan y subordinan a los campesinos en el contexto de inclusiones que tienen pocos o ningún componente distributivo.

6 El corpus de entrevistas, sondeos y notas de campo se enmarcó en el proyecto Diseños Institucionales del Despojo en el Caribe Colombiano, liderado por la Universidad del Norte, inscrito en el Programa Red Observatorio de Restitución y Regulación de Derechos de Propiedad Agraria. La aproximación a la región ha sido consensuada y orientada por integrantes de la Mesa de Interlocución de los Montes de María, organización social montemariana. Todos los testimonios e informaciones han sido recogidos con respeto de los parámetros éticos de este tipo de aproximaciones. Los consentimientos informados reposan en los archivos de la dirección del proyecto.

Propiedad, Estado y sistema político

En el mundo rural, los patrones de tenencia de tierra están íntimamente vinculados tanto al sistema político (Boone 1992, 2013) como a la manera en que el Estado hace presencia en el territorio (Mann 1984; Wolf 1966). “La tenencia de la tierra ES el sistema político”, llega a afirmar Boone (2013)⁷. De hecho, tenencia / sistema político y modalidades de presencia estatal constituyen un triángulo de interacción, que regula tanto las modalidades de acceso del campesinado a derechos como su relación con diversas formas de autoridad (o de dominio, en la terminología del texto clásico de Wolf [1966]). Dicho de otra manera, la relación de los campesinos con el Estado y los poderes locales está mediada por los patrones de tenencia de la tierra. Estos, a su vez, dan forma a las demandas campesinas y a los modos de presencia estatal (Lund 2011; Mann 1984; Wolf 1966).

Por consiguiente, cualquier cambio en alguno de los vértices del triángulo es susceptible de generar transformaciones sustanciales en los otros dos, y de afectar la vida y las respuestas de los campesinos. En particular, las reformas a los derechos de propiedad están mediadas por la persistencia de patrones de poder y la capacidad de penetración infraestructural del Estado⁸. Los cambios en el primer vértice pueden promover cambios en los otros dos (Boone 2013), pero también pueden ser subvertidos, perturbados o bloqueados por ellos. En este artículo estudiamos qué sucede cuando se produce alguna transformación en los derechos de propiedad mientras que se mantienen estables los otros dos parámetros, y observamos las formas en las que los campesinos responden o se ajustan a dichos cambios.

Diferentes modalidades de inclusión

El acceso a la tierra mediante políticas públicas explícitas se da en muchas modalidades. Algunas de ellas cuentan con un fuerte contenido redistributivo, otras no y otras, incluso, generan efectos adversos (es decir, tienen el potencial de aumentar la desigualdad). Si llamamos inclusivas a las políticas que incrementan la probabilidad de acceso a la tierra por parte de los campesinos, es claro que

7 Un estudio de caso relevante que ilustra esto muy bien es Reyes (1978).

8 Su trascendencia, en palabras de Das y Poole (2004), en referencia a la idea de *poder infraestructural* de Mann (1984).

este tipo de regulaciones pueden ser redistributivas en mayor o menor grado. Las *reformas agrarias clásicas* (Lipton 2009) tienen un alto componente redistributivo, al transferir activos de algunos sectores a otros y poner máximos a los tamaños de los fundos agrarios. Aunque este tipo de reformas está lejos de haber caducado (Bardhan y Dilip 2010; Lipton 2009), agencias multilaterales y otros actores han impulsado medidas diferentes de inclusión con mucho menor contenido redistributivo que en el escenario clásico. Por ejemplo, “reformas agrarias de mercado” combinaban motivos incluyentes con otros típicos del ideario neoliberal⁹: minimizar costos de transacción y desempoderar a burocracias que pudieran actuar en su propio beneficio o en nombre de otros actores poderosos. Ya hay una amplia literatura que muestra que estas modalidades de acceso pueden ser limitadas, inequitativas, y en algunos casos contraproducentes y *adversas*, según la expresión de Wood (De Schutter 2011, 249; Joseph, 2012; Mamonova, 2015; McCarthy 2010; Wood 2000). En Colombia, las políticas de reforma han tenido magros desenlaces inclusivos. Además, se han desplegado dentro de entornos violentos que se decantaron a partir de diseños institucionales específicos.

Algunas generalidades sobre las reformas agrarias en Colombia

Debido a la magnitud y profundidad del problema agrario colombiano, no es sorprendente que nuestra literatura sobre las reformas agrarias sea copiosa. Este no es el lugar para considerar de manera sistemática sus aportes y limitaciones. Basta con destacar que ella contiene ideas centrales relacionadas con los procesos tanto de la reforma de 1968 como de la de 1994.

Hacemos al respecto tres constataciones. Primero, ninguna de ellas puso techos absolutos a los tamaños de la propiedad (aunque la de 1968 sí usó un diseño indicativo, tomado de la reforma de 1961: la *unidad agrícola familiar* [UAF]¹⁰).

9 Lo mismo se puede decir de la “reforma agraria comunitaria” del Banco Mundial, que contempla la implementación de reformas descentralizadas, voluntarias y basadas en la comunidad.

10 La *unidad agrícola familiar* se refiere a la unidad de tierra necesaria para el sostenimiento de la familia campesina. En un principio, la Ley 135 de 1961 la estableció como criterio general para la asignación de baldíos de la nación. Luego, con las reglamentaciones de la Ley 160 de 1994, la UAF se estableció como la empresa de producción campesina que permite generar, al menos, dos salarios mínimos legales mensuales vigentes. Los tamaños de la

La arquitectura de estas reformas se apoyó en un supuesto de independencia: lo que pase con las propiedades de tipo A no afecta a las propiedades de tipo B. En particular, se buscaba dar garantías a la gran propiedad bajo la intuición de que estas no afectarían, en el peor de los casos —y quizás reforzarían, por ejemplo disolviendo oposiciones políticas influyentes—, los derechos campesinos. Esta clase de reforma, incluyente —en el sentido de permitir el acceso a la tierra a nuevos sectores— pero no redistributiva —en el sentido de no tocar el grueso de activos de la gran propiedad—, tiene una larga tradición en Colombia (ver LeGrand 1986, a la que volveremos). Segundo, y como lo veremos en los casos, los diseños generados por estas reformas interactuaron con diversas formas de agencia en el curso del conflicto armado. Tercero, el alcance de los diseños institucionales formales no hace de ellos en lo más mínimo algo “ficcional” o “formal” en el sentido peyorativo; por el contrario, abre ventanas de oportunidad a diferentes estructuras de poder, agencias y subjetividades.

El contexto regional: la lucha por la tierra en la costa atlántica y el acceso a la tierra

La costa atlántica se consolidó en el escenario nacional como una región orientada hacia el mercado interno con vocación ganadera (Meisel 1999). Autores clásicos, como Fals Borda (2002a, 2002b) y Zamosc (1987, 1990), identifican distintas etapas en el poblamiento de la región y la evolución socioeconómica de esta, que pueden resumirse como sigue: la formación de un campesinado mixto a partir de las comunidades indígenas y negras; la ampliación de la frontera agrícola llevada a cabo por esas comunidades; el fin de las formas propias de tenencia y expansión violenta de la hacienda ganadera; el avance del capitalismo agrario. Las últimas etapas trajeron consigo la proletarianización parcial de la población rural, que resultó incorporada a la gran hacienda bajo las figuras de peonazgo y de trabajo asalariado, de un lado, y de arriendo y aparcería, de otro. Además, algunos bolsones de pequeña propiedad permanecieron y subsistieron lejos del latifundio (Zamosc 1990, 11). Estos procesos configuraron un paisaje general donde las grandes haciendas ocupadas en pastos para la ganadería dominaban las formas

UAF dependen de las condiciones geográficas, climáticas y de calidad de suelo, por lo que cambian de región a región, desde 6,60 ha en el Valle del Cauca, hasta 696,34 en el Meta. En los departamentos donde se sitúa nuestro estudio, las UAF tienen un tamaño de 38,5 ha (Bolívar), 45,12 (Sucre) y 34,68 (Magdalena) (Acuerdo n.º 40 de 2008, Incora).

y relaciones de producción. Sobre este escenario, la reforma de 1968 y las demandas campesinas que a ella se articularon dieron paso a lo que Fals Borda (2002b) denominó el *retorno a la tierra* (véase también Reyes 1987).

La reforma tuvo varias fases o etapas. En un primer momento, el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) intervino en aquellos lugares en los que se presentaron conflictos agudos sobre la tierra: el departamento del Atlántico, donde la construcción del dique en el municipio de Calamar generó tierras desecadas que fueron disputadas por campesinos y terratenientes; el delta del Sinú en el departamento de Córdoba, donde la salinización del suelo presionó la ocupación de tierras de latifundio (Fals 2002b; Zamosc 1990); y la zona bananera de Santa Marta, donde los campesinos arrendatarios de la United Fruit reclamaron las tierras de la compañía (Zamosc 1990). Luego, en un segundo momento, la amenaza de decomiso sobre tierras improductivas tuvo como efecto la expulsión de los campesinos que explotaban la gran propiedad bajo la figura de arriendo y, con ella, la liquidación de las viejas relaciones de producción asociadas al latifundio ganadero. La respuesta campesina fue la de la toma¹¹ organizada de predios, que tuvo su momento más alto en 1971 en el marco del paro nacional agrario. Más de la mitad de las invasiones de ese año tuvieron lugar en la costa atlántica (Reyes 1987).

Las tomas procedieron mediante un patrón en el que un grupo de familias, a veces vinculadas por lazos de parentesco¹², ocupaban físicamente un predio para luego ser desalojados por la policía, proceso que se repetía hasta agotar al hacendado, quien terminaba por negociar su predio con el Incora. A partir de allí, el procedimiento seguía la forma de adjudicación en común y proindiviso, en la cual las tierras eran tituladas de forma colectiva a los campesinos organizados en una cooperativa. Las tierras entregadas eran una propiedad comunal: usufructos familiares asignados por la cooperativa en proporciones iguales a los parceleros, con tierras reservadas para los espacios y la producción comunitaria. Según datos de Zamosc (1990), para 1976 había 780 empresas comunitarias que comprendían las tres cuartas partes de familias adjudicatarias de la región. Eso implicó un proceso de recampesinización que se evidenció en la disminución del

11 Utilizamos la palabra *toma* para no incurrir en anacronismos. En el contexto de la época, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) y otras organizaciones sociales se referían a las tomas como “recuperaciones”, mientras que las autoridades las llamaban “invasiones”. El tema del lenguaje de la protesta es crucial (ver Tarrow 2013), pero no es el foco de atención del presente trabajo.

12 Reyes (1987) establece que esta es una de las razones que explican el carácter pacífico del movimiento de invasiones (en sus términos). La otra fue la creación de la ANUC como instrumento legítimo de organización campesina.

trabajo asalariado y en el aumento de las tierras adjudicadas: cerca del 70% de las familias de la región pasaron a tener tierra propia. No obstante, el debilitamiento del apoyo estatal a la organización y a la producción campesina implicó una reversión en las adjudicaciones y una vuelta hacia formas individuales de trabajo asalariado o a jornal. Hacia 1985, solo quedaban 214 de ellas.

De este modo, la gran mayoría de los parceleros costeños terminaron en las mismas condiciones que el resto de los minifundistas colombianos: disponiendo de tierra insuficiente y dependiendo de los jornales de migraciones laborales para sostener el nivel precario de subsistencia. (Zamosc 1990, 162)

No hay razones para cambiar ese veredicto, pero en las décadas de 1990 y 2000 vendrían grandes reversiones incluso de estas formas de adjudicación vía el conflicto armado. Mostramos aquí que tales reversiones no ocurrieron en un vacío institucional.

Las reformas y el régimen parcelario

Entre las varias instituciones que fueron creadas y modificadas por reformas posteriores, la Ley 135 de 1961 dio forma al Fondo Nacional Agrario (FNA), aún existente. Este delimitó las características del dominio del Estado colombiano sobre las tierras campesinas adjudicadas bajo el régimen parcelario. La norma tuvo dos grandes líneas de acción: formalización y redistribución de tierras. En el primer caso se trató de la asignación de predios baldíos a campesinos sin tierra por fuera de la frontera agrícola mediante modalidades de colonización. El segundo consistió en la asignación de predios del FNA (tierras incorporadas mediante compra, expropiación o cesión).

En términos generales, la adjudicación de tierras del FNA, el mecanismo propiamente redistributivo de la política, operó mediante un esquema de subsidio a la compra por parte del Estado hacia los campesinos. En un principio este subsidio fue implícito y se tradujo en la entrega de un préstamo para adquisición y adecuación de tierras con un plazo de amortización amplio (Bernal-Morales 2010). A partir de 1994 (Ley 160) se introdujo en las políticas la idea de mercado de tierras y el papel de las instituciones se centró en la mediación de la negociación entre campesinos y propietarios (Balcázar *et al.* 2001). Bajo esta nueva

concepción, el subsidio se volvió explícito y se convirtió en un desembolso directo por parte del Incora/Incoder¹³ al propietario del predio (Bernal-Morales 2010).

El régimen parcelario es entonces un conjunto de disposiciones que establece el acceso a la tierra por parte del campesino dentro de limitaciones y regulaciones, hecho que lo sitúa como actor subordinado.

Limitaciones al acceso a la tierra

Como se mencionó, para el periodo 1968-1994, buena parte de las tierras adjudicadas en la costa atlántica correspondieron a negociaciones sobre grandes propiedades tras su toma. Estas tierras, que hacían parte del FNA, fueron adquiridas por los campesinos con préstamos otorgados por el Estado. En términos típicos, el Incora negociaba con el gran propietario el precio de la tierra y le reservaba el derecho de conservar hasta 100 ha para su uso. Las tierras negociadas eran divididas en partes iguales y vendidas luego a la organización campesina, normalmente bajo la figura de cooperativa, mediante precio establecido por la institución. Aunque cada familia campesina adquiriría el derecho a usar y gozar de una parcela o unidad agrícola familiar, la propiedad era otorgada en forma colectiva para el uso y administración de la cooperativa (Ley 135 de 1961, notas de campo).

Bajo esta modalidad, el campesino se hacía responsable por el pago del préstamo ante el Incora en un plazo de quince años¹⁴, tiempo durante el cual no podría transferirla a un tercero sin la autorización previa del instituto. Además, dicho tercero debía cumplir con la condición de ser arrendatario, aparcerero o asalariado sin tierra. Esto imponía a los parceleros obligaciones como la de inscribir la resolución de adjudicación en la Oficina de Instrumentos Públicos, la de pagar el préstamo durante el periodo establecido y la de solicitar autorización al instituto en caso de querer vender su parte. A tales requerimientos, que permanecieron en las normas posteriores, se sumó la autorización por parte del Comité

13 En 2003, el Incora fue reestructurado y fusionado con otras entidades, como el Instituto Nacional de Pesca y Acuicultura, en una nueva entidad denominada Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural (Incoder).

14 Estos términos de tiempo cambiaron en reformas posteriores. Así, a partir de 1994 (Ley 160) fue de doce años y entre 2007-2010 fue de diez (Ley 1152).

Territorial de Población Desplazada por la Violencia en caso de haber medidas de protección sobre el predio¹⁵ (Ley 387 de 1997, Ley 1152 de 2007).

Además, dado que a partir de 1994 (Ley 160) la reforma consistió en el otorgamiento de subsidios directos a los campesinos para que compraran la tierra, en la medida en que no existían techos para la gran propiedad, y que la oferta podía ser atractiva para cualquier agente en el mercado, esta clase de incentivo generaba su propia economía política. El diseño, por tanto, debía incluir mecanismos que garantizaran que los recursos irían adonde se suponía que deberían ir. Estos mecanismos, que recogieron disposiciones anteriores, se diseñaron teniendo en mente una amplia participación de la sociedad civil en las dinámicas de mercado¹⁶.

Ellos funcionaban a grandes rasgos mediante dos mecanismos. De un lado, la inclusión de amplísimas y severísimas cláusulas que limitan los derechos de propiedad de los adjudicatarios en caso de incumplimiento, como lo muestra el siguiente artículo del reglamento general de la dotación de tierras:

Artículo 20: Causales de caducidad. En todas las resoluciones de adjudicación de tierras, el instituto [se refiere al entonces Incora] incluirá una cláusula administrativa que le permita declarar unilateralmente la caducidad de la adjudicación, cuando se presente uno de los siguientes eventos: 1. El incumplimiento de las obligaciones contraídas con el instituto con motivo de la adjudicación, o los créditos otorgados o garantizados por el Incora. 2. La transferencia del dominio, posesión o tenencia, o cesión total o parcial de los derechos sobre la parcela o cuota parte del predio, sin autorización expresa y previa de la junta directiva del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria. 3. El abandono del predio por un término superior a treinta (30) días sin justa causa, calificada por el comité de selección, sin previo aviso y la autorización del instituto, o de la empresa comunitaria a la cual pertenece el beneficiario. 4. El suministro de datos falsos en la solicitud de inscripción. 5. No sujetarse a las disposiciones que sobre el uso de caminos, servidumbres de tránsito y de aguas dicte el instituto para el predio correspondiente. 6. No explotar el predio con su trabajo personal y el de su familia. 7. El

15 Las medidas de protección están orientadas a evitar las transacciones sobre tierras abandonadas por el desplazamiento forzado a causa de la violencia. Una vez un predio resulta cobijado por tal protección, el adjudicatario, en este caso, debe solicitar el levantamiento temporal de ellas al Comité Territorial de Justicia Transicional (hasta 2011, Comité Territorial de Atención a la Población Desplazada por la Violencia) para poder venderla.

16 La analogía con el sistema de salud, también capturado por los paramilitares en diversas regiones del país, se sugiere a sí misma.

negarse a suscribir las garantías y seguros necesarios para el respaldo de las obligaciones contraídas. 8. La exclusión de empresas comunitarias, cuando la adjudicación se hubiere hecho en común y proindiviso. 9. La perturbación, con sus actos u omisiones, y los de las personas que conforman su grupo familiar y demás dependientes, del uso o goce de la tierra de los demás parceleros. 10. La infracción de las normas sobre uso y conservación de los recursos naturales renovables. 11. El incumplimiento de una o varias de las prohibiciones previstas en la ley o sus reglamentos, las señaladas en este acuerdo y las contenidas en la resolución de la adjudicación. (Expediente judicial 0)

De otro lado, la creación de instancias para evaluar si alguna de las cláusulas había sido incumplida. Según el Acuerdo 023 de 1995, artículo 11, modificado por el Acuerdo 07 de 1998, el Incora conformaba un comité de selección y estudio de recomendaciones de adjudicación, para ver quiénes estaban o no cumpliendo los requisitos para ser “sujetos de reforma agraria” (expediente judicial 1). Los comités incluían a varios funcionarios del instituto, dentro de ellos el director regional, varios representantes de organizaciones campesinas y el procurador ambiental y agrario (expediente judicial 2). Los comités funcionaban tanto para la adjudicación como para las caducidades¹⁷, y el momento central en la toma de decisiones era la visita¹⁸:

Hay que tener en cuenta que en el Incora existía titulación por primera vez y titulación por segunda vez. En la primera tenía que estar inscrito en el Incora como campesino y tener un puntaje. En el segundo caso no era necesario estar inscrito en el Incora pero que sí estuviera explotando el predio. Las funciones de mis auxiliares y las mías en determinados casos era cogerle la solicitud al campesino de determinada parcela, luego se le llenaba una ficha, después se hacía una visita al predio, constatando lo que él decía donde se le pedía toda la documentación del caso. De eso daba fe el líder campesino de la región que era el que también hacía las veces de presidente municipal de determinada región. (Expediente judicial 2).

17 “En cuanto a los procesos de caducidad tengo que decir que hacía parte del comité de adjudicación regional que era el organismo que estudiaba los casos de adjudicaciones, como integrante del comité revisaba junto con los demás miembros toda la documentación que traían los funcionarios de gestión para que el comité recomendara o no la iniciación de los procedimientos de caducidad a que hubiera lugar” (expediente judicial 1).

18 “La principal era la visita técnica, era la madre de todo el engranaje. Con la visita técnica se comprobaba si la persona estaba o no estaba, [de] lo cual daban fe los vecinos del predio y el líder campesino” (expediente judicial 2).

En estas inspecciones se tenía que certificar que el aspirante estuviera ocupando el predio, pues, como se vio arriba, dejarlo abandonado por más de treinta días ya era causal de caducidad. La visita técnica era organizada con cierta discrecionalidad por parte de los funcionarios regionales (expediente judicial 0). De esta manera, la posibilidad de la reversión de la asignación resultó articulada, como veremos, a las estructuras de poder en el territorio (caso Chivolo). Además, las restricciones del régimen configuraron un espacio de lo aceptado/legítimo al que difícilmente accedieron los campesinos (caso Montes de María).

El caso de Chivolo

El departamento del Magdalena fue uno de los territorios en los que el grupo paramilitar de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) tuvo mayor poder, no solo armado sino también político y social. Aparte del frente de Hernán Giraldo, que operaba en la Sierra Nevada, y al que no nos referiremos aquí, el Bloque Norte construyó un amplio dominio territorial basado en el acceso a grandes medios de violencia, pero también en densas redes que articulaban a ese grupo armado con las élites rurales y políticas. Un informe de la ONU del 2001 se refería al “dominio” paramilitar y llegaba a la siguiente conclusión:

El sector dominado por las AUC es prácticamente todo el centro y sur del departamento del Magdalena. Los centros neurálgicos son los municipios de Pivijay, Salamina, Chivolo y todos los que bordean el río Magdalena, así como San Ángel, El Difícil, Plato, Tenerife hacia el sur. (Expediente judicial 3)

Un foco de atención de este “dominio” paramilitar fue la tierra. Su apropiación, violenta, se apoyó en redes de contactos y en la capacidad de capturar las agencias del Estado en el nivel local y de establecer contactos mutuamente rentables con agencias del nivel nacional. La dinámica del despojo en Chivolo dependió de la construcción de dichas redes, a través de influencias y capital político preexistentes. Por ejemplo, uno de los protagonistas del despojo en Chivolo, el *Tuto* Castro, hermano de un parlamentario¹⁹, contó con significativa influencia

19 Augusto Tuto Castro fue un paramilitar integrante del Bloque Norte de las Autodefensas, capturado en 2011 y procesado por el despojo de tierras en el departamento del Magdalena. Su hermano, Jorge Castro, senador entre diciembre de 2007 y febrero de 2008, fue condenado por lo que luego se conoció como “parapolítica”, esto es, la participación en el

en el sistema político y con apoyos en la Alcaldía y el Concejo. No participó en la reinserción paramilitar, y al parecer estuvo después asociado con los esfuerzos por crear un ejército antirrestitución de tierras (“¿Quién es?” 2012). Mientras esto sucedía, pidió a la policía desalojar varios de los predios de los que se había apoderado, y que habían retomado algunos campesinos (desalojo que en efecto tuvo lugar), y escribió cartas al Ministerio del Interior en las que pedía que le certificara que sus predios no estaban afectados por ninguna acción penal (cosa que también ocurrió) (Verdad Abierta s. f. a.). Esto refuerza la idea de que, cuando estamos hablando de despojo, no nos estamos refiriendo a la pura coerción llevada a cabo por un grupo ilegal, sino a procesos sociales que involucran el ejercicio de diversas modalidades de poder dentro y fuera del Estado.

Trámites institucionales del despojo

Según la Fiscalía, la acumulación coercitiva de tierras por parte de paramilitares estuvo dirigida en buena parte contra los antiguos adjudicatarios del Incora:

Las Autodefensas del Magdalena tenían un manejo total, si las tierras fueron legalizadas [por los despojadores] es porque hubo colaboración. No relaciono La Isla y La Televisión, El Radio sí lo relaciono porque es un predio que queda dentro de La Pola, ahí pasó igual, exactamente lo mismo, los campesinos se fueron desplazados de la zona y las tierras quedaron en poder de otras personas [...] esas parcelas [...] eran las que estaban incoradas [...] es decir las que Incora [había] comprado y había dado títulos fue las que se quedó Jorge 40 [...] revocaron las adjudicaciones y se las entregaron a otros. (Expediente judicial 4)

La gran mayoría de este despojo involucró un proceso institucional; es decir, no constituyó un puro y simple acto coercitivo, sino que fue tramitado a través de un conjunto de instituciones del Estado por agentes que estaban conectados orgánicamente con ellas bajo el régimen parcelario. Estos trámites pueden dividirse en dos grandes categorías: aquellos relacionados con el proceso de transferencia de los derechos de propiedad (por ejemplo, notarios) y aquellos relacionados con la institucionalidad de la reforma agraria. En cuanto a los primeros, los agentes

juego electoral, con mecanismos electorales, de las Autodefensas, lo que conllevó el logro de un número importante de escaños en el Congreso y otros espacios de elección popular (“¿Quién es?” 2012).

despojadores, aunque tuvieran razones militares y estratégicas para apoderarse de la tierra, tenían, sobre todo, poderosas razones económicas. Querían poner sus tierras a producir²⁰. Por eso, más que la apropiación del predio, la modalidad predominante fue la venta a precios muy por debajo de los del mercado:

Amparados en el imperio de las AUC, algunas personas se adueñaron de tierras que quitaban a sus víctimas y en el mejor de los casos, que compraban a precios irrisorios y bajo condiciones muy desfavorables para el legítimo propietario, quien al estar en absoluta indefensión [le] tocaba aceptar cualquier oferta para poder conservar la vida. (Expediente judicial 5)

En cuanto a los trámites institucionales, la combinación de mecanismos estatales, coercitivos y de mercado se observa de manera prístina en esta y otras narrativas acerca de la caducidad de los derechos de propiedad, a partir de las condiciones establecidas en el régimen parcelario. En la medida en que los despojadores eran agentes productivos y que tenían una relación densa pero compleja con el Estado, querían minimizar tanto los costos como la visibilidad del despojo. Por consiguiente, una de las maneras más ágiles y menos complejas de llevarlo a cabo era forzar a la víctima a abandonar su predio por treinta días, a partir de lo cual se lo podrían quitar y dárselo al despojador. Obviamente, este proceso, como el anterior, no se podía dar sin una coordinación con las burocracias civiles y armadas del Estado (Incora, Policía), así como con el sistema político:

Otro aspecto que se ha documentado son las irregularidades ocurridas con varias parcelas de los predios de mayor extensión denominadas Bejuco Prieto donde se encuentra el predio Nuevo Horizonte y El Encanto, ubicadas en Chivolo, donde una de las motivaciones de los actos administrativos de adjudicación era el abandono del predio, que el nuevo tenedor o poseedor llevara un tiempo considerable en el predio y para decretar la caducidad de la adjudicación por parte de funcionarios del Incora, se sustentaron en el abandono sin justa causa del predio, esto con respaldo en el reglamento general de la dotación de tierras, sin prever y tener en cuenta la situación de orden público y la función explícita que tenía el Incora en estos casos. (Expediente judicial 0)

La visita básicamente registraba si el predio estaba o no abandonado, y después se procedía a la caducidad (expediente judicial 6). Otra forma de producir el incumplimiento de las cláusulas de caducidad fue el cobro de cartera

20 Así, el Tuto Castro dedicó los predios apropiados a la siembra de maderables, mientras que Jorge 40 orientaba los "suyos" hacia la ganadería.

vencida²¹. ¿Cómo operaba este cobro despojador y cómo se complementaba con la acción paramilitar? Veamos:

Entre 2002 y 2003, en medio de la presencia de las autodefensas, de la violencia, intimidación, desplazamientos masivos, funcionarios del Incora, de un entonces concejal de Chivolo y particulares iniciaron el extraño proceso de pagar unas deudas, tramitaron adjudicaciones o caducidades, todo en contra de los campesinos víctimas de Jorge 40, tal como lo señala los documentos encontrados en la caleta de Jorge 40, tales como recibos de pago de impuesto predial de Nuevo Horizonte, documentos que señalan que el predio se debe legalizar y actas del comité de selección del Incora. (Expediente judicial 0)

El comité que revisaba los procesos estaba cooptado por los paramilitares; esto comenzaba con el Incora mismo. Así, certificaba de manera más o menos automática tanto los abandonos como los incumplimientos crediticios. Concluye la Fiscalía:

Estas revocatorias pasaron por un comité de selección donde se informó que visitaron las fincas y certificaron que efectivamente habían sido abandonadas o que los solicitantes llevaban varios años en el predio, y eso sirvió de soporte a Mercado Polo²², y a los miembros del referido comité para decretar la caducidad de la adjudicación del predio y realizar nueva adjudicación y en otros casos, se adujo que los campesinos habían dejado de pagar las cuotas u obligaciones financieras. Algunas de las resoluciones, se certificó que se había notificado por edicto a los campesinos para escucharlos en descargos y ninguno de ellos se presentó. Por eso se le designó un curador a quien se le notificó la decisión. El referido curador en algunos casos las mismas dos personas, exfuncionarios del Incora no solicitaron ninguna prueba, como se puede observar en cada uno de los expedientes administrativos que se hallaron. En ninguna parte de los escasos expedientes suministrados por el Incoder [...] se investiga el motivo del abandono de las tierras por parte de estos campesinos, que habían vivido en ellas por varios años siendo evidente para esa época la presencia paramilitar. Muchos de estos campesinos por temor no hicieron la correspondiente denuncia de desplazamiento

21 Lo que implicaba caer de lleno en la cláusula 1 de las causales de caducidad.

22 José Fernando Mercado Polo, gerente regional del Incora en 2003 (“Exgerente del Incora” s. f.).

en la época en que fueron expulsados por las autodefensas. Pero esta situación era *vox populi* para esa época. También dejaron de pagar sus obligaciones porque se encontraban huyendo por miedo o por las amenazas de muerte y en muchos casos querían sobrevivir a la violencia generada por Jorge 40, dada la estrategia implantada por este último para el apoderamiento de tierras en esa zona del departamento. De lo documentado en el presente proceso, era imposible que, en un territorio en el que no se movía una hoja sin permiso de Jorge 40, los funcionarios del Incora no se enteraran [de] que los campesinos fueron desplazados a la fuerza por los paramilitares. Y más si se tiene en cuenta que en algunas actas del comité de selección se menciona que el abandono del predio se debía a razones de orden público. (Expediente judicial 0)

Experiencias del Estado

Algunas de las narrativas de los despojados revelan cómo ven a los agentes y personeros del sistema alineados con los despojadores. Las autoridades no ayudan a los despojados; en cambio, se encuentran en el elenco de los despojadores.

En el año 1998, más exactamente el 24 de octubre, un grupo de autodefensas llegaron a la finca que había comprado mi papá llamada La 15 y le dieron muerte a mi papá y se llevaron todo lo que había (ganado, caballos, burros, carneros, aves de corral, etc., todo), nos dañaron un tractor de marca Zetor y un campero Daihatsu, nosotros como pudimos nos llevamos a mi papá para el municipio de Chivolo ya que las autoridades de Chivolo no nos prestaron ayuda ni hicieron levantamiento de cadáver, después de sepultar a mi papá nos fuimos huyendo hacia Barranquilla y Santa Marta, pasado un tiempo intentamos regresar a la finca y nos dijeron unos señores de las AUC que ellos necesitaban esas tierras ya que a ellos todo el que mataban le quitaban todo, más adelante se nos presentó [...] Mileth Villa Zabaleta²³ [quien] nos dijo que tenía autorización por el patrón, o sea Jorge 40, para comprarnos la finca y nos dijo que aceptáramos si no queríamos perder más, nosotros le aceptamos por temor de que nos fuera a suceder algo. (Expediente judicial 7)

23 Quien ocupó la Alcaldía y después fue concejal.

Mileth Villa era a la sazón concejal de Chivolo, y la encontramos en otros eventos de acumulación coercitiva de tierras (expediente judicial 7). Nótese cómo las autoridades, del orden nacional o local, simplemente cierran puertas y opciones a las víctimas.

Los despojadores lograron ubicarse satisfactoriamente en el mundo de la formalidad, mientras que los derechos de propiedad de los campesinos podían ser puestos en cuestión en cada momento de los distintos procesos institucionales relacionados con disputas sobre adjudicación. Por ejemplo, los despojadores podían apoyarse en la policía para defender sus derechos de propiedad. Mientras tanto, la mayoría de los campesinos carecían de escrituras, y muy pocos las habían perfeccionado ante la oficina de registro e instrumentos públicos²⁴:

No hemos sido desplazados nuevamente pero antes de retornar nuevamente iban comisiones que mandaba EL TUTO CASTRO a sacarnos, nos decían que teníamos que salir de ahí porque esas tierras no eran de nosotros que las escrituras las tenía el TUTO CASTRO, iba el ejército, la policía y el abogado de él, nosotros discutíamos con ellos que las tierras [eran] nuestras porque teníamos la posesión de quince años. Nosotros teníamos un líder que se llamaba ORLANDO YANES²⁵, él era el que llevaba el proceso ese y él fue el que nos dijo que entráramos. PREGUNTADO Sírvase informar si ustedes ya tienen la propiedad de la parcela. CONTESTÓ No tenemos escrituras porque como eso y tienen que negociarlo con Incoder, para que Incoder nos las adjudicara esas tierras están a nombre de otras personas pero el verdadero dueño es el TUTO CASTRO él tiene eso ahí amarrado. (Expediente judicial 8)²⁶

El caso de Montes de María

La región de los Montes de María, constituida por quince municipios, fue tanto epicentro del conflicto armado colombiano como corredor de tránsito de grupos

-
- 24 Según la normatividad colombiana, la propiedad de un bien inmueble tiene dos componentes: la escritura que se formaliza frente a un notario o, en este caso, la resolución de adjudicación y su inscripción en la Oficina de Registro de Instrumentos Públicos. Este doble requisito puede traducirse en formalizaciones incompletas que dejan al campesino como adjudicatario sin llegar a ser plenamente propietario.
- 25 Véase “La lucha por la tierra en el Magdalena. El policía” (s. f. b.).
- 26 El Tuto Castro fue finalmente aprehendido y el proceso de restitución se inició en el municipio; numerosos problemas y ambigüedades permanecen (“La lucha por la tierra en el Magdalena. Cómo va”, s. f. c.).

armados e ilegales (Hernández 2009; ILSA 2012, 13, García *et al.* 2015). El salto cualitativo en términos de niveles de violencia en la región tuvo lugar en 1997 con la llegada del Bloque Norte a la región (García *et al.* 2015). Tras la presencia paramilitar, el fenómeno de desplazamiento forzado por la violencia fue masivo. Este se presentó acompañado de distintas estrategias por parte de los campesinos montemarianos. En otro lugar (García *et al.* 2015) hemos identificado cuatro procesos asociados al desplazamiento provocado por el conflicto: abandono durante tiempo largo en el cual las tierras fueron dejadas incultas por, incluso, más de una década; despojo violento aún no cuantificado en el que algunos de los predios pasaron a manos de los actores armados; un fenómeno de compras y ventas de predios, por parte de empresarios de otras regiones del país, principalmente antioqueños, y transferencias de propiedad entre los propios campesinos. En este panorama se produjeron distintas modalidades de transferencia y asignación de los derechos de propiedad, que resultaron en entredicho en el contexto de la restitución de tierras en curso.

Trámites no institucionales

Los trámites que denominamos no institucionales tienen dos puntos de mira. El primero es el de los *resistentes*, como se autodenominaron varias de las personas entrevistadas: campesinos que no abandonaron sus tierras y se quedaron pese al embate violento. Los resistentes no solo no se fueron sino que compraron tierras en momentos muy adversos. Uno de ellos fue Emiliano²⁷ (entrevista personal, 20 de marzo de 2014), un campesino arrendatario de mediana edad, que compró un predio de 33 hectáreas a una hora de El Carmen. Lo mismo hizo la señora Josefa (entrevista, 20 de marzo de 2014), hoy viuda, quien compró en el año 2000 una parcela vecina a la suya (la cual había sido adjudicada por el Incora a su esposo en 1989), con el fin de dejar de pagar tierras para la pastura de sus reses. Su relativa prosperidad, producto del trabajo en las labores del campo por parte de su marido y su sueldo como maestra, los había convertido en dueños de un número de reses para las cuales la tierra propia era insuficiente. El segundo tipo de

27 Como mencionamos en una nota anterior, contamos con los consentimientos informados para utilizar la información proporcionada por los campesinos entrevistados. En algunos casos, como los citados, estos consentimientos incluyen su autorización para referir sus nombres. Sin embargo, por resultar irrelevante para el relato y con el fin de proteger su identidad, utilizamos nombres ficticios.

trámites no institucionales es el de los campesinos que se fueron y abandonaron sus predios incluso por décadas. Una de ellas, la señora Lorenza (entrevistas personales, 15 de enero de 2015, 1.º de diciembre de 2015), dejó el predio de 10 hectáreas que ella y su marido habían comprado hacía más de veinte años, luego de la incursión del Bloque Héroes de los Montes de María en Mampuján, municipio de María La Baja. Regresó hace cinco años. Otros nunca volvieron.

Entre estos dos extremos se ubican una serie de respuestas y adaptaciones al conflicto armado por parte de los campesinos de Montes de María que muestran un escenario lleno de matices en relación con las limitaciones del régimen parcelario. El caso de Pativaca, ubicado en El Carmen de Bolívar, nos permite ilustrar este punto. Este predio fue adjudicado en común y proindiviso en 1987 a 35 parceleros. Tras el desplazamiento masivo vivido en la zona en los primeros años 2000, 9 de ellos, resistentes, nos dijeron haber comprado predios a parceleros vecinos. No obstante, solo uno afirmó haber formalizado el negocio. Para ello, tanto comprador como vendedor debieron haber constatado que sobre la parcela no mediaba la deuda adquirida con el Incora al momento de la adjudicación o que, en caso de haber hecho el negocio antes de pasados 15 años de la adjudicación, el vendedor contara con la autorización del Incora para transferir su predio. Además, el instituto debió haber dado autorización expresa y haber constatado que el comprador cumpliera los requisitos para poder adquirirlo, entre otros (entrevistas, julio de 2014).

De los restantes, uno de los parceleros compró a un pariente sin que mediara documento alguno. Otros registraron la compraventa en una notaría como un acuerdo entre particulares; otro dijo no tener título del predio que compró porque el vendedor lo había perdido, así que sellaron el negocio en una notaría; dos más cerraron el negocio, tras lo cual recibieron la resolución de adjudicación del vendedor, aún con su nombre, como prueba de la compra y de la propiedad; otro compró a alguien que le había, a su vez, comprado al adjudicatario original, sin llegar a registrar el acuerdo de ninguna forma. Todas estas transacciones se hicieron entre 2000 y 2010 (entrevistas, julio de 2014).

Otro caso es el de la familia Barros (entrevista personal, 2014). Trabajaban las 40 hectáreas de tierra que el padre de familia había comprado años atrás. En el año 2005 vendieron la tenencia: “yo les dije [a los compradores] que esos eran predios del Incoder y que esta entidad te entregaba aquí la tenencia y que aquí en la zona la mayoría de nuestras historias, las formas de compraventas muchas veces fueron informales”. Su relato refiere una comprensión específica de las formas de transferir la propiedad; “cuando uno ve que la persona no es muy seria, uno hace el contrato de compraventa, que eso uno tiene que escriturar, porque a uno le entregan la plata y yo te entrego a ti la tierra, lo registramos y se

le entrega la documentación”. La tenencia aquí no indica propiedad sino uso, de allí que se vendan las mejoras y no la tierra misma. Los entrevistados otorgan a la tenencia cierta formalidad cuando afirman que es el Incora el que la concede.

Estos negocios ilustran una forma común y extendida de transferir y entender la propiedad que refiere un uso propio del régimen parcelario y de las instituciones. De veinticinco casos de transferencia de propiedad que hemos podido documentar en la región, cinco culminaron en venta formal, nueve se realizaron como compraventas en notarías y once no tenían soporte o fueron sustentadas con la entrega de la resolución de adjudicación sin mayor trámite. Algo de anotar es que el uso de las compraventas evidencia la autoridad y el reconocimiento de una figura privada en este tipo de negocios: el notario.

Lo anterior puede entenderse como un uso autónomo de las regulaciones que les permitió a los parceleros y campesinos de la zona responder al conflicto armado de formas no pasivas, manteniendo cierto dominio sobre sus tierras, más allá de las rigideces del régimen parcelario. Estas estrategias, que se utilizaron durante años y que dejan entrever formas propias anteriores de negociar la tierra, están siendo puestas en cuestión en el momento actual. En efecto, los negocios hechos por Emiliano, la señora Josefa, la familia Barros, los parceleros de Pativaca y por otros campesinos en otros predios como Canutal, Pechilín o Aguas Blancas están siendo cuestionados en el actual proceso de restitución de tierras.

Experiencias del Estado

En un ejercicio específico con respecto a los resultados del proceso de restitución en la región, en el que entrevistamos a 18 beneficiarios con base en las sentencias proferidas, encontramos que la mayoría de los campesinos restituidos (17) están satisfechos con el proceso de restitución porque el apoyo económico derivado de los proyectos productivos asociados les permitió volver a usar sus predios de manera productiva²⁸ (García *et al.* 2015). A la señora Lorenza, por ejemplo, le

28 El proceso de restitución de tierras tiene dos momentos generales. Uno es el proceso mismo, en el cual los predios de ocupantes, poseedores y propietarios, que fueron despojados o abandonados por el conflicto, surten el trámite administrativo y judicial, tras el cual, si el fallo es favorable, resultan restituidos a sus dueños o usufructuarios originales. El segundo es el *posfallo*. Entre otras medidas, este incluye la implementación de un proyecto productivo en cabeza de la familia restituida. Este consiste en apoyo técnico y económico para la mejora y puesta en marcha de alguna propuesta agrícola o pecuaria, como cultivo de maíz o cría de ganado. La suma total entregada a cada familia es de unos 25 millones de pesos (notas de campo).

permitió desmontar sus 10 hectáreas tras una década de abandono y sembrar allí ñame, plátano y maíz (entrevista personal, diciembre de 2015). No obstante, ella tiene 75 años, algo más que el promedio de edad de 69 años de los entrevistados (García *et al.* 2015). Su predio queda en Mampuján, municipio de María La Baja, donde se han instalado cerca de 5.000 hectáreas de palma africana (García 2014). Un desenlace probable es que, dada su edad, al igual que los beneficiarios del caso descrito por Mamonova (2015)²⁹, opte por vincularse de alguna manera a ese negocio u otro que le resulte rentable en el corto plazo.

De otra parte, las demandas de restitución han desconocido los acuerdos y negocios que se hicieron en respuesta al desplazamiento ocasionado por el conflicto armado. Esto ha implicado la reedición de demandas e incluso una presencia renovada de la ANUC en la región. En el caso de Pativaca, por ejemplo, una reunión en la casa campesina de Ovejas, celebrada en 2013, convocó a campesinos compradores, vendedores y representantes de la Unidad de Restitución de Tierras. En ella se señalaron los conflictos que estaba ocasionando el desconocimiento de los negocios por causa del proceso de restitución. Esta reunión fue seguida de otra con presencia de la ANUC. En ella, el representante de la organización pidió evitar el enfrentamiento ocasionado por el Gobierno y llamó a actuar con inteligencia (entrevistas personales, julio de 2014).

Los relatos señalan dos características de este nuevo intento de inclusión. De un lado, a la vez que genera nuevas incorporaciones (los campesinos restituidos), deriva en exclusiones evidentes (los campesinos cuyos negocios fueron revertidos por el proceso). De otro, no reconoce las formas propias en las que los campesinos se han vinculado con la propiedad de la tierra. Ambos procesos señalan el capítulo irresuelto de la subordinación campesina.

Conclusiones

No se trata aquí de estigmatizar el diseño de formas de acceso no redistributivas a la tierra. No hemos planteado ninguna relación necesaria, tampoco suficiente, para que los procesos exhibidos aquí *tengan* que producirse. Lo que hemos mostrado, en cambio, es que la vulnerabilidad de los derechos de propiedad de los

29 El 95% de los beneficiarios de la titulación individual en Ucrania estaban en retiro o cerca de la edad de retiro, de manera que no pudieron cultivar las tierras que les fueron tituladas (1990-1999). Ante esta situación, el arriendo a las empresas agroindustriales fue visto por ellos como una salida positiva (Mamonova 2015, 616).

campesinos no solo se expresa en formas extremas de desigualdad que ya han sido estudiadas con detenimiento (entre otros muchos, ver por ejemplo LeGrand [1986] y Molano [2014]), sino también a través de asignaciones limitadas. El mecanismo procede de la siguiente manera: para compatibilizar las nuevas opciones de acceso con las estructuras de oportunidad que estas generan (incentivos para que personas que no están contempladas en la política quieran apoderarse de la tierra), el diseño llega acompañado de limitaciones más o menos severas a los derechos de los campesinos. Según lo que se vio aquí, este “régimen parcelario” no es homogéneo; la versión más vigorosa y más articulada a los campesinos de 1968 puso menos en cuestión sus derechos que la “reforma de mercado”. Pero en ambos casos las limitaciones a los derechos de propiedad campesinos activaron ventanas de oportunidad para que estructuras de poder local, por medio del sistema político, la actividad de diversas élites rurales y la captura de agencias del Estado en diversos niveles territoriales despojaron a los campesinos.

Es desde esta perspectiva que se debe evaluar la (muy porosa) frontera entre formalidad e informalidad, algo ya señalado por el Grupo de Memoria Histórica (2010) y Reyes, Duica y Pedraza (2010). Lo que hemos hecho aquí es volver a esa frontera, pero exhibiendo mecanismos específicos que permiten explicar su potencial debilitador de los derechos de propiedad. Como se vio en el caso de Montes de María, las barreras de acceso a la formalización y la débil interacción entre mecanismos de reconocimiento de derechos y prácticas consuetudinarias generan toda una serie de limitaciones en el reconocimiento de los derechos y en la construcción del sujeto social campesino. Los casos muestran de manera elocuente cómo las limitaciones a los derechos de propiedad del régimen parcelario, y en general de este acceso no redistributivo, crean una situación de vulnerabilidad endémica en los derechos campesinos, que permite que sean revertidos en momentos de crisis. Este análisis casa con la narrativa clásica de LeGrand (1986) sobre las reformas de 1936 y con la evidencia histórica. A la vez, va más allá (y más abajo) en la explicación de los límites que han tenido en Colombia diversos esfuerzos de ampliar el acceso a la tierra, que recurren a la fórmula convencional de la “falta de voluntad política” (ver por ejemplo Palacios [2011] y Machado [2009]). Además de eso, nos encontramos con las dinámicas sociales que generan límites a la propiedad campesina dados ciertos diseños institucionales, y en el marco de determinadas formas de poder local y de estructura del Estado.

Referencias

- Balcázar, Álvaro, Nelson López, Martha Lucía Orozco y Margarita Vega.** 2001. *Colombia: alcances y lecciones de su experiencia en reforma agraria*. Santiago de Chile: ONU; Cepal, Red de Desarrollo Agrario.
- Bardhan Pranab y Dilip Mookherjee.** 2010. "Determinants of Redistributive Politics: An Empirical Analysis of Land Reforms in West Bengal, India". *The American Economic Review* 100 (4): 1572-1600.
- Bernal-Morales, Andrés.** 2010. "El subsidio integral de tierras en Colombia y la reestructuración del minifundio". *Observatorio de la Economía Latinoamericana* 132. Consultado el 12 de diciembre del 2015. <http://bit.ly/1OqVcwu>.
- Boone, Catherine.** 2013. *Property and the Structure of Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- . 1992. *Merchant Capital and the Roots of State Power in Senegal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Das, Veena y Deborah Poole.** 2008. "State and its Margins: Comparative Ethnographies". *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 8, GERI-UAM Consultado el 29 de junio del 2016. http://www.colosan.edu.mx/investigacion/pepi/archivos/sesion2/02_das%20y%20Poole%20introduccio_espanol.pdf.
- De Schutter, Olivier.** 2011. "How Not to Think of Land-grabbing: Three Critiques of Large-scale Investments in Farmland". *Journal of Peasant Studies* 38 (2): 249.
- "Exgerente del Incora acepta que se reunió con Jorge 40". *Verdad Abierta*. S. f. Consultado el 4 de abril del 2016. <http://bit.ly/1MP3lxw>.
- Fals Borda, Orlando.** 2002a. *Resistencia en el San Jorge*. Vol. 3 de *Historia doble de la costa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . *El retorno a la tierra*. Vol. 4 de *Historia doble de la costa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- García Reyes, Paola.** 2014. *Un desarrollo pasado por agua. Dramas y conflicto en la región Canal del Dique*. Bogotá: Universidad de los Andes; DPS.
- García Reyes, Paola, Laura Ochoa Guzmán, Belén Pardo Herrero y Judith Zableh Orozco.** 2015. "Informe sobre el estado actual e impactos del proceso de restitución de tierras en los Montes de María. Barranquilla". Observatorio de Restitución y Regulación de Derechos de Propiedad Agraria. Consultado el 4 de abril del 2016. <http://bit.ly/1RYya56>.
- Grupo de Memoria Histórica.** 2010. *La tierra en disputa. Memorias de despojo y resistencia campesina en la costa caribe (1960-2010)*. Bogotá: Taurus.
- Gutiérrez, Francisco, Paola García Reyes y Camilo Argoty.** 2014. "La restitución y sus problemas, según sus potenciales beneficiarios". Observatorio de Restitución y Regulación de Derechos de Propiedad Rural, The Land Gender Project. Consultado el 4 de abril del 2016. <http://bit.ly/1RYyqAV>.
- Hernández M., Luisa F.** 2009. "Diagnóstico de la situación de DDGG, DIH y conflicto armado en la zona de Montes de María". Documento preliminar de trabajo. Proyecto Redes Territoriales de Apoyo a la Gestión Defensorial Descentralizada, Defensoría del Pueblo. El Carmen de Bolívar, mimeo.
- Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).** 2012. *Montes de María. Entre la consolidación del territorio y el acaparamiento de tierras. Aproximación a la situación de derechos humanos y del*

- Derecho Internacional Humanitario en la región (2006-2012)*. Bogotá: ILSA.
- Joseph, K. J.** 2012. "In Search of Spaces of Social Exclusion in Innovation Systems. The Case of Plantation Agriculture in India". Documento preparado para el First International Conference on Development and Innovation in the Emerging Economies, organizado por el Centre for Development Economics and Innovations Studies (CDEIS), Punjabi University, Indianics and Planning Commission Chair, Punjabi University, 16-18 de noviembre de 2012. Consultado el 12 de diciembre del 2015. <http://bit.ly/1OqUIq3>.
- LeGrand, Catherine.** 1986. *Frontier Expansion and Peasant Protest in Colombia, 1830-1936*. Albuquerque: The University of Mexico Press.
- Lipton, Michael.** 2009. *Land Reform in Developing Countries. Property Rights and Property Wrongs*. Abingdon, Nueva York: Routledge.
- "La lucha por la tierra en Magdalena. La caída del señor de las tierras"**. *Verdad Abierta*. S. f. a. Consultado el 18 de enero del 2016. <http://bit.ly/1S2qWum>.
- "La lucha por la tierra en Magdalena. El policía que luchó a favor de las víctimas"**. *Verdad Abierta*. S. f. b. Consultado el 18 de enero del 2016. <http://bit.ly/1TxBPWI>.
- "La lucha por la tierra en Magdalena. Cómo va la restitución"**. *Verdad Abierta*. S. f. c. Consultado el 18 de enero del 2016. <http://bit.ly/1TxClns>.
- Lund, Christian.** 2011. "Fragmented Sovereignty: Land Reform and Dispossession in Laos". *The Journal of Peasant Studies* 38 (4): 885-905.
- Machado, Absalón.** 2009. "La reforma rural, una deuda social y política". Consultado el 4 de abril del 2016. <http://bit.ly/1MP34KM>.
- Mamonova, Natalia.** 2015. "Resistance or Adaptation? Ukrainian Peasants' Responses to Large-scale Land Acquisitions". *The Journal of Peasant Studies* 42 (3-4) (07/04): 607-634.
- Mann, Michael.** 1984. "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results". *European Journal of Sociology* 25 (2): 185-213.
- McCarthy, John F.** 2010. "Processes of Inclusion and Adverse Incorporation: Oil Palm and Agrarian Change in Sumatra, Indonesia". *The Journal of Peasant Studies* 37 (4): 821-850.
- Meisel Roca, Adolfo.** 1999. *¿Por qué perdió la costa caribe el siglo XX?* Documentos de Trabajo sobre Economía Regional n.º 7. Bogotá: Centro de Estudios Económicos Regionales, Banco de la República.
- Molano, Alfredo.** 2014. *Selva adentro*. Bogotá: Random House Mondadori.
- Palacios, Marco.** 2011. *¿De quién es la tierra?* Bogotá: Fondo de Cultura Económica; Universidad de los Andes.
- "Por despojo de tierras capturan a exfuncionaria del INCORA"**. 2011. *El Pilón*, 2 de junio. Consultado el 4 de abril del 2016. <http://bit.ly/1JWrtwG>.
- "¿Quién es el Tuto Castro?"**. 2012. *Verdad Abierta*, 11 de octubre. Consultado el 18 de enero del 2016. <http://bit.ly/1S2qVGG>.
- Reyes, Alejandro.** 1987. "La violencia y el problema agrario en Colombia". *Análisis Político* 2: 40-62.
- . 1978. *Latifundio y poder político: la hacienda ganadera en Sucre*. Bogotá: Cinep.
- Reyes Alejandro, Liliana Duica y Wílber Pedraza.** 2010. "El despojo de tierras por paramilitares en Colombia". Consultado el 4 de abril del 2016. <http://www.ideas paz.org/tools/download/52149>.
- Sharma, Arandhana y Akhil Gupta, eds.** 2006. *The Anthropology of the State*.

A Reader. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

Tarrow, Sidney. 2013. *The Language of Contention. Revolutions in Words, 1688-2002*. Nueva York: Cambridge University Press.

Wolf, Eric R. 1966. *Peasants*. New Jersey: Prentice Hall.

Wood, Ellen Meiksins. 2000. *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México D. F.: Siglo XXI.

Zamosc, León. 1987. *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia: luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), 1967-1981*. Bogotá: Cinep.

—. 1990. “Luchas campesinas y reforma agraria: La sierra ecuatoriana y la costa atlántica colombiana en perspectiva comparativa”. *Revista Mexicana de Sociología* 52 (2): 125-180.

Expedientes judiciales

Expediente judicial 0. Cuaderno original n.º 13. Delito: concierto para delinquir agravado. Expediente 2013-00169. Folios: 253-299. Situación jurídica de Zeider Alfonso Caballero Yepes. Fiscalía, Unidad Nacional contra el Terrorismo. 28 de junio de 2011.

Expediente judicial 1. Cuaderno original n.º 09. Delito: concierto para delinquir agravado. Expediente 2013-00169. Folios: 157-168. Indagatoria de Luz Enith Curiel de Sánchez [asesora jurídica del Incora en el departamento de Magdalena en el periodo 2002-2006 (“Por despojo” 2011)].

Expediente judicial 2. Cuaderno original n.º 9. Delito: concierto para delinquir agravado. Expediente 2013-00169. Folios: 223-261. Indagatoria de Ernesto Martín Gámez Goelkel [coordinador del Incora en el municipio de Plato, Magdalena, en el periodo 2002-2006 (“Por despojo” 2011)].

Expediente judicial 3. Delito: concierto para delinquir, desplazamiento forzado, homicidio agravado y otros. Expediente 2006-00066. Folios: 261-267. Informe del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, Organización de las Naciones Unidas.

Expediente judicial 4. Cuaderno original n.º 1. Delito: concierto para delinquir. Expediente 2009-00044. Folios: 222-226. Informe versión libre.

Expediente judicial 5. Cuaderno anexo n.º 20. Delito: concierto para delinquir agravado. Expediente 2013-00169. Folios: 156-160. Informe de la Asociación de Campesinos Desplazados de La Pola.

Expediente judicial 6. Cuaderno original n.º 10. Delito: concierto para delinquir agravado. Expediente 2013-00169. Folios: 60-102. Indagatoria de Alejandro Rafael Llerena Taborda.

Expediente judicial 7. Cuaderno principal original n.º 11. Delito: concierto para delinquir. Expediente 2009-00044. Folios: 85-86. Oficio de Fernando Jaraba. 17 de octubre de 2008.

Expediente judicial 8. Cuaderno anexo n.º 20. Delito: concierto para delinquir agravado. Expediente 2013-00169. Folios: 201-203. Diligencia de declaración de Edilda Rico Viloria. 15 de abril de 2010.

Estrategias de apropiación territorial en un contexto de relación interétnica en Guamal, Caldas

Strategies of Territorial Appropriation in the Context of Inter-ethnic Relations in Guamal, Caldas

Sofía Lara-Largo

Universidad Paris VII Diderot, Unidad de Investigación sobre Migraciones y Sociedades (Urmis)
sophielara@gmail.com

RESUMEN

En el artículo se abordan algunas estrategias de apropiación territorial en el contexto de las relaciones interétnicas de una localidad andina en Colombia. A través de ejemplos etnográficos y jurídicos se analizan las relaciones de poder que configuran las prácticas territoriales, en un contexto en el que las intervenciones de la política multicultural del Estado colombiano han influido en la producción de discursos sobre la etnicidad que son apropiados en diferentes niveles por los grupos locales. Este análisis busca revelar la complejidad de la puesta en escena de lo afro y lo indígena en una localidad como Guamal, e intenta escapar de las lecturas esencialistas o pragmatistas de la etnicidad, al hacer énfasis en las dinámicas político-territoriales que configuran las fronteras étnicas.

Palabras clave: apropiación territorial, poder, relaciones interétnicas, políticas multiculturales.

ABSTRACT

This paper discusses some strategies of territorial appropriation in the context of inter-ethnic relations in an Andean locality in Colombia. Through ethnographic and legal examples I analyze power relations that shape territorial practices, in a context in which multicultural policy interventions of the Colombian state have influenced the production of ethnicity discourses that are appropriated at different levels by local groups. This analysis seeks to reveal the complexities involved in the staging of Afro and indigenous concepts in a locality such as Guamal, while trying to avoid essentialist or pragmatic views on ethnicity by emphasizing political and territorial dynamics that shape ethnic frontiers/boundaries.

Keywords: Territorial appropriation, power, inter-ethnic relations, multicultural politics.

Guamal¹ se localiza en el municipio de Supía, en la región oriental del departamento de Caldas en Colombia. Cuenta con una serie de particularidades que la hacen especialmente significativa para el estudio de la apropiación territorial en un contexto de relación interétnica.

En primer lugar, esta localidad se encuentra ubicada en una región que se ha caracterizado por una fuerte presencia de comunidades indígenas embera-chamíes. Actualmente la habita una importante población afrocolombiana que se reivindica como descendiente de los antiguos pobladores esclavizados del periodo colonial, además de otras poblaciones rurales y urbanas que no definen ninguna particularidad étnica. Este conjunto de características permite suponer que Guamal es una localidad en la que se producen relaciones de carácter interétnico y en la que constantemente se ponen en juego las distintas aproximaciones de las comunidades sobre la relación entre la identidad y el territorio.

En segundo lugar, allí convergen diferentes tipos y niveles de administración territorial. Por una parte, Guamal es una vereda² adscrita a la Administración del municipio de Supía y a la jurisdicción especial del resguardo indígena de Cañamomo y Lomapieta³. Por otra parte, dado que Guamal es una localidad habitada por afrodescendientes, actualmente se encuentra conformado allí un consejo comunitario de comunidades negras, de acuerdo al marco normativo de la Ley 70 de 1993 que les atribuye a estas organizaciones una serie de derechos políticos y territoriales.

El presente texto toma fuerza de este panorama de fenómenos político-territoriales e identitarios y busca analizar, a través de dos viñetas etnográficas y jurídicas, algunas de las estrategias de apropiación territorial que se ponen en marcha en este contexto de relación interétnica. Estos ejemplos permitirán ver en qué medida algunas intervenciones estatales, sobre todo relacionadas con la

-
- 1 Los análisis y debates que se desarrollan en el presente artículo nacen de mi investigación doctoral "Les usages ethniques du territoire. Relations interethniques et appropriation territoriales à Guamal, Colombie", en *Antropología y Sociología de la Universidad París VII Diderot*, bajo la dirección de Odile Hoffmann.
 - 2 Unidad de subdivisión territorial que depende administrativa y políticamente de los entes municipales. En la mayoría de los casos, las veredas han servido para agrupar y organizar geográficamente las zonas rurales aledañas a los cascos urbanos o situadas en los caminos que comunican los centros más densamente poblados.
 - 3 El resguardo de Cañamomo y Lomapieta, de origen colonial, "se encuentra ubicado entre los municipios de Riosucio y Supía, con una extensión aproximada de 4.826 hectáreas distribuidas en 32 comunidades, 20 de las cuales se ubican en jurisdicción de Riosucio y las 12 restantes en Supía [...] Las autoridades de Cañamomo y Lomapieta remontan la fundación de su resguardo a la cédula real expedida por Carlos I de España el 10 de marzo de 1540, mientras que otras fuentes sitúan en 1627 la creación de los resguardos de la zona, a raíz de la visita del oidor español Lesmes de Espinoza y Saravia" (Lopera-Mesa 2010, 68).

Constitución Política de 1991, contribuyen a la reconfiguración y a la creación de prácticas y discursos relativos a la identidad étnica y a su relación con la apropiación territorial.

El texto se estructura en cuatro apartados. En el primero se propone presentar el anclaje del tema que nos ocupa en un panorama más amplio de estudios sobre las relaciones interétnicas en el contexto del multiculturalismo colombiano, así como algunas precisiones conceptuales a modo de introducción. En el segundo se plantea la primera de dos viñetas etnográficas y jurídicas. Esta alude a las confrontaciones que tuvieron lugar en el marco de la formalización del Consejo Comunitario Afrodescendiente de Guamal en el año 2013⁴. En este caso se hará énfasis en las estrategias de apropiación territorial de orden jurídico que se pusieron en marcha alrededor de dicha formalización. En el tercer apartado se hace referencia a una segunda viñeta, esta vez relacionada con los discursos y prácticas locales que emergen alrededor del testamento que dejara una antigua propietaria de esclavos a principios del siglo XIX. En este caso se insiste en la puesta en marcha de estrategias distintas a aquellas del orden jurídico; se destacarán entonces las estrategias mítico-religiosas, de acción política y del parentesco. En la última sección, dedicada a las conclusiones, se dejan abiertos nuevos interrogantes y reflexiones sobre contextos como el de esta localidad, en los que los límites de la identidad étnica no están predefinidos ni son necesariamente estáticos.

Multiculturalismo y relaciones interétnicas, algunas precisiones conceptuales

El presente análisis se enmarca en un contexto más amplio de estudios sobre las relaciones interétnicas en Colombia. Especialmente se inserta en el debate sobre los procesos de construcción de las fronteras identitarias en medio de disputas políticas y territoriales. Los estudios precedentes han aportado significativamente a la comprensión de los fenómenos de contacto interétnico o intercultural en regiones marcadas por una fuerte inestabilidad política, en donde las relaciones de poder están en constante reconfiguración, como las del Pacífico caucano,

4 El reconocimiento del Consejo Comunitario Afrodescendiente de Guamal por parte del Ministerio del Interior tuvo lugar a través de la Resolución n.º 083 proferida el 10 de julio de 2013.

nariñense y chocoano (Losonczy 1997; Otero 1994; Pacheco y Achito 1993; Rodríguez 2002a, 2002b, 2008; Ruiz 2006). A partir de este panorama investigativo, el estudio busca aportar nuevos elementos al debate desde otros terrenos. El contexto caldense podría dar nuevas pistas al estudio de la dimensión territorial de las relaciones interétnicas alrededor del fenómeno de la reivindicación de los derechos de las comunidades negras (Rodríguez 2008), que se ha dado en Caldas de manera tardía, en comparación con la región del Pacífico. Asimismo, el análisis de esta región del departamento de Caldas, reconocida por su diversidad cultural, contribuiría al debate sobre las búsquedas de la legitimidad y de la autoridad territorial emprendidas por los grupos étnicos en contextos en los que convergen múltiples actores en diferentes escalas, territoriales y políticas.

Al respecto, las relaciones de orden político y territorial que tienen lugar en la localidad de Guamal se insertan y convergen en un panorama más amplio de intervenciones estatales que han intentado reglamentar, sobre todo a partir de la aprobación de la Constitución Política de 1991, la diferencia y la diversidad cultural. Dichas intervenciones han influido en la manera en que las organizaciones sociales locales construyen un discurso basado especialmente en la identidad étnica, a través del cual se legitiman no solamente dentro de la misma comunidad, sino frente a comunidades vecinas y al mismo tiempo frente al Estado, con el fin de reclamar, entre otros, derechos políticos en el plano de lo territorial.

Cuando en este texto se habla de *territorio*, se hace referencia al principal productor, y al mismo tiempo principal resultado, de las relaciones de poder y de dominación en la búsqueda del control de un espacio determinado (Di Meo 1998; Raffestin 1980). Por su parte, el concepto de *organizaciones sociales* se relaciona específicamente con aquellos grupos de individuos que se movilizan por un objetivo común, y que en este caso reivindican diversos tipos de identidad e identificación fundamentados en la etnicidad, la diferenciación cultural, la búsqueda del poder, la autoridad y la legitimidad, en distintos niveles.

Las dinámicas de confrontación por los derechos políticos y territoriales que se presentan en esta localidad han sido afectadas por el contexto político regional y nacional más amplio, que ha influido en la consolidación de una serie de organizaciones sociales basadas en la identidad étnica afro. Cuando se habla del contexto político más amplio, se hace referencia especialmente a la aprobación, implementación y apropiación de una serie de normas que emergen en el marco de la Constitución multicultural. En este caso el Estado colombiano, a través de las diferentes formas de su institucionalidad, ha consolidado desde principios de la década de 1990 un discurso en el que se puede leer claramente su intención de definir, reglamentar y ajustar la diversidad cultural. En el caso

específico de las comunidades negras en Colombia, la Ley 70 de 1993, que reglamentó el artículo transitorio 55 de la Constitución Política de 1991, es una de las mayores intervenciones del Estado en el reconocimiento de dichas comunidades, en lo concerniente a sus derechos tanto políticos como territoriales. Esta ley, en el momento de su firma, se consolidó como un instrumento fundamental de la lucha de múltiples organizaciones sociales en diferentes lugares del país, especialmente en el área geográfica delimitada por la cuenca del Pacífico, para reclamar derechos frente al Estado. Este fenómeno, a lo largo de las dos últimas décadas, ha llamado la atención de un importante número de académicos, quienes han mostrado un especial interés por analizar las características de la emergencia de este nuevo actor étnico y las complejas relaciones que las comunidades negras han establecido con el Estado en la búsqueda de su reconocimiento y legitimidad política y territorial (Agudelo 2004; Agudelo, Hoffmann y Rivas 1999; Arocha 2004; Barbary y Urrea 2004; Cunin 2004; Escobar 1997; Hoffmann 2004; Ng'weno 2013; Pardo 1996; Restrepo 2013).

Sin embargo, no se puede olvidar que estas dinámicas estatales fueron precedidas por distintos momentos de movilización social, y responden a un importante panorama de transformaciones vividas en el interior de las comunidades, en respuesta a diferentes situaciones de orden económico, social y político (Agudelo 2004; Agudelo, Hoffmann y Rivas 1999; Barbary y Urrea 2004; Cunin 2004; Pardo 1996). La influencia de los fenómenos políticos y culturales emergentes de la Constitución de 1991 tampoco es única o necesaria en la consolidación organizativa en Guamal. Como se verá más adelante a través de los ejemplos etnográficos y jurídicos, las comunidades cuentan con un amplio conjunto de prácticas y discursos que están al servicio de la defensa de la identidad y del territorio, y en muchos casos no remiten necesariamente a los conceptos, normas y pautas que la ley ha definido con estos mismos fines.

No obstante es importante destacar que esta ley, junto con la normatividad subsiguiente que la complementa, marca el nacimiento de debates y disputas entre las mismas comunidades, en las que la identidad étnica, los derechos políticos y la propiedad sobre la tierra tomaron un lugar central. En este caso es válido afirmar que los elementos relativos a la legislación multicultural no solamente posibilitaron una reconfiguración de las relaciones entre las comunidades y el Estado (o los grupos mayoritarios), sino de las comunidades entre sí y, en el caso de Guamal, especialmente la relación entre los que podrían percibirse *a priori* como dos grupos étnicos claramente diferenciados, afros e indígenas. Esta afirmación podría llevarse más lejos al sostener que en general la aplicación del marco normativo multicultural también transformó las relaciones que hasta entonces habían

tenido lugar entre los grupos étnicos y los grandes terratenientes, las empresas extractivas, los grupos armados o las redes clientelistas, por ejemplo.

Si se hace una lectura literal y plana de este panorama, se corre el riesgo de percibir el conjunto de movilizaciones organizativas y territoriales posteriores a la Constitución de 1991 como una respuesta mecánica a dicho marco normativo. Asimismo, tal interpretación tendería a traducir las diferencias étnicas del orden formal (en el marco de la ley) como diferencias efectivas en la realidad social. Esta precisión es especialmente pertinente en el caso de Guamal, al ser una localidad caracterizada por la diversidad cultural a lo largo de toda su historia; en consecuencia, no es posible afirmar de manera automática que los conflictos y disensos actuales entre las organizaciones sociales afros e indígenas puedan definirse necesariamente como la confrontación entre dos comunidades étnicas diferenciadas.

En el presente análisis, las relaciones interétnicas podrían definirse como intercambios simbólicos que tienen lugar entre grupos e individuos que definen formas distintas de identidad étnica y que a la vez cohabitan en un mismo espacio geográfico. En este caso, los intercambios simbólicos en Guamal tienen lugar en la relación entre dos campos discursivos y prácticos diferentes (afro e indígena). Existiría así, siguiendo el argumento que Anne-Marie Losonczy (1997) desarrolló para las relaciones interétnicas que tienen lugar en el Chocó, una intersección donde se pueden aprehender las negociaciones, los consensos y los conflictos entre dos campos. No obstante, esta intersección hace al mismo tiempo parte constitutiva de cada uno de ellos.

El concepto de *etnicidad* que se defiende en el presente texto toma distancia de las perspectivas primordialistas (Río 2002; Wimmer 2008), en las que aquella aparece como una condición que los individuos portan, que es transmisible culturalmente y que es el resultado de diversos vínculos con el grupo social de referencia. Según Jean-François Gossiaux (1997), la crítica elaborada por Frederick Barth a los planteamientos primordialistas es interesante, en la medida en que propone invertir la perspectiva y no definir *a priori* los grupos étnicos como unidades culturalmente discretas. La etnicidad, estimaba Barth, no era una cuestión de cultura sino de organización social; así, analizar un grupo étnico de manera aislada no tendría sentido.

No obstante, en el marco de la lucha por la tierra a través de las políticas multiculturales, los elementos de la diferenciación étnica se vuelven, en ocasiones, más importantes que aquellos del intercambio. Las definiciones legales de los actores étnicos destacan la diferenciación cultural más que las intersecciones entre los grupos. Se puede decir que en Guamal hay una triangulación compleja

que hay que aprehender; una convergencia no solo de los intereses de los colectivos indígenas frente a los afro, sino de estos grupos frente al Estado.

Dichos intereses pueden analizarse en el marco de las estrategias de apropiación territorial, entendido aquí como un diverso conjunto de herramientas que marcan un proceso social y cultural que objetiva la relación entre el ser humano y su hábitat, y que tiene como resultado la producción de territorio. La apropiación territorial es la manera en la que uno o varios agentes sociales se reservan, de manera individual o colectiva, la tierra, los recursos o el poder de decisión, a través de una o varias estrategias fundamentadas en formas distintas de autoridad. A continuación, mediante dos ejemplos etnográficos y jurídicos concretos, se intentará abordar algunas de las estrategias que se ponen en marcha en este contexto de relaciones interétnicas, que se insertan a su vez en un panorama más amplio de prácticas y discursos propios del multiculturalismo propuesto por el Estado.

Sobre el reconocimiento del Consejo Comunitario Afrodescendiente de Guamal

En Guamal convergen actualmente las autoridades del cabildo indígena de Cañamomo y Lomapieta, las del Consejo Comunitario Afrodescendiente de Guamal y las del municipio de Supía. Los cabildos son organizaciones étnicas, políticas y territoriales que representan a las comunidades indígenas y son consideradas la máxima autoridad del gobierno propio, al hacer evidente su autonomía político-territorial frente al Estado. Por su parte, los consejos comunitarios son formas de organización interna propias de las comunidades negras, respaldadas especialmente por el marco normativo de la Ley 70 de 1993. Son organizaciones “encargadas de la defensa de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales” (art. 5, Ley 70)⁵. No obstante, los niveles de legitimidad, intervención,

5 Según el planteamiento de algunos autores frente a la constitución de ambas entidades, se podría afirmar que en Colombia se habría presentado un fenómeno denominado *indianización* de lo afro (Agier y Quintín 2004; Escobar 1997; Ng'weno 2013; Rivera 2004; Rossbach 2013; Wade 2013). El modelo indígena inspiró de manera importante una gran parte de los elementos jurídicos que reglamentaron la organización política y territorial afro en Colombia, luego de la Constitución Política de 1991. Su aplicación a los nacientes movimientos afros se hizo sin considerar necesariamente las diferencias esenciales existentes entre ambos grupos étnicos y sobre todo con respecto a la relación que establecerían con el Estado.

representación y autoridad de estas organizaciones no son los mismos, y dicha convergencia está puesta en términos de una fuerte tensión y disenso. Antes de presentar el debate que se originó en el marco de la consolidación del Consejo Comunitario Afrodescendiente de Guamal, es importante señalar que los enfrentamientos entre las organizaciones indígenas y afros en este lugar tienen una larga historia, de la cual me interesa describir algunos elementos centrales para este análisis.

Actualmente comprendida por los municipios de Supía, Marmato y Riosucio en el departamento de Caldas, la región ha sido conocida desde el periodo colonial como de explotación minera. Durante la colonia convergieron fenómenos como la instalación de los amos de minas con las primeras cuadrillas de hombres y mujeres en situación de esclavitud, y la disminución de la población indígena local, resultado de las crudas condiciones de vida impuestas por la explotación del oro y de la plata (Colmenares 1973; Valencia 1994). En la transición hacia el periodo republicano a lo largo del siglo XIX, esta región estuvo fuertemente influenciada por la llegada de empresas mineras con capital inglés, al mismo tiempo que tomó fuerza la colonización antioqueña⁶ en las tierras fronterizas entre las regiones republicanas del Cauca y de Antioquia (Appelbaum 2007; González 1998). Este proceso estuvo vinculado a su vez con varios fenómenos concomitantes: la división de los resguardos indígenas (relacionada con la puesta en marcha de diferentes órdenes legislativos que buscaban ingresar las parcelas indígenas en un mercado de tierras más amplio), las guerras entre las regiones vecinas del Cauca y de Antioquia, la manumisión y liberación de los esclavos (1851-1852) y el fortalecimiento de un discurso liberal que buscaba crear una nación de ciudadanos (Muñoz 2015, 158).

Este momento histórico dio paso a la formalización y regularización de títulos de tierras que legitimaban la ocupación de los colonos antioqueños y caucanos, de los esclavos y sus descendientes, así como de los indígenas y de los demás pobladores de la zona durante la última mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX. En este periodo tuvieron lugar diferentes disputas por la tierra en el contexto de formalización de la propiedad. Tras la transición republicana se generaron distintos tipos de normas y leyes que cambiaban frecuentemente de

Por esto, si bien ambas organizaciones étnicas tienen características muy distintas en contextos sociales disímiles, es posible encontrar entre ellas semejanzas estructurales en términos jurídicos y políticos.

- 6 Proceso de colonización interna emprendido por pobladores de la antigua región de Antioquia que tuvo su mayor auge a lo largo del siglo XIX. Las migraciones tuvieron como objetivo la instalación en regiones con menor presión demográfica y con mayores oportunidades para el desarrollo económico, ligado especialmente a la agricultura, a las actividades comerciales y en ocasiones a la minería.

una región a otra, así como las divisiones político-administrativas del país durante estos años (González 1998). La región que abarca Supía y Riosucio, además de ser rica en minas y objeto de sucesivas concesiones de explotación minera, era una zona de frontera entre el Cauca y Antioquia, en la que la colonización y privatización de la tierra se dieron de manera particular, y provocaron diferentes tipos de conflictos con los resguardos indígenas y con los ocupantes de buena fe que allí se encontraban⁷. Este proceso favoreció el ingreso de las parcelas en un sistema de propiedad respaldado por diferentes mecanismos jurídicos, a través de los cuales las tierras se pudieron comprar y vender con mayor libertad. Como consecuencia de estas normas, en 1879 los representantes legales de la comunidad de Guamal y del cabildo de Supía y Cañamomo (actualmente Cañamomo y Lomapieta) legitimaron (mediante el reconocimiento de propiedad particular, consignado en el folio de matrícula inmobiliaria número 115 registrado en la Oficina de Registro e Instrumentos Públicos de Riosucio) la ocupación territorial de los guamaleños y se comprometieron a respetar las normas de protección mutua y de común acuerdo entre las comunidades⁸. Sin embargo, las disputas y enfrentamientos por la propiedad y la legalidad de la ocupación de las tierras de Guamal se han mantenido hasta nuestros días, con picos de tensión en diferentes periodos de la historia local.

Las movilizaciones sociales campesinas e indígenas que tomaron fuerza desde los años setenta en Colombia lograron conformar una organización nacional y regional sólida a través de la cual indígenas y campesinos buscaron emprender una solicitud frente al Gobierno, con miras a defender el territorio y los derechos políticos de dichos pueblos. Esta movilización y el marco normativo de la Constitución de 1991 dieron como resultado, entre otras medidas de orden territorial y político, la recuperación de una gran parte de los títulos de propiedad perdidos por los indígenas en las épocas precedentes.

El reconocimiento constitucional logró consolidar los resguardos como entidades territoriales de propiedad colectiva dotadas de autonomía y regidas por las autoridades indígenas, que podrían hacer valer el derecho de ordenamiento territorial y de control de la vida interna del grupo en correspondencia con

7 Por esta y otras razones de la transición republicana es difícil definir qué tipo de títulos de propiedad tenían los habitantes de Guamal antes de 1891, dado que el mismo concepto de propiedad territorial en términos administrativos apenas se estaba forjando. La investigación de Gloria Lopera-Mesa (2010) en torno a los derechos sobre la tierra y las formas de propiedad actuales dentro del resguardo de Cañamomo y Lomapieta esclarece la existencia de formas muy distintas de propiedad que generan ambigüedades y conflictos en el plano legal y social.

8 El documento se encuentra en el Archivo de la Comunidad de Guamal, con fecha del 28 de febrero de 1891, y fue transcrito parcialmente por Juan Pablo Yepes (2004).

sus normas y tradiciones culturales. Siguiendo el argumento de Carlos Vladimir Zambrano citado por Gloria Lopera-Mesa (2010), estos territorios pueden considerarse como plurales, dado que “allí concurren una gran variedad de actores sociales que proponen proyectos de territorialidad y construcción de identidad diversos, en los cuales la regulación de los derechos sobre la tierra juega un papel crucial” (63). Como ejemplo, dentro del resguardo de Cañamomo y Lomaprieta, se pueden encontrar tierras con títulos notariales de particulares y títulos de antigua adquisición, entre otras formas de propiedad territorial que no son estrictamente comunales ni privadas (Lopera-Mesa 2010). No obstante, sus distintos propietarios debieron asumir aspectos relativos al derecho político indígena a partir de la reglamentación de los resguardos, consecuencia también de la entrada en vigor de la Constitución de 1991⁹. Por su parte, la localidad de Guamal quedó ubicada dentro de las tierras delimitadas por el resguardo indígena de Cañamomo y Lomaprieta, y el cabildo se declaró como una de las organizaciones sociales y políticas de los indígenas, como una de las instancias con derecho a ejercer control sobre el territorio de Guamal.

De este panorama interesa especialmente el enfrentamiento por el territorio y por los poderes comunales, tanto de quienes se identifican como afrodescendientes como de aquellos que se consideran indígenas¹⁰. Esto tras el reconocimiento de ambas comunidades como grupos étnicos con derechos especiales en el marco de la Constitución multicultural. Una parte de la población de Guamal afirma habitar sobre una porción de las tierras indígenas con todo el derecho a ocuparlas y a explotarlas; como residentes de una vereda del resguardo y al censarse ante el cabildo, adquieren derecho a los beneficios de las acciones afirmativas que el Estado confiere a las comunidades indígenas. Otra parte de los pobladores, especialmente aquellos que han liderado el movimiento

9 Una de las consecuencias de la reglamentación territorial de los resguardos, posterior a 1991, especialmente en Cañamomo y Lomaprieta, es el proceso de adjudicaciones a los comuneros, por parte del cabildo indígena, que consiste en que quienes cuenten con títulos privados dentro de la jurisdicción del resguardo los donen al cabildo para poder censarse como miembros de la comunidad. El cabildo les otorga un título de adjudicación que legitima el derecho de ocupación, pero los predios no pueden ser objeto de ninguna transacción (venta, alquiler, hipoteca, etc.) por parte de sus ocupantes sin previa autorización. En muchos casos las mejoras realizadas en dichos predios pueden ser objeto de transacciones, lo que genera ambigüedad en las formas de propiedad territorial dentro del resguardo. Además, siguen existiendo predios privados pertenecientes a personas que no se reivindican como indígenas, mas deben asumirse dentro de la jurisdicción del resguardo.

10 En esta región también se presentan distintos conflictos territoriales con pobladores que no reivindican ninguna identidad étnica en particular, como aquellos relacionados con la extracción minera a gran escala. Dichos conflictos no son objeto del presente análisis.

afrodescendiente, afirman que la comunidad negra¹¹ es la propietaria legítima de una parte de las tierras que corresponden actualmente al resguardo, y por lo tanto tienen total derecho de organizarse a través de la figura legal de consejo comunitario.

Pero el reconocimiento del Consejo Comunitario de Guamal se inscribe en la convergencia de diferentes escalas de administración territorial, y en este caso tuvo que ser reconocido en primer lugar por el municipio de Supía¹² y posteriormente por el Ministerio del Interior¹³. No obstante, esta decisión no pasó inadvertida para el cabildo indígena, cuyo gobernador interpuso una acción de tutela¹⁴ en el año 2013 en contra del Ministerio del Interior y del municipio de Supía. La reclamación afirmaba que se había violado el derecho a la consulta previa de la comunidad indígena. El gobernador insistía en que, para proceder al reconocimiento del Consejo Comunitario de Comunidades Negras Afrodescendientes de Guamal, se habría tenido que consultar a la comunidad indígena, “pues se trata de una medida administrativa que afecta directamente la comunidad” (Corte Suprema de Justicia 2014, 3).

Según la legislación que reglamenta la conformación de los consejos comunitarios, especialmente la Ley 70 de 1993, estas entidades son definidas en su doble dimensión territorial y política¹⁵. Algunos autores definen la Ley 70 como étnico-territorial (Agier y Quintín 2004; Hoffmann 2004; Ruiz 2006), al mostrar que en ella se evoca, en ocasiones de manera explícita, la conocida ecuación: una etnia, un territorio, principio que orientaría sus políticas a partir de tal supuesto. La reclamación del gobernador del resguardo toma otro matiz al considerar que

-
- 11 Empleo el concepto de *comunidad negra* cuando entra en relación con las normativas que la definen como sujeto de derechos políticos y territoriales (Ley 70 de 1993 y debates subsiguientes).
- 12 Amparado en las siguientes normativas: artículo 315, numeral 1, de la Constitución; art. 91 de la Ley 1551 de 2012; Ley 70 de 1993 y Decreto 1745 de 1995.
- 13 Amparado además en el Decreto 2893 de 2011 y en el art. 15 del Decreto 3770 de 2008. La Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio reglamenta asuntos relativos a los grupos étnicos en Colombia y reconoce formalmente a las organizaciones de base y consejos comunitarios de las comunidades negras.
- 14 Ver fallo de la Corte Suprema de Justicia del 16 de enero de 2014.
- 15 El artículo 5 de la Ley 70 afirma que, “para recibir en propiedad colectiva las tierras adjudicables, cada comunidad formará un consejo comunitario como forma de administración interna, cuyos requisitos determinará el reglamento que expida el Gobierno nacional. Además de las que prevea el reglamento, son funciones de los consejos comunitarios: delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas; velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales; escoger al representante legal de la respectiva comunidad en cuanto persona jurídica, y hacer de amigables componedores en los conflictos internos factibles de conciliación”.

efectivamente la emergencia de un consejo comunitario afro legalmente constituido representaría una amenaza para los intereses de su comunidad, en primer lugar en el plano de lo político, y posteriormente en el plano de las reclamaciones por la propiedad de la tierra.

Por su parte, en el mencionado fallo de la Corte, la respuesta del Ministerio del Interior deja ver la evidente confusión, que en términos institucionales y legales genera un contexto de relación interétnica como el de Guamal:

La directora de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras del Ministerio del Interior precisó que no había vulnerado ningún derecho fundamental al libelista [el gobernador indígena] porque para la expedición de la Resolución n.º 083 de julio 10 de 2013, por medio de la cual inscribió al Consejo de Comunidades Negras de Guamal en el Registro Nacional Único, no era necesario adelantar *“proceso de consulta previa, por cuanto este procedimiento involucró asuntos internos de los miembros de una misma comunidad étnica, quienes de conformidad con sus usos y costumbres decidieron de manera autónoma iniciar el trámite como consejo comunitario; situación esta que no involucra afectación por parte de personas jurídicas o naturales ajenas al grupo étnico que ahora reclama la consulta previa”*. (Corte Suprema de Justicia 2014, 4; énfasis en el original)

Desde la perspectiva analítica que el presente artículo intenta desarrollar, es importante destacar que en este hecho se ponen en marcha estrategias de apropiación territorial de carácter jurídico y que responden a un marco normativo claramente identificable. Las leyes y políticas diseñadas por el Estado son apropiadas por los agentes locales, en este caso el cabildo indígena y la naciente organización afro que buscan reclamar o defender lo que consideran como propio, en medio de la relación establecida con el Estado, que estaría habilitado para reconocer los derechos de unos y otros.

La relación interétnica complejiza la intervención de las instituciones estatales, en este caso la del Ministerio del Interior que debe hacer valer los derechos organizativos y de representación de los distintos grupos étnicos frente al Estado. La respuesta de la entidad pública deja ver una lectura primordialista de la etnicidad antes mencionada, para mostrar el carácter étnico-territorial de algunas de las medidas legislativas. La definición de comunidad o grupo étnico que el Ministerio del Interior presenta de manera implícita en el fragmento anterior hace pensar nuevamente en la dudosa correspondencia, abordada por Gupta

y Ferguson (2008), entre una etnia y un territorio, cuando en este y en otros casos es difícil establecer los límites de los grupos en cuanto a su pertenencia étnica.

El fallo que la Corte Suprema de Justicia dio a la acción de tutela en cuestión no respondió a los asuntos de fondo de la reclamación. Se limitó a declarar extemporánea la impugnación interpuesta por el gobernador indígena al fallo de la Sala de Decisión Penal del Tribunal Superior de Manizales y se abstuvo de resolver el recurso, enviando el expediente a la Corte Constitucional para una eventual revisión del fallo de primera instancia. Entre tanto, la tensión entre los representantes del cabildo indígena y del consejo comunitario ha mostrado otros síntomas, sobre todo en discusiones y debates relativos a asuntos puntuales de la vida local, que se inscriben en lógicas mayores alusivas a las dinámicas políticas regionales e incluso nacionales. Algunos enfrentamientos han tenido que ver con el desarrollo de proyectos de infraestructura y servicios públicos, la elección de líderes políticos locales, la realización y organización de festividades, la distribución de recursos tanto del resguardo como de la municipalidad, entre otros.

Por su parte, los miembros del consejo comunitario afro, creado y respaldado por la resolución del Ministerio del Interior, han decidido continuar con el proceso de consolidación territorial de dicha organización, y amparados por el marco normativo de la Ley 70 han emprendido la reclamación de las tierras frente al Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder)¹⁶. Es posible afirmar que esta reclamación moviliza una amplia gama de recursos y estrategias de apropiación territorial de orden jurídico, a través de los cuales se busca replantear la relación de autoridad y poder de decisión sobre una parte de las tierras del resguardo indígena; tierras que una parte de los habitantes de Guamal reclaman como propiedad de la comunidad guamaleña desde muchos años atrás.

Un testamento y tres estrategias de apropiación territorial

Declaro por bienes míos una cuadrilla compuesta por ciento setenta y cinco piezas de esclavos poco más o menos, entre hombres y mujeres, grandes y chicos, cuyo número resultará del inventario que se forme por familias y casas de ranchería en que habitan [...] es su voluntad que

¹⁶ Entidad encargada de atender el desarrollo rural y territorial de las comunidades rurales y étnicas.

estos negros permanezcan indefinidamente en este mineral de Guamal, observando obediencia para con sus nuevos amos, al tiempo que dejen las normas necesarias para el buen gobierno de esta cuadrilla después de su muerte, haciendo a los esclavos algunas concesiones y otorgándoles privilegios. (Citado en Duque 1944, 645)

Este fragmento de un testamento “hace parte” de uno de los documentos más controvertidos y al mismo tiempo significativos de la historia de Guamal. En algunos relatos locales que me fueron compartidos durante mi trabajo de campo, y en otras referencias de distintos antropólogos e historiadores que han trabajado en la región (Appelbaum 2007; Duque Gómez 1944; Yepes 2004), el testamento de Josefa Moreno de la Cruz, antigua propietaria de esclavos de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, marca el origen de Guamal como pueblo libre y heredero legítimo de las tierras que hoy la comunidad ocupa. Este documento ha servido como principio de una gran variedad de discursos fundacionales de la comunidad guamaleña.

El fragmento citado es una transcripción del testamento de Josefa Moreno, obtenida por el antropólogo Luis Duque Gómez durante su trabajo de campo en el departamento de Caldas en el año 1943. En un artículo publicado por el Instituto Nacional de Etnología en 1944, el autor afirma haberlo encontrado en los antiguos archivos notariales del municipio vecino de Riosucio. No obstante, estos archivos parecen haber sufrido graves daños durante la época de la Violencia política de los años cincuenta y la sección indicada por el autor habría sido quemada durante este periodo convulsionado. Una segunda referencia sobre el mismo documento fue encontrada en el Archivo del Juzgado del Circuito Civil de Riosucio. Nancy Appelbaum (2007) y Juan Pablo Yepes (2004) señalan que en dichos archivos reposa una solicitud interpuesta en 1878 por Pablo Vicente Moreno ante el administrador encargado de las tierras de Guamal, Francisco de Lemos, heredero directo de Josefa Moreno de la Cruz. En este documento aparecía la referencia explícita del testamento como prueba de la mentada demanda¹⁷.

17 [...] “nombro por mis únicos y universales herederos del remanente líquido de todos mis bienes, intereses derechos y futuras acciones presentes y futuras a la iglesia viceparroquia de S^a Santana que me hallo construyendo en este Guamal; a mi sobrino consanguíneo e hijo adoptivo Pablo Vicente Moreno y a mi sobrino también consanguíneo Francisco Gervacio de Lémos. Advirtiendo que como por cláusula anterior de este mi testamento he dispuesto se conserven los esclavos de mi cuadrilla en labor de mona [mina] de oro corrido de Guamal, los tres primeros días de cada semana, deberá subsistir por demand común entre los tres herederos el valor de los citados esclavos, mina y sus herramientas para que sus productos lo mismo que el valor de los esclavos que puedan libertarse por su dinero correspondan así mismo a todos tres por iguales partes destinando las de la capilla

La existencia factual del testamento de Josefa Moreno de la Cruz ha sido fuertemente defendida por los representantes del Consejo Comunitario Afrodescendiente de Guamal, así como por una gran parte de los habitantes de la vereda, quienes reconocen los relatos sobre el testamento como parte esencial de la historia local. En el 2013, uno de los líderes de esta organización y para entonces concejal del municipio de Supía, William Moreno, insistía en que podría existir una copia del testamento en alguno de los archivos de la región.

A partir de los ejemplos citados, si bien el testamento reconoce que para la época estas tierras estaban ocupadas por un grupo importante de esclavos mineros, el documento no afirma en ninguna de las dos fuentes que las tierras les hayan sido heredadas directamente. No obstante, el testamento de Josefa Moreno, más que un documento de archivo, ha logrado perdurar más allá de lo que podrían considerarse como pruebas fácticas, a través de los discursos y prácticas, tanto cotidianas como rituales de la comunidad, y nos permite evidenciar otras formas de apropiación territorial distintas a las de orden jurídico que se pudieron presentar anteriormente.

La apropiación territorial en Guamal parece también depender de un conjunto de estrategias discursivas de un tipo particular, que buscan determinar la autoridad con respecto al territorio. Así, el testamento no existe solamente en el marco de la prueba sino más allá de ella como discurso fundacional apropiado y reproducido en el seno de la comunidad. Nuevamente el antropólogo Juan Pablo Yepes, durante la entrevista realizada a un docente de Guamal en el año 2004, nos da algunas pistas concernientes a la manera en que algunos guamaleños han logrado conservar el testamento mediante una gran variedad de discursos locales, entre los cuales el siguiente es revelador:

Ana Josefa Moreno era la dueña de una recua de esclavos, y era una terrateniente que nos defendió, y la herencia que ella tenía se la heredó a sus esclavos. Supuestamente tenía dos sobrinos, Francisco Lemos y Pablo Vicente. Ella repartió la tierra para ellos y nosotros, con la condición de trabajar las tierras de Santa Ana, o sea las tierras debíamos explotarlas para sostener la iglesia y la imagen de la santa. Inclusive se dice que los esclavos trajeron al hombro la imagen desde el Ecuador, a pie [...] No sé cómo pasó pero nosotros quedamos con las tierras, o por lo menos eso decía el testamento de la señora. Es que ella era benévola a diferencia de los otros amos, ella nos quería y quería que fuéramos libres [...] nos dejó lo principal para todos los guamaleños, el culto a Santa Ana que

a proveerla de lo que pueda necesitar” (Archivo del Juzgado del Circuito Civil de Riosucio, 3 de julio de 1878, ff. 14-17, citado en Yepes 2004, 30).

es nuestra patrona, nuestra protectora y, por supuesto, todo su territorio [...] Mantener el legado de la señora Josefa es para nosotros una forma de defender nuestra fe... y las tierras. (Yepes 2004, 28)

Discursos como el anterior permiten introducir el hecho de que la herencia de Josefa Moreno no es solamente una cuestión de traspaso de tierras. En los relatos que recopilé en campo, así como en los referidos anteriormente, resultado de la investigación de Juan Pablo Yepes, el testamento de la antigua propietaria de esclavos está legando mucho más que el derecho de ocupación territorial.

El testamento, como discurso fundacional, pone en evidencia varias estrategias de apropiación territorial entre las que destacaré tres esenciales: estrategias relativas a la filiación o al parentesco (la herencia del apellido), estrategias mítico-religiosas (herencia del culto a Santa Ana) y estrategias de acción política (ruptura con la esclavitud o “libertad donada” por quien en sus relatos aparece como máxima benefactora y fundadora de la comunidad). Los diferentes elementos señalados como legado, recurrentes en los relatos sobre el testamento, pueden ser considerados como pilares de las dinámicas de reivindicación política y territorial de los guamaleños en diferentes momentos de la historia de la localidad, incluyendo el actual. Lo más interesante de estos elementos es que son esgrimidos en contextos diferentes y con propósitos muy variados.

El testamento soporta un amplio conjunto de prácticas, tanto rituales como cotidianas. Ejemplo de ellas son algunos eventos festivos, como el Carnaval Negroide de Guamal, que tiene lugar cada dos años; la fiesta de Santa Ana y la fiesta de Santa Lucía, celebradas anualmente, o las celebraciones cívicas. En estos eventos emerge una gran cantidad de discursos que refieren los principios fundacionales de la comunidad en búsqueda de la defensa del territorio y de una identidad guamaleña distinta a la de sus vecinos indígenas (Lara-Largo 2014).

Las referencias a la libertad, como un valor fundamental de la identidad guamaleña y como marcador del origen de la comunidad, son claramente resaltadas en el marco de los discursos festivos que tienen lugar en el Carnaval Negroide. En el año 2013 alguna de las cuadrillas del carnaval cantaba “la alegría de ser negros y de llevar en la piel el color de la libertad y el coraje”. Asimismo, sobre el enfrentamiento con el cabildo indígena de Cañamomo y Lomapieta, durante una entrevista de campo en el año 2014, uno de los líderes del Consejo Comunitario Afrodescendiente señalaba: “¿Por qué es que siempre tenemos que pedirles permiso a los indios? Hasta para mover una silla hay que tener un permiso. Tenemos que recuperar nuestra autonomía y dirigir nuestro territorio, y tomar nuestras propias decisiones ¡Nosotros ya ganamos la libertad una vez!”.

La libertad es entonces un marcador identitario importante, al igual que el hecho de tener el apellido Moreno. *Ser Moreno* implica la pertenencia a la comunidad y la defensa de un conjunto de ancestros comunes. Jorge Moreno, líder comunitario y operador de transporte público en Supía, afirmaba en alguno de nuestros diálogos en el año 2014 que, si bien él se consideraba “mitad guamaleño” porque su mamá era una mujer mestiza de Supía, su hija ahora era una “verdadera guamaleña”, porque él y su esposa, también de Guamal, le habían heredado nuevamente el apellido Moreno Moreno. En este ejemplo, así como en algunos otros que pudieron ser referenciados a lo largo del trabajo de campo, en los que se expresa además una explícita regla endogámica (existente en el plano de la norma y no necesariamente en el campo de la práctica), aparece constantemente la defensa de la unidad comunitaria guamaleña. Algunos de los discursos intentan crear un vínculo entre las prácticas, los ancestros y los hitos del pasado, con las prácticas y discursos de defensa identitaria y territorial en el presente (Lara-Largo 2014).

En una entrevista periodística realizada al líder William Moreno, en el marco de la celebración del Día de la Afrocolombianidad el 21 de mayo de 2012, se observa la importancia que él le otorga al elemento del parentesco, al tiempo que en su discurso convergen las otras dos estrategias de apropiación territorial, que se fundamentan en los principios de libertad y filiación:

Guamal es un asentamiento afrodescendiente que data del 8 de agosto de 1749, cuando el teniente general español llamado Simón Pablo Moreno de la Cruz se asentó por acá entre Supía y Guamal con 25 esclavos y ganado [...] Ana Josefa Moreno fue quien nos dio el apellido, Moreno. Después de que nos liberó de la esclavitud, ella nos regaló las tierras que hoy estamos poblando y nos regaló el apellido Moreno, por eso hoy en Guamal, el 98 % tenemos ese apellido. (Gobernación de Caldas 2012)

En esta narrativa, así como en las anteriores, los elementos de filiación, libertad y territorio están fuertemente imbricados y construyen un conjunto argumentativo que opera mediante relatos que reglamentan la práctica política y territorial del presente a través de un vínculo estricto con personas y eventos del pasado. En dos de los relatos anteriormente señalados, la dependencia de los guamaleños del resguardo indígena podría ser controvertida en nombre de la libertad obtenida ya una vez (la ruptura con la esclavitud), que es al mismo tiempo una característica de la identidad guamaleña (destacada en los cantos de las cuadrillas en el carnaval), y que manifiesta además una voluntad renovada de acción política autónoma. En este caso el concepto local de *libertad* (en complemento

con la propiedad de la tierra y el *ser Moreno*) legitima la lucha por los derechos políticos y territoriales frente al resguardo indígena.

La diversidad de discursos y prácticas alrededor del legado de Josefa Moreno de la Cruz, así como su apropiación por parte de los habitantes de Guamal, a través de su memoria colectiva, nos permiten poner en evidencia distintas estrategias de apropiación territorial que no necesariamente son de orden jurídico. De hecho, las que hemos analizado posibilitan una nueva perspectiva frente al fenómeno de organización social y política que ha tenido lugar en esta localidad interétnica. Si bien la Constitución Política de 1991, así como la legislación relacionada, produjeron cambios importantes en la relación entre los grupos étnicos que cohabitan en esta y en otras regiones del país, no es posible afirmar que dichas transformaciones sean consecuencia exclusiva de este marco normativo.

En este caso, frente a la cuestión de las relaciones interétnicas en Guamal, es pertinente poner en marcha un modelo a múltiples escalas con el fin de comprender la emergencia de las fronteras étnicas. El modelo teórico elaborado por Andreas Wimmer (2008) parece conveniente en tanto permite analizar la configuración de los órdenes institucionales, de beneficios en el marco de las lógicas de poder y de la relación entre el consenso y la frontera. Considero que es útil en la explicación del funcionamiento de las formas distintas de construcción de la etnicidad como resultado de un círculo de reproducción y de transformación, que está compuesto por diferentes niveles de estabilización y de evaluaciones transformadoras. Todo esto en el marco de las estrategias de apropiación territorial que se configuran en un contexto amplio relacionado con el multiculturalismo de Estado, pero que no pueden reducirse a este.

Conclusión

En el presente análisis he buscado hacer evidente la complejidad de un contexto de relación interétnica en el que se ponen en juego dinámicas territoriales y políticas. En este contexto, el hecho de reivindicarse como indígena o afrodescendiente, es decir, defender una forma particular de etnicidad, implica la existencia de fronteras configuradas por órdenes institucionales y beneficios en el marco de las lógicas de poder.

En los ejemplos presentados se hace evidente la dificultad jurídica y social de definir “quién es quién”, sobre todo cuando se plantean las disputas como conflictos entre dos etnias. Tal lectura de la etnicidad, por demás primordialista, hace pensar que los grupos étnicos son portadores de una identidad exclusiva, que los ubica a unos frente a otros como unidades discretas, algo que no ocurre en el caso de Guamal. Por otra parte, no es posible afirmar entonces que las prácticas de diferenciación étnica sean simples respuestas automáticas a la búsqueda de los beneficios que otorga la ley (lectura instrumentalista). En este caso, todo movimiento social sería desvirtuado en nombre del utilitarismo y se haría aparecer las reivindicaciones étnicas como un intento premeditado por coincidir con las formas ejemplares de la etnicidad estipuladas por la ley (Oslender 2002). Asimismo, generaría una falsa idea de causalidad entre las políticas multiculturales y las formas organizativas, políticas y étnicas de las comunidades. Como se pudo evidenciar a lo largo del texto, en Guamal, la idea de *libertad*, presente en el discurso fundacional, precede a la de autonomía, claramente instaurada por las políticas multiculturales. El *ser Moreno* o guamaleño, fundamento de la noción de comunidad, va más allá de ser indígena o afrodescendiente, categorías con un claro contenido político y agenciadas en el marco de la ley. Esto tampoco quiere decir que estas categorías se reduzcan a dichas instancias; por el contrario, tienen un papel fundamental en la producción y reproducción de prácticas y discursos en donde los límites y fronteras de la etnicidad configuran la organización étnico-política y la legitimación del territorio.

Las intervenciones del Estado han generado transformaciones en la manera en que se configuran las organizaciones étnico-políticas que representan los intereses de algunos fragmentos de la comunidad, y estas no deben ser vistas como la comunidad en su conjunto. Si en Guamal existe un conflicto entre los adherentes al consejo comunitario afrodescendiente y los miembros del cabildo indígena de Cañamomo y Lomaprieta, esto no quiere decir de manera automática que exista un conflicto interétnico, como lo refieren en ocasiones los medios y, lo que es más preocupante, las mismas instituciones del Estado. Es más bien un conflicto en el que la etnicidad está en el centro de las relaciones de poder, de autoridad y de territorialidad. Y, efectivamente, los individuos y las colectividades toman partido y construyen sus prácticas cotidianas y rituales en el marco de estas complejas dinámicas al poner en marcha diversas estrategias de apropiación territorial.

Referencias

- Agier, Michel y Pedro Quintín.** 2004. “Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión.” En *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, editado por Olivier Barbary y Fernando Urrea, 397-413. Medellín: Lealon; Cidse, Universidad del Valle; IRD; Colciencias.
- Agudelo, Carlos.** 2004. *Politique et populations noires en Colombie: enjeux du multiculturalisme*. París: L’Harmattan.
- Agudelo, Carlos, Odile Hoffmann y Nelly Rivas.** 1999. *Hacer política en el Pacífico sur: algunas aproximaciones. Documento de trabajo n.º 39*. Cali: Cidse, Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.
- Appelbaum, Nancy.** 2007. *Dos plazas una nación: raza y colonización en Riosucio, Caldas, 1846-1948*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Arocha, Jaime, comp.** 2004. *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional.
- Barbary, Olivier y Fernando Urrea, comps.** 2004. *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Lealon; Cidse, Universidad del Valle; IRD; Colciencias.
- Colmenares, Germán.** 1973. *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*. Bogotá: Universidad del Valle, División Humanidades.
- Congreso de Colombia.** Ley 70 de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política.
- Corte Suprema de Justicia.** 2014. Fallo ATP020-2014-2014. Bogotá, Sala de Casación Penal, Sala de Decisión de Tutelas n.º2-CSJ.
- Cunin, Elisabeth.** 2004. *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène) Le “noir” entre apparences et appartenances*. París: L’Harmattan.
- Di Meo, Guy.** 1998. *Géographie sociale et territoires*. París: Nathan.
- Duque Gómez, Luis.** 1944. “Informe de la visita antropológica realizada en 1943 al departamento del Viejo Caldas, con especial referencia a los indígenas del río La Vieja (Quindío), Riosucio y Supía (Caldas) y Quinchía (Risaralda), además de la comunidad negra de Guamal (Supía, Caldas)”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 2: 645-677.
- Escobar, Arturo.** 1997. “Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano”. En *Antropología de la modernidad: indentidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, 173-206. Bogotá: ICANH.
- Gobernación de Caldas.** 2012. “Entrevista a William de Jesús Moreno Hernández, habitante de Guamal”. Consultado el 13 de abril del 2015. <https://soundcloud.com/gobernacion-de-caldas/william-de-jes-s-moreno-hern>.
- González Escobar, Luis Fernando.** 1998. “Ocupación, poblamiento y territorialidades en la Vega de Supía, 1810-1950”. Tesis de Maestría en Estudios Urbano Regionales, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- Gossiaux, Jean-François.** 1997. “Ethnicité, nationalités, nation”. En *Anthropologie du politique*, editado por Marc Abeles y Henri-Pierre Jeudy, 27-40. París: Armand Colin.
- Gupta, Akhil y James Ferguson.** 2008. “Más allá de la ‘cultura’: espacio,

- identidad y las políticas de la diferencia”. *Antípoda* 7: 233-256.
- Hoffmann, Odile.** 2004. *Communautés noires dans le Pacifique colombien: innovations et dynamiques ethniques*. París: Karthala.
- Lara-Largo, Sofía.** 2014. “Fêtes populaires, organisation politique locale et conflits territoriaux dans le Caldas-Colombie”. Tesis de maestría, École de Hautes Études en Sciences Sociales (Ehess).
- Lopera-Mesa, Gloria.** 2010. “Territorios, identidades y jurisdicciones en disputa: la regulación de los derechos sobre la tierra en el resguardo Cañamomo-Lomapieta”. *Universitas Humanística* 69: 61-81.
- Losonczy, Anne-Marie.** 1997. *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens emberá (Chocó, Colombie)*. París: L'Harmattan.
- Muñoz, Fernanda.** 2015. “De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal (1850-1885)”. *Historia Crítica* 55: 153-177.
- Ng'weno, Bettina.** 2013. “¿Puede la etnicidad reemplazar lo racial? Afrocolombianos, indigenidad y el Estado multicultural en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1): 71-104.
- Oslender, Ulrich.** 2002. *The Logic of the River: A Spatial Approach to Ethnic Territorial Mobilization in the Colombian Pacific Region*. Glasgow: Department of Geography University of Glasgow.
- Otero, Natalia.** 1994. “Los hermanos espirituales. Compadrazgo entre pobladores afrocolombianos e indígenas embera en el río Amporá (alto Baudó-Chocó)”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Pacheco, Esperanza y Alberto Achito.** 1993. “Relaciones interétnicas en el Chocó hoy”. En *Contribución africana a la cultura de las Américas*, editado por Astrid Ulloa, 217-224. Bogotá: ICANH; Biopacífico.
- Pardo, Mauricio.** 1996. “Movimientos sociales y relaciones interétnicas”. En *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, editado por Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa, 299-315. Bogotá: Cerec.
- Raffestin, Claude.** 1980. *Pour une géographie du pouvoir*. París: Litec.
- Restrepo, Eduardo, comp.** 2013. *Estudios afrocolombianos hoy. Aportes a un campo transdisciplinario*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rivera, Camila.** 2004. “Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: el caso de Proviencia y Santa Catalina”. En *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Axel Rojas y Eduardo Restrepo, 301-330. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodríguez, Stella.** 2002a. “Libres y culimochos: ritmo y convivencia en el Pacífico sur colombiano”. En *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, editado por Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, 313-332. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; ICANH; IRD; ILSA.
- . 2002b. “Poblaciones blancas en el Pacífico: historia y vigencia”. *Maguaré* 15-16: 114-135.
- . 2008. “Fronteras fijas, valor de cambio y cultivos ilícitos en el Pacífico caucano de Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 44 (1): 41-70.
- Río Ruiz, Manuel Ángel.** 2002. “Visiones de la etnicidad”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 98: 79-106.
- Rosbach de Olmos, Lioba.** 2013. “Dinámicas controvertidas: entre expresión étnica-cultural y la articulación política”.

En *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo interdisciplinario*, editado por Eduardo Restrepo, 65-85. Popayán: Universidad del Cauca.

Ruiz, Daniel. 2006. *Nuevas formas de ser negro. Consideraciones sobre las identidades entre la gente chilapa y negra del bajo Atrato*. Colección Monografías. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Valencia Llano, Albeiro. 1994. *Colonización, fundaciones y conflictos agrarios (Gran Caldas y norte del Valle)*. Manizales: Imprenta Departamental de Caldas.

Wade, Peter. 2013. "Definiendo la negritud en Colombia". En *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo interdisciplinario*, editado por Eduardo Restrepo, 21-43. Popayán: Universidad del Cauca.

Wimmer, Andreas. 2008. "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory". *American Journal of Sociology* 113 (4): 970-1022.

Yepes, Juan Pablo. 2004. "Historia del conflicto en Guamal, Supía." Tesis de grado en Antropología, Universidad de Caldas, Manizales.

Pentecostalismo en contextos rurales de violencia.

El caso de El Garzal, sur de Bolívar, Colombia

*Pentecostalism in Rural Contexts of Violence.
Case Study of El Garzal, Southern Bolívar, Colombia*

William Mauricio Beltrán

Universidad Nacional de Colombia
wmbeltranc@unal.edu.co

Ivón Natalia Cuervo

Universidade do Estado de Santa Catarina
incuervof@unal.edu.co

RESUMEN

Como en el resto de Colombia, el movimiento pentecostal está creciendo aceleradamente en los espacios rurales y en las zonas golpeadas por el conflicto armado. Este artículo explora, por medio de un estudio de caso, algunos de los impactos económicos y políticos de este proceso. En particular, se pregunta por la capacidad de las comunidades pentecostales de constituirse en espacios de organización social para hacer frente a la precariedad económica y a las amenazas propias del conflicto armado colombiano (secuestros, masacres y desplazamiento forzado). Según el caso estudiado, las comunidades pentecostales pueden facilitar la asociación de campesinos para el desarrollo de emprendimientos productivos y para la organización política desde la base, especialmente en procesos de resistencia pacífica.

Palabras clave: territorio, ruralidad, resistencia pacífica, pentecostalismo, Magdalena Medio.

ABSTRACT

As in the rest of Colombia, the Pentecostal movement is rapidly growing in rural spaces and in places affected by armed conflict. Through a case study, this article explores the economic and political impacts of this process; specifically, the ability of Pentecostal movements to become spaces for social organization in order to confront economic precariousness and the threats associated with the Colombian armed conflict (kidnapping, massacres, and forced displacement). According to the case studied, the Pentecostal movement can facilitate the association of rural communities for the development of productive enterprises and for grassroots political organization, especially in processes of non-violent resistance.

Keywords: territory, rurality, non-violent resistance, pentecostalism, Magdalena Medio - Colombia.

Introducción

Como en el resto de América Latina, Colombia vive un cambio social relacionado con el proceso de pluralización religiosa y, en particular, con la expansión del movimiento pentecostal, que es el movimiento religioso de más rápido crecimiento en Colombia (Pew Research Center 2014). Aunque el crecimiento del pentecostalismo en el país es un fenómeno que toca a todas las regiones y estratos sociales, ha sido más rápido y notorio en los sectores pobres y excluidos donde las congregaciones pentecostales convocan cerca del 20% de la población (Beltrán 2012).

Investigaciones previas se han preguntado sobre el impacto que está teniendo el crecimiento del pentecostalismo entre la población colombiana que enfrenta la pobreza y la exclusión (Beltrán 2013; Brusco 1995; Castillo 2009; Moreno 2009; Pereira Souza s. f.; Rey Martínez 2008; Tejeiro 2010). Estas investigaciones, que se han llevado a cabo en su mayoría en contextos urbanos, coinciden en que los pentecostales desarrollan una mentalidad que les permite adaptarse rápidamente a las lógicas de producción y consumo del capitalismo, particularmente en su versión neoliberal. Las nuevas versiones pentecostales urbanas (mejor conocidas como neopentecostales) valoran el emprendimiento y consideran el éxito económico como la bendición divina por excelencia (la señal inequívoca de que han sido elegidos por Dios). Esta adaptación, que no implica una crítica de los pentecostales al sistema, sino por el contrario los hace funcionales a este, se expresa, entre otras, en las siguientes actitudes: 1) Su entrega al trabajo constituye una expresión de su virtud religiosa. En otras palabras, ser un buen empleado (honesto, puntual, obediente, agradecido, productivo, eficiente) agrada a Dios. 2) Al ser el éxito económico el mejor indicio de gozar de la bendición divina, los nuevos pentecostales priorizan sus proyectos productivos: ni en la pobreza ni en la escasez encuentran virtud, solo hay virtud (bendición) en la prosperidad material. 3) En cuanto condenan las adicciones (alcohol, cigarrillo, estupefacientes...), las fiestas y las licencias sexuales, los hábitos de consumo de los pentecostales se diferencian de los del resto de la población. Esto les permite gozar de mayores recursos económicos para invertir en mejores condiciones de existencia de sus familias o en proyectos productivos. 4) Si bien el éxito que persiguen los pentecostales es individual (la salvación y las bendiciones de Dios son individuales), este individualismo no es incompatible con las ventajas que ofrece la solidaridad pentecostal. En otras palabras, los pentecostales prefieren a sus hermanos en la fe como socios, empleados e incluso como clientes en sus empresas y negocios.

En asuntos políticos, los pentecostales se consideran pacifistas y pro-gubernamentales. En general, consideran que las entidades gubernamentales son instituidas por Dios, por lo cual las apoyan y se someten voluntariamente a ellas. Además, rechazan toda forma de protesta o resistencia social que esté basada en la violencia física. Las ideologías afines al comunismo y al socialismo gozan de poca acogida entre pentecostales, especialmente porque las siguen asociando con regímenes políticos que han promovido el ateísmo y han puesto trabas a la expresión de la libertad religiosa (se destacan los casos de la URSS y de la Revolución cubana). Vale la pena recordar que el pentecostalismo se expandió en Colombia (y en general en América Latina) de la mano de misioneros norteamericanos, quienes a lo largo de la guerra fría promovieron entre los conversos una actitud anticomunista.

Ahora bien, ¿predominan estas mismas actitudes económicas y políticas entre los pentecostales rurales? ¿Se adaptan mejor los pentecostales rurales a las lógicas globales del mercado que también afectan la producción agrícola? ¿En qué medida el mensaje pentecostal se transforma en los escenarios donde predomina el conflicto armado? Pocos estudios se han ocupado de las dinámicas pentecostales en las regiones rurales colombianas golpeadas por el conflicto armado (se destacan, sin embargo, los aportes de Lozano [2005], Moreno [2009] y Ríos [2002]). La presente investigación busca contribuir a la comprensión de estos procesos a partir de un estudio de caso sobre la Iglesia Cristiana Cuadrangular, asentada en el corregimiento de El Garzal (Simití, sur de Bolívar, Magdalena Medio)¹. Esta comunidad ha logrado una amplia visibilidad en la medida en que se ha constituido en un caso emblemático de resistencia pacífica frente al despojo paramilitar.

Nuestro análisis busca dilucidar el papel político que desempeñan las comunidades pentecostales en las regiones golpeadas por el conflicto armado y su potencial para constituirse en espacios de construcción de tejido social y de asociación para la consolidación de emprendimientos económicos.

La investigación fue de tipo cualitativo y el trabajo de campo se realizó entre septiembre del 2013 y junio del 2014. Se acudió a la observación participante, a diálogos grupales con los miembros de la comunidad y a entrevistas en profundidad. Fueron entrevistados campesinos y líderes comunitarios de la

1 La Iglesia Cristiana Carismática Cuadrangular es una denominación cristiana de origen norteamericano (llamada originalmente International Church of the Foursquare Gospel) que hace parte de la corriente clásica del pentecostalismo. En Colombia, se estableció en la primera mitad del siglo XX (Beltrán 2013, 151), y sus primeras bases misioneras se fundaron en el departamento de Santander, en las ciudades de Bucaramanga (1943) y Barrancabermeja (1950), desde donde se extendió a centros poblados aledaños como San Pablo, Puerto Wilches y Rinconada (López 2011, 154). En la actualidad tiene presencia en todas las regiones de Colombia.

región, así como funcionarios del Estado y de ONG que los han acompañado. Al citar las entrevistas en este trabajo, los nombres de las fuentes se mantienen. La información fue enriquecida con la consulta de fuentes documentales escritas y audiovisuales: artículos de prensa, archivos legales y videos que se han realizado en torno al tema.

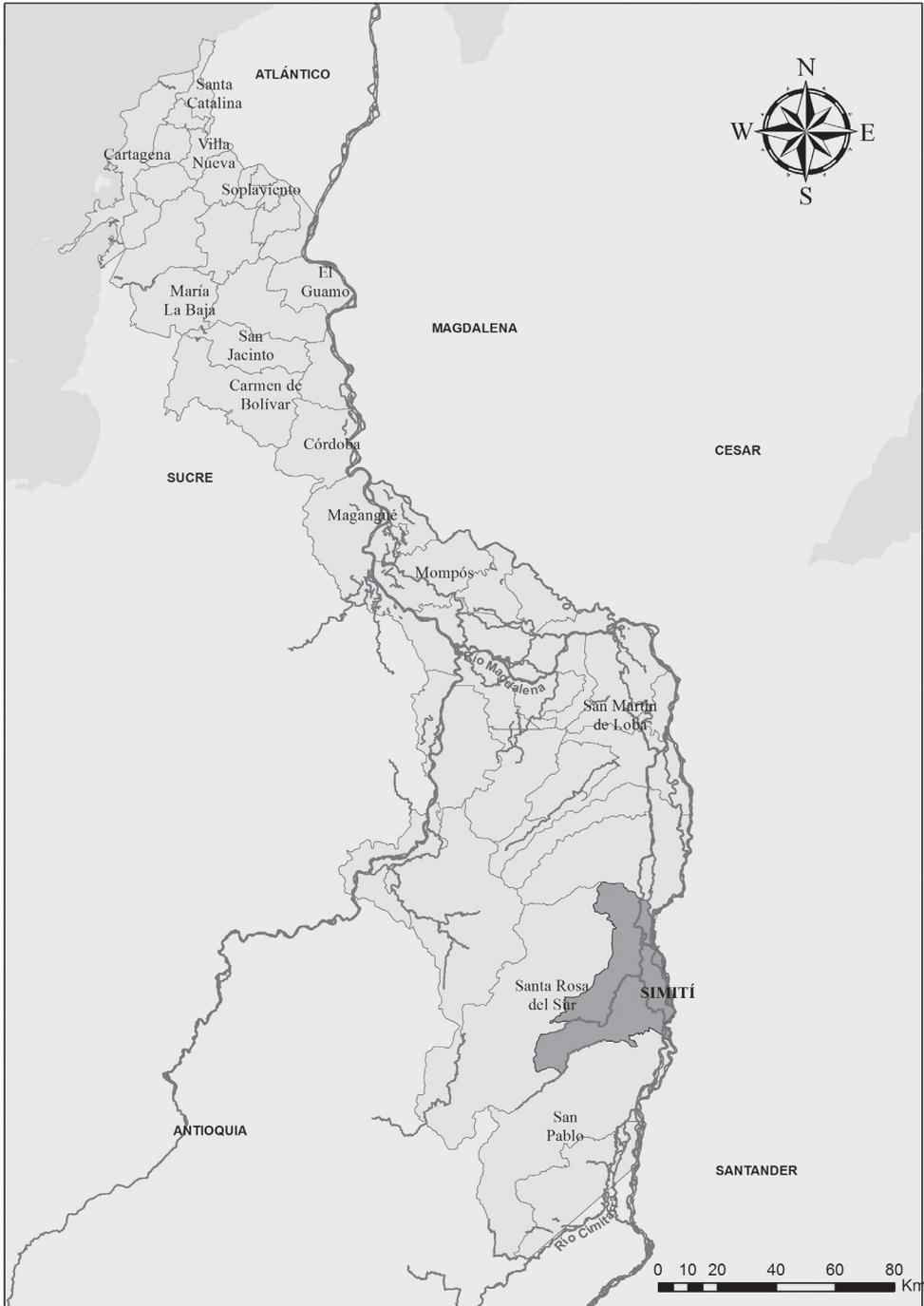
Este artículo se organiza alrededor de tres secciones. La primera describe de forma general el corregimiento de El Garzal, su ubicación, el proceso de colonización campesina y los problemas económicos y sociales que actualmente enfrenta. En segundo lugar, se presenta el papel que ha desempeñado la comunidad cuadrangular como eje de la resistencia pacífica frente a la amenaza paramilitar que buscaba desplazar a los campesinos del territorio. El artículo finaliza con un intento de analizar este caso a la luz de otros estudios que se conocen sobre el pentecostalismo.

Antecedentes históricos y contexto socioeconómico de El Garzal

El corregimiento de El Garzal está ubicado en el municipio de Simití, sur de Bolívar, al margen izquierdo del río Magdalena, que es la principal vía fluvial que atraviesa el territorio colombiano. Estas tierras fueron formadas por sedimentación, por lo cual el suelo se caracteriza por ser llano, fértil y húmedo, o como dicen popularmente los campesinos de El Garzal: “el río Magdalena es el que pone y quita tierra”. La extensión del corregimiento es de aproximadamente 11.000 hectáreas y se estima que 4.000 de ellas son cultivables y las demás son ciénagas (Molano 2012).

La ubicación geográfica de El Garzal es estratégica para fines comerciales, dada la navegabilidad por el río Magdalena, que lo convierte en ruta de paso hacia el Caribe y Venezuela. Además, El Garzal goza de una amplia riqueza natural, debido a los recursos minerales y tierras fértiles con condiciones agroecológicas idóneas para diversos cultivos. En los años ochenta y noventa del siglo XX, las redes del narcotráfico hallaron en las tierras de El Garzal un lugar propicio para el procesamiento de cocaína. En este escenario, diversos actores armados ilegales se disputaron el control territorial. Entre estos, además de las bandas dedicadas al narcotráfico, se cuentan las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y las fuerzas paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

Figura 1. Ubicación de Simití en el departamento de Bolívar



Fuente: www.simiti-bolivar.gov.co/mapas_municipio.shtml?apc=bcxx-1-&x=1839304, consultado el 4 de enero del 2016.

Actualmente, la envergadura de los proyectos que se desarrollan en el Magdalena Medio (en infraestructura, vías, navegabilidad del río Magdalena, explotación minera y proyectos agroindustriales de palma de aceite) permite afirmar que esta región es también estratégica para el Gobierno central, tanto por sus riquezas naturales como por su ubicación privilegiada. Sin embargo, hasta hoy, la mayoría de campesinos de la región vive en situación de precariedad.

Aunque el departamento de Bolívar recibió entre el 2007 y el 2011 cuantiosos recursos para invertir en las necesidades prioritarias de sus habitantes², la Gobernación de Bolívar en su Plan de Desarrollo del 2012 reconoció que “el 89 por ciento de la población de Bolívar tiene un NBI [índice de necesidades básicas insatisfechas] superior al 50 por ciento” (Gobernación de Bolívar 2012). En la práctica, los recursos mencionados han contribuido muy poco en el mejoramiento de las condiciones de vida de los campesinos de El Garzal, quienes hasta hoy carecen de un centro de salud, no cuentan con los servicios de acueducto y alcantarillado, no tienen líneas telefónicas y menos de la cuarta parte cuenta con energía eléctrica. La única vía de acceso a este corregimiento es el río Magdalena: es necesario navegar durante dos horas y media desde la ciudad de Barrancabermeja para llegar al puerto más cercano, ubicado en el corregimiento de Vijagua, donde se hace el trasbordo de la lancha a motor a una barca rústica (chalupa) en la que se navega otros quince minutos. Dentro del corregimiento, la única vía terrestre es el borde superior del dique (construido por la Alcaldía de Simití para evitar inundaciones) que los campesinos utilizan como camino para sus mulas y motos. Esta precaria infraestructura limita las posibilidades de transporte de los habitantes y las oportunidades de comercializar sus productos agropecuarios. Algunos de los niños de El Garzal deben caminar hasta dos horas para asistir a la escuela, la única del corregimiento, que solo ofrece formación hasta el grado noveno (último año de la educación media vocacional).

Hasta el día de hoy, la mayoría de los habitantes de El Garzal no cuenta con los títulos legales que los certifiquen como propietarios de tierras. En las veredas Nueva Esperanza y Garzal Alto más de 260 familias se han involucrado en el proceso de solicitar al Estado la titulación de tierras, pero solo la cuarta parte ya logró este objetivo. La importancia de la titulación radica en la estabilidad social y económica que esta otorga a los poseedores de la tierra. Además, las familias que no tienen títulos pierden la oportunidad de solicitar y acceder a los programas del Gobierno orientados a apoyar a los pequeños productores y los fondos de

2 Según el Departamento Nacional de Planeación (DNP), entre 2007 y 2011 se destinaron regalías por 195.020 millones de pesos al año para la inversión en estos gastos en el departamento de Bolívar (DNP 2013, 3).

inversión que otorgan créditos a los campesinos, como el Fondo para el Financiamiento del Sector Agropecuario (Finagro) y el Banco Agrario.

A estos problemas que enfrentan los campesinos de El Garzal se suma la precaria presencia del Estado en la región, que parece limitarse al aumento del pie de fuerza del ejército, para debilitar el control que han tenido sobre el territorio las organizaciones armadas al margen de la ley.

La colonización campesina y pentecostal en El Garzal

Los asentamientos humanos en El Garzal son fruto de un proceso de colonización que se remonta a 1960, cuando campesinos provenientes de otros municipios de Bolívar y de los departamentos de Santander, Antioquia y Sucre llegaron a estos territorios en busca de tierras y oportunidades laborales. Sus hijos y nietos constituyen la primera generación de nativos de la región. Por otra parte, algunos de los actuales habitantes compraron estas tierras por medios informales (acuerdos de palabra y cartas de compra-venta). Las actividades económicas de estos colonos incluyen la extracción forestal y la minería artesanal, así como diversas labores agropecuarias con énfasis en la pesca, la ganadería y la producción de cacao, plátano y maíz, además de los cultivos de pancoger. Los ingresos generados por estas actividades les han permitido mantener una economía de subsistencia.

A pesar de que el pentecostalismo sigue siendo minoritario, los pastores pentecostales se han constituido en referente obligado para la satisfacción de las necesidades religiosas de los pobladores. A partir de la década de 1980, como expresión de la expansión pentecostal en el Magdalena Medio, llegaron a El Garzal las primeras familias pentecostales (Beltrán 2013, 193-198; López 2011, 154), entre ellos los fieles de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia³, la Iglesia Pentecostal Internacional y la Iglesia Cristiana Carismática Cuadrangular. Esta última empezó a celebrar cultos en 1983, y desde 1995 es dirigida por el pastor Salvador Alcántara, actor imprescindible del presente relato. Actualmente, de las cerca de 350 familias que habitan el corregimiento, 30 pertenecen a la Iglesia Cristiana Carismática Cuadrangular. Pero en la medida en que el corregimiento carece de

3 La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia es una denominación pentecostal fundada por misioneros norteamericanos, llegó a Colombia en 1937 y se estableció inicialmente en el departamento de Santander (López 2011, 131).

una parroquia católica, los practicantes de esta religión se ven obligados a desplazarse al corregimiento de Vijagual para participar de la misa, enfrentando los mencionados obstáculos de desplazamiento en la región. La ausencia de institucionalidad católica ha facilitado la expansión pentecostal. Estas son algunas percepciones mixtas de católicos de Nueva Esperanza, que es una de las veredas del corregimiento de El Garzal, sobre la presencia de las comunidades evangélicas y pentecostales:

A mí, los cultos [evangélicos] me gustan. Yo no soy apático a las cosas de Dios. Soy católico, y de todas maneras no me siento raro porque es que yo soy seguidor, me gusta y yo voy a culto, hay veces no voy a la misa [en Vijagual] y me voy a culto. Y la gente ve que uno entra a una iglesia evangélica y ya todo el mundo lo ve.⁴

A mí no me gustan esos cultos. Primero, que esas son reuniones huérfanas ¿Por qué son huérfanas? Porque los evangélicos niegan a la Virgen María. Segundo, pues que desde que no saben que la virgen María es la madre de Dios, nuestro Señor ¿qué hay ahí? Yo no le veo nada a aprender.⁵

Organizaciones armadas ilegales y despojo de tierras

Entre los habitantes de El Garzal es frecuente la referencia a Manuel Enrique Barreto, terrateniente de la región (con supuestos vínculos con el narcotráfico y el paramilitarismo), quien según los relatos de los campesinos administró un centro para el acopio y embarque aéreo de cocaína en la finca La Sucumbeza en El Garzal (este centro fue desmantelado por la policía en 1989), y los amenazó con desplazarlos y apoderarse de sus tierras (Red de Iniciativas y Comunidades de Paz desde la Base 2011). Alias Julián Bolívar, jefe del Bloque Central Bolívar de las Autodefensas Unidas de Colombia (y cuyo verdadero nombre es Rodrigo Pérez Alzate), en su versión libre ante la Fiscalía de Justicia y Paz, precisó que Barreto le había pedido apoyo al jefe paramilitar Carlos Castaño para controlar, por la

4 Entrevista a Eugenio Bastidas, campesino de El Garzal, 5 de octubre del 2013.

5 Entrevista a Salomé Herrera, campesina de El Garzal, 5 de octubre del 2013.

vía armada, el sur de Bolívar⁶. En las sucesivas versiones libres ante la Fiscalía, alias Julián Bolívar y otros exintegrantes del Bloque Central Bolívar declararon haber cometido masacres en esta zona del país. Uno de los abogados del equipo jurídico que acompaña a los habitantes de El Garzal en el proceso de titulación de los predios relata el problema de la apropiación ilegal de tierras:

El terrateniente Manuel Enrique Barreto llegó a El Garzal con otro narcotraficante llamado Martín Vargas Camelo, lo que hicieron fue buscar documentos con títulos históricos de la nación, apropiarse de ellos y empezar a hacer los trámites de compra de unas cuantas hectáreas y, a través de ventas ficticias en Notaría Pública, sin certificados de libertad y tradición, sin registro, englobaron más tierras. Los habitantes antiguos de El Garzal conocen a Barreto por el tema del narcotráfico y por los asesinatos selectivos en la zona, presionando a la gente para que vendieran tierras. Él se fue de El Garzal porque tuvo un problema con sus antiguos socios de la guerrilla. Cuando volvió, apareció aliado a los paramilitares, con alias Julián Bolívar [...] Años después, Barreto procuró acreditar documentos de propiedad de las tierras de El Garzal. [Entonces] no solo usó una estrategia de despojo por la fuerza, por intimidación, sino que también empezó a trabajar en cómo legalmente se podía apropiarse de los derechos de uso y explotación del suelo.⁷

En este escenario de violencia, donde algunos incluso han recibido amenazas de muerte, los habitantes de El Garzal afirman no haber tomado partido por ninguno de los bandos en conflicto (narcotraficantes, guerrilleros o paramilitares). De manera pacífica y, según sus testimonios, fortalecidos por su fe cristiana, han sufrido y han sido testigos del conflicto armado. Así lo relata Oliverio Ardila, campesino de El Garzal:

Yo siempre he sido neutral frente a los grupos armados porque, si miramos de fondo, ninguno de esos grupos armados nos beneficia, porque todos ellos tienen un interés personal: ellos se interesan es por el dinero, por los provechos personales, mas no ayudan a ninguna comunidad, a ningún pueblo [...] Ellos dicen que están luchando por el pueblo, eso es

6 Declaración hecha en la audiencia de control formal y material de cargos, 14 de febrero del 2012, citada por el Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá. Sala de Justicia y Paz, 30 de agosto del 2013, 259.

7 Entrevista realizada a uno de los abogados de las ONG internacionales que asumieron el acompañamiento jurídico en el proceso de lucha por la tierra de los habitantes de El Garzal, 4 de noviembre del 2013.

una mentira. Porque si colocan una mina [antipersona] y cae un campesino, ¿quién ha dicho que eso es trabajar con el pueblo? [...] Y así son todos los grupos alzados en armas, inclusive a veces hasta la misma ley obra de una manera injusta. Entonces, aquí en el único que confiamos es en Dios, nuestra protección y nuestra seguridad es Dios...⁸

Por otro lado, según la perspectiva de los campesinos, las políticas gubernamentales parecen estar orientadas a favorecer a los terratenientes y a las grandes industrias mineras, mientras que ellos quedan excluidos de las oportunidades económicas. En palabras del pastor pentecostal Salvador Alcántara:

Lo que estamos viendo en la legalización de tierras en el sur de Bolívar es una situación totalmente injusta, porque los campesinos han pedido la legalización de sus tierras, que tienen muchos años de estar ahí, que son los colonos, y el Gobierno no les entrega un título a ellos, pero sí les entregan sus tierras a las concesiones mineras.⁹

La lucha por permanecer en El Garzal

En una situación de inseguridad jurídica, ausencia de oportunidades económicas rentables y presión armada, para los campesinos de El Garzal es inolvidable el día en que Manuel Enrique Barreto anunció que en enero del 2004 iniciaría la masacre de aquellos que no abandonarían el territorio: “el 26 de octubre del 2003, nosotros vinimos a saber claramente que las pretensiones de este señor eran sacar a la gente a sangre y fuego, pero desde 1998 había ese rumor...”¹⁰. “Los paramilitares dijeron que a todos los que estuviéramos en estas tierras, si no salíamos a las buenas, salíamos a las malas [...] querían venir para acabar con nosotros, desaparecernos, y quedarse con las tierras”¹¹.

8 Entrevista a Oliverio Ardila, campesino de El Garzal, 8 de noviembre del 2013.

9 Entrevista a Salvador Alcántara, pastor y líder comunitario de El Garzal, 22 de noviembre del 2013.

10 Entrevista a Salvador Alcántara, pastor y líder comunitario de El Garzal, 30 de noviembre del 2013.

11 Entrevista a Alix Crespo, campesina y lideresa comunitaria de El Garzal, 3 de octubre del 2013.

Algunas familias huyeron para buscar refugio en las ciudades y en las cabeceras municipales, otras decidieron permanecer motivadas por su fe pentecostal. En ritos como el ayuno, la oración, la “guerra espiritual” (combate simbólico contra las fuerzas espirituales malignas), encontraron mecanismos para cultivar la esperanza y hacerles frente al miedo y la incertidumbre. Asimismo, se aferraron a la convicción de que la tierra que habitan es una “herencia recibida de manos de Dios”. Samuel Crespo y su hija Alix, campesinos de la región, recuerdan así este proceso:

Cuando empezaron los problemas yo no era cristiana [pentecostal]. Había veces en la noche que sentía mucho miedo, porque decían que iban a venir. En ese tiempo eran los paramilitares que iban a venir armados, que nos iban a sacar en la noche. Entonces yo no era cristiana [pentecostal], pero yo veía que mi esposo se colocaba a orar y yo me colocaba a orar [...] En la iglesia hacemos muchas cosas, buscamos a Dios de maneras como ayunos, vigiliias, oraciones de casa en casa, oraciones en la propia iglesia. Y le pedimos a Dios todo el tiempo por lo del proceso, por lo de las tierras, que le cambie el corazón al señor Barreto.

Y sí, se ha visto bastante cambio porque ya no sentimos miedo como al principio¹². Si aquí nosotros no hubiéramos hecho el pie de fuerza de estar ayunando, clamando a Dios, orando [...] El Garzal ya no existiera. Porque sí huyeron personas cuando hubieron las amenazas, se fueron de aquí, abandonaron los terrenos [...] La gente salía por las amenazas. Pero no porque habían matado a alguien, únicamente porque amenazaron. Porque [los paramilitares decían que] tenían quinientos fusiles para masacrarnos y que el río Magdalena recibía a todo el que le tiraran. Entonces, por miedo de esas amenazas, algunos que no eran evangélicos, y algunos que son evangélicos de la Iglesia Pentecostal [Unida de Colombia] también se fueron. Pero quedamos nosotros aquí de la Iglesia Cuadrangular, quedamos clamando a Dios, y diciéndole “Señor, haz como tú quieras, tú eres el que vela por nosotros, tú eres nuestro protector y tú verás si nos vas a levantar”. Esa era nuestra oración, era nuestro clamor día y noche. Estábamos allí y, a través de todo esto, todo fue cambiando de un día a otro y fuimos viendo la gloria de Dios...¹³

12 Entrevista a Alix Crespo, campesina y lideresa comunitaria de El Garzal, 3 de octubre del 2013.

13 Entrevista a Samuel Crespo, campesino y líder comunitario de El Garzal, 2 de octubre del 2013.

En medio de una tensión creciente, el pastor Salvador Alcántara (de la Iglesia Cristiana Carismática Cuadrangular) asumió el papel de líder social con la intención de proteger a la comunidad de las amenazas y buscar la titulación de tierras. Según su versión, aceptó esta tarea como respuesta a un llamado divino: a una misión que Dios le encomendó explícitamente. Así lo recuerda Nidia Alián, esposa de Alcántara y lideresa de “las damas” dentro de la congregación.

Cuando iniciamos este proceso, mi esposo estaba amenazado, lo estaban persiguiendo. Entonces, mis hijas y yo le llorábamos a mi esposo y le pedíamos que saliéramos de ahí, yo le decía a Salvador que dejara lo de las tierras, que tal vez Dios no nos había mandado para esa problemática de esas tierras, sino únicamente para predicar la palabra. Entonces, una madrugada, cuando estábamos clamándole a Dios, yo sentí que algo sobrenatural me pasó, y yo comencé a hablar de parte de Dios, en ese momento él nos dijo cómo teníamos que hacer, que no tuviéramos miedo, que él estaba con nosotros, que vendrían de otras naciones a apoyarnos. Nosotros antes de eso no dormíamos, era un miedo muy terrible para nosotros, pero de ese momento en adelante [...] se nos quitó todo temor y yo dije “vamos a luchar, si Dios está con nosotros ¿quién contra nosotros?, nadie nos hará daño”. Por esa razón es que estamos ahí metidos en ese proceso.¹⁴

Una de las primeras acciones de Alcántara fue convocar la solidaridad de los pentecostales y demás evangélicos en otras regiones del país, pidiendo inicialmente que “no los olvidaran en sus oraciones”. Al mismo tiempo, empezó a buscar apoyo entre diversas entidades gubernamentales y no gubernamentales, entre las que se destacan: Swissaid¹⁵, el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio y la Defensoría del Pueblo. Desde entonces (2003), estas y otras organizaciones se han sumado para brindarles capacitación y asesoría jurídica en temas como la autoprotección no armada, la comunicación comunitaria, el desarrollo de iniciativas productivas y el uso de las rutas de protección que ofrecen las entidades del Estado.

14 Entrevista a Nidia Alián, campesina y lideresa de la Iglesia Cristiana Cuadrangular de El Garzal, 1.º de octubre del 2013.

15 Swissaid es una organización suiza de cooperación para el desarrollo. Inició labores en Colombia en 1983 y tiene como misión: “aportar al empoderamiento de las organizaciones sociales a través del acompañamiento, apoyo y formación en la construcción de estrategias apropiadas al contexto, la diversidad cultural y biológica, fundamentadas en principios de democracia, buen gobierno, institucionalidad, cultura de paz, equidad de género para contribuir a un desarrollo rural sostenible”. Consultado el 25 de abril del 2014. <http://www.swissaid.org.co/node/9>.

En la medida en que la noticia de la situación descrita se difundía por las diversas redes religiosas y seculares, la comunidad de El Garzal empezó a atraer el apoyo de activistas y de organizaciones sociales de varias latitudes del planeta. Entre las organizaciones no gubernamentales (ONG) que aunaron esfuerzos a favor de esta causa, especialmente en la labor de incidencia política ante el Gobierno de Suiza, se destacan: Pensamiento y Acción Social (PAS), el Programa Suizo para la Promoción de la Paz en Colombia (Suippcol) y Peace Watch Switzerland (PWS)¹⁶. Posteriormente, se movilizaron ONG de base protestantes para solidarizarse con su situación y apoyar su resistencia pacífica; entre estas sobresalen los Equipos Cristianos de Acción por la Paz (ECAP)¹⁷, la Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción No Violenta (Justapaz)¹⁸ y la Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo Social (Mencoldes)¹⁹.

Estas organizaciones han dado a conocer la situación de El Garzal entre sus contactos y redes nacionales e internacionales. Así, además de incidir políticamente en el proceso, han logrado convocar la solidaridad simbólica de otras comunidades cristianas. Además, a través de sus páginas web y otros medios divulgativos, han visibilizado los atropellos de los que los habitantes de El Garzal han sido víctimas y han denunciado esta situación ante entidades

-
- 16 Según la descripción institucional de la corporación Pensamiento y Acción Social (PAS), estas tres ONG están integradas por activistas nacionales y extranjeros que desarrollan “propuestas y acciones estratégicas con un enfoque desde la base, alrededor de sus tres líneas de trabajo: paz y derechos humanos; seguridad y protección y fortalecimiento de movimientos sociales”. Consultado el 25 de abril del 2014. <http://www.pas.org.co/#!acerca-de-pas>.
- 17 Equipos Cristianos de Acción por la Paz (ECAP) es una organización fundada por las iglesias cristianas anabaptistas, entre ellas la iglesia menonita. Llegó a Colombia en 2001, por invitación de la Iglesia Menonita de Colombia, para acompañar a las comunidades y organizaciones sociales que se encuentran bajo amenaza por razones asociadas al conflicto armado en la región del Magdalena Medio. Tiene su sede actual en la ciudad de Barranquilla. Consultado el 7 de julio del 2014. <http://www.ecapcolombia.org/quienes-somos/>.
- 18 La Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción No Violenta (Justapaz) fue fundada en Bogotá en el año 1990 como “un servicio de la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia que actúa en seguimiento a Jesucristo desde la identidad anabaptista, con iglesias y organizaciones sociales en la promoción y construcción de saberes y capacidades encaminadas a la acción e incidencia transformadora desde la vivencia de la justicia, la no violencia y la paz para una vida digna y reconciliada con toda la creación”. Consultado el 7 de julio del 2014. http://www.justapaz.org/index.php?option=com_content&view=article&id=126&Itemid=223. Desde el 2001, Justapaz y la Comisión de Paz del Consejo Evangélico de Colombia (Cedecol) han documentado los casos en los que el conflicto armado interno ha afectado directamente a líderes y miembros de iglesias evangélicas en Colombia. En sus documentos han quedado registradas las amenazas a los miembros de la Iglesia Cuadrangular de El Garzal. Ver la colección *Un llamado profético*. Consultado el 7 de julio del 2014. http://justapaz.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=23&Itemid=204.
- 19 Inspirada en los principios anabaptistas, la Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo (Mencoldes) “promueve la transformación social dignificando las condiciones de vida y el pleno goce de los derechos humanos de la población en situaciones de vulnerabilidad”. Consultado el 7 de julio del 2014. <http://fundacionmencoldes.org/index.php/quienes-somos>.

gubernamentales y las embajadas de Estados Unidos y Canadá. Este acompañamiento ha beneficiado ampliamente la causa de El Garzal. Por ejemplo, en la actualidad, la seguridad del pastor Alcántara, o de cualquier otro miembro de la comunidad, merece la atención de diversas organizaciones religiosas, ONG y agencias internacionales, además de las embajadas de Estados Unidos, Suiza y Canadá en Colombia. Todo esto ha contribuido a proteger a esta comunidad de masacres y asesinatos selectivos, eventos que han ocurrido en otras organizaciones campesinas que han emprendido procesos similares.

Como lo han mostrado otros estudios (Fortuny y Mola 1998; Ríos 2002), para un converso su identidad religiosa tiende a prevalecer sobre otras fuentes de identidad; particularmente predomina sobre las identidades nacional, regional y étnica. Esto funciona para conversos de todos los nuevos movimientos religiosos. Testigos de Jehová, mormones, adventistas y, en el caso que nos ocupa, evangélicos pentecostales, suelen sentirse más identificados con sus hermanos en la fe en otros países y regiones que con sus connacionales o paisanos. Por eso, están dispuestos a hacer por ellos mayores sacrificios que los que harían por vecinos suyos que no comparten sus convicciones religiosas.

En abril del 2013, 74 familias de El Garzal lograron que el Estado, a través del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder), les otorgara títulos de propiedad. Los beneficiados hasta ahora son tanto pentecostales como no católicos. Si bien es indudable que el camino de salvación de los pentecostales es excluyente, como ocurre en general con los caminos de salvación de todas las confesiones religiosas (en otras palabras, los pentecostales consideran que solo tienen garantizada la salvación quienes comparten su doctrina, que consideran “la sana doctrina”), los beneficios de la resistencia pacífica se han extendido, en apariencia sin conflicto, a los vecinos no pentecostales de El Garzal. Situación que, por lo menos en este caso, pone en cuestión el sectarismo y el aislacionismo, en cuanto características esenciales de las comunidades pentecostales. Actualmente, más de 200 familias de El Garzal procuran aún la titulación de sus tierras.

Emprendimiento económico

Gracias a la asesoría y patrocinio de Swissaid, los pentecostales y otras familias no pentecostales de El Garzal consolidaron la Asociación de Productores Alternativos de Simití (Asproas). Esta asociación ha logrado alianzas productivas con el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Alcántara, quien es también uno de los líderes de Asproas, explica el alcance de esta asociación:

Somos 464 familias asociadas, ubicadas no solamente en el corregimiento de El Garzal, sino también en los corregimientos de San Luis y Ánimas Bajas. Apoyamos a las familias asociadas en todo lo que es la parte del mejoramiento de su calidad de vida, para mitigar el impacto de la violencia, porque ha sido una situación difícil para las comunidades allí, donde no hay una posibilidad de vida, donde no hay una alternativa de trabajo [...] Apoyamos a las madres cabezas de familia con toda la parte de seguridad alimentaria, con las huertas caseras y el fondo rotatorio. Y en el eje de fortalecimiento de la agricultura tenemos el plátano, el maíz, la yuca, el arroz, el frijol y el cacao. Y también estamos llevando a cabo otros proyectos de microempresa con los jóvenes, buscando mecanismos para que los jóvenes se queden en el territorio y que también tengan cómo mejorar su calidad de vida con los proyectos agropecuarios.²⁰

Entre los proyectos productivos que han prosperado gracias a Asproas se destaca el cultivo del cacao. Las familias de El Garzal afirman que sus ingresos económicos han mejorado desde que pusieron en marcha este cultivo. Entre las familias beneficiadas está la de Samuel Mendoza, quien relata así los avances que han logrado con este cultivo:

Todo este cultivo lo hemos adquirido nosotros por medio de la asociación, el programa ADAM²¹ nos dio 1.500 matas de cacao para cada uno, para 55 beneficiarios, y en el año les bajamos aproximadamente 1.200 kilos de cacao por hectárea. Y este cultivo tiene siete años... nosotros de aquí nos sostenemos, de aquí, de este cultivo, sobrevivimos para el alimento diario, y también para sostener a nuestra familia.²²

El cultivo del cacao tiene varias ventajas, un árbol de cacao puede durar más de quince años y la cosecha es permanente. Es posible sembrar cacao con cultivos transitorios como el maíz, la yuca y el frijol, entre otros, y se puede combinar con especies forestales de aprovechamiento maderable.

20 Entrevista a Salvador Alcántara, pastor y líder comunitario de El Garzal, 22 de noviembre del 2013.

21 El Programa Áreas de Desarrollo Alternativo Municipal (ADAM) hace parte de la propuesta de desarrollo alternativo de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (Usaid) en Colombia. Consultado el 15 de marzo del 2016. <http://www.ard.org.co/adam/default.aspx>.

22 Entrevista a Samuel Mendoza, campesino y líder comunitario de El Garzal, 12 de noviembre del 2013.

En el tiempo de antes vivíamos del maíz y el plátano. Y el maíz era a los cinco meses que usted iba a ver la plata. En cambio, con el cacao [es] cada quince días²³.

Si una persona tiene una hectárea, dos hectáreas, es un ingreso más o menos bueno. Y una de las cosas es que el cacao si viene el vendaval no lo tumba, si viene el verano, ahí está. Y es un cultivo a largo plazo: es un proyecto de vida. Entonces eso me llevó a ir hablando con los campesinos: “¿Por qué no sembrábamos cacao?, ¿por qué no cambiábamos la cultura de cultivar plátano, [de] cultivar maíz, para que cultivemos cacao?”. Y al mismo tiempo el cultivo de cacao nos va a dar un arraigo en la tierra y nos afianza para defender nuestros derechos. Entonces la gente dijo: “[...] Salvador, si usted es el que tiene claro de que sembramos cacao, sírvanos usted como líder del comité de cacaoteros”. [...] Entonces, el cacao hoy está generando una forma de ingreso y está mejorando la calidad de vida de los campesinos.²⁴

El cultivo del cacao ha contribuido a arraigar a los habitantes de El Garzal en su territorio y a resolver, en alguna medida, sus problemas económicos sin acudir a los cultivos ilegales ni a los grandes proyectos agroindustriales:

Nosotros desde un comienzo hemos visto que la coca y la minería traen violencia. No hemos permitido que la palma se siembre en este lugar, porque la palma es un cultivo que es a largo plazo pero que también daña la tierra y no es rentable para nosotros que somos pequeños productores.²⁵

Estas ventajas han hecho que personas de comunidades vecinas se interesen por cultivar cacao y busquen la asesoría de los campesinos de El Garzal. Recientemente, Asproas logró contactos para empezar a exportar parte de su producción de cacao a Suiza.

Es pertinente subrayar que, a pesar de los beneficios de la producción de cacao y las ventajas que les ha traído consolidar Asproas, la situación de los campesinos de El Garzal está lejos de ser ideal: aún carecen de vías de comunicación

23 Entrevista a Alix Crespo, campesina y lideresa comunitaria de El Garzal, 3 de octubre del 2013.

24 Entrevista a Salvador Alcántara, pastor y líder comunitario de El Garzal, 5 de abril del 2014.

25 Entrevista a Samuel Crespo, campesino y líder comunitario de El Garzal, 11 de noviembre del 2013.

por tierra, de energía eléctrica y de agua potable. Además no se han resuelto completamente los problemas legales de la titulación de tierras ni las amenazas de los grupos armados al margen de la ley. Sin embargo, sus logros políticos y económicos, sumados a su fe religiosa, les permiten mantener la esperanza en un futuro mejor:

Nuestro propósito es mirar aquí en esta región, donde hemos tenido una lucha permanente, cómo conseguimos electrificación, vías carretables para comercializar nuestros productos, puestos de salud para atender a los niños en lo que necesiten, etc. Nosotros siempre hemos confiado en Dios y siempre decimos “Dios proveerá”, porque entendemos que Dios tiene la capacidad para traernos estas cosas que necesitamos. Dios no nos las trae directamente, sino es por el corazón de las personas que él toca, como las organizaciones, las alcaldías y la Presidencia de la República. Dios toca los corazones de estas personas que tienen la capacidad para solucionar nuestros problemas, porque tienen poder para ayudar a esta comunidad y a muchas otras que han sufrido a manos de los terratenientes y de la violencia.²⁶

Inspiración para otras comunidades

Para evitar equívocos, es importante aclarar que el caso de resistencia pacífica y de organización productiva de los pentecostales de El Garzal no es típico, sino excepcional. Es justamente la capacidad poco vista entre los pentecostales de vencer los prejuicios religiosos y las desconfianzas y lograr asociarse, incluso con no pentecostales, para perseguir metas que los benefician a todos, lo que ha llamado la atención de las organizaciones no gubernamentales que apoyan la causa de esta comunidad.

A mí El Garzal me parece un caso particular, pero estoy convencida de que esa gente que está en estos territorios si no tuvieran ese nivel de fe no podrían resistir. Para mí el caso de El Garzal y el caso de las Pavas son un ejemplo de que solo desde la fe es que ellos han logrado permanecer en su territorio y es un factor fundamental de protección. Cuando yo hablaba con don Salvador, yo le decía: “pero ¿cómo se está moviendo

²⁶ Entrevista a Samuel Crespo, campesino y líder comunitario de El Garzal, 11 de noviembre del 2013.

usted por ahí solo?”, y él me decía: “es que yo tengo un ángel”. Bueno, todo esto de la religión... y que Dios le habla, y que Dios le orienta [...] ha sido bastante resaltado en este caso. Entonces esta gente se mantiene por una absoluta convicción de fe, y [confían] que desde ahí están protegidos; pero además, está la convicción de que están haciendo lo correcto.²⁷

El Garzal es hoy un caso emblemático de resistencia pacífica y de asociación económica rentable, que otras comunidades toman como ejemplo; esto incluye a campesinos de otras regiones del país. Varias de esas comunidades campesinas están conectadas a través de la Red de Iniciativas de Paz desde la Base²⁸. Por su parte, Salvador Alcántara y los demás líderes de El Garzal han manifestado su disposición de compartir con otras comunidades las estrategias que los han ayudado a permanecer en su territorio, a adelantar el proceso de titulación de tierras y a emprender proyectos productivos. Por ejemplo, los habitantes del corregimiento de El Guayabo, en el departamento de Santander, territorio vecino, acudieron a Alcántara para solicitar su asesoría para hacer frente a las amenazas de desalojo que recibieron²⁹. Así lo relata Yesid Payares, líder comunitario de El Guayabo:

Del proceso de El Garzal hemos aprendido que el territorio se pelea pacíficamente y que nosotros somos los dueños de las tierras, que es necesario que haya humildad entre los compañeros, porque uno ve que entre la gente de El Garzal hay mucho compañerismo [...] Cuando Salvador Alcántara nos conoció y vio nuestra necesidad comenzó ayudándonos a contactar con las organizaciones nacionales e internacionales, para beneficio de esta comunidad.³⁰

27 Entrevista a Alexandra Loaiza, coordinadora de la alianza entre Pensamiento y Acción Social y Protection International, Protection Desk Colombia, 28 de octubre del 2013.

28 La Red de Iniciativas de Paz desde la Base se autodefine como “un espacio para el fortalecimiento de las comunidades y procesos a través del intercambio de sus experiencias, solidaridad en la defensa de sus derechos y sus territorios y eficacia en la incidencia política con miras a detener los impactos del conflicto social y armado en las comunidades, defender el Estado social de derecho y aportar a la construcción de una cultura y propuesta de paz”. Consultado el 13 de enero del 2016. <http://www.pazdesdelabase.org/>.

29 Este proceso de resistencia pacífica se desarrolla en el corregimiento de El Guayabo, municipio de Puerto Wilches, departamento de Santander, donde “sesenta familias reclaman desde hace treinta años la posesión sobre doscientas hectáreas de una antigua hacienda”. Según el portal de noticias *Verdadabierta.com*, la comunidad le reclama al Inceder la titulación por posesión y explotación económica de estas tierras abandonadas desde hace más de treinta años (“La historia detrás del desalojo” 2015).

30 Entrevista a Yesid Payares, líder comunitario del corregimiento de El Guayabo, departamento de Santander, 4 de abril del 2014.

A modo de conclusión: pentecostalismo, pobreza y conflicto armado en Colombia

Para finalizar, presentamos un análisis de este caso a la luz de otras investigaciones, orientándonos por la pregunta sobre el potencial de las comunidades pentecostales para constituirse en espacios de construcción de oportunidades y de tejido social en las regiones rurales de Colombia que han sido golpeadas por el conflicto armado. Al respecto nos encontramos con cuatro aspectos que llamaron nuestra atención: 1) la capacidad del pentecostalismo para ofrecer sentido en situaciones de anomia e incertidumbre; 2) la afinidad del pentecostalismo con la resistencia pacífica y la legalidad; 3) el potencial de las comunidades pentecostales para la organización social desde la base; y 4) las ventajas que ofrece el pentecostalismo para la asociación productiva, el emprendimiento y la construcción de capital social. A continuación desarrollamos cada uno de estos aspectos.

Pentecostalismo, teodiceas y búsqueda de sentido

Desde la perspectiva de Durkheim (1982), los ritos pentecostales pueden ser interpretados como mecanismos sociales para alimentar la solidaridad interna: mantener a los fieles unidos alrededor de sus ideales religiosos y políticos. El éxtasis colectivo que persigue la experiencia pentecostal hace de los cultos espacios para el desahogo y la catarsis colectiva: de esta manera se liberan de los pecados cometidos, pero también del miedo, al mismo tiempo que ahuyentan a los demonios que, según ellos, son los verdaderos responsables de los males que los azotan. Como lo señala Geertz, los ritos religiosos alimentan “estados anímicos y motivacionales” y revisten estas experiencias “de una aureola de efectividad tal que [parecen] de un realismo único” (Geertz 1996, 89). Esto nos ayuda a comprender por qué para los pentecostales “participar en los cultos, orar, leer la palabra de Dios, escuchar la predicación del pastor y recibir el consuelo de los ‘hermanos’ constituyen fuentes de ‘fortaleza y valor’ para poder tolerar” situaciones como las que venimos describiendo (Uribe 2005, 36).

Por otro lado, como lo ha señalado Berger (1971, 72-103), frente al miedo y la incertidumbre las teodiceas religiosas pasan a un primer plano³¹. En otras palabras, los fieles se esfuerzan por darles sentido a las contradicciones de su

31 Desde la perspectiva sociológica, las teodiceas son sistemas teóricos de tipo religioso que buscan otorgar sentido a los diversos episodios de la existencia, en particular, a los más contradictorios (Berger 1971, 72). Según Weber, en el caso del cristianismo, las teodiceas

cotidianidad a partir de sus convicciones y doctrinas religiosas. En el caso estudiado, los creyentes de El Garzal están convencidos de que las adversidades presentes hacen parte de “un plan divino”, y que todo lo que están viviendo “lo permite Dios con un propósito”, que traerá a la postre “bendición” para ellos. De esta manera, las teodiceas religiosas se constituyen en fuente de confianza ontológica que se traduce en seguridades psicológicas (Pereira Souza 1989, 215). Pues, por duras que sean las circunstancias, los creyentes confían en que Dios tiene un plan y controla la historia. Desde este marco, incluso amenazas de asesinato y despojo pueden ser interpretadas como “pruebas de Dios” o “ataques del diablo”, que de ser resistidas acarrearán consecuencias positivas (bendiciones). Para los pentecostales de El Garzal, “la bendición prometida” en esta vida es la titulación de sus parcelas, así como una permanencia próspera y tranquila en su territorio.

Gracias a este tipo de teodiceas, en regiones de conflicto armado donde los pobladores parecen condenados a la anomia y a la desintegración social, las comunidades pentecostales se constituyen en espacios para la construcción de “sentido” (de explicaciones coherentes que les permiten a los fieles ordenar su experiencia y dar propósito a sus vidas), o lo que Berger y Luckmann denominan *comunidades de sentido*: comunidades en el seno de las cuales los miembros participan activamente en la producción y mantenimiento de un “acervo colectivo de sentido”, que no es percibido por sus miembros como impuesto o ajeno, sino como propio y eficaz (Berger y Luckmann 1997, 101-102). Un ejemplo de esta construcción colectiva de sentido es la manera en que los pentecostales de El Garzal se acercan al texto bíblico (como en todas las expresiones del protestantismo, el estudio cotidiano de la Biblia es una práctica fundamental para los pentecostales). Estudian la Biblia usando su lucha política como marco interpretativo, lo que les permite afirmar, por ejemplo, que ellos, tal y como ocurrió con el pueblo judío del Antiguo Testamento, son herederos de la tierra que Dios les ha prometido, y que deben aferrarse a esta promesa y perseverar pacíficamente para merecerla.

Pentecostalismo: no violencia y legalidad

Como otras comunidades protestantes de Colombia, los pentecostales de El Garzal son pacifistas; condenan la violencia como una vía de lucro, protesta o resistencia pues, según ellos, ejercer la violencia es una conducta que Dios reprueba. Además predicán el perdón y la reconciliación, y de esta manera contribuyen

buscan explicar “cómo puede ser compatible el infinito poder de Dios con la imperfección del mundo que él ha creado” (Weber 1964, 412).

a desactivar los mecanismos de reproducción de la violencia. Incluso entre los fieles de algunas congregaciones pentecostales hay exmiembros de grupos armados antagónicos: exguerrilleros y exparamilitares que ahora conviven pacíficamente como “hermanos en la fe”.

De modo similar a como ocurre en otras regiones del país sacudidas por el conflicto armado interno, los pentecostales de El Garzal evitan involucrarse en actividades que impliquen el uso de armas, así como evitan tomar partido por alguno de los bandos en confrontación (narcotraficantes, guerrillas, paramilitares o ejército). Esto, sin embargo, no les impide tener conciencia de las inequidades que viven y de la complicidad de los Gobiernos centrales y regionales con la reproducción de la pobreza, la inequidad y la escasez de oportunidades. Según los campesinos entrevistados, el uso de la violencia física por parte de los grupos guerrilleros (como las FARC o el ELN), en lugar de convertirse en un camino para mejorar sus condiciones de vida, ha contribuido a agravarlas. Especialmente porque a veces personas o iniciativas comunitarias terminan cooptadas por los intereses de pequeños grupos que se lucran de actividades que en Colombia han estado conexas al conflicto armado, como las extorsiones, los secuestros y la producción y tráfico de estupefacientes. Esta actitud pacifista ha permitido que en Colombia algunas comunidades pentecostales rurales se opongan a que sus jóvenes sean reclutados por parte de las guerrillas, lo que a su vez ha implicado que los grupos guerrilleros juzguen a los pentecostales como enemigos de sus proyectos políticos.

Los pentecostales de El Garzal se reconocen a sí mismos como “apolíticos”, estrategia que usan con frecuencia los miembros de las comunidades religiosas asentadas en zonas de conflicto para no ser identificados como aliados de alguno de los bandos, pues esto implica inmediatamente ser catalogados como “objetivo militar” del grupo adverso (Osorio 2005, 294). Sin embargo, la comunidad cuadrangular de El Garzal, como toda organización religiosa, sin proponérselo desempeña un papel político en la región. Este, además de relacionarse con la promoción de la no violencia, afirma el valor de la legalidad y predica el respeto a los poderes políticos “legalmente instituidos” (Lozano 2005, 230-246).

En general, los pentecostales ven la legalidad como virtud (siempre y cuando la lealtad al Gobierno no entre en conflicto con sus dogmas religiosos, pues también consideran prioritario “obedecer a Dios antes que a los hombres”), y apoyan a las instituciones legales con la convicción de que los gobernantes de turno han sido designados por la voluntad de Dios³². No solo acatan la autoridad

32 La inclinación del cristianismo por la legalidad y el respeto a las autoridades públicas son cualidades que Weber encuentra en el cristianismo primitivo. “Alejamiento de la vida

del Gobierno, sino que incluso oran por los gobernantes de turno, pidiendo, entre otras cosas, que Dios los guíe en sus decisiones. Reiteramos que esta actitud ha sido condenada como “reaccionaria” por parte de los grupos insurgentes, por lo cual, con frecuencia, han catalogado como “indeseables” a los grupos pentecostales, situación que en varias ocasiones ha desembocado en amenazas y asesinatos selectivos de pastores en zonas de conflicto (Arboleda 2002, 68-70).

En términos generales, la asociación entre legalidad y virtud también lleva a los pentecostales a oponerse a prácticas económicas ilegales como la minería ilegal, los cultivos de uso ilícito (coca, marihuana y amapola), el contrabando y el procesamiento y tráfico de estupefacientes. Esto se pudo confirmar en el caso estudiado y se refleja en el siguiente comentario del pastor Alcántara:

Nosotros necesitamos y agradecemos que nos acompañen, nosotros somos una comunidad [...] que hemos decidido trabajar con cultivos lícitos, no es que nos produzcan lo suficiente [...], pero los podemos sacar a comercializar y tenemos toda la libertad para hacerlo, además es comida, que es algo fundamental.³³

Entonces, no es casualidad que las convicciones que orientan a los pentecostales de El Garzal converjan en diversos aspectos con los intereses gubernamentales, lo que no descarta que esto constituya una estrategia política deliberada de los pentecostales. Así, por ejemplo, a lo largo de su proceso de resistencia pacífica, han consolidado un discurso religioso que legitima su lucha política. Por ejemplo, aunque es posible explicar las razones por las cuales no han sido víctimas de masacres o de asesinatos selectivos desde una perspectiva sociológica, ellos creen que esto se debe fundamentalmente a “la protección divina”, y que constituye una evidencia de que “Dios está de su parte” en esta lucha. Al respecto, su postura es comparable con la que han tomado otras comunidades pentecostales asentadas en lugares cuya cotidianidad está atravesada por la violencia armada y el narcotráfico. Incluso en las periferias urbanas controladas por bandas dedicadas a la delincuencia, el pentecostalismo representa una alternativa de convivencia, no solo porque aleja a sus fieles de las actividades ilegales (o delictivas) que suelen ser peligrosas, sino también porque los pentecostales encarnan una “autoridad moral” que define con claridad los límites entre lo

política concreta, porque el participar en ella trae necesariamente pecado, pero reconocimiento positivo de la autoridad pública, incluso de la atea, como cosa querida por Dios...” (Weber 1964, 466).

33 Entrevista a Salvador Alcántara, pastor y líder comunitario de El Garzal, 30 de noviembre del 2013.

permitido y lo prohibido, autoridad moral que se funda en sus convicciones religiosas (Pinheiro 2008, 204).

Pentecostalismo y organización social desde la base

Una interpretación superficial del caso que venimos estudiando nos podría llevar a la conclusión de que los pentecostales de El Garzal han “espiritualizado” sus actividades políticas y sus expectativas económicas. En otras palabras, que sus esperanzas están ancladas exclusivamente en la eficacia de sus prácticas religiosas: en que Dios responda a sus oraciones. Esta actitud correspondería a lo que Lalive d’Epinay (1968) denominó la *huelga social*. Según este autor, las comunidades pentecostales chilenas en los años sesenta consideraban inminente el “retorno de Jesucristo” y la fundación de su “reino milenial”, por lo cual se resistían a participar en movimientos políticos contestatarios y no encontraban motivaciones para perseguir la prosperidad económica o el poder político en este mundo.

Sin embargo, esto no parece ser lo que viene ocurriendo en El Garzal. Como ya lo han mostrado investigaciones previas, los grupos pentecostales facilitan formas de organización social desde la base (Gros 2000; Pereira Souza s. f.). Y en zonas de conflicto armado y marginalidad, se erigen como actores de primer orden en los procesos de organización social que tienen como objetivo satisfacer las necesidades básicas (salud, educación, seguridad, empleo...), y suplen de esta manera los vacíos que deja la debilidad del Estado en estas regiones (véase también Ríos 2002). En cuanto estas iniciativas se fundan en el voluntariado, fomentan la participación activa de los fieles.

Si bien en el caso de El Garzal todas las actividades relacionadas con la resistencia pacífica y el emprendimiento están articuladas alrededor de la fe y de las prácticas religiosas, el pastor Alcántara y la comunidad que lidera no han fundado el éxito de sus iniciativas exclusivamente en la eficacia de sus rituales religiosos, sino que se han organizado para enfrentar de forma pacífica las amenazas y para generar proyectos productivos. En cuanto a su lucha legal, han buscado asesoría y apoyo de diversas entidades (gubernamentales y no gubernamentales, laicas y religiosas), incluso han acudido a organizaciones internacionales. Por lo tanto, aunque su lucha reposa en un aparato simbólico y motivacional de tipo religioso, las estrategias de organización social que han implementado son similares a las de otros movimientos sociales que demandan por la vía pacífica sus derechos. Esto confirma las hipótesis que consideran que en el seno de las comunidades pentecostales pueden prosperar formas de organización política de base (Gros 2000, 162), iniciativas políticas no partidistas ni electorales y que, por

lo menos en su estado germinal, no están cooptadas por los intereses clientelistas de caciques políticos regionales³⁴.

Como es frecuente en el pentecostalismo (Bastian 1997, 127), los creyentes de El Garzal (en este caso campesinos con muy poca educación formal) aprenden a valorar la iniciativa y el talento individual. Además, en el seno de sus comunidades adquieren nuevas competencias relacionadas con el trabajo en equipo y con el liderazgo, competencias que resultan funcionales en la persecución de metas tanto de carácter político como económico.

Pentecostalismo y prosperidad económica

La conducta económica de los pentecostales de El Garzal puede ser tipificada como una forma de “ascetismo intramundano”. Este, según Weber (1964, 429), contrasta con el “ascetismo negador del mundo”. En otras palabras, el *habitus* religioso de los campesinos de El Garzal (la orientación sistemática de sus prácticas cotidianas hacia lo virtuoso en términos religiosos: hacia lo querido por Dios)³⁵ considera el trabajo como virtud, así como considera legítima la expectativa de prosperidad material en el aquí y el ahora. Para ellos, ni el trabajo duro ni la expectativa de prosperidad económica contradicen o perjudican su búsqueda de salvación para la otra vida. Por el contrario, ambas búsquedas (la de la prosperidad material y la de la salvación del alma) convergen en un mismo camino de salvación. En cuanto los campesinos de El Garzal observan el trabajo y la prosperidad económica como bendiciones de Dios, no se inscriben en la lógica de “la huelga social” de la que habló Lalive d’Epinay (1968). Por el contrario, se esmeran por ser prósperos en esta vida, tal y como lo hacen la mayoría de los pentecostales urbanos³⁶.

El *habitus* religioso pentecostal no solo promueve el trabajo y el anhelo de prosperidad material, también enfatiza valores como la honestidad y el ahorro, al tiempo que condena la holgazanería y las adicciones, especialmente los vicios del cigarrillo y el alcohol. Tal y como lo han señalado diversas investigaciones (Bastian 2004; Brusco 1993, 1995; Martin 1992; Rey Martínez 2008), en la medida en que los pentecostales promueven estos hábitos, los conversos disfrutan de

34 Sobre la relación entre pentecostalismo y clientelismo en Colombia, véase, entre otros, Cepeda van Houten (2007); Cuervo (2010); Helmsdorf (1996).

35 El *habitus* religioso es definido por Weber como la “regulación metódica de todo pensar y hacer, el dominio de los instintos, de los procesos anímicos y corporales y una reglamentación sistemática de toda la vida subordinada al fin religioso” (Weber 1964, 423).

36 Sobre la mentalidad económica del pentecostalismo urbano véase Beltrán (2013, 145-146) y Martin (2002, 8-9).

mejores condiciones materiales de existencia, de mayores oportunidades educativas y de mayor estabilidad familiar, si se los compara con los no pentecostales en condiciones similares.

Sin embargo, la prosperidad pentecostal no busca un cambio estructural en la distribución de las riquezas y las oportunidades, ni se basa en un proyecto de revolución o de reforma social. Los pentecostales, como los demás campesinos, simplemente buscan estrategias para sobrevivir y el pentecostalismo, en cuanto sistema simbólico, les aporta un conjunto de hábitos y creencias que les permite adaptarse al sistema económico dominante, basado en la libre competencia y en el emprendimiento individual. Si bien en el caso descrito la fe pentecostal se ha constituido en un cohesionador que ha facilitado la asociación de los campesinos como acción estratégica para mejorar sus oportunidades económicas, los pentecostales persiguen la prosperidad económica individual, no la colectiva. Además, en la medida en que la economía de El Garzal está monetarizada, las iglesias pentecostales establecidas en el corregimiento se benefician del mejoramiento de las condiciones económicas de sus fieles, ya que estos mantienen a las congregaciones religiosas (y a sus pastores) por medio de sus donaciones: ofrendas y diezmos.

Capital social y solidaridad pentecostal

Alrededor de la fe y de las prácticas religiosas, los pentecostales de El Garzal han generado lazos de confianza y de solidaridad que han favorecido su organización social y sus dinámicas productivas. Como lo observó Weber en su clásico ensayo sobre *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo* (Weber 1983, 205-229), las comunidades protestantes constituyen espacios donde los fieles, además de compartir una fe y unos rituales religiosos, emprenden proyectos económicos, gracias al capital social que han acumulado (las redes de cooperación, confianza y reconocimiento mutuo que han consolidado; véase Putnam 2000). Algunas de las virtudes que predicán los protestantes, en este caso los pentecostales, como la honestidad, la honradez y el “valor de la palabra”, suelen ser agrupadas en el argot religioso bajo la idea de “el buen testimonio”. Este puede y debe ser corroborado por el pastor y por los demás miembros de la comunidad. Quien no exhiba las señales del “buen testimonio” quedará a la postre excluido de la comunidad, o será tratado como un “falso hermano” o como “débil en la fe”. Quien exhiba estas virtudes, además de ser considerado un “auténtico creyente”, será tratado por sus “hermanos en la fe” como digno de confianza para recibir créditos, hacer negocios o establecer asociaciones que persigan metas de todo tipo, especialmente económicas (véase al respecto: Berger, Neuhaus y Novak 1996; Freston 2008; Smidt 2003).

La solidaridad pentecostal no involucra exclusivamente a los miembros de una congregación local, pues cuando las situaciones son favorables puede convocar el apoyo o el interés estratégico de los pentecostales de otras regiones o países. Como ya se mencionó, la identidad pentecostal, como toda identidad religiosa, no está limitada por fronteras regionales o nacionales. En este caso, la causa de los pentecostales de El Garzal ha logrado convocar el apoyo de redes religiosas de carácter internacional, evidenciando una solidaridad que, además de expresarse en bienes simbólicos (oraciones y ritos religiosos), se ha objetivado en servicios prácticos: créditos blandos, asesoría técnica y asesoría legal. Además, gracias a estas redes, el caso de El Garzal ha dejado de ser un problema regional poco visible para la opinión pública y el Gobierno central, para merecer la atención de este último y de las oficinas diplomáticas. Tal visibilidad ha aumentado el impacto político de la lucha pacífica de esta comunidad y ha favorecido la seguridad y la integridad física de sus protagonistas quienes han enfrentado amenazas contra su vida, su integridad, sus propiedades y sus familias.

En el caso de El Garzal, el capital social acumulado está beneficiando también a los vecinos no pentecostales. Tal vez el mejor ejemplo de esto son los logros alcanzados por la Asociación de Productores Alternativos de Simití (Asproas), que fue fundada en 1997 por el sacerdote católico Clément Berel, quien debió exiliarse en Cartagena por causa de amenazas contra su vida (Plata y Cáceres 2015, 508). Por esta razón, la consolidación de Asproas quedó en manos de los campesinos que conforman la asociación. Actualmente son 464 asociados, entre los que se destaca por su liderazgo el pastor Alcántara, así como otros productores que son también miembros de la iglesia que él dirige.

Pentecostalismo y liderazgo carismático

En tanto los pastores pentecostales viven experiencias similares a las de sus feligreses (en este caso de pobreza, exclusión y amenazas), encuentran una fuerte empatía y credibilidad entre ellos, que sustentan en alguna medida la legitimidad de su autoridad. En este caso, que el pastor Alcántara sea también un campesino que ha vivido en carne propia la escasez de oportunidades y ha enfrentado las amenazas de actores que buscaban despojarlo de su parcela es un factor que debe ser considerado para comprender la lealtad que ha encontrado entre sus seguidores.

Sin embargo, no se pueden comprender plenamente los logros del liderazgo de Alcántara sin incorporar al análisis su dimensión de *líder carismático* según la tipología weberiana. Para Weber, la autoridad carismática se funda en la confianza que expresa un grupo de seguidores en un líder que demuestra cualidades

extraordinarias, como por ejemplo, habilidades oratorias o poder sobre las enfermedades y los demonios. En el caso latinoamericano, este tipo de autoridad compite con la autoridad legal o burocrática propia del sacerdote católico (Weber 1964, 172-173; véase también Bourdieu 1971). El liderazgo de tipo carismático cobra protagonismo en situaciones sociales extremas, donde las referencias religiosas tradicionales se vuelven poco eficientes (Weber 1964, 856). En el caso que venimos analizando, la autoridad carismática de Alcántara se afianza en la confianza que depositan en él sus seguidores, quienes tienen la certeza de que es Dios mismo quien lo guía y lo protege. Esta confianza constituye también una fuente de legitimidad para la causa política que él lidera. Así, aunque los pentecostales de El Garzal saben que los grupos que los amenazan tienen el poder de las armas, también confían en que el poder de Dios está a su favor, poder que obviamente juzgan como superior.

La autoridad de Alcántara al parecer no depende exclusivamente de su rol como líder religioso, sino que ha sido alimentada por los logros de su gestión. Como lo señala Weber, la autoridad carismática debe ser validada y revalidada constantemente: el líder carismático debe demostrar continuamente a sus seguidores que aún goza de la gracia divina. Esto lo logra exhibiendo resultados positivos en su gestión. Por estos resultados y por la coherencia ética que ha demostrado, la autoridad de Alcántara ha vencido las resistencias de los no pentecostales, y hoy es reconocida por el conjunto de los vecinos de El Garzal y por otras comunidades campesinas cercanas, como la del corregimiento de El Guayabo (departamento de Santander) y el municipio de San Pablo (departamento de Bolívar). Así, más que como pastor pentecostal, Alcántara es considerado hoy como un líder comunitario en la región. Sin embargo, en la actualidad, la coherencia ética y la priorización de las necesidades comunitarias no son virtudes que se puedan atribuir al conjunto de los pastores pentecostales. Por el contrario, es frecuente la referencia a pastores que han privilegiado sus propios intereses e, incluso, se han aprovechado de sus fieles en el ejercicio de su autoridad religiosa, buscando por lo general su propio enriquecimiento material.

Por último, tal vez sea pertinente aclarar que la labor de Alcántara como líder comunitario nunca se ha desligado de su misión religiosa, puesto que el éxito de los proyectos sociales que él lidera favorecen, a su vez, el proyecto expansionista (o misional) de su iglesia. En el marco de su labor “evangelizadora”, estos hechos se predicán como “evidencia de que Dios está de su parte” y, por lo tanto, su doctrina constituye la opción religiosa auténtica. En otras palabras, estos logros alimentan los argumentos que usan los pentecostales de El Garzal en sus labores proselitistas, que constituyen uno de los ejes centrales de su actividad religiosa.

Referencias

- Arboleda, Carlos.** 2002. *Historia del pluralismo religioso en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana. http://www.prolades.com/cra/regions/sam/col/historia_del_pluralismo.pdf.
- Bastian, Jean-Pierre.** 1997. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2004. "Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica". *Revista Colombiana de Sociología* 22: 69-84.
- Beltrán, William Mauricio.** 2012. "Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia". *Universitas Humanística* 73: 201-237.
- . 2013. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Berger, Peter.** 1971. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann.** 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Berger, Peter, Richard Neuhaus y Michael Novak.** 1996. *To Empower People. From State to Civil Society*. Washington D. C.: American Enterprise Institute.
- Bourdieu, Pierre.** 1971. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie* 12: 295-334.
- Brusco, Elizabeth.** 1993. "The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals". En *Rethinking Protestantism in Latin America*, editado por Virginia Garrard-Burnett y David Stoll, 145-158. Philadelphia: Temple University Press.
- . 1995. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Castillo, Sonia.** 2009. "Una aproximación a la acción social de las iglesias protestantes en la ciudad de Bogotá". En *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*, dirigido por Pablo Moreno, 115-160. Bogotá: Cedecol.
- Cepeda van Houten, Álvaro.** 2007. *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Cuervo, Ivón Natalia.** 2010. "Trayectorias y agendas de mujeres pentecostales en la política. Los casos del Movimiento Unión Cristiana y del Partido Nacional Cristiano Colombia (1991-2005)". En *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*, editado por Clemencia Tejeiro, 229-259. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Departamento Nacional de Planeación (DNP).** 2013. *Fichas de caracterización territorial. Bolívar, ficha departamental*. Consultado el 2 de febrero del 2015. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Desarrollo%20Territorial/Bolivar.pdf>.
- Durkheim, Émile.** 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal Editor.
- Fortuny, Patricia y Loret Mola.** 1998. "Lo religioso, núcleo de la identidad de los conversos". En *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, compilado por Elio Masferrer, 123-154. México D. F.: Plaza y Valdés.
- Freston, Paul, ed.** 2008. *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Nueva York: FIU Library Oxford University Press.

- Geertz, Clifford.** 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gobernación de Bolívar.** 2012. "Plan de desarrollo del departamento de Bolívar 2012-2015. 'Bolívar Ganador'". Consultado el 3 de diciembre del 2012. http://www.bolivar.gov.co/index.php?option=com_rokdownloads&view=file&task=download&id=1925%3Adocum ento-tecnico-plan-de-desarrollo-bolivar-ganador-2012-2015&Itemid=316
- Gros, Christian.** 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Helmsdorf, Daniela.** 1996. "Participación política evangélica en Colombia (1990-1994)". *Historia Crítica* 12: 79-84.
- "**La lucha por la tierra**". 2015. *Verdad Abierta*. Consultado el 13 de marzo del 2015. <http://www.verdadabierta.com/negocios-ilegales/la-lucha-por-la-tierra/5494-la-historia-detras-del-desalojo-de-campesinos-del-guayabo-puerto-wilches>.
- Lalive d'Épinay, Christian.** 1968. *El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- López, David.** 2011. "Revival en la República Liberal. Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes-pentecostales en el contexto nacional 1930-1946". Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia.
- Lozano, Fabio.** 2005. *Exclusiones, conflictos y búsquedas en el Magdalena Medio*. Bogotá, inédito.
- Martin, David.** 1992. "Evangelicals and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress". *Social Compass* 39 (1): 9-14.
- . 2002. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Cornwall: Blackwell Publishing.
- Molano, Alfredo.** 2012. "Viaje al pasado y presente de un corregimiento del sur de Bolívar donde narcos y paramilitares han atemorizado a las comunidades". *El Espectador*, 19 de agosto del 2012. Consultado el 13 de agosto del 2013. <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/caso-el-garzal-articulo-368762>.
- Moreno, Pablo, dir.** 2009. *La acción social de las iglesias evangélicas en Colombia*. Bogotá: Cedecol.
- Osorio, Flor Edilma.** 2005. *Urabá: exclusión, resistencia étnica e imaginarios religiosos*. Bogotá, inédito.
- Pereira Souza, Ana Mercedes.** 1989. "La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas". En *Nueva historia de Colombia*, dirigido por Álvaro Tirado Mejía, vol. 9, 197-217. Bogotá: Planeta.
- . S. f. *Investigación sobre sociedades religiosas no católicas en Santafé de Bogotá*. Bogotá: Cinep.
- Pew Research Center.** 2014. "Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica". <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>.
- Pinheiro, Cesar.** 2008. "O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé". *Revista Ciências Sociais y Religião* 10 (10): 181-205.
- Plata, William y Sergio Cáceres.** 2015. "Resistir a los violentos y tejer sociedad desde la fe: El Garzal (Colombia)". *Revista Theologica Xaveriana* 180: 497-525.
- Putnam, Robert.** 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Red de Iniciativas y Comunidades de Paz desde la Base.** 2011. "La comunidad de El Garzal (sur de Bolívar) denuncia

- posible apropiación ilegal de tierras del Estado y una amenaza de desalojo para el 13 de diciembre”. Consultado el 14 de septiembre del 2013. http://www.pazdesdelabase.org/index.php?option=com_content&view=article&id=887:la-comunidad-de-el-garzal-sur-de-bolivar-denuncia-posible-apropiacion-ilegal-de-tierras-del-estado-y-una-amenaza-de-desalojo-para-el-13-de-diciembre&catid=54:asproas&Itemid=99.
- Rey Martínez, Olga Lucía.** 2008. “El empoderamiento de mujeres en los procesos cristiano-protestantes: historias de vida”. Tesis inédita de maestría, Universidad Pedagógica Nacional.
- Ríos, Carlos Andrés.** 2002. *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño*. Bogotá: Ascun.
- Smidt, Corwin.** 2003. *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*. Waco: Baylor University Press.
- Tejeiro, Clemencia, ed.** 2010. *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Uribe, Graciela.** 2005. “Religión y conflicto en el Caquetá”. Bogotá, inédito.
- Weber, Max.** 1964. *Economía y sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- . 1983. “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”. En *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. 1, 205-229. Madrid: Taurus.

Ampliaciones y quiebres del reconocimiento político del campesinado colombiano:

un análisis a la luz de la Cumbre Agraria,
Campesina, Étnica y Popular (Cacep)

*Expansion and Breaks in the Political Recognition of the
Colombian Peasant: An Analysis in Light of the Cumbre Agraria,
Campesina, Étnica y Popular (Cacep)*

Hernán Camilo Montenegro Lancheros

Instituto de Estudios Interculturales, Pontificia Universidad Javeriana (PUJ),
Santiago de Cali, Colombia
camilo1312@gmail.com

RESUMEN

Una de las luchas centrales del movimiento campesino actual en Colombia es ser reconocido como sujeto de derechos ante el Estado, lo cual cuestiona también a la academia y a la sociedad civil. La lucha por el reconocimiento implica nuevas formas de enunciación del movimiento campesino, disputas por autonomías territoriales y ampliaciones de la noción de identidad, entre otros elementos, que complejizan el análisis de la coyuntura por la que pasa este sujeto político colectivo. La pugna por el reconocimiento, tal como la plantea la Cacep, se inscribe, en el sentido más amplio, en la pugna por la justicia como grupo social (Fraser 1997, 2008) y puede ser leída, al menos, en tres claves analíticas —reconocimiento, redistribución y representación— y en dos claves temáticas y políticas —identidad y territorialidad—.

Palabras clave: Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep), reconocimiento, identidad, territorialidad.

ABSTRACT

One of the central struggles of the present peasant movement in Colombia is to be recognized as a subject of rights before the state, which also questions the academia and civil society. The struggle for recognition implies new forms of enunciation of the peasant movement, disputes over territorial autonomies, and broadening the notion of identity, among other elements, which complexify the analysis of the conjuncture that this collective political subject is undergoing. The struggle for recognition, as proposed by the Cacep is inscribed in the broadest sense, in the struggle for justice as a social group (Fraser 1997, 2008), and can be read in at least three analytical keys (recognition, redistribution, and representation) and two thematic and political lenses: identity and territoriality.

Keywords: Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep), recognition, identity, territoriality.

Introducción¹

Plantear interrogantes alrededor del movimiento campesino en Colombia, sus luchas, su historia, su capacidad de movilización y transformación, ha sido una inquietud académica, política, social y cultural constante. No son pocos los trabajos sobre este tema que siguen siendo un asunto inconcluso y fragmentado. La capacidad dinámica del campesinado ha dado lugar —en un panorama adverso a su existencia en el territorio nacional colombiano²— a que, luego de una trayectoria de luchas y repliegues (producto de escenarios de violencia y represión), actualmente exija su reconocimiento político como sujeto de derechos frente al Estado colombiano, y a que el tema agrario-campesino vuelva a estar en boga en sectores académicos, políticos y sociales. Es más, apenas pasan dos años del Paro Nacional Agrario y Popular (PNAP) del año 2013 que hizo visible la problemática rural y campesina, y puso en aprietos al gobierno del presidente Juan Manuel Santos³.

El campesinado colombiano, en tanto sujeto político colectivo y movimiento social, exige medidas que subviertan su situación de invisibilización, exterminio y subordinación en el plano nacional. Al mismo tiempo, construye propuestas en distintas escalas geográficas y profundiza el desarrollo de medidas normativas y autónomas que potencian su capacidad política, social y territorial⁴. Pensar un reconocimiento político y territorial en un país con un esquema diferencial

-
- 1 Este artículo surge de las reflexiones de mi trabajo de grado de maestría: “El reconocimiento político y como sujeto de derechos del campesinado colombiano en disputa: una lectura a la luz de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep)”, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede Ecuador, 2016.
 - 2 Hago referencia principalmente a la dificultad de supervivencia de los campesinos por crisis de producción y comercialización, condiciones de vinculación al mercado, cambio y degradación ambiental, estigmatización, conflicto armado y despojo, asimetría de derechos con otros sujetos rurales, entre otros.
 - 3 A pesar de su emblemática y descontextualizada frase: “el tal paro nacional agrario no existe” (“Santos” 2013).
 - 4 Entre los ejemplos más notorios están los esfuerzos de varias organizaciones campesinas y rurales de ampliar y potenciar el alcance de la legislación vigente sobre el ordenamiento territorial campesino, que incluye las *zonas de reserva campesina* (ZRC) (consignadas en la Ley 160 de 1994) y otras figuras de propiedad. También, construyen y proponen nuevas figuras territoriales y de ordenamiento territorial, como los *territorios agroalimentarios* (TA) y los *territorios interétnicos o interculturales* (TI). Sumado a ello, interpelan espacios institucionales, como el Congreso de la República, a través del acto legislativo de reforma constitucional que se explica más adelante.

de derechos entre sujetos rurales asimétrico⁵, que obvió y relegó al campesinado de la Constitución Política de 1991, exige una lucha transformadora y radical en muchos sentidos (Montenegro 2016, 9-10).

En este artículo describo y analizo la experiencia de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep), en torno a la disputa actual por el reconocimiento político del campesinado como sujeto de derechos frente al Estado colombiano. La Cacep es una coalición de organizaciones y procesos sociales locales, regionales y nacionales rurales y urbanos; surgió en el marco del Paro Nacional Agrario de 2013 y recoge sus principales demandas y propuestas, además de otras reivindicaciones históricas de los procesos organizativos que la integran. En esta tarea me baso en tres conceptos: *reconocimiento*, *redistribución* y *representación* (Fraser [1997, 2008]; Honneth [1997]; y, específicamente para el caso campesino, Matijasevic y Ruiz [2012]). También empleo dos herramientas temáticas y políticas (*identidad y territorialidad*) que recogen las propuestas y disputas internas de la Cacep. Mi argumento es que la Cacep amplía y enriquece la disputa y configuración actual del reconocimiento político del campesinado como sujeto de derechos de varias maneras: en la convergencia y articulación de diferentes sectores sociales o procesos organizativos, en las formas como plantea y desarrolla la confrontación o disputa, y en la actualización de agendas históricas con nuevos contenidos y demandas del movimiento campesino.

Propuesta metodológica

El acercamiento metodológico comprendió: 1) revisión bibliográfica de textos académicos, jurídicos y de contexto⁶; prensa (regional y nacional); material radial

-
- 5 Me refiero con esto al reconocimiento de derechos diferenciales a poblaciones marcadas étnicamente, pueblos indígenas y comunidades afrocolombianas, en los años ochenta y noventa, y que se consolidaron en la Constitución Política de 1991 y otras normativas posteriores.
- 6 Entre los documentos revisados están: la Ley 160 de 1994, la Ley 70 de 1993, la Constitución Política de 1991, el Decreto 870 de 2014, el Mandato Agrario de 2003, la Ley 1448 de 2011, el Decreto 1987 de 2013, la Ley 135 de 1961, la Ley 4 de 1973, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Pidesc) de 1966, la Carta del Campesino de la ONU (1979), el Convenio 169 de la OIT (1989), el Pacto 8-J sobre biodiversidad, el punto 14.60 de la Agenda 21 (1992), el Protocolo de Cartagena (2000), la Declaración de los Derechos de las Campesinas y Campesinos de la Vía Campesina (2009), la Declaración sobre los Derechos de los Campesinos y de otras Personas que Trabajan en Zonas Rurales de la ONU de 2012, los acuerdos 141 y 149 de la Organización Internacional del Trabajo y el proyecto de acto legislativo de reforma constitucional al artículo 64 de la Constitución de 1991 del senador Castilla.

y audiovisual; y también tuve en cuenta los medios de comunicación alternativos o propios del movimiento social campesino; 2) trabajo directo con la Cacep, que incluyó participación en espacios de preparación de negociaciones entre esta organización y el Gobierno, tales como asambleas locales, regionales y nacionales. Debido a la complejidad de la Cacep, me enfoqué en algunos líderes, hombres y mujeres, regionales y nacionales principalmente, con quienes sostuve conversaciones y entrevistas a profundidad sobre los cambios, rupturas y discontinuidades en los siguientes temas: a) el reconocimiento político del campesinado como sujeto de derechos en tanto apuesta del movimiento campesino; b) el devenir histórico de las preguntas por el reconocimiento dentro del movimiento campesino; c) la experiencia de la Cacep como sujeto político colectivo de articulación, movilización e interlocución con el Gobierno nacional; y d) las maneras en que la Cacep define y pugna por dicho reconocimiento.

Con el fin de conocer otras opiniones y perspectivas, dialogué con representantes de sectores diferentes al movimiento campesino: organizaciones sociales, académicos y miembros de entidades institucionales. Finalmente, mantuve conversaciones con integrantes de la Unidad de Trabajo Legislativo (UTL) del senador Alberto Castilla, líder campesino del Catatumbo, quien avanza en una propuesta de reforma constitucional de reconocimiento político del campesinado como sujeto de derechos, radicada en el Congreso el 5 de abril del año en curso⁷.

Actualmente, en la Cacep convergen diferentes actores que clasifico de la siguiente manera: 1) *procesos agrarios nacionales*, en los cuales están el Coordinador Nacional Agrario (CNA), la Mesa de Unidad Agraria (MUA), la Asociación Nacional Agraria y Campesina (Asonalcam), la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (Fensuagro), la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc), y la Mesa Agropecuaria y Popular de Interlocución y Acuerdo (MIA); 2) *procesos étnicos*, en los que se inscriben el Proceso de Comunidades Negras (PCN), la Autoridad Nacional Afrocolombiana (Anafro) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), entre otros; 3) *movimientos populares-urbanos y coaliciones sociales*, que contienen a la Coalición de Movimientos y

7 El proyecto de acto legislativo, “por medio del cual se reconoce al campesinado como sujeto de derechos, se reconoce el derecho a la tierra y a la territorialidad campesina y se adoptan disposiciones sobre la consulta popular”, propone modificar el artículo 64 de la Constitución. Los puntos centrales son: reemplazar el término *trabajador agrario por campesino y campesina*, y reconocer al campesinado como sujeto de especial protección, su derecho a la tierra individual y colectiva, la construcción social del territorio por parte de las comunidades campesinas, el derecho a las semillas, la equidad de género en la distribución de los recursos productivos en el campo, la obligatoriedad del mecanismo de participación de consulta popular en caso de que haya afectación de tierras y territorios campesinos y adaptar los derechos sociales reconocidos universalmente a las necesidades particulares del campesinado y de la vida en el campo (Castilla 2016).

Organizaciones Sociales de Colombia (Comosoc), el Movimiento por la Constituyente Popular (MCP) y la Coordinación de Organizaciones y Movimientos Sociales de Colombia (Comosocol); 4) *procesos políticos o sociales*, como el Congreso de los Pueblos (CDP) y el movimiento político y social Marcha Patriótica (MP).

El enfoque metodológico empleado tiene límites y ventajas, ya que, al recurrir principalmente a líderes regionales y vocerías nacionales⁸, puede ser juzgado a partir de la representatividad de estas. No obstante, tuve en cuenta que existen distancias entre los escenarios nacionales, regionales y locales de la Cacep y que, como en todo grupo social o sujeto político colectivo, hay evidentes relaciones de poder que se expresan en las diferentes instancias de decisión, como las 35 vocerías nacionales⁹ y demás escenarios regionales y locales. Entre las ventajas está la conjugación de revisión documental y el trabajo de terreno, que me permitió tener acceso de primera mano a documentos producidos por la Cacep y estar en espacios de discusión y planeación interna.

Sistematicé la información en función de los temas centrales y recurrentes del trabajo de campo y los testimonios recogidos, y vinculé las diferentes voces en dos lógicas transversales de escritura: la primera, *teórico-territorial*, que relaciona las categorías analíticas (reconocimiento, redistribución y representación) con las categorías temáticas y políticas (territorialidad e identidad). Las primeras se abordan a través de la noción de justicia que propone Fraser (1997, 2008) y, en especial, de la discusión sobre el reconocimiento y sus diferentes aristas, en la que se retoma a Honneth (1997); para el caso campesino me apoyo en Matijasevic y Ruiz (2012). En lo que respecta a las categorías temáticas y políticas, me baso en las propuestas y disputas de la Cacep. La segunda línea de análisis, *histórica y de sujeto político colectivo*, contextualiza la lucha histórica por el reconocimiento del campesinado colombiano como sujeto de derechos a partir de la emergencia de la Cacep.

El artículo está compuesto por cinco apartados: en primer lugar presento los antecedentes de las demandas campesinas por el reconocimiento político; en la segunda sección me enfoco en la Cacep como sujeto político e histórico; el

8 Emanadas del Decreto 870 de 2014, firmado entre la Cacep y el Gobierno nacional, las vocerías se eligen de manera autónoma dentro de la Cacep para participar en los espacios de negociación e interlocución como Mesa Única Nacional.

9 Las vocerías se reparten entre los procesos organizativos expuestos en la sección metodológica. En cuanto a los procesos políticos y sociales, el mayor número de vocerías lo tienen la Marcha Patriótica y el Congreso de los Pueblos, mientras que para las comunidades étnicas el mayor nivel de representatividad es para la ONIC —en el caso indígena— y la Anafro y el PCN —para el caso afro—. En cuanto a los sectores dentro de la Cacep, el PCN actúa de manera conjunta con Anafro, la Marcha Patriótica con Fensuagro y Anzorc, y el Congreso de los Pueblos con el CNA.

tercer apartado se centra en las perspectivas y alcances del reconocimiento en la Cacep; en el cuarto, sobre la diáda identidad y territorialidad en la Cacep, doy cuenta de algunas de las contribuciones de la organización frente a estas nociones. Finalmente, propongo algunas conclusiones en torno a las matrices analíticas, temáticas y políticas principales.

Antecedentes de las demandas campesinas por el reconocimiento político

La lucha por el reconocimiento político como sujeto de derechos, tal cual lo exige el actual movimiento campesino colombiano, es relativamente reciente. Sin embargo, sus antecedentes tienen que ver tanto con las formas como se ha definido y se define el campesinado y las comunidades rurales en Colombia en relación con el Estado¹⁰, como con la historia de los procesos organizativos campesinos y sus emblemáticas movilizaciones en el siglo XX. Resalto en particular aquellos que tuvieron lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX: 1) el Mandato Campesino de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) de los años setenta¹¹; 2) las movilizaciones y tomas de tierra —sobre todo en el marco de la ANUC— de los setenta y ochenta; 3) los congresos nacionales agrarios en la segunda década de los noventa; y 4) el Mandato Nacional Agrario de 2003¹², que menciona explícitamente los derechos campesinos, entre otros.

10 Según la cronología que propone Velasco (2014), en Colombia ha habido por lo menos cinco etapas de definición de las comunidades campesinas y, en general, de las comunidades rurales en relación con el Estado: 1) siglo XVIII (consolidación de la identidad nacional en la conformación del Estado-nación); 2) finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX (“campesinización”); 3) principios del siglo XX (ideales de desarrollo industrial y económico); 4) segunda mitad del siglo XX (luchas campesinas, indígenas y afrocolombianas); y 5) finales del siglo XX hasta la actualidad (modelos de desarrollo y ordenamiento territorial, campesinado y relaciones con el Estado, sujeto político campesino, definiciones de autorreconocimiento y formas de vida propias campesinas).

11 Asociación creada en 1967 por el Gobierno; fue una de las mayores organizaciones del país y emblemática de la lucha agraria.

12 El Mandato Nacional Agrario resultó de la convergencia en un paro nacional de organizaciones agrícolas, campesinas, indígenas y afrodescendientes, productores, gremios, desplazados, ambientalistas, sindicatos, iglesias y defensores de derechos humanos, entre otros, y fue acompañado por la Plataforma de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo y la “Campaña por el derecho a la tierra”.

Es claro que las demandas de las comunidades campesinas, así como su definición, cambian (Tocancipá 2005) y que los momentos y documentos mencionados, entre muchos otros, no son homogéneos. En la década de los setenta, la lucha campesina colombiana se enmarcaba bajo el lema de Emiliano Zapata durante la Revolución mexicana: “la tierra para el que la trabaja”, que tuvo eco en las luchas agrarias de América Latina. Pero, a partir de los años ochenta y noventa, se acerca más a los temas de los derechos de las campesinas y campesinos, que se decantan y hacen explícitos en los reclamos por el reconocimiento dentro de la agenda campesina. Estos reclamos se relacionan con las luchas que han librado y libran por el reconocimiento, la justicia social y cultural diversos grupos sociales y ciertos sectores específicos, como las mujeres y las poblaciones étnicas y racializadas a nivel mundial en la segunda mitad del siglo XX (Fraser 1997). De la relación entre la disputa campesina y otras demandas internacionales por el reconocimiento y los derechos, Yenly Méndez¹³ afirma que “hay un auge [...] a finales de los setenta [...] en el campo de los derechos civiles y políticos, que paulatinamente se va ampliando hasta lo que se conoce como los derechos sociales y culturales [...] [y, posteriormente,] al tema de derechos desde la perspectiva campesina”. Asimismo, sostiene que en Colombia el debate de los derechos humanos cobra mayor relevancia en las décadas de los ochenta y noventa, y se amplía hacia los temas ambientales y de sujetos colectivos. Enfatiza también el lugar central que tienen el Mandato Agrario de 2003 y la Declaración de la Vía Campesina de 2009¹⁴ respecto a los derechos y el reconocimiento político del campesinado. Tal recorrido coincide con lo expuesto por las lideresas y los líderes de la Cacep, quienes ven este tránsito de la siguiente manera: primero la lucha por la tierra, posteriormente por el territorio y los derechos específicos sobre ambos, hasta vincularse con el reconocimiento propiamente dicho, pues, desde hace tres décadas, el énfasis de la agenda campesina se vuelca hacia los derechos a la tierra y el territorio, y el derecho a tener derechos y hacer uso de ellos. En este sentido, no es lo mismo luchar por la parcela que ejercer territorialidad, entendida como el establecimiento de relaciones económicas, políticas y culturales en el territorio, y de formas de ordenamiento y gobierno específicas sobre este.

13 Integrante del equipo dinamizador de Anzorc y vinculada a la Cacep al momento de la entrevista en 2015.

14 El Mandato Agrario de 2003 se inscribe en las discusiones internacionales sobre los derechos de los campesinos que tuvieron lugar en décadas previas y que fueron la base de la Declaración de la Vía Campesina (VC) de 2009.

La lucha campesina por la tierra es, también, la lucha por la defensa del territorio y la posibilidad de vivir y habitarlo¹⁵ y, en algunos casos, es la vía hacia el reconocimiento de derechos. Para Robert Daza¹⁶, “la lucha histórica del campesinado [...] es la lucha por la tierra, [sin embargo] el escenario de lucha empieza a ampliarse [...] a la defensa del territorio y el derecho al mismo”. En esto coincide con Yenly Méndez, quien afirma que la lucha campesina, cada vez y con más fuerza, “reivindica la tierra y el territorio como un derecho” (Méndez 2013, 3). Esta apreciación es compartida por Eberto Díaz¹⁷, José Jesús Buriticá¹⁸, Gustavo Alturo¹⁹ y John Henry González²⁰, quien lo relaciona con el concepto de territorialidad campesina. Luz Perly Córdoba²¹ concuerda con estas ideas al señalar que, además de ocupar la tierra, “se necesita luchar, avanzar y cualificar la lucha para la reivindicación de derechos [...] para tener garantías de que sí se va a poder permanecer en [ella]”.

La pugna por el reconocimiento del campesinado se sustenta, en parte, en los aprendizajes, conquistas y límites del reconocimiento diferencial conferido a las comunidades indígenas y afrocolombianas (Duarte 2015; Hoffmann 2007). No obstante, las circunstancias y razones campesinas son muy distintas a las de los grupos étnicos. Además de la exclusión histórica de todos los sujetos rurales en Colombia, los campesinos no fueron incluidos en el esquema de derechos especiales que se otorgaron a los grupos marcados étnicamente. Al respecto, “el diagnóstico realizado sobre la presencia y viabilidad del campesinado y sus asuntos en el

-
- 15 El horizonte de disputa de las comunidades agrarias, enraizado en la noción de territorio, se ha visto impulsado por la defensa de este ante la agudización de las prácticas del capital y de la producción social y económica de los espacios rurales. Las luchas por la tenencia y la propiedad de la tierra se han visto fortalecidas frente a la dinámica acaparadora de latifundistas y hacendatarios, así como de la expansión de la propiedad financiera e industrial en el campo y en actividades agrícolas. Algunas de las pugnas más notorias versan sobre temas los mercados verdes y los bienes comunes, entre otros.
- 16 Presidente nacional del Coordinador Nacional Agrario (CNA) y vocero de este proceso en la Cacep en el momento de la entrevista (2015), y quien fue reemplazado recientemente por Ricardo Herrera en la presidencia del CNA.
- 17 Presidente de Fensuagro y vocero de esta federación en la Cacep al momento de la entrevista en 2015.
- 18 Líder agrario del departamento del Tolima, miembro de la Asociación Campesina por la Dignidad de los Derechos Agrarios (Digniagrarios) al momento de la entrevista (2015).
- 19 Coordinador nacional de la Asociación Campesina y Popular (Asocampo) al momento de la entrevista (2015).
- 20 Miembro del Movimiento Campesino de Cajibío (MCC) y del Congreso de los Pueblos al momento de la entrevista (2015).
- 21 Vocera de Marcha Patriótica (MP) en la Cacep al momento de la entrevista (2015).

escenario de lo político narra la historia de un actor social absolutamente invisibilizado [...]. La ausencia de reconocimiento tiene una carga histórica, cultural, social y económica muy fuerte” (ILSA 2004a, 41).

La puesta en práctica de la Carta constitucional configuró un escenario en el cual, para las comunidades indígenas, “se ratificaron los derechos de propiedad colectiva sobre sus territorios (los resguardos), de igual modo se ratificaron sus formas de autonomía y autoridad política (los cabildos), además de las ventajas económicas [...] por la vía de la asignación presupuestal del Sistema General de Participaciones” (Salcedo, Pinzón y Duarte 2013, 3). Mientras que en el caso de las comunidades afrocolombianas, “con la Ley 70 de 1993 se establecieron una serie de derechos diferenciales para legitimar sus autoridades etnopolíticas por medio de la constitución de consejos comunitarios, así como del establecimiento de titulaciones colectivas” (3). Dicho escenario asimétrico y diferencial²² se tradujo en un panorama de *discriminación inversa* para las poblaciones campesinas ya que, según Rincón (2009), “la aplicación de [la acción afirmativa y la discriminación positiva]²³ [...] a la vez que [contribuye] a mejorar o no las condiciones del grupo que [se busca] favorecer, [...] [estimula] el resentimiento y la reacción o, como se conoce, la discriminación inversa, de los grupos sociales no beneficiados o favorecidos” (55). Rincón resalta lo proclives que resultan los escenarios “de conflicto social y político, alta pobreza y vulnerabilidad y exclusión social” (55), que se presentan a lo largo y ancho del territorio nacional colombiano para que se genere esta *discriminación inversa*.

En este nuevo contexto, como lo anota Duarte (2015), los tres sujetos rurales en cuestión quedaron en una situación de competición interétnica y en desigualdad de condiciones en los territorios, dado que, luego de la Constitución de 1991, “la pirámide del mestizaje luce invertida en los contextos rurales” (450)²⁴.

Así, mientras aquellas poblaciones estigmatizadas [y excluidas] históricamente [indígenas y afrocolombianas] cuentan con importantes bloques de derechos diferenciales (Ley 21 de 1991 y Ley 70 de 1993), el

-
- 22 Es importante resaltar que la historia de las comunidades rurales en el siglo XX evidencia que las acciones colectivas de indígenas y afrocolombianos, antes de estar claramente definidas en relación con las campesinas, se articularon e, incluso, se inscribieron en las luchas de estas últimas.
- 23 Conceptos bajo los cuales se consolidó el reconocimiento diferencial para las poblaciones afrocolombianas e indígenas.
- 24 La inversión piramidal tiene que ver con que el sujeto campesino puede ser leído parcialmente “como proyecto de Estado liberal a lo largo del siglo XX, para modernizar el campo y expandir las fronteras de la nación” (Duarte 2015, 450). En este sentido, la pirámide anterior ponía en su centro a las comunidades campesinas por encima de los grupos étnicos y ahora las ubica en un lugar inferior.

sujeto mestizo-rural campesino [...] ha pasado a convertirse en el portador de una ciudadanía rural de tercera clase en comparación con las poblaciones étnicas. (Duarte 2015, 450)

La posibilidad de reconocimiento político para las comunidades campesinas implica, por lo menos, la subversión relativa de las condiciones asimétricas —en términos políticos y territoriales— entre afrocolombianos, indígenas y campesinos, al reconocer a estos últimos como sujetos de derechos políticos y territoriales. Lo anterior no implica que queden resueltas las diferencias y disputas territoriales entre estas tres poblaciones rurales y será necesario analizar hasta qué punto permite y potencia, o no, la posibilidad de establecer vínculos y cooperación entre los distintos actores en el marco multicultural colombiano.

Cacep, el sujeto histórico y político

Para entender la Cacep, es necesario remitirse al Paro Nacional Agrario Popular (PNAP) de 2013. En ese año se presentaron varias movilizaciones campesinas iniciadas a partir del paro de cafeteros en febrero, que fueron acompañadas por otras de corte regional en diversos territorios del país. Las movilizaciones desembocaron en el PNAP, en el que participaron procesos organizativos agrarios y rurales, como las Dignidades Agropecuarias (DA)²⁵, la Mesa Agropecuaria y Popular de Interlocución y Acuerdo (MIA)²⁶, el Congreso de los Pueblos (DCP) y el Coordinador Nacional Agrario (CNA)²⁷. El paro también estuvo nutrido por varios

-
- 25 Dignidad Agropecuaria (DA) reúne varios sectores agropecuarios (dedicados al cultivo de papa, arroz, cacao, café, entre otros) de distintos lugares del país que se identifican con el término de dignidades. DA no pertenece a la Cacep, pues sus reivindicaciones son de carácter gremial asociativo.
- 26 La Mesa Agraria y Popular de Interlocución y Acuerdo (MIA) nació de los sectores agrarios que hacen parte de Marcha Patriótica (MP) y fue la instancia de negociación con el Gobierno durante y después del Paro Nacional Agrario y Popular de 2013. Principalmente conformada por Fensuagro, MP y Anzorc, reúne a pequeños propietarios, colonos, productores, mineros artesanales y tiene presencia en varios departamentos del país (ENDCPJS 2015, 16-17).
- 27 El Coordinador Nacional Agrario (CNA) se consolidó en el I Foro Nacional Agrario (Bogotá, 1997) como proceso organizativo donde confluyen el Comité de Integración Social del Catatumbo (Cisca), la Asociación Campesina de Antioquia (ACA), el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA) y la Federación Agrominera del Sur de Bolívar (Fedeaagromisbol), entre otros, además de plataformas continentales, como la Vía Campesina Internacional y la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC). Tiene vínculos con el Congreso de los Pueblos (CDP) desde su lanzamiento en 2010 e incluye a

sectores y organizaciones étnicas, pues las condiciones económicas y sociales de los sujetos rurales son críticas y denuncian una crisis agraria estructural que se relaciona con las dinámicas agroalimentarias globales, el dominio del capital sobre el agro y la precarización del empleo rural, entre otros. Los bloqueos de carreteras y el cese de actividades de los productores rurales paralizaron y desabastecieron varias regiones y ciudades del país, además de desencadenar otros efectos económicos, sociales y políticos.

Las movilizaciones de 2013 pusieron la cuestión campesina en el debate público. Además de temas coyunturales, las protestas versaron sobre los siguientes aspectos estructurales: “(1) la firma de los tratados de libre comercio [...] (2) la falta de una política agraria que incluya a los campesinos y les brinde garantías políticas y económicas [...] y (3) las propuestas y exigencias de los campesinos de ser reconocidos como sujetos políticos y sujetos de derechos” (Salcedo, Pinzón y Duarte 2013, 3). Así, los temas estructurales e históricos del movimiento campesino en Colombia se articularon con demandas relativamente recientes dirigidas hacia al Estado y a la sociedad colombiana en general. Las demandas tenían como antecedente, en el nivel internacional, los aportes en materia de *derechos campesinos* de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo-Vía Campesina (CLOC-VC), puestos en discusión en la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En Colombia, además de lo propuesto en el Mandato Agrario de 2003 y en las demandas directamente asociadas a la movilización del 2013, ya se gestaba la iniciativa de reforma constitucional mencionada, con apoyo de sectores académicos.

En términos concretos, en el ámbito del reconocimiento en general, el paro logró parcialmente reconocimiento social y simpatía entre la población civil urbana por el movimiento campesino, lo cual legitimó la protesta entre sectores que a veces son apáticos a las movilizaciones y protestas sociales, pero que en ese momento percibieron como justas las causas de sus levantamientos. También contribuyó a la autoafirmación de los participantes como mujeres y hombres campesinos y la valoración positiva de esta categoría frente a estereotipos e imaginarios sociales negativos que los asocian con el atraso, la pobreza y la subversión (Velasco 2014). Al mismo tiempo, posicionó y potenció la disputa normativa por su reconocimiento formal como sujeto político de derechos frente al Estado.

En el paro se llegó a una serie de acuerdos con el Gobierno que debían ser puestos en práctica apenas se levantaran los bloqueos. Al tiempo que se desmovilizaba el paro, el Gobierno convocó al Gran Pacto Nacional para el Sector

campesinos, indígenas, afrodescendientes, mineros, pescadores y trabajadores rurales de distintas regiones del país (ENDCPJS 2015, 17).

Agropecuario y el Desarrollo Rural o Pacto Nacional Agrario (PNA) —el cual se oficializó con el Decreto 1987 de 2013—, con el fin de vincular algunos sectores medios rurales con la agroindustria nacional, que es el modelo de producción promovido por el Estado. Para darle legitimidad a la convocatoria se invitó a sectores que habían estado levantados en el paro, y que en su mayoría hicieron caso omiso de lo que consideraron otro intento más del Gobierno de fomentar políticas adversas e insuficientes para el campo y que excluyen a varios sectores campesinos, de pequeños y medianos productores. En respuesta, algunos bloques históricos del sector rural y de los movimientos sociales y populares impulsaron la Cacep; por una parte, para consolidar una agenda propia y recoger varias de sus luchas en un escenario autónomo, y por otra, para brindar una contundente respuesta al PNA. Ahora bien, sería erróneo considerar a la Cacep tan solo como un reflejo sintomático de la coyuntura de la movilización; no obstante, sí puede ser leída como uno de los resultados más significativos de articulación nacional de diversos procesos agrarios-campesinos, étnicos y populares que hicieron parte del PNAP.

La mayoría de los acuerdos pactados con el Gobierno en el 2013 fueron incumplidos, lo que obligó a otra serie de movilizaciones en mayo del 2014 por parte del movimiento campesino, étnico y popular, ya establecido como Cacep, y de otros sectores no inscritos en esta. Pero el momento era distinto. El país se encontraba en vísperas de elecciones presidenciales, circunstancia que instó al Gobierno a negociar urgentemente con el movimiento social y a reconocer a la Cacep como agente nacional de negociación e interlocución (Decreto 870 de 2014)²⁸. La Cacep se convirtió, así, en un nuevo sujeto colectivo y de movilización social en temas agrarios, étnicos y populares, y para la defensa tanto de los pliegos incumplidos como de un nuevo pliego de exigencias elaborado por la Cumbre (PE-Cacep). Este pliego, según Eberto Díaz, “fue discutido en las cumbres regionales [...] Finalmente las organizaciones trajeron sus propuestas y se discutió en la cumbre nacional, donde se desarrollaron a través de mesas temáticas y finalmente [se redactaron] las conclusiones que se convirtieron en el Pliego de Exigencias de la Cumbre Agraria”. John Henry González²⁹ resalta que, para ese momento, el acuerdo entre las organizaciones que se vinculaban a la Cacep era “un solo pliego, una sola acción movilizadora y una sola mesa de negociación”.

28 En el artículo 4 de este decreto se definió la necesidad de crear 35 vocerías y en el artículo 5 se establece la necesidad de contar con mesas regionales.

29 Miembro del Movimiento Campesino de Cajibío (MCC) y del CDP y vocero de este último proceso en la Cacep al momento de la entrevista (2015).

Los puntos principales del “Pliego de exigencias de la Cumbre Agraria. Mandatos para el buen vivir, por la reforma agraria estructural, la soberanía, la democracia y la paz con justicia social” (Cacep 2014) eran: 1) tierras, territorios colectivos y ordenamiento territorial; 2) la economía propia contra el modelo de despojo; 3) minería, energía y ruralidad; 4) cultivos de coca, marihuana y amapola; 5) derechos políticos, garantías, víctimas y justicia; 6) derechos sociales; 7) relación campo-ciudad; y 8) paz, justicia social y solución política.

El mosaico de organizaciones que hacen parte de la Cacep pone en evidencia la complejidad de este sujeto político colectivo y plantea nuevos elementos para entender los límites y alcances del reconocimiento político del campesinado. En particular, representa un desafío, tanto para la Cacep como para los análisis sobre esta, en cuanto a la aproximación, la ampliación y el cuestionamiento de los esquemas de identidad aplicados en el multiculturalismo colombiano. También requiere trascender la “tentación de entender las relaciones interculturales entre los diferentes grupos por medio del mantenimiento de fronteras identitarias fijas y esencializadas” (Duarte 2015, 451). En tanto la Cacep no es un sujeto homogéneo, estático y mucho menos consolidado, sus reivindicaciones y luchas se mueven entre la movilización y la institucionalización (Natalucci 2011), y reclaman nuevas matrices sociopolíticas (Garretón *et al.* 2004; Svampa 2010) para entender su multidimensionalidad, como afirma Ponte (citado en Santos 2001, 180-181). El intento por consolidar la unidad y articular procesos y sectores tan diversos acarrea tensiones, diferencias y alianzas en su interior.

Una de estas tensiones se presenta entre los procesos afrocolombianos, indígenas y campesinos, pues el hecho de que se encuentren articulados en la Cacep no zanja de manera automática los conflictos y disputas políticas y territoriales que entre ellos existen, los cuales se agudizan con el esquema multicultural. En este sentido, la asimetría y escala diferencial de derechos entre las poblaciones rurales, los problemas no resueltos en el plano agrario-territorial del país y las figuras de ordenamiento territorial divergentes³⁰ demarcan agendas que no siempre son complementarias. Otro elemento que cobra especial relevancia es el tema territorial entre las propias organizaciones campesinas, pues allí tampoco hay un acuerdo unívoco; es más, existe una clara apuesta por las zonas de reserva campesina (ZRC) por parte de Marcha Patriótica, Fensuagro y

30 Entidades territoriales indígenas (resguardos y cabildos), para el caso indígena; consejos comunitarios y otras formas territoriales, para el caso de afrocolombianos; y zonas de reserva campesina, territorios agroalimentarios y otras formas territoriales, para el caso de los campesinos.

Anzorc, mientras que en el caso del Congreso de los Pueblos (CDP) y el CNA, se apunta a la constitución de territorios agroalimentarios (TA).

Además de lo anterior, en términos de agendas de transformación social, cada proceso organizativo tiene sus intereses y propuestas. En lo que atañe al tema del reconocimiento campesino, al existir varios mecanismos para lograrlo, hay algunas medidas que corresponden o que están siendo adelantadas de manera más decidida por unos sectores específicos. Tal es el caso del acto legislativo que lidera el senador Castilla, quien pertenece al CNA y al CDP, así como la propuesta de una asamblea nacional constituyente, en la cual están interesadas varias organizaciones que actuaron en el paro, como MIA, y uno de cuyos puntos es el reconocimiento del campesinado.

Por último, los debates y discusiones de la Cacep no pueden entenderse al margen del complejo escenario político y social que vive Colombia, concretamente los diálogos de paz en La Habana entre el Gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP). Estos repercuten en la dinámica del campesinado y del movimiento social, en particular el punto 1 de los acuerdos: “Hacia un nuevo campo colombiano. Reforma rural integral”. Este tema se relaciona con, e interpela, los debates sobre la autonomía y del ordenamiento territorial de algunos de los procesos organizativos que se inscriben en la Cacep; es claro que las negociaciones acerca de las zonas de reserva campesinas y demás implicaciones territoriales de la puesta en práctica de los acuerdos de La Habana generan tensión en las comunidades étnicas por lo que podrían significar, o no, en términos de intromisión en las legislaciones especiales indígenas o en los territorios actualmente reclamados como ancestrales por parte de las comunidades afrocolombianas.

Perspectivas y alcances del reconocimiento en la Cacep

La complejidad y alcances que la Cacep introduce en la disputa por el reconocimiento político del campesinado desbordan los linderos oficiales. Yenly Méndez afirma que esta es una de las luchas, y que si el campesinado lo logra mejorarían las condiciones con las que confronta a la institucionalidad y la sociedad pues, en sus palabras, “es ir a la lucha con chaleco antibalas o es ir al arado con azadón y no con las manos”. Por su parte, Eberto Díaz presenta el tema en relación con la consulta previa sobre las afectaciones a los territorios. Afirma que “hoy [en]

los grandes megaproyectos [...] los campesinos no son consultados; los indígenas se consultan, se consulta a las comunidades afro [...] Los campesinos estamos diciendo que tenemos derecho de que se nos consulte”³¹. Este tema figura en el primer punto del pliego de la Cacep: “que la consulta previa, y el consentimiento previo libre e informado, se amplíe a las comunidades campesinas, extendiendo la aplicación del Convenio 169 de la OIT” (Cacep 2014). Los temas de debate que la Cacep propone son de carácter nacional y dialogan e interpelan constantemente otros escenarios significativos en la vida social y política del país.

Según Germán Cardoza³², la propuesta territorial de la Cacep es todavía más avanzada que “lo que se está negociando en La Habana, pues lo que exige es que el Estado diga: ‘estos territorios son de minería, estos de no sé qué’ [...] etc.; es ese tipo de ordenamiento que no se ha construido en el país y ahí es donde el campesino tiene que ganar el reconocimiento a ser un grupo diferenciado cultural y socialmente, a ser tratado de otra manera y a generar autonomías”.

Para Robert Daza, si se solventara la disputa por el reconocimiento, tendría varias consecuencias importantes, como el cumplimiento de las obligaciones del Estado con el campesinado. “[Luego de ello,] hay que reconocer el derecho al territorio, hay que reconocer el derecho a la consulta previa, hay que reconocer el derecho a decidir sobre los bienes naturales y los bienes comunes que están en cada uno de esos territorios [...] Derecho a la autoridad propia, derecho a decidir sobre tus bienes, semillas, el agua, a cómo te organizas, cómo planeas el territorio”. En síntesis, el derecho a tener derechos. La Cacep recoge algunas de estas inquietudes al afirmar:

el país necesita un proceso de ordenamiento territorial donde sean las comunidades quienes redefinan la manera como se organiza la producción, se distribuye el uso del suelo, se gobierna el subsuelo, y se protege al aire, el agua, los ecosistemas estratégicos y los medios de vida de las comunidades agrarias. (Cacep 2014)

Para Robert Daza, la disputa es de largo alcance, pues la lucha por los derechos es también la pelea por ser reconocidos “como ciudadanos, como sujetos

31 Si bien este mecanismo implica trabas institucionales y burocráticas que no lo hacen el más idóneo u operativo, es un proceso de consulta sobre los proyectos en el territorio que considera a las comunidades étnicas y no a las campesinas. De ahí la demanda de la Cacep por acceder a este mecanismo. Para el caso del proyecto de acto legislativo radicado en el Congreso, se acude al mecanismo de consulta popular y no al de consulta previa, pues este último actualmente no es extensible a las comunidades campesinas, menos cuando no se les ha reconocido como grupo social y cultural.

32 Funcionario del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) y conocedor de los procesos del CNA y la Anzorc. La entrevista fue realizada en 2015.

de inversión del presupuesto nacional [...] [y con ello viene] el derecho a la participación política, que también es una exclusión histórica”. Involucra de manera directa esquemas de redistribución (responsabilidades estatales, transferencias), autonomías territoriales, autoridad propia, consulta y poder de decisión sobre los usos del territorio que, según lo plantea Honneth (1997), son distintas dimensiones del reconocimiento. Las comunidades campesinas pueden definirse como *comunidades bivalentes*, de acuerdo con la noción que propone Fraser (1997) para referirse a quienes pueden sufrir,

tanto la mala distribución socioeconómica como el erróneo reconocimiento cultural, sin que [...] alguna de estas injusticias [sea] un efecto indirecto de la otra; por el contrario, ambas son primarias y cooriginarias [...] Ni las soluciones redistributivas ni las soluciones de reconocimiento son suficientes por sí mismas. Las colectividades bivalentes necesitan de ambas. (30)

Como lo señala Daza, el reconocimiento político del campesinado puede ser un paso para la participación política, lo que, en términos de Fraser (1997), nos pondría en el plano de la representación, que también es una carencia de las comunidades campesinas. En este orden de ideas, la díada reconocimiento-redistribución debe ser ampliada, para que forme una tríada con la representación —de carácter político—, pues, como afirma Iglesias (2012), “no hay redistribución ni reconocimiento sin representación” (257). En este mismo sentido, Javier Medina³³ argumenta que “hay que entender [...] la representación política del campesinado, [como un tema] [...] ligado a los derechos campesinos y principalmente a [...] la territorialidad [...] y la economía campesina”, asuntos que hacen parte del pliego de la Cacep. Al respecto, Germán Cardoza va un poco más allá al decir que “ahora el campesino está cercano a exigir y hacer propuestas de reconfiguración del Estado, de nueva propuesta institucional, de política pública y de un nuevo ordenamiento institucional”³⁴.

33 Investigador del Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) y especialista en temas campesinos y rurales. Entrevista realizada en 2015.

34 A tal punto que existe una demanda interpuesta por parte de la Cacep al Plan Nacional de Desarrollo (PND) de Juan Manuel Santos (2014-2018), la cual cuestiona varios de sus lineamientos por considerarlos lesivos para las comunidades rurales del país.

La diáda identidad y territorialidad en la Cacep

El campesinado no tiene cabida en el esquema multicultural o de las “ciudadanías multiculturales” (Duarte 2015) que opera en Colombia, debido a que no puede reclamarse como sujeto étnico —sin decir que esta tenga que ser su aspiración—. Tampoco encaja en la noción de mestizo o en la categoría censal *resto*, pues no existe en el registro oficial del país una denominación que permita el autorreconocimiento de las comunidades campesinas, como sí sucede con las comunidades étnicas. La Constitución Política de 1991 contempla la pluriétnicidad y la multiculturalidad como principios de la sociedad colombiana, pero de ella emana, al mismo tiempo, una idea de “sociedad nacional” blanco-mestiza y urbana, en la cual afrocolombianos e indígenas son parcialmente reconocidos, pero sin dejar de ser vistos como “otredades internas” de la nación. Este hecho ha generado un esquema identitario que, según Duarte (2015), obedece al fenómeno de etnogénesis, que hace referencia

al proceso de gestación y construcción de identidades colectivas enfatizando las diferencias étnicas y los propios rasgos culturales distintivos. Bajo dichos procesos emergen identificaciones sociales que se formulan en términos de semejanzas y diferencias étnicas, así como dinámicas de reorganización y objetivación de estas identificaciones bajo la égida estructurante de los procesos de etnicidad. (Duarte 2015, 447)

La Cacep ha visto que el reconocimiento diferencial que se ha sustentado en la etnicidad o en el uso político de la identidad étnica, que es muy propio de los Estados-nación y de los esquemas multiculturales como el colombiano, ha situado de una manera distinta a las comunidades afrocolombianas y, sobre todo, a las comunidades indígenas ante el Estado. El no reconocimiento del campesinado, desde una lectura situada en la *gramática moral* que propone Honneth (1997), puede leerse también como un intento estatal de vincular a este grupo social con “un sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso” (163), lo cual se traduce en que en el plano jurídico no se evalúa a las comunidades campesinas como merecedoras de derechos.

El reconocimiento étnico-racial agenciado por el Estado está permeado por varias limitantes que obedecen a lo que Duarte (2015) denomina el *gatopardo étnico*. Esto es, un reconocimiento “de derechos a los pueblos étnicos a través de una juridicidad nacional e internacional, siempre y cuando no alteren el orden preestablecido” (18). En estas circunstancias, se ha consolidado una

jerarquización étnica en los territorios rurales que ha perjudicado en gran medida a los sujetos campesinos hasta el punto que “se sienten como los grandes perdedores del multiculturalismo neoliberal” (448).

La Cacep se ha venido involucrando en discusiones acerca del reconocimiento y de la identidad, de la cultura y de la economía campesina, que sustentaron algunos de los debates políticos y culturales que se dieron en los años ochenta sobre derechos y reconocimiento, principalmente. Intenta trascender caracterizaciones de la cultura campesina a partir de nociones como tradición, trabajo o folclor, pues si bien las identidades se basan en unas prácticas territoriales, también son constitutivas y relacionales (Hall y Du Gay 2003). En muchos casos estas relaciones se enmarcan en disputas con el Estado colombiano. En este sentido, la emergencia de una preocupación política ligada a la identidad o a la cultura campesina no es solo una respuesta sintomática producto del momento histórico o la puesta en práctica del multiculturalismo y los derechos diferenciales;

más bien, convendría señalar que la identificación campesina en términos étnicos se ha venido construyendo por medio de un complejo proceso de etnogénesis fruto de la interacción entre la historia rural de la colonización, su tradición cultural y la intervención política del Estado. (Duarte 2015, 448)

Las disputas identitarias de los campesinos también se dan en torno a ciertos estereotipos con los cuales el Estado y algunos sectores sociales los han estigmatizado, como “gente pobre, atrasada y subversiva” (Velasco 2014). En palabras de Óscar Salazar³⁵, la estigmatización campesina, como una población antagónica al progreso, se sustenta en la idea de que “hay que matar al enemigo hasta en la palabra, y en este caso, los campesinos somos los enemigos de los procesos productivos agroindustriales”. En la medida en que los campesinos generalmente han sido definidos como agentes económicos a partir de su labor productiva agraria, la Cacep busca complejizar las múltiples dimensiones de lo campesino. Respecto a las percepciones diferenciadas sobre indígenas y campesinos, Salazar afirma que, “cuando se pierde una cosmovisión del mundo, una lengua, una cultura, se hace algo, mientras que en el caso de los campesinos se cree que no se pierde nada porque no se acepta la existencia de la cultura campesina, como pueblo, como sociedad”.

35 Integrante del Proceso de Unidad Popular-Suroccidente (Pupsoc) y vocero en la Cacep. Entrevista realizada en 2015.

En sintonía con lo anterior, Alberto Yase³⁶ señala que “la demanda más fuerte del sector campesino es el reconocimiento jurídico, pues ellos en este momento no tienen reconocimiento de nada, porque de campesinos los pasaron a víctimas, a desplazados y a pequeños productores”. Cabe anotar que en las últimas décadas del siglo XX, el crítico estado de los pobladores rurales en materia de derechos humanos producto del conflicto armado interno hizo que proliferaran en el país varias organizaciones no gubernamentales (ONG) de corte desarrollista, las cuales agudizaron la asociación de las comunidades rurales campesinas con las nociones de víctima y desplazado. La tercera categoría a la que se refiere Yase, *pequeños productores*, se acerca más a aquella en la cual se inscribe a los campesinos en la Constitución Política.

Los procesos organizativos de la Cacep y otras organizaciones campesinas se están dando a la tarea de desvirtuar los estereotipos negativos sobre el campesinado y a hacer visibles elementos de su identidad y cultura que han sido negados o subvalorados. Proponen así argumentos como los de Eberto Díaz, quien señala que “los campesinos, además de producir la comida, son importantes porque protegen la naturaleza, protegen el agua, protegen los bosques, producen y construyen cultura”. Afirmar su identidad es un motor de lucha para su reivindicación social, pues con ella se busca que “se le reconozca al campesino como un ser necesario para el desarrollo de la sociedad, económica, política y culturalmente”. A propósito, Eberto Díaz comenta también que “lo primero de la identidad campesina es el autorreconocimiento. Pareciese que cuando uno dice: ‘soy campesino’ es como si estuviera diciendo: ‘soy el paria’. Entonces, recuperar la identidad es autorreconocerse [...] porque ser campesino es producir vida, es producir alimento”.

Existen también en la Cacep disputas con otras definiciones campesinistas clásicas (como las de E. Wolf³⁷, bastante discutidas en América Latina), ya que las condiciones de inequidad en Colombia hacen que las definiciones de lo campesino se desprendan de la propiedad. Producto del desarraigo y el despojo perpetrado por diversos mecanismos, la cuestión campesina se afirma, en cambio, desde unas prácticas y un quehacer situado, ya que “hay campesinos con tierra, campesinos sin tierra, campesinos jornaleros” (Díaz 2015).

Para resaltar la complejidad y las tesituras del debate identitario y de cómo se ha venido decantando en el caminar del movimiento campesino y no solo en

36 Vocero de la ONIC en la Cacep. Entrevista realizada en 2015.

37 Wolf define al campesino como propietario de la tierra y como alguien que controla efectivamente el terreno que cultiva, lo cual es cuestionable en contextos como el colombiano.

la Cacep, citaré un ejemplo ilustrativo. En una conversación personal con Freddy Páez³⁸ sobre el tema de la identidad campesina, este trajo a colación el nombre de Gilma Benítez (q. e. p. d.), una lideresa campesina del departamento de Nariño quien, para referirse a la forma como la Constitución Política de 1991 solo menciona a los trabajadores agrarios y no a los campesinos, hablaba de *desidentificación*. A ella le parecía que esta categoría desarraigaba cultural e históricamente de su lugar a las comunidades campesinas y las condenaba a trabajar para los megaproyectos. Para Cristian Mantilla³⁹, la identidad campesina “no solo implica la tierra, sino las relaciones que construimos con la tierra y con el territorio, y es algo que va ganando campo en lo ideológico”. Para Alejandro Mantilla⁴⁰, la identidad campesina se basa en “la forma de vida, en la forma de producir, en la forma de relacionamiento con el territorio y [...] [se sustenta en] la eficiencia productiva del campesino, su aporte a la producción de alimentos, su contribución a la protección del medio ambiente y la conservación de los ecosistemas”.

Un elemento implícito en este proceso identitario tiene que ver con las diferencias y similitudes que hay entre el reconocimiento que buscan las comunidades campesinas y el que tienen las comunidades étnicas. Para Carlos Salgado⁴¹, los campesinos “reclaman un estatus ciudadano acorde con su autodefinición de campesinos y campesinas [...] [y] busca[n] un mecanismo de protección similar al de los indígenas y afros para tratar de garantizar la estabilidad en los territorios”. Yenly Méndez argumenta que dos de las diferencias fundamentales entre el reconocimiento étnico-racial y el reconocimiento campesino tienen que ver con “la transformación y comercialización y el acceso a mercados [...] [y con] el reconocimiento de las formas organizativas de los campesinos”. Así pues, las formas organizativas campesinas y sus relaciones —así sean asimétricas y marginales con respecto al mercado (transformación, comercialización y acceso)— esbozan otros horizontes de disputa a los del reconocimiento étnico-racial.

Germán Cardoza, por su parte, señala que uno de los puntos clave a tener en cuenta para pensar el reconocimiento campesino en contraposición al étnico-racial es la heterogeneidad del campesinado, pues “hay pequeños, medianos y grandes propietarios, minifundistas, latifundistas, gente que reivindica la asociatividad, pero también gente que no, gente que le juega a lo agroecológico y

38 Abogado cercano al proceso de Anzorc.

39 Vocero de Comosoc en la Cacep. Entrevista realizada en 2015.

40 Miembro de la Unidad de Trabajo Legislativo (UTL) de Alberto Castilla y quien también hace parte del CNA. Entrevista realizada en 2015.

41 Director de la ONG Planeta Paz. Entrevista realizada en 2015.

otros que degradan los recursos naturales y reivindican la Revolución Verde: no hay homogeneidad ni política, ni económica, ni ideológica”. En este sentido, la heterogeneidad —elemento constitutivo del campesinado— resulta central al momento de plantear la pugna por el reconocimiento ante el Estado. A propósito, Alejandro Mantilla afirma que, en el plano normativo y del proyecto de acto legislativo, la diferencia sustancial entre el reconocimiento étnico-racial y el reconocimiento campesino es que en el primero se utiliza la figura de derechos diferenciados, y en el segundo se habla de sujeto de legislación prioritaria.

De los testimonios anteriores se percibe la estrecha relación entre las demandas por reconocimiento y la noción de identidad campesina que se halla en construcción dentro del movimiento campesino. Al apuntalar los alcances que puede tener la noción de reconocimiento, los integrantes de la Cacep desarrollan insumos para la lucha política. La identidad campesina, además de inscribirse en prácticas culturales en los territorios (autonomía, gobierno y territorialidad), se ubica también en el repertorio de lucha de las comunidades campesinas en la disputa por el reconocimiento frente al Estado. En este sentido, Taylor (citado en Matijasevic y Ruiz 2012, 113) introduce el debate acerca de la relación del reconocimiento y la identidad que, “a su juicio, [...] es moldeada al menos parcialmente por la presencia o ausencia de reconocimiento” (113).

Si bien no puede equipararse el uso político de la identidad étnica, o la etnicidad, a la construcción identitaria que desarrolla el movimiento campesino, esta última sí puede verse como una política de representación (Hall y Du Gay 2003). Es decir, como un despliegue de elementos de la vida campesina que se traducen en identidad, pues esta se tensiona y sutura en un esquema diferencial de derechos entre sujetos rurales, propio del multiculturalismo colombiano. En este sentido, vale resaltar el hecho de que las identidades, en la narrativa de la modernidad, son un “punto de sutura” “entre las prácticas y los discursos, [...] [que] se materializan mediante el acto” (Velasco 2014, 31).

Sin embargo, en el caso de las comunidades campesinas en Colombia, que buscan ser reconocidas como sujetos políticos de derecho, habría que pensar en los modelos de desarrollo y ordenamiento territorial y el lugar que ocupan las poblaciones campesinas en las relaciones con el Estado, en el marco de unas políticas que los excluyen como sujetos políticos y las limitantes que tienen las definiciones de autorreconocimiento en el Estado social de derecho. (Velasco 2014, 38)

Por último, no puede descontarse el hecho de que las identidades se materializan y toman cuerpo en un territorio y es por ello que, posiblemente, no se

puede pensar una cosa sin la otra. Por tanto, se puede sustentar, como lo señala el líder John Henry González, que “el reconocimiento de la identidad campesina es el reconocimiento de la territorialidad”.

A modo de conclusión

La Cacep es un escenario organizativo, social y político relativamente nuevo que, si bien articula procesos históricos, como sujeto colectivo y movimiento social apenas supera los dos años desde su formación en septiembre de 2013. Todavía más reciente es su interlocución con el Gobierno nacional, regulada por el Decreto 870 de 2014. El análisis de un proceso en construcción y de temas que se discuten día a día en escenarios regionales y nacionales no es tarea fácil. He expuesto, sin embargo, que existe actualmente una reconfiguración o una cualificación de la agenda política y reivindicativa del movimiento campesino en Colombia que, como sujeto colectivo, conjuga, por una parte, el tema redistributivo y de clase social (clásico en la lectura económica del campesinado en Colombia); y, por otra parte, la línea del reconocimiento (orientada más a la cultura y la identidad). Por último, empieza a configurar esquemas propios de representación política y autonomías territoriales de carácter más político.

Ahora bien, por la experiencia histórica, la búsqueda del reconocimiento político y de derechos plantea una relación perversa o potencialmente transformadora de los movimientos sociales frente al Estado, ya que no se puede afirmar que las políticas de reconocimiento zanjen los conflictos culturales, económicos y raciales de una sociedad. Estas siempre serán insuficientes, pero no por ello inútiles, para este propósito. Además, en el caso de las comunidades campesinas, también significan un camino para buscar la redistribución territorial y de activos, al mismo tiempo que de representación política. Las pugnas del campesinado por el reconocimiento político y de derechos frente al Estado lo posicionan como un sujeto colectivo con vocación de poder, y con una agenda política y reivindicativa en esferas económicas, culturales y políticas en torno de las cuales interpela al Estado en los planos del reconocimiento, la redistribución y la representación. En este sentido, la Cacep defiende una agenda política que plantea transformaciones profundas en el modelo de país y se perfila como uno de los escenarios y sujetos políticos colectivos de unidad y articulación a nivel nacional por el reconocimiento campesino (en los términos expuestos en este trabajo) y otras demandas frente al Estado. Esta serie de interpelaciones al Estado y a la

sociedad civil la legitiman como un punto de referencia relevante para los procesos agrarios y campesinos del país.

Además, las formas territoriales que diseña y reivindica el movimiento campesino que se articula en la Cacep y, en términos generales, las distintas comunidades rurales en Colombia, independientemente de la figura territorial que representen (ZRC, TA, TI, entre otras), vinculan nociones de lo común o de la construcción comunitaria sustentadas en una territorialidad colectiva. Esta se define a partir de elementos jurídicos, simbólicos y de las relaciones sociales que lo atraviesan.

Por otra parte, el proceso de construcción de identidades dentro del movimiento campesino intenta rebasar los esencialismos étnicos o la noción de etnicidad (el uso político de la identidad étnica), pues se inscribe en el plano discursivo (Mouffe 1999). En la búsqueda del reconocimiento político como sujeto de derechos, los campesinos interpelan identidades fijas o estáticas, si es que tales existen, pues construyen una narrativa identitaria (Hall 2003) que se basa en un hacer y estar en el territorio (Escobar 2010), y que se expresa y configura por medio de experiencias y tensiones (Chaves 1998). Al mismo tiempo, como la identidad es relacional, constituyente de un “otro” y constitutiva de sí mismo en relación con el “otro”, está atravesada por la manera en que sobre ella actúa el poder en el marco de sus relaciones (Segato 1998). Esta relación identitaria, a la vez constitutiva y constituyente, en el caso del campesinado se da en tensión con los otros sujetos rurales, con el capital y el Estado y se agudiza tras el declive del Estado-nacional como garante de derechos (Bauman 2005; Giddens 1991; Grossberg 2003).

Los acercamientos a los documentos de los procesos organizativos y, sobre todo, a los líderes de la Cacep, permiten poner de presente varios elementos. Sobre el reconocimiento conceptual y la propuesta de un esquema de derechos diferenciales para convertir al campesinado colombiano en un sujeto de derechos, quedan en evidencia los límites, si se tiene en cuenta la complejidad de las demandas que existen en las agendas nacionales y en las apuestas territoriales e identitarias, regionales y locales, de los procesos organizativos vinculados a la Cacep. Las inestabilidades y limitaciones se presentan no solo en los estrechos linderos de lo que puede ofrecer un Estado de derecho, sino en el intento de identificación entre los diversos procesos organizativos de la Cacep, el cual implica rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas en la praxis política (Hall 2003).

Las demandas del movimiento campesino conjugan reivindicaciones históricas, pero vigentes, sobre la tierra y su redistribución a la vez que proponen

nuevos esquemas de territorialidad. Así, el campesinado se inscribe en una noción de sujeto de poder que supera el concepto de sujeto de derecho, pues en su reclamo por las autonomías territoriales y por ser consultado sobre proyectos que afectan su territorio, se opone al modelo imperante de la agroindustria, así como a las dinámicas y lógicas minero-energéticas extractivistas, y afirman la economía campesina.

A su vez, el movimiento campesino se ha preocupado por construir, junto con la agenda de redistribución, una propuesta identitaria que asume lo cultural como uno de sus horizontes de disputa de cara a un escenario de negación e invisibilización por parte del Estado colombiano. En el plano simbólico, propone la deconstrucción de imaginarios negativos asociados a los sujetos rurales y defiende la noción de campesino en contraposición a la de “trabajador agrario”, que se encuentra en la Constitución de 1991, la cual define al campesinado como productor de materias primas, en el marco de un modelo agroindustrial que despoja y relega a los sujetos rurales de la construcción de la nación.

En cuanto a la representación y la participación política, el campesinado no solo plantea una eventual redistribución de activos (por medio de un Sistema General de Participaciones), sino una redistribución del poder en el escenario político. Para ello, posiciona temas agrarios en la agenda nacional que contradice ciertas tesis de élites regionales y nacionales que enunciaban su crisis o desaparición como producto de las nuevas dinámicas del capital y las transformaciones en el mundo rural.

En lo que se refiere directamente al campesinado que hace parte de la Cacep, hay que reiterar que no es un sujeto homogéneo, más bien la cumbre es un intento necesario de articulación y unidad de sectores populares, étnicos y agrarios. Es también un ensamblaje de diversos actores y prácticas políticas y discursivas que, como se señaló previamente, está atravesado por profundas divergencias, competencias y alianzas determinadas. En este escenario, la Cacep requiere de la construcción de consensos para la organización política, las acciones colectivas y la movilización social, que deben traducirse en los planos discursivos, políticos y territoriales. Además, como lo mencioné, desde el plano analítico reclama nuevas formas de entendimiento y matrices políticas con respecto a su enunciación como movimiento social (Garretón *et al.* 2004; Natalucci 2011; Santos 2001; Svampa 2010).

Por último, es importante resaltar que la misma posibilidad del reconocimiento político como sujeto de derechos presenta, por lo menos, un reto para el Estado: el de reordenar la asimetría de derechos entre las comunidades rurales afrocolombianas, campesinas e indígenas. Para ello se requiere diseñar un

mecanismo adecuado que equipare derechos entre las poblaciones que ya tienen avances en ese sentido y otras que los empezarán a tener, sin que ello signifique mayores conflictos en el plano territorial y político. El reconocimiento, además, presenta un reto para el movimiento social que se articula en la Cacep, pues supone zanjar diferencias, negociar y poner en práctica agendas dispares, sin que ello implique debilidades en su cohesión interna como cumbre.

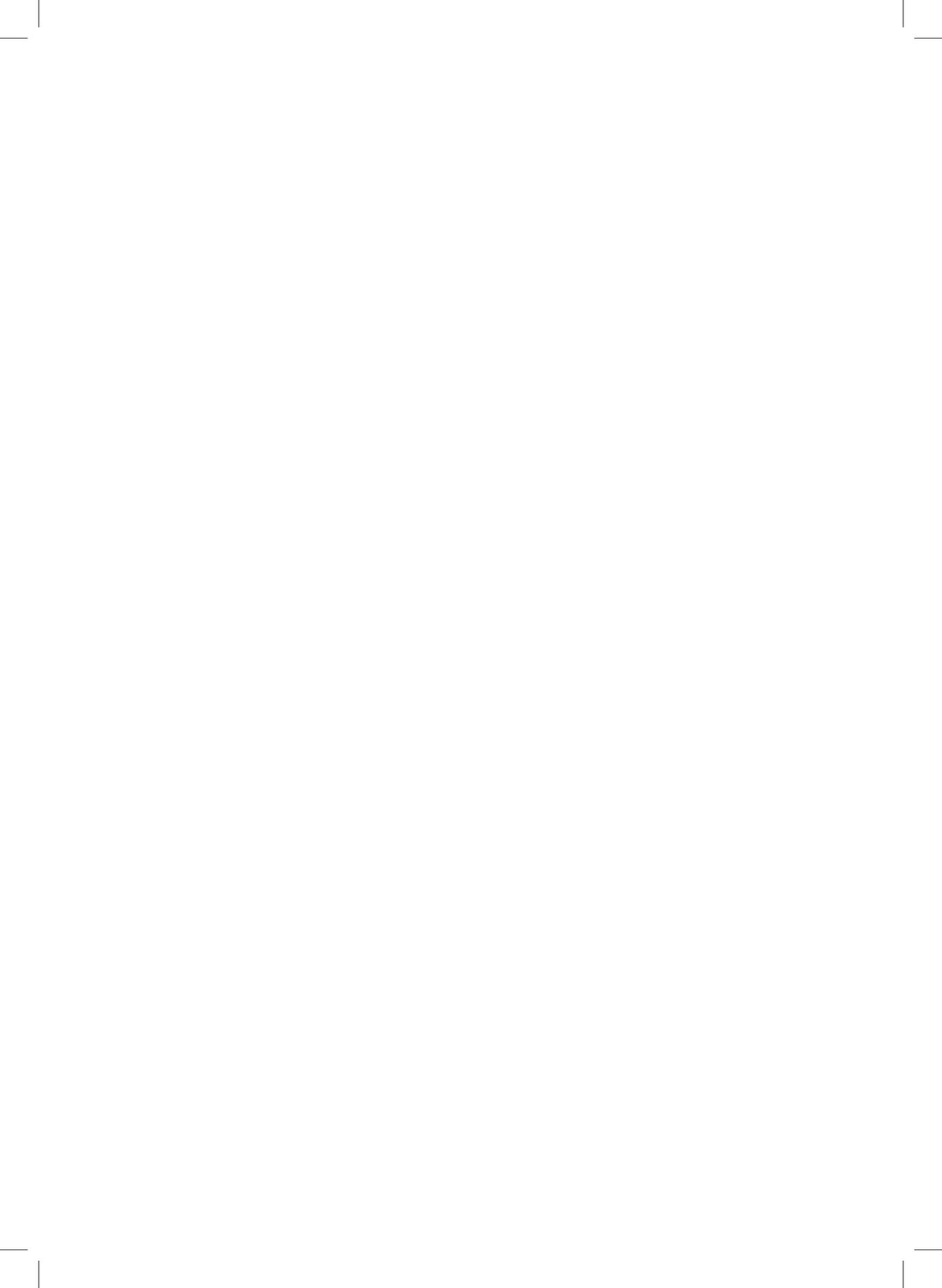
Referencias

- Amaya, Natalia, Carlos Duarte, Andrea Reyes, Tania Rodríguez y Manuel Muñoz.** 2016. *Siembra campesinado, herramientas para el fortalecimiento organizativo*. Cali: Instituto de Estudios Interculturales, Pontificia Universidad Javeriana.
- Bauman, Zigmunt.** 2005. *Identidad*. Buenos Aires: Losada.
- Castilla, Alberto.** 2016. “El ABC del proyecto que busca hacer visible al campesinado colombiano”. Consultado el 1.º de abril del 2016. <http://www.congreso delospueblos.org/ejes-y-sectores-vista/ juventud/item/868-el-abc-del-proyecto-que-busca-hacer-visible-al-campesina-do-colombiano.html>.
- Chaves, Margarita.** 1998. “Identidades y representación entre indígenas y colonos de la Amazonía occidental colombiana”. En *Identidad, modernidad y desarrollo*, editado por María Lucía Sotomayor, 283-296. Bogotá: ICANH; Colciencias.
- Congreso de los Pueblos.** 2014. “Cumbre agraria, campesina, étnica y popular”. Consultado el 10 de enero del 2015. <http://congresodelospueblos.org/index.php/paro-nacional-2014/544-cumbre-agraria-campesina-etnica-y-popular>.
- Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep).** 2014. “Pliego de exigencias de la Cumbre Agraria. Mandatos para el buen vivir, por la reforma agraria estructural, la soberanía, la democracia y la paz con justicia social”. Consultado el 13 de mayo del 2014. <http://prensarural.org/spip/spip.php?article13670>.
- Duarte, Carlos.** 2015. “(Des)encuentros en lo público. Gobernabilidad y conflictos interétnicos en Colombia”. Tesis doctoral en Sociología Rural, Instituto de Altos Estudios en Sociedades Latinoamericanas (Iheal), París III, Francia.
- Equipo Nacional Dinamizador de las Constituyentes por la Paz con Justicia Social (ENDCPJS).** 2015. *Del Paro Nacional Agrario a la Cumbre Agraria, campesina, étnica y popular 2013-2014. Sistematización del proceso*. Bogotá: Mesa Nacional Agropecuaria y Popular de Interlocución y Acuerdo (MIA nacional).
- Escobar, Arturo.** 2010. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión.
- Fraser, Nancy.** 1997. *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- . 2008. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Garretón, Manuel Antonio, Marcelo Cavarozzi, Peter S. Cleaves, Gary Ge-reffiy Jonathan Hartlyn.** 2004. *América Latina en el siglo XXI. Hacia una nueva*

matriz sociopolítica. Santiago de Chile: LOM.

- Giddens, Anthony.** 1991. *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Grossberg, Lawrence.** 2003. "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?". En *Cuestiones de identidad cultural*, coordinado por Stuart Hall y Paul du Gay, 148-180. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.
- Hall, Stuart y Paul du Gay, coords.** 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires; Madrid: Amorrortu.
- Hoffmann, Odile y María Teresa Rodríguez, eds.** 2007. *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México D. F.: Ciesas; Cemca; IRD e ICANH.
- Honneth, Axel.** 1997. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Iglesias, Carla.** 2012. "Justicia como redistribución, reconocimiento y representación: las reconciliaciones de Nancy Fraser". *Investigaciones Feministas* 3: 251-269.
- Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).** 2004a. "Políticas agrarias para Colombia". Consultado el 31 de marzo del 2015. <http://ilsa.org.co:81/node/251>.
- . 2004b. "Mandato agrario". *El Otro Derecho* 31-32: 309-322.
- Matijasevic, Teresa y Alexander Ruiz.** 2012. "Teorías del reconocimiento en la comprensión de la problemática de los campesinos y las campesinas en Colombia". *Revista Colombiana de Sociología* 35 (2): 111-137.
- Méndez, Yenly (2013).** "Derechos a la tierra y al territorio, justicia y zonas de reserva campesina: el caso del valle del río Cimitarra". Disertación de Maestría en Desarrollo Rural, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Montenegro, Camilo.** 2015. "Diario de campo. Cacep y lucha por el reconocimiento". Colombia, Flacso Ecuador.
- . (2016). "El reconocimiento político y como sujeto de derechos del campesinado colombiano en disputa: una lectura a la luz de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (Cacep)". Tesis de Maestría en Desarrollo Territorial Rural, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Quito, Ecuador.
- Mouffe, Chantal.** 1999. "Por una política de identidad democrática". Conferencia presentada en el seminario Globalización y Diferencia Cultural, Museu d'Art Contemporani de Barcelona y Centre de Cultura Contemporània, Barcelona, España.
- Natalucci, Ana.** 2011. "Entre la movilización y la institucionalización. Los dilemas de los movimientos sociales (Argentina, 2001-2010)". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 10 (28): 193-219.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y Banco Interamericano de Desarrollo (BID).** 2007. "Política para la agricultura familiar en América Latina y el Caribe". Consultado el 10 de enero del 2016. <http://www.fao.org/3/a-a1244s.pdf>.
- Penagos, Ingrid.** 2014. "Paro agrario 2014: radiografía del presente y futuro de la protesta campesina". Consultado el 12 de junio del 2015. <http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/nacional/item/paro-agrario-2014-radiografia-del-presente-y-futuro-de-la-protesta-campesina>.
- Rincón, John Jairo.** 2001. "Problemática campesina. Una mirada al movimiento campesino de los noventa". *Revista Colombiana de Sociología* VI (1): 87-108.

- . 2009. “Diversos y comunes: elementos constitutivos del conflicto entre comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas en el departamento del Cauca”. *Análisis Político* 65: 53-93.
- Salcedo, Leonardo, Ricardo Pinzón y Carlos Duarte.** 2013. “El Paro Nacional Agrario: un análisis de los actores agrarios y los procesos organizativos del campesinado colombiano”. Instituto de Estudios Interculturales, Universidad Javeriana, Cali, Colombia. Consultado el 31 de noviembre del 2014. http://www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field_document_file/el_paro_nacional_agrario-un_analisis_de_los_actores_agrarios_y_los_procesos_organizativos_del_campesinado_colombiano_centro_de_estudios_interculturales.pdf.
- Santos, Boaventura.** 2001. “Los nuevos movimientos sociales”. *OSAL* 5: 177-184.
- “**Santos: ‘El tal paro nacional agrario no existe’**”. 2013. *Semana.com*. Consultado el 3 de enero del 2015. <http://www.semana.com/nacion/articulo/santos-el-paro-nacional-agrario-no-existe/355264-3>.
- Segato, Rita.** 1998. “Alteridades históricas/ identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. *Serie Antropología* 234: 2-28.
- Svampa, Maristella.** 2010. “Movimientos sociales, matrices sociopolíticas y nuevos escenarios en América Latina”. Documento de trabajo, Universitat Kassel.
- Taylor, Charles.** 2001. *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tocancipá, Jairo.** 2005. “El retorno de lo campesino: una revisión sobre los esencialismos y heterogeneidades en la antropología”. *Revista Colombiana de Antropología* 41: 7-41.
- Velasco, Mónica.** 2014. “Quiénes son hoy los/as campesinos/as: un acercamiento al proceso de construcción de identidad campesina en el marco del conflicto armado en Colombia. Caso de estudio: las zonas de reserva campesina”. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Sociología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Quito, Ecuador.
- Wolf, Eric.** 1978. *Los campesinos*. Barcelona: Labor.



“Lo negro en algún lado está...”:

orden espacial-racial y candombe
afrouuguayo en el barrio Refinería
(Rosario, Argentina)

*“Black is somewhere...”: Spatial-racial Order and
Afro-Uruguayan Candombe in Barrio Refinería
(Rosario, Argentina)*

Julia Broguet

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) / Equipo de Antropología
del Cuerpo, Universidad de Buenos Aires (UBA) y Universidad Nacional de Rosario (UNR)
lajuliche@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo se propone analizar el papel de la narrativa fundacional dominante de la ciudad de Rosario (Argentina) en la formación de particulares órdenes espaciales-raciales (Rahier 1999; Wade 1997). Tomaré como referencia un sector determinado de la ciudad que viene siendo objeto de megaproyectos urbanísticos a partir de convenios público-privados. Este espacio se fragmenta en dos marcadas franjas de paisaje: una de las zonas más modernas de Rosario y uno de los barrios ferroportuarios más antiguos. Desde hace cinco años, las peculiaridades del ala antigua de esta parte de la ciudad sirven de núcleo de un grupo de candombe afrouuguayo que, a partir de su *performance*, asume una serie de posicionamientos frente a la imagen *blanca, alta e hipervisible* que domina esa área, actuando desde lo *oscuro, bajo y oculto*.

Palabras clave: orden espacial-racial, candombe afrouuguayo, Rosario (Argentina).

ABSTRACT

This paper analyzes the role of the dominant foundational narrative of the city of Rosario (Argentina) in the formation of particular racial and spatial orders (Rahier 1999; Wade 1997). I focus on a particular sector of the city, which has been the subject of mega development projects from public-private partnerships. This space is broken into two distinct landscapes: one of the newest and most modern areas of Rosario and one of the oldest ferro-port districts. The peculiarities of the “old” wing of this part of the city have attracted a group of Uruguayan candombe whose performances assume a series of positions that speak from the dark, low, and hidden against the white, tall, and hipervisible image that dominates the area.

Keywords: spatial-racial order, Afro-Uruguayan candombe, Rosario (Argentina).

Introducción¹

El puntapié de este trabajo fue una hipótesis surgida de una investigación grupal (Broguet, Picech y Rodríguez 2014) sobre las apropiaciones y resignificaciones del candombe afrouruguayo, y recreaciones de un candombe afrolitoraleño² en las ciudades de Paraná, Santa Fe y Rosario. Allí sugerimos que los particulares desarrollos histórico/sociales de las ciudades mencionadas, en relación con el proceso de construcción de una imagen de ciudad durante el periodo de conformación de la República/Estado-nación, así como con su posterior modernización, perfilaron diferentes órdenes espaciales, pero también raciales (Rahier 1999; Wade 1997), que pueden vincularse a la actual difusión de diferentes estilos de candombe en la región del litoral. Si en Paraná y Santa Fe los grupos de candombe afrouruguayo y afrolitoraleño buscaron y contribuyeron a darle visibilidad y difusión a la historia local de la población negra en Rosario, la pregunta por la presencia africana, y luego afrodescendiente en la ciudad, no estimuló ni promovió búsquedas similares. En Argentina, el censo del año 2010 arrojó un resultado de 0,4% de la población a nivel nacional que se autorreconoce como afrodescendiente³. Pese al avance que significó la inclusión de una variable que no aparecía desde el siglo XIX, el resultado fue muy cuestionado por organizaciones de afrodescendientes e investigadores de la temática quienes criticaron su implementación y, en consecuencia, sus resultados.

El objetivo de este trabajo es comprender cómo las anteriores preguntas son susceptibles de ser formuladas —o no— de acuerdo a la imagen y la narrativa dominante (Frigerio 2005) de Rosario como una ciudad “moderna, receptiva y europeizada” —la cual simultáneamente especifica, modifica o actualiza la narrativa de una Argentina “blanca y europea”—. Esta imagen es la que el grupo

1 Este artículo se basa en mi investigación doctoral en antropología, sobre la *performance* del candombe (afrouruguayo y afrolitoraleño) en el litoral argentino, que incluye la ciudad de Rosario y Santa Fe (provincia de Santa Fe) y Paraná (provincia de Entre Ríos). Desde el 2000 estoy familiarizada con los desarrollos del candombe en la zona (en ocasiones como bailarina y, en menor medida, como tamborera).

2 Este estilo es producto de un proceso de recreación (mediados del 2000) por afrodescendientes (la Casa Indoafroamericana de Santa Fe, dirigida por Lucía Molina, quien participó activamente en el proceso) y no-afrodescendientes de las ciudades de Paraná y Santa Fe (parte de ellos practicantes de candombe afrouruguayo).

3 De esa cifra, el 49% son mujeres y el 51%, varones. El 67,9% tiene entre 15 y 64 años de edad. Un 70,3% se concentra en Buenos Aires, Ciudad Autónoma, Entre Ríos, Santa Fe y Córdoba. El 92% de los censados son nacidos en el país y un 8%, en el extranjero, lo cual cuestiona la afirmación de que en Argentina no hay afrodescendientes. Datos tomados de Secretaría de Derechos Humanos de la Nación (2014).

de candombe afrouruguayo, que se reúne en barrio Refinería, retoma, interpela y resignifica a fin de fundamentar su práctica local y construir, a su vez, nuevas imágenes y narrativas⁴. El énfasis es el análisis de este proceso en un espacio social constituido con base en un ordenamiento racial-espacial particular, que se integra a un proyecto de urbanización público-privado más amplio y retoma íconos de un espacio previo que, paradójicamente, es el mismo que excluye en sus posibilidades actuales de acceso y uso.

Aunque este estilo de candombe, mayormente practicado por jóvenes *socialmente* blancos, de clase media, se ejecuta en la ciudad de Rosario desde finales de la década del noventa, en los últimos años se observan algunos procesos que interrogan la presencia africana y afrodescendiente en el ámbito local, en parte a causa de interacciones de grupos rosarinos con el candombe afrolitoral-leño en las otras dos ciudades, o el candombe porteño en Buenos Aires⁵. Durante una entrevista, un candombero planteó: “como argentinos, el candombe no existe en realidad hoy por hoy, pero sí existía en Uruguay, y para mí eso hoy por hoy sigue siendo una búsqueda... el tema de *lo negro en algún lado está*” (Entrevista a candombero, Luis⁶, Rosario, 2012).

En Rosario, “lo negro en algún lado está” y, en contraste con lo que sucedió en Paraná y Santa Fe, “lo negro” en Argentina se puede rastrear a partir del candombe afrouruguayo y no retomando o recreando (pues, como se señala en la entrevista, suele desconocerse) lo afroargentino. La hipótesis es que esta invisibilidad se vincula con la narrativa fundacional rosarina dominante. Me centraré entonces en analizar el singular orden espacial-racial sobre el que se ha ido estructurando la zona de la ciudad que tomaré como referencia: Puerto Norte, un proyecto de renovación urbana emplazado en la costa central rosarina y parte de un convenio entre la municipalidad y el sector privado. Indagaré cómo el notable proceso de urbanización en esta área, al tiempo que es parte de cambios espaciales que promueven agentes propios de la era global en las grandes ciudades, afianza la imagen dominante de Rosario, y logra, con matices, dar continuidad a lo que algunos autores han analizado como su narrativa fundacional dominante: ser una ciudad “cosmopolita, laboriosa, laica, productiva, hija de su propio esfuerzo”

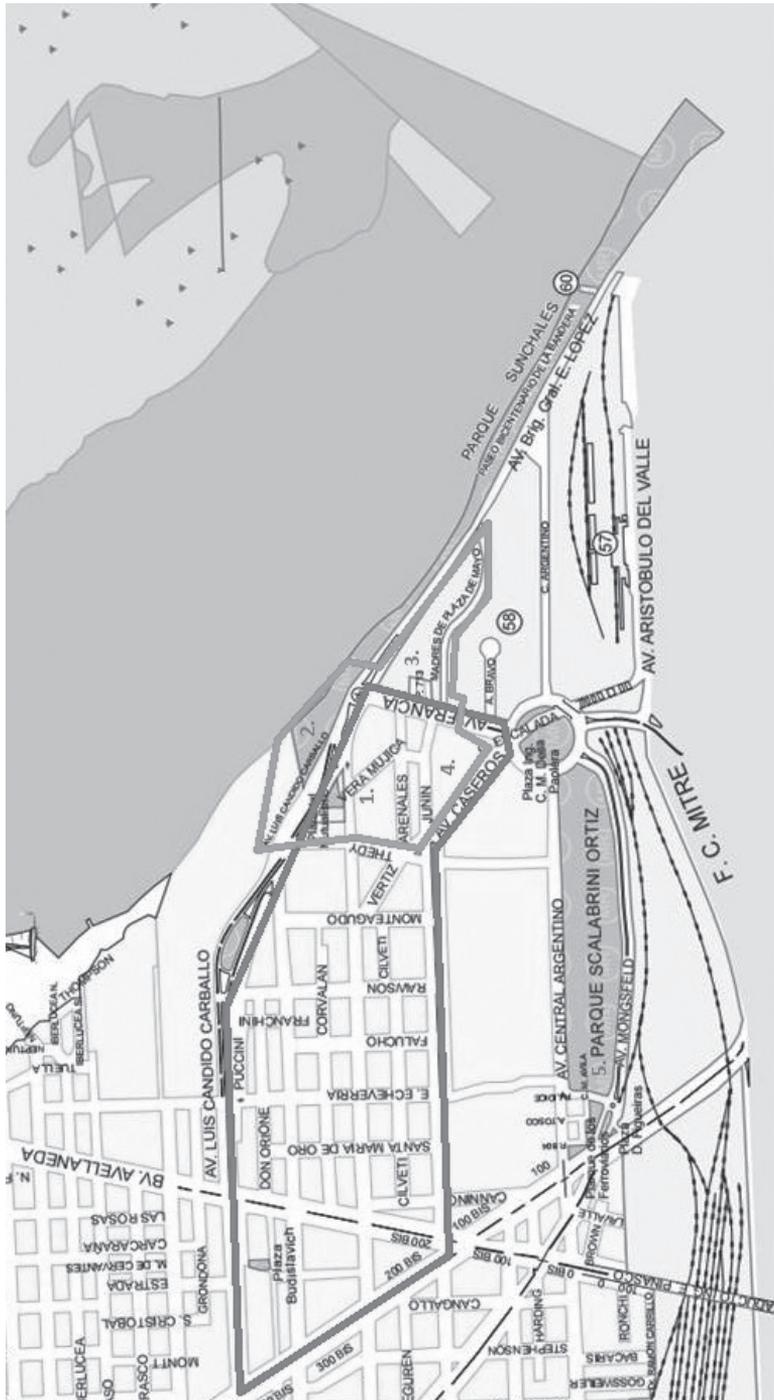
-
- 4 Ver Frigerio y Lamborghini (2009) sobre el desarrollo y la expansión espacial del candombe afrouruguayo en la ciudad de Buenos Aires, en contraste con el presente análisis. Los autores proponen que estos procesos han sido parte de un “trabajo de imaginación” (94) por parte de los candomberos locales, a fin de proponer imaginarios urbanos alternativos al que ofrece la Buenos Aires “blanca, moderna y europea” (94).
 - 5 A diferencia del estilo litoral-leño, este candombe tuvo continuidad desde el periodo colonial hasta la actualidad a través de formas orales de traspaso intergeneracional.
 - 6 En el caso de los entrevistados se utilizan nombres ficticios para proteger su identidad.

(Megías *et al.* 2010)⁷. El resultado de los cambios urbanísticos producidos en la zona es haber fragmentado el espacio en dos franjas de paisaje muy marcadas y opuestas: edificios de alta gama en una de las zonas más modernas de Rosario y una zona de villa miseria, o asentamiento precario, en uno de los barrios ferroporuarios más antiguos. Son ciertos rasgos espaciales de esa *antigua ala* —donde se dieron los primeros asentamientos del barrio Refinería en torno a las fábricas (ver área menos amplia señalada con línea llena en el mapa de la figura 1)— los que nuclearon al grupo de *candombe afrouuguayo*. A través de la apropiación de algunos relatos, casi míticos, que circulan en el barrio, sus integrantes asumen una serie de posicionamientos y prácticas performáticas que se contraponen a la actual imagen *blanca, alta e hipervisible* que domina esa área, y actúan, por contraste, desde lo *oscuro, bajo y oculto*. Estas descripciones, basadas en notas de campo, resumen y destacan, a partir de rasgos espaciales y edificios formales, algunos de los contrastes más salientes del lugar. Siguiendo el concepto de *orden racial-espacial* (Rahier 1999; Wade 1997) expongo cómo estos rasgos operan como una forma de racialización de los cuerpos. La radicalización de las diferencias (y experiencias) espaciales de esa zona del barrio es una forma efectiva de marcación de ciertos cuerpos que, por semejanza y contacto con ese espacio, se tornan oscuros, bajos (en un sentido tanto físico como moral), y preferiblemente deberían no verse u ocultarse. Lo que me interesa resaltar es que si la distribución de esos espacios constituye formas de marcación racial de los cuerpos, estos no son pasivos y tienen la potencia de (re)constituir dichos espacios. Teniendo en cuenta las formas radicales en que los megaproyectos públicos-privados reorganizan la trama de (dis)continuidades con el pasado del barrio y producen reconfiguraciones de ese espacio social previo: ¿Qué posturas asumen los *candomberos* frente a esto? ¿Cómo participa su *performance* de una trama histórica en la que, una y otra vez, se buscó la exclusión de lo *oscuro y oculto* para privilegiar lo *blanco y moderno*?

Este trabajo se propone como un ejercicio teórico-metodológico para pensar la producción de procesos de subjetivación grupales con base en las apropiaciones y resignificaciones de un pasado que siempre se actualiza. Articula una mirada histórica que le da profundidad tempo-espacial a las coordenadas presentes y una sensibilidad etnográfica, atenta a las experiencias propias de los sujetos involucrados.

7 Las narrativas dominantes proveen una identidad nacional esencializada al establecer las fronteras externas de las naciones y su composición interna, y proponer el ordenamiento correcto de sus elementos constitutivos (étnicos, religiosos y de género). Contienen (y justifican) el presente a través de la recreación y apelación a un pasado que lo legitima (Frigerio 2005). Son permanentemente cuestionadas por otras contranarrativas y, como espero exponer, necesitan reconfigurarse para continuar siendo actuales.

Figura 1. Ubicación del barrio Refinería en Rosario



Fuente: Elaboración propia a partir de InfoMapa (<http://infomapa.rosario.gov.ar/emap/mapa.htm>).

El concepto de orden racial-espacial y su utilidad en el caso argentino

El concepto en torno al cual se estructuran estas reflexiones es el de orden racial-espacial, trabajado por Wade en Colombia (1997) y por Rahier en Ecuador (1999). Ambos consideran el papel fundamental que tiene la ideología de la identidad nacional en la fabricación de una “lectura racista del mapa del territorio nacional” (Rahier 1999, 75), y encuentran que “hay un distintivo patrón espacial en la estructura de la nación y su orden racial” (75). La raza no solo se “refleja” en categorías espaciales, sino que está fundamentalmente *constituida* por estructuras espaciales (Wade 1997, 86). Esta ideología de identidad nacional dominante da origen a (y se mantiene mediante) un orden racial-espacial (Rahier 1999) que determina qué grupos sociales, en qué circunstancias y con qué regularidad pueden exhibirse en determinados espacios sociales y no en otros. Esto lo puntualizó Frigerio (en Viotti 2014) en el caso argentino, y agregó que este orden espacial-racial supone cierta percepción del lugar que determinados cuerpos racializados⁸ deberían tener allí. La ocupación de los centros urbanos por “rostros oscuros” causa una “alteración social, un desequilibrio moral y/o requiere una explicación extra-ordinaria” (en Viotti 2014). Esto fue lo que comenzó a suceder en la ciudad de Buenos Aires luego de la crisis del 2001, con la presencia en barrios céntricos de grupos de cartoneros o recicladores callejeros. Me interesa esta dimensión constitutiva que tendría la organización espacial en la producción de cierto tipo de ordenamiento racial, al ser clave para analizar fenómenos como el que aquí describo, en los que la renovación y planificación de determinados espacios públicos y emblemáticos de la ciudad logran limitar, tácita y eficazmente, el acceso de ciertos cuerpos.

Algo similar a lo que sucedió en Buenos Aires en 2001 ocurre en esta área rosarina aunque, inversamente, ciertos cuerpos racializados tienden a ser

8 La noción de *raza* representa un legado del proyecto colonial europeo (Restrepo 2012). Segato (2007) señaló cómo cada nación formó su matriz de construcción de alteridad, produciendo gramáticas raciales particulares. Me resulta imprescindible su uso como categoría analítica en Argentina, donde la raza ha sido un “factor ocluido y poco enunciable” en la interpretación y comprensión de las formas que asumen las desigualdades sociales (Frigerio 2002, 16) —en la vida cotidiana y en la investigación académica—. Respecto de la racialización, Segato (2007) y Restrepo (2012) señalan la relevancia del cuerpo en la asignación de raza. Segato lo considera como *locus* privilegiado del racismo: marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia. Restrepo agrega cómo esas marcaciones, derivadas del orden colonial, son constitutivas de los cuerpos, que *cargan* en ciertos rasgos corporales la jerarquización de grupos humanos. Aquí señalo que los mecanismos espaciales también contribuyen a esa racialización de los cuerpos.

expulsados de una zona que habitaban, por un tipo de reorganización espacial. La creciente ocupación del que fuera un barrio de clase media y baja por sectores de clase alta fue “compactando” a grupos que, lejos de ser un todo homogéneo —pues tienen características étnico-raciales, sociales y económicas que delinear realidades diferentes—, tuvieron históricamente sus propias formas de distinguirse y establecer jerarquías entre ellos, como se verá más adelante. Pero hoy se enfrentan a un tipo de orden espacial que tiende a radicalizar ciertas oposiciones (alto-bajo, luz-oscuridad, adentro-afuera, lejano-cercano), que son las mismas sobre las que ese orden logra fundarse. Vale resaltar que en Argentina el “color” se imbrica con clasificaciones sociales de clase, que son a las que usualmente se les adjudica la capacidad de reproducir las diferencias sociales (Frigerio 2002). Sin embargo, varios autores han señalado una racialización histórica —y superpuesta— de las relaciones de clase (Margulis *et al.* 1998).

El negar que la valoración social de índices raciales tenga incidencias directas en las posibilidades de acceso a recursos estratégicos y al ascenso social (Frigerio 2002) contribuyó también a la percepción de una Argentina “blanca y europea”. Pero además, en tanto herramienta de clasificación social, ser negra o negro en Argentina (“de alma”, como algunos añaden para agregar, a modo de justificación, que no se refirieren a negros “de raza negra”) supone una serie de características de índole estética, moral y erótica que pueden ser relativamente independientes del *color de la piel* (Blázquez 2008). Es decir, sin ser reconocido como fenotípicamente negro, se puede ser identificado (y de manera circunstancial, autoidentificarse) como un “negro de alma” o por hacer “cosas de negros”. El significante *negro* siempre ha estado vigente en Argentina, pese a la negación e invisibilización de la población afro del país, y fue resemantizándose sin perder implicaciones raciales, con connotaciones negativas hacia miembros de sectores populares —a veces reapropiado como operación de resistencia—, tuvieran o no ascendencia afro.

El espacio social que hoy se constituye en Refinería se basa en un tipo de ordenamiento espacial-racial que, simultáneamente, toma íconos del antiguo barrio para su conformación, al tiempo que lo niega y lo excluye en su precedencia. En este contexto, el grupo de *candombe* en principio no pertenece a los grupos que están excluidos de ese orden particular. Fundamentalmente, porque en su mayoría no son habitantes del barrio sino que se movilizan hacia allí semana a semana para realizar sus toques. Decisión que no fue caprichosa sino que se produjo a partir de relatos e informaciones y charlas grupales, que hicieron de ese un lugar significativo aun antes de su ocupación. Veremos a continuación cómo, a través de sus actuaciones semanales, se integran a la historia barrial mediante

la práctica repetida de ciertas disposiciones performáticas atravesadas por valoraciones étnico-raciales que los ubican frente a los cambios que están produciéndose en la zona.

La imagen de una Rosario “moderna y cosmopolita”

Rosario fue obra de blancos, no de indios.

Juan Álvarez, Historia de Rosario (1689-1939), 1943

A partir de aquella primera hipótesis sobre la incidencia diferencial que las particulares narrativas fundacionales de tres ciudades del litoral argentino tuvieron en la formación urbana de diferentes órdenes espaciales-raciales (Rahier 1999; Wade 1997), que hoy se vincularían a la difusión de diferentes estilos de *candombe* en la región, se advierte que Santa Fe y Paraná comparten acontecimientos —con alguna vigencia actual— que las aproximan en sus procesos de conformación como ciudades y, al mismo tiempo, las diferencian de Rosario. Hay al menos tres hechos que considero relevantes. Uno de ellos es el proceso de poblamiento de la región de Paraná. La colonización de estas tierras fue tardía en relación con Santa Fe, y se produjo fundamentalmente a partir del arribo de pobladores santafesinos allí, tanto para alejarse de zonas anegadizas, lo que llevó a muchos a cruzar el río Paraná en busca de tierras altas, como por la conformación de estancias de hacendados santafesinos en la antigua Baxada, como se denominaba a Paraná, para la provisión de insumos básicos urbanos. Esta dependencia inicial de la ciudad con respecto a Santa Fe estructuró buena parte de la vida colonial y los primeros años de la Revolución de Mayo, hecho central en el proceso de independencia de España.

Segundo, hay una serie de hechos centrales para la historia de la república que tuvieron a ambas ciudades como protagonistas, y que hoy ocupan un lugar importante en sus narrativas fundacionales, vinculados al proceso de la Confederación Argentina, liderada por Justo José de Urquiza de 1854 a 1860. En ese contexto, se sancionó la Constitución de 1853 en Santa Fe, hecho del que no participaron los porteños, y que le dio el nombre de “Cuna de la Constitución Nacional” y, en 1854, Paraná se declaró “Capital de la Confederación Argentina”.

Estos títulos se escuchan con frecuencia en eslóganes o publicidades oficiales, sobre todo en el marco de los bicentenarios celebrados en los últimos años.

Pero esta no fue la primera vez que distintos proyectos de nación enfrentaban a las provincias del litoral con Buenos Aires. Durante los años posteriores a la Revolución de Mayo de 1810, la Liga de los Pueblos Libres, liderada por José Gervasio Artigas, se opuso al centralismo porteño en continuadas guerras civiles. Estas ciudades apoyaron a Artigas y fueron escenarios privilegiados de acontecimientos ligados a este proceso⁹. Finalmente, en Santa Fe y Paraná, las narrativas urbanas fundacionales se centraron con mayor énfasis tanto en los vestigios coloniales como en edificios ligados al periodo referido, durante el cual jugaron un rol fundamental. En Rosario, las huellas de su pasado colonial —aunque de menor profundidad histórica que en las otras dos—, así como su papel en la formación de la república, no fueron tan enfatizadas como sus imágenes de ciudad pujante, moderna y autónoma, ligadas a su gran desarrollo económico-social durante la segunda mitad del siglo XIX:

Su peculiar condición la diferenciaba y hasta la enfrentaba con la capital de la provincia: Santa Fe, esta había sido creada a instancias de la ocupación colonial del litoral, eso la hacía dueña de un pasado colonial y de un abolengo que nadie podía impugnar. Rosario, por su parte, carecía de antecedentes nobles, de élites añejas, en definitiva, era huérfana de una historia que conmemorar. (Bonifazi 2012, 124)

A lo anterior se suma una temprana relación conflictiva con la capital provincial (Megías *et al.* 2010, 181), que contribuyó al mito de que es “hija de su propio esfuerzo”, por cuanto de un caserío se transformó en una ciudad del “progreso”: “sin pasado colonial, sin barniz aristocrático, una ciudad nueva y joven, obra única de la inmigración” (Múgica 2011, 280). Las discusiones en torno a su origen, que preocuparon a amplios sectores de la élite local en las primeras décadas del siglo XX (Glück 2009), muestran que los mitos fundacionales que dominaron esta polémica se centraron en el enfrentamiento al régimen colonial, y enfatizaron el espíritu democrático y receptivo de Rosario al inmigrante. Juan Álvarez, entrerriano de nacimiento y luego residente en Rosario, fue el historiador de la élite rosarina con mayor proyección nacional, uno de sus “próceres intelectuales”, como refiere Glück (2009). Álvarez, en su libro sobre la historia

9 Esta podría ser una coincidencia histórica entre las tres ciudades. Sin embargo, la relación de Rosario con esos acontecimientos fue esporádica y lejana y reivindicada más tarde por organismos oficiales locales. Para conocer apropiaciones actuales de la narrativa artiguista en Argentina ver Broguet (2015).

local, analiza quiénes habrían sido “los primeros propietarios de tierras, y su primera certeza es que no hubo aldeas indígenas, ya que los que podrían haberlo elegido como lugar de asentamiento fueron tribus nómades” (Glück 2009). Concluye con una afirmación que busca ser un dato histórico pero pone de manifiesto valoraciones raciales que dan “tranquilidad” sobre la incidencia nula de estos grupos en el desarrollo de Rosario como ciudad moderna¹⁰. Cuando en diferentes relatos contemporáneos se imagina o describe cómo fue su poblamiento, se habla de su impronta “cosmopolita” adquirida más tardíamente con la llegada masiva de contingentes inmigratorios europeos, y se destaca de manera especial la presencia italiana y española. En estos relatos, por supuesto aparecen pocos o ningún dato sobre la presencia indígena y, aún menos, africana.

El hecho de que Rosario se presente como una ciudad moderna, le restó peso a la historia de la Colonia y en menor medida a la etapa republicana, lo que de algún modo quitó protagonismo a un periodo que en el sentido común nacional fue el que se asoció más frecuentemente con una presencia africana y afrodescendiente. Es decir, las pocas imágenes sobre estos grupos sociales que históricamente circularon en ámbitos institucionales, sobre todo educativos, fueron aquellas que representaban a negros y negras de zonas urbanas realizando oficios u ocupaciones subalternizadas (aguateros, empanaderas, entre otras) durante la Colonia y el periodo posrevolucionario. Esto en Rosario, por su narrativa fundacional, parece no haber sucedido, como si la ciudad hubiera surgido con los inmigrantes y los primeros indicios de industrialización. Ya en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, el puerto rosarino, y el tendido ferroviario ubicado también en la costa, fue un símbolo de la modernidad y el progreso de la ciudad (*Ciudad 2010*), elemento central en su crecimiento urbano y posicionamiento como polo industrial. Allí comienza a conformarse uno de los primeros barrios proletarios, compuesto por obreros argentinos y, en mayor número, extranjeros¹¹. Se hizo conocido como Refinería, aludiendo a la principal actividad que dominó el paisaje portuario rosarino al menos hasta la década del treinta. La empresa Sociedad Anónima Refinería Argentina, de

-
- 10 Al tratar el proyecto artiguista y la aspiración a la independencia de las provincias del litoral, Glück (2009) llama la atención sobre la indiferencia de Juan Álvarez frente a estas disputas. Además subraya el menosprecio por las características “bárbaras” de este movimiento en el que Estanislao López, caudillo santafesino que apoyó a Artigas, había cometido “el error de mezclar a los salvajes en las discordias de los blancos”, aludiendo a la población indígena, y, también sabemos, de origen africano, que conformó este movimiento político.
- 11 En el periodo de 1858 a 1895 la población extranjera en Rosario pasó del 22% al 46%; estaba compuesta principalmente por inmigrantes italianos y españoles, y en un 11% por argentinos nacidos en otras provincias (Vera 2013).

propiedad de Ernesto Tornquist, fue el núcleo de esta industria. Este tiempo estuvo marcado por una intensa actividad portuaria y grandes desigualdades sociales, patentes en las malas condiciones laborales y de salubridad que organizaron a gran parte de los trabajadores en gremios y sindicatos (Ciudad 2010).

En síntesis, en las ciudades de Paraná y Santa Fe, tanto los grupos que practican candombe afroargentino como las recreaciones de un candombe “afrolito-raleño” retomaron parte de la historia de la población negra local para legitimar o reivindicar la práctica actual del candombe en la zona, a partir de diferentes registros historiográficos (periódicos, libros de historia local y nacional) y relatos orales. En el caso de Rosario, la presencia de población de origen africano y luego afrodescendiente quedó durante años al margen de las discusiones sobre la conformación de la cultura ciudadana. La vinculación con el desarrollo de un candombe argentino se dio de manera reciente, y en parte por vinculaciones con grupos de las primeras dos ciudades. En este marco, y en la actual organización del espacio urbano en Rosario en la costa norte, se ve radicalizado un tipo particular de *orden espacial-racial*, frente al desafío de posicionarla como ciudad turística. Se producen alteraciones de la percepción del tiempo y el espacio, que dividen espacialmente a la ciudad entre aquellas franjas de paisaje que no pueden ser recorridas por turistas, y aquellas que sí (Vera 2013), ya que corresponden a “territorios más blancos” y “menos oscuros” donde residen y circulan personas no negras, de acuerdo con la configuración de una ciudad “blanca, moderna y europea” (Frigerio, 2009).

La costa norte hoy

[...] “lo de arriba” intenta rechazar y eliminar a “lo de abajo” por razones de prestigio y de estatus, y entonces descubre que no solo depende con frecuencia de ese Otro inferior [...], sino también que lo incluye simbólicamente como elemento constitutivo.

Stallybras y White (1986, 18)

Llego en auto y decido entrar a la zona de las Torres Dolfinas (figura 2). Autos de alta gama, personal de seguridad, iluminaciones dicróicas en cantidad, un banco, mucho vidrio y brillo. Una gran acera de un lado, y enfrente, atrás de una malla de hierro que ensaya un muro precario, un inmenso terreno baldío, despejado, algún caballo solitario que de

día empuja un carro de algún cartonero pasta amarrado a un árbol. Solo a unos 400 metros se ve una avenida. No hay gente en la calle, solo alguna persona que baja de un auto e ingresa a los edificios. Para ver movimiento hay que *alzar la vista*, y quizás se atisbe algo por la ventana de un departamento. Voy lento para observar un rato más, pero llego al final, son unas tres cuadras en total, donde se ubican las dos torres, de forma oval, un edificio rectangular —con oficinas— un poco más bajo, completamente espejado, y una tercera torre, cuadrada, también residencial. Al fondo, hacia el río, una casa abandonada con varios carteles de inmobiliarias que dicen: “SE VENDE”. Las torres están rodeadas por amplias avenidas y terrenos libres que las recortan claramente del espacio circundante. Cruzo una de ellas, porque es en esa zona que se reúne la cuerda¹² de *candombe*. De ese lado se extiende una villa miseria, que se fue formando hacia los años noventa. Entro por Arenales, una calle muy angosta, de andenes muy reducidos, lo que provoca que muchos transeúntes caminen por la calle, alternándose con autos, motos, chicos jugando y bicicletas. La sensación es abismal. Si en la zona de las torres todo tendía a “tomar distancia”, a percibirse a lo lejos, como una panorámica, de este lado, las casas se vienen encima. Algunas bastante antiguas, tipo chorizo¹³, otras más nuevas, de unos veinte o treinta años. Nada sobresale excesivamente en altura, es todo bajo, aunque irregular. Una pegada al lado de otra, distintas, alternan con kioscos o despensas instaladas en casas particulares, gente parada o sentada en reposeras, charlando, motos en la acera. Puertas o ventanas abiertas dejan ver lo que pasa adentro. Voy despacio, para ver con detenimiento, pero sobre todo atenta a no atropellar a nadie. Llego a un corazón de manzana con bares y comedores. Luces colgadas como guirnaldas decoran el lugar, con un aire nostálgico. Allí se concentran autos de gente que no es de allí pero va a cenar. La calle es empedrada. Doblo hacia la derecha y me alejo de las luces. Solo al fondo, a unas dos cuadras, se ve cierta iluminación que viene de la ancha Av. Carballo que envuelve (¿o cerca?) parte del barrio. Está todo muy oscuro, un gran paredón de un lado, de una fábrica que no funciona, una casa del otro, un lavadero de autos, entre árboles y sin luz. Me voy acercando y veo la figura de algunas personas,

12 Célula básica de los tres tambores (chico, piano y repique) del *candombe* afroargentino. También se usa para designar a un conjunto de tamboreros.

13 Tipo de casa que a principios del siglo XX comenzó a dividirse por la mitad, para formar dos viviendas con habitaciones una tras la otra, como los chorizos en una ristra.

el fuego para los tambores, casi en la esquina. Están ubicados en una “frontera” del barrio, una zona iluminada por las luces de la avenida, pero antes de cruzarla. Hacia el fondo se encuentra la futura Ciudad Ribera. Detengo el auto, aprovechando la oscuridad y los árboles, cerca de la única casa. Observo a la distancia, tomo aire antes de salir, me da ansiedad. No conozco a las personas que adivino a lo lejos. Hay muchos hombres, creo que una mujer. Hace frío. Serán unas ocho personas. Comparten una botella de vino que va de mano en mano. No lo pienso más y bajo del auto. Camino por la calle empedrada y oscura. (Registro de participación, Rosario, julio de 2014)

Este fragmento describe el paisaje actual de la zona y delinea algunos de sus cambios más radicales: edificación de megaobras que dan una imagen urbana *moderna, divertida y receptiva* para el turismo; reubicación o desalojo de vecinos de la costa norte y demolición y venta de casas; extensión de una zona céntrica que empuja a clases populares hacia la periferia, y organiza un *centro extendido* como apéndice exclusivo de sectores de clase alta, donde ocio y negocio conviven en proporciones similares y en condiciones *seguras*.

Muñoz (2008) propuso pensar lo global en términos de procesos de estandarización y conmensurabilidad. Las diferencias de cada ciudad —sus divergencias, conflictos y resistencias— no se borran, sino que se gestionan: se vuelven comparables, medibles, y se estandarizan los criterios de comprensión. Esto contribuye a la producción de lo que llama *paisaje urbanal*: una imagen altamente estandarizada y común —que la iguala a otras grandes ciudades del mundo y a un consumo “tipo” para un público global—, pero que mantiene elementos del espacio físico y social previo que “distinguen” su oferta: un estilo *antiguo hipermodernizado* caracteriza a Refinería. El espacio previo combatido a nivel social se torna central a nivel simbólico. El perfil arquitectónico evoca en clave moderna —renovación de las construcciones de la Refinería Argentina (Ciudad Ribera)— a esos “otros” —viejo barrio Refinería— que socialmente vuelve periféricos, y que acaban siendo el suelo constitutivo de un “interior” exclusivo —delimitado por el área que dominan las nuevas construcciones— y, en gran medida, excluyente.

En efecto, ese proyecto urbanístico *achata* una heterogeneidad de realidades sociales, producto de más de un siglo de historia barrial. Estas comprenden a grupos que probablemente se identificarían como parte de una clase media, socialmente blanca, constituida por empleados públicos, de comercio, docentes o profesionales, que fue formándose con el primer peronismo. También a una clase obrera que estuvo ligada a la actividad industrial, ferroviaria y portuaria

hasta aproximadamente los años setenta. Y a sectores empobrecidos con empleos de diferentes niveles de informalidad, como servicio doméstico, cartoneros, trabajadores informales o *changarines*. Estos últimos habitan desde casas sencillas de material hasta una zona de villa miseria, que comenzó a tomar forma a fines de los años noventa sobre terrenos fiscales, y a cuyos habitantes muchos identificarían como “negros villeros”. También perduran algunos conventillos, un tipo de residencia colectiva que históricamente fue característico del barrio.

Aunque fueron cambiando, siempre existieron y existen en el barrio marcas sociales (lugares, formas de habitarlos) que sirvieron a la distinción de ciertos grupos sobre otros. Sin embargo, el barrio no había sido escenario de cambios tan radicales en su fisonomía ni en su modo de vida como los que se suceden desde el 2008, lo que tuvo el efecto de homogeneizar desde afuera al antiguo barrio. Es decir, sus fracturas históricas internas no se disolvieron pero se instaló una mirada externa tan dominante que volvió a estos grupos heterogéneos objeto de una misma percepción y accionar. Una realidad que no se da como un proceso aislado sino que se relaciona con los efectos de la globalización en grandes ciudades del mundo, caracterizables al menos en tres rasgos complementarios: suburbanización de los sectores medios, renovación de las áreas centrales e incremento de la pobreza urbana en áreas intersticiales de la ciudad (Herzer 2012).

Según Rahier (1999), la producción y reproducción, por parte de los grupos dominantes, de representaciones de ellos mismos y de los otros, sirven para justificar su posición de privilegio en la constitución de órdenes espacial-raciales (73). En esta zona rosarina, la predominancia de un estilo constructivo de altura y sus formas de distribución en el espacio producen nuevos significantes. Los centros *extendidos* de la ciudad se encuentran cada vez más asociados con una población de gran poder adquisitivo —pero también racializada como *blanca*— y enfatizan cada vez menos la utilización de amplios espacios públicos de esparcimiento por grupos subalternizados, en términos de clase —y como se destacó, más sutilmente, *de color*—.

El acceso a estos espacios no está explícitamente prohibido, pero sí se regula su ocupación al menos por dos vías: por contraste y modos de uso. La nueva organización espacial produjo distinciones constructivas, estéticas y experienciales tan radicales y contrastantes que su exclusividad se define (y afirma) básicamente en todo lo que ese nuevo espacio ya *no es* —el viejo barrio—. Esto establece, a través de la repetición y (re)producción de formas diferenciadas de habitar, recorrer y experimentar el espacio público, las características

y comportamientos de aquellos cuerpos que podrían recorrerlo y aquellos que no¹⁴. Por eso, el aspecto más sensible a verse modificado son los usos que se hacían del espacio previo. Así lo resalté en la descripción de mi llegada al ensayo de la cuerda.

Figura 2. Torres Dolfines en panorámica nocturna.



Fuente: Dominio público (tomada de www.skyscrapercity.com).

-
- 14 Los nuevos complejos lograron, con la distribución de sus edificios, producir una experiencia de exclusividad, un espacio interior que aísla relativamente al visitante del Refinería previo. Esto se observa en la propuesta de recorridos 360° de Ciudad Ribera (ver <http://www.ciudadribera.com/home.html>). El punto de vista en el que ubican al visitante es un lugar desde el cual no atisba lo que existe "más allá" de la frontera que marcan las nuevas edificaciones.

Figura 3. Torres Dolfines y adyacentes, de día, vistas desde abajo. Incluye terrenos que aún son materia de especulación inmobiliaria



Fuente: Dominio público (tomada de <http://clubinvestigacionesurbanas.org>).

Como sugiere Hall (2010a), lo que desestabiliza a una cultura, en este caso a un orden racial-espacial, es “la materia fuera de lugar” (241). Es esperable que en el nuevo complejo una persona tome un café en sus bares y se siente en las mesas dispuestas al aire libre. No así que algún vecino del antiguo Refinería cruce la avenida, traslade sus sillas de playa y reproduzca en ese espacio (que teóricamente sigue siendo común) una rutina habitual como la de tomar un mate u otra bebida en la acera de su casa. Tal práctica recontextualizada probablemente sería identificada como una “cosa de negros”, expresión común en Argentina para referirse a personas o grupos con comportamientos socialmente reprochables.

Estos contrastes y usos diferenciales se observan con solo atravesar las avenidas. De un lado, una vida que solo se alcanza con la vista alzada hacia arriba, transcurre distante, en la privacidad de los departamentos de altura, sin que la acera sea una zona de mayor intercambio con el exterior que los circunda. La

propuesta para el espacio público de este proyecto está definida por el esparcimiento deportivo en espacios verdes y una oferta de experiencias marcadas por franquicias nacionales e internacionales que ofrecen modos y espacios normalizados, y sugieren los comportamientos de un posible consumidor estándar. Del otro, llegan a los sentidos formas heterogéneas (que por su proximidad pueden olerse y tocarse) de habitar el espacio público, productos de una historia barrial.

Sin embargo, estos reordenamientos no se producen unilateralmente, son plurales y contradictorios. Son habitados, resistidos o reproducidos por distintos grupos sociales, como la misma cuerda de *candombe afrouroguayo*. Propongo seguir ahondando en el lugar que la imagen de ciudad que Rosario ha construido de sí misma históricamente, junto a los proyectos urbanísticos promovidos en los últimos años, otorga a *otros* rostros y a *otras* formas de vida que no responden al modo ideal de *ser rosarino*.

Apropiaciones candomberas de un pasado que retorna a desafiar al presente

*Una calle me separa...*¹⁵

Nestor en Bloque, cantante argentino

El *candombe afrouroguayo* inauguró en la Rosario de los años noventa, y aún más en los primeros años del siglo XXI, formas de ocupación del espacio público que a muchos jóvenes rosarinos les permitió elaborar, a partir de las consideraciones éticas y estéticas que subyacen a su *performance*, un tipo de reflexión e intervención sobre la ciudad, especialmente por sus modos de producir grupalidad. Un trabajo de imaginación del espacio urbano que, al buscar “lo negro”, como manifestaba uno de los *candomberos*, o bien al hacer “cosas de negros”, según lo resaltaré otro, resiste a un *modo ideal de ser rosarino*, pero sobre todo a un cierto sistema espacial de segregación y discriminación.

La comparsa de Refinería se reúne regularmente los viernes, y ocasionalmente otros días de la semana, desde hace algunos años, a partir de las 9:00 p. m., aproximadamente, hasta las 12 a. m., horario consensuado con vecinos para

15 Un grupo rosarino musicaliza con esta cumbia un audiovisual que usa los contrastes a uno y otro lado como metáfora de la transformación sufrida en la zona. Para consultarlo ir a: <https://vimeo.com/74222605>.

evitar “ruidos molestos”. Sus encuentros los realizan en una *frontera* del viejo barrio, la esquina que conecta con la avenida que lo separa de la antigua refinería, hoy Ciudad Ribera. El grupo, de unas diez a quince personas, enciende un fuego con maderas de deshecho en torno al cual se une, templea los tambores, conversa, comparte mate, algo de alcohol, mientras se organiza para hacer el primer toque.

Se juntan hombres y en menor medida mujeres entre los veinte y cuarenta años. Algunos viven en el barrio hace unos años (aunque no en la zona específica de este trabajo) o en zonas aledañas, y otros se trasladan desde distancias más largas hacia allí. Muchos de ellos no son rosarinos, aunque actualmente residen aquí, proceden de otras ciudades argentinas o bien de países limítrofes (Uruguay o Chile). Hay quienes pasaron por la universidad, en algunos casos la concluyeron, y otros realizaron estudios terciarios o técnicos. Buena parte son empleados en el ámbito privado o público, en oficios (pintura) o realizan alguna actividad particular vinculada al arte (fabricación de instrumentos o clases de danza). Casi todos comparten, como parte de su trayectoria previa al *candombe*, alguna práctica o vivencia intensa desde lo corporal o musical con la experiencia rítmica.

Uno se cuelga un tambor, invita a otro, van armando el toque, usualmente formando una ronda, a la que pueden entrar bailarines y bailarinas. Chicos del barrio, de clases populares, que viven en casas aledañas se acercan y conversan, agarran un tambor o bailan. A veces algún familiar se ubica en los alrededores para observarlos.

A esa hora la zona suele estar casi desolada y solo la pueblan los integrantes de la comparsa. Un auto particular que concurre a los bares de la zona o policial de la comisaría cercana circula por las calles. A eso de las 11:00 p. m. suele hacerse alguna salida¹⁶ que recorre el empedrado dentro de los límites del viejo barrio. A veces, al cierre, se comparte alguna comida: se pone una parrilla a un costado de la calle y se prepara algo allí.

Para una cuerda de *candombe* afrouruguayo, referenciar un lugar es parte de la producción de una identidad grupal que es actuada, y en este caso, creada y recreada en diálogo con lo que *cita* el espacio social¹⁷. Sugiero que el

16 Caminata que se realiza con los tambores por el barrio algunos viernes y domingos. La frecuencia de los encuentros aumentó en los últimos tiempos por inconvenientes con la policía y por la voluntad de profundizar su relación con los vecinos de la zona antigua del barrio; avizoraban un potencial desalojo de su actividad, pues el terreno baldío frente al cual tocan pertenece a una empresa constructora que en breve levantará un edificio.

17 Retomando a Derrida (1989) y Butler (1993), asumo que toda *performance* implica dimensiones performativas, lo que supone considerar sus capacidades (re)productivas, vinculadas en parte al estado de *citacionalidad* o iterabilidad en la que esta se produce una y otra vez, con *diferencias* y *deferencias*, con mayor o menor éxito. En Refinería, el *candombe* montevideano es citado performática y espacialmente.

lugar de reunión de la cuerda evoca una escena: la del candombe montevideano. Barrio Sur¹⁸, ubicado en la zona centro-sur de Montevideo (Uruguay) y emblemático del asentamiento y de la historia del candombe afrouruguayo, repercute en Refinería. Las conexiones histórico-estéticas son varias: barrio obrero, zona ferroportuaria, emplazamiento de viejos conventillos, episodios de resistencia obrera, celebración de carnavales populares, recuerdos de infancia o adolescencia de algunos integrantes de la cuerda que alimentan un sentimiento nostálgico y barrial. Esto en paralelo con procesos de gentrificación y nuevas estrategias turísticas. Así describía uno de los integrantes de la cuerda algunos motivos de la identificación con el lugar de reunión:

Refinería... T. y J. andaban en el barrio de chicos, su abuela vivía por la calle Canning. Yo trabajé ocho años en Refi, mi viejo tiene su negocio ahí hace más de quince... es un barrio que geográficamente está entre el centro y el norte, dentro de todo, quedando cerca para todos. La historia del barrio nos interesó mucho: primer barrio obrero, zona de viejos conventillos, portuario, ferroviario, industrial... La historia de Cosme Budislavich¹⁹, obrero inmigrante, primera víctima de la represión estatal allá por 1901, durante protestas ahí cerquita de la comisaria... la presencia de Virginia Bolten²⁰ en esas revueltas... y todo lo que se sigue dando en las calles ahí... el bunker²¹, las torres [las Torres Dolfines Guaraní], el *shopping*, condominios, nos pareció un lugar muy interesante, con historia, resistencia... (Comunicación personal, candombero, Rosario, 2014)

Los cambios espaciales que se sucedieron en la zona aglutinaron al grupo, al exponer distintos proyectos urbanos frente a los cuales posicionarse y diferenciarse. Así lo describe un candombero, comparando Montevideo y Rosario:

la planificación que le están dando a Rosario ahora es como Barcelona o New York. El candombe está sonando acá, Pichincha y Refinería, es

18 Barrio Sur y Palermo son dos de los barrios de Montevideo (Uruguay) más emblemáticos de la historia del candombe afrouruguayo. Ubicado sobre la zona centro-sur de la costa montevideana, Barrio Sur fue uno de los lugares donde se congregó gran parte de la población afrouruguayo.

19 Obrero austríaco asesinado por la policía en la puerta de la fábrica, hecho inédito en la Argentina de aquel entonces que provocó una gran movilización (Ciudad 2010).

20 Las ideas anarquistas se afianzaron en el Refinería del cambio de siglo. Virginia Bolten, obrera de la provincia argentina de San Luis, quien residió en Rosario, fue una mítica exponente de aquellas.

21 Tipo de construcción dotada de cierto mecanismo de vigilancia, destinada al desarrollo de actividades ilícitas tales como la venta de drogas. En este caso, alude a uno de los más conocidos, polémicos y céntricos de la ciudad.

un... enclave... las Dolfinas Guaraní, Ciudad Ribera, el centro trasladado para acá, dejar la ciudad vieja allá, es muy parecido a lo que se está haciendo en Uruguay, ciudad vieja bursátil, vacía. Y eso es un proceso de diez, veinte años a acá, es una cuestión planificada, el candombe obvio que va a molestar, cualquier cosa que sea una cuestión entre comillas, “de negros” [para una] formación europeísta y pretensiones europeístas. (Candombero, Pablo, Rosario, febrero de 2012)

Hace unos años, en parte por la labor del Museo Itinerante del Barrio Refinería y sus talleres de historiadores barriales, empezaron a circular relatos sobre la probable presencia de prácticas de herencia africana en los antiguos carnavales de Refinería, historias inéditas en una ciudad “inmigrante y europea”. De la memoria oral de vecinos antiguos, al recordar la primera mitad del siglo XX, surgieron menciones sobre una comparsa, Los Negros Escoberos, que habría participado de los carnavales rosarinos, aproximadamente entre las décadas del treinta y el cincuenta, ataviados como uno de los personajes emblemáticos del candombe afrouruguayo. Se desconoce la existencia cierta de esta agrupación, si estuvo conformada por descendientes de africanos o si pudo haberse tratado, como en otras ciudades del país, de “lubolos” o blancos que pintaban su rostro de negro. Lo que se sabe es que quienes fueron entrevistados la recuerdan como un fenómeno marginal y violento, y a sus integrantes, preparados con pequeños cuchillos escondidos en las escobas para el enfrentamiento con otros grupos. Quienes describieron esta comparsa nunca la vieron efectivamente, pero en sus relatos funcionaba como una manera eficaz de diferenciarse de grupos sociales que en ese entonces eran marginados en el mismo barrio —posibles habitantes de La Puñalada²²—; una forma de afirmar: “yo soy blanco y pacífico, poniendo el fantasma del negro violento” (entrevista al vicepresidente del Museo Itinerante del Barrio Refinería, Rosario, julio de 2014). De manera fragmentada y contando con poca información, esa historia circuló en la cuerda.

22 La Puñalada habría sido el primer asentamiento del Refinería del siglo XIX y se habría ubicado en las actuales Torres Dolfinas (figura 1), rodeando las fábricas. Entrado el siglo XX, este asentamiento nucleó a los pobladores más antiguos del barrio, en buena parte criollos ligados a los primeros tiempos de actividad ferropuertuaria en la zona (entrevista al vicepresidente del Museo Itinerante Refinería, julio de 2014, Rosario). En Argentina, el término *criollo* se emplea como sinónimo de *nacido en el país* en contraste con los inmigrantes europeos llegados masivamente desde fines del siglo XIX. Pese a que el discurso del criollismo colaboró con “el borramiento de las diferencias étnicas de los habitantes del país”, también fue vehículo para exponer “la presencia de marcaciones étnicas o ‘raciales’ no-blancas en las representaciones de lo criollo/gauchos”, en particular en la cultura popular del primer peronismo (Adamovsky 2014, 51-52). De estos grupos se diferenciaban quienes llegaron al barrio en el siglo XX y representaban una emergente clase media.

Me interesa entender el lugar que tienen este y otros relatos protagonizados por clases populares que históricamente poblaron el barrio, en la presencia actual de la comparsa de *candombe* afrouruguayo. Considerando que la narrativa fundacional de Rosario también borra un pasado rosarino inmigrante, que sostuvo utopías alternativas y reivindicaciones populares ligadas en el barrio a la lucha obrera anarquista y socialista. Entonces, ¿cómo produce su actuación la comparsa y qué implicaciones tiene esto en los cuestionamientos, pero también en la (re)producción del ordenamiento espacial-racial aquí analizado?

La zona de referencia condensó —y condensa— las abismales desigualdades sociales que produce el “progreso”, apelando a un pasado menos visible como realidad política-social que como evocación mítica y despersonalizada ligada a estrategias turísticas. Esa espacialidad es constitutiva de un tipo de valoración racial que produce lo que *es*, para el caso *lo blanco*, y también lo que *no es*. *No es* ese pasado de lucha obrera, *no es* la villa miseria conformada en los años noventa, *no es* todos los heterogéneos grupos sociales que ya habitaban, recorrían, disputaban ese espacio previo antes de esta formidable transformación. *No es lo negro*, ni en sus significaciones pasadas ni actuales en Argentina.

Mi lectura es que al existir en la zona tal radicalidad espacial, el hecho de que un grupo de *candombe*, ajeno al barrio, escoja posicionarse de *un* lado para realizar una práctica significada como *negra* y *popular*, forma parte de una definición ética. Las condiciones en las que el grupo ejecuta su *performance* dan pistas del posicionamiento respecto del ordenamiento espacial-racial. Primero, como sugerí, esta práctica cita con eficacia una escena original, la del *candombe* afrouruguayo en Montevideo, valiéndose de algunas similitudes espaciales e históricas con Refinería. Esa cita permite —además de legitimar la propia práctica— cuestionar “desde afuera” de las fronteras de la nación —es decir, vía una práctica “foránea”, aunque con suficientes conexiones locales— la narrativa dominante argentina de un país “blanco y europeo”. Me refiero a que el *candombe* es una de las prácticas que ha estado más comúnmente asociada a una presencia afroargentina, en términos históricos, pues la escuela pública tuvo un papel privilegiado al difundirlo en los actos escolares ligados a las fechas patrias (a través de fuertes estereotipos raciales), como una práctica usual de la población negra en los inicios del periodo republicano, que según su relato hoy ya no continuaría (ni la práctica ni la población). Y también a circunstancias actuales, por cuanto el *candombe* (porteño y arolitoraleño) forma parte de algunas de las estrategias y acciones de visibilización que, desde mediados del 2000, llevan adelante varias agrupaciones afroargentinas (como Misibamba de Buenos Aires o la Casa Indoafroamericana de Santa Fe). Esto ha hecho que en los últimos años su estilo comience lentamente

a difundirse y a reconocerse como propiamente argentino. Segundo —y siguiendo la propuesta de que la organización y las características formales del espacio *constituyen* formas de racialización de los cuerpos, y que esos cuerpos (*re*)*constituyen* ese espacio—, las condiciones espaciales en las que se ejecuta el candombe también van caracterizando al grupo en una relación metonímica del espacio con lo significado, como algo *nocturno, oscuro, fronterizo, grupal, poco visible*.

Como contrapunto interesante para entender cómo lo espacial incide en la producción de la *performance* y, por tanto, tiene un papel clave en los cuerpos, usos y sentidos que circulan entre diferentes grupos de candombe, otra cuerda de candombe afrouuguayo existente en la ciudad escogió como lugar de reunión un amplio parque (figura 1). Aunque próximo a Refinería (a unos 400 metros), es relativamente nuevo en su parquización y ocupación y no se integra hoy a un barrio histórico de la ciudad. El grupo se encuentra el fin de semana en un horario vespertino (5:00 p. m. aproximadamente) en el que suelen concurrir adultos, jóvenes y familias con niños a esparcirse o realizar ejercicios. Muchos de los vecinos de los nuevos complejos edilicios transitan por el parque, que se publicita en los emprendimientos inmobiliarios como un “entorno relajado”, cercano al río Paraná, a diferencia de la zona del antiguo barrio, considerado *inseguro*, y que a lo sumo esos nuevos pobladores recorren en auto. Además, por las características del lugar y el horario, allí no puede realizarse el *tradicional y ritual* templado de tambores, por lo cual después de varios años esta comparsa se mudó a un parque de la zona sur de la ciudad, al no lograr establecer intercambios con el barrio circundante.

A modo de cierre

*Queremos que retumbe bien fuerte
tenemos mil ideas que se escapan de la mente
somos consecuencia de un mundo tan cambiante
encendamos la voz, no es hora de avergonzarse...
Es nuestra historia la que no se puede callar [...] desde la conciencia... con las voces unidas, aquí se armó Refinería.*

Tomás Carrizo, integrante de la cuerda de candombe de Refinería, 2015²³

23 Texto de reivindicación afroestiza que tuvo acompañamiento del artista e investigador afrouuguayo Ernesto Costa Robledo.

En esta zona de la ciudad existe una trama histórica de segregación espacial/social/racial que, al menos desde finales del siglo XIX, viene (re)produciéndose bajo diferentes lógicas y coordinadas socioculturales, y que ha puesto en juego, de manera simultánea y dicotómica, una serie de oposiciones autoexcluyentes entre progreso-atraso, futuro-pasado, blanco-oscuro, orden-desorden, legalidad-ilegalidad, alto-bajo. Juan Álvarez, en 1943, enfatizaba la comprobada “blanquedad” de los fundadores de Rosario. Décadas antes, una nota del diario *La Capital* de 1890 —periodo crucial, protagonizado por la Generación del 80, en el proceso de *blanqueamiento* de la nación argentina— recurría a la metáfora de la “civilización” que se “oscurece” por los “destellos de barbarie”, aludiendo a cómo Refinería, el barrio obrero que se emplaza desde el siglo XIX, “puede considerarse como un diamante sin pulir, verdadera perla arrojada en el fango que produce su misma vida evolutiva. Aquí y allá chispazos de civilización oscurecidos por destellos de barbarie” (*La Capital*, 2 de agosto de 1890, citado en Megías *et al.* 2010).

Más cerca en el tiempo, una revista rosarina de arquitectura enfatizó la radicalidad del cambio en la zona recurriendo a contrastes valorativos en términos de pasado/presente, por ejemplo, obsolescencia/urbanización, oscuridad/brillo, abandono/ocupación:

Eran muchos quienes hasta hace unos años no conocían sus calles oscuras, sus fábricas abandonadas, silos vacíos, edificios obsoletos. Hoy, el majestuoso recodo que el Paraná hace frente al barrio Refinería es la mejor gema de la ciudad, el ojo de la tormenta urbanizadora que transformó Rosario en unos pocos años. (“Puerto norte” 2010, 29)

Ambas citas recurren a metáforas de piedras preciosas en medio de un ambiente sucio, feo o caótico (fango o tormenta), al espacio como organismo vivo autosuficiente, a un borramiento de la vida social y las personas concretas que lo habitaron y habitan, a la oscuridad como condición de atraso, a un espacio previo destinado a transformarse frente a un progreso urbanizador inevitable y ascendente.

El grupo de Refinería desafía el privilegio de este orden desde una *ética de la resistencia*. La resistencia (como idea, praxis, experiencia) es altamente sensible y significativa en la memoria del *candombe* afrouruuguayo y es un aspecto relevante para entender los usos del *candombe* entre argentinos iniciados en esta tradición entre fines de los años noventa y mediados del 2000. Cuando en sus discursos aparece asociada a la historia de los afrouruuguayos, suele estar algo *idealizada*, en el sentido de no incluir, como ha señalado Ferreira (2003), su contradictoria (e incómoda) contraparte de acomodación, su lugar como parte de una “cultura

política de acomodación y resistencia” (246), de estrategias étnicas acumuladas a lo largo de una particular historia nacional. Quizás por este modo de comprender las formas de resistencia, la definición espacial del grupo de Refinería se basa más en la voluntad de invertir esas jerarquías espaciales presentes, que en lo que Hall (2010a) definió como una *estrategia desde adentro*, que enfrenta las complejidades y ambivalencias de los regímenes racializados de representación.

El grupo de Refinería *resiste* desde su posicionamiento estratégico, presencia y práctica semanal, a ese régimen espacial que lleva a un extremo las oposiciones binarias entre lo alto y lo bajo, lo luminoso y lo oscuro. No es una ética de oposición abierta a ese orden sino que asume como propias, frente a un particular contexto nacional y local que ha *invisibilizado* el legado y la presencia afro, algunas “estrategias subterráneas” de la cultura popular negra (Hall 2010b, 5). Con su presencia semanal marca un contrapunto con el espacio circundante: en una frontera interna del barrio, se muestra realizando un conjunto de acciones que no armonizan con la propuesta del nuevo proyecto urbanístico.

Stallybras y White (1986) advirtieron sobre la interdependencia y naturaleza *contradictoria* de las categorías culturales de *lo alto / lo bajo* en cuatro dominios: las formas psíquicas, el cuerpo humano, el espacio geográfico y el orden social. He querido subrayar que las oposiciones binarias que hasta aquí describí como características del nuevo espacio barrial no son solo simbólicas sino corporales y espaciales. Estos mismos autores señalan que la alteración de “las normas de la jerarquía y del orden en cualquiera de (esos) dominios *puede tener importantes consecuencias en los otros*” (16; énfasis propio). La cuerda define actuar desde el extremo socialmente no valorado²⁴ de esas oposiciones: *agrupándose, oscureciéndose*, privilegiando *lo bajo y poco visible*. Y es interesante cómo ese posicionamiento espacial fue provocando *alteraciones* en la percepción de la propia corporalidad de los candomberos. Cómo, con sus traslados semana a semana al barrio, la percepción también se desplazó hacia ciertas marcas corporales que son (re)interpretadas como índices de descendencia afro o de pueblos originarios, a veces relativamente independientes del color de la piel, como el pelo o los ojos. Así, una parte de ellos se propusieron dar reconocimiento y valoración al componente mestizo en sus historias familiares y a la afirmación grupal de una conciencia “afromestiza”.

Insisto en esto. Pienso que aquí no solo se interroga —como vemos, por la vía de producir identificaciones con las exclusiones que esta misma genera— la narrativa argentina dominante sino también los modos en que esta

24 Aunque poderoso en términos de la extraña fascinación que genera la diferencia, “porque es prohibida, tabú, amenazante para el orden cultural” (Hall 2010a, 422).

produjo una Europa “blanca” que reniega *incluso* de los largos procesos de mestizaje cultural a partir de los cuales se constituyó²⁵. Esto generó un abismo al que se precipitaron historias y experiencias que no son ni recordadas, ni narradas ni revividas. La lógica que estructura ese orden espacial-racial es la de constituirse en torno a antagonismos que siguen haciendo más visibles a quienes ya lo son y ocultando a quienes ya estaban, más o menos, ocultos. Por lo pronto, la pregunta sigue siendo si estas *éticas de la resistencia* logran desanudarse de las lógicas binarias y dicotómicas que al (re)fundar la blanquedad argentina también producen, una y otra vez, su contracara *oculta, oscura y baja*.

Referencias

- Adamovsky, Ezequiel.** 2014. “La cuarta función del criollismo y las luchas por la definición del origen y el color del ethnos argentino”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* 41: 50-92
- Blázquez, Gustavo.** 2008. “Negros de alma. Raza y procesos de subjetivación juveniles en torno a los bailes de cuarteto”. *Revista Estudios en Antropología Social* 1: 7-34.
- Bonifazi, Mauro.** 2012. “El plan Bouvard y la construcción de una imagen de ciudad. Rosario en vísperas del centenario de la Revolución de Mayo”. *Revista de Investigaciones Socio Históricas Regionales* 4: 108-137.
- Broguet, Julia.** 2015. “Artigas en el litoral argentino: produciendo narrativas regionales en tiempos multiculturales”. Ponencia presentada en la XI RAM, Montevideo, 30 de noviembre al 4 de diciembre.
- Broguet, Julia, M. Cecilia Picech y Manuela Rodríguez.** 2014. “...Argentina tiene un gran problema de identidad...”: resignificando lo propio y lo ajeno del candombe en el litoral argentino”. En *Experiencias de la diversidad*, editado por Cristina di Bennardis *et al.*, 350-364. Rosario: UNR.
- Butler, Judith.** 1993. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. Nueva York: Routledge.
- La Capital.** 2 de agosto de 1890.
- Ciudad de Rosario.** 2010. Rosario: Municipalidad de Rosario.
- Derrida, Jacques.** 1989. “Firma, acontecimiento, contexto”. En *Márgenes de la filosofía*, 347-372. Madrid: Cátedra.
- Ferreira, Luis.** 2003. “‘...Mundo afro’: uma história da consciência afro-uruguaia no seu processo de emergência”. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Brasilia.
- Frigerio, Alejandro.** 2002. “‘Negros’ y ‘blancos’ en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales”. *Temas de Patrimonio Cultural* 16: 77-98.

25 De modo similar a lo que sucedió con el discurso del criollismo (ver nota 22), busco resaltar la negación del mestizaje en Argentina. A diferencia de otros países latinoamericanos en los cuales forma parte de la construcción de una homogeneidad racial y cultural, aquí *lo mestizo* puede funcionar como una expresión de lo diverso que ayuda a desmontar la narrativa de un país blanco-europeo (Domínguez 2008).

- . 2005. "Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina". *Revista Ciencias Sociales y Religión* 7: 223-237.
- Frigerio, Alejandro y Eva Lamborghini.** 2009. "El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (proponiendo) nuevos imaginarios urbanos en la ciudad 'blanca'". *Cuadernos de Antropología Social* 30: 93-118.
- Glück, Mario.** 2009. "Un relato del pasado ante la caída del mundo liberal: Juan Álvarez y la historia de Rosario". *Revista de la Fundación Cultural* 38. Consultado el 2 de enero del 2015. http://www.fundacioncultural.org/revista/nota8_38.html.
- Hall, Stuart.** 2010a. "El espectáculo del 'Otro'". En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 419-446. Quito: Envién Editores.
- . 2010b. "¿Qué es lo 'negro' en la cultura popular negra?". En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 287-298. Quito: Envién Editores.
- Herzer, Hilda.** 2012. *Barrios al sur. Renovación y pobreza en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Café de las Ciudades.
- Margulis, Mario, Marcelo Urresti et al.** 1998. *La segregación negada*. Buenos Aires: Biblos.
- Megías, Alicia, Agustina Prieto, María Luisa Múgica, María Pía Martín y Mario Glück.** 2010. *Los desafíos de la modernización. Rosario, 1890-1930*. Rosario: UNR.
- Múgica, María Luisa.** 2011. "Presencias y ausencias: Rosario, historia y nuevos libros". *PolHis* 8 (2): 276-285.
- Muñoz, Francesc.** 2008. *UrBANALización: paisajes comunes, lugares globales*. Barcelona: Gustavo Gili.
- "Puerto norte. Proa hacia el futuro".** 2010. *Revista Hábitat* 8 (84): 29
- Rahier, Jean.** 1999. "Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?": representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991". En *Ecuador racista*, editado por Emma Cervone y Fredy Rivera, 73-110. Quito: Flasco Ecuador.
- Restrepo, Eduardo.** 2012. *Cuerpos racializados*. Santiago de Cali: Universidad Icesi. Consultado el 22 de enero del 2016. <http://hdl.handle.net/10906/67943>.
- Revista Hábitat** 8 (84), 2010.
- Secretaría de Derechos Humanos de la Nación.** 2014. *Argentina, raíces afro: visibilidad, reconocimiento y derechos*. Buenos Aires: SDH.
- Segato, Rita.** 2007. "Raza es signo". En *La nación y sus otros*, 131-150. Buenos Aires: Prometeo.
- Stallybrass, Peter y Allon White.** 1986. *The Politics and Poetics of Transgression*. Nueva York: Cornell University Press.
- Vera, Paula.** 2013. "Imaginarios urbanos y procesos de urbanización en las nuevas ciudades turísticas. El caso de la ciudad de Rosario, Argentina". *Bitácora* 22: 153-162.
- Viotti, Nicolás.** 2014. "La ciudad salvaje. Sobre religiosidad, raza y ciudad". *Bifurcaciones*. Consultado el 21 de enero del 2015. <http://www.bifurcaciones.cl/2014/05/la-ciudad-salvaje/>.
- Wade, Peter.** 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia.

La ciudadanía neoliberal y la racialización de los sectores populares en la renovación urbana de la ciudad de México

Neoliberal Citizenship and the Racialization of the Urban Poor in Mexico City's Urban Renewal

Alejandra Leal Martínez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
alejandrleal@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo analiza dos proyectos de renovación urbana en la ciudad de México, en los cuales diversos sujetos movilizan discursos (neo)liberales de la ciudadanía para oponerse a los trabajadores callejeros informales. Con base en investigación etnográfica, el texto argumenta que si bien la estigmatización de los trabajadores callejeros que acompaña a la renovación urbana se inscribe en los procesos del urbanismo neoliberal, también refleja una larga historia de racialización de los sectores populares en México, derivada de la ideología del mestizaje, la misma que permeó las descripciones de los pobres urbanos como "otros" atrasados, inmorales y amenazantes. De este modo, se examina la manera en que los discursos (neo)liberales de la ciudadanía se entrelazan con formas añejas de racialización de los pobres urbanos, al tiempo que las reconfiguran.

Palabras clave: ciudadanía, renovación urbana, sectores populares, racismo.

ABSTRACT

This article analyzes two recent urban renewal projects in Mexico City, where different subjects mobilize (neo)liberal citizenship discourses in opposition to informal street vendors. Based on ethnographic field work in the context of both projects, the text argues that while the stigmatization of the urban poor that accompanies urban renewal can be understood as part of neoliberal urban processes, it also reflects a long history of racialization of the popular sectors in Mexico, derived from the ideology of mestizaje, which permeated representations of the urban poor as backward, immoral and threatening others. Therefore, the article examines how (neo)liberal citizenship discourses get entangled with long standing forms of racialization of the urban poor, while at the same time reconfiguring them.

Keywords: citizenship, urban renewal, urban poor, racism.

Introducción

En los últimos años el gobierno de la ciudad de México ha implementado diversos proyectos de renovación urbana en espacios emblemáticos de la ciudad, desde el centro histórico hasta el bosque de Chapultepec, y numerosos parques y calles. Promovidos en colaboración con inversionistas privados, dichos proyectos han sido presentados como rescates de espacios públicos deteriorados, desordenados y “secuestrados” por multitudes de trabajadores callejeros informales que los usaban para su beneficio particular, especialmente los vendedores ambulantes y los *franeleros*¹. En la discusión pública sobre estos proyectos —que incluye declaraciones de funcionarios e inversionistas, así como reportes de expertos, artículos de opinión y comentarios en redes sociales— se moviliza una imagen idealizada de la ciudadanía en contraposición a formas supuestamente obsoletas de pertenencia política, como el clientelismo y el corporativismo, personificados principalmente por los trabajadores callejeros informales. Se invoca, por ejemplo, la imagen de sujetos responsables que participan en lo público, no tiran basura, respetan la ley y pagan impuestos, frente a la imagen de multitudes desordenadas que se han apropiado de las calles de la ciudad². De este modo, se delimita un “nosotros” ciudadano —protagonista y beneficiario de los proyectos de renovación— frente a unos “otros”, supuestamente arcaicos y residuales, que denigran el espacio público.

Diversos autores han analizado la renovación urbana en la ciudad de México como parte de los procesos de urbanización neoliberal, que incluyen la remodelación de espacios deteriorados, reinventados para las clases medias educadas, así como la estigmatización y expulsión de grupos vulnerables, especialmente los trabajadores informales (Becker y Muller 2013; Crossa 2009). Esos estudios han prestado menor atención a los discursos sobre la ciudadanía que acompañan

-
- 1 Los *franeleros* son personas que gestionan de manera informal el estacionamiento en la calle. Apartan espacios con cubetas o cajas de cartón, que retiran para los conductores dispuestos a pagar una propina. De este modo, se apropian del espacio público en una suerte de privatización informal, que sirve de argumento para su remoción y reemplazo por parquímetros. Si bien en su mayoría son hombres jóvenes o de mediana edad, también hay mujeres *franeleras*.
 - 2 Aunque hay una gran variedad de trabajos informales en las calles de la ciudad de México, además de los *franeleros*, destaca el llamado comercio ambulante, en el que participan tanto hombres como mujeres de diferentes edades. Consiste en puestos de comida y una gran diversidad de mercancías —ropa, juguetes, electrónicos, películas copiadas, etc.— que se encuentran por toda la ciudad, especialmente en zonas centrales, comerciales y en nodos de transporte público.

a los proyectos de renovación. Tampoco han analizado la manera en que dichos discursos resultan significativos para diversos actores sociales, especialmente aquellos que participan en, y se benefician de, la renovación.

En el presente artículo propongo llenar este vacío, analizando la manera en que los discursos de la ciudadanía han sido movilizados en dos proyectos recientes de renovación urbana en la ciudad de México: la revitalización del centro histórico (iniciada en 2001), que incluyó el retiro de miles de vendedores ambulantes de la zona, y la instalación de parquímetros en las colonias Roma/Condesa (iniciada en 2013), en donde cientos de *franeleros* fueron reemplazados por parquímetros. Con base en trabajo etnográfico en ambos proyectos, examino la manera en que tanto sus promotores como sus beneficiarios invocan los discursos de la ciudadanía y la legalidad en oposición a los trabajadores callejeros informales. Analizo cómo estos últimos son representados no solo como “otros”, desordenados e inmorales, sino como la antítesis del ciudadano liberal, que aparece como el habitante ideal de la ciudad renovada. El análisis me permite elaborar dos argumentos. En primer lugar, sostengo que la propagación y socialización de los discursos de la ciudadanía que encontramos en los proyectos de renovación urbana debe ser entendida como un elemento fundamental de la urbanización neoliberal. En segundo lugar, propongo que si bien la estigmatización de los trabajadores callejeros informales se inscribe en los procesos de neoliberalización, también refleja una larga historia de racialización de los sectores populares derivada de la ideología del mestizaje, la misma que permeó las descripciones de los pobres urbanos como “otros” atrasados, inmorales y amenazantes.

El objetivo del artículo es entonces contribuir a la discusión de la urbanización neoliberal, proponiendo una aproximación más compleja al neoliberalismo. Sigo los planteamientos de Brenner y Theodore (2002), quienes han argumentado que este último debe ser entendido no como un fenómeno universal y homogéneo que existe de manera clara *antes* de su implementación en contextos locales, sino como una serie de programas intelectuales, doctrinas políticas y principios ideológicos que han tomado forma en contextos concretos y que se han entrelazado con culturas políticas e historias particulares: el “neoliberalismo realmente existente”. Mientras que estos autores se han concentrado en transformaciones espaciales de gran escala, mi interés es analizar cómo los proyectos de renovación urbana —y la estigmatización de los sectores populares que conllevan— son moldeados por, y al mismo tiempo transforman, la historia local de racialización de los pobres urbanos. Así, el artículo aborda la urbanización neoliberal, no como un fenómeno uniforme que implica una ruptura radical con realidades precedentes, sino como uno incompleto que se entrelaza con procesos locales de distinción y desigualdad.

El artículo está dividido en cuatro secciones. En la primera argumento que para entender el “neoliberalismo realmente existente” es necesario analizar el contexto histórico mexicano, en donde el Estado benefactor tomó la forma de un “pacto corporativo” y en el cual los sectores populares tuvieron una posición ambivalente. En la segunda sección analizo dicha ambivalencia mediante un breve recuento de la ideología del mestizaje, la cual proporcionó un lenguaje racializante para representar a los pobres urbanos como “otros” inconmensurables³. Finalmente, en la tercera y cuarta secciones, presento dos proyectos recientes de renovación urbana en la ciudad de México, y exploro la manera en que las formas añejas de distinción se entrelazan con los discursos neoliberales de la ciudadanía y la legalidad. Sostengo que mientras el Estado posrevolucionario veía a los pobres como otros racializados, también los representaba como beneficiarios de las políticas del régimen y de sus formas corporativas de inclusión. Por el contrario, en el momento contemporáneo los sectores populares aparecen como una fuerza residual y amenazante, excluida del “nosotros” ciudadano.

La urbanización neoliberal y la ciudadanía

Desde finales de la década de los setenta del siglo pasado, las ciudades a lo largo del mundo han sido escenario privilegiado de los procesos de neoliberalización, incluyendo la desregulación de los mercados financieros, la reducción del gasto público y la introducción de leyes que flexibilizan el trabajo (Harvey 2005). Dentro del campo de los estudios urbanos, se han analizado los efectos socioespaciales de estas transformaciones. Algunos autores han señalado que si bien se ha desdibujado el papel del Estado como proveedor de servicios, también se ha incrementado su presencia en el campo de la vigilancia, mediante la introducción de políticas policiales de mano dura, lo que ha dado lugar a una nueva distribución espacial de la desigualdad (Rao 2010; Wacquant 2009). Al centrarse en

3 En este trabajo utilicé el término *racialización* para designar el proceso mediante el cual algunos grupos sociales, y sus cuerpos, son pensados como pertenecientes a categorías fijas de sujetos, con una serie de rasgos esenciales que los condicionan y los diferencian de otros. Me distancio entonces de una conceptualización de la racialización que privilegia la dimensión biológica-natural, es decir, en la que el criterio fundamental para pensar dicho proceso es la imputación de una diferencia biológica. Según esa conceptualización, dado que en América Latina han predominado los criterios culturales de diferenciación, no es posible hablar de racialización. Sigo a Peter Wade (2014), quien en respuesta a estos argumentos sostiene que es fundamental “entender ‘raza’ como un ensamblaje natural-cultural [así como] entender el carácter borroso de los límites entre la naturaleza y la cultura” (56).

la dimensión económica del neoliberalismo, estos estudios han pasado por alto el resurgimiento de discursos liberales sobre el orden, la ley y la ciudadanía.

Desde la perspectiva de la teoría política, algunos autores han propuesto una aproximación más amplia al neoliberalismo que nos permite complementar los estudios arriba mencionados. Este es caso del sociólogo político Nikolas Rose, quien con base en el trabajo de Foucault sobre la *gubernamentalidad* ha analizado cómo se han redistribuido los riesgos y las responsabilidades entre el Estado, la sociedad y el individuo desde la década de los setenta del siglo pasado. Rose argumenta que mientras las políticas de bienestar del siglo XX presuponían la existencia de un Estado robusto que debía garantizar el bienestar de *todos* los ciudadanos, el neoliberalismo mantiene que dicha responsabilidad recae sobre el individuo, quien solo puede desarrollarse plenamente en el marco del libre mercado (Rose 1999). Este proceso incluye nuevas racionalidades, tecnologías políticas y formas de control, vinculadas a su vez al surgimiento de nuevos vocabularios que resucitan los valores liberales, exaltan la libertad, la civilidad y la responsabilidad personales, reconfiguran la ciudadanía y activan a la comunidad como sitio privilegiado para el ejercicio del gobierno (Rose 1999). Según Rose, el ciudadano ideal es pensado como activo y responsable, en contraposición al ciudadano pasivo del Estado benefactor.

En este contexto, la pobreza no es entendida como carencia de recursos materiales sino como un asunto individual de falta de responsabilidad. Desde esta perspectiva, el neoliberalismo implica no únicamente la reconfiguración del Estado benefactor, sino una transformación del “sentido común” dominante sobre la naturaleza del Estado, la sociedad y el individuo. Esto implica a su vez que ciertas formas de acción colectiva y participación política aparezcan como legítimas en el espacio público mientras que otras son consideradas ininteligibles, obsoletas o peligrosas, como es el caso del “clientelismo” o el “corporativismo”, que en los últimos años han sido blanco de críticas por parte de las más diversas corrientes ideológicas⁴.

Puestos en diálogo con los estudios sobre el urbanismo neoliberal, los planteamientos de Rose posibilitan un acercamiento más complejo a las ciudades contemporáneas, y nos permiten enfocarnos no solo en los cambios económicos y las políticas públicas que han dado lugar a nuevas formas de desigualdad, sino analizar cómo estos procesos son percibidos como legítimos —incluso necesarios— por una diversidad de actores. En otras palabras, nos permiten comprender cómo los procesos de neoliberalización moldean las aspiraciones, los deseos

4 La discusión sobre la ciudadanía neoliberal aquí presentada aparece en forma más desarrollada en Leal (2016).

y las contradicciones de diversos actores, y cómo cierto discurso de la ciudadanía se ha vuelto parte del repertorio cultural y de las subjetividades políticas de distintos grupos sociales.

Como señalé en la introducción, lejos de ser un proceso homogéneo que se “implanta” en diversos países, el “neoliberalismo realmente existente” emerge en contextos nacionales, regionales y locales específicos. En el caso de México, el contexto en el que se propagaron las ideas neoliberales sobre la ciudadanía incluyó los discursos, los arreglos institucionales y las culturas políticas del régimen posrevolucionario que dominó el país durante buena parte del siglo XX (Leal 2016; Servín 2010). Ahí el Estado benefactor tomó la forma de un “pacto corporativo” en el cual los pobres negociaban su acceso a una serie de derechos y protecciones sociales (desde el trabajo hasta la vivienda o la tierra) mediante su afiliación a “corporaciones”, lo que dio lugar a una *ciudadanía social masificada* (Lomnitz 2001). Me interesa destacar la ambivalencia de los sectores populares en el discurso del régimen de la posrevolución: por un lado eran vistos como el triunfante pueblo revolucionario y, por consiguiente, como los principales beneficiarios de las políticas sociales del régimen. Por otro lado eran representados como atrasados y violentos, como obstáculos para la modernización (Eiss 2002). En la siguiente sección analizo los orígenes y las consecuencias de esta ambivalencia, mediante una discusión de la ideología del mestizaje.

El mestizaje y la racialización de los sectores populares

La ambivalencia de los sectores populares a la que hice alusión arriba es particularmente evidente en la figura del mestizo, el sujeto nacional ideal de la posrevolución⁵. Si bien esta era una categoría de identificación utilizada desde la Colonia para designar a los hijos de españoles e indígenas, los ideólogos revolucionarios convirtieron al mestizo en el sujeto ideal de la nueva nación: moderna, unificada y orientada hacia el futuro⁶. Una preocupación central de las élites posrevolucionarias (como de sus predecesores en el siglo XIX) era la supuesta incapacidad del país de llegar a la modernidad, lo cual atribuían a la preponderancia de población

5 Una versión anterior y más amplia de esta y la siguiente secciones aparece en Leal (en prensa).

6 Me refiero a un grupo heterogéneo de escritores cuyas ideas contribuyeron a formar el discurso nacionalista.

indígena (Knight 1990). Ante esta realidad, los artífices de la ideología del mestizaje plantearon la revalorización del *indio* como un elemento constitutivo de la nación. Pero el indio era una figura ambivalente⁷. Era visto como una raza inferior, primitiva y degradada, por un lado, y como un ser puro y digno, por el otro. En otras palabras, era un “otro” inconmensurable —el pasado que obstaculizaba el progreso— y la esencia misma de la nación (Poole 2004, 37-38). Gracias a esta ambivalencia, la ideología del mestizaje construyó al indio como el “otro” racializado frente al cual se delinearon los contornos de una colectividad nacional moderna y, al mismo tiempo, lo inscribió en el centro del nuevo sujeto nacional mestizo, que apareció “contaminado” por la presencia del indio (Bartra 1987).

Como ha señalado Mauricio Tenorio (2009), con la institucionalización del nacionalismo revolucionario la diferencia entre “indios” y “mestizos” comenzó a aparecer tanto en la esfera pública como en el habla cotidiana como algo natural, es decir, como si hiciera referencia a dos grupos claramente distintos. El indio se volvió el objeto privilegiado de la antropología indigenista, mientras que el mestizo (ahora sinónimo de mexicano) se hizo blanco de múltiples reflexiones filosóficas que buscaban escudriñar “el alma nacional”. En esos textos, el mestizo era por lo general representado como una figura urbana que había dejado atrás su condición indígena. Sin embargo, el indio permanecía en el mestizo/mexicano —sobre todo el pobre— como una serie de rasgos primitivos que lo hacían impermeable a la modernidad.

Entre los textos que se dieron a la tarea de estudiar al mestizo/mexicano durante la primera mitad del siglo XX se destaca *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, publicado en 1934, en un contexto de rápida urbanización y de crecimiento de la pobreza urbana⁸. El texto de Ramos expresa de manera elocuente las preocupaciones de las élites acerca del carácter primitivo del mestizo, además de que sus ideas fueron populares más allá de los círculos intelectuales⁹. El argumento es que “el mexicano” posee un “sentimiento de inferioridad” generado por la brecha entre su deseo de participar de la cultura universal (europea), por un lado, y “la constitución mental que nos ha legado la historia”, que el autor asocia con la infancia y el barbarismo, es decir, con el

7 Utilizo el término *indio* no como una categoría que se refiere a las poblaciones indígenas, sino como una serie de rasgos negativos que permanecen en el mestizo.

8 Entre 1900 y 1940 la población de la ciudad de México pasó de 383.005 a más de un millón y medio, y la mayoría vivían en asentamientos irregulares de la periferia (Zamorano 2007).

9 Ramos es una figura fundacional de los estudios sobre “lo mexicano”, un campo compuesto por textos que buscan explicar la esencia de la nación mestiza. Para una discusión sobre este campo ver Bartra (1987).

indio, por el otro. Estas son dos fuerzas en tensión constante y dos temporalidades en conflicto: el tiempo de la civilización universal y la permanencia e inmutabilidad del indio. En efecto, según Ramos (1997) el indio ha dejado una marca indeleble en el mestizo:

Es de suponer que el indio ha influido en el alma del otro grupo mexicano, desde luego, porque ha mezclado su sangre con este. [...] El indio es como esas sustancias llamadas “catalíticas”, que provocan reacciones químicas con solo estar presentes. Ninguna cosa mexicana puede sustraerse a este influjo, porque la masa indígena es un ambiente denso que envuelve todo lo que hay en el país. (59)

El indio es entonces una presencia pasiva pero omnipresente, una serie de rasgos primitivos que el mestizo no puede dejar atrás o, en palabras del autor, un “fantasma que se aloja en el mexicano” (58). La inexorabilidad del indio es particularmente evidente en la figura del pelado, el estereotipo del hombre pobre, vulgar y violento de la ciudad de México, al que el autor define como “la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional” y como la encarnación del “desecho humano de la gran ciudad” (53-54). Aunque ya no es indio, el pelado despliega los rasgos negativos de este último (que han sido exacerbados por la ciudad): es primitivo, vulgar, ignorante, explosivo, grosero, fanfarrón y desconfiado. Pero mientras que la influencia negativa del indio es particularmente evidente en el pelado, también se manifiesta en otras clases sociales, aun si de manera menos burda. En contraste con el pelado, el “burgués mexicano” ha domesticado al indio que lleva dentro, pero este puede emerger en momentos de ira (Ramos 1997, 68). El pelado es entonces el “otro” —pobre, primitivo e impermeable a la modernidad— al tiempo que es la esencia de toda la nación (Lomnitz 2001). Dicho de otro modo, para Ramos el pelado representa a los sectores populares urbanos, es un “otro” que contrasta con las élites (y las emergentes clases medias), pero estas no pueden estar enteramente seguras de su propio estatus como sujetos modernos. El “indio” está en el “otro”, pero también en uno mismo.

Uno de los efectos de la ideología del mestizaje fue la negación del racismo como una dimensión de la vida social del país. El discurso dominante afirmaba que, lejos de ser racista, el mestizaje abría las puertas a la mezcla y a la integración: *todos* podían y debían convertirse en mexicanos. Sin embargo, como vimos arriba, la ideología del mestizaje generó una racialización de la pobreza urbana y de la distinción de clase. El texto de Ramos no fue una excepción sino el reflejo de nociones ampliamente difundidas sobre la permanencia del indio en el mestizo, y sobre todo en el mestizo urbano pobre, al tiempo que contribuyó

a expandir dichas nociones. Estas circularon no solo en los ámbitos intelectuales sino que moldearon —y continúan moldeando— las interacciones sociales y las percepciones cotidianas. Pensemos, por ejemplo, en la expresión “no se me quita lo indio” utilizada cuando alguien comete un error o exhibe ignorancia o atraso. O aquella de “no seas indio”, utilizada para señalar un defecto o atributo negativo en el interlocutor. O consideremos casos en que el “indio” no es invocado explícitamente, pero se hace presente, como en la categoría de “naco”, que se utiliza peyorativamente con referencia a los sectores populares o a aquellos que, aun si son afluentes, despliegan rasgos de atraso y vulgaridad. Asimismo, la racialización de los sectores populares ha sido, y sigue siendo, evidente en el discurso público sobre la presencia masiva de los pobres en las calles de la ciudad, quienes a menudo son representados en la prensa, la radio, la televisión y (cada vez más) las redes sociales como nacos, sucios, incivilizados y violentos, y como la más clara representación de la incapacidad nacional de llegar a la modernidad.

Si bien lo que aquí he llamado la racialización de los sectores populares sigue presente, es decir, la idea de que en estos persisten los atavismos del indio, también es importante señalar transformaciones significativas. La ideología del *mestizaje* ha perdido fuerza en el contexto contemporáneo. La imagen de una nación homogénea y cohesionada ya no puede hacer a un lado las profundas desigualdades. Era precisamente la capacidad del régimen de integrar a distintos grupos sociales a sus estructuras corporativas lo que hacía viable la idea de un “nosotros” nacional mestizo. Así, mientras el pelado representaba a las masas urbanas racializadas, también era la encarnación del pueblo revolucionario. Este era el sujeto de un Estado modernizador bajo cuya tutela sería capaz de domesticar sus impulsos “indios” y convertirse en ciudadano (Lomnitz 2001, 74). Tales promesas de incorporación e igualdad, sobra decirlo, nunca fueron realizadas plenamente. Los pobres siempre fueron mayoría en la ciudad de México. Asimismo, las interacciones cotidianas entre distintas clases sociales siempre estuvieron caracterizadas por la discriminación. Lo que me interesa destacar es que, aunque fueron una figura ambivalente, los pobres estaban en el centro de un discurso hegemónico de integración y modernización. No eran solo “otros” racializados, sino elementos cruciales de la colectividad nacional. Asimismo, el corporativismo era una forma legítima de organización y pertenencia política.

Pero a partir de la década de los ochenta —en el contexto de las políticas de ajuste estructural y el gradual abandono de la retórica revolucionaria por parte del Estado— esos discursos y formas de asociación comenzaron a perder legitimidad (Aitken, Craske y Stansley 1996). La transición de una economía proteccionista a una economía de libre mercado se vio acompañada por una serie

de cambios discursivos en la opinión pública (Escalante 2006). Surgieron nuevos vocabularios que gradualmente reemplazaron a otras formas de pensar y hablar sobre el papel del Estado, la naturaleza de la sociedad y la relación entre ambos (Leal 2016). En este contexto, los discursos liberales de la ciudadanía, la civilidad y la legalidad comenzaron a tener un nuevo auge, hasta convertirse en un nuevo sentido común que ha moldeado las sensibilidades y subjetividades políticas de diversos actores, sobre todo de las clases medias (altas) (Lomnitz 2008).

En el contexto de neoliberalización en la ciudad de México hemos entonces presenciado un incremento del trabajo informal callejero, así como el surgimiento de nuevas obsesiones públicas con el desorden urbano y una nueva estigmatización de la pobreza en la ciudad (Meneses 2011). Como los pelados de Ramos, los sectores populares son hoy vistos como la encarnación de los males del país, desde la deficiencia moral hasta la falta de valores modernos. Pero hay una diferencia significativa: si bien el régimen posrevolucionario basaba su legitimidad en la (futura) inclusión de los pobres en la prosperidad y la ciudadanía plenas, los discursos neoliberales los representan como una fuerza residual y amenazante, excluida del nosotros ciudadano, como veremos a continuación.

“Un prodigio abandonado a la mitad de un muladar”

En julio de 2001, el alcalde Andrés Manuel López Obrador y el empresario Carlos Slim presentaron al público un proyecto conjunto para “rescatar” de manera integral el centro histórico de la ciudad de México que, afirmaron, se encontraba asolado por la inseguridad, la contaminación y la presencia masiva del comercio ambulante. Prometieron no solo revertir esa situación a través de la remodelación de calles y plazas y la introducción de un nuevo aparato de seguridad, sino devolverle a la zona su carácter habitacional mediante el fomento a la vivienda, sobre todo dirigida a las clases medias. Tanto los promotores como aquellos que apoyaban el proyecto presentaron al “ambulante” como el culpable del deterioro y como uno de los problemas más acuciantes de la zona. Por ejemplo, unos días después de que el proyecto fuera anunciado, el finado escritor y columnista German Dehesa escribió en el periódico *Reforma*:

El centro histórico de México es el corazón del país. Lo digo sin aspavientos localistas. Lo es. Es un prodigio abandonado a la mitad de un muladar. No es justo que esté así. [...] No hay un solo capitalino bien nacido

que no quiera recuperar, preservar, verdecer, embellecer y amar a su ciudad. Ustedes hablen y luego inviten. Ahí estaremos. (Dehesa 2001)

Con el tono irónico que caracterizaba sus escritos, en este texto Dehesa establecía una distinción entre “los capitalinos bien nacidos”, ciudadanos comprometidos y dispuestos a participar en la recuperación del espacio patrimonial, y otros (que nos recuerdan a los pelados de Ramos) que lo tenían hecho un muladar. En el contexto de la discusión pública sobre el proyecto de renovación, esta era una referencia velada a la presencia masiva de comerciantes ambulantes¹⁰.

La presencia de comerciantes callejeros era también percibida como un grave problema por los jóvenes pertenecientes a las clases medias (altas) educadas y a las élites culturales que, a partir del año 2002, llegaron a vivir a la zona renovada del centro histórico en el contexto del proyecto de renovación, y con quienes realicé investigación etnográfica de enero de 2006 a mayo de 2007¹¹. Estos autodenominados “nuevos vecinos” de la zona eran un grupo heterogéneo que incluía a profesionales de las industrias creativas (arquitectos, diseñadores, publicistas), promotores culturales, artistas emergentes y estudiantes. Estos jóvenes se sentían atraídos hacia el centro histórico por el tipo de experiencia urbana que les ofrecía: dinámica, densa y socialmente mezclada (Zukin 1998). La mayoría de ellos poseían altos niveles de capital cultural, cultivaban estilos de vida alternativos, se veían a sí mismos como progresistas y eran interpelados por discursos liberales de la ciudadanía (incluyendo ideas de civilidad, legalidad y responsabilidad individual).

Los vendedores ambulantes eran especialmente preocupantes para los nuevos vecinos que vivían en el corazón monumental del centro histórico —un área de 35 manzanas ubicadas entre la Alameda y el Zócalo que fue totalmente renovada durante la primera etapa del proyecto (2002-2006)—¹². Esta incluyó el retiro de los vendedores ambulantes, quienes fueron reubicados en las calles

10 En ese momento había cerca de 30.000 vendedores ambulantes trabajando en las calles de la zona, pertenecientes a diferentes asociaciones (Crossa 2009).

11 Para esta investigación realicé observación participante durante un periodo de dieciséis meses, durante los cuales participé en una asociación vecinal creada por los nuevos vecinos, así como en diversas actividades sociales organizadas por ellos. También realicé treinta entrevistas a profundidad con vecinos, inversionistas y autoridades.

12 La renovación del centro histórico ha tenido varias etapas. La primera, a cargo del Fideicomiso Centro Histórico, se llevó a cabo desde el 2002 hasta el 2006. En 2007 se creó la Autoridad del Centro Histórico (ACH), órgano que se ha encargado de ampliar y extender los alcances del proyecto, que continúa en la actualidad. En octubre de 2008 se llevó a cabo el retiro de miles de vendedores ambulantes de la zona. Para mayor información sobre el proyecto de renovación urbana en sus diferentes etapas, ver Meneses (2011).

aledañas. Asimismo, se implementó un operativo policial permanente que tenía como objetivo impedir su retorno a la zona renovada. Sin embargo algunos regresaban esporádicamente bajo la forma de “toreros”, es decir, personas que colocan sus mercancías en tapetes que pueden ser rápidamente recogidos si llega la policía. Este “regreso” esporádico era una fuente de molestia y preocupación constante para los nuevos vecinos, quienes se quejaban del ruido, la basura o la dificultad de caminar sobre las banquetas que generaban los ambulantes. Más allá de la molestia, los nuevos vecinos experimentaban la presencia de los vendedores —intermitente en la zona renovada pero masiva en sus fronteras— como un obstáculo para la transformación del centro histórico en un espacio moderno y cosmopolita. Los describían como figuras atrasadas, inmorales, sucias, contaminantes; como una plaga en constante reproducción; o como un cáncer. También los llamaban “animales”, “ratas” o “una bomba a punto de explotar”.

Veamos el ejemplo de Gabriela¹³, una académica de veintiocho años que después de pasar muchos años en Estados Unidos, en donde estudió un posgrado, regresó a México en 2005. Con su esposo se estableció en un edificio remodelado en el extremo norte de la zona renovada. En una entrevista, Gabriela expresó enojo por la presencia de vendedores ambulantes afuera de su edificio:

Te voy a decir lo que a mí me molesta de los ambulantes, la mugre, el cochinerero, son unos puercos. O sea, esa es parte de la civilidad, ¿me entiendes? ¿Tú has visto las toneladas de basura que dejan? ¡Es un asco! Acá abajo no se puede ni caminar. Pero además son sucios. [...] ¡No entiendo por qué tienen que ser sucios! ¿Por qué no hay nadie que los obligue a ser limpi... a que no ensucien? (Entrevista realizada por la autora, 14 de diciembre de 2006)

Estas descripciones, que eran muy comunes entre los nuevos vecinos, hacían eco de la caracterización del pelado en Ramos. Al hablar de la “suciedad” de los vendedores ambulantes como marca de su falta de civilidad, Gabriela los caracterizaba como “otros” irreducibles y atrasados que contaminan los espacios que tocan —cuerpos sucios que atiborran las calles—. También como Ramos en la figura del pelado, Gabriela expresaba preocupación sobre la persistencia de una serie de rasgos negativos en los ambulantes, es decir, sobre su incapacidad de ser transformados en limpios y educados, su negación a desaparecer.

Ante este panorama, los nuevos vecinos creían que el “problema del ambulante” no podría ser resuelto y manifestaban frustración por la incapacidad

13 Este y todos los nombres de los informantes que aparecen en el artículo han sido cambiados para garantizar su anonimato.

del gobierno de “recuperar” el espacio público a pesar de prometer que lo haría. No obstante su desconfianza en las autoridades, solían denunciar la presencia de ambulantes en la zona renovada ante la policía, lo que generalmente resultaba en un retiro temporal. A través de gestos como presentar denuncias, los nuevos vecinos ponían en práctica una forma de ciudadanía que no solo resultaba significativa para ellos, sino que los diferenciaba de los ambulantes. Tomemos como ejemplo una historia narrada por Armando, un productor de cine de 32 años quien en 2003 se mudó a un edificio estilo *art-deco* remodelado, ubicado en una calle peatonal. Durante una entrevista, Armando me narró el encuentro entre una joven vecina de su edificio y un vendedor ambulante a unos metros de la puerta del inmueble:

A una vecina güerita¹⁴ de ojo claro se le ocurre decirle un sábado en la tarde a un ambulante que está instalado enfrente de su casa, aquí afuera, uno que estaba vendiendo discos pirata, ya de plano acampando con su familia y todo, ¿no? Entonces le dice: “Oye, sabes que no puedes estar aquí, ¿verdad?”. Entonces el ambulante se le pone al tiro, le empieza a decir todo lo que te puedes imaginar y más, súper intimidante: “¿Qué? ¿Tú me vas a mantener, pinche, tananananana?”. Y al grado de que tienes dos opciones, ponerte a llorar o irte corriendo, o enfrentártele. Y se le enfrentó la chava. O sea, muy brava. Le llamó a dos policías. (Entrevista realizada por la autora, 27 de septiembre de 2006)

En esta narración el “sabes que no puedes estar aquí” hace referencia a la ley que prohíbe la presencia de vendedores ambulantes en las calles de la ciudad. Pero además expresa un imaginario temporal: “aquí” se refiere no solo a un espacio sino también a un tiempo en el que el centro histórico ha sido transformado en un lugar moderno: limpio, ordenado y habitado por ciudadanos como Armando y su vecina. En esta imaginación temporal el ambulante es proyectado hacia un pasado que se rehúsa a desaparecer. Lo que me interesa destacar de la anécdota es que el ambulante no es solo representado como un pelado: vulgar, explosivo, violento y marcado por una diferencia fenotípica con respecto a la vecina “güerita de ojos claros”. También aparece como la antítesis del ciudadano. Vemos entonces cómo las formas añejas de racialización de los sectores populares urbanos —la supuesta permanencia del indio en el mestizo— se entrelazan en el proyecto de renovación del centro histórico con discursos y sensibilidades neoliberales sobre la ciudadanía y la legalidad, los mismos que moldean la

14 Güero o güerito es un adjetivo que refiere tanto al color de piel claro y al pelo rubio, como a una posición de clase media.

manera en que los nuevos vecinos perciben a los vendedores ambulantes como “otros” inconmensurables.

La ley a la que hace referencia la anécdota narrada por Armando es la Ley de Cultura Cívica, que fue aprobada por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal en agosto de 2004. Basada en una serie de recomendaciones hechas por el exalcalde de Nueva York Rudolph Giuliani a las autoridades locales, esta ley tiene como objetivo frenar diversas actividades “antisociales” en los espacios públicos de la ciudad¹⁵. Entre esas actividades se destaca —y se pone en el mismo plano— vender en las calles, gestionar de manera informal el estacionamiento, limpiar parabrisas, pintar grafitis o practicar la prostitución. La introducción de la Ley de Cultura Cívica, como un mecanismo para controlar el “desorden” del centro histórico, sitúa al proyecto de renovación en la lógica de las políticas y las prácticas de urbanización neoliberal que discutí arriba: esta ley participa de la (re)estigmatización de los pobres urbanos que ha tenido lugar en distintas ciudades del mundo, así como de la propagación de discursos sobre el (des)orden y la legalidad (Comaroff y Comaroff 2006). Pero, como argumenté arriba, si bien las políticas de urbanización neoliberal introducidas en el centro histórico forman parte de procesos globales, también coexisten con otras formas de interacción entre el Estado y los pobres urbanos, como el corporativismo, mediante el cual el Estado satisface algunas de las demandas a cambio de apoyo político. Pero aun si permanecen vigentes, estas formas carecen de legitimidad en la esfera pública, sobre todo para las clases medias.

Los nuevos vecinos a menudo invocaban la Ley de Cultura Cívica como evidencia de que la presencia de los ambulantes estaba prohibida. También hablaban del carácter residual de sus formas corporativas de organización, y las veían como antítesis de la ciudadanía liberal que ellos buscaban poner en práctica. En otras palabras, además de expresiones añejas sobre el atraso, la suciedad, la inmoralidad, y la violencia de los ambulantes, los nuevos residentes los representaban como sujetos inherentemente ilegales no aptos para la ciudadanía democrática. El punto no es que los discursos de la ciudadanía sean racistas, sino que la representación de los vendedores ambulantes entrelaza formas añejas de racialización de los pobres urbanos con discursos neoliberales sobre el orden, la legalidad y la ciudadanía.

Veamos el ejemplo de Carlos, un ejecutivo de 32 años, vecino de Armando, quien trabajaba para una compañía de bienes raíces en el centro histórico.

15 Con financiamiento de Slim y otros empresarios, el gobierno de la ciudad de México contrató a la consultora de Giuliani en octubre de 2002 para que le ayudara a reducir la criminalidad.

Durante una entrevista, Carlos expresó el “problema del ambulante” de la siguiente manera:

Los [líderes de los vendedores ambulantes] están ahí porque te manejan 10, 50, 1.000, 100.000 gentes, para un voto, para una marcha, para lo que tú quieras. [...] Pero no tienen una visión de ciudad ni de país, sino están viendo dónde colocarse, cómo colocarse y dónde quedarse con el poder, y también pues cobran mucho dinero, o sea, cada ambulante paga entre 100 y 400 pesos al día a su líder. [...] Es mucho dinero. Este, entonces, los que piensan, digo no quiero ser malinchista¹⁶ ni nada, pero esos que ven el potencial, los empleos que se podrían generar, la oferta que se podría dar [mediante el éxito del proyecto de renovación del centro histórico] están fuera de este mundito [señala una hoja de papel en donde dibujó un mapa de los puntos de concentración de los ambulantes]. Entonces, mi visión de un México así lucha contra este mundito, pero este mundito es muy fuerte. (Entrevista realizada por la autora, 22 de agosto de 2006)

Carlos establecía una diferencia entre un México corporativista, inmerso en la corrupción y la ilegalidad, y otro México con una visión moderna y orientada hacia el futuro. Al aclarar que no quería ser malinchista, establecía una asociación entre el segundo México y los Estados Unidos, en donde supuestamente sí existe el Estado de derecho. En su discurso, Carlos equiparaba el corporativismo de los vendedores ambulantes con su otredad absoluta. Los presentaba como un “mundito” inexpugnable que contrastaba con el México moderno al que asumía pertenecer. Por otro lado, el joven invocaba una imagen muy común en las representaciones del ambulante: que es un negocio altamente lucrativo. De este modo, su movilización del discurso de la ciudadanía y la ilegalidad cerraba la posibilidad de discutir las condiciones extremadamente precarias en las que trabajan los vendedores ambulantes, o las condiciones políticas, económicas y sociales que hacen posible el ambulante.

En un estudio sobre el discurso de la transparencia en Tailandia, la antropóloga Rosalind Morris argumenta que la “transparencia” cobra centralidad en la discusión pública cuando desaparece la “clase”, es decir, cuando la desigualdad ya no es pensada como un problema estructural sino como efecto de la corrupción. Según Morris (2004), ese aparentemente pequeño cambio de

16 El adjetivo *malinchista* —derivado de La Malinche, una mujer indígena del siglo XVI que fue amante e intérprete del conquistador Hernán Cortés— se utiliza de manera peyorativa para señalar a aquellos que prefieren lo extranjero sobre lo nacional, sobre todo los productos y estilos de vida provenientes de los Estados Unidos.

terminología “indica una transformación radical en la manera en que se concibe lo social” (227). Quiero sugerir que hay una lógica comparable en la ciudad de México, en donde el discurso de la ciudadanía y la legalidad ha venido a sustituir los discursos de “clase” en la esfera pública, como por ejemplo las referencias a la desigualdad o los derechos de los trabajadores. En las palabras de Carlos, Armando, Gabriela y de muchos de los nuevos vecinos del centro histórico, la ilegalidad aparece como la *causa* del desorden urbano y de la proliferación de vendedores ambulantes. Al entrelazarse con formas añejas de racialización, los discursos neoliberales de la ciudadanía representan a los vendedores como otros inconmensurables que no tienen lugar en la ciudad renovada. Veamos ahora otro ejemplo de la movilización de los discursos de la ciudadanía en otro proyecto reciente de renovación urbana.

Parquímetros versus *franeleros*

En octubre de 2012 el gobierno de la ciudad de México anunció un proyecto de instalar parquímetros en la zona Roma/Condesa como parte del Plan Verde, una serie de estrategias y medidas específicas que tienen como objetivo dirigir a la ciudad hacia la sustentabilidad¹⁷. Como sucedió en otras zonas de la ciudad, el plan de instalar parquímetros dividió a los habitantes de la Roma/Condesa, una zona con calles arboladas y espaciosos parques que fue desarrollada cerca del centro histórico en las primeras décadas del siglo XX para las clases medias altas, que paulatinamente iban abandonando el centro de la ciudad. Después del sismo de 1985, la Roma/Condesa sufrió un desplazamiento significativo, que se comenzó a revertir a mediados de los años noventa. Desde entonces, la Roma/Condesa ha desplegado una elevada oferta de casas y departamentos de lujo, así como una proliferación de galerías de arte, una efervescente vida nocturna y una creciente concentración de pequeñas *boutiques*, tiendas de comida orgánica, estudios de yoga, cafés de moda y restaurantes caros, todo lo cual ha generado congestión vial y una alta demanda de estacionamiento (ITDP s. f., 9). En ese contexto, la zona se ha convertido en un polo de atracción, tanto residencial como

17 Esta sección está basada en una investigación etnográfica en curso, que comencé a mediados de 2012, sobre renovación urbana y discursos expertos en la zona Roma/Condesa, de la cual soy residente. El trabajo de campo ha incluido observación participante en reuniones vecinales, así como entrevistas con funcionarios, expertos y habitantes de la zona, además de seguimiento sistemático de la discusión sobre los parquímetros en Facebook y Twitter.

de consumo, para profesionales de las industrias creativas, del rubro de la tecnología y del mundo de las finanzas. Como los nuevos vecinos del centro histórico, estos residentes participan de imaginarios globales de lo urbano, que incluyen de manera creciente el discurso de la sustentabilidad.

Debido a sus transformaciones recientes, la zona Roma/Condesa presenta una población heterogénea, lo cual se puso de manifiesto con la polarización vecinal desatada tras el anuncio del plan de instalar parquímetros. Ante el conflicto entre diferentes posturas, las autoridades delegacionales decidieron someter el plan a una consulta abierta a todos los habitantes con credencial para votar vigente, a llevarse a cabo en enero de 2013. En los tres meses que transcurrieron entre el anuncio y la consulta, se intensificó el conflicto entre los vecinos que se oponían y los que estaban a favor de los parquímetros. Los primeros argüían que estos implican una “privatización del espacio público” o que son un mero paliativo ante el verdadero problema: la falta de aplicación de la ley que, desde su perspectiva, es la causa de la congestión vial y del problema de los *franeleros*. Por su parte, los vecinos que apoyaban los parquímetros —que en su mayoría pertenecían a los grupos que han llegado en el contexto de transformación de la colonia— señalaban que estos contribuirían a ordenar el espacio público, a combatir a los *franeleros* y a disminuir el uso del automóvil. Algunos de estos vecinos crearon una campaña para diseminar información sobre los beneficios de los parquímetros, que congregó a una variedad de personas que viven o trabajan en la zona, amas de casa, activistas vecinales, abogados, diseñadores, publicistas, arquitectos, ingenieros, académicos y expertos en movilidad. Además de una intensa presencia en Twitter y Facebook, estos vecinos organizaron diversas acciones como reuniones informativas en distintos puntos de la ciudad y un *picnic* ciudadano que buscaba promover el voto por el “sí”.

Durante la campaña informativa, los promotores de los parquímetros invocaban continuamente el discurso de la ciudadanía. Se presentaban a sí mismos como ciudadanos informados y comprometidos con la participación y el debate racional, en contraste con los vecinos opositores y con los *franeleros*. A estos últimos los veían como figuras vulgares y desordenadas pertenecientes a redes de corrupción que se lucran mediante el secuestro de la calle. De este modo, para los promotores de los parquímetros los *franeleros* eran un obstáculo para construir una ciudad ordenada de acuerdo a principios racionales y sustentables. Eran lo opuesto al ciudadano ideal de la ciudad ordenada.

La invocación del discurso de la ciudadanía en oposición al *franelero* aparece de manera elocuente en un video producido por diferentes miembros de la campaña a favor de los parquímetros con el objetivo de promover el voto por

el “sí”, y que circuló ampliamente en redes sociales en las semanas previas a la consulta. Este comienza con las imágenes de un *franelero* que asiste a un automovilista para salir de un espacio de estacionamiento. El *franelero* detiene el tráfico de la calle mientras grita la conocida tonada de “viene, viene, viene, viene, quiébrese, quiébrese, quiébrese”. Se escucha el ruido de múltiples cláxones que suenan al mismo tiempo. El *franelero* —que es un hombre gordo, moreno y de aspecto desaliñado— lleva puestos unos pantalones visiblemente pequeños, una playera rasgada de color naranja que deja ver una abultada barriga, una franela roja al hombro y una desgastada cachucha de béisbol. Acto seguido vemos a una mujer de mediana edad al volante de otro vehículo maniobrando para ocupar el recién liberado espacio de estacionamiento, el cual es bloqueado rápidamente por una cubeta deslizada por el *franelero*, quien se detiene enfrente del vehículo. “Chingada madre, ni que fuera tuya la calle”, grita exasperada la mujer. Mirándola con actitud desafiante, el *franelero* le responde “mejor sígale circulando”. Inmediatamente después, el *franelero* se voltea hacia un automóvil negro, marca BMW, que está en espera de estacionarse: “*Güero*”, le grita el *franelero* al conductor, al tiempo que retira la cubeta de plástico, “aquí está tu lugar, véngase, véngase, véngase, véngase, eso”. El conductor le desliza discretamente, como si no quisiera ser descubierto, un billete de 100 pesos al *franelero*. Corte a la siguiente escena.

Dos conductores ubican un espacio de estacionamiento disponible. Con música de *western* de fondo, se preparan para pelearse por él, como si fuera un duelo. Un joven rubio, con pelo largo recogido hacia atrás, barba y bigote de tres días, playera de rayas negra con gris y aspecto clasemediero, supera a su contrincante y gana el codiciado espacio, solo para ser recibido por el *franelero*, quien aparece como de la nada para decir: “*Güero*, te tienes que echar más para atrás”. El conductor obedece de mala gana y mientras sale del auto ocurre la siguiente conversación:

- Aquí va a estar bien cuidado, ¿eh? Van a ser nomás cuarenta varitos [pesitos], mano.
- ¿Cuarenta? ¡Si nomás voy a media cuadra!
- Pero pos es la cuota, mano. Aquí yo te lo cuido, no le hacen ningún rasguñito.
- ¿Cuota de qué? Además vuelvo en diez minutos.
- Por cuidarlo, ¿o qué estoy pintado o qué?

El joven conductor saca algunas monedas de su bolsa y se las da al *franelero*. “¿Quince varitos? ¿No quieres que también te dé para gas? ¡Ya! ¡Quédate con tu dinero!”, reacciona enojado el *franelero*. Preocupado por su auto, el joven se

apresura hacia su destino y sale de inmediato para encontrar la calle en estado de caos total: autos estacionados por todas partes, incluyendo las banquetas y los cruces peatonales, múltiples *franeleros* pidiendo “40 varitos” a conductores exasperados e indefensos, un embotellamiento masivo, el insoportable ruido de los cláxones. En medio del desorden, el joven descubre que su auto ha recibido un rayón a todo lo ancho de la puerta del conductor. Mientras observa angustiado la puerta, una mujer *franelera* murmura al pasar: “¿No pagaste mi güero, verdad? ¡Pinche codo!”.

“Beep, beep, beep”. El sonido de una alarma despierta al joven. ¿Todo fue un sueño? Sale apresuradamente y encuentra una calle ordenada y silenciosa. Los pájaros cantan, los árboles están tupidos de hojas y los automóviles, estacionados en orden. Muchos espacios de estacionamiento aparecen vacíos. Al caminar felizmente por la calle, el joven saluda cortésmente a sus vecinos. Su auto está estacionado en donde lo dejó, brillante y sin ningún rasguño. Finalmente, el joven llega adonde se encuentra un parquímetro. El miedo lo asalta cuando el *franelero* emerge de atrás del aparato. Pero ahora no es un *franelero*, sino un trabajador uniformado de la compañía de parquímetros quien, con la barba afeitada y el pelo bien peinado, lo saluda amablemente: “¡Hola! ¡Buenos días! ¡Que tenga un excelente día!”. El joven sonrío y da un beso al parquímetro. Sigue una pantalla en negro y el mensaje: “Para una mejor ciudad. Vota sí el 20 de febrero”.

A lo largo del video, el *franelero* aparece como un pelado: es una figura grosera, vulgar, corporativa, criminal y potencialmente violenta que genera caos y aterroriza a los buenos habitantes del vecindario, quienes aparecen indefensos frente a su poder. Es la antítesis del ciudadano que, como el joven protagonista, pone en práctica reglas básicas de civilidad y está dispuesto a contribuir al bien común pagando por estacionarse en la calle. Al igual que en el proyecto de renovación del centro histórico, en este caso las formas añejas de racialización de los sectores populares se entrelazan con los discursos neoliberales de la ciudadanía y la ley. Pero el video presenta una diferencia con respecto al caso del centro histórico. Mientras que los ambulantes aparecen como sujetos que no tienen cabida en la ciudad renovada, en este caso el video fantasea con la incorporación del *franelero* al nuevo orden “formal”: al final ya no es un *franelero*, sino un empleado de bajo rango en la economía de servicios. Lo que esta fantasía pasa por alto es que la presencia del *franelero* en la Roma/Condesa —así como de los vendedores ambulantes en el centro histórico— depende de relaciones sociales, negociaciones cotidianas y desigualdades violentas que han sido naturalizadas y en las que participa todo el espectro social. De este modo, el video nos muestra cómo la figura del *franelero* desestabiliza las aspiraciones de los promotores del parquímetro

de habitar un espacio cosmopolita —poblado por ciudadanos—, porque los ancla en una realidad de relaciones de clase y codependencias jerárquicas basadas en la racialización de los pobres urbanos y en la desigualdad.

Conclusión

En este artículo he buscado contribuir a la discusión de los procesos de urbanización neoliberal, siguiendo la propuesta de Brenner y Theodore (2002) de analizar al “neoliberalismo realmente existente”. He argumentado que en los proyectos recientes de renovación urbana en la ciudad de México las ideas y políticas neoliberales se entretajan con historias particulares de distinción y desigualdad. Los dos casos que discutí en este artículo llevan la marca del urbanismo neoliberal: son proyectos público-privados que generan la revaloración y el encarecimiento de la ciudad central y el desplazamiento de poblaciones vulnerables; movilizan imaginarios globales de lo urbano, e involucran estrategias policiales encaminadas a combatir el desorden callejero. Sin embargo, he argumentado que estos proyectos de renovación —y más específicamente las formas de estigmatización de la pobreza urbana que conllevan— deben ser entendidos a la luz de una larga historia de racialización de los sectores populares que emana de la ideología del mestizaje.

Los estudios sobre los efectos discriminatorios del mestizaje se han enfocado en las poblaciones indígenas. Se ha prestado menor atención a la manera en que esta ideología permeó —y continúa permeando— las prácticas cotidianas de distinción entre los “mestizos”. Destaca la manera en que las élites y las clases medias han imputado a los sectores populares urbanos rasgos de primitivismo y atraso, asociados con el “indio”. Al centrarme en las experiencias y las narrativas de las élites y las clases medias que participan y se benefician de los proyectos de renovación urbana, en este artículo he explorado cómo las formas añejas de racialización de los sectores populares se entrelazan con discursos neoliberales de la ciudadanía y la legalidad. Tanto los nuevos residentes del centro histórico, como los promotores de los parquímetros en la Roma/Condesa, están comprometidos con practicar una ciudadanía (neo)liberal, que incluye la participación cívica y el respeto a la legalidad. Desde su perspectiva, los trabajadores informales callejeros no solo están involucrados en prácticas desordenadas, deshonestas e ilegales, sino que perpetúan formas obsoletas de participación y pertenencia política. Así, la única inclusión posible de los pobres urbanos al orden “formal”, esto es, como trabajadores precarizados de la economía de servicios (como fantasea el

video arriba descrito), hace palpable que la vieja promesa de una ciudadanía incluyente, con prosperidad para todos, ha sido cancelada. De este modo, bajo el lente del neoliberalismo, los sectores populares quedan fuera del “nosotros” ciudadano y de los beneficios de la ciudad renovada.

Referencias

- Aitken, Rob, Nikki Craske y David E. Stansfield, comps.** 1996. *Dismantling the Mexican State*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Bartra, Roger.** 1987. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*. México D. F.: Grijalbo.
- Becker, Anne y Markus-Michael Muller.** 2013. “The Securitization of Urban Space and the ‘Rescue’ of Downtown Mexico City: Vision and Practice”. *Latin American Perspectives* 40 (2): 77-94.
- Brenner, Neil y Nik Theodore.** 2002. “Cities and the Geographies of Actually Existing Neoliberalism”. *Antipode* 34 (3): 349-379.
- Comaroff, Jean y John Comaroff.** 2006. “Law and Disorder in the Postcolony: An Introduction”. En *Law and Disorder in the Postcolony*, 1-56. Chicago: The University of Chicago Press.
- Crossa, Veronica.** 2009. “Resisting the Entrepreneurial City: Street Vendors’ Struggle in Mexico City’s Historic Center”. *International Journal of Urban and Regional Research* 33 (1): 43-63.
- Dehesa, Germán.** 2001. “¡Suerte, Matador!”, *Reforma* (México D. F.), 4 de julio.
- Eiss, Paul.** 2002. “Redemption’s Archive: Remembering the Future in a Revolutionary Past”. *Comparative Studies in Society and History* 44 (1): 106-136.
- Escalante Gonzalbo, Fernando.** 2006. “México, fin de siglo”. En *Pensar en México*, editado por J. A. Aguilar Rivera, 19-36. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Harvey, David.** 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford; Nueva York: Oxford University Press.
- Instituto de Políticas para el Transporte y el Desarrollo (IPTD).** (S. f.). *Implementación de parquímetros en la colonia Hipódromo de la Ciudad de México. Estudio de línea base*, Cuauhtémoc, D. F.: IPTD.
- Knight, Alan.** 1990. “Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”. En *The Idea of Race in Latin America 1870-1940*, editado por Richard Graham, 71-113. Austin: University of Texas Press.
- Leal, Alejandra.** 2016. “Neoliberalismo, Estado y sociedad. La crisis del ‘pacto revolucionario’ en torno al sismo de 1985”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 147: 51-84.
- . En prensa. “You Cannot be Here:” The Urban Poor and the Specter of the Indian in Neoliberal Mexico City”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.
- Lomnitz, Claudio.** 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2008. “Narrating the Neoliberal Moment: History, Journalism, Historicity”. *Public Culture* 20 (1): 39-56.

- Meneses, Rodrigo.** 2011. *Legalidades públicas: el derecho, el ambulante y las calles en el centro de la Ciudad de México (1930-2010)*. México D. F.: UNAM.
- Morris, Rosalynn.** 2004. "Intimacy and Corruption in Thailand's Age of Transparency". En *Off Stage/On Display. Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture*, editado por Andrew Shryock, 225-243. Stanford: Stanford University Press.
- Poole, Deborah.** 2004. "An Image of 'Our Indian': Type Photographs and Racial Sentiments in Oaxaca". *Hispanic American Historical Review* 84 (1): 37-82.
- Ramos, Samuel.** 1997. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México D. F.: Espasa.
- Rao, Ursula.** 2010. "Making the Global City: Urban Citizenship at the Margins of Delhi". *Ethnos: Journal of Anthropology* 75 (4): 402-424.
- Rose, Nikolas.** 1999. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996. "The Death of the Social? Refiguring the Territory of Government". *Economy and Society* 5 (3): 327-356.
- Servín, Elisa, ed.** 2010. *Del nacionalismo al neoliberalismo, 1940-1994*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tenorio Trillo, Mauricio.** 2009. "Del mestizaje a un siglo de Andrés Molina Enríquez". En *En busca de Molina Enríquez: cien años de Los grandes problemas nacionales*, editado por Emilio Kourí, 33-64. México, D. F.: El Colegio de México.
- Wacquant, Loic.** 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham: Duke University Press.
- Wade, Peter.** 2014. "Raza, ciencia, sociedad". *Interdisciplina* 2 (4): 35-62.
- Zamorano, Claudia.** 2007. "Los hijos de la modernidad: movilidad social, vivienda y producción del espacio en la ciudad de México". *Alteridades* 17 (34): 75-91.
- Zukin, Sharon.** 1998. "Urban Lifestyles: Diversity and Standardisation in Spaces of Consumption". *Urban Studies* 35 (5-6): 825-883.

Recorredores de mundos: viajeros nativos en las pampas y Araucanía (siglos XVIII y XIX)

*Travelers of Worlds: Native Travelers in the Pampas and the
Araucanía (XVIIIth and XIXth Centuries)*

Juan Francisco Jiménez

Universidad Nacional del Sur, Argentina
jjimenez@uns.edu.ar

Sebastián L. Alioto

Universidad Nacional del Sur, Argentina
salioto@uns.edu.ar

RESUMEN

En América, *viajero* remite generalmente a un europeo o criollo que se aventuraba por espacios desconocidos y riesgosos, registrando sus vivencias por escrito. No se concibe la imagen de *indígenas que viajasen*, aunque fueron numerosos los que recorrían las pampas y la cordillera en la época considerada (siglos XVIII y XIX), y se enfrentaban con tres clases de dificultades principales: las propias del paisaje o medio físico, las condiciones cambiantes generadas por la fragmentación de los escenarios políticos y las interacciones con los seres sobrenaturales. A través de diversos tipos de fuentes éditas e inéditas se analizarán las condiciones en las que los nativos transitaban estas regiones procurándose seguridad y alojamiento y construyendo una red de relaciones sociales que los sostuvieran a lo largo del camino.

Palabras clave: viajeros, indígenas, paisaje, relaciones sociales.

ABSTRACT

In America, traveler usually refers to a European or criollo who ventured through unknown and risky spaces, recording their experiences in writing. It is not conceived that there were traveling Indians, though there were a great number of native travelers who toured the pampas and the Andes in the XVIII and XIX centuries, and faced three main difficulties: the ones inherent to the landscape or physical environment, the changing conditions generated by the fragmentation of political scenarios, and the interactions with the super-natural beings. Through diverse edited and unedited sources, we analyze the conditions in which natives moved across these regions trying to procure safety and lodging, and building a network of social relationships that supported them along the way.

Keywords: travelers, indians, landscape, social relationships.

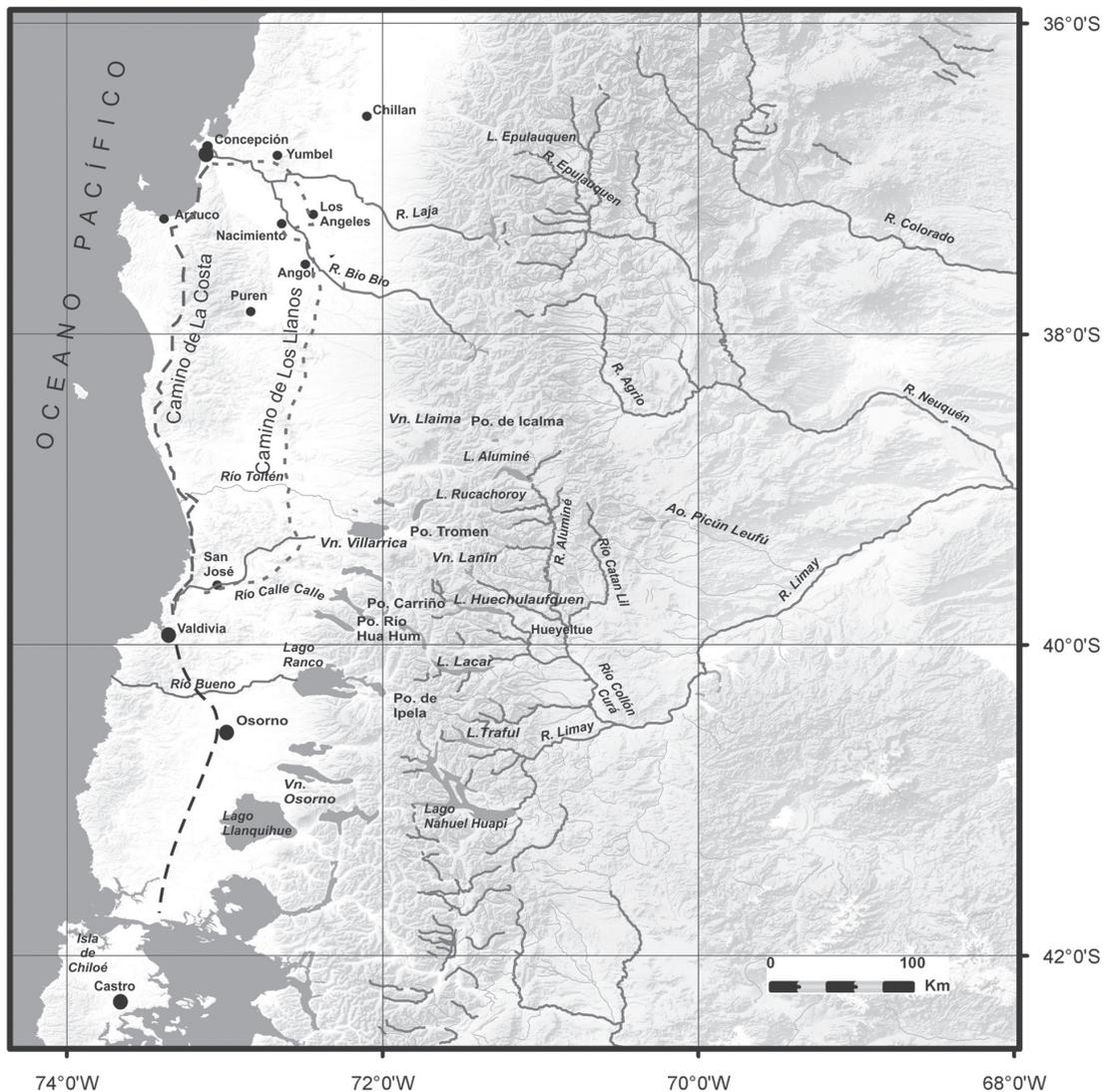
Introducción

T ratándose de aportes historiográficos y antropológicos acerca de las experiencias americanas, el uso de la palabra *viajero* remite por lo general a la figura de un europeo o de un *criollo* que se aventuraba por espacios desconocidos —o malamente conocidos—, inseguros y riesgosos, y daba cuenta de sus vivencias por escrito. La imagen de *indígenas que viajasen* queda casi sin excepción excluida de una consideración similar. Sin embargo, si se mira más allá de lo que fueran los confines meridionales del Imperio español¹, fueron muy numerosos los viajeros nativos que con diversos objetivos recorrían las pampas² rioplatenses y la cordillera en la época que aquí se considera, enfrentándose también ellos con tres clases de dificultades principales: por un lado, las complejidades propias del paisaje o medio físico; por otro, las condiciones cambiantes generadas por la fragmentación de los escenarios políticos en la vasta región meridional excluida del dominio colonial directo y —más tarde— de las repúblicas que surgieron de su colapso; por último, la necesidad de lidiar exitosamente con los seres sobrenaturales que controlaban los espacios a transitar.

Los caminantes debían asegurarse de manejar con eficacia información confiable y actualizada sobre el estado de las rutas y la situación política de los lugares que iban a atravesar. Algunos datos del paisaje eran fijos y conocidos, pero otros podían variar estacional o episódicamente. Las relaciones humanas, más volubles, y las aún más incontrolables fuerzas sobrenaturales incidían de una manera igualmente determinante en el éxito de una travesía. Dada la inconstancia inherente a todos esos elementos, una característica deseable y primordial de estos viajeros consistía en su capacidad de adaptarse a nuevas situaciones a la hora de planificar sus itinerarios y visitas. La comensalidad y los gestos rituales constituían un capital imprescindible para el buen término de esas empresas, y si se transportaban además bienes valiosos como el ganado —que exigía una

-
- 1 Durante el siglo XVIII en Chile, las fronteras sureñas del Imperio se estabilizaron aproximadamente en el río Bío-Bío y, en la actual República Argentina, a lo largo de una serie de establecimientos fronterizos distribuidos en las jurisdicciones de Mendoza, San Luis, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires. En Chile, los territorios indios ubicados al sur del río mencionado pasaron a denominarse Araucanía. Durante la centuria siguiente se produjeron avances graduales por parte de los estados nacionales sobre tierras indígenas, hasta culminar con su ocupación (véanse las figuras 1 y 2).
 - 2 Se denomina así a las vastas llanuras que median entre el piedemonte andino y el Atlántico en las latitudes medias del actual territorio argentino (desde alrededor de los 34° de latitud sur hasta el curso del río Negro).

Figura 2. Araucanía, área valdiviana, cordillera de los Andes y valles orientales



Fuente: Elaborado por Walter Melo (Melo, Jiménez y Alioto, en prensa).

Nota: En línea punteada: caminos de la costa, de los llanos y de correos Valdivia-Chiloé.

serie de cuidados y precauciones adicionales— esa necesidad se tornaba más imperiosa todavía.

A través de diversos tipos de fuentes éditas e inéditas —y sin olvidar la comparación con otros casos conocidos—, se analizarán entonces las condiciones en las que los nativos viajaban por regiones cuyos habitantes no reconocían autoridad política centralizada, procurándose seguridad y alojamiento a partir de la laboriosa construcción de una red de relaciones sociales significativas que les proveyeran de información y seguridad a lo largo del camino.

Los *nampulkafe*, viajeros o “recorredores de mundos”

Un *nampulkan* o “recorredor de mundos”, al decir de Tomás Guevara (1911, 31), era una figura importante dentro de las comunidades indígenas: el término (singular de *nampülkafe*) designaba en *mapu dungun* (la lengua mapuche)³ a quienes viajaban con frecuencia al extranjero, preferentemente al Puelmapu o el País del Este (visto desde la Araucanía), cruzando para ello la cordillera andina y trasladándose hasta los asentamientos nativos situados en las pampas (Augusta 1916, 155; Bello Maldonado 2000; Manquilef 1911)⁴. El cacique salinero Namuncura, entrevistado por Estanislao Zeballos, mencionó especialmente entre los *nampülkafe* a los “indios chilenos que vienen á comerciar entre las tribus que se encuentran al centro (Puel-ché) ó en la pampa” (Jiménez y Alioto 2011, 20), trayendo lanzas, mantas y ponchos, harina y piñones y aceptando a cambio solo caballos, vacas y prendas de plata. Este viaje hacia el oriente constituía entre los

-
- 3 En el periodo considerado, los mapuches originarios del centro-sur de Chile habían extendido su influencia desde ese territorio (denominado por los españoles Araucanía) hacia el este. Además, habían estrechado y hecho más frecuentes los antiguos vínculos comerciales. A esto se sumó el traslado temporario o definitivo de población hacia las pampas, y con ello la creación de un área culturalmente cada vez más homogénea en la que el *mapu dungun* se transformó en lengua franca, denominada por Martha Bechis como *área panarauca* (Bechis 2010, 49).
- 4 Santiago Avendaño (1833-1874), gran conocedor de los grupos nativos de las pampas, también tradujo *nampulkan* como *viajeros* (Manuscritos de Santiago Avendaño, Archivo Estanislao Zeballos [en adelante AEZ], Carpeta Manuscritos-Guerra de Frontera, f. 509 v.). Avendaño fue cautivo de los indios ranqueles de la pampa centro-oriental durante varios años; aprendió entre ellos su lengua y muchas historias y costumbres que luego volcó por escrito en la obra inconclusa que citamos en su versión manuscrita original.

mapuches un rito de paso masculino, mediante el cual se accedía a un estatus diferente (Bello Maldonado 2011).

La principal actividad de un *nampulkan* era, entonces, el viaje a larga distancia, que constituye lógicamente una habilidad compleja. El viajero se revelaba como una persona diestra en conectar a su propia sociedad con dominios lejanos, el experto capaz de llevar adelante

una forma de artesanía que involucra la creación u organización de una entidad social ordenada, culta, ritualmente santificada (por ejemplo, una caravana o una compañía naval) que puede mediar exitosamente en el espacio/tiempo geográfico y conectar focos permanentes y estables de la sociedad humana con dominios más distantes del mundo exterior. (Helms 1993, 43)⁵

El paisaje natural y los caminos

Las personas y los grupos que se desplazaban a caballo por el territorio estaban expuestos a la fricción del terreno (Scott 2009)⁶, que presentaba una serie de dificultades que era mejor conocer para poder sobrellevarlas con fortuna. Uno de los elementos que diferenciaba a los *nampulkafe* de otros varones consistía en sus vastos conocimientos geográficos. Superaban en esto a muchos de los hombres comunes que conocían profundamente “los caminos y senderos, quebradas, cerros y ríos”⁷, y podían determinar con exactitud las distancias “y se orienta[n] con una facilidad extraordinaria” dentro del territorio propio, pero carecían totalmente de “nociones de geografía” (Guevara 1911, 31) más allá de sus límites. Valiéndose de estas últimas, los viajeros conformaban un mapa cognitivo⁸, es

5 Helms considera que la habilidad de viajar a dominios distantes para obtener objetos y conocimientos exóticos está estrechamente asociada con el poder político (Helms 1979, 172-179; 1988).

6 James C. Scott se refiere con esta expresión al hecho de que la naturaleza del paisaje —su topografía, su vegetación, la ausencia o presencia de agua— tiene dificultades ciertas para el traslado dependiendo de las tecnologías de viaje: así, en el pasado, un terreno montañoso con su paisaje escarpado ofrecía graves dificultades para el transporte en carretas, lo que no sucedía con las llanuras, aunque la fricción disminuía si las personas viajaban a pie. Por supuesto, existen mecanismos como la construcción de puentes y carreteras que pueden anular o disminuir esta fricción.

7 En esta y las demás citas textuales se actualiza la ortografía para facilitar su lectura.

8 La noción de mapa cognitivo fue presentado por primera vez por el psicólogo norteamericano Edward Tollam en un influyente artículo de 1948 sobre las estrategias cognitivas

decir, una colección de datos precisos sobre la naturaleza del terreno a atravesar, incluyendo topografía, dureza de los suelos, ubicación y calidad de las pasturas, disponibilidad de agua potable (sea en superficie o en napa), distribución de las corrientes de agua y los vados disponibles; en suma, toda aquella información que les permitiera ubicarse con precisión en el paisaje y saber cómo dirigirse a su destino.

Esos datos debían ser tenidos en cuenta a la hora de planificar un viaje; algunos eran permanentes y no sufrían modificaciones —por ejemplo, la topografía, la dureza de los suelos o la distancia entre los lugares a recorrer—, pero otros eran contingentes y presentaban variaciones estacionales e interanuales. Así, un *nampulkan* estaba siempre dispuesto a modificar sus planes de acuerdo con los cambios producidos por circunstancias fortuitas. La flexibilidad era un elemento clave, puesto que sobre la marcha podían surgir complicaciones debidas a eventos desconocidos. Los planes de viaje —nos dice Reginald Golledge— “con frecuencia incluyen reglas para implementar estrategias alternativas si el plan original deviene imposible. Estas alternativas pueden incluir postergar el viaje, elegir un destino alternativo, elegir una ruta alternativa, o cambiar el objetivo del viaje” (Golledge 2003, 26-27, traducción propia).

El clima influía en el grado de dificultad que ofrecía una ruta pues alteraba su transitabilidad, es decir, la disponibilidad de uso. Las llamadas *travesías* —espacios despoblados carentes de pastos y aguas que separaban puntos poblados (Fagioli 1996, 169-170)— constituyen un caso típico de variaciones a un doble ritmo: por un lado, un pulso estacional de carácter más o menos regular las contraía en invierno y las expandía en verano; pero, por otro, el nivel de precipitaciones se sumaba para afectarlas, porque durante una sequía su expansión incrementaba el riesgo de intransitabilidad, mientras que en años húmedos se tornaban más practicables⁹. Los vados que permitían atravesar un curso de agua también podían verse afectados por las lluvias y el deshielo. Un invierno con abundantes nevadas en la cordillera significaba un incremento del caudal de los ríos en la primavera que, si en general complicaba el cruce, en ocasiones directamente lo impedía, y se volvía una trampa mortal. En viaje por la pampa

en animales y humanos. El concepto original ha encontrado amplia aplicación en diversas disciplinas sociales. Nosotros empleamos la definición del geógrafo Reginald Golledge: “Lo que el término mapa cognitivo implica es que existe una codificación deliberada y motivada de información ambiental para que pueda ser utilizada en determinar dónde está uno en cualquier momento particular, dónde están otros objetos específicos percibidos o codificados en el espacio circundante, cómo ir de un lugar a otro, o cómo comunicar el conocimiento espacial a los demás” (Golledge 2003, 30).

9 Sobre las dificultades del tránsito en la región pampeana, véase Rojas Lagarde (2004, 176-180), quien utiliza sobre todo fuentes del siglo XIX.

central, a principios de junio de 1804, Justo Molina encontró el río Chadileuvú bastante más crecido que de costumbre, lo que provocó la muerte de un *indio* que se lanzó a cruzarlo, con el resultado de que los demás miembros de la partida se rehusaron a seguirlo (Molina 1805). En cambio, dos años después y en medio de una gran *seca*, Luis de la Cruz, marchando sobre la ruta de Molina, pudo vadearlo aproximadamente en la misma época (fines de mayo) sin dificultades dignas de mención (Cruz 1806, 79 v.). Un único río, diferentes circunstancias... La imprevisibilidad del régimen hídrico pampeano añadía un riesgo adicional a la alternancia de años lluviosos y secos, y era el hecho de que, aun cuando lloviese, las precipitaciones podían ser puntuales y por lo tanto disparejas, de manera que no estaba garantizada la existencia de agua en superficie a lo largo de todo el camino. Su falta producía el rápido deterioro de los animales que, o bien morían de sed, o bien huían en busca de ella, en *disparadas* que resultaban incontrolables para los arrieros. Cosa semejante puede decirse del estado de las pasturas: recién en los inicios del verano comenzaban a ser suficientemente buenas como para mantener el ganado y la caballada. Por lo tanto, no resultaba aconsejable emprender la marcha una vez iniciada la estación invernal.

En los valles cordilleranos, aquellos animales extraños al lugar corrían el peligro de ingerir sin advertirlo una serie de hierbas venenosas, salvo que lo evitase la atenta vigilancia de los hombres. Del lado chileno, además, un terreno escarpado cubierto de profusos bosques sembrados de quila¹⁰ dificultaba sobremanera el paso a quienes no fueran baqueanos del lugar.

Como puede verse, las complicaciones no faltaban, de manera que un *nam-pulkan* debía contar con información fiable sobre el estado de los caminos para anticiparse a planificar en lo posible la ruta a seguir. Las formas de acceder a esos datos cruciales eran varias, aunque nos concentraremos aquí en las tres más comunes: a) observación personal, b) acopio de información mediante la consulta a otros viajeros, y c) mantenimiento de una red de confidentes.

Un viajero tenía muchas oportunidades de conocer lugares y personas durante sus numerosos y abarcadores recorridos. Todos los diarios de cronistas y caminantes han señalado la fenomenal capacidad de observación y de registro y almacenamiento de datos desarrollada por los nativos. Conscientes de que la supervivencia estaba en juego, oteaban el horizonte buscando descubrir

10 La quila (*Chusquea quila* [Kunth]) es una gramínea de la subfamilia del bambú, endémica del bosque valdiviano. Es una trepadora que puede desarrollarse en el sotobosque adosada a los árboles, y alcanza hasta 10 m de altura, pero también forma *quilantos* o *quilantales*, que son matorrales monoespecíficos de quila. En este caso configura un espacio denso e impenetrable, sobre todo porque sus hojas perennes y lanceoladas de 10 a 12 cm de largo son de ápice agudo y punzante y de bordes cortantes (véase, por ejemplo, Philippi 1852, 333).

posibilidades y amenazas; reconociendo huellas de animales, nidos y madrigueras, tipos de vegetación, disponibilidad de agua potable y cercanía de otros seres humanos. Un *nampulkan* se mostraba sorprendentemente informado sobre todos estos aspectos y era capaz de describir con minucioso detalle la topografía, los rasgos clave y la ubicación de los diversos hitos del camino, entre ellos la existencia de montañas, pasos y lugares para acampar con disponibilidad de agua, pasto, leña y alimentos¹¹.

A la observación personal podemos añadir la información codificada en los topónimos. Cada uno de estos nombres sintetizaba una descripción de las características más notables de un sitio. Aún hoy, entre poblaciones de origen mapuche, la toponimia guarda información geográfica fundamental para la elaboración de un itinerario (Arias 2012, 21-22)¹².

Con respecto a la consulta de otros viajeros, debemos considerar la importancia del diálogo ritual integrado al protocolo de bienvenida indígena, que consistía en una precisa grilla de preguntas destinadas a obtener detalles específicos sobre algunos elementos clave: estado de las rutas, situación política en las comunidades, condiciones sanitarias de la región e información acerca de los ganados. Ningún viajero escapaba a este interrogatorio que permitía apropiarse de datos actualizados (Gay [1863] 1998, 61; Ried [1847] 1920, 59-60; Ruiz Aldea [1868] 1902, 63; Smith [1855] 1914, 106-107; Treutler [1863] 1958, 318), y que usualmente se desarrollaba dentro de ciertas formas consuetudinarias y estereotipadas¹³. Antes de que el forastero desmontase y se le permitiera ingresar a la vivienda, su anfitrión, durante aproximadamente una media hora, inquiría acerca de distintos aspectos de la jornada, en un tono y con un contenido que quienes no eran indígenas solían encontrar tedioso: no era así, en cambio, para los nativos, que tenían oportunidad de exhibir habilidades oratorias, hacer gala de su memoria y obtener datos cruciales luego cuidadosamente procesados y evaluados (Ruiz Aldea 1902, 53).

-
- 11 Por poner un solo ejemplo de la eficacia de las técnicas de observación y memorización nativas, recordemos que Luis de la Cruz fue capaz de reconstruir, basándose en los interrogatorios a los que sometió a sus acompañantes, los indios pewenche, una gran parte del sistema hidrográfico del centro oeste del país, y rectificó varios errores en la cartografía colonial (Martínez Sierra 1975, 215-218).
- 12 El uso de topónimos codificadores de información acerca de rasgos del paisaje estuvo ampliamente extendido en las sociedades nativas americanas. Para un estudio sobre los grupos del río Missouri, véase Zedeño *et al.* (2009).
- 13 Un ejemplo de este tipo de diálogo puede verse en Lenz (1895-1897, 19).

El paisaje social

Las relaciones de guerra y paz, la amistad o enemistad, la existencia o no de parientes o aliados entre los miembros de un grupo situado en el itinerario eran también determinantes para el éxito de un viajero. A las limitaciones y oportunidades que ofrecía el paisaje físico hay que agregar entonces las correspondientes al *paisaje social*, superpuesto con el primero e igualmente significativo¹⁴. Ambas dimensiones deben tenerse en cuenta para comprender cabalmente las consecuencias de un viaje, cualesquiera fueran los fines que guiaran a su protagonista.

Las rutas variaban de acuerdo con las circunstancias políticas de la región y los viajeros eran importantes proveedores de una información que podríamos denominar de inteligencia. Así, por ejemplo, los datos sobre una penuria económica solían ser relevantes, pues no resultaba improbable que un grupo empobrecido intentara recuperarse de sus pérdidas recurriendo a la incursión y la ausencia repentina de un grupo de mocetones¹⁵ podía significar que la estaban preparando. Durante sus jornadas de 1806, De la Cruz pudo constatar que la sola circulación del rumor de que ciertos indios aliados con los españoles pensaban atacar a otras parcialidades bastó para que un buen número de viajes con finalidades de intercambio se postergaran hasta el año siguiente (Cruz 1806, 89 r.-89 v.). El limitado número de rutas que vinculaban la cordillera con la pampa central y su confluencia en un lugar denominado Vegas de Puelec contribuyó a ello (Cruz 1806, 71 r.), porque debido a esa circunstancia aumentaban lógicamente las posibilidades de encontrarse en medio de un conflicto¹⁶, mientras que los pocos itinerarios alternativos existentes no se adecuaban a las exigencias del ganado en tránsito. Nuevamente, en un mismo lugar, diferentes circunstancias: en esas vegas, donde De la Cruz se cruzó con solo diez comerciantes nativos, Justo Molina había encontrado cien dos años antes.

Emprender un viaje o posponerlo, mantener el rumbo o variarlo constituían decisiones que únicamente podían tomarse si se contaba con datos anticipados sobre los propósitos de los demás y estos cambiaban a menudo con gran dinamismo. Sobre todo en un estado de guerra actual o inminente, echarse al

14 Un análisis previo sobre los caminos y el uso del espacio en la región se encuentra en Arias (2006); varios estudios sobre el área andina y la frontera como espacio social están compilados en Bandieri (2001).

15 Se denominaba así a los hombres jóvenes en condiciones de combatir.

16 Puelec era un lugar ideal para montar emboscadas, pues todo viajero que transportara animales hacia la cordillera debía pasar por allí (Cruz 1806, 68 r.-68 v.).

camino era tanto o más peligroso que hacerlo en épocas de malas condiciones climáticas, especialmente en regiones muy pobladas y con pasos bien circunscritos.

Las rutas no estuvieron compuestas o determinadas solo por hitos físicos. Dejando de lado las fuerzas sobrenaturales que las controlaban, también contaban los lazos sociales: gente emparentada real o ritualmente que brindara alojamiento, comida y sobre todo protección frente a eventuales peligros¹⁷.

Por último, los nativos afincados en los lugares de tránsito debían estar previamente informados de la llegada de los caminantes. También en este caso se ponía en acción un protocolo de bienvenida bien establecido: debía pedirse autorización de paso a todos ellos y esperar su acuerdo antes de marchar. Lo contrario podía interpretarse como una agresión; una conducta ambigua o solapada siempre despertaba la sospecha de traición.

Por supuesto, facilitar alojamiento y protección proporcionaba sus ventajas a los anfitriones, quienes recibían *regalos* a cambio¹⁸ y ampliaban el círculo de sus influencias.

Una red de amigos: formas sociales de la seguridad

La seguridad de un viajero dependía en parte del escenario político, es decir, de las relaciones existentes entre las diversas agrupaciones ocupantes del territorio transitado. Debemos tener en mente que la región no estaba controlada por una única autoridad supraordinada que eventualmente pudiera convertirse en garante de la paz, sino que coexistían en ella diversas comunidades autónomas con las que debía ser negociado el libre tránsito.

Los grupos humanos dueños del territorio estaban en condiciones de oponer a los caminantes obstáculos de distinta índole. Miguel Ángel Palermo los ha clasificado según la gravedad de los perjuicios que acarreaban, desde la prohibición de paso y la privación de agua y pasturas para los animales hasta la agresión violenta (Palermo 1991, 175). Y se concentró además en revisar dos de las estrategias que permitían a las personas pertenecientes a parcialidades diferentes moverse por escenarios en los que la conflictividad intergrupala era frecuente.

17 Como luego veremos, también los comerciantes o *conchavadores* cristianos que se internaban en tierra de indios necesitaban ese resguardo social.

18 Dones en el sentido postulado por Marcel Mauss ([1924] 1971).

La primera consistía en la concertación de matrimonios que crearan lazos personales entre miembros de grupos potencialmente hostiles, lo que daba mejor acceso a la información y sobre todo a la mediación en caso de conflictos (Palermo 1991, 176). El segundo, denominado por Palermo *rotación* o *pasaje de personal*, consistió en el traslado de personas o familias desde sus grupos de origen a otros nuevos, lo que dio lugar a la existencia de agrupaciones mixtas. Estas últimas se conformaban por asociaciones temporarias con finalidad militar o económica, o bien perduraban en el tiempo, y el conjunto constituía una especie de “archipiélago horizontal” pampeano circulante, por el cual un viajero encontraba apoyo y protección en puntos clave de su itinerario (Palermo 1991, 177-178).

Sin que implique negar la importancia de esas estrategias, consideramos que los viajeros emplearon además otros mecanismos de decisiva significación para su seguridad. Aparecen frecuentemente mencionados en la literatura antropológica y arqueológica que examina el viaje por territorios políticamente fragmentados, que es el caso.

En la actualidad, el estatus y la indemnidad de los comerciantes extranjeros y sus bienes se encuentran por lo general garantizados en términos explícitos por leyes o tratados de nivel estatal. En el pasado, en cambio, se requería el funcionamiento de otros mecanismos para lograr la paz y amistad que haría lugar a las transacciones comerciales: intercambio mutuo de dones o cautivos, creación de lazos de parentesco (Curtin 2002, 46)¹⁹. En el marco de un paisaje políticamente fragmentado, los viajeros mismos se ocupaban de generar lazos con quienes residían en vecindades de las rutas regularmente utilizadas, con lo que creaban una red social de soporte imprescindible para sus actividades. La experiencia del viaje se tornaba entonces en una prolongada sucesión de visitas a amigos, parientes y conocidos²⁰. Estos parientes podían ser reales —emigrados con quienes el viajero tuviese parentela en común, o generada por alianza— o ficticios, es decir,

19 Philip Curtin se refiere a sociedades africanas en las cuales la utilización de un parentesco ficticio y el intercambio de regalos resguardaban la seguridad de los comerciantes y de sus bienes. Otros casos son la *Himāya* entre las tribus *bereberes* o árabes del *blād as-siba* (país de la anarquía) marroquí de los tiempos modernos o las reglas de hospitalidad entre los beduinos, *Idjāra* (Colin 1986, 395-396; Montgomery Watt 1986, 1018). Una variante de la *Himāya* existía en la región somalí del este de África: se trataba de la figura del protector o *Abban*, mencionada por dos viajeros y exploradores victorianos: Richard Burton (1894, 63-64, nota 1) y John H. Speke (1864, 21).

20 Agrega Matthew Bandy que de esta manera “individuos y familias poderosas dentro de las comunidades del tránsito podían trocar su influencia local por acceso a mercancías exóticas. Proveían a los comerciantes alojamiento y un pasaje seguro a través de su área de influencia y recibían presentes de ellos. Este intercambio de dones era claramente un camino de acumulación de riqueza disponible para los miembros prominentes de las comunidades de tránsito” (2005, 98, traducción propia).

creados mediante algún tipo de ritual. En la región pampeana existían varios mecanismos que lo permitían y casi todos ellos se exteriorizaban en torno a la comensalidad, esto es, el hecho de compartir socialmente alimentos y bebidas²¹.

Entre las múltiples formas que tomaba la amistad ritual, el *konchotun* guardaba estrecha relación con el intercambio de información. Cada uno de los amigos se reconocía recíprocamente con el título de *koncho*, término *mapudungun* traducido como *confidente* (Febrés 1765, 456). El *konchotun* obligaba mutuamente a las partes a mantenerse informadas sobre los asuntos que ocurrían en sus respectivos territorios (Carvallo y Goyeneche [1795] 1876, 146) y a hospedarse (Havestadt [1777] 1883, 633). Era una relación vital que permitía a los *konchos* manejar un flujo de información relativa a territorios extensos y a una multiplicidad de eventos políticos, económicos y sociales²².

Las fuentes del siglo XVIII no dicen mucho sobre la manera en que dos personas llegaban a convertirse en *konchos*, pero afortunadamente contamos con descripciones provenientes de territorio chileno durante el periodo posreduccionista, cuando el *konchotun* seguía existiendo aunque con modificaciones resultantes de la pérdida de la autonomía política. El antropólogo checo Milan Stuchlik, que trabajó en las comunidades rurales del área de Cholchol en la década de 1960, constató la vigencia de diversas formas de amistad ritual (Stuchlik 1996, 194-196) y pudo verificar que aún desempeñaban un gran papel en su vida económica y social. Describió cuatro categorías básicas, de las cuales dos revisten interés para nosotros: el ya mencionado *konchutun* y el *trafkin*, ambas basadas en alguna forma de comensalidad generadora de un lazo especial entre los participantes. Se trata de ritos adecuados para establecer vínculos entre extraños cimentados en el consumo conjunto de alimentos o bebidas²³, a la manera de “un

21 Respecto a la comensalidad como rito de agregación, véase Van Gennepe ([1909] 2008, 49-50).

22 Esta información se transmitía por conducto de correos o *werkenes* (Febrés 1765, 512) que circulaban entre las parcialidades (Sors [1780] 1921, 187). Un *werken* se entrenaba en el arte de adquirir y transmitir información por vía oral y con notable fidelidad, auxiliado por una oratoria en cuyos secretos comenzaba a ejercitarse desde edad temprana. Se los reclutaba por lo general entre hijos y sobrinos de los *koncho*. Esta proximidad parental generaba ventajas para padres y tíos que contaban así con un familiar muy próximo y de confianza a su servicio, y también para los correos que encontraban la oportunidad de adquirir fama y prestigio demostrando sus habilidades como jinetes resistentes y buenos oradores, de establecer su propia red de contactos con otras comunidades y, finalmente, de adquirir un conocimiento personal de distintas rutas, territorios y recursos. Véase el concepto en Augusta (1916, 254), las formas de adiestramiento y características de su tarea en Robles Rodríguez (1942, 211-214) y las ventajas para el *werken* en Bengoa (1985, 66-67).

23 Sin necesidad de recurrir al intercambio de mujeres que había sido otra de las vías tradicionales que en tiempos de autonomía indígena fundaba una alianza (cuya importancia —como vimos— ya subrayó Miguel Palermo).

rito de agregación, de unión propiamente material, lo que se ha llamado un ‘sacramento de comunión’” (Van Gennep [1909] 2008, 49-50).

En cuanto al *konchotun*, Stuchlik lo consideró una forma de parentesco ritual —“equivalente a ser hermanos”— y aventuró la hipótesis de que en el pasado había constituido un mecanismo diseñado para garantizar la seguridad de un individuo entre extraños (Stuchlik [1976] 1996, 194-196). Louis C. Faron fue más allá, afirmando que establecía una hermandad de sangre: “es seccionada para el rito *konchutun* la oreja derecha del cordero, siendo ese acto una especie de pacto de sangre en que dos participante juran amistad eterna y obligación mutua en la sangre del cordero” (Faron 1997, 168). Aunque la relación era individual y no grupal, existía una tendencia a que se perpetuase en el tiempo, prolongándose en parientes cercanos (Faron 1997, 160).

Ambos *konchos* y sus familiares compartían el sacrificio del cordero que uno de ellos ofrecía y consumían su carne, pero el *konchutun* involucraba únicamente a quienes deseaban ser amigos (Augusta 1916, 93) y pasado un cierto plazo, el invitado debía devolver el convite (Coña 1984, 204).

La restante forma percibida por Stuchlik —el *trafkin*— consistía en el intercambio de regalos o presentes. Félix de Augusta lo define como “[el]... amigo con quien se ha cambiado regalos de cualquier especie” (Augusta 1916, 221). En virtud de esta vinculación, una persona podía reclamar cualquier bien en posesión de su amigo y nada debían negarse mutuamente²⁴. Por otra parte, no entablarla representaba una riesgosa ofensa.

Acerca de la importancia y vigencia del protocolo nativo

El protocolo nativo que determinaba los pasos a seguir en tierra extraña formaba parte del conjunto de las máspreciadas costumbres indígenas, socialmente codificadas en un conjunto de normas no escritas denominadas *ad mapu*. El misionero franciscano Ramón Redrado llamó la atención sobre la importancia de seguir las reglas que obligaban a los caminantes a presentarse y saludar a los caciques de la tierra:

24 Durante sus viajes por la Araucanía, el viajero alemán Paul Treutler descubrió que, si bien inicialmente participar en una relación de *trafkin* tenía desventajas —puesto que el solicitante podía exigir algo que resultara muy valioso—, a la larga reportaba sus beneficios cuando llegaba el turno de pedir y recibir la contrapartida (Treutler [1863] 1958, 359-360).

porque aunque tienen sus estilos que son como leyes y ellos llaman *admapu*, pero las más se oponen a los primeros principios que dicta la misma Ley Natural: Solamente en saluciones, y en comunicarse los caciques sus negocios por medio de mensajes, y en que se presenten los caciques, cuando pasan por sus tierras, en estas formalidades, y políticas, son muy observantes, y nimios. (Fray Ramón Redrado, “Relacion de los Yndios de la dos Jurisdicciones de Chile y de Valdivia y de sus Inclina-ciones errores, y costumbres”. Misión de Arauco, 10-V-1775. Archivo del Colegio Propaganda Fide de Chillán, carpeta 3, folios 246-255)

La obligación de presentarse y visitar a los hombres importantes tenía su contrapartida en la de los anfitriones de recibir, invitar y dar de comer y beber a los visitantes. Lo contrario era una muestra de desapego a las normas de sociabilidad y una transgresión intolerable a las reglas del *ad mapu*. Esto se deja ver en las actas de un juicio que se les siguió a varios indios de Viluco en 1693: entre las injurias que los acusados enumeraron como motivo de su determinación de matar a algunos caciques amigos de los españoles, se destacaba la falta del debido respeto hacia sus personas, que se manifestaba por ejemplo en la renuencia a atender a los visitantes:

[...] y a estos caciques referidos eran los que habían de morir unos por amigos de españoles y otros porque no brindaban con chicha ni daban de comer a los que le[s] iban a ver y dijo el cacique Guenchunao de que era muy bueno atender a salirlos a recibir con la chicha y la comida. (Declaración de Juan Pichuñan, en Juicio contra Juan Pichuñan y otros, año 1693. Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina, Manuscritos, tomo 323, f. 18)

La importancia de cumplir con la exigencia de respetar el protocolo que invariablemente les era impuesta a todos los viajeros por parte de las comunidades nativas y, asimismo, la mejor prueba del máximo interés de aquellos por acatarla para su beneficio, encuentra demostración por una vía indirecta.

Ello así porque aunque sean relativamente numerosas las referencias documentadas al tema del viaje por territorios *indios*, no son voces indígenas las que dieron cuenta directa y específica de sus peculiaridades. Tampoco ocurre que los hispano-criollos expertos en completar con éxito una jornada de tales características hayan expuesto a menudo los saberes prácticos imprescindibles para lograrlo. Los intermediarios empleados por la Administración colonial para tratar con los nativos en los espacios ubicados más allá de su control directo no solían

dejar constancia por escrito de sus experiencias²⁵. Habían aprendido las costumbres de la tierra en interacción con sus poblaciones, y en su mayoría —además de ser iletrados— no tenían interés en entregar datos de este tipo. Su conocimiento en exclusividad representaba un capital social que les permitía beneficiarse y ocupar posiciones que de otra manera les hubieran estado vedadas.

Sin embargo, existe un documento del último tercio del siglo XVIII cuya excepcionalidad reside precisamente en que la información contenida en sus páginas alude al protocolo indígena en sí mismo y a las consecuencias negativas de ignorarlo expuestas por un *cristiano*, lo que nos permite evaluar —por un camino inverso— no solo la vigencia que mantenía entre los propios nativos, sino la importancia que su cumplimiento revestía para ellos, medida en términos del efecto que provocaba una eventual desatención.

El texto en cuestión sintetiza las instrucciones del gobernador de Valdivia, Mariano de Pusterla, referidas al trato que los *españoles* debían tener para con los *indios* cuando transitaran por su territorio. Recordemos que esa plaza se encontraba aislada del resto de las poblaciones chilenas de la frontera del Bío-Bío²⁶, y que debía ser abastecida por mar desde Perú a través del Real Situado, una partida de recursos que incluía los sueldos de la guarnición militar y los correspondientes a otros gastos de los cuales se hacía cargo el Estado, además de alimentos necesarios para la subsistencia (Guarda 1973). Dadas las dificultades y costos que ese sistema ofrecía, ya desde mediados del siglo XVII las autoridades coloniales buscaron conectar Valdivia mediante rutas terrestres; lograron abrir dos caminos reales, el de la costa —de tránsito laborioso— y el de los llanos —más accesible pero expuesto a los vaivenes de las relaciones entre hispano-criollos e indígenas—. A fines de la década de 1780, además, se sumó la iniciativa de estimular la incorporación de la isla de Chiloé, para prever un camino que, desde la costa, facilitase su integración al continente, pasando por Valdivia como estación intermedia en el tránsito hasta Concepción.

El gobernador de Valdivia era consciente de que el éxito de ese plan dependía sustancialmente de la conservación de la paz, ya que cualquier desavenencia

25 En el caso chileno, los intermediarios eran entre otros los comisarios de naciones y capitanes de amigos, funcionarios de la Corona encargados de las relaciones con los indios; los últimos, subordinados de los primeros, vivían en las parcialidades indígenas, informaban desde allí lo que ocurría a las autoridades civiles y militares españolas y mediaban en caso de conflicto (Villalobos 1982, 183-195).

26 Valdivia fue una de las siete ciudades al sur del Bío-Bío destruidas por los *reche* en el levantamiento general de 1599 y refundada por la Corona española en 1645, esta vez en forma de enclave costero en pleno territorio indígena. De allí en adelante, la plaza fue considerada un punto estratégico de vital importancia geopolítica y por ello se invirtieron cuantiosos recursos en tratar de defenderla (León Solís 1994).

entre viajeros hispano-criollos y nativos tendría consecuencias funestas. Por lo tanto, para mantener abierto el neurálgico camino real debían evitarse los conflictos a toda costa y esto solo se lograría si los transeúntes comenzaban por admitir sin reservas que, encontrándose en territorios ajenos, resultaba imprescindible ajustar el comportamiento en forma estricta al protocolo y la etiqueta vigentes allí. Esta ineludible adhesión a las normas, esencial para cualquier viajero —fuera *indio* o hispano-criollo— ocupó la atención de Pusterla. Pendiente de que fueran cumplidas al pie de la letra, las describió con cuidado, y nos entrega indirectamente información de inusual calidad acerca de las propias conductas nativas:

El que llegue a casa de cualquier indio, sin desmontarse del caballo, [...] se para sin llamar ni decir cosa alguna hasta que sale el indio a hablarle, que regularmente es saludándole, y preguntándole qué quiere, le responde el viajante a lo que va, [...] y entra el indio en su casa de la que salen las indias o cholitos a barrer el patio, y preparan asiento [...]: vuelve a salir el indio, y es cuando le dice que se apee y tome asiento si quiere obsequiándole con carne, y chicha, y cuando no le habla imponiéndose de su destino, y lo despide para que prosiga su camino *costumbre que practican hasta los mismos indios entre sí, aun cuando de una misma parcialidad, y vecinos inmediatos todos los viajeros de Valdivia al Concepción la practican igualmente con los indios que habitan en el camino, o inmediato a él.* (Mariano de Pusterla, “Explicacion del Trato...”, Santiago de Chile, 8-V-1790. Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, 212, ff. 183 v.-184 r., énfasis añadido)

Agregó, por cierto, más detalles. Además de cumplir con estas normas de etiqueta, era costumbre que convenía guardar que los caminantes (por caso, los españoles) entregasen a los nativos del tránsito pequeñas cantidades de tabaco, ají, añil, cuentas e incluso cuchillos, a cambio de alojamiento, pastaje de las bestias y guía y colaboración para superar obstáculos (ff. 184 r.-184 v.). Y se recomendaba además acampar en un lugar cercano a las casas de caciques y *ulmenes* importantes, debido a que estos garantizaban mejor la seguridad de sus personas y bienes (ff. 184 v.-185 r.).

Ignorar este protocolo solo reportaría problemas, como lo demuestra el resultado de las diligencias cumplidas por el capitán Tomás O’Higgins en 1796 a lo largo de ese mismo camino real. Se le había ordenado averiguar los motivos que tenían los mocetones dependientes de ciertos líderes indígenas para molestar a los transeúntes hispano-criollos que circulaban por allí. Las respuestas obtenidas de quienes controlaban la ruta fueron unánimes en el sentido de que

esos viajeros no se habían mostrado predispuestos a cumplir como se esperaba con los usos habituales. Además de agasjarles “... muy mezquinamente había algunos que ni aun asomaban a sus casas a saludarles” (entrevista con el cacique Quinqueupa, en O’Higgins [1796-1797] 1943, 34).

La diferencia en el trato recibido por viajeros respetuosos del protocolo nativo y quienes lo desatendían era notable²⁷. En el primer caso, el viaje se convertía en una sucesión de festines; en el segundo, de situaciones enojosas y violentas. O’Higgins recorrió el camino junto a los comisarios de naciones y capitanes de amigos de Valdivia y Concepción y, en virtud de los fluidos contactos que presuponía esa compañía, recepciones, *parlas*²⁸ y comidas se repitieron en todo el itinerario²⁹.

El espacio sobrenatural

Al elegir la ruta que recorrerían, los *nampulkafe* también se exponían a los poderes de los diversos seres sobrenaturales que ocupaban los terrenos a transitar. Antes de avanzar un poco más en este sentido es conveniente realizar una breve presentación de la cosmogonía mapuche y sus creencias acerca de las relaciones entre los seres sobrenaturales y los humanos.

El universo mapuche está conformado por siete plataformas cuadradas, iguales y superpuestas. Comenzando desde el cielo o *Wenumapu*, se suceden cinco en sentido descendente: cuatro controladas por el bien —*meliñon*, *kelañon*, *epuñon*, *kiñeñon*— y la restante —*anqa wenu*— por el mal. Luego viene la tierra propiamente dicha o *mapu* y, finalmente, una plataforma subterránea —*pinche mapu*— en la que también predominan las fuerzas malignas. En las plataformas del bien viven en forma ordenada y armoniosa los dioses, espíritus y antepasados, en tanto que en la plataformas del mal viven espíritus negativos y seres monstruosos.

27 La reiteración documental de los nombres de los *conchavadores* españoles que cruzaban exitosamente el camino entre el Bío-Bío y Valdivia llevando animales y otros efectos indica que debieron ser personas que tenían buenas relaciones con los indios y respetuosas de sus reglas de intercambio y tránsito (Alioto 2011, 128-132).

28 Así se denominaba localmente a las conversaciones regidas por el protocolo indígena.

29 En cambio, si no se contaba con vinculaciones locales las cosas podían ser diferentes y desagradables. Véanse, por ejemplo, los desafortunados sucesos que protagonizaron el marino británico John Kenney y su tripulación, luego de naufragar en la costa de Arauco (Kenney [1827-1828] 1924).

En la tierra conviven los seres humanos con las fuerzas del bien y del mal, y entre los entes espirituales que residen allí existen entes denominados *ngen*, que son “animados, activos, con caracteres antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos” (Greve, en Föerster 1993, 62). Cada una de estas entidades tiene control sobre algún elemento³⁰ o una parte del paisaje³¹. Se espera de los seres humanos que tengan una actitud de respeto reverente y de gratitud cuando se interactúa con ellos; respeto y reverencia al ingresar en sus dominios, y gratitud por el empleo de los recursos controlados por ellos. Ignorarlos, o emplear en forma abusiva el recurso que dominan, conlleva inevitablemente una represalia que se manifiesta en desgracias o enfermedades para el culpable o su entorno. Otras partes del territorio estaban controladas por espíritus del mal —*wekufu*— que podían dañar a los seres humanos que fueran lo suficientemente imprudentes como para ingresar en ellos³².

En suma, el territorio a transitar era en buena medida un espacio sagrado controlado por entes cuya buena voluntad era necesario ganarse mediante los debidos ritos propiciatorios. Una serie de creencias equivalentes existían al oriente de la cordillera, si nos guiamos por el nombre que recibían los espíritus. Alcides D’Orbigny registró en los alrededores del fuerte del Carmen de río Negro al menos tres denominaciones —*gualichu*, *achekenat-kanet* y *wekufu*— utilizadas para designar a una entidad que controlaba la ruta entre ese establecimiento y el río Colorado situado al norte de este. Tenía su altar en un enorme algarrobo³³ solitario ante el cual era necesario detenerse a orar y realizar una ofrenda para apaciguar al mal. Este árbol fue descrito por varios viajeros que recorrieron el camino a principios del siglo XIX (Darwin 1945, 103-104; D’Orbigny 1999, 387-390; Dupin 2003, 62; Muñiz en Outes 1917, 210-211). No es, sin embargo, la única mención, hay otras de diferentes ejemplares con características equivalentes: un caldén³⁴ en las inmediaciones de la actual ciudad de río Colorado (Olascoaga 1881, 162-164) y otro en medio de la pampa donde lo encontró un militar,

30 Agua (*Ngen-Ko*), fuego (*Ngen-Këtral*), piedras (*Ngen-kurruf*) y tierra (*Ngen-mapu*).

31 Cerros (*Ngen-winkul*) y bosques vírgenes (*Ngen-mawida*).

32 En la actualidad, una parte del *admapu* (conjunto de tradiciones mapuches) prescribe la manera en que hay que comportarse para evitar al mal; según sus indicaciones, no es aconsejable moverse en las horas del día en que predomina el mal, o por los lugares controlados por él (Citarella 2000, 116).

33 El algarrobo (*Prosopis* sp.) es un árbol leguminoso, muy longevo, de amplia dispersión.

34 *Prosopis caldenia*. Caldenes y algarrobos constituyen especies dominantes en la composición del monte pampeano, denominado precisamente caldenal.

—el teniente Sócrates Anaya—, quien escuchó de boca de su guía indio una explicación del motivo que hacía necesario realizar una ofrenda:

Cuentan que ha muchos años, un indio al pasar por este árbol, no le había hecho el presente con que los demás se hacen acreedores a la buena suerte, diciendo en sus adentros: “Que va a hacer un palo, no te voy a dar nada” que así que hubo andado un rato rodó, quebrándosele al caballo el cogote, habiendo quedado por consiguiente a pie. Que otra vez este mismo indio viajaba por este camino con una hija, la que al llegar al árbol se enfermó, muriendo instantáneamente: pues bien, esos hechos no se han reproducido, por cuanto el recuerdo de ellos, transmitido de padres a hijos hasta el presente, hace que todos tengan veneración y miedo a la vez, por lo que cada transeúnte no pasa jamás sin pagar el derecho que se le ha dado al árbol de ser él, el encargado o el que da felicidad; así es que, como zarcillos miles de miles de pedacitos de trapo de distintos colores, penden de sus ramas, los cuales representan tantas personas cuantas han contribuido, en el tiempo que estos puedan conservarse. Nuestro baqueano ha hecho regalos a este árbol sagrado, porque en verdad lo es para el salvaje; los demás indios también han depositado. (*Diario de marchas de la columna a órdenes del teniente coronel don Sócrates Anaya*, en Racedo [1881] 1940, 84)³⁵

Santiago Avendaño también nos relata una historia ejemplar vinculada con las consecuencias de faltar el respeto a estos entes sobrenaturales. Nueve viajeros debían atravesar un gran bosque que estaba controlado por el “tigre” o *nawel*, poderoso ser cuya ira recaía en quien lo ofendiera³⁶. Aunque lo aconsejable hubiera sido transponerlo de día, uno de ellos convenció a los demás de ganar tiempo realizando el trayecto en horas nocturnas, con el argumento de que nada podría hacer un tigre contra tantos hombres armados. Pero en mitad del cruce, el

35 En la cordillera también hubo un árbol sagrado. Roberto Lehmann-Nistche recogió de su informante Nahuelpi la siguiente tradición sobre un “pino” ubicado en inmediaciones del lago hoy denominado Hueyeltue: “Cerca del lago ‘Nadadero’ hay un pequeño cerro. [Es la] travesía de los pasajeros. Toda la gente teme este camino. Ahí existe un pequeño pino. Tiene toda clase de cosas [que dejan los pasajeros]. Ni uno pasa de balde. El que pasa por ahí tiene que dejar alguna cosa. El que no hace así, le sucede cualquiera desgracia en el camino”. Nahuelpi recordó el temor que le produjo verlo por primera vez cargado de ofrendas. “El árbol —apuntó Lehmann-Nistche— es pues el rey de la travesía, como creen los indios” (Lehmann-Nistche 2012b, 158).

36 Ambas denominaciones (la primera hispano-criolla —por semejanza con el tigre de Viejo Mundo— y la segunda en la lengua mapuche) se referían al jaguar o yaguareté (*Panthera onca*) cuya distribución meridional fue históricamente mucho más extensa que en la actualidad.

agotamiento los obligó a sentar campamento y echarse a dormir, ocasión que el *nawel* aprovechó para atacar a varios, matar el caballo del incrédulo y ensañarse especialmente con él, dejándolo muy mal herido. El doliente debió ser transportado a un campamento indio cercano donde recibió los cuidados necesarios y el viaje quedó suspendido (Avendaño, Papeles. AEZ, Carpeta Manuscritos-Guerra de Frontera, ff. 429-430).

El mismo Lehmann-Nistche recopiló un relato (*nütram* en lengua mapuche) acerca del *nawel*:

Decimos nosotros los indios que el tigre es dueño de la tierra. No hace daño cuando no lo ofenden. Cuando lo quieren para enemigo él sabe y carga rencor con su enemigo para matarlo. Entre nosotros está reconocido que no hace mal el tigre, cuando no lo ofenden. Pero a su enemigo no le perdona jamás. Basta que sea de la familia de su enemigo no lo perdona. El sabe cuál es su enemigo o cuál no. (Lehmann-Nistche 2012a, 145-146)

En cambio, sabiéndolo tratar, el tigre ayuda a las personas en problemas durante una travesía. Un motivo clásico, aún hoy muy recordado entre los mapuches, describe el caso del hombre que viaja trabajosamente de vuelta hacia su hogar, cuya angustia despierta la compasión del *nawel*, quien no solo no lo ataca, sino que le provee alimentos y protección (Golluscio 2006; Ramos 2008, 2010).

A modo de conclusión

Los viajeros indígenas eran especialistas en una actividad que requería un conocimiento riguroso de todas aquellas circunstancias que pudieran afectar su jornada; tanto las condiciones naturales del paisaje en sus aspectos relativamente fijos y en los que variaban de manera regular (estacional) o irregular, como la situación sociopolítica de los lugares a visitar. En lo que respecta a esto último, la posesión de un conjunto de vínculos locales resultaba vital para procurarse protección. El intercambio de mujeres, la rotación de personal, la creación de lazos de parentesco ficticio, la amistad ritual y el intercambio de regalos, todos mecanismos que no fueron excluyentes ni contradictorios entre sí, contribuyeron a que un viajero se desplazara sobre el entramado de una red social cuyos miembros no lo considerarían un extraño. Esta red cumplía al menos dos funciones: por un lado, le garantizaba al viajero acceso a información confiable acerca del estado de las rutas, lo que lo ayudaba a prevenir con tiempo la existencia de

riesgos potenciales; por otro, le ofrecía hospitalidad, un lugar seguro donde poder descansar y reponerse. Ambas eran vitales para personas que se desplazaban por territorios ajenos, sin las defensas suficientes y transportando bienes valiosos.

El manejo adecuado de todas estas dificultades reportaba indudables beneficios. El ser un viajero exitoso constituía un valioso capital económico y simbólico, y podía ser incluso una vía de acceso al poder político. El propio Juan Calfucurá, quien se transformaría en el más importante cacique de la región pampeana durante el siglo XIX, comenzó su carrera como líder de una caravana de viajeros-comerciantes que unían la cordillera con las planicies del este; su habilidad y la fortuna coronaron con ventura sus viajes, le proporcionaron seguidores y le dieron la posibilidad de aventurarse en la arena política (Villar y Jiménez 2011).

Referencias

- Alioto, Sebastián L.** 2011. *Indios y ganado en la frontera: la ruta del río Negro (1750-1830)*. Rosario: Prohistoria Ediciones; Cedop UNS.
- Arias, Fabián.** 2006. "La región de la 'tierra de las manzanas' y la familia de los caciques bravos durante los siglos XVII y XVIII. Posibles definiciones a partir del análisis de las rastrilladas y del uso del espacio". En *Hecho en Patagonia. La historia en perspectiva regional*, dirigido por Susana Bandieri, Graciela Blanco y Gladys Varela, 85-107. Neuquén: Universidad Nacional del Comahue.
- Arias, Pablo Daniel.** 2012. "Nosotros vamos a dibujar nuestro propio espacio territorial: reappropriación del territorio y apropiación de la cartografía en la Zonal Pewence". *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 2 (1). Consultado el 7 de noviembre del 2012. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/905/1218>.
- Augusta, Félix José de.** 1916. *Diccionario español-araucano araucano-español*. Tomo I. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Bandieri, Susana, coord.** 2001. *Cruzando la cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social*. Neuquén: Centro de Estudios de Historia Regional de la Universidad Nacional del Comahue.
- Bandy, Matthew S.** 2005. "Trade and Social Power in the Southern Titicaca Basin Formative". En *Foundations of Power in the Prehispanic Andes*, Archaeological Papers of the American Anthropological Association n.º 14, editado por Christina A. Conlee, Dennis Ogburn y Kevin Vaughn, 91-111. Washington: American Anthropological Association.
- Bechis, Martha.** 2010. "Redefiniendo la etnohistoria y un estudio de caso: el área pampeana". En *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*, 47-65. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Bello Maldonado, Álvaro.** 2000. "El viaje de los mapuches de Araucanía a las pampas: una aproximación a sus significados socioculturales (siglos XIX y XX)". *Nüke Mapu: Centro de Documentación*

- Mapuche*. Santiago de Chile. Consultado el 2 de abril del 2013. <http://www.mapuche.info/mapuint/bello0000.html>.
- . 2011. *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco: Ediciones de la Universidad Católica de Temuco.
- Bengoa, José**. 1985. *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones SUR.
- Burton, Richard F.** (1856) 1894. *First Footsteps in East Africa, or An Exploration to Harar*. Memorial Edition, editado por Isabel Burton, vol. I. Londres: Tylston & Edwards.
- Carvallo y Goyeneche, Vicente**. (1795) 1876. "Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile". En *Colección de historiadores y documentos relativos a la historia nacional*, tomo X. Santiago de Chile: Imprenta de la Librería del Mercurio.
- Citarella, Luca, comp.** 2000. *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- Colin, Georges S.** 1986. "Himāya: North Africa". En *The Encyclopaedia of Islam*, editado por Bernard Lewis, Victor L. Menage, Charles Pellat y Joseph Schacht, nueva ed., III, 395-397. Leiden: E. J. Brill.
- Coña, Pascual**. 1984. *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuen.
- Cruz, Luis de la**. 1806. Viage á su costa del Alcalde Provincial del Muy Ilustre Cabildo de la Concepción de Chile... Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, Legajo 179, folios 1 r.-176 v.
- Curtin, Philip D.** 2002. *Cross-cultural Trade in World History*. Cambridge UK; Nueva York: Cambridge University Press.
- Darwin, Charles**. (¿1836?) 1945. *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Buenos Aires: Librería El Ateneo.
- D'Orbigny, Alcides**. (1829) 1999. *Viaje por la América meridional*, tomo II. Buenos Aires: Emecé.
- Dupin, Mateo**. (1825) 2003. "Diario que redactó don Mateo Dupin, comisionado por el comandante de Carmen de Patagones coronel Martín Lacarra para proponer a aucas y chehuelches la paz con el gobierno de la provincia de Buenos Aires (febrero-marzo de 1825). AGN X 13.8.2. Transcripción de Silvia Mabel Ratto". En *Conflicto, poder y justicia en la frontera bonaerense*, editado por Daniel Villar, 59-82. Bahía Blanca y Santa Rosa: Departamento de Humanidades UNS/Facultad de Ciencias Humanas UNLPam.
- Fagioli, Marisa A.** 1996. "Las travesías en el norte y el oeste de la pampa occidental". En *Araucanía y pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*, editado por Jorge Pinto Rodríguez, 165-174. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Faron, Louis C.** (1964) 1997. *Antupüñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo; Ediciones Nuevo Extremo.
- Febrés, Andrés**. 1765. *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, con un diálogo chileno hispano muy curioso...* Lima: En la Calle de la Encarnación.
- Föerster G., Rolf**. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Gay, Claudio**. 1863 (1998). "Viaje a la Araucanía en 1863". En *Etnografía mapuche del siglo XIX*, seleccionada por Iván Inostroza Córdova, 45-106. Santiago de Chile: Dibam; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Golledge, Reginald G.** 2003. "Human Wayfinding and Cognitive Maps". En *Colonization of Unfamiliar Landscapes: The Archaeology of Adaptation*, editado por Marcy Rockman y James Steele, 25-43.

- Londres; Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Golluscio, Lucía.** 2006. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Guarda, Gabriel.** 1973. "La economía de Chile austral antes de la colonización alemana, 1645-1850". *Historia* 10: 205-342.
- Guevara, Tomás.** 1911. *Folklore araucano: refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispánicas*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Havestadt, Bernardo.** (1777) 1883. *Chilidúgu sive Tractatus Linguae Chilensis*, vol. II. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri.
- Helms, Mary W.** 1979. *Ancient Panama: Chiefs in Search of Power*. Austin: University of Texas Press.
- . 1993. *Craft and Kingly Ideal. Art, Trade, and Power*. Austin: University of Texas Press.
- Jiménez, Juan Francisco y Sebastián L. Alioto.** 2011. "Transcripción de los apuntes de Estanislao Zeballos (1880-1906) con notas sobre su contenido y léxico". En *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las sociedades indígenas de la pampa oriental (siglo XIX)*, editado por Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez, 9-114. Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica.
- Kenney, John.** (1827-1828) 1924. "Relación del naufragio del 'Sarraceno', comandante John Kenney de Londres". *Revista Chilena de Historia y Geografía* L (54): 244-261.
- Lehmann-Nitsche, Roberto.** 2012a. Ngüttram montun uentru / Historia del hombre con el tigre. Escrito por Nahuelpi, La Plata, 20 de junio de 1901. En *Mongelulchi Zungu: Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*, editado por Marisa Malvestitti, 145-151. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- . 2012b. "El pino de la travesía. Nahuelpi apunto, 16/6/1901". En *Mongelulchi Zungu: los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*, editado por Marisa Malvestitti, 158. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- Lenz, Rodolfo.** 1895-1897. "Viaje al País de los Manzaneros contado en dialecto huilliche por el indio Domingo Quintuprai de Osorno". En *Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuche o araucanos*, 4-29. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- León Solís, Leonardo.** 1994. "Los araucanos y la amenaza de ultramar, 1750-1807". *Revista de Indias* LIV (201): 313-354.
- Manquilef, Manuel.** 1911. *Comentarios del pueblo araucano (La faz social)*. Separata de la *Revista del Folklore Chileno*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Martínez Sierra, Ramiro.** 1975. *El mapa de las pampas*, tomo I. Buenos Aires: S/E.
- Mauss, Marcel.** (1924) 1971. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En *Sociología y antropología*, 155-268. Madrid: Tecnos.
- Melo, Walter, Juan Francisco Jiménez y Sebastián Alioto.** En prensa. "La ruta del cacique Llampilanguen (1804): la reconstrucción geográfica de un camino histórico". *Boletín Geográfico*, Neuquén.
- Molina, Justo.** 1805. Diario que debo formar de este ciudad de Buenos Ayres, de mi viaje que hoy 25 de febrero de 1805... comienzo por las pampas de yndios, atravesando en derechura para la cordillera de Antuco. Archivo General de la Nación Argentina, Sala IX, 24.4.4.
- Montgomery Watt, William.** 1986. "Idjāra". En *The Encyclopaedia of Islam*, editada por Bernard Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat y J. Schacht, nueva ed., III, 1017-1018. Leiden: E. J. Brill.

- O'Higgins, Thomas.** (1796-1797) 1943. "Diario de viaje del capitán D. Thomas O'Higgins de orden del virrey de Lima, el marqués de Osorno. 1796-1797". *Revista Chilena de Historia y Geografía* 103: 30-82.
- Olascoaga, Manuel J.** 1879 (1881). "Diario de la primera división de operaciones". En *Estudio topográfico de la pampa y Río Negro*, 127-226. Buenos Aires: Ostwald y Martínez.
- Outes, Félix.** 1917. "Observaciones etnográficas de Francisco Javier Muñiz. Introducción y notas críticas de Félix Outes". *Physis, Revista de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales* III: 197-215.
- Palermo, Miguel Ángel.** 1991. "La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el periodo colonial". *América Indígena* (México) LI (1): 153-192.
- Philippi, Rodulfo.** 1852. "Valdivia en 1852". *La Revista de Chile* (Santiago de Chile) 73-75: 297-300, 329-335, 355-361.
- Racedo, Eduardo.** (1881) 1940. *La conquista del desierto proyectada y llevada a cabo por el ministro de la Guerra y Marina general D. Julio A. Roca. Memoria militar y descriptiva sobre la campaña de la 3ª División Expedicionaria*. Buenos Aires: Comisión Nacional Monumento al Teniente General Roca.
- Ramos, Ana Margarita.** 2008. "El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". *World Anthropologies Network E-Journal* 4 (abril): 57-79. Consultado el 8 de agosto del 2012. http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3-ramos.pdf.
- . 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ried, Aquinas.** (1847) 1920. *Diario del viaje efectuado por el Dr. Aquinas Ried desde Valparaíso hasta el Lago Llanquihue y de regreso (1 de febrero de 1847 al 20 de junio del mismo año)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Robles Rodríguez, Eulogio.** (1910) 1942. *Costumbres y creencias araucanas*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Rojas Lagarde, Jorge L.** 2004. *Malones y comercio de ganado con Chile. Siglo XIX*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Ruiz Aldea, Pedro.** (1868) 1902. *Los araucanos i sus costumbres*. Biblioteca de Autores Chilenos n.º 5. Santiago de Chile: Guillermo Miranda.
- Scott, James C.** 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- Smith, Edmond R.** (1855) 1914. *Los araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Sors, fray Antonio de.** (1780) 1921. "Historia del Reino de Chile, situado en la América Meridional, que hace relación de la población de los españoles en él: de las tierras de los indios naturales, sus costumbres, y ubicación: del sistema conveniente para reducirlos a la obediencia de Su Majestad". *Revista Chilena de Historia y Geografía* XXXIX (43): 163-199.
- Speke, John Hanning.** (1854) 1864. "Journal of Adventures in Somali Land". En *What Led to the Discovery of the Source of the Nile*, 1-151. Londres; Edimburgo: William Blackwood & Sons.
- Stuchlik, Milan.** (1976) 1996. *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago de Chile: Soles Ediciones.
- Treutler, Paul.** (1863) 1958. *Andanzas de un alemán en Chile, 1851-1863*. Santiago: Editorial del Pacífico.

Van Gennep, Arnold. (1909) 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

Villalobos, Sergio. 1982. "Tipos fronterizos en el ejército de Arauco". En *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, editado por Sergio Villalobos *et al.*, 175-221. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez. 2011. "Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en la pampa centro-oriental (1820-1840). Etnogénesis llaimache", en *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las*

sociedades indígenas de la pampa oriental (siglo XIX), editado por Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez, 115-170. Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica.

Zedeño, María Nieves, Kacy Hollenback y Calvin Grinnell. 2009. "From Path to Myth: Journeys and the Naturalization of Territorial Identity along the Missouri River". En *Landscapes of Movement: Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*, editado por James E. Snead, Clark L. Erickson y J. Andrew Darling, 106-132. Philadelphia PA: University of Pennsylvania Press.

Dimorfismo sexual mandibular en cazadores-recolectores del Holoceno Tardío: eficiencia diagnóstica comparada entre dos propuestas metodológicas

*Mandibular Sexual Dimorphism in
Late Holocene Hunter-Gatherers: Comparing the Diagnostic
Efficiency between Two Methodological Approaches*

Lila Bernardi, Mario A. Arrieta, María A. Bordach y Osvaldo J. Mendonça

Universidad Nacional del Río Cuarto UNRC Conicet

lbernardi@exa.unrc.edu.ar

RESUMEN

La determinación sexual es la base del estudio sistemático de restos óseos humanos. En este trabajo se explora la eficiencia diagnóstica relativa de dos técnicas utilizadas para la determinación sexual en mandíbulas del sitio Médano Petroquímica, Argentina. Los métodos usados fueron la inflexión del borde posterior de la rama mandibular y el método tradicional basado en múltiples rasgos morfológicos mandibulares. El sexo se determinó independientemente por dos técnicos entrenados quienes aplicaron tres veces cada método. Los resultados muestran una mayor consistencia operacional interna y eficiencia relativa en la aplicación del método tradicional. Se concluye que, al menos en el caso de los entierros secundarios considerados, la técnica de Loth y Henneberg (1996) no es un sustituto confiable de la técnica tradicional.

Palabras clave: bioarqueología, osteología, determinación sexual, técnicas mandibulares.

ABSTRACT

Sex determination is the basis of systematic studies on human skeletal remains. In this paper, we explore the relative diagnostic efficiency of two methods employed to determine sex in mandibles from Médano Petroquímica site, Argentina. Techniques used were the angle of posterior inflexion of mandibular ramus and the traditional method using multiple morphological traits of the mandible. The sex was separately assessed by two trained technicians who applied three times each one. Results show a greater consistency and a relative efficiency in the traditional procedure compared to the first one. We conclude that the Loth and Henneberg technique (1996) cannot reliably replace the traditional technique, at least not in the case of secondary burials considered.

Keywords: bioarchaeology, human osteology, sex determination, mandibular techniques.

Introducción

La asignación osteológica del sexo en individuos procedentes de entierros múltiples brinda información de base que resulta de gran utilidad cuando se analizan y discuten antropológicamente los restantes parámetros bioculturales. Adicionalmente, el conocimiento de la composición etaria y sexual de los conjuntos osteológicos permite determinar y circunscribir el grado de comparabilidad del conocimiento disponible acerca de la biología de las poblaciones humanas del pasado (Buikstra y Mielke 1985).

La determinación del sexo en elementos anatómicos de origen bioarqueológico es un procedimiento que reviste la mayor importancia, particularmente cuando lo que se busca es considerar los patrones de mortalidad y evaluar las expectativas de vida de los individuos integrantes de una determinada población. Otro tanto ocurre cuando se busca establecer cuáles han sido las similitudes y diferencias en las pautas de comportamiento de hombres y mujeres en el seno de una cultura dada (Acsádi y Nemeskéri 1970; Arsuaga y Carretero 1994; Bordach 1989; Ferembach, Schwidetzky y Stloukal 1980; Meindl *et al.* 1985; Phenice 1969; Pons 1955).

En términos generales, el dimorfismo sexual puede expresarse en todos los elementos anatómicos del esqueleto a partir de dos tipos básicos de configuraciones distintivas: aquellas vinculadas con el tamaño y aquellas relacionadas con la forma de los múltiples elementos que lo componen (Ubelaker 1982). Es por estas razones que la mayoría de las técnicas utilizadas para la estimación del sexo suelen ser agrupadas principalmente en dos categorías: las observaciones estrictamente morfológicas, que se basan en el análisis de rasgos o variables cualitativas, y las determinaciones morfométricas, basadas en variables cuantitativas o métricas. En la práctica, ambos tipos de procedimientos presentan algunos inconvenientes. Por un lado, las asignaciones que tienen en cuenta la conformación morfológica de diferentes regiones anatómicas tienen la desventaja de depender en gran medida de apreciaciones subjetivas, por lo que los resultados pueden adolecer de la existencia de variaciones debidas al error tanto intra como interobservador. Por el otro, la medición de los elementos óseos presenta los inconvenientes inherentes a su misma naturaleza. Uno de ellos es que para realizar las mediciones se necesita que la mayor parte de la pieza ósea esté íntegra o bien representada, hecho que no siempre se verifica en materiales de origen arqueológico. Además, las técnicas morfométricas también pueden adolecer de errores intra e interobservador. Otras críticas que se le hacen al uso exclusivo

del análisis métrico para la determinación sexual residen en el hecho de que las variables métricas están estrechamente relacionadas con los factores ambientales que pueden impactar directamente en los patrones métricos del dimorfismo sexual, haciendo que estos varíen de una población a otra (Brothwell 1987; Bruzek y Murail 2006; Buikstra y Ubelaker 1994; Ortner 2003; White y Folkens 1991). Varios autores (Fruyer y Wolpoff 1985; Tanner 1986; Stini 1969, 1985) han sugerido que es más factible que el tamaño de los huesos se vea afectado por eventos de estrés metabólico que ocurren durante el crecimiento, mientras que la forma se ve menos afectada por tales eventos de estrés, ya que su mantenimiento es fundamental para el funcionamiento adecuado del esqueleto.

Para Loth y Henneberg (1996) las aproximaciones basadas en el tamaño antes que en la forma no se cuentan entre los mejores recursos técnicos para estimar el sexo. Según estas autoras, los métodos que consideran únicamente el tamaño pueden llegar a ser extremadamente específicos para cada población. Por el contrario, la evaluación de las diferencias morfológicas basadas en patrones de diferenciación sexual durante el desarrollo tendría, en su opinión, una mayor potencialidad discriminatoria, ya que las diferencias en la forma reflejarían factores inherentes a cada sexo, antes que constituir una respuesta a factores funcionales y ambientales caracterizados por una alta variación.

Varios investigadores han aportado, a lo largo del tiempo, una notable gama de técnicas que buscan cumplir con el objetivo de determinar el sexo en materiales óseos, tanto prehistóricos como actuales. Los indicadores más utilizados en los estudios sobre dimorfismo sexual en el esqueleto humano son aquellos vinculados con el estudio de la morfología del cráneo y la pelvis (Buikstra y Ubelaker 1994; Ferembach, Schwidetzky y Stloukal 1980; Krogman e Işcan 1986; Roberts y Manchester 1999; White y Folkens 1991). Más aún, hoy en día se considera a la pelvis como la estructura ósea que mejor expresa y define este dimorfismo (Barboza, Mendonça y Bordach 2002; Bordach 1989), y es el cráneo el complejo anatómico que le sigue en orden de importancia (Buikstra y Mielke 1985; Genovés 1959; Ubelaker 1974).

En cuanto a la determinación del sexo a partir del análisis exclusivo de mandíbulas, se han desarrollado numerosas investigaciones, las cuales se han basado tanto en el estudio de variables cualitativas (Acsádi y Nemeskéri 1970; Barboza, Mendonça y Bordach 2003a, 2006; Brothwell 1987; Coqueugniot y Bruzek 1997; Donnelly *et al.* 1998; Ferembach, Schwidetzky y Stloukal 1980; Haun 2000; Hill 2000; Indrayana, Glinka y Mieke 1998; Kemkes-Grottenthaler, Löbig y Stock 2002; Koski 1996) como en el análisis morfométrico (Fabian y Mpembeni 2002; Franklin, O'Higgins y Oxnard 2008; Ongkana y Sudwan 2009; Pokhrel y

Bhatnagar 2013; Punarjeevan Kumar y Lokanadham 2013; Saini *et al.* 2011; Sharma *et al.*, en prensa; Vinay, Mangala y Anbalagan 2013 y Vodanović *et al.* 2006).

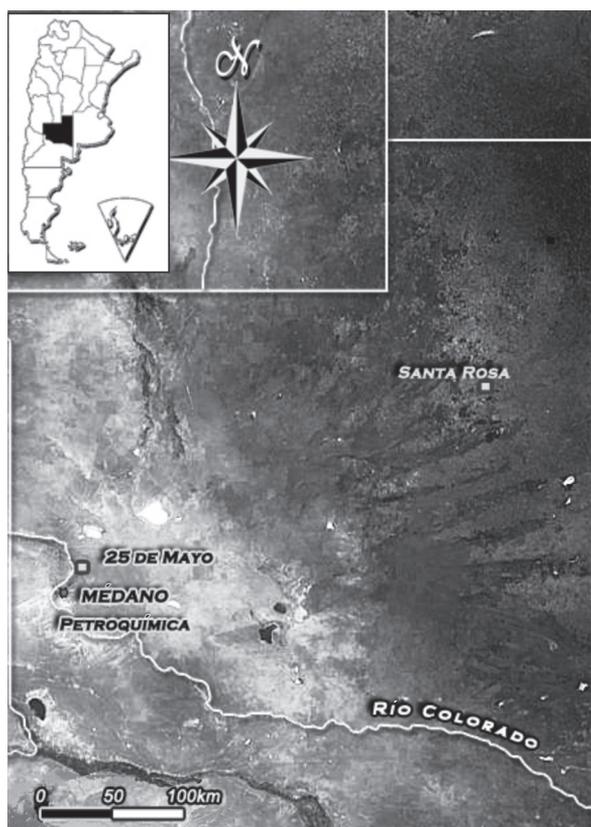
Puesto que ninguna de las técnicas actualmente disponibles, tanto aquellas basadas en la forma como las que se enfocan en las dimensiones, garantiza un 100% de exactitud en las asignaciones y, conforme a lo expresado por Buikstra y Ubelaker (1994), es siempre recomendable el empleo de la mayor cantidad de recursos técnicos, por más confiable que cualesquiera de ellos en sí mismos pudieran resultar. Obviamente esto siempre dependerá del grado de integridad, observación y registro ofrecido por cada serie osteológica (Barboza, Mendonça y Bordach 2002, 2003a, 2003b, 2006). Finalmente, con el fin de proporcionar un respaldo sólido y confiable al resultado de la asignación, es conveniente evaluar y validar los resultados obtenidos a partir de la aplicación de cada uno de tales recursos (Ubelaker 1974).

Dado que existen situaciones en las que no siempre se cuenta con todos los elementos anatómicos del esqueleto para realizar una asignación del sexo lo más segura, completa y confiable posible, cuando los elementos óseos se hallan no articulados o entremezclados, es recomendable que se los trabaje como si procedieran de un osario (Ubelaker 1974). Se hace entonces necesario intentar maximizar la inversión de energía puesta en la determinación del sexo, considerando para ello la mayor cantidad de elementos anatómicos disponibles. Por tal motivo, en este trabajo, dada la índole de los materiales en estudio (desarticulación intencional y subsecuente generación de entierros secundarios e indirectos), y el alto índice de fragmentación que presentan las mandíbulas (lo que imposibilita la medición del mayor número de variables métricas generalmente utilizadas en dicha pieza anatómica), se decidió proceder a la utilización de las técnicas de determinación sexual propuestas por Loth y Henneberg (1996), basadas en el análisis de la inflexión del borde posterior de la rama mandibular (IBPRM), y el conjunto de técnicas denominadas tradicionales, basadas en múltiples características estructurales de la mandíbula (Acsádi y Nemeskéri 1970; Brothwell 1987; Ferembach, Schwidetzky y Stloukal 1980). El objetivo de esta propuesta es analizar y contrastar críticamente la eficacia diagnóstica relativa del método de Loth y Henneberg (1996) respecto de la técnica tradicional (TT), atendiendo para ello tanto al error intra como interobservador, con lo que se espera encontrar un buen grado de concordancia y consistencia interna en la aplicación de ambas técnicas.

Materiales y métodos

Para la realización de este trabajo de investigación se empleó material osteológico procedente del sitio Médano Petroquímica, Puelén, La Pampa. Este cementerio prehistórico se localiza en el sudoeste de la provincia de La Pampa, Argentina, a 25 km de la localidad Colonia 25 de Mayo (figura 1), y está emplazado en una zona que fue ocupada por bandas de cazadores-recolectores del monte xerófilo (Politis y Barros 2006). Este sitio constituye un área de entierro colectivo cuya formación y utilización se sitúa en momentos previos al contacto efectivo con contingentes estatales de raigambre europea (1450-1630 cal AD) (Ammann *et al.* 2010). La gran mayoría de las estructuras funerarias excavadas contenían entierros secundarios múltiples, entre los cuales se podían observar distintos grados de desarticulación intencional.

Figura 1. Localización geográfica del sitio Médano Petroquímica, Argentina



Fuente: Elaboración propia a partir de Google Earth.

Debido a que en el esqueleto las diferencias sexuales se hacen más marcadas a medida que los individuos se desarrollan y alcanzan el estado adulto (El Najjar y McWilliams 1978; Holcolmb y Konigsberg 1995; Krogman e Işcan 1986; Saunders 1992; Stewart 1968) y puesto que la técnica aquí estudiada se basa en rasgos que no expresan el dimorfismo en individuos inmaduros, para esta investigación se procedió a trabajar exclusivamente con individuos que alcanzaron la edad adulta, la cual fue estimada mediante la secuencia de formación y erupción dental propuesta por Ubelaker (1982) y por el nivel de desgaste dental (Brothwell 1989).

En el análisis que se propone aquí se tuvieron en cuenta los 72 individuos adultos pertenecientes al total de los rasgos funerarios detectados y excavados por nuestro equipo. Este valor corresponde a la estimación del número mínimo de individuos (MNI) calculado mediante la técnica de la elección del mayor del par (White 1953). Sin embargo, debido al hecho de que muchas veces las mandíbulas se presentaban fragmentadas, lo que hacía muy difícil, cuando no prácticamente imposible, la visualización de los caracteres estructurales sobre los que se basan los procedimientos que se busca comparar aquí, el MNI finalmente disponible para el estudio del grado de la IBPRM, forma de la arcada dental, eminencia mentoniana y prominencia del gonion se vio reducido a un total de 18 elementos anatómicos.

Las asignaciones mediante cada una de las dos técnicas fueron realizadas por dos investigadores entrenados en su uso, quienes efectuaron un total de tres observaciones cada uno, separadas por un lapso de alrededor de 15 días. Para esto se identificó con un rótulo a cada mandíbula, el cual se mantuvo oculto durante las asignaciones a fin de no interferir en las determinaciones de cada observador. Las técnicas utilizadas se describen a continuación:

Método del ángulo de inflexión del borde posterior de la rama mandibular (Loth y Henneberg 1996)

Este procedimiento consiste en la visualización de una angulación distintiva en el borde posterior de la rama mandibular (IBPRM), ubicada en los individuos adultos masculinos a la altura de la línea oclusal de los molares (Loth y Henneberg 1996) (figura 2). Esta inflexión, según sus proponentes, parece constituir un rasgo propio del desarrollo típicamente masculino que se manifiesta después de la adolescencia, debido principalmente a la acción y compromiso

Figura 2. Visualización de los rasgos analizados por la técnica de la IBPRM

Fuente: Elaboración propia a partir de Loth y Henneberg (1996).

funcional de los músculos de la masticación. En el caso de los individuos femeninos, el borde posterior de la rama se mantiene recto, al igual que en las formas juveniles (figura 2), y en el caso de que la angulación se presente en forma notoria, esta se encuentra o más arriba, cerca del cuello del cóndilo, o más abajo, asociada con la configuración estructural del gonion (Loth y Henneberg 1996). Es necesario aclarar que tal dimorfismo sexual, además de estar determinado genéticamente, como mencionan las autoras, puede verse favorecido por otros factores tales como la división sexual del trabajo y el acceso diferencial a los recursos (Franklin, O'Higgins y Oxnard 2008; Frayer y Wolpoff 1985; Sharma *et al.*, en prensa) y los distintos estilos de vida y hábitos masticatorios de cada grupo étnico (Ongkana y Sudwan 2009).

Con respecto al modo de proceder con esta técnica y siguiendo las recomendaciones para la aplicación de cada uno de los métodos, siempre que fue posible se asignaron separadamente el lado derecho y el izquierdo de cada mandíbula. De este modo, si la inflexión estaba presente, se asignó un valor de +1. Si el borde era recto o si la inflexión estaba cerca del cóndilo o por debajo de la superficie oclusal, el valor fue de -1. Si no se verificaba ni la inflexión ni la forma recta, el valor fue 0. Luego se sumaron los valores para ambas ramas, para un total de +2, +1, 0, -1, -2 (Loth y Henneberg 1996).

Técnica de asignación basada en múltiples elementos morfológicos de la estructura mandibular (Acsádi y Nemeskéri 1970; Brothwell 1987; Ferembach, Schwidetzky y Stloukal 1980)

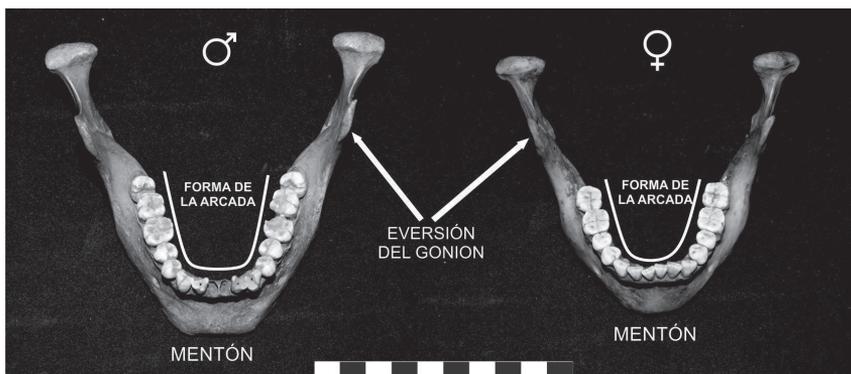
Se procedió en seguida a la determinación del sexo de cada mandíbula conforme a la denominada TT, donde se tuvieron en cuenta: 1) la conformación de la arcada dental (Ferembach, Schwidetzky y Stloukal 1980); 2) la prominencia del gonion (Brothwell 1987; Ferembach *et al.* 1980), y 3) la configuración de la eminencia mentoniana (Acsádi y Nemeskéri 1970; Buikstra y Ubelaker 1994; Ferembach *et al.* 1980; Thayer y Dobson 2010). Estos tres rasgos se describen en la tabla 1 y se visualizan en la figura 3.

Tabla 1. Descripción de los rasgos utilizados para la estimación del sexo mediante la TT (Acsádi y Nemeskéri 1970; Brothwell 1987; Ferembach, Schwidetzky y Stloukal 1980)

	Femenino	Masculino
Arcada dental	Presenta una forma de tipo parabólica.	Presenta forma de U.
Eversión del gonion	De aspecto más ligero y menos desarrollado.	De aspecto más pronunciado; las regiones goniales se encuentran más desarrolladas y destacadas.
Mentón	De forma más redondeada y puntiaguda.	De forma más cuadrangular y prominente.

Fuente: Elaboración propia.

Figura 3. Visualización de los rasgos analizados por la TT



Fuente: Elaboración propia a partir Acsádi y Nemeskéri (1970), Brothwell (1987), Ferembach, Schwidetzky y Stloukal (1980) y Buikstra y Ubelaker (1994).

Como hemos mencionado, en cualquier procedimiento de medición, sobre todo cuando este depende de apreciaciones pasibles de subjetividad, hay un cierto grado de error intrínseco (Hernández Aguado *et al.* 1990). El objetivo de este trabajo ha sido comparar la eficiencia diagnóstica de ambos procedimientos (IBPRM y TT) mediante la estimación de la concordancia entre observadores y la consistencia obtenida por un mismo observador entre las sucesivas observaciones realizadas en lapsos de dos semanas. Para el primer caso, la estimación de la variabilidad interobservador se realizó a través del cálculo del coeficiente *kappa* de Cohen (Cohen 1960). Este es un recurso estadístico que ajusta el efecto del azar en la proporción de la concordancia observada para variables cualitativas y cuyo valor se obtiene a través de distintas mediciones de un mismo elemento. Mediante este índice se comparan los resultados obtenidos por ambos observadores en cada medición para cada una de las técnicas empleadas. Dado que el factor azar puede estar influyendo en esta proporción de acuerdos (*i. e.*, que la concordancia en las asignaciones entre los dos observadores pueda ser casual), se procedió a cuantificar el acuerdo por azar para eliminarlo del resultado final, a fin de poder visualizar la proporción en que los dos observadores efectivamente coinciden en lo observado con la aplicación de cada una de las técnicas.

$$\text{Índice } \kappa = \frac{\text{acuerdo observado no debido al azar}}{\text{Máximo acuerdo posible no debido al azar}}$$

Los valores de este índice pueden variar entre 0 y 1; kappa es igual a 0 en el acuerdo que puede ser explicado exclusivamente por azar y kappa es igual a 1 cuando se obtiene un acuerdo perfecto entre las observaciones. Para este caso y siguiendo a Fleiss (1981), los valores kappa se considerarán como aceptables o no, conforme a lo consignado en la tabla 2.

Tabla 2. Valoración del coeficiente kappa de Cohen según Fleiss (1981)

Índice kappa < 0,40	Concordancia deficiente
Índice kappa entre 0,40 y 0,75	Concordancia aceptable a buena
Índice kappa > 0,75	Concordancia excelente

Fuente: Elaboración propia.

Adicionalmente, para calcular el grado de variabilidad intraobservador se elaboraron gráficos que permitieran observar la consistencia entre las sucesivas mediciones realizadas por cada uno de los observadores entrenados y para cada una de las técnicas. Dicha consistencia se puede definir como la propiedad que determina el grado de acuerdo o conformidad en un conjunto de mediciones realizadas por más de un observador (Hernández Aguado *et al.* 1990).

Resultados

Los datos de concordancia interobservador (índice kappa) obtenidos a partir de la aplicación de las técnicas de la IBPRM y la TT por los dos observadores durante las tres mediciones efectuadas se presentan en la tabla 3.

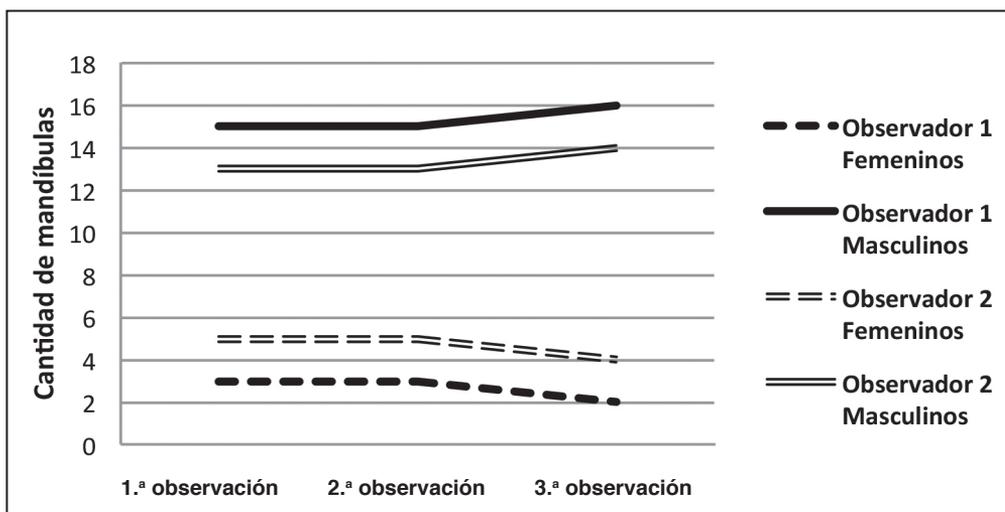
Tabla 3. Valores de índice kappa para las mediciones realizadas por ambos observadores

	Primera medición	Segunda medición	Tercera medición
IBPRM	0,06	0,37	0,61
TT	0,51	0,87	0,88

Fuente: Elaboración propia.

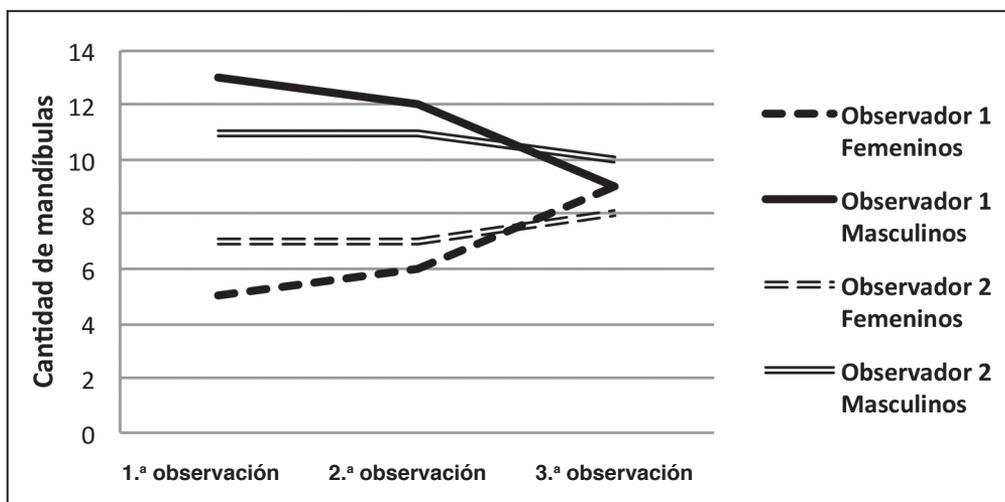
Para la consistencia intraobservador se realizaron y evaluaron los gráficos de las figuras 4 y 5, con el fin de analizar la fiabilidad entre las diferentes mediciones para una misma técnica y un mismo observador. Así, de cada gráfico se desprende la cantidad de mandíbulas masculinas (línea sólida) y la cantidad de femeninas (línea punteada) que fueron asignadas en cada una de las tres observaciones. Por lo cual, cuando la línea se mantiene recta entre dos observaciones sucesivas, significa que efectivamente hay consistencia interna entre ambas asignaciones.

Figura 4. Resultados de las asignaciones realizadas por el primer y segundo observador para la técnica de la IBPRM



Fuente: Elaboración propia.

Figura 5. Resultados de las asignaciones realizadas por el primer y segundo observador para la técnica tradicional



Fuente: Elaboración propia.

Del análisis de las figuras 4 y 5, en las cuales se observa la consistencia entre las distintas observaciones realizadas por un mismo observador para las dos técnicas empleadas, se desprende que, para la técnica de la IBPRM, ambos observadores presentaron resultados similares y ambos fueron consistentes en sus tres mediciones (figura 4). Los dos observadores obtuvieron los mismos resultados en las dos primeras asignaciones, por lo que se tiene una línea recta, mientras que en la tercera medición, una mandíbula a la que anteriormente se la había determinado como femenina es asignada ahora como masculina (figura 4).

En cuanto a la TT, los resultados del segundo observador en las dos primeras observaciones coinciden con los obtenidos para la técnica de la rama mandibular (figura 5), pero en el caso del primer observador, la consistencia fue mucho menor (véase la línea oscura de la figura 5). Mientras que en las dos primeras observaciones los resultados fueron casi iguales, en la tercera medición las proporciones de mandíbulas asignadas como femeninas y masculinas presentan cambios mayores (figura 5), por lo que la línea se modifica en mayor magnitud (nueve mandíbulas asignadas como femeninas y nueve como masculinas).

Discusión

Durante el desarrollo de cualquier investigación, una cuestión clave está constituida por la fiabilidad de los procedimientos empleados para la recolección de datos (López y Pita 2001), es decir, el grado de estabilidad en los resultados obtenidos cuando se repite una medición bajo las mismas condiciones (Hernández Aguado *et al.* 1990).

Existen diferentes fuentes de variabilidad. Entre ellas podemos mencionar la variabilidad propia del procedimiento de medición, aquella procedente de la discordancia entre dos o más observadores, la que depende del grado de formación o experiencia de los sujetos que realizan las mediciones y las condiciones ambientales bajo las cuales se lleva a cabo el proceso de medición (además de las condiciones ambientales *per se*, también influyen en la variabilidad la hora del día en que se realizan las observaciones, los intereses y motivaciones propios del observador, los niveles de tensión, el cansancio, etc.). Por otro lado, y tal como sucede con las técnicas aquí estudiadas, en aquellos casos en los que se analizan variables discretas y rasgos morfológicos, las mediciones dependen en gran medida de las apreciaciones subjetivas, por lo que los resultados pueden variar de un observador a otro (Barboza, Mendonça y Bordach 2003a). En nuestro estudio, esta circunstancia, sumada al hecho de que se trata de un número reducido de caracteres a observar, puede también estar impactando en las fluctuaciones de las observaciones tanto intra como interobservador.

Respecto de la concordancia interobservador, podemos ver que los índices kappa calculados para la TT presentan un acuerdo excelente, ya que los porcentajes obtenidos varían entre el 51 y el 88% (tabla 3). Para la técnica que tiene en cuenta la IBPRM, los valores de los índices kappa fueron mucho menores al presentar, los de la primera y segunda medición, un acuerdo deficiente y solo en la tercera medición se observa una concordancia que oscila entre aceptable y buena (tabla 3). Por tal motivo, puede argumentarse que la metodología propuesta por Loth y Henneberg (1996) no aportaría, por sí sola, información confiable para la asignación del sexo, particularmente cuando hay más de un evaluador, al menos para los materiales de este sitio en particular. Para este caso, cabe destacar que la metodología del IBPRM se basa en la observación de un solo rasgo, mientras que la de la técnica tradicional lo hace basado en tres, circunstancia que puede influir en la fiabilidad de los resultados, al tener una mayor probabilidad de error.

Además, se observa que, para ambas técnicas, los niveles de concordancia entre observadores fueron mejorando a medida que se sucedieron las

observaciones. Esta situación podría estar respondiendo a una mayor familiaridad con la aplicación de las distintas metodologías empleadas y a una mayor experiencia y confianza adquirida en su manejo, ello independientemente de que ambos observadores ya estaban convenientemente familiarizados o entrenados con las técnicas empleadas antes de comenzar las observaciones.

Respecto al error intraobservador, la mayor consistencia fue alcanzada para la técnica del IBPRM por los dos observadores y para la TT por el segundo observador. Como podemos ver en cada caso, la consistencia entre las dos primeras observaciones (salvo para la TT del primer observador) fue perfecta o casi perfecta (figuras 4 y 5). Es solamente en la tercera medición donde la consistencia, en mayor o menor grado, disminuye (figuras 4 y 5). En este sentido, cabe mencionar a Hernández Aguado *et al.* (1990), quienes sostienen que, a la hora de evaluar la consistencia, el objetivo principal no debería ser el de constatar dicha variabilidad, sino tratar de determinar los factores que la originan; es decir, qué es lo que influye a la hora de realizar la tercera observación, que hace que los valores cambien y la coherencia interna entre las observaciones disminuya. Esto podría deberse a la presencia de algún factor eventual que afectaría a los observadores en el momento de realizar la tercera observación o, contrariamente, a un perfeccionamiento en el manejo de estas técnicas, lo cual llevaría a la obtención de resultados diferentes respecto de los ensayos anteriores. No obstante, ninguna de las dos alternativas mencionadas nos pareció convincente en el momento de encontrar una posible explicación a esta situación.

Por otro lado, es necesario aclarar que, para el análisis de la consistencia interna entre las diferentes observaciones realizadas por cada uno de los observadores, se comprobó que, en los casos en que la línea se mantuvo recta, esto es, en los que la consistencia fue perfecta, no se hubieran producido cambios entre las distintas mediciones que pudieran no ser visualizados. Es decir, que de una medición a otra no hubiera el mismo número de mandíbulas asignadas como masculinas, en un primer momento, y como femeninas en otro y viceversa, situación que daría como resultado una línea igualmente recta, pero generada por valores erróneos de consistencia. Dicho de otro modo, si en la primera medición se asignaran nueve mandíbulas como masculinas y nueve como femeninas, pero en el segundo momento de observación las nueve mandíbulas que se asignaron como femeninas en una primera instancia fueran asignadas como masculinas y viceversa, la línea del gráfico se mantendría recta pero la consistencia no sería perfecta, ya que los valores cambian de una medición a otra.

Por último, durante la realización de este trabajo también se pudo ver que en varias ocasiones las mandíbulas asignadas como femeninas por la TT fueron consideradas como masculinas con la técnica de la IBPRM. De este modo,

los datos obtenidos en este estudio apoyan las críticas de Donnelly *et al.* (1998) y Hill (2000), quienes sostienen que la técnica propuesta por Loth y Henneberg (1996) parecería proporcionar resultados con mayor consistencia en individuos masculinos respecto de los femeninos. Esta circunstancia puede estar vinculada a factores de naturaleza ontogenética o variación poblacional específica, que pueden influir en el comportamiento entre sexos de la manifestación dimórfica de los rasgos a observar (Haun 2000).

Desde la publicación de su propuesta, la metodología de Loth y Henneberg fue puesta a prueba por varios investigadores (Barboza, Mendonça y Bordach 2003a, 2006; Coqueugniot y Bruzek 1997; Donnelly *et al.* 1998; Haun 2000; Hill 2000; Indrayana, Glinka y Mieke 1998; Kemkes-Grottenthaler, Löbig y Stock 2002; Koski 1996); los resultados de Indrayana, Glinka y Mieke (1998) fueron los únicos similares a los de estas autoras. Por tal motivo, estos resultados parecieran indicar un fenómeno más complejo (Kemkes-Grottenthaler, Löbig y Stock 2002). Respecto a esto, Koski (1996) y Haun (2000) sugieren que el grado de expresión del rasgo puede ser específico para cada población, y serían influenciados por los diferentes patrones de división sexual del trabajo, acceso diferencial a los recursos (Franklin, O'Higgins y Oxnard 2008; Frayer y Wolpoff 1985; Sharma *et al.*, en prensa) y los distintos estilos de vida (Ongkana y Sudwan 2009). Si bien Loth y Henneberg (1996) abordaron diferentes poblaciones en el estudio de la expresión de la inflexión y encontraron que la precisión global no se ve afectada, sí registraron una inflexión más pronunciada y fácil de observar en las muestras africana y amerindia, situación por la cual se hubiera esperado encontrar un mayor dimorfismo en la muestra analizada.

Conclusiones

A partir de los valores de índice kappa obtenidos, se desprende que la aplicación de la técnica de la IBPRM, en series mandibulares como la que se estudia en este artículo, parece generar incertidumbre antes que contribuir sustancial y efectivamente al cuerpo de recursos metodológicos disponibles para realizar el diagnóstico sexual sobre esta región anatómica. Sin embargo, en materiales procedentes de otras colecciones pareciera contribuir a robustecerlo (Indrayana, Glinka y Mieke 1998; Loth y Henneberg 1996), y es realmente efectiva en muestras africanas y amerindias (Loth y Henneberg 1996).

Por otro lado, al igual que en los trabajos de Donnelly *et al.* (1998) y Hill (2000), la técnica de la IBPRM parece ser más eficiente en individuos masculinos.

Finalmente, y como resultado de nuestra experiencia, es posible confirmar que, una vez más, el estudio de las expresiones del dimorfismo sexual debe ser objeto de tratamiento detenido para cada conjunto osteológico en particular. Cuando se intenta extrapolar resultados obtenidos a partir del estudio de series esqueléticas acotadas, se hace necesario tener en cuenta que las características genético-ambientales de cada población humana pueden determinar la expresión de numerosos caracteres anatómicos, incluyendo los utilizados para la estimación del sexo y, por lo tanto, la eficacia de estas técnicas podría verse supeditada a tales características.

Referencias

- Acsádi, György y János Nemeskéri.** 1970. *History of Human Life Span and Mortality*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ammann, Matías G., Mario A. Arrieta, María Candelaria Croatto, Lila Bernardi, Osvaldo J. Mendonça y María A. Bordach.** 2010. “Descripción e interpretación de marcadores bioarqueológicos del sitio Médano Petroquímica, departamento Puelén, provincia de La Pampa”. En *Mamül Mapu: pasado y presente desde la arqueología pampeana*, editado por Mónica Berón, Leandro Luna, Mariano Bonomo, Claudia Montalvo, Claudia Aranda y Manuel Carrera Aizpitarte, 215-222. Ayacucho: Libros del Espinillo.
- Arsuaga, Juan L. y José M. Carretero.** 1994. “Multivariate Analysis of the Sexual Dimorphism of the Hip Bone in a Modern Population and in Early Hominids”. *American Journal of Physical Anthropology* 93: 241-257.
- Barboza, María Carolina, Osvaldo J. Mendonça y María de la Asunción Bordach.** 2002. “Estudio de marcadores biológicos y culturales del sexo en un conjunto hispano-indígena de Tilcara (sitio SJ Til. 43)”. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 4 (1): 87-111.
- . 2003a. “Expresión del dimorfismo sexual mandibular en esqueletos del sitio SJ Til. 43 (Tilcara, Jujuy)”. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 5 (2): 63-74.
- . 2003b. “Marcadores morfológicos y métricos del sexo en un conjunto osteológico del formativo de Tilcara (sitio SJ Til. 20)”. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 5 (2): 75-88.
- . 2006. “Dimorfismo sexual mandibular en una colección formativa SJ Til. 20 (Tilcara, Jujuy)”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales UNJu* 32: 53-63.
- Bordach, María de la Asunción.** 1989. *La determinación del sexo en el esqueleto humano*, vol. 4 de *Serie Didáctica*. Río Cuarto: UNRC.
- Brothwell, Don.** 1987. *Digging up Bones. The Excavation, Treatment and Study of Human Skeletal Remains*. 3.^a ed. Ithaca: Cornell University Press.
- . 1989. “The Relationship of Tooth Wear to Aging”. En *Age Markers in the Human*

- Skeleton*, editado por Mehmet Y. Isçan, 303-317. Springfield, Illinois: Thomas Publisher.
- Bruzek, Jaroslav y Pascal Murail.** 2006. "Methodology and Reliability of Sex Determination from the Skeleton". En *Forensic Anthropology and Medicine. Complementary Sciences from Recovery to Cause of Death*, editado por Aurore Schmitt, Eugénia Cunha y João Pinheiro, 225-242. Nueva Jersey: Human Press.
- Buikstra, Jane E. y James H. Mielke.** 1985. "Demography, Diet, and Health". En *The Analysis of Prehistoric Diet*, editado por Robert I. Gilbert y James H. Mielke, 191-223. Orlando: Academic Press.
- Buikstra, Jane E. y Douglas H. Ubelaker,** eds. 1994. *Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains*. Survey Research Series n.º 44. Fayetteville: Arkansas Archeological.
- Cohen, Jacob.** 1960. "A Coefficient of Agreement for Nominal Scales". *Educational and Psychological Measurement* 20 (1): 37-46.
- Coqueugniot, Hélène y Jaroslav Bruzek.** 1997. "Incurvation de la branche mandibulaire: réévaluation de son importance dans la détermination sexuelle". *Colloque des Anthropologistes de Langue Française (GALF)*: 32.
- Donnelly, Steves M., Samantha M. Hens, Nikki L. Rogers y Kennan L. Schneider.** 1998. "Technical Note: A Blind Test of Mandibular Ramus Flexure as a Morphologic Indicator of Sexual Dimorphism in the Human Skeleton". *American Journal of Physical Anthropology* 107: 363-366.
- El Najjar, Mahmoud Y. y Richard McWilliams.** 1978. *Forensic Anthropology*. Springfield, Illinois: Thomas Publisher.
- Fabian, F. M. y Rose Mpenbeni.** 2002. "Sexual Dimorphism in the Mandibles of a Homogenous Black Population of Tanzania". *Tanzania Journal of Science* 28 (2): 47-53.
- Ferembach, Denise, Ilse Schwidetzky y Milan Stloukal.** 1980. "Recommendations for Age and Sex Diagnoses of Skeletons". *Journal of Human Evolution* 9: 517-549.
- Fleiss, Joseph L.** 1981. *Statistical Methods for Rates and Proportions*. 2.ª ed. Nueva York: John Willey & Sons.
- Franklin, Daniel, Paul O'Higgins y C. E. Oxnard.** 2008. "Sexual Dimorphism in the Mandible of Indigenous South Africans: a Geometric Morphometric Approach". *South Africans Journal of Science* 104 (3): 101-106.
- Frayer, David W. y Milford H. Wolpoff.** 1985. "Sexual Dimorphism". *Annual Review of Anthropology*: 429-473.
- Genovés, Santiago.** 1959. *Diferencias sexuales en el hueso coxal*. Primera Serie 49. Universidad Autónoma de México. México: Instituto de Historia.
- Haun, Susan J.** 2000. "Brief Communication: A Study of the Predictive Accuracy of Mandibular Ramus Flexure as a Singular Morphologic Indicator of Sex in an Archaeological Sample". *American Journal of Physical Anthropology* 111: 429-432.
- Hernández, Aguado Ildelfonso, María Porta Serra, M. Miralles, Fernando García Benavides y F. Bolúmar.** 1990. "La cuantificación de la variabilidad en las observaciones clínicas". *Epidemiología para Clínicos* 95: 424-429.
- Hill, Cheryl A.** 2000. "Technical Note: Evaluating Mandibular Ramus Flexure as a Morphological Indicator of Sex". *American Journal of Physical Anthropology* 111: 573-577.
- Holcolmb, Susana M. C. y Lyle W. Konigsberg.** 1995. "Statistical Study of Sexual

- Dimorphism in the Human Fetal Notch". *American Journal of Physical Anthropology* 97: 113-125.
- Indrayana, Noto S., Josef Glinka y Sylvia Mieke.** 1998. "Mandibular Ramus Flexure in an Indonesian Population". *American Journal of Physical Anthropology* 105: 89-90.
- Kemkes-Grottenthaler, Arianne, Frank Löbig y Frauke Stock.** 2002. "Mandibular Ramus Flexure and Gonial Eversion as Morphologic Indicators of Sex". *Homo* 53 (2): 97-111.
- Koski, Kalevi.** 1996. "Mandibular Ramus Flexure--Indicator of Sexual Dimorphism?". *American Journal of Physical Anthropology* 101 (4): 545-546.
- Krogman, Wilton M. y Mehmet Y. Isçan.** 1986. *The Human Skeleton in Forensic Medicine*. Springfield, Illinois: Thomas Publisher.
- López de Ullibarri Galparsoro, Ignacio y Salvador Pita Fernández.** 2001. "Medidas de concordancia: el índice de kappa". *Cuadernos de Atención Primaria* 6: 169-171.
- Loth, Susan R. y Maciej Henneberg.** 1996. "Mandibular Ramus Flexure: A New Morphologic Indicator of Sexual Dimorphism in the Human Skeleton". *American Journal of Physical Anthropology* 99: 473-485.
- Meindl, Richard S., C. Owen Lovejoy, Robert P. Mensforth y Lydia Don Carlos.** 1985. "Accuracy and Direction of Error in the Sexing of the Skeleton: Implications for Paleodemography". *American Journal of Physical Anthropology* 68: 87-106.
- Ongkana, Nutcharin y Sudwan Paiwan.** 2009. "Gender Difference in Thai Mandibles Using Metric Analysis". *Chiang Mai Medical Journal* 48 (2): 43-48.
- Ortner, Donald J.** 2003. *Identification of Pathological Conditions in Humans Skeletal Remains*. Florida: Academic Press.
- Phenice, Terrell W.** 1969. "A Newly Developed Visual Method of Sexing the Os Pubis". *Journal of Anatomy and Physiology* 30: 297-301.
- Pokhrel, Rishi y Bhatnagar Rajan.** 2013. "Sexing of Mandible Using Ramus and Condyle in Indian Population a Discriminant Function Analysis". *European Journal of Anatomy* 17 (1): 39-42.
- Politis, Gustavo G. y María Paula Barros.** 2006. "La región pampeana como unidad espacial de análisis en la arqueología contemporánea". *Folia Histórica del Nordeste* 16: 51-74.
- Pons, José.** 1955. "The Sexual Diagnostic of Isolated Bones of the Skeleton". *Human Biology* 27: 12-21.
- Punarjeevan Kumar, Manne y Sadhu Lokanadham.** 2013. "Sex Determination and Morphometric Parameters of Human Mandible". *International Journal of Research in Medical Sciences* 1 (2): 93-96.
- Roberts, C. y K. Manchester.** 1999. *The Archaeology of Disease*. Nueva York: Cornell University Press.
- Saini, Vineeta, Rashmi Srivastava, Rajesh K. Rai, Satya N. Shamal, Tej B. Singh y Sunil K. Tripathi.** 2011. "Mandibular Ramus: An Indicator for Sex in Fragmentary Mandible". *Journal of Forensic Sciences* 56: s1.
- Saunders, Shelley.** 1992. "Subadult Skeletons and Growth Related Studies". En *Skeletal Biology of Past Peoples*, editado por Shelley Saunders y M. Anne Katzenberg, 1-20. Wiley-Liss.
- Sharma, Maneesha, R. K. Gorea, Arshdeep Gorea y Abdulwahab Abuderman.** En prensa. "A Morphometric Study of the Human Mandible in Indian

- Population for Sex Determination". *Egyptian Journal of Forensic Sciences*. <http://dx.doi.org/10.1016/j.ejfs.2015.01.002>.
- Stewart, Thomas D.** 1968. "Identification by the Skeletal Structures". En *Gradwohl's Legal Medicine*, editado por Francis E. Camps, 123-154. Bristol: John Wright y Sons.
- Stini, William A.** 1969. "Nutritional Stress and Growth Sex Difference in Adaptive Response". *American Journal of Physical Anthropology* 31 (3): 417-426.
- . 1985. "Growth Rates and Sexual Dimorphism in Evolutionary Perspective". En *The Analysis of Prehistoric Diets*, editado por R. I. Gilbert y J. H. Mielke, 191-226. Orlando, Florida: Academic.
- Tanner, James M.** 1986. "Normal Growth and Techniques of Growth Assessment". *Clinics in Endocrinology and Metabolism* 15 (3): 411-451.
- Thayer, Zaneta M. y Seth D. Dobson.** 2010. "Sexual Dimorphism in Chin Shape: Implications for Adaptive Hypotheses". *American Journal of Physical Anthropology*, 143: 417-425.
- Ubelaker, Douglas H.** 1974. *Reconstruction of Demographic Profiles from Ossuary Skeletal Samples. A Case Study from the Tidewater Potomac*. Smithsonian Contributions to Anthropology n.º 18. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- . 1982. *Human Skeletal Remains. Excavation, Analysis, Interpretation*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution.
- Vinay, G, S. R. Mangala Gowri y J. Anbalagan.** 2013. "Sex Determination of Human Mandible Using Metrical Parameters". *Journal of Clinical and Diagnostic Research* 7 (12): 2671-2673.
- Vodanović, Marin, Jelena Dumančić, Željko Demo y Damir Mihelić.** 2006. "Determination of Sex by Discriminant Function Analysis of Mandibles Mandibles from Two Croatian Archaeological Sites". *Acta Stomatologica Croatica* 40 (3): 263-277.
- White, Tim D.** 1953. "A Method of Calculating the Dietary Percentage of Various Food Animals utilized by Aboriginal Peoples". *American Antiquity* 19: 396-398.
- White, Tim D. y Pieter A. Folkens.** 1991. *Human Osteology*. San Francisco: Academic Press.

Alegoría agraria y futuros globales¹

Anna Lowenhaupt Tsing

University of California Santa Cruz, Anthropology Department
atsing@ucsc.edu

“Solo dos fuerzas son esencialmente nacionales y portadoras del futuro: el proletariado y los campesinos”, escribió a principios del siglo pasado el teórico político Antonio Gramsci (1968, 51). En el siglo XX, los obreros y campesinos se constituyeron en las categorías básicas para pensar la política. Sin embargo, en el siglo XXI ambas han desaparecido de la discusión pública; no se mencionan pero orientan por doquier tanto la política pública como la investigación académica. Los tropos a través de los cuales las conocemos han calado como “hechos” bien conocidos sobre la vida social urbana y rural. Aparecen en la forma de estadísticas, anécdotas y lugares comunes, y son explicados como “realidades sociales”. Sin embargo, estas realidades están moldeadas por las preguntas que hacemos y por las maneras en que narramos la historia. Los campesinos y los obreros son figuras alegóricas cuyas historias todavía nos acompañan. Este ensayo examina las alegorías que dan forma al campesino. Para hacer más claras las historias del campesinado, las comparo con la recientemente renovada alegoría de la tribu.

A lo largo del sur global, dos tipos de alegorías rurales moldean las políticas administrativas, los programas académicos y las agendas de los activistas, así como las metas y planes de las poblaciones rurales con las cuales esos administradores, académicos y activistas trabajan: las campesinas y las tribales. Las apreciaciones internacionales sobre la conservación, el desarrollo y la equidad nos transportan una y otra vez a escenas rurales imaginadas de campesinos o de tribus. Uso los conceptos *campesino* y *tribu* sin mucha rigidez para referirme a cómo se ha pensado tradicionalmente el sur rural, ya sea un lugar de agricultores a menudo pobres, en desventaja y rebeldes (“campesinos”) o de comunidades culturalmente ricas y políticamente diferenciadas (“tribus”).

1 Traducción de “Agrarian Allegory and Global Futures”, publicado en *Nature in the Global South. Environmental Projects in South and Southeast Asia*, editado por Paul Greenough y Anna Lowenhaupt Tsing, 124-169. Durham: Duke University Press. El Instituto Colombiano de Antropología e Historia agradece a Anna Tsing y a Duke University Press por haber otorgado los derechos de traducción y reimpresión de este manuscrito.

En este ensayo mi tema de interés no son los términos o las personas que estos describen, sino las imágenes, narrativas, supuestos, marcos de referencia y convenciones que se usan para conocer, ayudar o gobernar, y que han hecho tan poderosas internacionalmente a estas escenas rurales imaginadas. En círculos ambientalistas, las tribus han orientado planes para conectar la preservación de la diversidad biológica y cultural, mientras que a los campesinos se los ha invocado para tener en cuenta la equidad medioambiental. La divergencia entre las agendas tribales y campesinas es a menudo amplia y los programas medioambientales mencionados con frecuencia se encuentran profundamente enfrentados; cada cual rechaza la agenda del otro por considerarla ajena a su propio imaginario de lo que es una buena política. No obstante, estas agendas pueden estar dirigidas a las mismas personas.

Consideremos a Rintas e Isan, dos hombres que conozco y que viven en las montañas Meratus en el sur de Kalimantan Meridional, Indonesia². Ambos son líderes elocuentes y ambiciosos, reconocidos en sus respectivas comunidades de agricultores itinerantes y recolectores de la selva húmeda, pero con distintos sueños de liderazgo y de futuro global.

Desde que se convirtió en jefe de la aldea, Rintas ha estado ocupado construyendo cercas y registrando las tierras de cultivo. Antes de que fuera jefe, nadie tenía cercas o reclamos de tierra reconocidos por el Estado. Él quiere cambiar esta situación y espera convertir a los pobladores en ciudadanos rurales ante los ojos del Gobierno. Con el fin de lograr este objetivo, está dispuesto a domesticar las ceremonias de la aldea, sedentarizar los planes de vivienda tradicionalmente itinerantes, así como acatar las disposiciones nacionales de desarrollo que estipulan las costumbres rurales adecuadas, incluida la diferencia entre el predio de cultivo que se reclama en posesión y el bosque sin reclamar. Él tiene un sueño, tal vez una fantasía, pero no por ello menos realizable.

Este sueño también ha tenido influencia en la aldea de Isan, donde un conjunto de residencias permanentes son testimonio de los estándares que tiene el Gobierno para la vida rural. No obstante, Isan está siguiendo una ruta diferente; como anciano de la aldea, trabaja con un grupo ambientalista para reclamar el bosque, promover el ecoturismo y proteger los derechos de la aldea de manejar los recursos al modo “indígena”. Él también tiene una meta y, para alcanzarla, está dispuesto a “exotizar” las ceremonias de la aldea, mostrar y presumir del

2 Estos nombres son seudónimos. El breve recuento sobre el trabajo de estos dos hombres deriva de mi trabajo de campo en 1994. Para profundizar sobre el pueblo dayak de las montañas Meratus, ver Tsing (1993).

conocimiento de la selva, mapear los reclamos de la aldea sobre el bosque y revivir las costumbres que puedan considerarse locales.

De una manera sintética, uno podría llamar al sueño de Rintas una fantasía campesina con predios de cultivo estables, leyes e impuestos, y al sueño de Isan, una fantasía tribal con bosques manejados a partir del conocimiento indígena. Ninguno de los dos sueños es estrictamente local, puesto que ambos implican involucrarse con poderosos forasteros y con ideas que han circulado de diversas maneras alrededor del mundo. Ninguno de estos sueños se basa en una descripción neutral u objetiva de la aldea en las montañas Meratus, y ambos requieren reimaginar y reconstruir la aldea para darle vida al sueño. Los dos sueños demuestran la importancia que cobra la “alegoría agraria” en la configuración de las situaciones e historias contemporáneas.

Algunas de las estrategias más prometedoras de la política ambiental del “sur” implican mezclar estas dos narrativas. Los movimientos ambientalistas del Asia Suroriental usan alegorías tribales y campesinas de una manera creativa y ecléctica para impulsar sus movilizaciones. En Indonesia, Malasia y Filipinas, una de las características más apasionantes de los sectores de los movimientos ambientalistas orientados a la justicia social es su interés por las personas que nunca antes habían sido incluidas en populismos nacionales; personas que fueron consideradas demasiado marginales, demasiado diferentes culturalmente o demasiado desinformadas sobre los estándares políticos nacionales. Estas son las tribus alegóricas: gente de las tierras altas, gente de la selva húmeda, no cristianos en Filipinas y no musulmanes en Malasia, que en las discusiones de estos movimientos ambientalistas se mezclan con las poblaciones rurales pobres que por mucho tiempo han estado en el centro del debate nacional, es decir, los campesinos. Mientras que el populismo en Indonesia en un momento dado abordó solo a los javaneses, los ambientalistas han incluido al pueblo dayak de Kalimantan y a los papúes de Irian. El movimiento ambientalista malasio tiene en cuenta los dilemas de los nómadas penan, así como de los agricultores malayos. El movimiento ambientalista filipino ha incluido a los bukidnones y maguindanaos de las tierras altas en las discusiones políticas nacionales que alguna vez habían involucrado principalmente a los agricultores arrendatarios de Luzón Central. Estas inclusiones crean una diferencia en comparación con los movimientos progresistas y nacionalistas anteriores, que se enfocaron en una historia “campesina” mucho más estrecha sobre la población rural³.

3 Para una introducción útil sobre el ambientalismo indonesio, ver Mayer (1996). Para las alianzas ambientales en Filipinas, ver Broad y Cavanagh (1993). Para algunas de las preocupaciones de los ambientalistas malasios, ver Sahabat Alam Malaysia (1987).

La atención nacional no resuelve los problemas de la jerarquía urbana-rural ni significa que los organizadores urbanos entiendan a cabalidad los problemas rurales (Baviskar 2003). No obstante, este es un desarrollo importante y un buen augurio para las nuevas discusiones acerca de la democracia nacional que estos movimientos están intentando generar. Al mezclar y combinar las narrativas tribales y campesinas, aquellos que se identifican como tribus y como campesinos se encuentran incluidos en la misma publicidad, y las alegorías se influyen de manera constructiva. Así, las tribus son consideradas en las preocupaciones populistas de los campesinos por los derechos a la tierra y la justicia social y, por su parte, los campesinos se benefician de los reclamos tribales acerca del conocimiento indígena y el manejo forestal según sus usos y costumbres. Al yuxtaponer la retórica asociada con las tribus por un lado y con los campesinos por el otro, se crea una nueva apertura política para el diálogo nacional sobre las condiciones en el campo.

Los investigadores académicos no se han enfocado mucho en la confusión creativa de las narrativas tribales y campesinas. En vez de observar las formas en que las narrativas moldean las instituciones, los paisajes y las vidas, se han estancado tratando de separar las historias verdaderas de las falsas. Al atender a sus discursos, uno queda con la impresión de que las historias tribales son fantasías insinceras mientras que la condición del campesinado es real. Aunque puedo entender por qué se desarrolló esta división, esto no ayuda, pues lleva a un callejón sin salida tanto político como intelectual. ¿Cómo llegaron los investigadores a esto? Dos agendas progresistas se han chocado. Los antropólogos culturales y los críticos literarios poscoloniales critican las ideas sobre la diferencia cultural tribal como una falsa exotización⁴. Los investigadores de los estudios campesinos desmitifican las ideologías elitistas al develar la verdad del pueblo⁵. Entonces, a primera vista las tribus son falsas y los campesinos, verdaderos. Sin embargo, dividir a los narradores entre falsos y verdaderos suprime de nuestra consideración las preguntas sobre la representación, el significado y la narrativa. Un mejor marco de referencia pone en pie de igualdad a las tribus y a los campesinos, como categorías que han moldeado no solo la academia sino también

4 Aquí las referencias estándar son Said (1978) y Clifford y Marcus (1986). Los académicos críticos de la exotización cultural en los movimientos ambientalistas de Asia Suroriental incluyen a Brosius (2003), Li (2000) y Zerner (1994). Mi intento de presentar un análisis de los beneficios locales de la narrativa tribalista puede encontrarse en Tsing (1999).

5 Entre los clásicos de esta tradición se encuentran Guha (1990) y Scott (1985). Entre los críticos académicos de los proyectos ambientales de Asia Suroriental, desde una perspectiva campesinista, están Peluso (1993, 2003) y Hirsh y Warren (1998).

las políticas administrativas que producen el paisaje, las estrategias políticas y económicas, así como la vida rural.

Para abordar el papel formativo de la alegoría en la orientación de proyectos ambientales desde lo global hasta lo local, se requiere que pongamos atención a historias específicas. En este ensayo trazo la formación de la figura del campesino en Indonesia, Malasia y Filipinas. Las historias tribales serán de mi interés principalmente como un recordatorio de la especificidad y los límites de las historias sobre el campesinado. En particular, examino la construcción de una imagen del paisaje rural como lugar de pobreza, identidad nacional y lucha de clases. En la figura del agricultor o del obrero sin tierra situado en este paisaje, los académicos han encontrado un narrador de verdades importantes, verdades que retan el dogma político-económico dominante a nivel internacional al mostrar el lado oculto de la jerarquía, la explotación, la militarización, la gobernanza estatal, la experticia técnica y la expansión del capital. Los reclamos cargados ideológicamente acerca de la homogeneización global hacen todavía más importante este conocimiento subalterno para cualquiera que se preocupe por el mundo de hoy⁶. Sin embargo, gana su capacidad de contar verdades importantes políticamente a partir de una historia que “campesiniza” el paisaje, es decir, lo moldea en relación con las alegorías campesinas. La figura del campesino adquiere su carga política dentro de la institucionalización de un conjunto de compromisos para la construcción del paisaje que van desde proyectos administrativos coloniales hasta rediseños nacionalistas y desarrollistas de los pobladores rurales.

La construcción alegórica del campesinado es una cuestión importante alrededor del mundo, pero Asia Suroriental es un lugar particularmente valioso para empezar una discusión. Primero, aunque Asia Suroriental ha sido a menudo descrita en los términos clásicos de las narrativas campesinas, los motivos tribales también son sobresalientes, de manera que esta combinación hace que el tema campesino cobre relevancia, a la vez que muestra sus límites. Por el contrario, las historias campesinas en Asia Oriental dominan de tal manera la comprensión del campo, que solo se puede imaginar la historia como una de campesinos y élites. Otro contraste sería África, donde la idea de la tribu ha predominado. Dado el resentimiento de muchos africanos educados con respecto al concepto de tribu, no puedo imaginar un papel positivo para las alegorías tribales en el ambientalismo africano. Esta clase de connotación peyorativa es menos

6 Ciertos académicos han argumentado que los campesinos son una forma social arcaica de poca relevancia para el mundo de hoy (p. ej., Kearney 1996). En cambio, yo encuentro trazos de alegorías campesinas en todas partes, aun cuando problematizo la retórica naturalista mediante la cual los académicos relatan su existencia previa.

hegemónica en Asia Suroriental, donde las historias tribales les ofrecen a los pobladores, además del estigma del atraso, posibilidades de autonomía cultural. Por ejemplo, en los años ochenta en las tierras altas de Filipinas, los líderes exigieron que se llamara “tribus” a su gente y no “minorías”. En Asia Suroriental, las alegorías tanto tribales como campesinas son recursos disponibles para las movilizaciones ambientalistas.

En segundo lugar, la diferencia que divide a aquellos que se imaginan como tribales y a aquellos que se imaginan como campesinos nunca ha sido institucionalmente estable y, en la medida en que estas categorías cambian, sus características alegóricas emergen más claramente. El Asia Suroriental nunca experimentó las olas masivas de inmigración europea y africana que crearon en Latinoamérica una categoría especial de pueblos indígenas imaginados como tribus diferenciadas racial, cultural y lingüísticamente, y que presentaba contrastes en términos de civilización con respecto a los colonos blancos, los exesclavos y los agricultores “sedentarizados”, imaginados como campesinos. En Asia Suroriental, y a diferencia de la India, la categoría tribal no es una identidad jurídica separada de la mayoría organizada según castas y adherida a las personas incluso fuera de su entorno nativo. Por el contrario, la división entre lo tribal y lo campesino está orientada hacia la organización de los paisajes y las comunidades. Todo estudiante de la región empieza por aprender las distinciones entre las tierras altas y bajas de Filipinas, el oriente y occidente de Malasia, y el interior (las islas de Java, Madura y Bali) y el exterior (las demás islas) de Indonesia, divisiones empíricas generales que guían las descripciones del campo en las historias tribales versus las campesinas. La fragilidad histórica de estas distinciones llama la atención sobre el papel formativo de la alegoría agraria en el diseño de los paisajes y las comunidades en Asia Suroriental.

Sin embargo, y en tercer lugar, Asia Suroriental está lejos de ser un lugar homogéneo: muchos de los argumentos académicos para considerarla una región en cualquier sentido tienen que ver con la atención que se ha prestado a su diversidad. Teniendo en cuenta que el paisaje de Indonesia, Malasia y Filipinas es un área demasiado grande y a la vez demasiado pequeña para considerarse, mi objetivo no es presentar una historia definitiva sino abrir puertas a nuevas maneras de pensar. Más aún, esta región ha sido privilegiada por la elaboración de un número de descripciones “clásicas”, tanto etnográficas como históricas, de la vida rural, cada una de las cuales ha abierto caminos teóricos que han influido en el desarrollo de las ciencias sociales. En cada sección de mi exposición, analizo una de ellas para ilustrar la promesa y el reto de repensar las narrativas campesinas.

Este ensayo explora el desarrollo de la figura alegórica del campesino como una fuente de verdades políticamente desafiantes. Estas verdades no son solamente aquellas enunciadas por los campesinos sino también aquellas aprendidas por los investigadores, los defensores y los formuladores de políticas públicas a través de su contacto con campesinos. Arguyo que esta habilidad para contar verdades surge de una historia específica de politización y de construcción de paisaje en el Asia Suroriental insular. Las élites indígenas desarrollaron ideales diferenciados, relativos a los paisajes productivos y a las comunidades leales, centrados en el cultivo de arroz en terrenos inundados. Los administradores coloniales fueron influenciados por estos ideales, que rediseñaron y extendieron para ajustarlos a sus nociones sobre las poblaciones rurales administrables. A su vez, los grupos y lugares de los “campesinos modelo” se volvieron ejemplos paradigmáticos de la campesinidad en el imaginario que predominaba entre los europeos que interactuaban con ellos y ejercían el control colonial. Este modelo de campesinidad se reprodujo en nuevos sitios, mientras que otros tipos de comunidades y paisajes rurales fueron marginalizados, criminalizados o rediseñados, por cuanto la Administración política se centró en los campesinos modelo y sus paisajes.

Las nuevas naciones que emergieron de estos territorios coloniales no dejaron de privilegiar políticamente a los paisajes y comunidades de campesinos modelo, y con la independencia nacional, estos grupos se convirtieron en los representantes de la ruralidad de la nación. Al cumplir este papel, tales paisajes y grupos de campesinos modelo también llegaron a ser los principales objetivos de las intervenciones desarrollistas, de las movilizaciones políticas y de las alertas de seguridad internas. Sin embargo, durante el proceso, su construcción como campesinos modelo se olvidó y, en vez de campesinos, llegaron a ser descritos como masas, desde el punto de vista económico, político y demográfico, y se convirtieron en la fuente alegórica del hombre común y corriente de la nación.

Los estudios campesinos intervinieron en esta descripción social carente de forma, para señalar las características estructurales de la vida campesina prototípica, aun en el contexto del nacionalismo y del desarrollo, e hicieron que de repente la estratificación volviera a ser clara. Como campesinos, estos pobres hombres comunes y corrientes del campo tenían algo nuevo que decir, a menudo algo agudamente crítico sobre la indiferencia de las visiones elitistas. Pero los estudios campesinos heredaron dicha naturalización de los campesinos modelo como hombres comunes y corrientes de la nación, y así con frecuencia se olvidaron de la particularidad de la construcción social de estos críticos políticos subalternos. Al argüir a favor de una nueva atención crítica a la historia de la narrativa

campesina, tanto en la investigación académica como en la administración, espero abrir un espacio para otras narrativas más flexibles, que puedan incluir una variedad de personas y de historias rurales más amplia. En un momento en que tanto ecologistas políticos y sociales, como otros tipos de teóricos del ambiente y la justicia social, recurren acertadamente a la herencia de los estudios campesinos para pensar y analizar los dilemas agrarios, necesitamos usar este patrimonio de la manera más enriquecedora posible⁷. Con esta guía a la mano, invito al lector a una gira por un terreno histórico regional demasiado extenso para que cualquier académico lo conozca con el merecido detalle. Los documentos sobre los campesinos modelo son enormes y abrumadores, y mi punto de observación no es enciclopédico sino el de una académica de las personas “marginales”, aquellas que han sido dejadas por fuera de estas investigaciones. Espero que mis errores sean fuente para una conversación continua sobre estos asuntos.

Cuando los europeos viajaron por primera vez al Asia Suroriental, encontraron una variedad de formas sociales entrelazadas: reinos en el interior sostenidos por el arroz irrigado; reinos costeros que gravaban a las rutas de comercio; “piratas” y comerciantes de alta mar; aldeas costeras de tierras bajas y de tierras altas; cultivadores itinerantes en parcelas aisladas; recolectores ambulantes de productos de mar y de bosque, y más. De todos estos, los europeos solamente reconocieron a los reinos como actores políticos y por ende comerciaron, batallaron y expropiaron

-
- 7 La literatura académica ambientalista se ha nutrido en gran medida —consciente e inconscientemente— de estas alegorías agrarias. Por ejemplo, las alegorías campesinas y tribales sobre los bosques son notablemente distintas, y su divergencia subraya la importancia de prestar atención a estas historias formativas. Ambas se oponen al estereotipo desarrollista dominante que sostiene que la gente del campo necesariamente destruye los bosques. No obstante, cada una desafía este credo de una manera diferente. La historia campesina gira alrededor de los términos en que se puede salvar el bosque: ¿por qué la población local no debe oponer resistencia y traspasar los cercados de la élite? La historia tribal cuestiona supuestos sobre el uso local: cuando se le permite operar sin las coerciones del Estado, la población local es conservacionista. En las historias campesinas los bosques son representados como espacios lujosos, protegidos por la realeza para placeres nobles; por el Estado para el manejo científico de la madera; y por las élites urbanas para sus usos estéticos y recreativos. Los campesinos se rebelan contra las leyes que acordonan los bosques para el Estado y las élites (p. ej., Guha 1990; Kartodirdjo 1973; Sahlins 1994; Thompson 1975). De hecho, su rebelión contra el bosque es a menudo representada como constitutiva de la conciencia política del campesinado. Por otro lado, la principal característica de las tribus es su *conocimiento cultural* del bosque. Las tribus son buenos gerentes del bosque porque lo entienden y les importa. Los amerindios precoloniales quemaban el bosque, no como los campesinos que lo incendiaban para molestar a las autoridades, sino como guardabosques para promover la sucesión de ciertas especies arbóreas (Cronon 1983). Se dice que los pueblos tribales cultivan con el bosque y no en contra de este; a diferencia de los campesinos, quienes restringen la diversidad de la maleza, las tribus promueven la biodiversidad en su forma de manejo (p. ej. Posey 1985). Por supuesto que existen diferencias etnográficas entre los distintos grupos que se conforman en ejemplos clásicos de cada una de estas categorías en la literatura respectiva. El poder de estas historias para moldear el análisis sobre el medio ambiente, el activismo y la política pública se construye a partir de esta especificidad etnográfica, pero también va más allá.

territorio mediante tratados con ellos. Revisando los archivos, los investigadores han descrito estos reinos como mandalas, Gobiernos galácticos, Estados teatrales y Estados segmentarios para mostrar su especificidad y diferencia (Reynolds s. f.). En este tipo de Estados, los productores rurales son participantes periféricos y observadores de los rituales de construcción del Estado; dentro y fuera de los ideales del Estado, ellos respaldan versiones de la “pequeña tradición” de las ideologías de élite (Scott 1977). Y aunque muchos productores rurales estaban inmersos en la fuerza de atracción magnética del poder señorial, había movilidad entre el dominio de un soberano y el otro, así como mucho espacio en la periferia de cada soberanía. Aun cuando se encontraban zonas de cultivo de arroz irrigado —con sus cultivadores asentados y a menudo dependientes—, una mayor parte del paisaje era trabajado por medio del cultivo itinerante, el cual era difícil de controlar y gravar para los gobernantes (Dove 1985). Los bosques eran vastos y la movilidad era algo común, con rutas de viaje y comercio bien desarrolladas.

Cuando los europeos llegaron a transformar los paisajes y las comunidades rurales de Asia Suroriental para que se ajustaran a sus estándares de administración, por necesidad trabajaron con las élites locales así como con otros de menor estatus social de la comunidad, para crear nuevos tipos de economías políticas. El cambio del paisaje y de la comunidad conllevó proyectos híbridos en los que las élites y otros miembros de las comunidades, así como los administradores europeos, tenían sus propios intereses. El régimen colonial permitía la proliferación de diferentes modelos en la medida en que los administradores los introducían en nuevas áreas. Sin embargo, solo algunos de estos proyectos híbridos se convirtieron en modelos duraderos de la Administración colonial rural. Una nueva forma de politización acogió estos paisajes y comunidades rurales, en los cuales los administradores coloniales querían producir condiciones modelo. Es esta reconstrucción colonial de la cultura y la política campesinas que caracteriza lo que yo identifico como el “campesinado modelo” (“core peasantry”). Su producción es la primera parada en mi gira.

Fantasías campesinas 1: lecturas

Durante algún tiempo y hasta el día de hoy, a los gobernantes de los Estados Federados Malayos y a sus asesores les ha causado gran ansiedad el hecho de que sus sujetos malayos, engañados por ilusiones basadas en su riqueza actual pero transitoria, han ido vendiendo sus tierras, herencias y patrimonios familiares

a cualquiera que estuviera dispuesto a pagarles en efectivo. Enceguecidos por el resplandor del incentivo ofrecido, embelesados por las visiones evocadas de los placeres leteos, no se dan cuenta de que a cambio de esos placeres ilusorios entregan y sacrifican la felicidad de toda una vida. De este modo, una raza de campesinos-propietarios rurales, otrora felices y prósperos, por la misma naturaleza de su país y la manera de sostenerse a sí mismos, incapaces de serlo en cualquier otro, se dan cuenta demasiado tarde de que se han convertido en vagabundos desamparados en su propio país. Los gobernantes de los Estados Federados Malayos y sus asesores sintieron de manera concluyente que, a menos de que se ejerciera un mejor juicio en su favor, el resultado sería la extinción del campesinado-propietario rural malayo (preámbulo de un proyecto de ley de 1912 sobre la promulgación de las reservas malayas).

A pesar del placer de encontrarse con extraordinarias ficciones coloniales sobre los campesinos, tal como la que acabo de citar, una reinterpretación de fuentes primarias está fuera del alcance de este ensayo. En cambio, mi argumento sobre la construcción de los campesinos de Asia Suroriental se forma a partir de leer al mismo tiempo distintos corpus de interpretación histórica. Primero, me baso en el trabajo de muchos autores que narran incidentes de “tradicionalización”, “feudalización”, “involución”, “reservación” y hasta “campesinización” (ver, p. ej., Geertz 1963; Kahn 1980; Lim 1977; Ong 1987; Stivens 1983)⁸. En varios tiempos y lugares, nos enteramos de que los agricultores de Asia Suroriental han sido objeto de políticas públicas militares, comerciales y administrativas que los atan a determinadas parcelas de tierra, los incentivan a trabajarlas usando mano de obra familiar, les especifican los cultivos y las tecnologías, les restringen la iniciativa empresarial y la movilidad, y, a través de relaciones determinadas, los atan a representantes de las élites. Esta rica y apasionante literatura contradice conscientemente las fuertes suposiciones ideológicas de que la “tradicción” campesina es el punto de partida inicial que se está disolviendo para dar paso a lo nuevo y “moderno”. La literatura muestra que las políticas públicas y los programas económicos estatales pueden influenciar al pueblo rural de distintas maneras económicas, políticas y culturales, incluyendo aquellas que los hacen parecer más “tradicionales” de lo que eran.

8 Estos trabajos tratan sobre la construcción de los paisajes campesinos durante el periodo colonial. Otros académicos han abordado la formación de los campesinados en eventos poscoloniales (p. ej., Takahashi 1972; Wong 1987). Lo que tienen en común es que refutan la necesidad del cambio social del campesinado de la tradición a la modernidad. En cambio, muestran cómo se construyen las formas de la tradición campesina a través de historias contingentes.

Mi contribución es la de llamar la atención sobre el patrón repetitivo de estas intervenciones estatales. La mayor parte de la literatura representa a los administradores coloniales y a las élites militares y comerciales como si crearan planes económicos racionales y sensibles —es decir, no marcados culturalmente— conforme a sus intereses en ese momento. A los administradores se los muestra reorganizando la sociedad rural para producir y obtener más ingresos, estableciendo alianzas locales que les sirvan a sí mismos o asegurando suministros de arroz para sus propios usos. Si su objetivo es segregar los intereses comerciales y de subsistencia manteniendo a los cultivadores rurales por fuera del comercio, se sugiere que esta es la respuesta más racional a sus propios dilemas económicos. Por su parte, los cultivadores rurales pueden experimentar estos planes de maneras “culturales”, pero los planes administrativos en sí no son descritos como si estuvieran moldeados culturalmente. Esta formulación promueve supuestos en el sentido de que las peculiaridades culturales de los campesinos locales contrastan con las racionalidades cosmopolitas que circulan globalmente. Si en cambio preguntamos por la forma discursiva de los planes coloniales, podemos entender mejor las interacciones locales y globales a través de las cuales se forman el centro y la periferia, el campo y la ciudad, y el norte y el sur globales.

Con el fin de identificar los elementos de los programas agrarios promovidos por el Estado y el sector privado durante la era colonial, me centro en otro tipo de análisis histórico, aquel que se ha usado para examinar la producción de conocimiento sobre las áreas rurales. En particular, existe una importante literatura sobre la representación distorsionada de la aldea asiática en la literatura académica y en aquella orientada a la política pública. Jan Breman (1988) ha mostrado cómo las aldeas asiáticas han sido representadas como cerradas, homogéneas, estáticas y orientadas a la subsistencia, y arguye que esta es una lectura que distorsiona gravemente el registro histórico en el Asia tanto precolonial como colonial (véase también Kemp [1988] y Dove [1985, 1992]). A partir de esta literatura uno puede empezar a ver cómo unos deseos moldeados discursivamente han creado falsas imágenes de los campesinos, que a su vez orientan las formas determinadas de gobernarlos.

La comunidad de la aldea asiática ha sido identificada como el cimiento social de la economía campesina. La literatura sobre el tema se ha enfocado por mucho tiempo en una formación colectiva cerrada que depende de la producción a pequeña escala para satisfacer sus propias necesidades de subsistencia. Se dice que, con muy pocas variaciones, este sistema ha sido repetido *ad infinitum* a lo largo de la mayor parte de Asia y que se ha reproducido a sí mismo en el curso de muchos siglos

con poco o ningún cambio [...] La imagen del Antiguo Régimen que así surgió data de informes escritos en las décadas tempranas del siglo XIX por hombres que estaban a cargo de las políticas coloniales y enfrentados con la tarea de concebir un sistema administrativo para las colonias asiáticas. (Breman 1988, i)

Estas lecturas distorsionadas fueron sistémicas, pues apuntaban al hecho de que los escritores y administradores coloniales tenían sus propias ideas sobre el campo y ayudaron a reconstruir el paisaje campesino de acuerdo con estos preconcepciones. En las áreas rurales, la Administración colonial era a menudo frágil y, solo con el fin de cumplir adecuadamente con sus tareas, los administradores trataron de construir el tipo de comunidades campesinas que ellos pensaban que podían entender y controlar. Claro que sus reconstrucciones solo podían ser eficaces en la medida en que encontraran alguna causa común con los líderes de la comunidad local, así como con las élites indígenas. Para ellos, valía la pena entender y controlar ciertas áreas más que otras. Aquellas que atraían más la atención colonial fueron apreciadas como *modelos* en la medida en que evocaban las ideas propias de los administradores sobre los paisajes rurales y, por ende, orientaron proyectos para conocer y administrar otras áreas.

La ventaja de ver el paisaje campesino en relación con los modelos a través de los cuales fue administrado y entendido, no quiere decir que se ignore la variación y la agencia indígena de los aldeanos de Asia Suroriental⁹. No obstante, uno puede tener en cuenta las dinámicas históricas de proliferación: ¿cómo y cuándo las imágenes, reglas y prácticas sacadas de ciertas áreas se convirtieron en modelos para aplicar en otras? Uno también puede preguntar por las exclusiones: ¿cuáles grupos y áreas nunca llegaron a formar parte de la fantasía campesina así delimitada?

Una razón por la cual las interpretaciones y transformaciones coloniales que crearon estos modelos no han sido obvias para los académicos es que quienes describen los paisajes campesinos del siglo XIX los consideran tradicionales, pero esto es algo que no podemos dar por sentado. La “tradicición” era una

9 Es valiosa la advertencia de Elson (1994, 32) de no atribuir demasiado poder a la política pública colonial, que a menudo fue incapaz de transformar la sociedad en las formas en que hubiera deseado. Sin embargo, para los propósitos de mi argumento, la imaginación de la sociedad rural es tan importante como la conclusión exitosa de los proyectos coloniales. También vale la pena señalar que muchos de los asuntos más debatidos entre los historiadores que enfatizan la construcción colonial y aquellos que enfatizan la agencia nativa, tales como si la política colonial en Java causó más jerarquía, o más nivelación y más tenencia comunal, o más reivindicaciones de tenencia individual, no son importantes para la historia que estoy tratando de relatar en este ensayo.

característica central atribuida al campesinado europeo, la cual influyó en las percepciones coloniales en el Asia Suroriental. Con la tradición como la cualidad definitoria de los campesinos, tenía sentido para los observadores ver los paisajes campesinos construidos por el colonialismo como si fueran originales y auténticos, y el malabarismo era imperceptible. Los administradores coloniales miraban el campo y veían a los campesinos de su imaginación, o por lo menos a los campesinos que estaban desvaneciéndose, a los que deseaban ser campesinos o a campesinos con alguna necesidad. Para principios del siglo XX, los programas coloniales habían implantado estas percepciones entre importantes segmentos administrativos del campo en Asia. Además, estaban tan naturalizadas que rara vez se le ocurría a alguien cuestionar su naturaleza tradicional.

Un tercer corpus de literatura debe orientar mi argumentación: las discusiones del siglo XIX de las imágenes y los debates europeos sobre el campo que orientaron a los administradores coloniales. Por consiguiente, tomo un desvío para ir a Europa en mi viaje hacia el paisaje colonial de Java.

Fantasías campesinas 2: en Europa

Durante mis viajes, que tienden a crear ilusiones [...] seguí encontrándome con la misma arquitectura rural, aquella del campo lorenés de mi infancia: las mismas aldeas agrupadas, los mismos campos sembrados, los mismos maizales, la misma rotación trienal, las mismas imágenes.

Fernand Braudel (1993)

Para la Europa decimonónica, el paisaje campesino ya era un escenario constituido por la memoria y la nostalgia. Esta característica de los paisajes campesinos está todavía con nosotros. Braudel describe el campo europeo como una escena ilusoria incitada por la memoria de la repetición infantil. Sin embargo, su propósito es otro. Está relatando una historia rural real y el paisaje campesino envuelve su intención. Solo puede reflejar el pasado en proceso de desvanecerse, distorsionado y reconstituido a través del lente de la memoria, tal como la tradición en un mundo moderno. Si el problema definitorio al representar a una tribu depende del espectáculo y de su *performance* de la diferencia cultural (¿los *tasaday* de Filipinas son auténticos o son actores?), el problema definitorio al representar un paisaje campesino es su dependencia de las debilidades de la memoria para

reconstruir la continuidad de la tradición que le da forma. Sin embargo, en sí mismo, este proyecto de memoria tiene un alcance y una profundidad limitados en el tiempo por haberse formado en la Europa del siglo XIX. Justo cuando las áreas rurales están experimentando profundas transformaciones “modernizadoras”, vienen a reconfigurarse como repositorios de tradición, siempre repetitivos y jamás plenamente realizados. Es esta aldea en proceso de desvanecimiento lo que los observadores y administradores coloniales llevan a Asia. Dado que siempre se describe a partir de un momento de desplazamiento, es imposible encontrar la aldea original sobre la que estos modelos inexactos fueron construidos.

Las ideas europeas sobre los paisajes campesinos hacen referencia a asuntos que emergieron en diversos tiempos y lugares. Dos escenas imaginadas de la vida campesina fueron particularmente importantes en las discusiones y debates europeos en el siglo XIX. Una ubicaba al campesinado en una situación de atraso paradójica: rebelde pero conservador; la otra veía la construcción del valor cultural dentro del *volk*, es decir, el pueblo común y corriente. Estos temas se sobrepusieron y viajaron por muchos lugares de la política pública de Estado, de la movilización popular y de la reflexión intelectual. No obstante, parece útil pensarlos en relación con sus referencias enfocadas en Francia y Alemania respectivamente.

La integración decimonónica del campesinado francés a una trayectoria de desarrollo nacional proveyó muchas de las imágenes de los campesinos que se han introducido en discusiones sobre estos como representantes ejemplares de la tradición en un mundo en proceso de modernización. Esta es una manera culturalmente específica de imaginarlos, que depende de nociones de ellos como dependientes y diferentes; son sujetos claves del Estado, pero son difíciles de entender, hasta irracionales. Su tradición crea una paradoja (Dewald y Vardi 1998): por un lado, es una forma de conservadurismo que apoya el *statu quo* y por otro, se inclina hacia el comportamiento rebelde, desde la rudeza hasta la rebelión abierta.

En el siglo XVIII se desarrolló en Francia una cultura cosmopolita que caracterizó a los cultivadores rurales como ajenos a los ideales de la filosofía de la Ilustración y de la economía burguesa que, se pensaba, eran propios del avance de la civilización. A los campesinos se los aisló del “progreso” de la vida social cosmopolita, de modo que sus costumbres parecían exóticas y arcaicas, hasta salvajes (Lehning 1995). Ya fuera idealizados como nobles o condenados como brutos, los campesinos eran diferentes. En la medida en que las trayectorias cosmopolitas se identificaban como francesas (y algunas veces aparecían como universales), “campesinos” y “franceses” se convirtieron en categorías opuestas.

En el siglo XIX se adelantaron enormes esfuerzos para incluir a las comunidades rurales en la trayectoria nacional francesa, es decir, para convertir a

estos campesinos imaginados como no franceses en ciudadanos de una nación unificada. La tradición campesina llegó a parecer llena de paradojas. Los campesinos eran objetos clave de la reforma y regulación impuestas por el Estado. Su tradición los hacía difíciles de controlar, pero no solo porque implicaba costumbres locales no reguladas, sino también porque recordaba una historia anterior de rebelión. Y, sin embargo, cuando los campesinos se rebelaron, algunas veces lucharon por la restauración de regímenes de poder previos, en vez de luchar por las transformaciones sociales modernas con las que estaban comprometidos tanto la burguesía urbana como los líderes emergentes de la clase obrera. Sin duda, así fue como muchos comentaristas sociales entendieron las revoluciones de 1848, y vieron a los campesinos como opositores de los reformistas y proletarios, y en favor de jerarquías y derechos anteriores. El comentario social sobre los eventos de 1848 fue particularmente influyente para permitir a los europeos cosmopolitas rotular a los campesinos como “conservadores” (ver, por ejemplo, Marx 1972)¹⁰.

Esta imagen del campesinado conservador retrógrado fue importante para los administradores en Asia Suroriental. Agobiados por feroces luchas anticoloniales, empezaron a imaginar a los campesinos como posibles simpatizantes del régimen colonial. Parecía que el conflicto era causado por diferencias en términos de civilización, tal como en el caso de la intransigencia islámica. En contraste, la rebeldía de los campesinos conservadores sería principalmente de tipo tradicional y, por ende, controlable. En consecuencia, los administradores instituyeron reformas que esperaban que promovieran la estabilidad y el compromiso con la tierra, que se consideraban rasgos fundamentales del conservadismo campesino, sobre todo en el lugar y en el momento en que imaginaban un campesinado que apoyaría el régimen colonial.

Los campesinos bajo su dominio en Asia Suroriental podían ser fácilmente imaginados como tradicionales, debido a las nociones europeas sobre el atraso de Asia como continente. En el siglo XIX, “Asia” se convirtió en el sitio del despotismo oriental y de las costumbres estáticas feudales (p. ej., Shanin 1990, 6). Hasta el campesinado europeo empezó a parecer asiático en la medida en que fue caracterizado como estático y tradicional. En los debates socialistas sobre el campesinado ruso que tuvieron lugar a finales del siglo XIX, este fue a menudo

10 Marx no estuvo solo en su interpretación; algunos críticos conservadores también consideraron a los campesinos como conservadores. Según Rosener (1994), “Wilhelm Riehl elogió la influencia conservadora de los campesinos durante la Revolución de 1848 y le atribuyó a esta la salvación de los tronos principescos de Alemania” (2). Farr (1986, 9) traza imágenes de campesinos conservadores en las novelas con temas rurales populares en Alemania después de 1848.

descrito como asiático, a diferencia de los obreros rusos. Por ejemplo, para el teórico socialista Plekhanov, los campesinos “representaban Asia, el Oriente y el pasado de la humanidad”, mientras que los obreros “representaban Europa, el Occidente y el futuro de la humanidad” (Shanin 1990, 289). Parece probable que tales discusiones sobre el sello asiático de los campesinos europeos apoyaran, y a la vez disfrazaran, la creciente dominación que los europeos ejercieron sobre los campesinos asiáticos bajo el régimen colonial.

Mientras tanto, otra historia sobre los campesinos se había vuelto importante. En reacción a la hegemonía de la “civilización” francesa en Europa, los alemanes construían una conciencia nacional que dependía de los campesinos como sus principales creadores de valor y continuidad. Los intelectuales alemanes y los voceros nacionalistas trabajaron para descubrir las culturas populares (*Völkisch*) que, según ellos, representaban un estilo de vida alemán distinto que se remontaba a la prehistoria. Este estilo de vida estaba ejemplificado por las tradiciones campesinas que podían estar en el corazón de la construcción de la nación. Tal como lo manifestó un comentarista social, “el campesino es el futuro de la nación alemana; refresca y rejuvenece constantemente la vida de nuestro pueblo” (Wilhelm Riehl, citado en Rosener 1994, 2). Una nueva rama de estudio conocida como *Volkskunde* generalizó estos sentimientos para argumentar que se requería examinar la vida campesina con el fin de encontrar la herencia cultural de la nación (Farr 1986). La lingüística histórica y el folclor despegaron como ramas de estudio dedicadas a aprender más sobre el *Volk*, sus valores y su historia.

Los administradores coloniales en Asia Suroriental se basaron en esta conversación, tanto para imaginar al campesinado como objeto de reflexión, como para romantizar las instituciones y los valores de la aldea. Algunas veces los administradores coloniales consideraron que la vida rural transcurría en “repúblicas” consistentes en aldeas políticamente autónomas, con fuertes tradiciones comunitarias. La nostalgia con la que los administradores observaron la vida rural tenía su origen en estos desarrollos europeos. Con la independencia de las naciones de Asia Suroriental, las ideas nacionalistas alemanas sobre los campesinos llegaron a tener un impacto aún mayor en las discusiones *nacionales* sobre ellos. Por toda el Asia Suroriental los campesinos se convirtieron en el alma de la nación. Este tema orienta una parte subsiguiente de mi historia. Por ahora me interesan las fantasías coloniales sobre tradiciones campesinas, en cuanto que estas motivaron los intentos de los administradores de aprovechar la paradoja del atraso conservador pero rebelde y de explotar al máximo la herencia de valores comunitarios.

Estas fueron conversaciones que entrecruzaron a Europa. También es cierto que los administradores coloniales estuvieron influenciados por ideas sobre los paisajes agrarios correspondientes a sus propias trayectorias nacionales e imperiales¹¹. De este modo, los españoles que empezaron su colonización de las Filipinas en el siglo XVI estuvieron orientados por una visión previa de un dominio rural en el que la cristianización era el objetivo principal de la subyugación y gobernanza. Los administradores españoles agruparon los asentamientos filipinos, antes dispersos, bajo el sonido de las campanas de las iglesias. Por el contrario, los constructores imperiales del norte de Europa, como aquellos de Inglaterra y Holanda, imaginaron sus adquisiciones coloniales en relación con sus trayectorias de “progreso” mercantilista y económico. Ya en el siglo XVIII, los ingleses se habían librado de la mayoría de sus campesinos; sin embargo, la vida rural permanecía como un lugar para la nostalgia y la imaginación de placeres y alegrías simples. En el siglo XIX, esta nostalgia orientó la política colonial. Holanda, conocida por la temprana especialización de sus campos y el desarrollo del comercio, presentó otra historia de progreso (Vries 1974). Aun durante el declive económico de Holanda en el siglo XIX, los holandeses se imaginaban a sí mismos en relación con su poder comercial previo, y los agricultores de este país fueron representados como emprendedores dinámicos, a semejanza de los “mercaderes calculadores en Ámsterdam” (Gouda 1995, 126)¹². Asimismo, los holandeses se involucraron en un “romance rural” utópico (Stoler 2009). En sus proyectos coloniales, los administradores holandeses mezclaron expectativas de progreso y tradición, y los configuraron más a fondo mediante la fantasía del feudalismo asiático.

A fin de explorar más a fondo las fantasías e imposiciones coloniales, regreso a Asia Suroriental, donde existe un lugar que se ha vuelto particularmente bien conocido con respecto a la nostalgia de la élite, tanto extranjera como indígena, por la cultura tradicional y por la masa premoderna de sus campesinos. Es el lugar que John Pemberton (1994) de manera sutil puso entre comillas: “Java”¹³.

11 En Scott (1998) se puede encontrar una útil discusión sobre los paisajes agrarios a lo largo de Europa.

12 Gouda (1995) escribe que “la representación principal del escenario rural en Holanda [en el siglo XIX] estuvo poblada por agricultores que se especializaban en la producción y exportación bien pagada de queso y mantequilla y con gran presteza respondía a las oscilaciones en la demanda extranjera de productos agrícolas” (126). Los historiadores holandeses representaron su historia agrícola como si hubieran dejado atrás la mayoría de las relaciones feudales al momento de la República del siglo XVII, allanando el camino para la especialización orientada a la exportación y la creación de grandes granjas de capital intensivo, por lo menos en las áreas costeras, durante el siglo XIX (Zanden 1994).

13 La autora hace referencia al título del libro de Pemberton, *On the Subject of “Java”* (N. de la T.).

Fantasías campesinas 3: la construcción de campesinados modelo

Esta escena de un enjambre de seres humanos en un entorno ecológico desgastado y a menudo devastado no puede ser más diferente de la Java de principios del siglo XIX. Entonces la isla era un lugar de espesos bosques, escasamente poblado.

R. E. Elson (1994)

En Java los holandeses elaboraron una compleja fantasía híbrida del feudalismo. En el siglo XVIII la fantasía se centró en la construcción de una nobleza híbrida vista como asiática, tanto en su pomposidad y opulencia como en su jerarquía de estatus, pero suficientemente europea en sus ataduras políticas y personales a los centros holandeses de comercio y poder. Jean Taylor (1983) describe la cultura mestiza de la Batavia del siglo XVIII, donde los visitantes europeos encontraron a los oficiales holandeses tan inmersos en códigos jerárquicos de indumentaria, culturas familiares de raza mixta y expectativas aristocráticas de servicio personal, que eran irreconocibles culturalmente. John Pemberton (1994) se refiere a la transformación de los aristócratas javaneses como gobernantes rodeados por supervisores holandeses, privados de poder político, que aprendieron a enfocarse en la ritualidad ensimismada de la vida cotidiana.

Solo hasta el siglo XIX los holandeses empezaron a imaginar a los campesinos como un sitio clave para la reflexión e intervención social¹⁴. Tal como lo sugiere la cita que abre esta sección, en esa época Java no estaba densamente poblada; los asentamientos rurales se concentraban en los valles fértiles y en las planicies de las tierras bajas, entremezclados con montañas, bosques, pantanos y otras tierras sin cultivar. Algunos historiadores apuntan que el arroz aún no era la comida principal de un gran porcentaje de los javaneses y la gran difusión de los arrozales irrigados todavía estaba por venir (Pelzer 1945, 75). Entonces, la Java de ese momento no era la Java del campesino modelo cuyas imágenes nos llegan hoy.

Los gobernantes javaneses tenían sus propias fantasías campesinas, aun cuando no eran hegemónicas en todas partes. Para los reinos precoloniales del interior central y oriental, el cultivo de arrozales inundados era la característica

14 Hasta el inicio del siglo XIX los holandeses contrataron cantidades específicas de bienes de exportación con gobernantes javaneses locales. En este "sistema de comercio", ignoraron la organización de la producción para trabajar con las élites indígenas (Elson 1994, 23).

esencial de las poblaciones sometidas. Tal como ha argumentado Michael Dove (1985), los reinos javaneses crearon una “mitología agroecológica” que caracterizaba la *sawah* (sistema de cultivo en arrozales inundados) como el sistema agrícola apropiado para el apoyo del reino y para ser incluido en su ámbito de protección, tasación y soberanía. En la Java del siglo X, por ejemplo, los gobernantes ofrecían concesiones de tierras a grupos basados en templos, que consistían en la protección del rey a cambio de convertir su tierra en *sawah* (Christie 1991; Vickers 1986). Una inscripción del siglo X ofrece una concesión de tierra “[para] que esta se convierta en *sawah* y que deje de ser un lugar tenebroso” (Vickers 1986,156). Según la lógica de los gobernantes, por fuera de las *sawah* merodeaban bandidos y prevalecían condiciones inseguras y poco predecibles; el rey ofrecía protección para el comercio, el control del agua y los rituales que buscaban aumentar la fertilidad. La *sawah* se volvió parte de una estética élite de la naturaleza en cuyo paisaje ordenado se podía sentir la presencia del rey (Day 1994). De modo que el cultivo de *sawah* fue una característica clave de un modelo de “construcción del campesinado” en el que la población rural podía ser ubicada dentro de la visión jerárquica del reino. Cuando los administradores holandeses se dispusieron a controlar, reformar y beneficiarse de las áreas rurales, se encontraban en gran medida influidos por estos modelos de las élites indígenas. Asimismo, la tradición imaginada de estos modelos les permitió a los holandeses importar de manera inconsciente las preocupaciones europeas sobre el campesinado¹⁵.

Tres características de la condición campesina parecen particularmente importantes en las formas en que los esquemas coloniales buscaron transformar el paisaje. Primero, el régimen colonial trató de *estabilizar* las aldeas campesinas convirtiéndolas en unidades territoriales y administrativas. Segundo, el régimen trabajó con ahínco para garantizar la *governabilidad* de los campesinos, es decir, ya fuera manteniendo su docilidad o la naturaleza autolimitada de sus rebeliones. Tercero, los funcionarios coloniales ayudaron a hacer del campo javanés un lugar de *tradición* y de continuidad imaginada con el pasado antiguo, en contraste con las fuerzas dinámicas del capitalismo holandés. Por el contrario,

15 El gobernador general Bosch usó explícitamente un modelo del campesinado holandés al imaginarse la aldea javanesa; así como con la *marke* holandesa (distrito aldeano de propiedad comunal), arguyó que la estabilidad de la aldea estaba relacionada con la propiedad comunal (Boomgaard 1989, 8). El siglo XIX fue una época de gran debate sobre la *marke* en Holanda, en la medida en que el Estado tendía hacia la división de estas tierras manejadas colectivamente, con el fin de beneficiar a los grandes propietarios (Zanden 1994, 32-43). No sorprende que la *marke* influenciara la política en Java; sin embargo, las imágenes y debates más generales en Europa a menudo fueron tan significativos como determinadas instituciones.

los javaneses rurales precoloniales eran muy móviles, llevaban consigo armas, peleaban en nombre de sus patronos y no estaban más atados al pasado que cualquier otro grupo¹⁶. Tomadas en su conjunto, estas tres características contribuyeron en buena medida a definir la cultura política campesina en la imaginación europea decimonónica. Se puede afirmar que, al conferirle estas características a la población rural, la Administración colonial convirtió a los agricultores javaneses en campesinos coloniales modelo.

En el siglo XIX, los administradores coloniales holandeses no tenían actitudes homogéneas hacia el campo javanés. Entre liberales y conservadores se presentaban debates acalorados sobre la mejor manera de gobernar la colonia (Muijzenberg y Wolters 1988). Los liberales creían que la libre empresa estimularía el desarrollo económico, de manera que, para permitirlo, los administradores debían liberar a los cultivadores de sus cargas frente a la jerarquía feudal. Los conservadores tenían más confianza en el poder estatal y trabajaron en conjunto con las élites sociales para estimular la producción. Al tratar el tema de Java, las dos facciones discutieron, particularmente sobre la naturaleza de la tenencia tradicional de la tierra. Los liberales afirmaron que la tenencia privada individual era una tradición javanesa, mientras que los conservadores veían la tenencia comunal como la norma tradicional (Boomgaard 1989). Juntos forjaron un marco discursivo en el que los campesinos eran la base económica y política de la sociedad colonial javanesa. Además, aquellos grupos que podían considerarse campesinos tenían características especiales: cultivaban arrozales y se encontraban asentados en aldeas permanentes, orientadas a la producción. Por su parte, el Estado tenía la responsabilidad de controlar y potenciar a estos campesinos. La meta de la Administración rural holandesa en Java era la de aumentar la estabilidad del campo haciendo de la aldea asociada al cultivo de la *sawah* una unidad más estable y productiva.

Las ideas conservadoras holandesas del siglo XIX sobre el campo fueron particularmente influenciadas por los historiadores rurales alemanes, quienes situaron los modelos de las aldeas campesinas comunales en la base de los procesos evolutivos humanos (Muijzenberg y Wolters 1988). Por el contrario, las ideas liberales holandesas en Java estuvieron influidas por el corto periodo de dominio inglés en la colonia a comienzos del siglo XIX (1811-1815). El vicegobernador Stamford Raffles siguió la tradición liberal y buscó liberar a la población rural

16 La descripción de Jan Breman (1988) de Java rural en la época colonial temprana enfatiza la movilidad de la población: patronos no territoriales competían por las lealtades de una población que practicaba agricultura itinerante, el comercio requería de los viajes, los trabajadores huían y las aldeas eran solo un tipo de asentamiento.

de las extorsiones corruptas de la jerarquía feudal, eliminando al intermediario entre el Estado colonial y la aldea. Él hizo de la aldea la unidad básica del sistema tributario y empoderó a los jefes de las aldeas como agentes del Estado colonial¹⁷. Desde este periodo en adelante, tanto los administradores liberales como los conservadores consideraron la aldea como la unidad básica de la Administración colonial. La gobernanza de la aldea era percibida como la mejor manera de administrar, con poco personal europeo y fondos limitados, una gran masa de población. Este régimen funcionó aún más productivamente para los holandeses bajo el Sistema de Cultivo, programa que fue instaurado en 1830 y duró hasta 1870. Bajo el Sistema de Cultivo, se forzó a los cultivadores rurales no solo a alimentarse a sí mismos sino también a producir cultivos de exportación para el mercado europeo. A través de este programa, el gobernador general Van den Bosch le dio a la Administración un giro hacia la perspectiva conservadora: los cultivos campesinos solo podían ser estimulados por la presión directa del Estado y trabajando de la mano con las élites locales. La mano de obra campesina se ponía a disposición de los proyectos coloniales aprovechando las jerarquías indígenas y sus expectativas de exacción de la fuerza de trabajo. Los investigadores académicos todavía sostienen debates sobre las implicaciones económicas del programa, como por ejemplo si condujo al estancamiento económico o al progreso. Sin embargo, todos están de acuerdo en que los administradores del programa trabajaron con ahínco para crear nuevos tipos de aldeas javanasas y en que el paisaje rural se transformó.

Cierto número de cambios son especialmente relevantes en la construcción del campesinado. En primer lugar, el diseño de las aldeas era regulado y regularizado, puesto que los funcionarios holandeses desaprobaban el desorden del asentamiento javanés¹⁸. En opinión del primer director de cultivos, “la aldea debe ser de forma cuadrada, con dos o cuatro entradas y protegida por un seto vivo, una zanja o un muro de piedra, y debe poder garantizar la seguridad durante la noche” (Elson 1994, 156). Los caseríos dispersos se centralizaron. “Lo que querían los holandeses era una comunidad de personas permanente y estrictamente definida” (156). A pesar de los obstáculos que se presentaban para

17 Raffles, influenciado por la experiencia inglesa en India, arguyó que la aldea era la unidad de la civilización hindú y que, aunque se había desintegrado de alguna manera, los británicos podían revivirla de forma benevolente (Muijzenberg y Wolters 1988, 3). Ya vemos en escena a un campesino en proceso de desaparición que necesita ser restaurado a través de un modelo a su vez marchitado por el desplazamiento y la memoria.

18 J. van Sevenhoven, el primer director de cultivos, describió las viviendas rurales como “irregulares, desordenadas, situadas aleatoriamente en relación la una a la otra y sin los necesarios medios para asegurarlas” (citado en Elson 1994, 155).

establecer estas aldeas campesinas ideales, los cambios se hacían y, como nos relata el historiador, para principios del siglo XX las aldeas javanasas se encontraban rodeadas de cercas vivas (157).

En segundo lugar, los líderes de la aldea fueron empoderados y convertidos en administradores locales, y en este proceso se le dio una nueva concreción a la estructura social de la aldea. Desde la perspectiva de las altas autoridades, las aldeas se convirtieron en unidades políticas. Además, en su estructura interna se formaron nuevas divisiones menos flexibles¹⁹. Mientras tanto, la Administración colonial representó a la aldea como “una pequeña república independiente con una forma de gobierno aristocrático” (residente de Cirebon [1846] citado en Elson 1994, 158).

En tercer lugar, se estableció la policía colonial para frenar la movilidad y la insubordinación rural. Bajo el ojo colonial no era aceptable que los campesinos estuvieran armados. La movilidad se interpretaba como bandidaje o evasión de impuestos y, por consiguiente, como un acto de insubordinación, el cual a su vez era considerado más como una manifestación de malestar social que como un acto de guerra (p. ej., Kartodirdjo 1973). Los jefes javaneses que lideraron rebeliones rurales eran representados como figuras “religiosas” o “milenarias” que carecían del poder necesario para hacer la guerra o la revolución, de manera que, ya fueran obedientes o problemáticos, los campesinos eran siempre tradicionales.

En cuarto lugar, la Administración cortejó a los aristócratas javaneses para mantener el control sobre la mano de obra aldeana²⁰. El apoyo a esta aristocracia fortaleció la idea de que las instituciones promovidas para la aldea eran realmente propias del pueblo. Tal como lo escribió en 1831 el gobernador general Van den Bosch, “no debemos interferir en las instituciones domésticas o religiosas [del pueblo], debemos proteger al pueblo de cualquier maltrato y administrarlos hasta donde sea posible conforme a sus propias nociones (citado en Elson 1994, 180). Por supuesto que los campesinos que ellos crearon eran tradicionales.

El Sistema de Cultivo finalizó en 1870, pero los nuevos cambios liberales que se instauraron en ese momento solo confirmaron el tradicionalismo del

19 Los líderes de la aldea lograron un nuevo acceso tanto a tierra personal como a la distribución y regulación de tierras. La brecha entre líderes y no líderes se volvió más rígida: “Los campesinos que poseían tierra y no tenían acceso al grupo favorecido tendieron a convertirse en un grupo más homogéneo, maleable y sumiso en su actitud hacia sus superiores y su destino” (Elson 1994, 178).

20 El gobernador general Van den Bosch lo manifestó de manera sucinta: “Estoy tratando de mejorar la seguridad de nuestro asentamiento en esta isla [...] [y] esto debe basarse en una aristocracia bien establecida” (citado en Elson 1994, 180).

recién formado paisaje campesino. La Ley Agraria de 1870 dividió el territorio entre tierras nativas inalienables y tierras privadas totalmente vendibles; los “nativos” fueron definidos más que nunca como estáticos cultivadores para la subsistencia en contraposición a los emprendedores europeos. Esto marca el inicio del periodo en el que, como argumenta Clifford Geertz (1963), la economía campesina javanesa se atrofió e “involucionó”. Probablemente no es necesario revisar los argumentos sobre el estancamiento campesino bajo lo que Geertz llama el *sistema corporativo basado en plantaciones*. No obstante, es útil recordar que la población rural javanesa aumentó significativamente y se volvió cada vez más difícil conseguir nuevas tierras adecuadas para el cultivo de los arrozales. Los nuevos modelos coloniales y científicos para el manejo del bosque segregaron aún más los bosques y los terrenos de cultivo (Peluso 1992). A principios del siglo XX el campo javanés se había convertido en el modelo de la influyente teoría general de Boeke (1953) sobre las *economías duales* —segregadas espacialmente— que separan al estático campesinado nativo del colono emprendedor. Los dilemas característicos que nos imaginamos sobre los paisajes y aldeas campesinas estaban firmemente establecidos y adecuados para formar modelos aplicables en otras áreas.

Debido a su definición como tradición rememorada, el campesino modelo es transferible y siempre es parte de una cadena de proliferación. Fue trasladado a las Indias Holandesas y transferido de isla en isla. Thommy Svensson (1990) escribe acerca de una de las primeras transferencias desde el centro y oriente de Java hacia la parte occidental de la isla. Según Svensson, en los 1850 y 1860 la Administración colonial patrocinó una “sawahización” del área del Parahyangan sundanés, antes de la cual se habían yuxtapuesto y combinado varios tipos de agricultura, incluyendo el cultivo de arroz irrigado y el itinerante. La Administración colonial organizó equipos de trabajo *corvéé* (de servidumbre) para construir los arrozales inundados que podrían estabilizar e incrementar la población en la medida en que también otorgaban nuevos derechos de tenencia de la tierra a las élites locales colaboracionistas. Después de 1870, la Administración también forzó a la población a vivir en aldeas diseñadas con base en el modelo javanés del centro y el oriente. Entonces, fue a partir de estas formas de organización local que surgieron los dilemas de los campesinos sundaneses. Este proceso se repitió en varias áreas de las Indias Holandesas.

Tal vez la fantasía de proliferación más completa sobre los paisajes campesinos javaneses se alcanzó en la colonización agrícola o en los proyectos de “transmigración” que crearon aldeas javanesas en otras islas de Indonesia a principios del siglo XX. La transmigración, que ha continuado hasta el presente,

busca aliviar la presión demográfica en Java en la medida en que lleva progreso a otras áreas que son consideradas como poco pobladas y subdesarrolladas. Karl Pelzer (1945) se quejó en vísperas de la independencia de Indonesia de que “en toda la discusión sobre la colonización agrícola de las Indias es recurrente la idea de que el objetivo final debe ser el de crear aldeas y comunidades en las islas periféricas que sean duplicados exactos de aquellas en Java” (230). Tal vez pensaba que el campesino javanés podía progresar, pero también consideraba que de todos modos la javanización podía beneficiar de manera importante a las islas periféricas, a través de la formación de paisajes campesinos: “Impulsados por el ejemplo javanés, los pueblos indígenas que hasta este momento han practicado la agricultura itinerante, cambia[rán] al cultivo permanente” (231). Hasta llegó a elogiar el proceso:

La tierra que en el pasado estuvo sin cultivar o fue usada solo ocasionalmente por un cazador, recolector o cultivador itinerante, es fundamentalmente transformada. El bosque desaparece y en su lugar, tan lejos como alcance la vista a divisar, se pueden ver terrenos de arroz irrigado que se extienden, intercalados aquí y allá con aldeas establecidas entre jardines y arboledas de frutales. (231)

Este paisaje fantástico se proyecta hasta donde alcanza la vista y la Administración pueda gobernar.

Los temas que he recopilado en este ensayo son lugares comunes en la literatura sobre la Java de los siglos XVIII y XIX, pero la atención que he puesto en las ficciones y fantasías campesinas les agrega un énfasis algo diferente a historias bien conocidas. Así, uno puede releer el clásico de Clifford Geertz, *Agricultural Involution* (1963), ignorando por un momento las controversias sobre clase, población y ecología del azúcar para enfocarse en las consecuencias y exclusiones de la construcción del campesino. Dos de los supuestos menos disputados del libro se vuelven problemáticos e interesantes bajo esta perspectiva: ¿por qué se considera que la *sawah* (cultivo de arroz húmedo) y el *swidden* (agricultura itinerante) son “sistemas” diferentes y por qué llegó a ser Java el corazón de la historia nacional de Indonesia?

Geertz empieza su discusión acerca de la historia de la Indonesia rural con el contraste entre la *sawah* y el *swidden*, y muchos de nosotros crecimos con este contraste como parte de nuestra introducción a los estudios de Asia Suroriental. Había dos clases de personas y lugares: tierras bajas y tierras altas, centro y periferia, campesinos y tribus mezclados con plantaciones y pequeños agricultores emprendedores. Sin embargo, muchos asiáticos surorientales participan hasta

el día de hoy en prácticas agrícolas que mezclan campos irrigados con cultivos itinerantes, así como en otras prácticas. ¿Cómo llegó a ser tan central y sistemático este contraste en particular? ¿Qué tal si los malayos de la costa de Sarawak que, según Tom Harrisson (1970), tenían una de las economías más eclécticas que me pueda imaginar, se hubieran convertido en los íconos del modo de vida de Asia Suroriental? Sarawak no contaba con una Administración que construyera campesinos. A los Brooke²¹ les gustaba mucho la diferencia tribal, les dieron armas a los iban²² y nunca desalentaron la agricultura itinerante. En cambio, en las Indias Holandesas la *sawah* fue convertida en el centro, en el círculo interno. El eclecticismo agrícola, en lugar de imponerse fue borrado de Java. La agricultura itinerante fue criminalizada y llegó a ser considerada una “economía del ladrón”, y como tal fue empujada hacia las márgenes de la economía y el sistema coloniales (Pelzer 1945). En el texto de Geertz, el *swidden* también se mueve hacia las márgenes. Después de que el paisaje *swidden* se introduce como un ecosistema, los practicantes de este sistema agrícola desaparecen de la historia y los trabajadores de las plantaciones y los emprendedores rurales ocupan sus espacios en las islas periféricas. En estas historias de desarrollo y de construcción nacional no hay lugar para un paisaje tribal. De hecho, la sistematicidad atribuida a la agricultura itinerante o *swidden* no estructura la historia de las islas periféricas y el paisaje *swidden* es reemplazado por otros arreglos agrícolas. Solo la *sawah* mantiene su naturaleza sistémica como una guía para la historia social y natural. Algunas poblaciones y paisajes se vuelven marginales y otros, protagonistas centrales en el paisaje rural de la imaginación colonial, aquello que se va replicando. ¿Pueden la integridad y la autonomía del ecosistema *sawah* articular por sí mismas las reivindicaciones dentro de esta cultura política orientada por la proliferación?

Parece tan obvio que los campesinos javaneses estén en el centro de la historia moderna de Indonesia, que poco vale la pena tratar el tema. No hay duda de que hay factores demográficos y políticos que privilegian a los javaneses en la historia nacional, pero ¿qué pasa con los requisitos de las historias nacionales en sí mismas? “El futuro de Indonesia depende del destino del campesinado javanés”, escribe Gillian Hart (1986, 1). Esta afirmación parece no necesitar

21 Se refiere a la dinastía monárquica de los rajahs blancos de Sarawak, descendientes de James Brooke, un inglés que recibió una significativa porción de tierra en 1841, por su colaboración con el sultanato de Brunei (N. de la T.).

22 Los iban son una rama del pueblo de los dayak, originalmente de Borneo, pero con presencia en Sarawak, Malasia (N. de la T.).

explicación²³. A fin de cuentas, la mayoría de los indonesios son campesinos javaneses. No obstante, las cifras nunca hablan por sí mismas; si las mayorías se tradujeran en prioridades, veríamos más mujeres y campesinos en nuestras narrativas históricas. ¿Puede ser que la misma campesinidad de los javaneses en la imaginación internacional haya privilegiado su participación en la historia nacional? Esta pregunta me lleva más allá de la época colonial.

A principios del siglo XX, los proyectos coloniales en el campo de Asia Suroccidental estaban ya muy bien establecidos, y el reto de hacer gobernables los paisajes asiáticos giró hacia nuevas direcciones. En vez de diferenciar a los campesinos de las tribus, el nuevo reto fue demarcar a los campesinos de sus propios paisajes. Los paisajes, reconcebidos como recursos, se podían explotar con o sin sus campesinados. Por su parte, los campesinos, reconcebidos como poblaciones, podían ser trasladados o reorganizados sin perturbar fundamentalmente el proyecto colonial. Las racializaciones y enumeraciones en los censos de población de principios del siglo XX ayudaron a configurar poblaciones y las burocracias encargadas de manejar los recursos se hicieron cargo de vigilar los paisajes. Esta es la separación que nos condujo al conocimiento internacional de que las poblaciones destruyen los recursos y, bajo las condiciones que este marco ayuda a formar, de hecho lo hacen. Es evidente que hay mucho que decir sobre esto, pero a continuación solo rastreo la transformación del campesinado modelo durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Desarrollo nacional 1: de campesinos a poblaciones

El comienzo de la sabiduría al abordar cualquier situación es la acumulación de hechos... El cuadro general de la pobreza y el atraso está delineado en números específicos.

Socorro Espiritu y Chester Hunt (1964)

23 En *Agrarian Transformations* (*Transformaciones agrarias*), un trabajo académico clave que delinea las relaciones entre el Estado y la sociedad rural en Asia Suroccidental, solo se mencionan los javaneses bajo el encabezamiento "Indonesia" (Hart, Turton y White 1989). Tania Li ha publicado recientemente una respuesta a esta exclusión (1999); su libro originalmente se iba a titular *Upland Transformations* (*Transformaciones de las tierras altas*), para hacerle eco al título del libro anterior.

El libro *Social Foundations of Community Development (Los fundamentos sociales del desarrollo comunitario)*, de Espiritu y Hunt, que acabo de citar, hizo parte de un esfuerzo internacional por suministrar hechos y cifras requeridas para garantizar las mejores trayectorias del desarrollo y la construcción nacional de las nuevas naciones de Asia Suroriental, que emergieron después de la Segunda Guerra Mundial. Los dilemas que enfrentaron estas nuevas naciones diferían de aquellos de sus predecesores coloniales. Se había repudiado el modelo dualista colonial, es decir, la separación necesaria entre la subsistencia nativa y el emprendimiento colonial y, en su lugar, los nuevos Estados-nación entraron a un escenario internacional cada vez más comprometido con un discurso de desarrollo, modernización y mejoramiento de la calidad de vida para todos. Sin embargo, esta visión se debía volver realidad en los paisajes heredados del pasado. En esta sección argumento que los campesinados coloniales modelo llegaron a ocupar el centro de los imaginarios nacionales del futuro, mientras que quienes los estudiaron y describieron, cada vez más olvidaron y borraron las condiciones de su formación como campesinados modelo. Para este proyecto fue clave borrar la incrustación de estos cultivadores en un paisaje natural forjado históricamente. Las ciencias sociales jugaron un papel significativo en reimaginar el campo como un espacio del desarrollo nacional y, para hacerlo, se documentó la tipicidad y se reestructuró a los campesinados modelo como poblaciones nacionales. Mientras tanto, sus paisajes se convirtieron en recursos nacionales y sirvieron de valles fértiles para conceptualizar la intersección de la construcción de la nación y el desarrollo internacional. Sus habitantes fueron imaginados como quienes más necesitaban de la ayuda internacional, debido a su pobreza y tradicionalismo, y como representantes de la ciudadanía, eran sus beneficiarios más apropiados. Sus parcelas se convirtieron en territorios de riquezas nacionales subdesarrolladas. Durante las décadas de 1950 y 1960, se daba por sentado que el desarrollo debía tomar una forma nacional, que tenía como primer objetivo empoderar y enriquecer a las élites nacionales; y que ciertos sectores de la ciudadanía nacional debían ser apaciguados, y en otros casos movilizados, para representar los engaños del desarrollo nacional e internacional como si fueran programas dirigidos al bienestar de la gente. El lugar ideal para desarrollar estas visiones resultó ser los paisajes de los campesinos modelo creados por los programas coloniales.

En primer lugar, los campesinos modelo ya estaban definidos como sujetos y objetos adecuados de la actuación administrativa y, a pesar de un cambio en las metas de esta, seguían siendo objeto del dominio estatal y, por consiguiente, sujetos apropiados de las aspiraciones nacionales del Estado. La historia malaya

ilustra esto bien, ya que los indios y chinos nunca fueron verdaderos sujetos políticos en la opinión de la Administración colonial, en parte porque no eran vistos como campesinos, aun cuando vivían en el campo. Esto les impidió presentarse a sí mismos como verdaderos sujetos políticos de la nueva nación malaya. Los malayos, en cambio, habían sido moldeados activamente como campesinos, y debido a este estatus estaban listos para convertirse en ciudadanos nacionales y *bumiputera*, literalmente “hijos de la tierra”. El hecho de que muchos de estos ciudadanos hubieran inmigrado recientemente de otras partes de Asia Suroriental no afectó su estatus indígena porque después de todo eran “malayos”, es decir, de la raza que los ingleses imaginaron como campesinos propietarios de las parcelas que cultivaban.

En segundo lugar, las habilidades de los campesinos modelo para movilizarse y armar problemas eran respetadas por las administraciones coloniales y este respeto fue transferido a los nuevos Estados-nación. Estos aprendieron de los modelos de gobernanza coloniales que esbozaban las posibilidades de apaciguamiento o de rebelión de los campesinos modelo. Sin embargo, los términos de la gobernanza habían cambiado. Ya nadie estaba seguro del futuro, dado que si se podía derrocar a los grandes poderes coloniales, cualquier cosa podía suceder. Las “revoluciones campesinas” en China, Vietnam y Cuba hacían temblar cada vez más al mundo. Los líderes y movimientos rurales que en un momento dado se habrían desestimado por ser tradicionales, ahora parecían ser los posibles creadores de futuros políticos modernos. Además, las movilizaciones rurales por causas nacionales eran muy importantes, en algunas instancias, para el establecimiento o el sostenimiento de los nuevos regímenes nacionales, aunque también los pusieron en peligro. En este contexto, los nuevos Estados y sus promotores internacionales equipararon los movimientos “populares” a las actividades de los campesinos modelo, ya que a diferencia de las meramente fastidiosas, pero no peligrosas, rebeliones de los grupos étnicos menos centrales, las movilizaciones de los campesinos modelo eran vistas como si emergieran desde adentro de la nación, con el potencial de fortalecerla o de desbaratarla. Como resultado de esta ambivalencia, los campesinos modelo se volvieron actores políticos privilegiados.

En tercer lugar, los trabajos agrícolas de los campesinos modelo que habían sido diseñados para facilitar el control y la intervención se convirtieron en escenarios del desarrollo nacional de los recursos. Se revirtieron las estrategias para la estabilización de la propiedad y la intensificación de la agricultura que habían creado las fincas aprobadas por la Administración colonial. En los lugares donde los gobiernos coloniales habían acordonado las tierras nativas, los

Gobiernos nacionales universalizaron las leyes de propiedad y volvieron disponibles todas las tierras para la explotación de los recursos. En estos mismos sitios donde los gobiernos coloniales habían demandado la intensificación laboral, los Gobiernos nacionales aplicaron el milagro de la intensificación tecnológica, y demostraron así el potencial nacional para la modernización. Que los campesinos perdieran sus tierras y sus modos de vida en este proceso era irrelevante para el desarrollo de los recursos.

En cuarto lugar, la densidad de las poblaciones de campesinos modelo los privilegió dentro de la retórica de la representación nacional, por cuanto ellos constituían las masas de la nación, concebida desde una perspectiva populista. Si todo individuo merece una oportunidad para progresar, los grupos más numerosos merecen más oportunidades que los otros. Los campesinos modelo eran numerosos y hasta estaban hacinados. Pero allí se presentaba una ambivalencia: si bien una población grande significa una sociedad saludable, también amenaza con agotar los recursos y reproducir la pobreza. El privilegio de los campesinos modelo, en cuanto a la demografía y a la acción política, se formó por el deseo de la nación en desarrollo de controlarlos, incluso cuando les otorgaba beneficios especiales.

La investigación y las políticas que surgieron de esta ambivalencia sobre la demografía ilustran las maneras en que los campesinos, en su momento tan cuidadosamente contruidos, dejaron de ser reconocidos como tales. En la formación de los paisajes campesinos, las administraciones coloniales trabajaron con ahínco para aumentar las poblaciones. A finales del siglo XIX, una de las metas más explícitas de los ingleses en la península de Malaca fue la de incrementar la población malaya (Lim 1977, 16). Para promover el crecimiento de la población, estimularon la inmigración, nuevos vínculos estables con la tierra y los lugares de las aldeas, y la extensión y exclusividad de los cultivos permanentes para la subsistencia. La lógica de incrementar las poblaciones centrales no está del todo ausente en políticas más recientes (Ong 1990), pero fue particularmente en los programas de *límites* a la población, que emergieron como parte del aparato de desarrollo internacional, que los campesinos fueron enumerados, concentrados y eliminados, literalmente, de sus historias²⁴. La reproducción se representaba, por una parte, como un asunto de estadísticas aglomeradas y por otra, como una decisión contraceptiva individual; no había lugar para la especificidad de los

24 Limitar la población no era una idea nueva, ya que estaba bien desarrollada en el Asia Suroriental colonial de principios del siglo XX. Sin embargo, se convirtió en un problema nacional bajo supervisión internacional después de la Segunda Guerra Mundial, y en este sentido, estimuló una gran cantidad de nuevo pensamiento, investigación y política pública.

paisajes de los campesinos modelo. No obstante, en la construcción de estos paisajes las historias de los programas para aumentar la población proporcionaban los parámetros ocultos a partir de los cuales las masas y los individuos iban a ser contados y controlados. De manera que las características de los campesinados modelo eran a la vez ocultadas y universalizadas, como los rasgos naturales de cualquier población rural nacional.

Desde los años cincuenta hasta la década de 1970, Asia Suroriental rural fue el lugar de una incesante recopilación de datos en esta línea, y proliferaron las descripciones de aldeas representadas como “típicas” nacionalmente. Solamente los antropólogos tribalistas más dedicados estudiaron los grupos menos centrales. La energía más bien se dirigió hacia quienes eran considerados los representantes rurales de la nación. Lo que tienen estos estudios en común es la certeza sobre la necesidad de recolectar información concreta, neutral y objetiva. Los expertos internacionales son más invisibles que nunca y muchos no sienten ni siquiera la necesidad de argüir teóricamente, pues el llamado a describir la vida rural es suficiente. Se asume que estamos de acuerdo con la importancia de la modernización y el desarrollo, el problema de la pobreza y las desventajas de la tradición. En el contexto de este acuerdo, necesitamos las cifras y las gráficas que nos dicen qué intervenciones presentan una ventaja comparativa. Mediante estas cifras y ecuaciones, que representan a la población rural en un espacio internacionalmente enrarecido, por fuera de la dinámica de las culturas, sus luchas e historias, se hace posible construir a los ciudadanos nacionales. Y aunque parezca bien estar indignado con las ciencias sociales del desarrollo, que después de tantas intervenciones razonadas (necesidades básicas, resistencia campesina, cultura, clase, teoría del sistema-mundo, conservación, conocimiento indígena y mucho más) sigue estando apoyada hasta el día de hoy, de manera recalcitrante y sin la más mínima reflexión, por instituciones poderosas en todo el mundo, probablemente valga la pena tratar de recordar que por lo menos en un momento dado pudo haberse acompañado de un sentido de esperanza, de avance internacional, sin la constricción de la diferencia cultural imaginada, y de logro y orgullo nacional.

Los fondos para el desarrollo hicieron posible el flujo de beneficios para los campesinos modelo. En algunas áreas se intentó llevar a cabo una reforma agraria limitada, pero más comúnmente se despejaron “nuevas tierras” que fueron ofrecidas a los campesinos como colonizadores. En Malasia, los programas de la Autoridad Federal de Desarrollo Territorial (Federal Land Development Authority [Felda]) reasentaron a los campesinos malayos en plantaciones forestales; en Indonesia, la transmigración javanesa siguió formando aldeas campesinas a

lo largo del archipiélago, y en Filipinas, los agricultores arrendatarios de Luzón colonizaron tierras en Mindanao, Mindoro y otras islas. Nadie se preocupó por quienes vivían en esas tierras antes de que fueran “despejadas” para los campesinos modelo. En algunos casos, los pagos directos también llegaron a las aldeas de los campesinos como una práctica política clientelista. En Malasia, por ejemplo, los residentes de aldeas que apoyan el partido gobernante reciben beneficios clientelistas (Scott 1985). Así como sucedió con el despeje de nuevas tierras, la meta no era acabar con las desigualdades en la aldea sino crear alianzas entre los campesinos modelos y las élites nacionales y apaciguar a los campesinos solo lo suficiente para prevenir su movilización contra el Estado.

Esta estrategia de construir lealtad nacional entre el campesinado modelo, imaginado como residente de un “campo” amorfo, moldeó la política internacional, incluyendo la política exterior de los Estados Unidos. Con el fin de examinar este aspecto me refiero ahora a las Filipinas. La Administración colonial de Estados Unidos en las Filipinas elaboró una retórica sobre los agricultores como constructores de nación, que influenció el desarrollo nacional después de la Segunda Guerra Mundial, tanto en Filipinas como alrededor del mundo. Los agricultores protagonistas de la historia nacional podían surgir del campesinado modelo colonial, mirar hacia el futuro y usar su enorme solidez para construir naciones democráticas. Como sujetos y objetos de la nación, ellos se convirtieron en los personajes de las historias en las que la autonomía nacional y el desarrollo internacional neocolonial se entrelazan inextricablemente.

Desarrollo nacional 2: agricultores y fronteras

Yo creo que el propósito real de la reforma agraria es el de crear hombres libres, hombres que son dueños de la tierra que cultivan, hombres que están dispuestos a dar sus vidas en defensa de su derecho natural, porque su derecho natural es, a fin de cuentas, suyo. Yo creo que el propósito fundamental de la reforma agraria es crear una nación que perdure.

Conrado Estrella (1969)

De todos los gobernantes coloniales de Asia Suroriental, Estados Unidos fue probablemente el menos interesado en restaurar la fantasía del feudalismo perdido. Al final del siglo XIX, este país se convirtió en la autoridad colonial en Filipinas

por la fuerza de las armas y se encargó de buena parte del paisaje campesino diseñado por los españoles, quienes habían tratado de obligar a sus sujetos filipinos dispersos a abandonar la agricultura itinerante y asentarse en aldeas centralizadas. Los administradores coloniales también propiciaron el establecimiento de núcleos de arrendatarios y aparceros densamente poblados, al entregar estos campos y aldeas estabilizadas como feudos; al fortalecer la posición de las familias principales; y, algo más tarde, al permitir la participación de los mestizos chinos con pretensiones comerciales en el círculo de los terratenientes poderosos. Los norteamericanos, lo mismo que sus predecesores españoles, consideraron estos núcleos campesinos como un factor central de la gobernanza colonial; y, como aquellos, creían que colaborar con la élite terrateniente era clave para el éxito del Gobierno. No obstante, se distinguieron de sus predecesores mediante un proyecto ideológico en el que el colonialismo era concebido como un programa de entrenamiento para la construcción de una nación democrática. En este proyecto, el campesino modelo era el “hombre común”, o *tao* en la lengua tagala, de modo que se necesitaba cambiar el valor simbólico de los campesinos modelo, pues al dejar de ser imaginados como sujetos tradicionales del feudalismo, se les pidió convertirse en portadores de las lealtades nacionales democráticas.

Con esta apariencia democrática, los campesinos modelo se volvieron *agricultores arrendatarios* y la superación de la condición arrendataria se convirtió en un gran desafío del desarrollo democrático filipino. Este “problema” de los agricultores arrendatarios acaparó una buena parte de la atención de la Administración colonial de Estados Unidos. Los lazos personalistas entre el arrendatario y el propietario fueron condenados por atrasados, opresivos y antidemocráticos. Se argumentó que los agricultores necesitaban su propia tierra si iban a desarrollar un compromiso con un Estado nación planificado. Sin embargo, fue imposible desplazar a la élite propietaria de tierra porque sus integrantes eran los colaboradores clave que necesitaba Estados Unidos para gobernar.

Un compromiso fue “despejar nuevas tierras”, particularmente en Mindanao que era “la frontera” del desarrollo. No importaba el hecho de que ya vivieran allí musulmanes y poblaciones “no cristianas” de las tierras altas, pues, tal como los amerindios en la frontera de Estados Unidos, no fueron imaginados como posibles ciudadanos nacionales²⁵. Los campesinos modelo que se trasladaban hacia Mindanao desde Luzón jugaron el papel de los colonos en el oeste norteamericano,

25 Al describir este proyecto de reasentamiento, Pelzer (1945) menciona el problema de las tribus. “En ciertas partes de las islas”, escribe, “las tribus locales no-cristianas resienten la infiltración de los filipinos de las tierras bajas y atacan a los colonos” (113), y sugiere que el Gobierno debe apartar las reservaciones tribales y recapitular la fantasía del paisaje estadounidense.

con lo que avanzaron en el proyecto nacional pendiente. El asentamiento en aldeas se representó como arcaico e innecesario debido a las nuevas posibilidades de la colonización de la frontera (Pelzer 1945, 110-112). Es así como el discurso de reubicación contrasta fuertemente con los proyectos de reasentamiento javaneses diseñados por esa misma época en las Indias Holandesas. Mientras que los campesinos javaneses fueron enviados para reproducir el paisaje de la aldea tradicional en los nuevos territorios, los agricultores de Luzón se convirtieron en los nuevos colonizadores democráticos e innovadores de la frontera pseudonacional. Este proyecto recapitulaba de manera consciente las historias estadounidenses sobre el desarrollo de esa nación: primero, el escape de la Europa tradicional y después la difusión de las jerarquías de la costa del este hacia la frontera salvaje pero democrática. Este es el proceso, o por lo menos así lo relata el mito fundacional, que construyó el carácter nacional norteamericano. La Administración colonial les inculcó esta historia a los filipinos para poder construir el tipo de proyecto nacional que los administradores estadounidenses se imaginaban.

La colonización pionera de Mindanao probablemente sirvió más para apoyar la narrativa de los administradores que para abordar la insatisfacción en las áreas pobladas por los campesinos modelo. De hecho, durante este periodo muy pocos agricultores se trasladaron de Luzón a Mindanao. Además, los campesinos modelo terminaron desarrollando mecanismos más efectivos de organización. Cuando Estados Unidos perdió Filipinas ante Japón durante la Segunda Guerra Mundial, los agricultores de Luzón Central conformaron el movimiento antijaponés Hukbalahap. Con el regreso de la Administración de Estados Unidos, los *huks*, como se llamaban popularmente, se convirtieron en objeto de una masiva supresión militar, pero esta supresión dirigida hacia comunidades campesinas enteras popularizó las rebeliones agrarias y redobló sus apuestas. Este fue el contexto rural que Estados Unidos le entregó a la nueva nación filipina el día de su Independencia, el 4 de julio de 1946 (fecha de Independencia nacional que comparte con Estados Unidos).

El Gobierno filipino siguió de cerca los lineamientos de Estados Unidos, continuó la represión militar en el campo luzonero y al mismo tiempo trabajó en el desarrollo de un programa para aplacar las demandas de los agricultores de Luzón. Fue entonces en ese primer momento que la reforma agraria empezó a figurar en la agenda de la construcción de la nación filipina. La historia del destino de las propuestas de reforma agraria de finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta ilustra el surgimiento del campesino modelo, con apariencia de agricultor común, como un protagonista privilegiado al estar en el centro de la historia nacional y como un objeto de preocupación especial por el control social.

Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, la política exterior estadounidense favorecía de manera entusiasta la reforma agraria. Estados Unidos, asustado por la movilización revolucionaria en China, estaba listo para apaciguar a los campesinos, y los promotores de la reforma agraria creían que esta marcaría la diferencia entre una nación en desarrollo, que podía oscilar hacia el comunismo o hacia el mundo libre. Los asesores norteamericanos pensaron que con la promoción de la reforma agraria habían alcanzado algún éxito en el desmantelamiento de las estructuras de poder de la oposición y en prevenir un giro hacia la izquierda en Japón, Corea y Taiwán (Putzel 1992). En Filipinas, los asesores estadounidenses también sugirieron la realización de una reforma agraria. El Ejército norteamericano difundió la promesa de una reforma agraria y el Cuerpo de Desarrollo Económico (Economic Development Corps) les ofreció tanto a los rebeldes huks como a sus potenciales seguidores, un asentamiento de colonización en Mindanao (Olson 1974, 80-81). En 1950, el Acuerdo Foster-Quirino condicionó la ayuda económica a la supervisión de la reforma por parte de Estados Unidos. En 1952, un asesor estadounidense de la reforma agraria expidió un informe que ofreció un fuerte respaldo a la abolición del arrendamiento de la tierra:

El alivio de la carga opresiva del caciquismo (latifundismo feudal) se ha buscado y ha sido denegado por demasiado tiempo [...] Los arrendatarios demandan que se rectifiquen las inequidades básicas que caracterizan el modelo agrario [...] es evidente que, hasta que se remedie, el sistema de tenencia de la tierra se erige como un obstáculo que impide cualquier empeño de Estados Unidos para desarrollar una economía estable y democrática. (Informe Hardie, citado en Monk 1996, 182-183)

Los oligarcas filipinos no apoyaron la posición de Estados Unidos, la cual había sido concebida por los liberales del Nuevo Trato (el New Deal estadounidense del presidente Franklin Roosevelt) y el presidente Quirino calificó a la reforma agraria estadounidense como un “insulto nacional” (Putzel 1992, 91). Sin embargo, la posición de Estados Unidos desencadenó un debate entre los políticos filipinos en el que los “liberales” de la reforma agraria se enfrentaron contra los propietarios “conservadores”. Estos últimos argumentaron que el progreso económico requería apoyo del Gobierno a la libre empresa y a la propiedad privada; la reforma agraria debía estimular la productividad, pero no redistribuir tierra²⁶. Con el apoyo liberal estadounidense, Ramon Magsaysay se lanzó a la

26 Nótese que los rótulos de *liberal* y *conservador* se usan de manera algo diferente en este debate del siglo XX, bajo la influencia norteamericana, que en los discursos europeos del siglo XIX, tal como los desacuerdos coloniales holandeses.

Presidencia con una plataforma de reforma agraria sólida y ganó. Se demostró que la reforma agraria era popular entre los votantes. No obstante, ¿estaba Estados Unidos realmente dispuesto a atacar a sus aliados de la élite, los propietarios de tierra? Nadie tuvo la oportunidad de averiguarlo porque, para el momento en que Magsaysay asumió la Presidencia en 1954, el ambiente político en Washington había cambiado. Los promotores estadounidenses de la reforma agraria fueron retirados de sus puestos en Filipinas y sus reemplazos ofrecieron menos apoyo a los programas liberales. Además, el éxito de la campaña militar contra los huks (irónicamente dirigida por el mismo Magsaysay cuando ocupaba una posición previa como secretario de Defensa Nacional) significó que los huks dejaron de ser considerados una gran amenaza para la seguridad (Olson 1974, 84). El proyecto de ley que Magsaysay logró elaborar y hacer aprobar en el Congreso filipino terminó privilegiando a los terratenientes. El tamaño de las propiedades sujetas a ser expropiadas era tan extenso, que la ley no afectó prácticamente a ningún propietario, e incluso las haciendas más grandes solo podían ser redistribuidas ¡si la mayoría de los arrendatarios solicitaban su expropiación! (Putzel 1992, 92). La retórica de la reforma agraria todavía llamaba la atención nacional, pero no produjo ninguna mejora concreta para los agricultores arrendatarios.

De hecho, este precedente creó las bases para una historia sobre las iniciativas de reforma agraria en Filipinas. La reforma agraria —es decir, aquella que aborda las condiciones específicas de los campesinados modelo— continuó discutiéndose como si fuera el rasgo esencial para construir una nación democrática. Los liberales intentaron aliviar las inequidades sociales en el campo mientras que los conservadores las redirigieron en beneficio de los propietarios de tierras (Putzel 1992). Aunque se aprobó una serie de proyectos de ley de reforma agraria, ninguno de ellos produjo un cambio importante. La colonización de las “nuevas tierras” continuaba su curso, desplazando a los habitantes previos, quienes carecían de visibilidad nacional. Como solución a la pobreza se seguían sugiriendo los insumos tecnológicos. Los grandes propietarios de tierra, quienes habían renovado sus alianzas con los patrocinadores estadounidenses, siguieron dominando la política. La reforma agraria se convirtió en un programa permanente que consistía en hablar mucho y, de vez en cuando, llevar a cabo algunas acciones para aplacar a los pobres. Cada nuevo programa o proyecto de ley reconocía esta realidad y se declaraba como una ruptura con el pasado feudal (en 1967 el presidente Marcos dijo: “Tenemos que poner fin a las décadas de rodeos y dilataciones en la aplicación de las leyes de reforma agraria” [citado en Estrella

1969, 79)]²⁷. La retórica del desarrollo nacional requirió que se prestara atención a las necesidades de los agricultores pobres, pero la organización de la política reprodujo sus posiciones subordinadas. Tal vez la ventaja para los campesinos modelo fue que se tomaron en serio sus preocupaciones. La desventaja fue que no pudieron hacer ninguno de los cambios básicos que demandaban²⁸.

Probablemente fue en este contexto que en las áreas habitadas por los campesinos modelo se desarrollaron la “política cotidiana” y la “resistencia cotidiana”. Me refiero a un influyente marco teórico elaborado por James Scott y Benedict Kerkvliet, y explicado en relación con las Filipinas en un libro muy informativo titulado *Everyday Politics in the Philippines (La política cotidiana en Filipinas)* (Kerkvliet 1990; ver también Scott y Kerkvliet 1986). La aplicación de este marco teórico requiere que se restaure la campesinidad a las poblaciones modelo, cuestión que discuto en la próxima sección. También depende de la historia de los campesinados modelo en la construcción de la nación. A través de esta historia, todo lo que hacen los campesinos modelo, incluso lo más mundano, se ha vuelto “político”, es decir, capaz de relacionarse con los asuntos concernientes a la construcción de la nación. Por otro lado, las actividades cotidianas de los grupos “tribales” de las tierras altas son vistas como “culturales” y aquellas de los musulmanes filipinos, como “religiosas”. En el análisis sobre la construcción de la nación en la ciencia política, solo el campesino modelo puede ser un actor político consistente. No arguyo que lo personal no sea político, sino más bien que no es casual que Kerkvliet haya escogido una aldea de agricultores arrendatarios en Luzón Central para representar a las Filipinas y entender su política cotidiana. La manera en que las prácticas de los campesinos modelo se vuelven políticas está moldeada por su prominencia en las historias de construcción de la nación.

En este contexto pareciera correcto argüir que hay un continuo de actos de resistencia que van desde la dilatación, el disimulo y la evasión, hasta las protestas y denuncias. Los campesinos modelo han ganado su identidad en relación con una larga historia de vigilancia. Desde la perspectiva de aquellos que los controlan, *todo* lo que ellos hacen es por definición un acto de docilidad o de rebeldía. Lo que falta en el análisis es un sentido de la especificidad histórica de esta clase

27 A Marcos le interesaba dismantelar el poder de algunas familias propietarias de tierras claves, para así empoderar a sus compinches y fortalecer su régimen personalista (Hawes 1987). Sin embargo, la retórica de empoderamiento de los pequeños agricultores para participar en el proceso político nacional significaba para él, así como para otros, hablar de construcción de la nación y no de un plan de cambio organizacional.

28 De manera útil, Putzel (1992) relata esta historia tal como se desarrolló hasta la llegada de Aquino al poder y a lo largo de su régimen, mostrando cómo los debates entre liberales y conservadores han mantenido la discusión de la reforma agraria en el centro de la política filipina, sin adelantar realmente ningún programa de reforma significativo.

de politización. A este respecto, Kerkvliet arguye que los campesinos filipinos que estudió sienten que tienen derecho a su sustento y dignidad. Es probable que estos agricultores arrendatarios de Luzón Central estén al corriente de su importancia en las discusiones sobre la nación en las Filipinas. Su sentido del derecho es una respuesta lógica a su posición elevada como protagonistas populistas; sus reclamos son fáciles de hacer porque resuenan con aquellos de las élites nacionalistas que arguyen sobre los modos de vida y la dignidad al invocar sus paisajes y cuerpos. Tal como lo afirma Kerkvliet, el sentido de derecho de los campesinos no es signo de una economía moral universal pues se basa en la historia y la experiencia. Sugiero que también nos habla de la cultura de la política nacional en la que estos agricultores arrendatarios juegan un papel privilegiado. Solo bajo esta perspectiva es que uno puede entender por qué estos aldeanos pobres se toman la molestia de participar en la política convencional a través de manifestaciones, peticiones y otras protestas formales (p. ej., Kerkvliet 1990, 141-142). El Gobierno de verdad los escucha. Cuando en 1981 unos arrendatarios se tomaron un pedazo de tierra que no se usaba, efectivamente fueron tenidos en cuenta, aunque no ganaron (190-198). En respuesta a sus quejas, la tierra fue vendida y redistribuida, pero esto no benefició a los pobres. Esta situación es un epítome de su papel alegórico actual: como protagonistas nacionales, pueden expresarse y estimular la reforma, pero es improbable que sea la reforma que desean. Sus protestas, efectivas e inefectivas a la vez, se convierten en “resistencia” antes que en caminos hacia el cambio. Mi lectura no apunta hacia la desventaja común y corriente, como lo podría considerar Kerkvliet, sino a un privilegio históricamente específico de carácter ambivalente y no muy enriquecedor.

El marco teórico de Scott y Kerkvliet (1986) es importante no solo porque especifica los dilemas de los campesinos modelo de Asia Suroriental bajo regímenes de desarrollo nacional, sino porque interviene en contra de los programas de recopilación de datos que documentan estas poblaciones nacionales privilegiadas, pero que borran su construcción histórica. Los estudios campesinos revivieron la conciencia de los académicos del carácter campesino de estas poblaciones. Trajeron al centro de la discusión al campesino como un actor histórico, e hicieron posible imaginar historias nacionales que trabajan en su favor o en su contra y no solo a costa de ellos. Al abordar el mundo, así como la academia, los estudios campesinos mostraron que en el tercer mundo rural la supervivencia iba más allá de los conflictos de la guerra fría que inspiraron la intervención de Estados Unidos en lugares como Vietnam. Asimismo, vistos desde la perspectiva de las preocupaciones actuales sobre la diversidad cultural y la marginalidad, también es posible decir que los estudios campesinos universalizaron y naturalizaron

aún más los dilemas de los campesinos modelo, lo que hace difícil ver qué más pasaba en el campo del tercer mundo, además de la reproducción o la disolución de la campesinidad alegórica.

El redescubrimiento del campesino

*El campesino [...] no opera una empresa en el sentido económico;
administra un hogar, no un negocio.*

Eric Wolf (1966)

A finales de los sesenta, los analistas académicos redescubrieron la naturaleza campesina de las poblaciones centrales de las naciones del tercer mundo, y las rescataron de su invisibilización cultural y de su masificación en los textos producidos en el marco de la “modernización como desarrollo”. Los campesinos se volvieron un nuevo objeto de análisis en la medida en que los investigadores académicos, al describir las comunidades rurales en el tercer mundo, empezaron a compararlas con las de los campesinos de la Europa moderna temprana (Dalton 1972). Otros académicos, influidos por estas comparaciones, empezaron a reconsiderar las apuestas de los “campesinos” en las protestas y rebeliones tanto en el tercer mundo como en la historia europea (Hobsbawm 1973). En este creciente entusiasmo muchas disciplinas académicas estuvieron representadas. Los historiadores sociales, por ejemplo, describieron a los campesinos como sujetos cuyas historias políticas habían recibido poca atención, mientras que los antropólogos estudiaron los valores campesinos, así como la ecología cultural de las sociedades campesinas (Silverman 1979). Eric Wolf (1966) argumentó que los antropólogos debían ocuparse de los campesinos porque, al ser productores de excedentes que se les transferían a las élites, ilustraban importantes tipos de jerarquías económicas y políticas. Mientras tanto, una traducción al inglés del trabajo de A. V. Chayanov, un economista ruso que escribió acerca de las economías basadas en familias campesinas en la Rusia de principios del siglo XX, estimuló la proliferación de análisis académicos sobre las dinámicas de las economías rurales del tercer mundo de ese momento (1966). En vez de desaparecer dentro de la economía industrial, como habían predicho los teóricos marxistas y no-marxistas, los campesinos habían mantenido una presencia continua en el tercer mundo rural. De repente, la investigación se interesó por las características sociales y económicas de los campesinos.

Desde el principio, las preguntas centrales se enfocaron en la forma como se relacionan los campesinos con las economías de mercado, las relaciones de clase capitalistas y la represión del Estado; los estudios campesinos se entrelazaron así con teorías sobre la desigualdad global. Los tipos de rebeliones agrarias que habían interesado a los expertos de la política exterior de Estados Unidos empezaron a llamar la atención de académicos que tenían una actitud más comprensiva, lo cual llevó a discusiones sobre la rebelión y la conciencia campesinas. Se desataron peleas acerca de quiénes eran campesinos (Shanin 1990) y si maximizaban las ganancias o eran adversos al riesgo (Popkin 1979; Scott 1976). En los años ochenta, la atención giró hacia la “resistencia cotidiana”. De otra parte, la ecología política y los estudios subalternos empezaron a desarrollarse y los estudios campesinos se convirtieron en una fuente vital de construcción de teoría y de debate intelectual en las ciencias sociales.

Los estudios campesinos estimularon el interés en la historia de los paisajes rurales (p. ej., Roseberry 1993) y se llegó a comprender mejor distintos aspectos de la problemática. Por ejemplo, se hizo visible la importancia inmanente de la propiedad en la definición de los paisajes rurales una vez los campesinos fueron vistos como participantes activos en la producción de la historia. También se consideró que las relaciones de los campesinos con el ambiente están mediadas por el acceso a los recursos de acuerdo con la clase, lo cual es un avance clave en el marco de la discusión sobre poblaciones versus recursos de muchos teóricos del desarrollo nacional. De hecho, esta idea ayudó al surgimiento de campos estrechamente relacionados como la ecología social, la ecología política y la ecología de la liberación (Bryant y Bailey 1997; Guha 1994; Peet y Watts 1996). En estos campos, la conservación se toma en cuenta junto con el acceso diferencial a los recursos, las políticas administrativas y de coerción del Estado, y las historias de negociación y lucha política. Las adaptaciones ecológicas de largo plazo de las comunidades campesinas con frecuencia ofrecen modelos para reflexionar sobre las relaciones sostenibles entre los seres humanos y los ambientes naturales. Una razón por la cual desarrollar una apreciación de las fortalezas y los límites de los estudios campesinos de los setenta, ochenta y principios de los noventa es que sus ideas enmarcan la manera como se entiende el ambiente en Asia Suroriental y aún más allá.

Los “campesinos” de los estudios campesinos tienen un amplio alcance comparativo y una gran profundidad histórica que los hace sujetos interesantes para la discusión²⁹. Lo que para la mayoría de los analistas agrupa escenarios diversos y hace que valga la pena hablar de sus habitantes es su contraste con

29 En la medida en que creció el entusiasmo sobre los estudios campesinos, el campo llegó a abarcar muchos tipos de poblaciones tanto históricas como contemporáneas; incluso en los

estereotipos de la “modernidad”, ya sean las racionalidades de mercado, los valores de la Ilustración o la mercantilización capitalista de la tierra y el trabajo. El hecho de que los campesinos no hayan desaparecido a pesar de las coacciones de las modernidades imaginadas es testimonio de la profundidad histórica y la continuidad de sus estilos de vida. No era que los académicos ignoraran el cambio: el objetivo de muchos analistas era estudiar a los campesinos en un mundo “cambiante”. Sin embargo, la característica clave que hizo de los campesinos un lugar para pensar el cambio fue la importancia de la continuidad y la reproducción en la constitución de las comunidades campesinas.

El énfasis en la continuidad y la reproducción como la herencia de los campesinos estimuló la formación de modelos de campesinidad. En este sentido era fácil que las nociones de tradición asociadas con ciertos momentos y lugares se naturalizaran como concomitantes con la situación campesina. En áreas donde los Gobiernos nacionales ya consideraban ciertas poblaciones campesinas modelo como representantes del hombre común y corriente de la nación, los investigadores académicos siguieron privilegiando a estas poblaciones en sus propios modelos campesinos, puesto que no solo había datos disponibles sobre ellos, sino que ya era claro que desempeñaban un papel en las economías políticas y las historias nacionales. Las características de estos grupos “modelo” fueron aceptadas como las de la población rural tradicional. Se pasaron por alto las historias sobre cómo estas poblaciones en particular se habían vuelto centrales para las narrativas nacionales. Además, estas características fueron a menudo naturalizadas como necesarias para la reproducción social en sí misma³⁰.

En parte, el marco teórico de la continuidad y la reproducción campesinas es creado y naturalizado con base en presupuestos no estudiados sobre las familias y los hogares. Para muchos académicos, los campesinos *son* hogares agrícolas basados en la familia; tanto las familias como los hogares se reproducen, y al hacerlo, extienden en el tiempo la vida social campesina. Esta conexión entre familia, hogar y reproducción social parece obvia, necesaria y natural en muchos estudios sobre los campesinos.

Una de las maneras de explorar este problema es hacer un seguimiento a la influencia de Chayanov (1966) al definir a los campesinos a través de la

ochenta se descubrió que los africanos coloniales, una vez considerados prototribus, eran campesinos (Isaacman 1993, 229).

30 Los teóricos de la sociedad campesina con frecuencia basan sus nociones sobre la política y la cultura campesinas exclusivamente en las necesidades de sobrevivencia con tecnología limitada, la reproducción biológica y las características generales de jerarquía social, y descuidan la variedad de alternativas culturales que también juegan un papel destacable en estos aspectos (p. ej., Langton 1998).

explotación agrícola familiar. Chayanov argumentó que la peculiaridad de los campesinos tenía que ver con la producción y el consumo familiar; los teóricos del campesinado, ya sea que estén o no de acuerdo con las ideas de este autor, han tendido a tratar los hogares organizados alrededor de la familia o encabezados por un hombre como unidades irreducibles y como componentes de la diferenciación por clase, cultura, moralidad, toma de decisiones, política populista y rebelión. ¿Por qué empiezan los analistas con los hogares? Los hogares agrícolas basados en la familia forman los paisajes “campesinos” porque se da por sentado que las familias mágicamente unificadas, aunque dominadas por el hombre, son agrupaciones humanas, y no se pone atención a las condiciones bajo las cuales estas familias son reivindicadas y constituidas. ¿Será que los paisajes campesinos son reproducidos a través de la constitución, históricamente específica, de las familias?

Las académicas feministas han hecho precisamente esta pregunta, y han llamado la atención no solo sobre la diversidad, el dinamismo interno y la inestabilidad de los hogares agrícolas familiares, sino sobre las circunstancias históricas bajo las cuales aun los que parecen más estables deben reconstruirse una y otra vez. El estudio de Diana Wong, *Peasants in the Making (Campesinos en formación)*, de 1987, es relevante. En contra de la idea habitual de que la Revolución Verde de Malasia debilitó a las comunidades campesinas tradicionales, Wong arguye que *formó* campesinos al segregar a las familias como unidades de producción. Wong utilizó una definición especializada del término “campesino” e incluyó solo fincas de propiedad y trabajo familiar. Mis “alegorías campesinas”, que incorporan a aparceros y arrendatarios, tienden una red más amplia. Sin embargo, la definición de Wong se contrapone al modelo del campesinado de Chayanov, en el que la reproducción de las familias corresponde a la reproducción de la sociedad tradicional. En el área arrocerá que estudió Wong, las fincas familiares fueron creadas gracias a la alta productividad de la doble cosecha por efecto de la Revolución Verde, la disminución de los requisitos de mano de obra debido al uso de cosechadoras mecánicas y la siembra al voleo, y la recuperación de parcelas alguna vez arrendadas a terceros. Antes de la Revolución Verde, cultivar significaba que los pobres trabajaban para los ricos y que ninguna finca podía sobrevivir como un proyecto de una sola familia. Cuando las nuevas tecnologías redujeron la necesidad de mano de obra, se desarrollaron formas de autonomía familiar que acabaron con este tipo de integración social jerárquica. Wong describe a los campesinos malayos que estudió como si estuvieran situados en un momento histórico no reproductivo en el que parecía probable que la “campesinización”, a la vez que emergía, daría paso a la formación de una clase capitalista. Por otro lado, es también un momento en el

que se puede imaginar la reproducción. La granja familiar era tradicional en la fantasía nacional y al lograrla, aun por un momento, los campesinos podían hablar desde la posición privilegiada de una profundidad histórica imaginada.

Al escribir sobre esta misma región, Gillian Hart (1992) aborda el problema de la naturalización de los hogares desde otro punto de vista. Ella argumenta que en los setenta las agencias del Estado malasio *querían* crear hogares agrícolas unificados; sin embargo, a pesar de sus intentos este sueño siguió siendo una ilusión, por lo menos para los pobres, y opacó las diferencias entre las estrategias económicas de los hombres y las mujeres. En los setenta y los ochenta, las cuadrillas de trabajo integradas por mujeres pobres organizaron enfrentamientos directos con los propietarios de tierras, mientras que los hombres pobres, atrapados en redes clientelares, se limitaban a refunfuñar individualmente. De hecho, el ideal nacional emergente del hogar familiar dirigido por el hombre fue utilizado para criticar la ineptitud de los hombres pobres y además para intimidarlos y disuadirlos de que se unieran a las protestas de sus esposas (Hart 1991).

Los análisis de Wong y Hart desafían el estatus de la reproducción del hogar familiar campesino que se daba por sentado, y vuelcan la atención hacia las historias bajo las cuales se moldea e imagina la campesinidad. Nos devuelven la posibilidad de estudiar las fantasías, así como las realidades campesinas, y abren una discusión sobre su formación, tanto en Malasia como en los estudios campesinos.

El paisaje de la resistencia

Al fin y al cabo, uno no puede esperar que el pez hable sobre el agua.

James Scott (1985)

La Administración colonial inglesa creó un paisaje racializado en la península de Malaca³¹. Después de considerar algunas pocas ideas iniciales sobre los asentamientos agrícolas chinos e indios, los administradores ingleses dirigieron sus fuerzas para atraer colonos del archipiélago indonesio y convertirlos, junto con los locales, en un “campesinado malayo” asentado en aldeas (Lim 1977, 19-20),

31 Sarawak y Sabah, los estados de Malasia Oriental, no fueron activamente “campesinizados” bajo el dominio europeo. Generalmente, sus ciudadanos “demasiado tribales” son todavía ignorados en la literatura nacional, así como en los estudios campesinos.

mientras que los chinos e indios ocuparían otros nichos. Ansiosos por proteger los intereses europeos en las plantaciones agrícolas, los ingleses desalentaron activamente a los campesinos malayos respecto a la siembra de cultivos comerciales, especialmente (después de 1905) el caucho, que era la mercancía destacada por su éxito desmedido. Aunque de todas maneras los minifundistas malayos sembraron caucho con gran entusiasmo, la política colonial trató de disuadirlos en todo momento (Lim 1977). Los administradores ingleses querían que los malayos cultivaran arroz, que era visto como el cultivo campesino tradicional. Estaban preocupados de que los malayos vendieran su tierra y abandonaran la agricultura campesina y la vida en aldeas. El Código de Tierras Selangor de 1891 introdujo la idea de preservar las *tierras propias* o *tierras consuetudinarias* (*customary lands*) que no podían ser vendidas, excepto a otros malayos. La idea alcanzó plena expresión en 1913 con la Promulgación de las Reservas Malayas, que estableció reservas de tierra disponibles únicamente para aquellos de raza y religión malayas (Lim 1977, 103-138). En el proceso, la ley definió legalmente quién podía considerarse malayo y, por ende, campesino (Ong 1987, 20).

A pesar del compromiso de los ingleses con la subsistencia agrícola, la autonomía económica casi nunca era una elección. Wong (1987, 31-39) describe cómo las élites malayas en los llanos del norte de Kedah, apoyadas por las políticas comerciales de Inglaterra, centraron su atención en la colonización de tierras, construyendo canales de drenaje y reclamando grandes propiedades para ser cultivadas por los arrendatarios. Desde el inicio, los agricultores fueron agobiados por las obligaciones hacia los propietarios de las tierras; incluso cuando enfrentaban las dificultades de desmontar nuevos campos, siempre estaban en deuda. Históricamente, la deuda ha sido una característica central de los modos de vida rurales y no un deterioro reciente de la tradición, como lo imaginaban las autoridades coloniales.

La autonomía política de las aldeas imaginada por algunos modelos campesinos nunca fue posible. Desde el inicio del dominio británico en el siglo XIX, las aldeas malayas fueron sitios improvisados para la negociación de la Administración colonial. Los inmigrantes fueron concentrados, las tierras, registradas y las prácticas legales e ilegales fueron puestas en orden. Shamsul (1986) describe los asentamientos establecidos en las tierras baldías, alrededor de las plantaciones europeas en Selangor, por medio de la agricultura itinerante ilegal. Cuando la tierra fue registrada para conformar “aldeas”, la agricultura itinerante no se pudo practicar más. También describe cómo los jefes locales, los penghulu, que fueron convertidos por los ingleses en mediadores coloniales, se encargaron de crear aldeas. Cuando los agricultores de una aldea sembraban caucho a pesar de su

prohibición por las reglas coloniales, el penghulu reemplazaba al líder de la aldea y la unía a otras, a una unidad más dócil. Tales eventos producían facciones y movimientos de oposición en las aldeas, los cuales después de la independencia se transfirieron a la política partidista. Los líderes aldeanos que querían establecer lazos con el régimen, apoyaban al partido dominante, la Organización Nacional de Malayos Unidos (United Malays National Organization [UMNO]), y se convertían en intermediarios del clientelismo que permeaba las relaciones de este partido con los aldeanos malayos. Los opositores se unieron al Partido Islámico Pan-Malasia (Parti Islam Se-Malaysia [PAS]), que desarrolló un discurso de superioridad religiosa y moral con el cual oponerse a los patrones clientelistas. En particular, los hombres de las aldeas imaginaban su agencia como figuras políticas locales, mediante un diálogo de doble vía, entre el clientelismo y la conformidad con el Estado, de una parte y, de otra, la oposición religiosa y moral a la conducta de los empoderados por el clientelismo que acataban el sistema³².

Al moverse dentro de discursos de moralidad, ya sea en conformidad o en oposición, los hombres aldeanos evocaron las retóricas nacionales sobre la importancia de la herencia malaya. Shamsul (1986) señala que la Nueva Política Económica implantada en 1971 fundía el “desarrollo” con el progreso económico y racial para los malayos (190-195). En este contexto, las evocaciones aldeanas de raza, religión y familia podían basarse en la legitimidad trascendente de las directrices morales nacionales. Además, las ansiedades urbanas por la pérdida de la tradición volvieron aún más influyentes las retóricas de la herencia moral. El estudio de Aihwa Ong (1987) sobre las mujeres malayas rurales que trabajaban en las fábricas electrónicas en Selangor a finales de los setenta mostró la importancia de las preocupaciones nacionales sobre la conducta moral de estas mujeres. En el contexto de las ansiedades públicas, había una enorme presión sobre las jóvenes trabajadoras para que se consideraran ellas mismas constante y eternamente campesinas. Se esperaba que se pensaran como hijas obedientes, enviaran su dinero a casa, mantuvieran identidades solidarias de clase y raza, y se prepararan para ingresar de nuevo a la vida aldeana después de que fueran despedidas. Las jóvenes no se oponían totalmente a ser consideradas modernas,

32 Shamsul (1986) presenta la historia de una mujer, la nuera de un importante líder que se convirtió en una política local influyente con el apoyo de su suegro (1986, 177-183), lo cual muestra que participar en la política partidaria ha sido posible para las mujeres. Sin embargo, esta mujer, promocionada como un caso especial, necesitaba trabajar principalmente con hombres en un lenguaje predominantemente masculino. Hart (1991) también arguye que la política partidaria malaya ha privilegiado a los hombres en relaciones clientelistas que excluyen a las mujeres.

minah karan (literalmente “minahs eléctricas”)³³, o por lo menos espíritus independientes que sabían algo sobre la ciudad, así como de la aldea. Sin embargo, en la retórica que giraba alrededor de ellas, se combinaron los ideales de los roles de género adecuados, de las familias morales y de la tradición campesina malaya, y proveyeron así un poderoso imaginario de la decencia campesina. Tanto los aldeanos como los ciudadanos tenían modos de usar estas posturas morales.

La década de 1970 también marcó el momento en el cual la Revolución Verde transformó el campo dedicado a los cultivos de arroz. En Kedah, el Plan de Irrigación Muda permitió dos cosechas de arroz irrigado. Se introdujeron variedades de alto rendimiento, se promovió el uso de fertilizantes y se hicieron disponibles la mecanización y el crédito. La mayoría de los comentaristas están de acuerdo en que, durante los primeros años del programa, estos cambios aumentaron la productividad, así como los ingresos y oportunidades económicas en el campo (p. ej., Scott 1985, 65). Sin embargo, para el final de la década, las ventajas diferenciales para los ricos y los pobres se habían vuelto más obvias y algunos de los pobres sin empleo habían empezado a abandonar la zona. Esta fue la época en la que Diana Wong (1987) encontró una consolidación de las familias autónomas como unidades de trabajo y de socialidad. En el contexto de la emergencia de discursos nacionales sobre la familia y la tradición malayas, es posible imaginar el poder de las reivindicaciones basadas en la familia, dentro y más allá de la política aldeana.

Todo esto ofrece un marco a través del cual releer el libro *Weapons of the Weak (Las armas de los débiles)*, una importante contribución de James Scott (1985) a los estudios campesinos. Scott presenta una descripción cuidadosa de una aldea kedah afectada por la Revolución Verde, en la cual se muestra sensible a las quejas que los pobres expresan sobre el comportamiento de los ricos. Ilustra cómo a través de estas quejas demuestran que son capaces de ver más allá de las mistificaciones económicas que las élites usan para justificar su búsqueda de riqueza. En vez de sentirse intimidados por las ideas hegemónicas sobre el estatus social, los pobres son dóciles en público, pero usan momentos “detrás de bambalinas” para quejarse y obstaculizar las exigencias de pagos por parte de la élite. Esta obra ha influenciado las apreciaciones académicas sobre las perspectivas subalternas, no solo porque llama la atención sobre la agencia de los débiles, sino porque sugiere que los aldeanos pobres pueden decir verdades sobre las ideologías de la élite y desmitificar así el capitalismo y el poder del Estado. Además,

33 *Minah* se refiere a las jóvenes rurales que migran a trabajar en las fábricas urbanas en Malasia. *Karan* tiene dos acepciones: la corriente eléctrica y la sexualidad eléctrica (N. de la T).

las verdades que cuentan se basan en su manera de entender la historia y la tradición, que critica el presente desde la perspectiva de un pasado imaginado. Para los investigadores académicos, el poder de esta postura emana de su coincidencia con la de los intelectuales enfocados en la justicia social, quienes también se oponen al capitalismo y el poder del Estado, y llaman la atención sobre las alternativas históricas. El hecho de que los campesinos pobres malayos hagan lo mismo, les permite a los lectores simpatizar y, a la vez, aprender de ellos.

En su descripción de la aldea, Scott asume que los hogares basados en la familia son unidades, no solo de producción y consumo, sino de todo tipo de acción social y política; es cuidadoso en distinguir entre hogares diferencialmente ricos, pero no nos dice casi nada sobre los asuntos internos ni las historias que hacen que las familias consideradas como hogares parezcan ser unidades. Además, el comentario social que recibe de los campesinos habla de las posiciones de clase tal como son entendidas desde la perspectiva de los representantes de las familias, que son a menudo, aunque no siempre, hombres casados.

¿Bajo qué circunstancias pueden los hombres casados hablar por las familias? ¿Por qué pueden inspirarse en pasados imaginados? He sugerido que varios procesos históricos se unieron para producir esta poderosa retórica a través de la cual los hombres de la aldea pueden imaginar su agencia, tanto en cumplimiento de los proyectos de modernización del Estado como en oposición a estos. Igual que Wong (1987), Scott concluye que las familias han consolidado su mano de obra en respuesta a las oportunidades de la Revolución Verde. Y como Shamsul (1986), encuentra que la participación política privilegia a los hombres malayos, quienes reciben beneficios clientelistas del Estado por ser cabezas de hogar, pero también, en su condición de miembros del partido de oposición, se quejan de las mismas políticas públicas en reuniones caracterizadas por la moralidad. Al jugar estos papeles, los hombres aprenden a apoyarse en una retórica nacional cargada de tradición y moralidad. De manera que “la recordada aldea”, a la que se refieren en sus comentarios críticos, es tanto su propia respuesta a las condiciones locales como el uso creativo de un marco discursivo más generalizado.

En esta aldea la particularidad de la perspectiva de los hombres casados es sugerida por unas cuantas anécdotas que relata Scott (1985), como las siguientes: cuando los hombres jóvenes reaccionan con rabia frente a una incursión de un camión con arroz en el camino a la aldea, por cuanto amenaza los ingresos de los jóvenes que transportan costales de arroz, las cabezas de hogar mayores se reúnen para discutir la situación, evitar nuevas incursiones y regañar a los muchachos por cobrar demasiado (212-220). Cuando las mujeres dedicadas al trasplante de plántulas de arroz boicotean a los agricultores que emplean cosechadoras

mecánicas para recoger su arroz (privando a los aldeanos de empleo), los hombres casados —incluyendo el esposo de una de las organizadoras— describen la acción como cháchara, un sinsentido (249-253)³⁴. En cada uno de estos casos, las cabezas de hogar masculinas convierten las acciones más beligerantes de otros en su propia política simbólica y elaboran ideas sobre el comportamiento adecuado que les permite negociar entre ellos, pero que da por sentado su poder sobre quienes carecen de los privilegios históricos particulares como hombres, como malayos y como aquellos que pueden reivindicar el ser representantes, tanto de las familias como de la tradición.

Sugiero que el poder alegórico de estas perspectivas campesinas se deriva de un momento histórico en particular, en el cual la reproducción pudo ser imaginada como un fantasma del pasado que persigue a la modernidad capitalista en la voz de las cabezas de hogar masculinas definidas racialmente. Estas hablan en representación de la subalternidad, la pobreza y la injusticia, dado que “representan” a las familias actuales y a las comunidades imaginadas del pasado.

No hay nada malo en referirse a este momento y a estas perspectivas, ya que se trata de un asunto poderoso. Al hacer uso de voces como estas, los estudios campesinos evocan ricas historias de desigualdad y resistencia. No obstante, plantean preguntas acerca de ¿a quién se deja por fuera?, ¿qué otras historias podríamos querer contar junto con las alegorías campesinas?

Para contrastar, consideremos las perspectivas políticas que académicos y activistas retoman de un acontecimiento que sucedió en la política de Malasia muy poco después: las protestas de los penan “tribales” contra la tala forestal (Brosius 2003). Demasiado marginales para acceder al ámbito de la alegoría campesina, los penan no pudieron adherirse al discurso del legado nacional y la moralidad tradicional. Ellos no son los agricultores de arroz malayos que imaginan los políticos nacionales como la población histórica y representativa de la nación. Parecen estar tan fuera y tan lejos de la órbita del pensamiento nacional, que los políticos malayos concluyeron precipitadamente que algunos extranjeros seguramente los animaban, y arguyeron que la causa de los penan debía ser un montaje internacional, y tildaron la campaña de ser un caso de “ecoimperialismo”. De hecho, activistas de los países del norte simpatizaban con los penan sin tener en cuenta que son malasios. Las alegorías tribales los representaban como miembros de una cultura sin Estado y que podían ser clave para una alianza mundial que eludiera por completo las jurisdicciones de los Estados-nación.

34 En una respuesta a Scott, Hart (1991) arguye que en cualquier evaluación que se haga de la resistencia, las protestas directas de las mujeres dedicadas al trasplante de plántulas de arroz deben ser contrastadas con los refunfuños indirectos de los hombres.

Por el contrario, los hombres malayos casados, en su condición de campesinos, hablan en nombre de la larga historia del dominio del Estado y de la explotación por la élite. Hablan en nombre de la familia nacional y la familia aldeana, de los ancestros del pasado y los niños del futuro. Hablan en nombre de los paisajes establecidos desde hace mucho tiempo, que solo pueden preservarse si las élites vuelven a cumplir con su responsabilidad moral con los pobres, pues a pesar de las contradicciones implícitas, ellos representan al pueblo.

El regreso de las tribus

Existen muchas lecciones ecológicas para ser aprendidas a partir de la comprensión de la estructura de las sociedades de pequeña escala, pero no son necesariamente aquellas sobre las que algunos influyentes gurús verdes llaman la atención, o aquellas que aprobarían.

Roy Ellen (1986)

A finales de los años ochenta, cuando la preocupación de los ambientalistas por la conservación de lugares silvestres alrededor del mundo alcanzó proporciones descomunales, se creó un nuevo espacio para la discusión acerca de las “tribus” que viven en aquellos lugares supuestamente salvajes. La nueva discusión se basó en las historias tempranas de las campañas organizativas por los derechos indígenas de las Primeras Naciones en el Cuarto Mundo, y también adquirió una particularidad ambientalista. En este contexto, las tribus son definidas a partir de su diferencia cultural en relación con los grupos no tribales. Los asuntos relacionados con la clase social, el colonialismo, el nacionalismo y el dominio del Estado son relegados en la medida en que los asuntos de la cultura y la naturaleza toman la palabra.

Este cambio de agenda no ha sido visto de manera positiva por la mayoría de los expertos en el tercer mundo rural, que están embebidos en los estudios campesinos o de desarrollo nacional. A los tribualistas se los critica no solo por inventar las culturas de otros pueblos, sino por tener una visión “poco realista” del paisaje rural, lo cual de hecho a menudo es así. No obstante, esta confusión entre el relato de historias y los objetos de las historias puede hacernos reflexionar sobre los paisajes campesinos que los académicos han llegado a considerar como los verdaderos. Los estudios campesinos y sus herederos en las ecologías por la

justicia social también se basan en la fantasía y el relato de cuentos. La alegoría es la que hace posible a los académicos y activistas considerar nuestro pasado y futuro común a través de los paisajes rurales.

Dicho esto, es difícil tener mucha simpatía por algunas formas de tribalismo, como es el caso del que existe solo en la realidad virtual y en los medios de comunicación. Quizás en la publicidad es donde se ha hecho más prominente, como se puede ver en la controvertida campaña de Body Shop que publicita su trabajo con los indígenas kayapo (Corry 1993). Estos son blancos fáciles para la crítica, como lo son también las visiones optimistas de un globalismo mundial, presentada por algunos activistas tribalistas, que glorifican las posibilidades de las conexiones de Internet entre los activistas, ignorando los requisitos sociales y técnicos que las hacen significativas.

No obstante, las alegorías tribales han permitido a los activistas forjar visiones y planes prometedores. Como mencioné al inicio de este ensayo, las yuxtaposiciones de las alegorías tribales y campesinas han moldeado el entusiasmo del ambientalismo en Asia Suroriental. En Indonesia, Malasia y Filipinas, los populismos ambientalistas han reunido temas de justicia social nacional con asuntos internacionales de deforestación, contaminación, mercados verdes y más. Los movimientos son conscientemente nacionalistas. Lo que sorprende es la transformación de los viejos nacionalismos populistas para incluir a las minorías culturales. Las agendas agrarias tribalistas han expandido el significado del nacionalismo populista al traer nuevos grupos (habitantes de las tierras altas y del bosque) y nuevos temas (conocimiento indígena, protección de la biodiversidad, integridad comunitaria) al ámbito de la discusión nacionalista favorable a su inclusión³⁵.

Algunas organizaciones internacionales también han empezado a promover agendas híbridas campesino-tribales. Por ejemplo, la *conservación basada en la comunidad* (CBC) reúne ideales de mejoramiento de los modos de vida campesinos y de manejo medioambiental tribal, en un único modelo internacional³⁶. Este modelo promueve la idea de que las comunidades locales pueden manejar los recursos naturales. Los promotores internacionales de los proyectos de la CBC

35 En los años ochenta, Michael Dove llamaba campesinos a los kantu' del Kalimantan Occidental, Indonesia; más recientemente ha escrito que pertenecen a una tribu. Dove (comunicación personal) señala que esto se debe a que escribía en el primer caso para una audiencia orientada hacia el desarrollo y para otra de ambientalistas en el segundo, y se dirigía a cada una en sus respectivos términos. Esto enfatiza la importancia de las alegorías que portan los términos para mover a los lectores a que imaginen a los actores rurales dentro de escenarios globales orientados hacia la acción.

36 En Brosius, Tsing y Zerner (1998), hicimos una revisión de algunos de los asuntos en este campo, al que llamamos *manejo de recursos naturales basados en la comunidad*.

vienen de las filas de quienes han construido su prestigio en el campo del desarrollo campesino orientado hacia la comunidad. Sin embargo, la CBC los anima a que pongan más atención a los bosques y otros “lugares silvestres”, generalmente ignorados en las alegorías campesinas clásicas. El Programa de Alivio de la Pobreza de la Fundación Ford, un patrocinador de la CBC, tomó su modelo de los proyectos de irrigación a pequeña escala en las áreas de los campesinos modelo de Filipinas; después el programa consideró los derechos al bosque en Indonesia (Coward 2005). El programa aportaba una arquitectura “campesina” para imaginar la movilización comunitaria, con el fin de abordar el problema ambiental “tribal”. No obstante, para jugar un papel en la conservación forestal, la “comunidad local” ha sido reimaginada como marcada culturalmente y naturalmente sabia —es decir, tribal—, en vez de desfavorecida económica y educativamente —es decir, campesina—. Las comunidades locales de la CBC son híbridos entre el pensamiento campesinista y el tribalista.

Los híbridos y las yuxtaposiciones crean nuevas posibilidades para las alegorías agrarias que transforman nuestras historias sobre los futuros globales. A continuación concluyo con una revisión de los elementos claves de las alegorías conocidas.

Campesinos, agricultores y tribus: algunos futuros de la naturaleza

Los agricultores son quienes solo usan los recursos e, idealmente, maximizan su economía y contribuyen al producto interno bruto. Sabemos sobre sus futuros porque los economistas nos hablan de ellos. Con razón, Vandana Shiva (1989) se queja de estos mismos economistas al considerar que sus enumeraciones dejan por fuera tanto el trabajo “no económico” de las mujeres, como el trabajo regenerativo de la naturaleza. Es justo decir que sus cuentos han embrollado a Gobiernos y comunidades rurales en planes que promueven la deforestación, desertificación, erosión, salinización y contaminación, además de la pobreza y explotación laboral. Sin embargo, a principios del siglo XXI, tanto los campesinos como las tribus deben evaluarse en comparación con las contribuciones globales de los agricultores. Por supuesto que estoy hablando de figuras alegóricas y no de personas en particular.

Las figuras campesinas que se rescatan de las poblaciones nacionales aportan largas historias sobre la cultura nacional y la lucha por la subsistencia y por la dignidad humana, así como por perturbar de manera insolente los planes de las élites y del Estado que no los toman en cuenta. Los campesinos contribuyen con los paisajes tranquilos y fructíferos que distinguen a nuestras naciones. Dicen sus defensores que no nos podemos deshacer de ellos, porque son luchadores tenaces y decididos; son aliados en nuestras luchas por un mejor destino nacional. Esconden su resistencia detrás de su sumisión, y por lo tanto nos recuerdan las dificultades y los compromisos con la equidad social en el largo plazo. Además, sus paisajes tienen la estabilidad duradera que todos queremos para la tierra. Las figuras campesinas son quienes mejor entienden el balance de la naturaleza y los requisitos de los sistemas que permiten la continuidad de la subsistencia, de la comunidad y de las extracciones de la élite por muchos años y generaciones. Por otra parte, tienen ecosistemas y sistemas socio-político-económicos. Si la tierra está hecha de naciones y ecosistemas, necesitamos campesinos para que la sostengan. La alegoría de los campesinos nos da la capacidad para imaginar la sostenibilidad a nivel global.

Sin embargo, se piensa que las tribus, al igual que los científicos, son quienes más conocen sobre los secretos de la naturaleza. Y se imagina que son las guardianas de la biodiversidad y que los científicos no pueden enumerar o mantenerla sin su ayuda. Las figuras de las alegorías tribales saben cómo construir paisajes y comunidades que no separen a las personas de su medio ambiente, rechazan las dicotomías de salvaje versus doméstico o de los seres humanos versus la naturaleza. Por lo tanto, nos ayudan a aprender a respetar la variedad y la riqueza de la naturaleza. Las figuras tribales eluden las jurisdicciones de las naciones establecidas y por lo tanto van más allá de las fronteras y nos enseñan a pensar globalmente y a actuar localmente. En síntesis, constituyen los nodos culturales de las redes globales. Si somos serios en el estudio de los problemas ambientales que van más allá de las jurisdicciones nacionales, tenemos que abrazar estas alegorías tribales y seguir su ejemplo.

Después de la Segunda Guerra Mundial, una nueva ola de ambientalismo internacional unió la agenda científica de la ecología de los sistemas naturales con la agenda moral de preservación del balance de la naturaleza, y dio paso a la construcción de un movimiento social (Taylor y Buttel 1992). Dentro de este movimiento, el campesino nacional fue a menudo utilizado como protagonista para imaginar las posibilidades de una estabilidad y reproducción social y natural duraderas. Lo ilimitado de estos análisis de sistemas fue clave para el éxito de una mejor caracterización del futuro global: tal como los sistemas naturales se

apropian de la energía de cualquier parte, incluyendo el espacio extraterrestre, y la reciclan para su propia reproducción, del mismo modo, los sistemas sociales interconectados y jerárquicos aún pueden suministrar modelos para el reciclaje social productivo y la estabilidad dentro de nichos paralelos pero autorreproductivos, incluyendo las naciones. El entrecruzamiento de lo natural y lo social en el paisaje agrícola campesino hace que su fértil estabilidad sea un modelo particularmente atrayente de futuros sostenibles.

El rechazo científico de la estabilidad del ecosistema en los años ochenta permeó muy lentamente a la comunidad ambientalista, y para horror de los científicos ecologistas, muchos activistas todavía hablan del “balance de la naturaleza”. No obstante, sin sus fundamentos científicos, la legitimidad del movimiento ambiental estaría en problemas (Worster 1994). Cuando el movimiento trastabilló, una nueva forma de ciencia lo recogió de nuevo: la biología de la conservación. Los biólogos conservacionistas aportaron una teoría y un método científico a otra causa moral, la protección de la biodiversidad. Sin embargo, los objetos y supuestos del ambientalismo formado en esta ciencia y moralidad diferían de aquellos de la era de los ecosistemas. En ese momento aparecieron las tribus en el escenario.

En primer lugar, el enfoque viró hacia los paisajes “silvestres”. La mayoría de los biólogos conservacionistas suponen una incompatibilidad entre el uso humano y la capacidad de la naturaleza para florecer. Sin embargo, los paisajes tribales parecen representar una excepción prometedora a la incompatibilidad entre el ser humano y la naturaleza. ¿Es esta una grieta a través de la cual los humanos podemos entrar en una naturaleza renovada? Los biólogos conservacionistas puristas todavía están horrorizados por la idea, pues los paisajes campesinos se encuentran claramente más allá del límite.

En segundo lugar, la meta de preservar la biodiversidad solo se puede lograr a la escala global en la que sea medible la diversidad, pues las naciones no significan nada. La construcción del globalismo es un asunto polémico, donde muchos expertos hacen llamados por un espacio científico de observación dominado por el norte y que no esté marcado culturalmente. Los defensores de lo tribal se han hecho escuchar al presentar una alternativa: una red global que conecta varios nodos de cultura y naturaleza con un espíritu de respeto por la diversidad.

En contraste, los campesinos parecen no tener nada que decir sobre estos temas. Por el contrario, siguen reclamando con su voz ambientalista la justicia social y la responsabilidad nacional.

Llamar la atención sobre las alegorías campesinas y tribales no me lleva a evaluar o a desestimar sus reivindicaciones en competencia. Sin embargo, tal vez este sea el inicio de otro tipo de discusión.

Agradecimientos

Este ensayo fue originalmente escrito en 1995. Fue concebido como el inicio de una conversación y me siento privilegiada de que haya estimulado intercambios con varios académicos generosos con sus observaciones. Benedict Anderson, Donald Moore y James Scott contribuyeron con comentarios detallados y críticos a todo el manuscrito. Barbara Andaya, Warwick Anderson, Paulla Ebron, Corinne Hayden, Celia Lowe, Vicente Raphael, Craig Reynolds y Ann Stoler me ofrecieron referencias, sugerencias y advertencias sobre mi enfoque. Estoy muy agradecida con todos ellos por su ayuda y estoy perfectamente consciente de que en la versión final no pude integrar plenamente sus sugerencias.

Traducción del inglés
Andy Klatt

Traductor oficial en Colombia y traductor certificado en Estados Unidos
andy.klatt@gmail.com

María Clemencia Ramírez
Antropóloga, investigadora honoraria del ICANH
clema15@yahoo.com

Referencias

- Baviskar, Amita.** 2003. "Tribal Politics and Discourses of Indian Environmentalism". En *Nature in the Global South. Environmental Projects in South and Southeast Asia*, editado por Paul Greenough y Anna Lowenhaupt Tsing, 289-318. Durham: Duke University Press.
- Boeke, J. H.** 1953. *Economics and Economic Policy of Dual Societies*. Nueva York: Institute of Pacific Relations.
- Boomgaard, Peter.** 1989. *Between Sovereign Domain and Servile Tenure: The Development of Rights to Land in Java, 1780-1870*. Amsterdam: Free University Press.
- Braudel, Fernand.** 1993. *A History of Civilizations*. Traducido por Richard Mayne. Nueva York: Penguin.
- Breman, Jan.** 1988. *The Shattered Image: Construction and Deconstruction of the Village in Colonial Asia*. Dodrecht: Foris.
- Broad, Robin y John Cavanagh.** 1993. *Plundering Paradise: The Struggle for the Environment in the Philippines*. Berkeley: University of California Press.
- Brosius Peter J.** 2003. "Voices for the Borneo Rain Forest: Writing the History of the Environmental Campaign". En *Nature in the Global South. Environmental Projects in South and Southeast Asia*, editado por Paul Greenough y Anna Lowenhaupt Tsing, 319-346. Durham: Duke University Press.
- Brosius, J. Peter, Anna Tsing y Charles Zerner.** 1998. "Representing Communities: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource

- Management". *Society and Natural Resources* 11: 157-168.
- Bryant, Raymond L. y Sinead Bailey.** 1997. *Third World Political Ecology*. Londres: Routledge.
- Chayanov, A. V.** 1966. *On the Theory of the Peasant Economy*, editado por Daniel Thorner, Baslie Kerblay y R. F. E. Smith. Homewood, III: R.D. Irwin.
- Christie, Jan Wisseman.** 1991. "States without Cities: Demographic Trends in Early Java". *Indonesia* 52: 23-40.
- Clifford, James y George Macus, eds.** 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley y Los Ángeles, California: University of California Press.
- Corry, Stephen.** 1993. "The Rainforest Harvest: Who Reaps the Benefit?". *Ecologist* 23 (4): 148-53.
- Coward, Walter** 2005. "Building Models of Community-Based Natural Resource Management: A Personal Narrative". En *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management*, editado por J. Peter Brosius, Ana Tsing, y Charles Zerner, 91-104. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Cronon, William.** 1983. *Changes in the Land: Indians, Colonist, and the Ecology of New England*. Nueva York: Hill and Wang.
- Dalton, George.** 1972. "Peasantries in Anthropology and History". *Current Anthropology* 13 (4): 385-415.
- Day, Tony.** 1994. "'Landscape' in Early Java". En *Recovering the Orient: Artist, Scholars, Appropriations*, editado por Andrew Gerstle y Anthony Milner, 175-203. Singapore: Harwood Academic Publishers.
- Dewald, Jonathan y Liana Vardi.** 1998. "The Peasantries of France: 1400-1789". En *The Peasantries of Europe from the Fourteenth to the Eighteenth Centuries*, editado por Tom Scott, 21-47. Londres: Longman.
- Dove, Michael.** 1985. *Swidden Agriculture in Indonesia: Subsistence Strategies of the Kalimantan Kantu*. Nueva York: Mouton.
- . 1992. "'Foresters' Beliefs about Farmers as a Priority for Social Science Research in Social Forestry". *Agroforestry Systems* 17: 13-41.
- Ellen, Roy F.** 1986. "What Black Elk Left Unsaid: On the Illusory Images of Green Primitivism". *Anthropology Today* 2 (6): 8-12.
- Elson, R. E.** 1994. *Village Java under the Cultivation System, 1830-1970*. Sídney: Allen and Unwin.
- Espiritu, Socorro C. y Chester L. Hunt.** 1964. *Social Foundations of Community Development: Readings of the Philippines*. Manila: R. M. Garcia.
- Estrella, Conrado.** 1969. *The Democratic Answer to the Philippine Agrarian Problem*. Manila: Solidaridad.
- Farr, Ian.** 1986. "'Tradition' and the Peasantry: On the Modern Historiography of Rural Germany". En *the German Peasantry*, editado por Richard Evans y W. R. Lee, 1-36. Londres: Croom Helm.
- Geertz, Clifford.** 1963. *Agricultural Involvement: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Gouda, Frances.** 1995. *Poverty and Political Culture: The Rhetoric of Social Welfare in the Netherlands and France, 1815-1854*. Landham, Md: Rowman and Littlefield.
- Gramsci, Antonio.** 1968. *The Modern Prince and Other Writings*. 3.^a ed. Nueva York: International Publishers.
- Guha, Ramachandra.** 1990. *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant*

- Resistance in the Himalaya*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- . 1994. *Social Ecology*. Delhi: Oxford University Press.
- Harrison, Tom**. 1970. *The Malays of South-West Sarawak before Malaysia: A Socio-economic Survey*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Hart, Gillian**. 1986. *Power, Labor, and Livelihood: Processes of Change in Rural Java*. Berkeley: University of California Press.
- . 1991. "Engendering Everyday Resistance: Gender, Politics, Patronage, and Production in Rural Malaysia". *Journal of Peasant Studies* 19 (1): 93-121.
- . 1992. "Household Production Reconsidered: Gender, Labor Conflict, and Technological Change in Malaysian's Muda Region". *World Development* 20 (6): 809-824.
- Hart Gillian, Andrew Turton y Benjamin White, eds**. 1989. *Agrarian Transformations: Local Processes and the State in Southeast Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Hawes, Gary**. 1987. *The Philippine State and the Marcos Regime: The Politics of Export*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hirsh, Philip y Carol Warren, eds**. 1998. *The Politics of Environment in Southeast Asia*. Londres: Routledge.
- Hobsbawm, Eric J**. 1973. "Peasants and Politics". *Journal of Peasants Studies* 1 (1): 3-22.
- Isaacman, Allen F**. 1993. "Peasants and Rural Social Protest in Africa". En *Confronting Historical Paradigms*, editado por Fred Cooper, 205-317. Madison: University of Wisconsin.
- Kahn, Joel S**. 1980. *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kartodirdjo, Sartono**. 1973. *Protest Movements in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Singapore: Oxford University Press.
- Kearney, Michael**. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview.
- Kemp, Jeremy**. 1988. *Seductive Mirror: The Search for the Village Community in Southeast Asia*. Dodrect: Foris.
- Kerkvliet, Benedict J. Tria**. 1990. *Everyday Politics in the Philippines: Class and Status in Relations in a Central Luzon Village*. Berkeley: University of California Press.
- Langton, John**. 1998. "Conclusion: The Historical Geography of European Peasantries, 1400-1800". En *The Peasantries of Europe from the Fourteenth to the Eighteenth Centuries*, editado por Tom Scott, 372-400. Londres: Longman.
- Lehning, James R**. 1995. *Peasant and French: Cultural Contact in Rural France during the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Li, Tania**. 1999. *Transforming the Indonesian Uplands*. Londres: Hardwood Academic Press.
- . 2000. "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot". *Comparatives Studies in Society and History* 42 (1): 149-178.
- Lim, Teck Ghee**. 1977. *Peasants and their Agricultural Economy in Colonial Malaya, 1874-1941*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Marx, Karl**. 1972. *The Eighteenth Brumaire of Luis Bonaparte*. Nueva York: International Publishers.

- Mayer, Judith.** 1996. "Environmental Organizing in Indonesia: The Search for a New Order". En *Global Civil Society and Global Environmental Governance*, editado por Ronnie Lipshutz, 167-213. Albany: State University of New York Press.
- Monk, Paul, M.** 1996. *Truth and Power: Robert S. Hardie and Land Reform Debates in the Philippines, 1950-1987*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Muijzenberg, Otto van den y Willem Wolters.** 1988. *Conceptualizing Development: The Historical-Sociological Tradition in Dutch Non-Western Sociology*. Dordrecht: Foris.
- Olson, Gary L.** 1974. *U.S Foreign Policy and the Third World Peasant: Land Reform in the Asia and Latin America*. Nueva York: Praeger.
- Ong, Aihwa.** 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.
- . 1990. "State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia". *American Ethnologist* 17 (2): 258-277.
- Peet, Richard y Michael Watts.** 1996. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. Londres: Routledge.
- Peluso, Nancy Lee.** 2003. "Territorializing Local Struggles for Resource Control: A Look at Environmental Discourses and Politics in Indonesia". En *Nature in the Global South. Environmental Projects in South and Southeast Asia*, editado por Paul Greenough y Anna Lowenhaupt Tsing, 231-252. Durham: Duke University Press.
- . 1992. *Rich Forests, Poor People*. Berkeley: University of California Press.
- . 1993. "Coercing Conservation: The Politics of State Resource Control". En *The State and Social Power in Global Environmental Politics*, editado por R. Lipschutz y K. Conca. Nueva York: Columbia University Press.
- Pelzer, Karl.** 1945. *Pioneer Settlement in the Asiatic Tropics*. Nueva York: American Geographical Society.
- Pemberton, John.** 1994. *On the Subject of "Java"*. Ithaca: Cornell University Press.
- Popkin, Samuel.** 1979. *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Posey, Darrell.** 1985. "Indigenous Management of Tropical Forest Ecosystems: The Case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon". *Agroforestry Systems* 3: 139-158.
- Putzel, James.** 1992. *A Captive Land: The Politics of Agrarian Reform in the Philippines*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Reynolds, Craig.** s. f. "The State in Southeast Asian History: Its Representations and Rivals". Inédito.
- Roseberry, William.** 1993. "Beyond the Agrarian Question in Latin America". En *Confronting Historical Paradigms*, editado por Fred Cooper, 318-368. Madison: University of Wisconsin Press.
- Rosener, Werner.** 1994. *The Peasantry of Europe*. Traducido por Thomas Barker. Oxford: Blackwell.
- Sahabat Alam Malaysia, ed.** 1987. *Forest Resources Crisis in the Third World*. Malaysia: Natraj Publishers; Third World Network.
- Sahlins, Peter.** 1994. *Forest Rites: The War of the Demoiselles in Nineteenth Century France*. Cambridge: Harvard University Press.
- Said, Edward.** 1978. *Orientalism*. Londres: Routledge; Kegan Paul.

- Scott, James C.** 1976. *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven: Yale University Press.
- . 1977. "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition". *Theory and Society* 4 (1): 1-38; 4 (2): 211-246.
- . 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- . 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James y Benedict J. Tria Kerkvliet, eds.** 1986. *Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia*. Totowa, N. J.: Frank Cass.
- Shamsul, A. B.** 1986. *From British to Bumiputera Rule: Local Politics and Rural Development in Peninsular Malaysia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Shanin, Theodor.** 1990. *Defining Peasants*. Oxford: Blackwell.
- Shiva, Vandana.** 1989. *Staying Alive: Women, Ecology, and Development in India*. Londres: Zed.
- Silverman, Sydel.** 1979. "The Peasant Concept in Anthropology". *Journal of Peasant Studies* 7 (1): 49-69.
- Stivens, Maila.** 1983. "Sexual Politics in Rembau: Female Autonomy, Matriliney, and Agrarian Change in Negeri Sembilan, Malaysia". Occasional Paper 5, University of Kent at Canterbury, Centre of South-East Asian Studies.
- Stoler, Ann.** 2009. "Development Historical Negatives: Race and the Disquieting Visions of a Colonial State". En *Along the Archival Grain: Colonial Cultures and the Affective States*, 105-140. Princeton: Princeton University Press.
- Svensson, Thommy.** 1990. "Bureaucracies and Agrarian Change: A Southeast Asian Case". En *Agrarian Society in History*, editado por Mats Lundahl and Thommy Svensson, 282-317. Londres: Routledge.
- Takahashi, Akira.** 1972. "The Peasantization of Kasama Tenants". *Philippine Sociological Review* 20 (1-2): 129-133.
- Taylor, Jean.** 1983. *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Taylor, Peter y Frederick Buttel.** 1992. "How Do We Know We Have Global Environmental Problems? Science and the Globalization of Environmental Discourse". *Geoforum* 23 (3): 495-16.
- Thompson, E. P.** 1975. *Whigs and Hunters: The Origins of the Black Act*. Nueva York: Pantheon.
- Tsing, Anna L.** 1993. *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1999. "Becoming a Tribal Elder and other Green Development Fantasies". En *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power and Production*, editado por Tania Murray Li, 159-202. Ámsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Vickers, Adrian.** 1986. "History and Social Structure in Ancient Java: A Review Article". *Review of Indonesian and Malayan Affairs* 20 (2): 156-185.
- Vries, Jan de.** 1974. *The Dutch Rural Economy in the Golden Age, 1500-1700*. New Haven: Yale University Press.
- Wolf, Eric R.** 1966. *Peasants*. Engelwood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Wong, Diana.** 1987. *Peasant in the Marking: Malaysia's Green Revolution*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Worster, Donald.** 1994. *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*. 2.ª ed. Nueva York: Cambridge University Press.

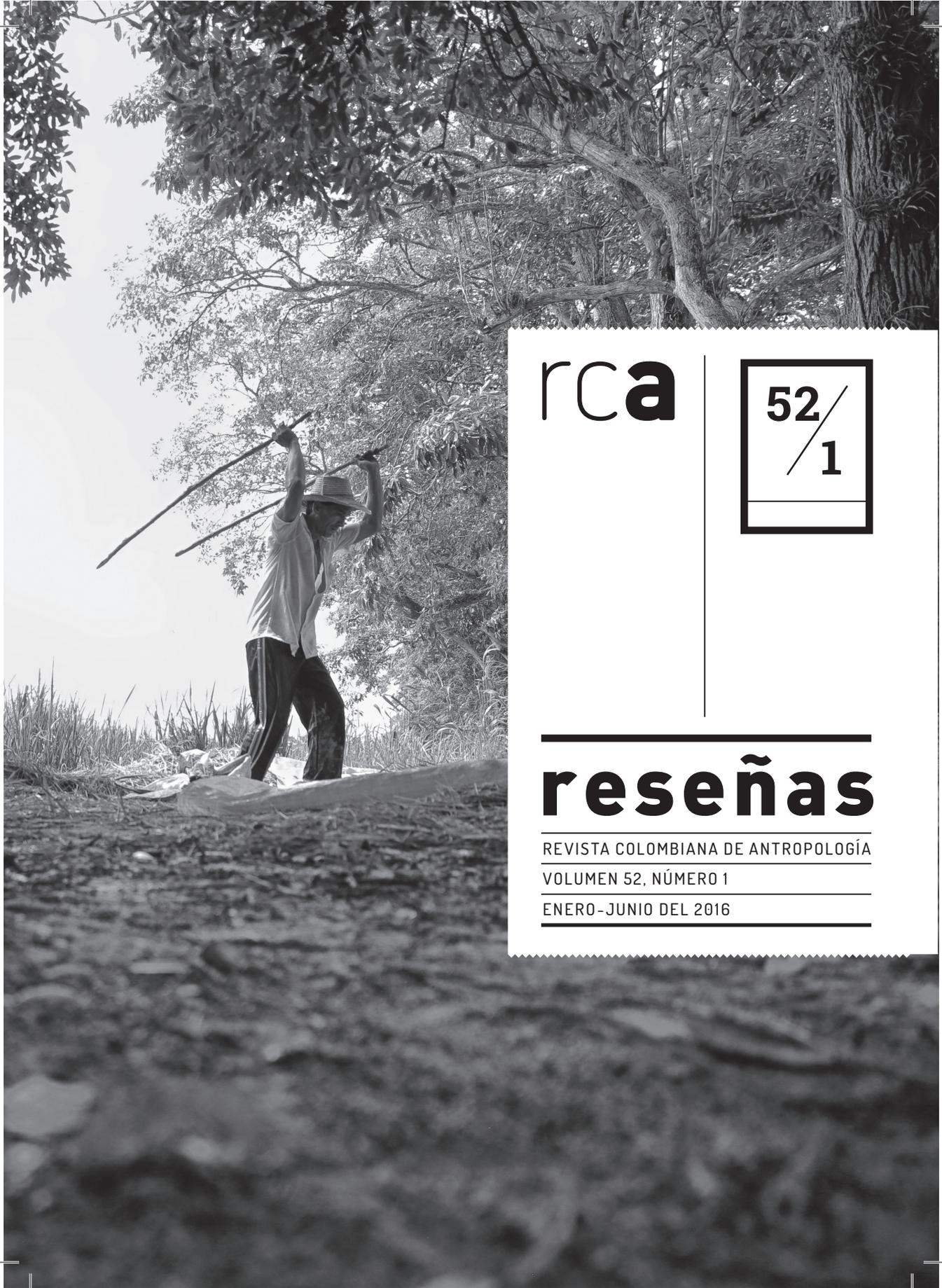
Zanden, J. L. van. 1994. *The Transformation of European Agriculture in the Nineteenth Century: The Case of the Netherlands*. Amsterdam: VU University Press.

Zerner, Charles. 1994. "Through a Green Lens: Constructing Customary Envi-

ronmental Law and Community in Indonesia's Maluku Islands". *Law and Society Review* 28 (5): 1079-1122. Número especial del simposio "Law and the Definition of Individual and Collective Selves: Community and Identity in Socio-legal Studies."







rca

52/
1

reseñas

REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA

VOLUMEN 52, NÚMERO 1

ENERO-JUNIO DEL 2016

Studies in Peasant Life: Community and Society

Clifford Geertz
Biennial Review of Anthropology 2: 1-41
Stanford University Press
1961, 41 páginas

ALEN CASTAÑO

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede Ecuador
Estudiante de Maestría en Desarrollo Territorial Rural
alencastano@gmail.com / alencastano@yahoo.com

Durante la primera mitad del siglo XX, e inicios de la segunda, las ciencias sociales ahondaron en la cuestión del campesinado desde diferentes paradigmas. El artículo de Clifford Geertz, “Studies in Peasant Life: Community and Society”, publicado en 1961, es producto de aquella corriente de la disciplina antropológica en Estados Unidos que se interesó por el mundo campesino. En él, Geertz reflexiona sobre las implicaciones del estudio antropológico de lo rural, con base en un exhaustivo estado del arte de diversas metodologías empleadas en investigaciones sociales (158 estudios) en las primeras seis décadas del siglo XX. En este escrito el autor se desvincula del paradigma funcionalista-culturalista imperante¹ y desarrolla una propuesta metodológica y analítica para abordar, de una manera más integral, las estructuras sociales y el cambio cultural campesino como resultado de su inserción en un mundo moderno complejo y cambiante.

El artículo de Geertz consta de cuatro grandes segmentos. El primero expone distintas aproximaciones al tema campesino en la antropología clásica y contemporánea. El segundo y el tercero describen los diferentes métodos y técnicas (intensivas y extensivas) aplicados al análisis de las sociedades campesinas. El autor culmina en el cuarto segmento con la presentación del mercado,

1 En este sentido Geertz resalta las obras de Robert Redfield (1941, 1956 y 1957), Julian Steward (1950, 1955, 1956) y Karl Wittfogel (1957) como pioneros en la construcción de un concepto de campesinado desde el paradigma funcionalista-culturalista.

el comercio y las relaciones económicas como elementos claves para analizar el quehacer y las lógicas del mundo campesino desde la antropología. A continuación se hará referencia a cada uno de estos cuatro segmentos.

Geertz inicia señalando el gran desinterés de la antropología clásica por analizar las dinámicas del campesinado como un grupo social históricamente constituido, debido a la fuerte tradición funcionalista y estructuralista que se concentraba en el estudio de las sociedades tribales. Solo con la entrada de las sociedades campesinas en el escenario político, posterior a la Segunda Guerra Mundial, la antropología se interesa paulatinamente por la naturaleza, las relaciones de poder, liderazgo y dominación, tanto internas como externas, de estas comunidades. Para Geertz, los estudios campesinos han estado marcados por una mirada fracturada que los sitúa como “parte sociedad” y “parte cultura”; es decir, entre la tradición, el aislamiento y el parroquialismo por una parte, y la integración a la sociedad moderna y las relaciones de mercado, por la otra.

Las primeras incursiones en el tema campesino, según Geertz, se enfocaron en el estudio aislado y parcial de aspectos culturales, ocupacionales (vínculos con el mercado y el capital exterior) y jurídicos (relación entre gobernantes y gobernados), que impedían una mirada integral de la estructura socioeconómica, política y cultural de estas poblaciones rurales. Lo anterior, explica Geertz, se debió a la ausencia de acuerdos generales en los estudios sociales en torno a la dimensión cultural y económica de la sociedad campesina, debido a la postura de la naciente antropología norteamericana que se movía entre los “estudios de comunidades autocontenidas”, privilegiando una óptica culturalista, y otros que concebían la sociedad campesina en sus interacciones con la sociedad mayor y mediada por una economía y una política globales.

En el segundo segmento, este autor presenta los diferentes métodos que se han empleado en el análisis de la vida campesina, y se refiere particularmente a la aproximación más destacada entre los antropólogos: el estudio intensivo de grupos pequeños en territorios determinados. Señala que tal metodología no es suficiente para el estudio del campesinado, por lo cual propone una relación analítica entre la cultura y el comportamiento económico de estas comunidades, tanto en los estudios intensivos como en los prolongados.

Frente a la existencia de múltiples metodologías para analizar y comprender la organización sociocultural de las comunidades campesinas, Geertz argumenta en favor de experimentar con diferentes métodos cualitativos y cuantitativos que conduzcan al antropólogo a generar nuevas formas de investigación e interpretación del mundo, y que permitan dar cuenta de la complejidad de una ruralidad cuya esencia ha sido el cambio permanente. Del mismo modo,

menciona la importancia de la recolección de datos cuantitativos en cualquier tipo de análisis cualitativo.

En el tercer segmento del texto, Geertz explica dos grandes tendencias que permitirían ahondar en el quehacer y en la producción de sentido en las comunidades campesinas: las técnicas intensivas, empleadas en el estudio de “la comunidad campesina”, y las técnicas extensivas, que ampliarían la mirada hacia “la sociedad campesina”². Las primeras se enfocan en la descripción del campesinado en sí mismo mediante un estudio microsociológico, centrado en unidades locales, con el objetivo de presentar una imagen precisa sobre los principales aspectos de la vida cotidiana en el campo. Este es un enfoque investigativo fuertemente empírico dirigido a descubrir patrones específicos de las lógicas de “autosuficiencia” de estas comunidades.

Según Geertz, la investigación empírica es lo que permite construir una realidad social (epistemológica) que genere las conceptualizaciones necesarias para problematizar teóricamente al campesinado. En este caso, plantea la unión entre los estudios económicos y culturales, del parentesco, de la presencia del matriarcado/patriarcado como estructura organizativa familiar que ejerce poder en la vida del campesino; y del ámbito religioso, el cambio cultural y la lingüística, como elementos estructurantes de este modo de vida.

Por otra parte, las técnicas extensivas se encargan de la caracterización del campesinado en torno al rol y la función de sus integrantes como parte constitutiva de la estructura social de la comunidad. Geertz enuncia que un ejercicio investigativo interdisciplinar puede ahondar en dos grandes problemas que enfrenta el antropólogo a la hora de utilizar las técnicas extensivas. Por una parte, la construcción de una identidad campesina reconocible y diferenciada en aquellos escenarios geográficos y sociales donde hay una alta presencia multicultural. Por la otra, entender aquellos procesos que permiten que tal identidad se cree o se mantenga.

La construcción y aplicabilidad de un proceso metodológico ecléctico conduciría a esclarecer ciertas complejidades del mundo campesino de la época, así como a ahondar en los patrones de integración al mercado y al nuevo orden mundial que se estaba gestando a mediados del siglo XX.

2 La presentación de estas tendencias da cuenta de una postura epistemológica por parte de Geertz, mucho menos interpretativa, que no está tan preocupada por los estudios micro o lo que posteriormente llamaría etnografías densas. A lo largo de su carrera académica, este autor perderá de vista la relación entre lo micro cotidiano y lo macro o estructural. Sin embargo, para el estudio de la cuestión campesina, es fundamental tener en cuenta ambas visiones.

En el último segmento, Geertz plantea que el intercambio, las instituciones y las relaciones económicas son fundamentales para el estudio sistemático de los mundos rurales y agrarios. Los mercados son lugares estratégicos donde se puede observar las lógicas constitutivas de cualquier sociedad campesina: la historia, las conexiones regionales, las relaciones y disputas de interés entre clases económicas y grupos étnicos. Allí se revelan las estrategias y competencias sociales, políticas y jurídicas de los sujetos en sociedades altamente diferenciadas³.

El análisis de Geertz refleja el interés de la antropología por un grupo social que hasta entonces no había estado en el centro de los estudios y las investigaciones de esta disciplina. El momento en que la mirada etnográfica se empezó a desligar del estudio de las sociedades tribales⁴ para observar a otros grupos sociales, como los campesinos, representa un punto de quiebre en la teoría antropológica, ya que se enfrentó con diversos problemas investigativos y retos metodológicos. A fin de solventar las limitaciones y los sesgos etnocéntricos en los estudios de sociedades premodernas y sistemas económicos no occidentales, Geertz recomienda un enfoque que busca trascender los análisis parciales de la vida de un sujeto social heterogéneo, inmerso en geografías variadas y en sociedades rurales cambiantes. La indagación por el papel, así como por los efectos del intercambio económico y el mercado, abre un paradigma interpretativo de las sociedades campesinas y de su creciente participación en relaciones geográficas y políticas amplias. Esta óptica analítica es relevante no solo para el contexto en el que escribió Geertz, sino también para los estudios contemporáneos de los mundos campesinos y rurales globalizados.

3 Al respecto, Geertz destaca la importancia de los estudios de Sidney Mintz (1957, 1958, 1959, 1960) y de Karl Polanyi (1957), en torno al papel del mercado y de las relaciones económicas como ejes fundamentales para la inserción del campesinado en las lógicas del mundo moderno.

4 Se debe remarcar que esta desvinculación de la antropología de los estudios de las sociedades tribales surge a partir de las dinámicas de descolonización en Asia y África, después de la Segunda Guerra Mundial, que generan cambios profundos en aquellos lugares tradicionales de investigación y análisis por parte de los antropólogos noratlánticos.

Referencias

- Geertz, Clifford.** 1961. "Studies in Peasant Life: Community and Society". *Biennial Review of Anthropology* 2: 1-41.
- Mintz, Sidney.** 1956. "The Role of the Middleman in the Internal Distribution System of a Caribbean Peasant Economy". *Human Organization* 15 (2): 18-23.
- . 1958. "Historical Sociology of the Jamaican Church-founded Free Village System". *De West-Indische Gids* 38: 46-70.
- . 1959. "Internal Market Systems as Mechanisms of Social Articulation". En *Proceedings of the Annual Spring Meetings. American Ethnological Society*, 20-30. Seattle: University of Washington Press.
- . 1959. "Labor and Sugar in Puerto Rico and Jamaica, 1800-1850". En *Comparative Studies in Society and History* 1: 273-283.
- . 1960. "Peasant Markets". *Scientific American* 203: 112-122.
- . 1960. "A Tentative Typology of Eight Haitian Market Places". *Revista de Ciencias Sociales* 4: 15-17.
- . 1960. *Worker in the Cane. A Puerto Rican Life History*. Yale Caribbean Series II: New Haven: Yale University Press.
- Polanyi, Karl, Conran Arensberg y Harry Pearson.** 1957. *Trade and Markets in the Early Empires: Economies in History and Theory*. Glencoe, III, IL: Free Press.
- Redfield, Robert.** 1941. *Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1956. *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1957. "Thinking about a Civilization". En *Introducing India into Liberal Education*, editado por Milton Singer, 3-15. Chicago: University of Chicago Press.
- Steward, Julian.** 1950. "Area Research, Theory and Practice". *Social Science Research Council Bulletin* 63: 1-164.
- . 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Steward, Julian, Roelof Goris, Jan Lodewijk Swellengredel, Victor Emanuel Korn, Cristiaan Johan Grader y Hendricus Jacobus Franken.** 1960. *Bali, Studies in Life, Thought and Ritual*. The Hague; Bandung: W. van Hoeve.
- Wittfogel, Karl August.** 1967. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven: Yale University Press.

La *Revista Colombiana de Antropología (RCA)* recibe contribuciones inéditas en el área de antropología y ciencias afines. 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 de propiedad del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Al momento de recibir el artículo, el comité editorial de la revista hará llegar una carta para la cesión de derechos de autor, 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 de hasta un mes para realizar las modificaciones requeridas por los evaluadores. Tras la publicación del artículo, el autor recibirá gratuitamente dos ejemplares de la revista.

Los originales sometidos a consideración de la revista deberán cumplir con las siguientes normas:

1. Original

- ◆ El texto (en formato Word) debe estar digitalizado en letra Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio, en hoja tamaño carta —21,5 x 28 cm—, con márgenes izquierda y derecha de 2,5 cm y superior e inferior de 3 cm.
- ◆ Los artículos deben tener una extensión entre 25 y 30 páginas, 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 4), todo en español e inglés; el nombre del autor, su correo electrónico y una breve nota sobre los estudios realizados y su filiación institucional (máximo 3 líneas).

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 de 16,5 cm por 23,5 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 cuatro líneas 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*), 16.^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: (Sánchez, Martínez y Ortiz); 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*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil, Guillermo, comp.** 1976a. *Etnocidio y desarrollo en América Latina*. México: Flacso.
- . 1976b. *México profundo*. México, D. F.: 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.
- Matienco, 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 Mouél, 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, p. 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. doi: dx.doi.org/10.7440/histcrit60.2016.03dx.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 Pre-Columbian 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

Oxfam International. 2011. "Tratado Internacional sobre el Comercio de Armas: preguntas y respuestas". Consultado el 30 de octubre del 2011. <http://oxf.am/Zaw>.

Poston, Ted. 2010. "Foundationalism". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Consultado el 2 de julio de 2011. <http://www.iep.utm.edu/found-ep/>.

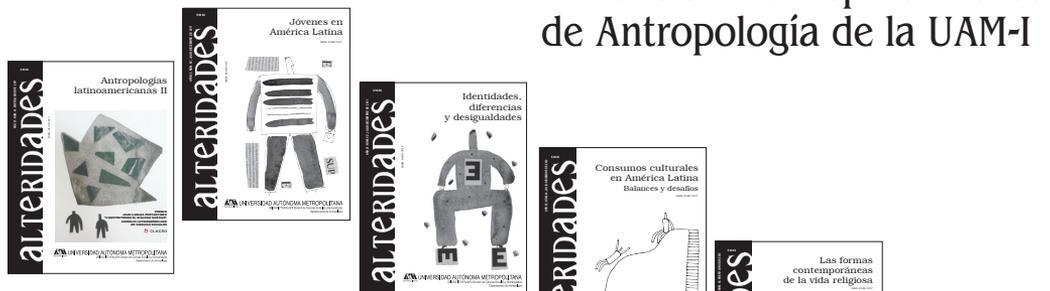
Moreno Leguizamón, Carlos. 2006. "Salud-enfermedad y cuerpo-mente en la medicina ayurvédica de la India y en la biomedicina contemporánea". *Antípoda* 3: 91-121. Consultado el 3 de noviembre del 2010. <http://antipoda.uniandes.edu.co/index.php#12>.

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=T33WYppQDXLvK4akLIrjfmGfthM#PPP1,M1>.



ALTERIDADES

Publicación del Departamento
de Antropología de la UAM-I



Títulos más recientes de la colección:

41. Antropologías latinoamericanas II
42. Jóvenes en América Latina
43. Identidades, diferencias y desigualdades
44. Consumos culturales en América Latina / Balances y desafíos
45. Las formas contemporáneas de la vida religiosa
46. Cambios urbanos globales, prácticas de resistencia locales
47. El estudio de las infancias
48. Estudio del performance
49. Memoria social / Estudios y contribuciones antropológicas
50. La ciudad transnacional: aportes teóricos y etnográficos
51. La disputa por los mercados



VENTA DIRECTA Y
SUSCRIPCIONES:
5804-4763 y 64


Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ANTIPODA

25

REVISTA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Mayo-agosto 2016 | pp. 1-236 | ISSN 1900-5407 | eISSN 2011-4273 | <http://antipoda.uniandes.edu.co>



 Universidad de
los Andes
Colombia

Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

Cra 1a No 18A-12
Ed. Franco, piso 4, GB-417
Bogotá, Colombia

(571) 339 49 49 ext. 3483 - 2550
antipoda@uniandes.edu.co

NOTA EDITORIAL

Santiago Martínez Medina - Universidad de los Andes, Colombia | **8-11**

PANORÁMICAS

El hablar y la palabra: psicoterapias en los márgenes urbanos de la Región Metropolitana de Buenos Aires | 15-31

María E. Epele - Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina

Proxémica, Kinésica y Antropología. Apuntes sobre simulación etnográfica, cuerpo y espacio en el marco del conflicto armado colombiano | 33-58

Carlos Cárdenas - Investigador independiente, Colombia

Carlos Arturo Duarte Torres - Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colombia

“Algo habrán hecho...”. Un análisis sobre las contiendas morales en el acceso a la condición de activista familiar en casos de muertes violentas (Córdoba, Argentina) | 59-73

Natalia Verónica Bermúdez - Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, Argentina

Narrativas académicas e historia oral en el pueblo de los Pastos | 77-98

Oscar Andrés López Cortés - Universidad Libre, Colombia

“Machos y brujas en la Patagonia”. Trabajo, masculinidad y espacio de la reproducción | 99-119

Hernán M. Palermo - CEIL-CONICET, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina

O processo de formação do município de Santa Teresa (Espírito Santo) à luz de algumas teorias sobre migrações | 121-139

Patrícia Falco Genovez, Mauro Augusto dos Santos y Simone Zamprogno Scalzer - Universidade Vale do Rio Doce, Brasil

Arqueología regional en el valle de Tena: un estudio sobre la microverticalidad muisca | 143-166

Pedro María Argüello García - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Microrrelieve costero vs. icnitas humanas en la localidad El Caracolero (Claromecó, Argentina) | 169-190

Mariano Bonomo y Adriana Blasi - Universidad Nacional de La Plata, Argentina

RESEÑAS

Luis Abraham Cayón. 2013. Pienso, luego creo: la teoría Makuna del mundo | **195-199**

María Alejandra Rosales Barbosa - Universidade Federal de Roraima, Brasil

Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello y José Flávio Pessoa de Barros. 2015. Gallina de Angola. Iniciación e identidad en la cultura afro-brasileña | **201-204**

Marcos Andrés Carbonelli - Universidad de Buenos Aires, CEIL CONICET, Argentina

DOCUMENTOS

Habitares cotidianos. Fotografía, etnografía y pensamiento. Conversación con Jorge Panchoaga | 208-212

Jorge Panchoaga - Investigador y fotógrafo independiente, Colombia

Santiago Martínez Medina - Universidad de los Andes, Colombia

Suscripciones y ventas | Librería Universidad de los Andes | Cra 1ª No 19-27 Ed. AU 106 | Bogotá, Colombia
Tels. (571) 339 49 49 ext. 2071 - 2099 | libreria@uniandes.edu.co



VOLUMEN

21·1

ENERO
JUNIO
2016

ISSN: 2027-4688

REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

En este volumen:

- **CAROLINE CUNILL:** Archivos en los pueblos mayas de Yucatán y la construcción de una memoria legal (siglo XVI)
- **LIDIA NACUZZI:** El “indio Flamenco”, líder mestizo de la frontera sur en el siglo XVIII: un aporte a la discusión sobre los rótulos étnicos
- **GABRIELA RAMOS:** El rastro de la discriminación. Litigios y probanzas de caciques en el Perú colonial temprano
- **CARLOS FERNANDO LÓPEZ DE LA TORRE:** El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España
- **REBECA VANESA GARCÍA CORZO:** Intentos de implementación de la industria de la seda en la Nueva España en el siglo XVIII
- **NATALIA SILVA PRADA:** El Tribunal de la fe censurado: prácticas rituales, pasquines y rumores contra la Inquisición novohispana (1602-1734)
- **MAXIMILIANO CAMARDA:** El comercio ultramarino de cueros salidos por el complejo portuario rioplatense en la segunda mitad del siglo XVIII

CONTACTO:

fronterasdelahistoria@gmail.com

VISITE NUESTRA PÁGINA WEB:

www.icanh.gov.co/Publicaciones

VISÍTENOS EN LAS REDES SOCIALES:

www.facebook.com/FronterasDeLaHistoria

www.twitter.com/FrontHistoria

PUNTOS DE VENTA:

- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)
Librería: Calle 12 n.º 2 - 41
Bogotá, Colombia
Teléfono: (571) 444 0544 ext. 118
- Principales librerías colombianas

Revista 57

de Estudios Sociales

Bogotá - Colombia

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

julio-septiembre 2016

<http://res.uniandes.edu.co>

ISSN 0123-885X · eISSN 1900-5180



Temas Varios

Editorial

Martha Lux

Ana Pérez

Temas Varios

Sabina García Peter

Mauricio Morales Quiroga

Marcela Meneses Reyes

Diego Sánchez-González

Martha Beatriz Cortés Topete

Pamela Gutiérrez Monclus

Joan Pujol Tarrès

Denise Regina Quaresma da Silva

Imanol Zubero Beascochea

Martina Yopo Díaz

Documentos

Hugo Hernán Ramírez

Debate

María José Álvarez

Lecturas

Jairo Agudelo Taborda

 **Universidad de los Andes**
Colombia

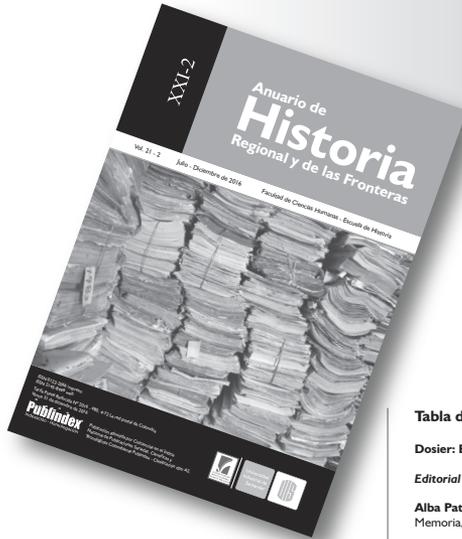
Dirección: Cra 1a No 18A-12, Ed. Franco, of. GB-417

Teléfono: (571) 339 49 49 ext. 4819

Correo electrónico: res@uniandes.edu.co

Suscripciones | Librería Universidad de los Andes | Cra 1ª No 19-27 Ed. AU 106 | Bogotá, Colombia
Tels. (571) 339 49 49 ext. 2071 – 2099 | libreria@uniandes.edu.co

XXI-2



Revista de la Escuela de Historia de la
Universidad Industrial de Santander

Anuario de Historia Regional y de las Fronteras

Tabla de Contenido

Dosier: Escritura de la historia y gestión de la memoria en América Latina

Editorial

Alba Patricia Cardona Zuluaga

Memoria, palabra y acción: La historia patria, un saber para el sentimiento

Ana María Sevilla

El mapa nacional en el aula de clase: Políticas de memoria y clases de geografía en el Ecuador (1875-1920)

Sebastián Vargas Álvarez

Resemantizar la Independencia y pensar la ciudadanía: El proyecto de renovación del Museo de la Independencia Casa del Florero

Omar Fabián González Salinas

Historia, héroes y conmemoraciones como armas de lucha política. El culto a Miguel Hidalgo en tiempos de la intervención francesa en México

Alexander Betancourt Mendieta

Revista de las Indias (1938-1950): La difusión cultural y el mundo letrado

Sol Alejandra Calderón Patiño y Alfonso Fernández Villa

La Conquista en la obra de Ernesto Restrepo Tirado. Un pionero de los estudios prehispánicos en la Academia Colombiana de Historia (1902-1934)

Camila Perochena

Una memoria incómoda. La guerra de Malvinas en los gobiernos kirchneristas (2003-2015)

Sara Sánchez del Olmo

Sacralización, ritualización y espectáculo en torno al pasado: El Museo de la Memoria y los Derechos Humanos en Chile

Otros artículos

Amado Antonio Guerrero Rincón

El crédito a partir de los recursos de las cofradías en la provincia de Pamplona, siglo XVIII

Fabio Hernán Carballo

Tolerancia religiosa en el republicanismo. El caso de Carlos E. Restrepo

Diana Carolina Ardila Luna

El río Meta y los proyectos para la integración de los Llanos Orientales colombianos, desde la Colonia hasta el siglo XXI

Adrián Carbonetti

Medicalización y cólera en Córdoba a finales del siglo XIX. Las epidemias de 1867-68 y 1886-87

Reseñas

Juan Diego Álvarez Hidalgo. Renán Silva. *Lugar de dudas sobre la práctica del análisis historiográfico, breviario de inseguridades.* Bogotá: Uniandes, 2015. 228 páginas.

Juan Carlos Tayo Quiroga. Juan Alberto Rueda Cardozo (comp.). *Guerra y Rebelión en la Década de 1870. Estados Unidos de Colombia.* Bucaramanga: Ediciones UIS, 2014. 141 páginas.

Esmeralda Villarreal Zuleta. Álvaro Acevedo Tarazona. *La experiencia histórica del cogobierno en la Universidad Industrial de Santander: concepciones y divergencias en disputa por la autonomía universitaria, 1971-1976.* Bucaramanga: Ediciones UIS, 2016. 230 páginas.

Sergio Andrés Acosta Lozano. Helwar Hernando Figueroa Salamanca. *La persistence des idées traditionalistes en Colombie: Religion et politique (1886-1952).* Paris: L'Harmattan, 2016. 327 páginas.

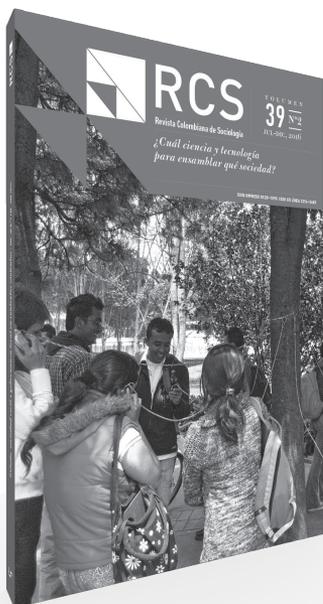
Índice acumulativo

Evaluadores de este número

Normas de publicación del Anuario de Historia Regional y de las Fronteras

Anuario de Historia regional y de las fronteras

Escuela de Historia
Edificio de Humanidades piso 3
cra 27 call 9
tel 6451639
email: ahistoriauis@gmail.com-
anuariohistoria@uis.edu.co
Universidad Industrial de Santander



REVISTA COLOMBIANA DE SOCIOLÓGIA

www.revistacolombianasociologia.unal.edu.co

Vol. 39 n.º 2, JULIO-DICIEMBRE 2016

ISSN impreso 0120-159X - ISSN EN LÍNEA 2256-5485

Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia,
Ciudad Universitaria, edificio de Sociología, Orlando Fals Borda (205)
oficina 230, telefax 316 56 34, Bogotá, Colombia
E-mail: revcolso_fchbog@unal.edu.co

Esta revista se encuentra indexada en el IBN-Publish de Colciencias en categoría C.
En el ámbito internacional se encuentra alojada en: Latindex, Sociological Abstracts,
Fuente Académica Premier-EBSO, Dialnet, Portal REDIB, CLASE,
DOAJ y en Georgetown University - NewJour.

¿Cuál ciencia y tecnología para ensamblar qué sociedad?

Andrea Lampis Ph.D - Director
Olga Restrepo Forero - Editora invitada
Yuri Jack Gómez Morales - Editor invitado

SECCIÓN TEMÁTICA

Hacer arteria carótida en el laboratorio de anatomía.
Práctica y materialidad en una asignatura de Medicina
SANTIAGO MARTÍNEZ MEDINA

Fervor y marginalidad de las ciclovías
en Colombia (1950-1970)
OSCAR IVÁN SALAZAR ARENAS

Reapropiación del conocimiento y descolonización: el
acceso abierto como proceso de acción política del sur
EDUARDO AGUADO-LÓPEZ
JULIANA VARGAS ARBELÁEZ

Agua que no has de beber, déjala correr.
Análisis de la controversia sobre la calidad
del agua en Bogotá (2012-2013)
JOHANNA ALEXANDRA CERVANTES GARCÍA

Aportes de una sociología de los problemas públicos
a la **justicia ambiental** en América Latina
MAURICIO BERGER
CECILIA CARRIZO

Condiciones sociomateriales de la producción de
conocimientos y de la reconfiguración de habilidades
en tres laboratorios de la Universidad del Atlántico
KELLY ESCOBAR JIMÉNEZ
ANGÉLICA POLO LOZANO
GERALDINE CARREÑO LAGUADO
ROQUE MANUEL JIMÉNEZ SUMALAVE

El tejido como conocimiento, el conocimiento
como tejido: reflexiones feministas en torno
a la agencia de las materialidades

TANIA PÉREZ-BUSTOS

Biopoder, desarrollo y alimentación
en El Rosal, Cauca (Colombia)

ASTRID LORENA PERAFÁN LEDEZMA
WILLIAM ANDRÉS MARTÍNEZ DUEÑAS

Expertos, metaexperticias y mediadores.
Supervisión ética de la investigación
en escenarios multidisciplinares
WILFREDO BETANCOURT MOSQUERA

Los **gatekeepers** y los recursos de la
investigación. Viejos desafíos y nuevas
perspectivas en el tiempo de los **big data**

PAOLO PARRA SAIANI

SECCIÓN GENERAL

TESIS Y MONOGRAFÍAS

TRADUCCIONES

RESEÑAS

Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas

Universidad Nacional
de Colombia, sede Bogotá
ed. 205, of. 222,
tel.: 3165000 ext. 16208
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Puntos de venta - Bogotá:

**UN la Librería Plazoleta
de Las Nieves**
Calle 20 n.º 7-15
Tel. 316 5000 ext. 29490
Ciudad Universitaria:

Auditorio León de
Greiff, piso 1
Tel.: 316 5000, ext. 20040
www.unalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co
Edificio de Sociología
Orlando Fals Borda [205]

Edificio de Posgrados
de Ciencias Humanas
Rogelio Salmons [225]
Siglo del Hombre Editores
Cra. 31A no. 25B-50
Bogotá, Colombia
Pbx.: 337 7700
www.siglodelhombre.com

Distribución y Ventas:

HISTORIA CARIBE 28

ISSN 0122-8803 VOL. XI No. 28 Enero - Junio de 2016



Sello Editorial
UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO



Contenido

Editorial

Artículos

Dossier: Sociabilidad y cultura política

Presentación

Isidro Vanegas Useche. El vínculo social en Nueva Granada 1780-1816

Mónica García Salgado y Janet Reinaldo Delgado. Movimiento asociativo en Santiago de Cuba: un acercamiento a sus orígenes y evolución durante el siglo XIX

Alfonso Rubio Hernández. La calle, el café y el prostíbulo. Espacios de sociabilidad en la obra de Pedro Herreros (1890-1937), un poeta español emigrante en Buenos Aires

Ramiro José Santana Caraballo. Protestas sociales, cultura política y debates de los trabajadores del transporte en Cartagena (Colombia), durante la República Liberal (1930-1945)

Álvaro Acevedo Tarazona. Ideología revolucionaria y sociabilidad política en los grupos universitarios maoístas de los años 60 y 70 en Colombia

Gilberto Loaiza Cano. Temporalidad, sociabilidad y democracia (Colombia y su siglo XIX)

Tema abierto

Nelson Eduardo Rodríguez Hernández. La amenaza cuna: política de indios del gobernador Andrés Ariza en el Darién durante su primera década de gobierno en el siglo XVIII

Hugues Rafael Sánchez Mejía. Haciendas de trapiche, hatos, hatillos y "rozas": el mundo rural en la Gobernación de Santa Marta (1700-1810)

Reseñas

Normas para autores



UNIVERSIDAD
DEL ATLÁNTICO



anthropologica

vol. XXXIV N° 36 2016

Diversificación de la práctica profesional y ampliación del campo de la antropología aplicada

La labor antropológica en el campo de las políticas de extensión universitaria

JIMENA VÁZQUEZ

Escuela nueva y antropología aplicada: la educación rural en el Perú en las décadas de 1920 y 1930

MERCEDES GIESECKE

La capacitación campesina como instrumento de transformación del agro andino

JOSÉ SOLÍS MORA

Infancias indígenas, identificaciones étnico-nacionales y educación

Narrativas bororo: conceptos y manifestaciones

LEILA APARECIDA DE SOUZA

ANA MARIA RABELO GOMES

Miscelánea

Derechos de los pueblos indígenas en Venezuela y el problema del reconocimiento

JORGE ORELLANO

Una práctica negra que ha ganado a los blancos: símbolo, historia y devotos en el culto al Señor de los Milagros de Lima (siglos XIX-XXI)

JULIA COSTILLA

Testimonios para la historia de la antropología peruana

Homenaje a Tom Zuidema

CATHERINE ALLEN

Tom Zuidema

JUAN OSSIO A.

RESEÑAS

Castillo, Gerardo. *Alcohol en el sur andino.*

Embriaguez y quiebre de jervarquías

MARÍA EUGENIA ULFE

Szemiński, Jan y Mariusz Ziolkowski.

Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de la conquista

ILSE DE YCAZA CLERC

Ballón, Alejandra (dir.). *Memorias del caso peruano de esterilización forzada*

ROBIN CAVAGNOUD

<http://revistas.pucp.edu.pe/anthropologica>

Suscripciones y ventas: feditor@pucp.edu.pe

Canjes: canjes@pucp.edu.pe

DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS SOCIALES



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



Confía en 4-72,
el servicio de envíos
de Colombia

Línea de atención al cliente:
(57 - 1) 472 2000 en Bogotá
01 8000 111 210 a nivel Nacional

.....

www.4-72.com.co

