

AGUAITA

Revista Del Observatorio Del Caribe Colombiano

A G U A I T A

REVISTA DEL OBSERVATORIO DEL CARIBE COLOMBIANO

AGUAITA

REVISTA DEL OBSERVATORIO DEL CARIBE COLOMBIANO
Número 33 / NOVIEMBRE DE 2021 / CARTAGENA DE INDIAS

DIRECTOR ACADÉMICO Philip Wright
DIRECTOR EJECUTIVO Fernan Acosta Valdelamar
EDITOR Emiro Santos García

CONSEJO EDITORIAL
Alberto Abello Vives (q.e.p.d.)
Weidler Guerra Curvelo
Cristo Figueroa Sánchez
Claudia Mosquera
Jorge Nieves Oviedo
María Trillos Amaya
Gloria Triana
Beren Vergara Serpa

CONSEJO ASESOR
María del Rosario Guerra de la Espriella
Jaime Abello Banfi
Carmen Arévalo Correa
Patricia Iriarte Díaz Granados
Mario Giraldo
Beatriz Bechara de Borge
Roberto Burgos Cantor (q.e.p.d.)
Gustavo Bell Lemus
Eduardo Posada Carbó

ENTIDADES DE APOYO
Universidad del Atlántico
Universidad de Cartagena
Universidad de Córdoba
Universidad de La Guajira
Cámara de Comercio de Barranquilla
Cámara de Comercio de Cartagena
Cámara de Comercio de La Guajira
Cámara de Comercio de Montería
Cámara de Comercio de Sincelejo

CONCEPTO GRÁFICO Eduardo Polanco
DISEÑO GRÁFICO Y DIAGRAMACIÓN Gabriela Cuadrado Morad
COLABORADORES EN ESTE NÚMERO Joanne Rappaport
William Álvarez Álvarez
Nelson Pérez Rendón
Albertina Cavadía Torres
Marcelo José Cabarcas Ortega
Nahum Villamil Garcés

IMPRESIÓN Nobel Impresores S.A.
CANJE, SUSCRIPCIONES Y CORRESPONDENCIA Getsemani, Calle del Pozo Cra 10 No. 25 - 174
Cartagena de Indias, Colombia
TELÉFONOS 035 6602395
1549
APARTADO AEREO info@ocaribe.org
CORREO ELECTRONICO www.ocaribe.org
SITIO WEB

El material de esta publicación puede ser reproducido parcial, totalmente, citando la fuente y el autor. Las opiniones expresadas en los artículos firmados son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen al Observatorio del Caribe Colombiano.

Impreso en Colombia, *Printed in Colombia*, Bogotá, Colombia, Noviembre de 2021

ISSN 0124-0722



Revista apoyada por el Ministerio de Cultura -
Programa Nacional de Concertación Cultural



ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Revisitando los inicios de la Investigación-Acción Participativa: ¿qué era “Investigar” para los campesinos del Caribe colombiano?

Joanne Rappaport

Una mirada desde la antropología visual al nacimiento de un barrio miseria de inmigrantes venezolanos en el Caribe colombiano

William Álvarez Álvarez

CULTURA Y PATRIMONIO

El reconocimiento de la identidad cultural del Pueblo Indígena Wayuu: la incidencia de la OEA y la AECID en el ejercicio del derecho a la Participación Social

Nelson Pérez Rendón

ARTE Y CIUDAD

“Notas de arte” de Eric Stern: debates en torno a la renovación de las prácticas artísticas en Cartagena entre 1958-1960

Albertina Cavadía Torres

LITERATURA E HISTORIA

Evangelización y derechos religiosos: *De Instauranda Aethiopum Salute* (1627), de Alonso de Sandoval y la noción de esclavitud natural

Marcelo José Cabarcas Ortega

Desencanto y metamorfosis: la violencia en la narrativa centroamericana de posguerra

Nahum Villamil Garcés

Revisitando los inicios de la Investigación-Acción Participativa: ¿qué era “Investigar” para los campesinos del Caribe colombiano?¹

Joanne Rappaport
Georgetown University (EE.UU.)

Orlando Fals Borda y una red de investigadores denominada La Rosca de Investigación y Acción Social plantearon la investigación-acción participativa como una metodología destinada a forjar relaciones horizontales entre quienes tradicionalmente realizan investigación y quienes convencionalmente son objeto de investigación. Buscaban así revertir la distinción entre sujeto y objeto, y poner los resultados de la investigación histórica a disposición de las organizaciones de base (Fals Borda 1985, 2007). Trabajando en los departamentos del Cauca, Córdoba, Tolima, Sucre y Valle del Cauca con poblaciones afrocolombianas, indígenas y campesinas, los miembros de La Rosca colaboraron a principios de la década de 1970 con una serie de organizaciones populares, siendo las más conocidas la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos-Línea Sincelajo (ANUC), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT).² Apuntaban a desenterrar historias de luchas populares que pudieran servir como ejemplos para los movimientos populares empeñados en

ocupar haciendas y participar en movilizaciones masivas. La colaboración de Fals Borda con la ANUC en el departamento de Córdoba duró tres años, desde 1972 hasta fines de 1974.

Comencé a trabajar con los papeles personales de Fals hace más de una década, con la intención de reconstruir la historia de la Fundación del Caribe, creada por Fals Borda en 1972 como parte de la red de La Rosca. La membresía de la Fundación estaba en gran parte compuesta por jóvenes activistas urbanos de extracción popular. Ellos operaron en varias ciudades de la Costa Caribe colombiana, realizando investigaciones históricas y colaborando políticamente con la ANUC.³ Me interesó especialmente analizar cómo participaban los campesinos en sus proyectos de investigación. En lo personal, había forjado una relación de investigación colaborativa con miembros del Consejo Regional Indígena del Cauca y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (Rappaport 2008 [2005], 2015); desde mediados de la década de 1990 hasta principios de la de 2000, participé en dos equipos de investigación, y en una serie de talleres de capacitación con activistas indígenas, para estudiar la

1 Traducción de Claudia Briones y Ana Ramos, Universidad Nacional de Río Negro (Argentina).

2 La ANUC, Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, comenzó como una organización campesina impulsada por el gobierno nacional y sus miembros debían actuar como aliados para que la reforma agraria de la década de 1960 pudiera ser implementada en las diferentes regiones del país. En 1972, el descontento campesino frente a las iniciativas oficiales puestas en marcha para la redistribución de la tierra llevó a que un sector amplio de la asociación tomara las riendas de la reforma agraria, la cual optó por llevar a la práctica mediante la ocupación de latifundios. Ese grupo terminó por separarse de la asociación nacional y fundar la ANUC-Línea Sincelajo, en un congreso que tuvo lugar en esta ciudad. ANUC-Córdoba terminó fusionándose con la línea Sincelajo.

3 Trabajé principalmente en dos archivos. El Archivo Central e Histórico de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá (en adelante, ACHUNC/B) contiene la gran mayoría de los documentos personales de Fals Borda, que cito por caja, carpeta, y el folio. El Centro de Documentación Regional “Orlando Fals Borda”, Banco de la República, Montería (en adelante, CDRBR/M) contiene sus trabajos personales derivados de su colaboración con la ANUC de la Costa Caribe, el cual se fusionó con el archivo de la ahora desaparecida Fundación del Caribe. Mis referencias a este archivo citan el número de documento y, cuando es relevante, también cito el folio.

naturaleza de la política étnica y la construcción por parte del movimiento indígena de discursos sobre lo cultural. Muchos de mis co-investigadores, aunque no todos, tenían formación universitaria (aunque no necesariamente en métodos de investigación cualitativa). Nuestros temas de investigación coincidieron con sus obligaciones como activistas, lo cual les brindó amplias oportunidades para realizar investigaciones mediante la facilitación de talleres y la realización de entrevistas. Algunas veces fuimos coautores de nuestros escritos, y otras escribimos individualmente, pero, en todos los casos, el grupo de investigación brindó un amplio apoyo a aquellos que tenían menos experiencia en la escritura. Los que éramos académicos externos limitamos nuestras actividades a la investigación y no participamos como activistas, aunque aportamos en términos educativos a las organizaciones con las que habíamos acordado colaborar.

Presupuse, quizás ingenuamente, que la experiencia de Fals Borda en la Costa Caribe sería similar a mi trabajo en el Cauca. Por el contrario, descubrí que, por un lado, Fals y sus colegas eran participantes activos en la ANUC y no limitaban sus actividades a la investigación. Por otro lado, pocos campesinos pudieron colaborar con la Fundación como co-investigadores. En los equipos con los que trabajé en el Cauca, compartimos el objetivo común de recolectar y analizar información. En la Costa, sin embargo, los miembros de la Fundación observaron en sus informes que las estrategias de investigación colectiva se vieron obstaculizadas por el acceso limitado de los campesinos a una alfabetización que los investigadores externos de esa época consideraban esencial para el proceso. Además, las exigencias duplicadas del trabajo agrícola y el activismo político restringieron el tiempo que los campesinos podían dedicar a la investigación (CDRBR/M, 0642, fol. 3375). El liderazgo departamental de la ANUC y los activistas locales ciertamente tuvieron voz en el establecimiento de la agenda de investigación, seleccionando los temas a estudiar. Sin embargo, la asociación de la Fundación con la organización campesina tendió a privilegiar el trabajo político sobre la investigación, por lo que finalmente fue la Fundación la que terminó definiendo los objetivos de investigación más específicos (Zamosc 1986a: 29). A pesar de estas limitaciones, Fals fue capaz de fomentar, hasta cierto punto, el desarrollo de relaciones de investigación horizontales. Se trabajó, particularmente, en la construcción de una serie de historias gráficas para documentar las luchas campesinas del pasado (Chalarka 1985); tarea en la que los campesinos

estuvieron involucrados en la selección, composición y evaluación de las narrativas históricas (Rappaport 2021: cap. 3). Sin embargo, la breve duración de la colaboración ANUC-Fundación del Caribe --interrumpida a fines de 1974, después de solo tres años de su creación, por la represión gubernamental y el faccionalismo de la izquierda (Parra Escobar 1983; Zamosc 1986b)-- impidió la creación de un cuerpo de investigadores campesinos, lo cual parece haber estado contemplado entre los objetivos de Fals Borda.

En 1974, él y Augusto Libreros, uno de los cofundadores de La Rosca, prepararon un manual mimeografiado, titulado “Cuestiones de metodología”, que describe algunos procedimientos básicos de investigación para futuros investigadores campesinos y populares (ACHUNC/B, caja 49, carpeta 3, fols.177-268; Fals Borda 1978: 48). A diferencia de los enfoques colaborativos posteriores de La Rosca en el Cauca (Vasco, Dagua y Aranda 1993) que privilegian la creación de vehículos conceptuales culturalmente específicos, Fals y Libreros, trabajando en los albores de la investigación colaborativa, fomentaron el uso de técnicas científicas: “Aquí se aplican reglas de la observación científica como el análisis, la deducción y la inducción, la medida, el cuidado y el equilibrio en la recolección de la evidencia” (ACHUNC/B, caja 49, carpeta 3, fol. 214). El manual llevaba a los lectores, paso a paso, a través del proceso de recopilación y análisis de información. Un día en el futuro lejano, Fals y Libreros esperaban ver a los investigadores campesinos ejerciendo su oficio sin ayuda externa. Pero, hasta que eso pudiera acontecer, La Rosca se centró de manera puntual en cómo la intervención de investigadores externos podía promover los objetivos políticos de los movimientos sociales a los que estaban afiliados y con los que trabajaban, tratando a los narradores del testimonio personal como una especie de co-investigadores. Este pequeño primer paso hacia una metodología colaborativa fue posible por el hecho de que los testimonios se recopilaban con frecuencia en entornos colectivos, donde la audiencia y los narradores podían participar en la discusión y la interpretación.

El Centro Popular de Estudios, una organización de investigación dirigida por campesinos, se creó como contraparte de la Fundación del Caribe. Una buena síntesis de sus principios y funciones quedó expresada en una historia en prosa de la lucha por los manglares en San Bernardo del Viento, Córdoba: “El Centro Popular de Estudios es una entidad sin ánimo de lucro creada para estudiar las realidades históricas, económicas, sociales y

culturales de la Costa Atlántica; y sistematizar ese conocimiento y divulgarlo, especialmente entre los sectores populares, para hacer más eficaces sus esfuerzos de auto-determinación” (CDRBR/M, 1918). Este grupo, al que pertenecían varios de los líderes de la ANUC más cercanos a Fals Borda, produjo una serie de publicaciones, entre ellas una guía para campesinos sobre cómo ejecutar un cursillo (Centro Popular de Estudios 1972) y una cartilla para niños (Centro Popular de Estudios 1974). Ambas piezas fueron ilustradas por el artista monteriano, Uliyanov Chalarka, quien colaboró ampliamente con proyectos de la Fundación. Todas las publicaciones del Centro fueron de autoría anónima, aunque presuntamente resultaron de grupos de trabajo conformados por campesinos e investigadores externos. Además, las versiones finales fueron aprobadas por la dirección de la ANUC en cooperación con la Fundación del Caribe. Probablemente Fals llegó a guardar una copia manuscrita del manual de cursillos campesinos en su archivo personal, llena de correcciones en su letra, porque era un esfuerzo colectivo (CDRBR/M, 2180).

A pesar de la existencia del Centro Popular de Estudios, encontré escasa evidencia de que Fals haya sido el mentor de muchos investigadores campesinos. La documentación que hallé refiere, en general, a las actividades de líderes campesinos en diversas comunidades. En estos textos, los autores tienden a fusionar una descripción cuasi-etnográfica de lo observado con un relato de sus actividades políticas. El escrito campesino más extenso del archivo es la autobiografía de Moisés Banquett, líder municipal de la ANUC que compartió la historia de su vida con Fals pocos años después de la desaparición de la Fundación del Caribe (CDRBR/M, 1041-1058). En sus memorias, Banquett recuerda su introducción a los textos marxistas en los cursillos a los que asistió (Rappaport 2021: 175-179), indicando que se basó en la educación política que recibió de la ANUC para interpretar su experiencia personal. Pero, en general, encontré muy pocos otros ejemplos de investigación campesina. Uno de los documentos más sugerentes que descubrí fue un diario de campo del líder de la ANUC Alfonso Salgado Martínez, un destacado activista regional que también publicó un folleto sobre economía política con el Centro Popular de Estudios, bajo el seudónimo de “Alsá Martínez” (Martínez 1973). Si bien las notas de Salgado abarcan solo un puñado de páginas, al yuxtaponerlas a su trabajo publicado, nos dan una idea de lo que significaba ser un investigador campesino en la década de 1970.

Como demostraré en este artículo, el enfoque de investigación de Alfonso Salgado difería considerablemente del de Fals y los miembros de la Fundación del Caribe, en la medida en que no implicó la recolección y análisis sistemático de información, sino que siguió un proceso de reflexión más intuitivo, que culminaría en un proyecto político. Salgado combinó su experiencia de vida, su formación política en la ANUC y sus conversaciones informales con otros campesinos. No lo hizo ni de manera sistemática, ni con el fin último de producir un producto escrito (aunque lo logró en el camino), sino para afinar su discurso político de modo de hacerlo más efectivo.

Su experiencia tiene mucho que decir a los académicos sobre cómo nuestros socios abordan la experiencia de investigación colaborativa. Si bien nuestras habilidades de investigación académica ciertamente hacen una contribución significativa a un proyecto colaborativo, el rigor académico debe operar en una especie de sinergia con el enfoque de nuestras contrapartes, el cual frecuentemente opera de modos completamente diferentes al recopilar y procesar información. Sospecho que Fals Borda comprendió esta diferencia al optar por dejar de lado sus escritos académicos hasta mucho después de que terminó su colaboración con la ANUC para enfocarse, en cambio, en una serie de productos interconectados que empleaban diferentes medios y que respaldaban un intenso programa educativo de cursillos que fomentaba la participación continua de los campesinos en la interpretación de su legado histórico y en su traducción en acción política. Razón por la cual también dejó espacios abiertos para que compañeros como Alfonso Salgado abordaran la investigación a su manera. Es cierto que Fals cometió errores al atribuir demasiada importancia a las metodologías científicas y al poner más énfasis en el activismo que en la investigación, reduciendo así el potencial político de su metodología. No obstante, el hecho de no haber logrado esos objetivos no disminuye la importancia de su trabajo para aquellos de nosotros que vinimos después.

Las Notas de Campo de Alfonso Salgado

Me centraré en los apuntes de campo de Alfonso Salgado, que registraron las historias de vida de diversos trabajadores rurales en Tuchín de Aguas Vivas, Córdoba (CDRBR/M, 0211). Los hizo entrevistando a migrantes indígenas originarios de Tuchín, una aldea de la comuni-

dad Zenú de San Andrés de Sotavento, un lugar conocido por su cestería y sombreros de paja (así como por la venta ambulante de café en las ciudades costeras). Salgado era originario de Canalete --una localidad ubicada al oeste de Montería, la actual capital del departamento de Córdoba-- y uno de los campesinos que trabajaba en estrecha colaboración con Fals Borda y la Fundación del Caribe. No sé si estos informes fueron elaborados a pedido de Fals Borda, o si en cambio fueron comisionados por la ANUC. También pueden haber sido parte de un proyecto personal de Salgado, realizado mientras cumplía con sus obligaciones como líder del movimiento campesino.

La propia experiencia de vida de Salgado era similar a la de sus encuestados: “Porque yo he sido un hombre que he sido jornalero, he sido aserrador, he sido de todo en el campo. Entonces conozco todas esas profesiones. No solamente he aserrado solo, sino con cuadrillas grandes a machete y todo. Conozco la vida del campo y he sido un tipo que retengo todo lo que me pasa a mí, que veo lo que está pasando” (Parra Escobar 1983: 146). En consecuencia, sus notas de campo y el folleto que publicó proporcionan un ejemplo exitoso (pero en ese momento, inusual) de la aspiración de Fals Borda de crear un colectivo de investigadores campesinos.

Salgado realizó sus entrevistas en abril de 1973, con tres encuestados ancianos. Destaco aquí las narrativas de dos de ellos. Escritas con letra no escolarizada, sin acentos, mayúsculas desiguales y puntuación cuestionable, pero repletas de habla indirecta y narradas en primera persona, las notas de Salgado describen las desaparejas historias laborales de sus encuestados y sus trayectorias interrumpidas de propiedad de la tierra. Aun cuando sus narraciones escritas posiblemente no resultaran tan ricas como seguramente lo eran cuando se contaron oralmente, insinúan sus habilidades como investigador. Aquí un vistazo a la entrevista de Salgado con Rogelio Beltrán:

Llegando a la region de Aguas V[ivas]. vine de San Andres. llegue en casa de diego castillo. dure 2 años en esa casa no tube para comprar tierra. pero. una familia torres me regalo una fanega de tierra y asi pare mi casa. dure 3 años esa tierra porque se me termino el monte para trabajar se las vendi [tachado: las] al señor Juan Hoyos [palabra ilegible] de \$50 por hec[tárea]. con ese fundo que adquiri compre [tachado: las] un puesto de 2 hect[táreas]. el respaldo era valdio asi puse a explotacion mi pedazo de tierra vivia con el salario de ajuste de mi artesanía, Jolon, Choco, balai [varios tipos de cestería], pero, [tachado: tube] como no tube semilla para

sembrar arroz tube que ir a donde Primitivo Lozano a emprestar un puño de arroz ganando 5 puños pero ese tiempo fue tan malo que no hubo cosecha entonces me incontre debiendo 10 puños de arroz baliendose de oportunidad me erigio que tenia que entregarsele el valor de [tachado ilegible] los 10 puños de arros en tierra asi comense recibio la tierra a los dos dia de auerla recibido se las vendio a Euzeuio Marines en esos mes se me agrabo la compañera y como pepe [?] [tachado: hauia] se habia melido [¿metido?] en la finca tube que ir adonde el a proponerle 5 HEC[tarias]. y el resto de la finca le fui vendiendo a Primitivo. (CDRBR/M, 0211, fol. 774, pp. 1-2).⁴

Habiendo fracasado en improvisar una vida como pequeño agricultor, Beltrán se alistó como obrero: “Cuando se me a termino la finca comense a trabajar en la finca de Julio Vadel con 3 hijos [tachado: pase] dure 7 años en ese tiempo que dure en esa finca no recibí nada” (p. 4).

Beltrán luego continúa contando cómo el terrateniente lo estafó con los frutos de su trabajo:

Cuando fui retirado de la finca fui a donde Julio Vadel para ver si me pagara mi sesantia [tachado: y donde] y me dijo que fuera a donde Dr. asa y estube sentado en la oficina todo el día [tachones ilegibles] a las 3 de la tarde el Dr. Asa llamo a Julio y despue salto el telefono y me dijo tu no tiene nada que reclamar. y entonces me fui de la oficina de trabajo y me digieron que tenia que buscar un abogado y fui a donde el abogado y me pidio me quite 50 pesos para decirme que no tenia nada. (pp. 4-5)

La vejez de Beltrán era precaria. Observó que el alivio vendría sólo como resultado de la movilización social: “Hoy estoy viejo y ciego y no recibo nada ... Y hoy estoy ciego pero cierto que el programa de los campesinos se organizen es bueno y le pido a mi hijo que entren eso” (págs. 3-4).

Tropos similares aparecen en el resumen de Salgado de su entrevista con Cleto Gómez, otro campesino tuchín que, en su vejez, se quedó sin nada después de años de trabajar para el mismo terrateniente que Beltrán:

Desarbolado del todo sin juventud lla la vejez se me aseca, despu dure 1 año de trabajador de. Rafael H[oys]. Que al año se la vendio a Julio Badel pasando

4 Las notas de Salgado están contenidas en un cuaderno que está catalogado como un folio único en el archivo personal de Fals Borda. Cito los números de página del cuaderno. He mantenido la ortografía y la puntuación de Salgado, solo completando algunas de las abreviaturas.

a otro dueño que en llo, asalariado de mi propio trabajo en el primer tiempo fui jefe de la finca y despues capatas de monte dure la mayor parte de mi tiempo y despues ajustero y arriua en un solar en la misma finca en que me dejo el suegro a su hija, con ese tiempo toda mi familia eran trabajadores de la finca mi mujer era lauadora y mis hijos eran corralero. y arriero mis hijas eran cosineras. [tachado: allan] ayas. y llo como la vejez estaba ensima buscaron la manera de sacarme del solar a donde llo uiuia como el solar estaba en el medio de la finca se valieron de mi señora que les vendiera el solar, que eso me costo la derrota de mi mujer conmigo que hoy me encuentro solo, dure en la finca trabajando 20 años perdi todo mi trabajo no me reconocieron ni 5¢ de sesantia. en vez de tener una vuenta [tachado: racion] recomendación la tengo mala. (pp. 8-11)

Las frases corridas de Salgado transmiten la sensación de un narrador lleno de angustia, que descarga sus aficciones kafkianas en su entrevistador quien luchaba por plasmar esa información en el papel. En *La atracción del archivo*, Arlette Farge relata también sus esfuerzos por darle sentido a un documento del siglo XVIII cuyo contenido sólo pudo descifrar al leerlo en voz alta. Aún así, Farge considera que su trabajo de leer oraciones laberínticas y dar sentido a palabras pronunciadas de corrido plantea más que un desafío técnico que el que suele enfrentar un lector de documentos históricos. En esto, la autora argumenta que el documento logra abrir la memoria auditiva y conservar “una voz, una entonación, un ritmo” (1991: 51). Ciertamente, a partir del informe de Salgado, tenemos la sensación de estar escuchando a un campesino caribeño: casi podemos oír su acento y apreciar la cadencia de su discurso. En efecto, si corregimos los errores ortográficos y de puntuación para presentar un discurso más legible, se perdería la plenitud de su voz.

No sé si los tropos que emplea Salgado y su uso del habla indirecta fueron su propio modo de dar sentido a las narrativas o si, en cambio, las transcribió mientras hablaba su interlocutor. Lo único que tenemos son once páginas de una pequeña libreta que acabó en el archivo personal de Fals Borda. Me atrevería a adivinar que sus contenidos son una co-construcción que combina el relato del narrador con la interpretación de Salgado de lo que escuchó, siempre teniendo en cuenta que escribir fue un desafío para él y, por ello, muchos de los detalles de las historias, las palabras y los giros de las frases, incluso la progresión de la narración original, sin duda se perdieron. En esencia, entonces, lo que aparece en estas páginas es tanto un producto de la imaginación de Salgado y los

retos que él enfrentó al llevar el lápiz al papel, como un reflejo de la experiencia personal de sus interlocutores.

Las narrativas de Beltrán y Gómez son visiblemente consistentes. Comienzan con su migración desde el caserío original de Tuchín hacia Tuchín de Aguas Vivas. Como mostraré a continuación cuando considero la reformulación de Fals Borda del contenido de las notas de campo de Salgado, estos campesinos sin tierra de San Andrés de Sotavento llegaron a Aguas Vivas en busca de parcelas para labrar. Para los narradores, la búsqueda de tierras para sostener a sus familias constituye la columna vertebral de sus historias de vida. A pesar de sus aspiraciones, recuerdan que fue muy difícil lograr su objetivo de sobrevivir como pequeños agricultores. Beltrán recuerda la imposibilidad de sustentar la finca que adquirió con esmero: rápidamente acumuló deudas para comprar semillas y el mal tiempo que resultó en una cosecha fallida le impidió ganar lo que necesitaba para cubrir el saldo de lo que debía, por lo que finalmente fue obligado a vender su tierra. Gómez fue más afortunado, ya que había adquirido su tierra al casarse con la hija del propietario --supongo que su suegro también era campesino, pero de mayores recursos-- pero, a pesar de esta ventaja, efectivamente se quedó sin tierra cuando su suegro alquiló la finca a otra persona y luego la vendió. Gómez se vio así obligado a convertirse en jornalero en su propia tierra. Estas historias de vida muestran un panorama más amplio en el que las fincas pasan de las manos de los pequeños propietarios a las de los campesinos más acomodados y, finalmente, a los latifundistas. Una vez forzados a realizar trabajos asalariados, los grandes terratenientes los estafan con sus salarios o cesantías. Las notas de campo de Fals repiten experiencias similares en otras partes de Córdoba (CDRBR/M, 0247, 0288, 0699), lo que sugiere que estas narrativas tienen mucho en común con las de muchos campesinos caribeños de la época.

Si bien la migración, pérdida de tierras, deudas y acuerdos laborales de explotación son experiencias comunes en la Costa Caribe, también funcionan como estrategias narrativas que organizan cómo los campesinos ancianos relataron los eventos más importantes de sus vidas a un entrevistador comprensivo que también fue un campesino. La historiadora oral italiana Luisa Passerini llama a estas estrategias “dispositivos de narración altamente formalizados [que] son distintos de los aspectos de la historia de vida que reflejan la vida cotidiana”; son formas de contar historias a través de una combinación de memoria colectiva y memoria individual (1987: 19).

En otras palabras, se trata de narrativas muy estructuradas, aunque no se rigen por convenciones narrativas formalizadas por escritores letrados sino que son estructuras de narración oral comunes entre el campesinado. Dado que Alfonso Salgado, el entrevistador, era un líder de la ANUC, la trama de estas historias de vida estuvo en primer lugar motivada por los objetivos políticos que motivaron la entrevista. Los relatos también replican las narrativas que la organización campesina circulaba en los cursillos y en sus publicaciones, adaptadas por la Fundación del Caribe a un formato de cómic más accesible para lectores analfabetos (Chalarka 1985; cf., Rappaport 2021). El uso de estrategias narrativas coincidentes por parte de los relatores no es sorprendente, dado que estos ancianos estaban al tanto de las actividades de la ANUC. Beltrán lo dice al final de su entrevista, cuando expresa interés en que su hijo se una a la organización. Retomaré en breve los modos en que Salgado canalizó políticamente sus conversaciones, pero primero me detendré en ver cómo Orlando Fals Borda recicló sus notas. Esta breve digresión me permitirá exponer las estrategias y la filosofía que subyacen a este proceso.

Recuperación Crítica

Las notas de Alfonso Salgado proporcionaron materia prima para avivar las aspiraciones políticas de la ANUC, en un proceso que Fals denominó “recuperación crítica”. Los investigadores, que eran simultáneamente activistas, prestarían “atención preferencial a aquellos elementos o instituciones que han sido útiles para enfrentarse, en el pasado, a los enemigos de las clases explotadas. Una vez determinados esos elementos, se procede a reactivarlos para utilizarlos de manera similar en las luchas de clase actuales” (Bonilla et al. 1972, 51–52). En otras palabras, identificarían estrategias e instituciones políticas que podrían aprovecharse para la movilización campesina en la década de 1970. Un ejemplo de recuperación crítica fue la introducción de formas comunales de administración de tierras en las haciendas ocupadas por la ANUC. Estos llamados “baluartes de autogestión campesina”, se inspiraron en los colectivos socialistas establecidos a principios del siglo XX, el más destacado de los cuales fue el Baluarte Rojo de Lomagrande, cerca de Montería (Fals

Borda 1986: caps. 5A y 5B).⁵ Fals Borda y sus co-investigadores recopilaron historias orales de los fundadores del Baluarte Rojo, relevaron archivos existentes y luego compartieron conceptos con lectores campesinos, a través de narrativas gráficas y en cursillos (Chalarka 1985; Rappaport 2021: cap. 4), colaborando eventualmente en la fundación de baluartes en terrenos ocupados por la ANUC.⁶

Las propias notas de campo de Fals le proporcionaron un ámbito a partir del cual recopilar y perfeccionar sus ideas, antes de difundirlas y alentar a la ANUC a implementarlas en la práctica. Para este proyecto, fue crucial la creación de una narrativa histórica que explicase la expansión del sistema de haciendas y la aparición de una fuerza laboral sin tierra en la región del Caribe. En esta tarea, las historias de Salgado proporcionaron un valioso material primario para apuntalar esa narrativa. Fals reinscribió las notas de Salgado —que descubrí en una carpeta de archivos que también contenía las propias notas de Fals y su reescritura de las entrevistas originales de Salgado— enfatizando los detalles que él consideraba importantes, mientras dejaba de lado otros; los combinó a su vez con sus propias observaciones, durante una visita de abril de 1973 que pudo haber coincidido con la de Salgado.

En particular, Fals compuso con frecuencia sus interpretaciones en un estilo literario que presagió su escritura en *Historia doble*, evidenciando su búsqueda de alternativas a la prosa académica convencional. Vale la pena citar extensamente a Fals:⁷

Hace alrededor de 38 años llegó al sitio que hoy se llama Tuchín un joven indio, llamado Rogelio Beltrán y su compañera Fidelina de la Rosa. Venían de Tuchín, el de San Andrés de Sotavento, en busca de tierra para trabajar. En San Andrés, al haberse perdido el resguardo de indígenas por acto del Cabildo cuando la búsqueda de petróleo por el General Burgos, la situación era muy mala.

5 *Historia doble de la Costa*, que cito aquí, es un texto de doble vía o canal, con las páginas de la izquierda contando una historia desde abajo (canal A) y las páginas de la derecha aumentando la narrativa con teoría, historiografía y discusión metodológica (canal B). Por tanto, cada página y capítulo se distingue por el canal al que pertenece.

6 Aquí no hay espacio para evaluar el éxito o no de los baluartes de la ANUC. Ver Parra Escobar (1983: cap. 10), Rudqvist (1986: cap. 5) y Zamosc (1986: cap. 8).

7 Fals insertó un mapa de Aguas Vivas en sus notas manuscritas, completado con los nombres de los habitantes y los latifundios que lo rodeaban (CDRBR/M, 0210, fol. 771). Esto sugiere que, además de basarse en la obra de Salgado, Fals conoció a sus narradores.

Casi al tiempo llegó Alberto Montes y su compañera Josefa Choba, también de ascendencia indígena.

Se establecieron un sector de selva baldía, bastante extensa, que cabría 600 hectáreas. Después de ellos llegan otros pobladores como Pablo Padilla. Sus colindancias o “marcas” llegaban a más selva virgen hacia el lado del mar. Esta es tierra de loma, no muy apetecida—como derecho. Los otros colonos buscaban la tierra plana más al sur.

Empezaron a tumbar selva y sembrar maíz, yuca, ñame, arroz y café. Comían cerdo y carne de monte (guartina-ja, ñeque, saíno, armadillo).

Pocos años después empezaron a vender “puestos”, es decir, mejoras. Rogelio vendió [ilegible] a Antonio Lozano, que compraba por hectárea de leña empezada o monte tumbado. Lozano era de Guamal. Siguió comprando hasta su muerte, después las siguió su hijo Primitivo, que terminó de comprarle a Rogelio. [tachado: dejándolo en una] Este se dejó convencer de un hijo que estaba en La Plata (Ant[ioquia]) de que allí la agricultura era extraordinaria, y en esta venta compró un lote en La Plata. Allí se quedó ciego y abandonado de su hijo a los dos años, volvió a un lote que le quedaba en Tuchín que ahora pertenecía a un yerno. En esta casa se encuentra hoy ciego y abandonado. Los Lozano siguen aquí, con 900 hectáreas que completaron con compras [tachado: Rogelio] de mejoras a otros campesinos. Al fin consiguieron títulos de tierra como ocupantes de baldíos nacionales! (CDRBR/M, 0210, fols. 768-769)

Fals da cuerpo a la esencia del diario de Salgado, explicando por qué estos migrantes abandonaron San Andrés de Sotavento, que había perdido su estatus formal de resguardo y expuesto su territorio comunal a los acaparadores de tierras. Enriquece la historia de Beltrán con las reminiscencias de otras familias migrantes y pinta una imagen breve pero vívida de cómo vivían en estas tierras día a día. Señala que se trataba de tierras públicas en las que los campesinos sin tierra tenían libertad para establecerse, pero también documenta cómo la familia Lozano las compró en poco tiempo, obteniendo finalmente el título como baldíos de 900 hectáreas, a pesar de que habían sido colonizadas por migrantes. Sobre la base de las notas de Salgado, Fals enfatiza que los campesinos pobres en tierra, que constituían una mano de obra vulnerable, también fueron estafados en sus salarios por terratenientes bien conectados:

Julio Badel ha destacado las leyes laborales al negarse a pagar cesantía a sus trabajadores. Al viejo Rogelio lo dejó sin nada aunque le trabajó 8 años; ya ciego de cataratas, lo dejó en Montería hablar con abogados y le hicieron esperar largas horas en sus oficinas. Cuando se fue a quejar a la oficina del Trabajo, con una llamada telefónica de Badel le negaron el servicio. (Badel era secretario de Gobierno de la administración del gobernador Bula Hoyos 1971.) (CDRBR/M, 0210, fol. 772)

Fals y Salgado enmarcan sus historias de manera diferente y sus palabras fluyen de maneras distintas: la elegante prosa de Fals pinta un retrato global en la longue durée, mientras que la interpretación de la oralidad de Salgado se adhiere estrechamente a la voz de sus interlocutores. En este sentido, las notas de Fals sobre Rogelio Beltrán y Julio Badel no son materia prima, sino textos provisionales en los que da un paso atrás respecto de las observaciones de Salgado, reformulando sus notas como una obra cuasi literaria. El resultado es lo que James Clifford denominó, en su estudio de las notas de campo del antropólogo francés Marcel Griaule, una maraña de “varios niveles de textualización”, cuyos orígenes no siempre son transparentes (Clifford 1983: 125) --aunque en este caso lo son, pues tenemos acceso a las notas de campo originales. Los penetrantes retratos de individuos y la descripción expansiva de una región vibrante pero plagada de conflictos, llena de dolor y de sueños, se describen elocuentemente en *Historia doble*, pero permanece fragmentada en miniaturas desconectadas en su archivo, intercaladas con las notas más artesanales escritas por la mano de Salgado.

De la Narración a la Abstracción: Fals Borda

Conjeturo que, mientras Fals elaboraba esta versión literaria de las notas de Salgado, reunió sus pensamientos para los cursillos de la ANUC, que la Fundación del Caribe facilitaba regularmente. Estos cursillos sirvieron como el conducto principal a través del cual se difundieron las investigaciones, y a través del cual los campesinos podían evaluarlas e interpretarlas. Un cuestionario de enero de 1973 presentado en uno de estos eventos proporciona una guía de investigación para futuros investigadores campesinos. Muchas de las preguntas están dirigidas a compilar un estudio general de las condiciones sociales y económicas de la comunidad, incluida una historia de

quiénes y cómo se asentaron en las comunidades locales, y cómo las haciendas llegaron a invadir las tierras campesinas (CDRBR/M, 2187). De algunos de estos talleres de liderazgo surgieron textos de historia agraria publicados originalmente como artículos en las revistas de izquierda *Alternativa* y *Alternativa del Pueblo*, que fueron luego recopilados en libros de texto didácticos dirigidos a un liderazgo campesino avanzado (Fals Borda 1975, 1976). Aquí encontramos el primer intento de Fals de presentar a los campesinos una visión global de cómo se expandieron los latifundios, tanto en la Costa Caribe como a nivel nacional. Estos textos finalmente se abrieron camino, casi como “citas” documentales de materiales utilizados por la ANUC, en *Historia doble de la Costa* (Rappaport 2021: cap. 6).

Uno de esos cursillos se llevó a cabo en San Onofre, Sucre, en 1973. Como explica Fals, “el objetivo de esta tarea ha sido y es tener a la mano información fidedigna sobre el desarrollo social y económico de la Costa, para alimentar ideológica e intelectualmente a los movimientos populares, en especial el campesino que es fuerza motora principal en casi toda la región” (Fals Borda 1976: 5). El seminario tuvo tanto éxito que Fals fue invitado a repetirlo en la Universidad de Córdoba, dando como resultado un texto mimeografiado que también fue presentado en varios congresos académicos (1976: 6), hasta que finalmente se publicó como una cartilla dirigida a un público lector popular, *Capitalismo, hacienda y poblamiento: Su desarrollo en la Costa Atlántica* (Fals Borda 1976). El texto narra cómo se pobló la Costa Caribe, cómo se expandió el sistema de haciendas durante el período colonial y las consecuencias de la introducción del capitalismo agrario en el siglo XIX y principios del XX. Capitalismo presenta una narrativa regional de la historia económica, salpicada por ejemplos de toda la Costa, una historia revisionista en la que el “progreso” y la “modernización” logrados por los nuevos arreglos laborales y la introducción de nuevas tecnologías se interpretan como un beneficio para una clase capitalista cuyos intereses son antitéticos a los de los campesinos y proletarios. El texto yuxtapone las acciones de los hacendados y sus facilitadores políticos con las de los organizadores campesinos; escenarios históricos que representan a estos últimos se amplían con la reproducción de viñetas clave de los cómics históricos que Fals y la Fundación del Caribe produjeron para la ANUC. La cartilla está ampliamente ilustrada con fotografías y mapas

que sirvieron de apoyo didáctico en el cursillo en el que se aireó y analizó por primera vez la narrativa histórica.⁸

Las experiencias campesinas registradas por Alfonso Salgado y traducidas en forma literaria por Fals Borda se integraron en la narrativa histórica más amplia del capitalismo, a través de un proceso de abstracción y generalización:

No obstante su tradición de autonomía y dignidad, a los colonos marginales les persiguió la expansión hacendil, especialmente a través de una “ley de tres pasos” de apropiación de la tierra y del excedente agrícola, que todavía sigue viva. Según esta “ley”, el colono marginal tumba el monte y ejecuta todas las tareas económicas de habilitación de la tierra, permaneciendo en ella por un tiempo relativamente corto o hasta que ésta “se cansa”, para ir a tumbar en otra parte (primer paso). Malvende luego o cede sus mejoras a un finquero, contratista o intermediario que semi-explota el fundo y aún intenta alguna consolidación o unificación de las explotaciones o lotes (segundo paso). Este finquero o contratista cede a su vez ante presiones de un latifundista empeñado en ampliar sus propiedades o en crear una nueva hacienda (tercer paso). Los trucos, presiones, exacciones, engaños y muertes que esta “ley” implica, han saturado la historia de la lucha por la tierra en toda la región. (1976: 41)

Fals continúa argumentando que la “ley de tres pasos explica en buena parte la expansión desaforada y violenta de la hacienda hacia el sur y el suroeste, especialmente en lo que va corrido del siglo 20” (1976: 41-42). Identifica los nombres de los terratenientes más ricos de la región, algunos de ellos inmigrantes de Francia y otros terratenientes poderosos del vecino departamento de Antioquia (1976: 42; cf., Polo Acuña 2018); precisamente, los enemigos que enfrentaba la ANUC en ese momento.

En última instancia, continúa Fals, los sin tierra se vieron reducidos a ganarse la vida a duras penas en pequeñas parcelas proporcionadas por el hacendado, a cambio de varios días de trabajo a la semana, todo ello sellado por un contrato llamado “matrícula” (por supuesto, la mayoría de los campesinos no podían leer el documento, ni podían firmar con su nombre). El contrato de la matrícula era por tiempo limitado, pero muchos aparceros se endeudaron inmediatamente a largo plazo, porque no pu-

8 A diferencia de *Historia doble*, cuya narrativa histórica en el Canal A evita las notas a pie de página, *Capitalismo* incluye un número limitado de referencias bibliográficas al final de cada capítulo. Ellas son en gran parte de fuentes secundarias, mientras que las muchas fotos intercaladas a lo largo del texto proporcionan la mayor parte del material original disponible en la cartilla.

dieron pagar los servicios del notario que validaba el contrato y acumularon además facturas en la *tienda de raya* o tienda de la empresa, uno de los únicos lugares donde podían cubrir las necesidades básicas del hogar (alimentos como azúcar, sal y aceite para iluminar sus chozas). Así, la matrícula se convirtió en una especie de servidumbre, agravada por la brutalidad física de los capataces de la hacienda y el uso omnipresente del cepo como forma de tortura y humillación pública. Los hombres que le contaban la historia de su vida a Alfonso Salgado ya no estaban sujetos a la matrícula, que fue abolida en 1921, pero su pobreza los obligaba a ganarse la vida como jornaleros o aparceros, lo que volvía a constituirse como una especie de servidumbre, comparación que aparece a menudo en las publicaciones de la Fundación del Caribe.

Fals también insertaría esta narrativa en otra cartilla para lectores campesinos y proletarios, *Historia de la cuestión agraria en Colombia* (Fals Borda 1975: 45-50) y en el volumen final de su *Historia doble de la Costa*, de cuatro volúmenes (Fals Borda 1986 : 113B), este último dirigido a un público intelectual. Esto formaba parte del proceso que denominó “devolución sistemática”, destinado a producir materiales educativos accesibles a lectores y oyentes con diferentes niveles de escolaridad y conciencia política (Fals Borda 1987: 113).⁹ La devolución de este conocimiento en un formato accesible, argumentó Fals, permitiría a las organizaciones populares traducir la historia en acción política, en la medida en que el proceso “cumpla con el objetivo marcado por el socialista italiano Antonio Gramsci de transformar el sentido ‘común’ en sentido ‘bueno’ o conocimiento crítico que sería la suma de conocimientos teóricos y experienciales” (Fals Borda 1991: 9). El hecho de que el proceso de devolución sistemática implicó más que simplemente “devolver” publicaciones que contenían información extraída de investigaciones con campesinos se hace evidente en la afirmación de Fals de que el folleto *Capitalismo* fue producto de una discusión y un debate sostenidos en varias etapas de su composición y publicación. Por supuesto, el grado en que la narrativa siguió en última instancia los instintos del propio Fals, en contraposición a los de sus interlocutores campesinos, está en debate. Zamosc (1986b: 168-172) sostiene, por ejemplo, que la resignificación del baluarte

⁹ Es importante enfatizar que el grado de accesibilidad en los varios niveles propuestos por Fals no necesariamente significa que los materiales más accesibles sean intelectualmente simples y carentes de oportunidades de múltiples lecturas, debate y análisis abstracto. En este sentido, los cómics hechos por la Fundación del Caribe son complejos en su composición (Rappaport 2021), a pesar de ser accesibles a los no alfabetizados.

por parte de ANUC en la década de 1970 se originó en gran parte en la interpretación de Fals Borda de la historia agraria, que sostenía que el capitalismo se desarrolló en enclaves locales, extendiéndose luego a toda la región. Fals veía al socialismo siguiendo el mismo camino y, en consecuencia, esperaba que los baluartes proliferaran de la misma manera. La comprensión de Fals de los procesos históricos alimentó su interpretación sobre lo que le decían los campesinos. Al final, fue él quien controló el proceso de redacción y publicación.

De la Narración a la Persuasión: Salgado

Alfonso Salgado Martínez fue uno de los pocos líderes campesinos afiliados a la ANUC en Córdoba que produjo materiales educativos para las bases de la organización. Era más común que los líderes de la ANUC locales y regionales compartieran sus conocimientos oralmente en cursillos que en forma publicada (CDRBR/M, CF, 1391). Salgado describe en el siguiente comunicado su insólita vocación como investigador y autor:

El libro mío, ese fue un libro que cogió mucha opción en cantidad, no solamente aquí en Córdoba, sino que una vez hubo una reunión en Palmar de Varela (en el departamento de Atlántico) y allá nos fuimos sin pasaje, fíjate, yo y otros dirigentes campesinos de Córdoba, y comenzamos a vender libritos. Y con ese libro pudimos comer nosotros y regresar, porque esos libritos nos los veían y los compraban instantáneamente. Tuvo mucha acogida el libro de las **atorce preguntas**, no solamente aquí en el campo estudiantil, sino en el campesino, porque es que ese libro es la experiencia que yo escribí . . . En la historia de Las **atorce preguntas** está la lucha inconsciente del campesino contra el terrateniente y eso lo entendió el campesino. Un campesino lo había hecho. Muchos campesinos decían: ‘Sí, yo hacía esa vaina también y no tenía conocimiento para qué era’. Y así todos entendían perfectamente mi libro. . . . Ese libro sirvió mucho para orientar al campesino. Muchos campesinos lo tienen y lo conservan. (Parra Escobar 1983: 146-147)

Como voy a demostrar, el folleto de Salgado publicado con seudónimo, *14 preguntas sobre economía política* (Martínez 1973), es bastante diferente a las historias gráficas, cartillas y artículos de revistas que surgieron del grupo de investigación de Fals Borda. Muchos de los materia-

les de la Fundación del Caribe se esforzaron por evocar estilos de narración campesinos, replicando el tono de las conversaciones que los investigadores tenían con los narradores, como por ejemplo, argumentan los autores de *El Cerrito: El pueblo que se quedó sin ciénaga*, folleto publicado en 1982 por la Fundación del Sinú, institución sucesora de la Fundación del Caribe: “El trabajo... está escrito para leer en voz alta; el estilo de escritor es parecido al estilo de los campesinos entrevistados; el lenguaje es sencillo, bastante propio y un poco literario” (CDRBR/M, 0576, fol. 2764). El tratado de Salgado no emula este lenguaje: se origina directamente de él. Por eso, su voz difiere de la de la Fundación del Caribe, a pesar de que el trabajo de los investigadores externos fue accesible a un público rural. El folleto de Salgado se parece más a un discurso público destinado a persuadir a la audiencia. Lejos de ser un texto escrito que reconstruye una narrativa histórica, es una herramienta de agitación.

14 preguntas es, pues, considerablemente más polémico que la cartilla de Fals Borda. No parece basarse directamente en una investigación sistemática, sino que surge de la experiencia personal y política de Salgado; no indica sus fuentes ni, en los casos en que podemos identificarlas, se detiene extensamente en ellas. En cambio, el libro tiene como objetivo ayudar a los campesinos a desarrollar argumentos políticos básicos. Elaborado en un formato de preguntas y respuestas como algunos libros de texto escolares tradicionales del tipo que Salgado sin duda encontró en su breve tiempo en la escuela primaria, y como los manuales de primera comunión, *14 preguntas* proporciona a los campesinos respuestas a lo que el autor imagina preguntas que los activistas de base podrían plantear a un líder de la ANUC: ¿Quién se beneficia del trabajo campesino? ¿Cuál es el conflicto entre los que poseen los medios de producción y los que no? ¿Cómo ponen los terratenientes su dinero a trabajar, mientras los campesinos subsisten de su trabajo? ¿Por qué los capitalistas contratan a las hijas de los campesinos como sirvientas? ¿Quién es un subversivo? Salgado dedica aproximadamente una página y media a cada una de sus catorce preguntas, proporcionando a sus lectores argumentos generales sobre su valía como seres humanos. Se podría decir que cada una de las catorce preguntas encapsula elementos clave de un discurso ANUC de base que traduce argumentos marxistas elementales a un idioma campesino.

14 preguntas desmiente cualquier argumento que sostiene que los materiales producidos para lectores campesinos tienen que ser simples. Por lo contrario, en un

lenguaje accesible, Salgado empuja a sus lectores a reflexionar en torno a abstracciones, profundizándolas con relatos de experiencias personales. El libro pone de manifiesto el impacto que las ideas de izquierda tuvieron entre los campesinos caribeños, diseminadas frecuentemente mediante lecturas de los textos clásicos en los cursillos dirigidos a los líderes, luego traducidos a un lenguaje más próximo al idioma de la base. Demuestra que los campesinos fueron capaces de analizar y reciclar esas ideas a su manera.

Podemos suponer que Salgado se basó en algunas de las experiencias que registró en sus apuntes de campo cuando se reunió con las bases de la ANUC. En una pregunta, se cuestiona: “¿El trabajo de los campesinos y obreros a quién va a beneficiar al final?” Su respuesta: “De ese trabajo que realiza, el mayor va a beneficiar al terrateniente que con un mísero salario lo esclaviza en su producción, para que el terrateniente toma fama de buen agricultor (aunque él nunca ha tomado una rula en las manos) delante de los industriales, a quienes él vende sus productos” (Martínez 1973: 4). Evidentemente, Salgado había escuchado a muchos de sus camaradas sobre su sufrimiento bajo el dominio de los grandes terratenientes, pero no ofrece ejemplos individuales. En cambio, explica cómo el trabajo campesino se transforma en poder latifundista, cuando el terrateniente interviene como intermediario entre el productor campesino y otros miembros poderosos de la sociedad regional. Del mismo modo, Salgado responde a la pregunta “¿Cómo es el conflicto entre aquellos que poseen los medios de producción y los desposeídos?” (1973: 14-15), recordando a sus lectores que las luchas de los desposeídos comenzaron con la invasión española. Luego pasa a citar las luchas de los campesinos de Córdoba a principios del siglo XX, información que pudo haber extraído de una de las historias gráficas de la Fundación del Caribe (Chalarka 1985: 5-25), e invita a sus lectores a unirse a la ANUC, recordándoles que “por ese motivo los campesinos tienen que recuperar la tierra que es su medio de producción” (Martínez 1973: 15). No es Salgado quien tiene que llenar de carne y hueso las ideas que compila en *14 preguntas*, sino los mismos lectores campesinos, al leerlo en cursillos y talleres, quienes compartirían sus propias experiencias. Este es un libro claramente interactivo.

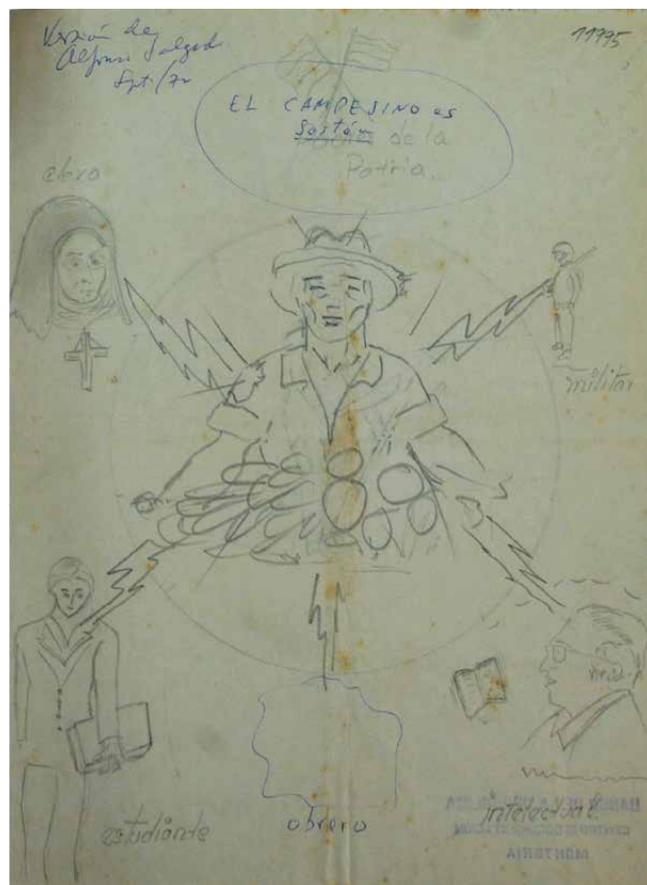
Sin embargo, es posible identificar algunas de las fuentes empíricas que subyacen los planteamientos de *14 preguntas*. En una de las preguntas, notamos un ligero guiño a la investigación de Salgado en Tuchín de Aguas

Vivas. Pregunta: “¿Por qué al industrial le conviene la reforma agraria y al terrateniente no?” (1973: 15). Parte de su respuesta enfatiza cómo los campesinos perdieron sus tierras: “Con esta vida que tienes, que si tienes una hectárea de maíz, te visita un acaparador ofreciéndote cualquier moneda de avance por la cosecha, y otros más” (1973: 16) --una versión genérica de la historia que grabó minuciosamente tras conversar con Rogelio Beltrán. El campesino sin tierra imaginario de Salgado es contratado como jornalero por quince pesos diarios --en moneda colombiana de 2021, aproximadamente 2.000 pesos-- una miserable suma que Salgado repite en respuesta a varias de sus preguntas (1973: 19, 21). No me sorprendería que esta explicación provocara un torrente de testimonios por parte de sus lectores campesinos.

Cerca del final de su tratado, Salgado pregunta: “El campesino es el sostén de la República. ¿Por qué?” Explica que “analizando al campesino, él es el padre adoptivo de toda la ciudadanía”, el que alimenta a la nación (1973: 22). No hay un acompañamiento visual para esta afirmación, solo una explicación de dos páginas de cómo la sociedad se sostiene con el trabajo de los campesinos, quienes pierden el control del producto de su trabajo al pasar por las manos de los intermediarios. Encontré el siguiente dibujo en una parte diferente del archivo de Fals. Un primer borrador inconcluso, en realidad, que traduce el texto de Salgado en forma visual, al trazar un mapa de los sectores de la sociedad a los que sirven los campesinos. No sé quién dibujó la imagen; quizás Uliánov Chalarka, el artista cuya obra se reproduce en los cómics históricos de la Fundación del Caribe. El título del boceto está escrito a mano por Fals Borda, quien también escribió en la esquina superior izquierda, “versión de Alfonso Salgado”. En el centro, hay un campesino musculoso con los frutos de su trabajo agrícola en su regazo, cinco rayos emanan de su cuerpo: un superhéroe agrario. Los relámpagos lo conectan, en el sentido de las agujas del reloj, con un uniformado con casco y fusil (rotulado “militar”); un hombre mayor de perfil con gafas y un libro suspendido en el aire frente a él (“intelectual”); una caja vacía que eventualmente se llenaría con un dibujo con la etiqueta de “obrero”; un joven con chaqueta que lleva un libro (“estudiante”); y una monja con un enorme crucifijo alrededor del cuello (“clero”).

No conozco el propósito de esta imagen. Quizás se pretendía incluir como ilustración en *14 preguntas*, pero más bien intuyo que Salgado planeaba que sirviera de apoyo en los grupos de estudio donde se leería su tratado

(en voz alta, para que los campesinos analfabetos, que constituían la gran mayoría del campesinado, pudieran beneficiarse de ella). Ciertamente, otras organizaciones populares de la época, incluidas las inspiradas en La Rosca, utilizaron apoyos similares en sus programas de educación de adultos (Gow 2010: 198-199). Si combinamos este borrador de dibujo con el texto de *14 preguntas*, creo que podemos reflexionar más profundamente sobre lo que significó la investigación para los campesinos.



“El campesino es el sostén” (CDRBR/M, 2012, fol. 11995)

Escribir sin palabras, hablar sin escribir

Aunque el dibujo nunca salió impreso, obviamente estaba relacionado con el capítulo del folleto de Alfonso Salgado, puesto que comprime en una imagen visual los tipos de conexiones que buscó en *14 preguntas*. El boceto tiene su origen en el mismo conjunto de prácticas comunicativas que engendraron las historias gráficas de la Fundación: tanto el cómic como este dibujo cristalizan ideas complejas a través de una apelación a la cultura

popular codificada en formatos visuales accesibles a los campesinos; además, ambos sitúan al campesinado en el centro de la historia. Chalarka hizo la mayoría de las ilustraciones para las publicaciones de la Fundación, por lo que sospecho que también fue responsable del boceto titulado “El campesino es el sostén”. Estas historias gráficas fueron producto de una rigurosa investigación histórica oral y archivística: los contenidos eran capturados en bocetos que Ulianov Chalarka realizaba mientras escuchaba a los narradores campesinos, para transmitirlos visualmente, algo que se evidencia cuando sus dibujos se comparan con transcripciones de las entrevistas grabadas (Rappaport 2021: cap. 3). Chalarka, como Salgado, era de extracción popular, con un poco más de escolaridad. Sus bocetos fusionan su memoria visual personal, resultado de la observación de la vida campesina en la década de 1970, con imágenes populares de historietas y caricaturas, y fotografías históricas que la Fundación puso a su disposición (Ibid.). En otras palabras, me atrevería a aventurar que el estilo de investigación intuitivo de Chalarka hizo eco en muchos sentidos con el de Salgado, quizás situándose en un punto intermedio entre las nociones campesinas de investigación y las de Fals Borda.

Para quienes somos académicos, la investigación histórica implica un proceso de recopilación, sistematización y análisis de información extraída de entrevistas, materiales de archivo y bibliográficos, datos cuantitativos y observación. En las ciencias sociales, el proceso de investigación es comúnmente controlado por un solo investigador o un equipo de expertos. La investigación-acción participativa, como fue conceptualizada por Orlando Fals Borda, se basó en la experiencia local para cultivar una filosofía, metodología y un conjunto de técnicas de trabajo basadas en el establecimiento de relaciones horizontales entre investigadores externos y comunidades, y puestas al servicio de los objetivos organizacionales de las últimas. Esto implicó una conceptualización de la investigación muy diferente a la utilizada convencionalmente por los académicos.

Fals Borda y sus colegas pensaron la investigación-acción participativa como una metodología basada en la inserción de investigadores externos en los movimientos sociales (Brandão 2005). No se trataba de académicos confinados a sus pupitres universitarios, sino de investigadores comprometidos políticamente, aliados y participantes en las actividades de los movimientos sociales de base. Su intención era realizar una investigación que generara un conocimiento de la realidad orientado

a dinamizar la conciencia de clase, basado en una fusión entre su propia capacidad para estudiar la sociedad y el “conocimiento popular” derivado de las clases populares (Rosca 1974). En otras palabras, Fals imaginó un diálogo marcado por el activismo, con información obtenida a través de una investigación que proporcionase la base para la toma de decisiones colectivas sobre la acción política (Fals Borda 1978: 34-35). Su metodología se basaba en la convicción de que los investigadores externos no eran meros observadores, ni los miembros de organizaciones populares informantes poco sofisticados cuyas palabras y actividades serían meramente registradas por el investigador. Como argumenta, “tanto los unos como los otros trabajan continuamente, todos son sujetos pensantes y actuantes dentro de la labor investigativa. No ocurre así que unos exploten a los otros, como ‘objeto’ de investigación, principalmente porque el conocimiento se genera y se devuelve en circunstancias controladas por el mismo grupo” (Fals Borda 1987 [1970]: 91). Los continuos flujos de reciprocidad, tanto en la investigación como en la acción política, transformarían el significado mismo de “objetividad” en un proceso bidireccional o multidireccional.

Por supuesto, esto era una aspiración; nunca fue logrado por completo por la Fundación del Caribe. Lo que sucedía en la práctica era que los campesinos participaban en la investigación, no a través de la recopilación sistemática de información, sino participando en su co-análisis. Lo hacían en talleres donde los protagonistas de las luchas del pasado contaban sus historias, interpretando ese pasado a través de re-presentaciones por medio de sociodramas o el teatro de títeres, y también en el debate político que fusionaba la interpretación de la experiencia pasada con las necesidades del presente. Esta conceptualización redefine la investigación colaborativa como un proceso de pensamiento colectivo o recíproco a través de ideas. Es decir, no restringe la investigación a la recolección sistemática de datos que luego son sometidos a análisis por un observador externo, para finalmente emerger como un producto final (Briones y Ramos s.f.; Dyrness 2008: 31; Lawless 1993; Riaño Alcalá 2009; Vasco Uribe 2002: 461).

Alfonso Salgado sí elaboró un producto final, pero muy diferente al de Fals Borda y la Fundación del Caribe. Sus *14 preguntas* replican una conferencia que podría haber dado en un cursillo, cuyas conclusiones finales están incrustadas en el dibujo titulado “El campesino es el sostén”, el cual ilustra vívidamente los vínculos que él

vio como sustento de la sociedad. Los relámpagos que emanan del campesino en el centro de la imagen presagian lo que podría lograr la lucha de la ANUC. En definitiva, se trata de un discurso basado por un lado en conceptos y por el otro en iconos y sentimientos, más que en datos. Aunque se nutrió de la investigación --si entendemos la investigación como la asimilación a través de la acción política de todas las historias y experiencias de las que Salgado tuvo conocimiento de su vida--, su hacer no tiene el mismo sentido que las investigaciones que emprendemos como académicos. Seguramente provocó reminiscencias por parte de sus lectores, muchos de los cuales probablemente escucharon a sus pocos compañeros alfabetizados leer el texto en voz alta. Esas sesiones, en las que los campesinos ponían en común sus memorias, eran también una forma de investigación, un espacio en el que se elaboraban e interpretaban las narrativas de forma colectiva.

Quizás, solo seremos capaces de avanzar en la investigación colaborativa cuando reconozcamos lo que la investigación significa para otros. En algunos momentos, la investigación realizada por los campesinos y la de la Fundación se cruzaban, como cuando un intermediario talentoso como Ulianov Chalarka lograba salvar el abismo que las separaba con materiales visuales impactantes que capturaban la imaginación de los campesinos, al mismo tiempo que se basaban en investigaciones de científicos sociales entrenados. En otras ocasiones, como he mostrado en las *14 preguntas* de Alfonso Salgado, los investigadores campesinos encontraron sus propios medios para procesar lo que aprendieron en cursillos, lo que escucharon cuando visitaron las comunidades y lo que recordaron por experiencia personal. La experiencia de Fals Borda y la Fundación del Caribe no nos brinda todas las respuestas, pero ciertamente nos lleva hacia las preguntas que debemos hacernos mientras perseguimos estrategias de investigación colaborativa. **A**

Agradecimientos

Mi agradecimiento a Mauricio Archila, Les Field, Martha Cecilia García, David Gow y Álex Pereira por sus valiosos comentarios sobre los borradores anteriores de este documento. La investigación archivística en el Archivo Central e Histórico de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, y el Centro de Documentación Regional, Banco de la República, Montería, se llevó a cabo entre 2007 y 2010, con el apoyo de la Escuela de Graduados

de la Universidad de Georgetown. En especial, estoy en deuda con los directores y personal de los dos archivos, así como con Víctor Negrete, uno de los fundadores de la Fundación del Caribe, por su constante apoyo y aliento.

Referencias Citadas

Archivos:

- ACHUNC/B, Archivo Central e Histórico de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Fondo Orlando Fals Borda.
- CDRBR/M, Centro de Documentación Regional Orlando Fals Borda, Banco de la República, Montería, Córdoba.

Publicaciones:

- Bonilla, Víctor Daniel, Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda and Augusto Libreros. 1972. *Causa popular, ciencia popular: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Brandão, Carlos Rodrigues. 2005. "Participatory Research and Participation in Research: A Look between Times and Spaces from Latin America," *International Journal of Action Research* 1(1): 43-68.
- Briones, Claudia, y Ana Ramos. s.f. "Revitalizing Conversations: Lessons From and About the Production of Intersubjective and Intercultural Knowledge", *Canadian Journal of Action Research* (en prensa).
- Centro Popular de Estudios. 1972. *Manual para cursillos campesinos para cuadros del movimiento campesino*. Montería: Centro Popular de Estudios.
- . 1974. *Nuestra cartilla*. Montería: Centro Popular de Estudios.
- Clifford, James. 1983. "Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation", en George W. Stocking, Jr., ed., *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, pp. 121-56. Madison: University of Wisconsin Press.
- Chalarka, Ulianov. 1985 [1972-1974]. *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica*. Montería: Fundación del Sinú.
- Dyrness, Andrea. 2008. "Research for Change Versus Research as Change: Lessons from a 'Mujerista' Participatory Research Team," *Anthropology & Education Quarterly* 39 (1): 23-44.
- Fals Borda, Orlando. 1975. *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Publicaciones de La Rosca.
- . 1976. *Capitalismo, hacienda y poblamiento: Su desarrollo en la Costa Atlántica*. Bogotá: Punta de Lanza.

- , 1978. *El problema de como investigar la realidad para transformarla: Por la praxis*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- , 1979. *Historia doble de la Costa: Tomo 1, Mompos y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- , 1981. *Historia doble de la Costa: Tomo II, El Presidente Nieto*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- , 1984. *Resistencia en el San Jorge: Historia doble de la Costa—3*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- , 1985. *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza/Siglo XXI.
- , 1986. *Retorno a la tierra: Historia doble de la Costa – 4*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- , 1987 [1970]. *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- , 1991. “Some Basic Ingredients”, en Orlando Fals Borda y Mohammad Anisur Rahman, eds., *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*, pp. 3-12. New York: Apex.
- , 2007. “La investigación-acción en convergencias disciplinares”. *LASA Forum* 38 (4): 17-22.
- Farge, Arlette. 1991. *La atracción del archivo. Trad. Anna Montero Bosch*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim.
- Gow, David D. 2010. *Replanteando el desarrollo: Modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Lawless, Elaine J. 1993. *Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries Through Life Stories and Reciprocal Ethnography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Martínez, Alsar (Alfonso Salgado Martínez). 1973. *14 preguntas sobre economía política: Textos para cuadros campesinos*. Montería: Centro Popular de Estudios.
- Parra Escobar, Ernesto. 1983. *La investigación-acción en la Costa Atlántica: Evaluación de La Rosca, 1972-1974*. Cali: Fundación para la Comunicación Popular FUNCOP.
- Passerini, Luisa. 1987. *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class*. Trad. Robert Lumley y Jude Bloomfield. Cambridge: Cambridge University Press/Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Pérez, Jesús María. 2010. *Luchas campesinas y reforma agraria: Memorias de un dirigente de la ANUC en la costa caribe*. Bogotá: Puntoaparte Editores.
- Polo Acuña, José. 2018. “Los franceses en el valle del río Sinú (Colombia). El caso de la familia Lacharme en Montería: Sus actividades económicas 1850-1950”, *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología Desde el Caribe Colombiano* 14 (36): 31-56.
- Rappaport, Joanne. 2008 [2005]. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Traducción de Mercedes López. Bogotá: Universidad del Rosario/Universidad del Cauca.
- , 2015. “La investigación como trabajo de la imaginación”. *Revista Señas (Revista de la Casa del Pensamiento de la Çxab Wala Kiwe-ACIN)* 4: 117-123. Santander de Quilichao, Colombia.
- , 2021. *El cobarde no hace historia: Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación-acción*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Riaño Alcalá, Pilar. 2009. *Recordar y narrar el conflicto: Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá: Grupo de Memoria Histórica. <www.centrodememoriahistorica.gov.co/index.php/informes-gmh/informes-2009/caja-de-herramientas> accessed 23 June 2012.
- Rosca de Investigación y Acción Social. 1974. *Manifiesto de la Fundación Rosca de Investigación y Acción Social*. Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.
- Rudqvist, Anders. 1986. *Peasant Struggle and Action Research in Colombia*. Uppsala: Research Reports from the Department of Sociology, Uppsala University, vol. 1986: 3.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo: Viviendo y pensando la lucha indígena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco Uribe, Guillermo, Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda. 1993. “En el segundo día, la Gente Grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido,” en François Correa, ed., *Encrucijadas de Colombia amerindia*, pp. 9-48. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Zamosc, León. 1986a. “Campesinos y sociólogos: reflexiones sobre dos experiencias de investigación activa en Colombia”. En Orlando Fals Borda et al., *IAP en Colombia: Taller Nacional*, Bogotá, noviembre 14 al 16 de 1985, 19-42. Bogotá: Punta de Lanza/Foro Nacional por Colombia.
- , 1986b. *La cuestión agraria y el movimiento campesino en Colombia: Luchas de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), 1967-1981*. Bogotá: Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social/Cinpe.

Una mirada desde la antropología visual al nacimiento de un barrio miseria de inmigrantes venezolanos en el Caribe colombiano

William Álvarez Álvarez

Universidad Nacional de Colombia

Desde hace más de 100 años la inmigración, como objeto de investigación, ha estado presente desde la fundación disciplinar de la antropología y la sociología (Domenech y Gil, 2016). Directa o indirectamente, reconocidos investigadores se han dedicado al estudio de las estructuras, relaciones de movilidad e interacciones socioculturales que existen entre una comunidad y otras (Park, 1928). La trayectoria y los acercamientos sobre estudios migratorios es bastante amplia a nivel global, pero en países como Colombia esta temática recién inicia (Wabgou, 2012). Debido a la creciente migración forzada y masiva de inmigrantes venezolanos a través de Suramérica, observamos una creciente transformación del paisaje urbano y de la vida cotidiana de locales y extranjeros en las principales ciudades colombianas.

El aumento de la mendicidad, la prostitución, la economía informal o la explotación laboral son algunos de los aspectos que, a simple vista, ha producido la inmigración masiva. Esta problemática es mucho más compleja y sus consecuencias socio urbanas aún son poco estudiadas en Colombia (Ocampo, 2015; Pineda y Ávila, 2019). En una primera etapa de análisis etnográfico me centré en las estrategias de supervivencias que los inmigrantes más pobres se ven obligados a realizar; en una segunda etapa de trabajo de campo se decidió profundizar en proble-

máticas relacionadas con el riesgo, especialmente aquellas ligadas a la salud y a la atención médica.

Cuando inicié mi etnografía¹ en 2019 en una comunidad llamada Villa Caracas (Álvarez, Romero y Villadiego, 2021) conocí una decena de casos de personas con simples enfermedades convirtiéndose en terribles sufrimientos, sujetos con dolencias crónicas que, al no recibir tratamiento médico, han visto deteriorada su salud, muchas han sufrido accidentes y han quedado duramente afectadas o discapacitadas al no recibir atención adecuada ni tratamientos postoperatorios, incluso tuve la oportunidad de registrar en mi diario de campo el fallecimiento de un recién nacido debido, en parte, a negligencia médica. Gran parte de estos inmigrantes se encuentran en condición ilegal o sin documentos; previo al reciente estatuto migratorio (el cual facilita la cobertura de los servicios médicos), la atención hospitalaria usualmente se brindaba a cuenta gota por parte de las instituciones prestadoras de salud; la atención especializada era escasa, privilegiando las emergencias. De haber recibido controles prenatales, hubiera sido probable que el recién nacido en mención sobreviviera, pero esto no sucedió; otras dos jóvenes familias en el barrio pasaron por situaciones similares.

¹ Para efectos de estilo, le informo a los lectores que este texto versa narrativamente entre la primer y tercera persona del singular.

Este proyecto tuvo como principal objetivo describir etnovisualmente cuáles son las estrategias de supervivencia, los diversos tipos de sufrimiento físico, mental y emocional que experimenta una población de inmigrantes venezolanos que han ocupado ilegalmente un terreno en las periferias de la ciudad de Barranquilla (Colombia). Está inspirado en el trabajo realizado por Bourgois y Schonberg (2009) sobre adictos a la heroína en San Francisco, una investigación respaldada visualmente en lo que define el autor como etnofotografía, donde muestra brutales y desgarradoras imágenes que muestran los contornos afectivos y físicos, pero sobre todo humanos de la vida en indigencia y adicción a una de las sustancias más perjudiciales existente en el mercado de drogas ilícitas. Por medio y, través de mis fotografías, pretendo identificar algunos de los más comunes mecanismos de resistencia empleados por los inmigrantes venezolanos en su apropiación ilegal de un terreno (Villa Caracas) geológicamente inestable, su relación conflictiva con los barrios fronterizos, sus trayectorias migratorias, los diversos tipos de enfermedades a los que están expuestos al vivir en medio de condiciones insalubres y la extrema precariedad material.

El presente artículo muestra los avances/resultados de un proyecto más extenso en el que investigo el modo en que operan los mecanismos estatales/institucionales de Colombia para brindar a la población inmigrante atención médica, además de establecer de qué forma cubren sus necesidades. Por otro lado, además de reflexionar en torno a un fenómeno emergente complejo, este texto es una denuncia política, pues la acción y omisión de los gobiernos es determinante en el bienestar de cualquier población que se encuentre experimentando una crisis humanitaria de la magnitud descrita aquí. “En resumen, la antropología nos permite dar un paso atrás y mirar la *idea de la política pública* como un principio (e ideología) metaorganizacional, y las diferentes funciones que desempeña en las sociedades contemporánea” (Shore, 2010, p. 44).

1. La llegada

Villa Caracas constituye uno de los tantos asentamientos informales que han crecido en las periferias de la ciudad de Barranquilla, al igual que en otras ciudades del país, principalmente constituido por inmigrantes procedentes de Venezuela. A diferencia de otros asentamientos que he conocido en el Caribe, este se levanta sobre una falla geológica, terreno movedizo declarado en alto riesgo por

autoridades de la ciudad (Niño, 2018). Sin embargo, estas características no impidieron a los cientos de familias que constituyen este enclave ocuparlo sin considerar las pésimas condiciones fitosanitarias del lugar. Luego de decenas de infructuosos intentos por ser invadido, a inicios de la primera década del 2000 un proyecto de la Unión Europea intentó darle vida a este sector construyendo un parque, el terreno colapsó, convirtiéndose en un vertedero de basura y escondite de delincuentes.

Llegar a Villa Caracas por primera vez puede ser visualmente chocante para alguien que no le sea usual la extrema pobreza. Basura, escombros, casas a medio construir en madera y otros desechos describen lo que parece una zona de guerra o un barrio en nacimiento. Desde el 2017 al 2021 la población no ha parado de crecer, inmigrantes venezolanos y retornados colombianos de segunda o tercera generación construyen una comunidad que tiene una tendencia a erigirse a través de fuertes lazos de parentesco, incluso tejidos previo a su retorno o salto a Colombia. Especialistas en el tema califican estas dinámicas como *transperiferismo*² (Álvarez, Romero y Villadiego, 2021). En las imágenes se podrá observar el proceso de crecimiento del barrio en distintos momentos.

La mayoría de estas familias llegaron al lugar sin nada. Los pioneros en el asentamiento fueron colombianos retornados, algunos aún tenían redes familiares en los barrios cercanos al terreno, aspecto que los ayudó a invadir, conseguir materiales y crear solidaridad en el proceso de construcción de sus viviendas. Pero estos pioneros no solo construían para sí mismos, también cercaban lotes para la familia de sus hijos o conocidos. A través de estos lazos de parentesco, estrategias de apropiación en red, contingencia u oportunismo, poco a poco el asentamiento fue creciendo en construcción de casas y población, hoy en día se estima el número de casas en 800 y la población en 3558 personas.

² Para efectos de estilo, le informo a los lectores que este texto versa narrativamente entre la primer y tercera persona del singular.



Figura 1.
La llegada. Génesis de un habitat informal/ilegal de inmigrantes en las periferias del barrio El Bosque.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 2.
La llegada. Solidaridad y edificación de viviendas precarias en Villa Caracas, 2019.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 3.
La llegada. Reconstrucción, 2020.
Fuente: Banco de imágenes personal.

2. El asentamiento

El principal obstáculo al que se enfrentaron las personas al construir sus casas fue la geología del terreno. Ninguno de los habitantes consideró el complejo desafío de observar sus viviendas destruirse una vez eran terminadas, incluso en algunos lugares la tierra se abría en dos, grietas que se extendían diez metros de extremo a extremo, para luego de unos días, volver a construir. Basta con ver las fotografías para visualizar el tipo de vivienda al que se hace mención y la rugosidad del terreno³. Otro gran problema son los residuos de basura que durante décadas han sido arrojados en ese territorio corrugado; el olor que se despidió del suelo puede llegar a ser insoportable. Ni siquiera después de invadido el terreno la situación mejoró; personas de barrios vecinos, recicladores, incluso los mismos habitantes del lugar continúan arrojando escombros y desechos sin medida, pese al fuerte trabajo pedagógico realizado por líderes comunitarios que denuncian las consecuencias sanitarias de estos hechos.

Tratándose de un barrio irregular, la recolección de residuos, la energía y demás servicios públicos no existían al inicio de mi observación. A mediados del año 2020 se instalaron ilegalmente unos transformadores de energía que dotaron a la población de luz eléctrica, se intentó construir un sistema de drenaje el cual bordeaba las calles principales, pero colapsó; algunas casas adecuaron cisternas privadas o se las arreglaron para conectar sus baños en tuberías improvisadas que conectan con canales de desagüe madre de los barrios fronterizos. Para inicios del 2021, gracias a la ayuda de la Cruz Roja, de organizaciones y de donantes internacionales, se dotó a cada vivienda de Villa Caracas con filtros de agua potable y sistemas de almacenamiento/distribución de agua.

La gestión humanitaria realizada recientemente por una reconocida organización local de base religiosa liderada por un padre holandés, ha mejorado la calidad de vida de las personas, quienes un par de años antes debían caminar cientos de metros cargando el vital líquido hacia sus casas, rutinas que se evidencian en mis imágenes. Otro aspecto no menos importante tiene que ver con la inseguridad. En los primeros acercamientos del trabajo de campo registré decenas de relatos de robos, agresiones o violencias hacia personas dentro o fuera del

³ Milton Santos define *rugosidades* como: “El espacio construido, en el tiempo histórico que se transforma en el paisaje, incorporado al espacio” (Santos, 2006).

barrio, incluso fui robado junto con un colega investigador mientras tomaba fotografías acompañado por uno de los líderes comunitarios. En aquella situación, tres jóvenes armadas nos apuntaron a la cabeza y robaron bienes, entre ellos la cámara que tomó algunas de las fotos presentadas aquí. Afortunadamente, dos días después se pudo rescatar lo hurtado gracias a la presión que ejerció la comunidad contra la familia de los ladrones.

Intercambio de tiros, cuerpos que caen y venta/uso de drogas, durante un tiempo en Villa Caracas la vida cotidiana representaba incertidumbre para sus pobladores en medio de dos barrios considerados peligrosos sumado a la recepción continua de inmigrantes indocumentados, lo que tornaba compleja la convivencia interna porque, además, expresiones racista y xenófobas alimentaban la desconfianza, creando tensiones con las comunidades vecinas, quienes aprovechando la contingencia los acusaban de ser los responsables de toda acción ilegal violenta. Sin embargo, conforme la asistencia humanitaria ingresó al tejido social de la comunidad, hoy los índices de violencia se han reducido al ámbito doméstico, aunque este último también sea elevado.



Figura 4.
El asentamiento, contemplando lo construido, 2020.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 5.
El asentamiento. Hombre recopilando escombros, 2020.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 6.
El asentamiento. Mujer y perro entrando a casa, 2021.
Fuente: Banco de imágenes personal.

3. La supervivencia

La precariedad material es una dimensión estructural (Galtung, 1996) que atraviesa la vida cotidiana de la mayor parte de los inmigrantes y/o retornados en Colombia. La indocumentación también es un factor clave para tener acceso a servicios o atención humanitaria. Aun sin dinero, las comunidades pobres se las arreglan para sortear la escasez, entre unos y otros se ayudan con lo que pueden, recolectando alimentos para hacer una olla comunitaria, prestando cuidados a alguien enfermo o compartiendo medicamentos; en muchos casos subdividen las casas con otras familias para ahorrar en gastos.

En algunas fotografías que presento, exhibo la escena de un joven que se tiende ante un padre pidiendo lo despidiera en vida, pues sufre agónicamente de un herpes que le cubre parte de su espalda y pecho; desnutrido, cansado, durmiendo sobre un colchón viejo que compartía con un perro infectado de sarna, el joven apenas logra mantenerse en pie. Sobrevivir al hambre se torna en la principal motivación de estas personas para encontrar fuentes de ingreso que les permita una mínima alimentación.

Su contingencia legal no les permite aspirar a trabajos mejor remunerados; encuentran sustento en el reciclaje, en el trabajo doméstico, la mendicidad, la venta informal de alimentos o de mercancías variada en la calle. Aunque sus niveles de ingreso sean bajos, el acceso a alimentos que encuentran en Colombia satisface sus necesidades. De tres a cinco dólares es el promedio de dinero que obtienen diariamente para sobrevivir, sin embargo, con el pasar del tiempo sus ingresos han disminuido debido al creciente aumento de la inmigración. De no ser por la intervención de organizaciones humanitarias que donan alimentos, enlazando a la población con instituciones públicas locales y creando proyectos para el emprendimiento, la situación socioeconómica para los inmigrantes pobres fuera de extrema vulnerabilidad.



Figura 7.
Vida Cotidiana. Minga dominical, olla comunitaria y supervivencia en Villa Caracas, 2019.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 8.
Vida cotidiana. Vejez, trabajo y escasas, buscando agua para sobrevivir, 2019.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 9.
Vida cotidiana. El reciclaje como trabajo y estrategia de supervivencia, 2020.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 10.
Vida cotidiana. Tarde de cartas, 2020.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 11.
Vida cotidiana. Andréi (Rumania) recibiendo una lectura de caracoles por parte de un cubano Palero, 2021.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 12.
Vida cotidiana. La religión como constructora de sentido comunitario y sanadora del sufrimiento social, 2019.
Fuente: Banco de imágenes personal.

4. El sufrimiento

La fotografía apenas es una muestra unidimensional de una escena, representa un suceso que plasma someramente en el observador un momento/emoción; plantea una ruptura paradigmática sobre realidades desconocidas, en otras palabras, es un abre bocas a otredades distantes o vivencias antropológicas impensables, aunque se experimenten en una misma ciudad (Appadurai, 2004). Por medio de mi observación participante logré acceder a la cotidianidad más íntima, a los gestos y rostros más honestos sobre el padecimiento humano que un amplio margen de inmigrantes soportan en sus esferas domésticas.

Dos mujeres que estuvieron a punto de morir de cáncer de mama en Venezuela y que ahora deben la vida al precario pero humanitario sistema de salud colombiano; un hombre que ha sufrido una isquemia, un derrame cerebral, dos infartos y que continúa liderando procesos comunitarios al interior de Villa Caracas; una niña de siete años agonizando por un tumor cerebral terminal, quien en sus últimos días optó por morir en la humilde casa de madera de sus padres compartiendo los snacks que le regalaban los médicos en el hospital con sus vecinos y hermanos. La trayectoria del inmigrante no termina una vez ha llegado y se asienta en un territorio: sobrevivir implica un esfuerzo diario atravesado por un sin número de dificultades imposible de describir en imágenes.

Enfermarse, no tener dinero para desplazarse en autobús para reclamar medicamentos, el que los medicamentos se agoten en las farmacias oficiales de los centros médicos especializados para población migrante irregular y el no poder seguir una dieta estricta recomendada por un médico, suelen ser algunos de los impedimentos que amplifican las formas que adopta el sufrimiento en este tipo de asentamiento o anclaje de inmigrantes pobres (Bourdieu, 1999). La etnografía situada en estas poblaciones ayuda a revivir estos procesos de lucha y resistencia cotidiana. No obstante, la etnografía es una herramienta que, si bien es útil para exhibir otredades, puede llegar a convertirse en ingenua representación de la pobreza. Con este trabajo propongo crear rupturas epistémicas contra lo que representa la imagen y su técnica, demostrando a la par cómo mi observación puede derivar hacia una propuesta política.



Figura 13.
Sufrimiento y enfermedad. Mujer inmigrante afrovenezolana llorando, 2020.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 14.
Sufrimiento y enfermedad. Joven inmigrante pidiendo la extremaunción, 2019.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 16.
Sufrimiento y enfermedad. Dos mujeres que reciben quimio/radioterapia pos mastectomía, 2021.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 15.
Sufrimiento y enfermedad. Herpes, precariedad y desnutrición en la vida de jóvenes inmigrantes, 2019.
Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 17.
Sufrimiento y enfermedad. Mujer inmigrante de la comunidad Wayuu y su hijo recibiendo asistencia humanitaria, 2020.
Fuente: Banco de imágenes personal.

5. Una propuesta etnovisual

Con base en lo expuesto, el proceso de inmersión etnográfica (San Roman, 2009) y la reflexión alrededor de los personajes que componen este trabajo, propongo el concepto de *pobregrafía*, el cual surge al juxtaponer dos elementos que he observado con recurrencia durante la última década en mis viajes a través de Latinoamérica. En primer lugar, me refiero a la pobreza monetaria; en segunda instancia, a la forma que adquiere en las ciudades y megalópolis del continente. Estos lugares no solo representan espacios de habitar, sino textos visuales (Sarlo, 2009), guías gráficas que describen el paso del tiempo en el concreto, la arquitectura, el urbanismo, pero, sobre todo, en las dinámicas vitales (Duch, 2019) que viven las personas que la habitan. La pobregrafía se sincretiza a

través de una dialéctica mediada por lo heterogeneidad sociocultural, el espacio, el uso fugaz sobre el dispositivo visual que no tiene tiempo de enfocar; la inmediatez simbiótica del cuerpo/cámara de un *flâneur* (Benjamin, 2005) divagando por metrópolis globales. Con este concepto busco develar la riqueza visual en la pobreza de la no-técnica, del contenido de la imagen, de la mirada del observador hacia sujetos/objetos marginados.

Por medio de esta categoría quiero sintetizar visualmente las imágenes que me han servido de crudo testimonio para construir la narrativa textual de mis trabajos académicos (Álvarez, 2015). Usualmente empleo la etnografía y sus técnicas como un medio para adentrarme en realidades urbanas periféricas junto a poblaciones denominadas marginales (Wacquant, 2001); me interesa retratar la vida cotidiana de personas que habitan en las calles (desamparados, sin techo, *homeless*), en los barrios pobres (invasiones, favelas, villas), espacios urbanos degradados, festividades populares, la supervivencia de los inmigrantes (Álvarez, Romero y Villadiego, 2021), rituales religiosos o sucesos catastróficos.

La observación participante en contextos de extrema violencia ha incorporado en mi mirada otra forma de retratar al otro (Barthes, 2009), la cual minimiza la dificultad de captar momentos que, lejos del resultado final que representa una imagen, suelen ser vivenciados en extrema tensión. Retratar esos instantes me ha empujado al límite, tanto a mi mirada, como a mi técnica fotográfica, literalmente, pobre en su forma como en su contenido. Desde un enfoque autopoietico (Luhmann, 1962), quiero destacar lo improvisado de la técnica fotográfica en relación con el contenido de mis imágenes, las cuales exhiben cuerpos, escenarios, paisajes o situaciones al margen de una estética que pretende retratar la pobreza global, pese a que pueda ser tildado de banal o miserabilista. Es la miseria del mundo lo que contribuye a darle forma a la intencionalidad de mi mirada, a retornar una y otra vez sobre aquello que la sociedad de masas, la opulencia y el egoísmo metropolitano desecha, con la finalidad de dignificarlo.

Meditar al respecto conlleva pensar las paradojas y vicisitudes que la descripción visual de una imagen logra crear para el fotógrafo o en un observador incauto (Barthes, 2009). ¿A quién le interesa retratar las pobreza en un mundo que alaba las imágenes híper-elaboradas, en extremo retocadas, ficcionadas o simuladas? Esta es una tarea que deberán responder los antropólogos visuales, semiólogos o activistas interesados en transformar las

realidades sociales expuestas en estas imágenes. De tal modo, exhorto al lector a introducirse visualmente en el contexto que he optado por calificar como marginalmente avanzado⁴ (Álvarez, 2018).



Figura 18.

Conflictos y expulsión. Familia desarmando su casa, 2019.

Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 19.

Conflictos y expulsión: Comunidad siendo desalojada de asentamiento ilegal/informal, 2019.

Fuente: Banco de imágenes personal.



Figura 20.

Conflictos y expulsión: Comunidad siendo desalojada de asentamiento ilegal/informal, 2019.

Fuente: Banco de imágenes personal.

Conclusiones

Aún es difícil proponer conclusiones prematuras o generalizaciones excesivas, la experiencia migratoria ofrece diversos matices, quizás más positivos que negativos. He entrevistado a decenas de inmigrantes que afirman haber recibido atención humanitaria y médica de excelente nivel, lo que demuestra que, conforme pasa el tiempo, las políticas migratorias colombianas han mejorado sus instrumentos de inclusión, sus alcances públicos y políticos respecto a lo que vivían los inmigrantes en el pico de la diáspora del año 2016.

A mediados de 2021 las condiciones de vida de los habitantes de Villa Caracas habían cambiado drásticamente en comparación al inicio de mi etnografía en 2019, sin embargo, cabe resaltar que estas mejoras no se debían del todo a las autoridades locales/nacionales; la intervención de organizaciones internacionales ha generado mayores beneficios en la vida cotidiana de los inmigrantes/retornados que cualquier otra iniciativa gubernamental. El desarrollo de proyectos para la formación de líderes y lideresas: emprendimiento, microcréditos, brigadas de salud, comedores comunitarios para niños y donación de filtros de agua son muestra de las pragmáticas pero contundentes contribuciones que agentes no estatales asumen para llenar el vacío del Estado en este campo. No obstante, resta mucho para aliviar el sufrimiento social que experimenta este tipo de población. Por otro lado,

reflexionar el fenómeno migratorio en perspectiva marginal avanzada propone abordar problemáticas sociales clásicas (como la pobreza) bajo otra mirada. Por lo tanto, las imágenes aquí expuestas abren este nuevo camino. Bourgois y Schonberg nos dirán por último que:

La fotografía adquiere sus significados a través del contexto en el que las imágenes son presentadas, vía la subjetividad del observador y las restricciones ideológicas de la sociedad más amplia. Las fotografías fuertes, obligan a los observadores a preguntarse que sucede afuera de los bordes de la imagen -una sugestiva falta de información- puede proveer el ímpetu para un pensamiento crítico cargado de interpretaciones personales. La fuerza de la fotografía deriva de una respuesta visceral y emocional, y esto, la hace vulnerable a lo que el observador proyecta [...] El peso del control se desplaza hacia los ojos del espectador. Por tanto, un pie de foto o un texto narrativo o analítico, pueden ser esenciales para promover un diálogo entre la imagen y el lector, clarificando los significados políticos, culturales y sociales. (2011, p. 31) **A**

Referencias

- Álvarez, W. (2015). *Fumando pipa en El Paraíso: Drogas, Violencia y Conflictos Interétnicos*. Flacso.
- Álvarez, W. (2018). *Pandillas en la Periferia: Necropolítica, Cultura del Terror y Violencia en el Caribe colombiano*. [Tesis de doctorado inédita] Universidad Federal de Sao Carlos.
- Álvarez, W., Romero, J., y Villadiego, P. (2021). Transperiferismo, necropolítica y sufrimiento social. Etnografía experimental sobre las condiciones de vida de inmigrantes venezolanos en el Caribe colombiano. *Revista de Salud Pública*, 23(2), 1-9.
- Appadurai, A. (2004). *Dimensões Culturais da Globalização*. Editorial Teorema.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes de París*. Akal.
- Barthes, R. (2009). *La cámara lúcida*. Paidós Ibérica.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourgois, P. y Schonberg, J. (2009). *Righteous Dopefiend: homelessness, addiction, and poverty in urban America*. University of California Press.
- Domenech, E. y Gil, S. (2016). La Sociología de las Migraciones: una breve historia. *Espacio Abierto*, vol. 25(4), 161-181.
- Duch, L. (2019). *Vida Cotidiana y Velocidad*. Herder.

- Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means. Peace and conflict, development and civilization*. Sage.
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las cultural*. Gedisa.
- Luhmann, N. (1962). Funktion und Kausalität. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 14, 617-644.
- Niño, F., Luna, K., Navarro, E., Florez, V., Acosta, J., Solano, A. y Goenaga, E. (2018). Necesidades percibidas de salud por los migrantes desde Venezuela en el asentamiento de Villa Caracas-Barranquilla, 2018: reporte de caso en salud pública. *Revista de la Universidad Industrial de Santander. Salud*, 50 (03), pp. 269-276.
- Ocampo, D. (2015). Migración en la ciudad: Impacto urbano, escenarios de sostenibilidad. *Revista Escuela de Administración de negocios* (78), 140-159.
- Park, R. (1928). Human Migration and the Marginal Man. *American Journal of Sociology*. Volumen 33(6), 881-893.
- Pineda, G., y Ávila, K. (2019). Aproximaciones a la migración colombo-venezolana: desigualdad, prejuicio y vulnerabilidad. *Revista Misión Jurídica*, 12(16), 59-78.
- Santos, M. (2006). *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. Sao Paulo: Editora da Universidade de Sao Paulo.
- San Roman, T. (2009). Sobre la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, 18(), 235-260.
- Sarlo, B. (2009). *La ciudad vista; mercancías y cultura urbana*. Siglo Veintiuno Editores.
- Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas. *Antípoda. Revista de Antrología y Arqueología*, (10), 21-49.
- Wabgou, M. (2012). Las migraciones internacionales en Colombia. *Investigación y Desarrollo*, 20(1), 142-167.
- Wacquant, L. (2001). *Parias Urbanos: Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Manantial.

El reconocimiento de la identidad cultural del Pueblo Indígena Wayuu: la incidencia de la OEA y la AECID en el ejercicio del derecho a la Participación Social

Nelson Pérez Rendón
Universidad Icesi (Colombia)

El derecho a la participación social de los pueblos indígenas representa una respuesta a las demandas de reconocimiento de los Derechos Humanos que éstas minorías han exigido para involucrarse en los espacios de la dinámica social, cultural, económica y política no indígena; y que Laurent Virginie (1999) fundamenta al aseverar que “...los movimientos étnicos en América Latina han pretendido, ...conducir una lucha, iniciada treinta años atrás, con el objetivo de afirmarse como ciudadanos de pleno derecho” (p. 32).

Los pueblos indígenas han mantenido una condición de vulnerabilidad que ha justificado el necesario reconocimiento y ejercicio de sus derechos fundamentales como el derecho a la participación social, entendida ésta como la acción de interacción entre los pueblos indígenas y el estado para la consecución de políticas públicas, programas y/o proyectos que fomentan la reivindicación de sus DDHH (Araque, Rivera, 2005). El alcance de este derecho es condicionado a un enfoque diferencial étnico¹,

por cuanto su reconocimiento y aplicación depende de las formas de organización social y de la identidad cultural propias de los pueblos indígenas; donde se deriva la aplicación de otros derechos y el rescate y preservación de su identidad (ONU: DDHH, nd, citado por Pérez, 2020).

En este orden, el desempeño de tales derechos involucra actores que inciden en su reconocimiento y aplicación, entre los que destacan los organismos de cooperación internacional como la Organización de los Estados Americanos (OEA) y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID); quienes en cumplimiento de agendas de cooperación dirigidas a los pueblos indígenas², han fomentado la participación social de las mismas, en acciones de cooperación (OEA, 2016) (ECEPI – AECI, 2007).

No obstante, estos organismos internacionales, no definen el nivel de incidencia en el fomento de la participación social dentro de las agendas de cooperación im-

1 Principio de interpretación de la realidad indígena conforme a su diversidad étnica y cultural (identidad, cosmovisión y/o creencia). Fundamentado en la Constitución Política de Colombia - Artículo 1, donde se reconoce el principio multicultural y pluriétnico (Bonilla, Torres, 2012) (Constitución de Colombia, 1991).

2 OEA: Declaración Interamericana de Derechos de los Pueblos Indígenas – Fundamenta los principios rectores de los DDHH de los Pueblos Indígenas para el Continente Americano / AECID: Estrategia de la Cooperación Española con los Pueblos Indígenas (ECEPI) - Define los objetivos de la cooperación Española hacia los pueblos indígenas / (ECEPI – AECI, 2007).

plementados³, considerando un enfoque diferencial étnico vinculante a los mecanismos de socialización⁴ propios de estos colectivos, y conforme a su identidad cultural y/o de cosmovisión aborigen de los pueblos indígenas que se han beneficiado de sus programas de cooperación (Pérez, 2020). Escenario que sugiere diferentes razones a considerar, como al alcance de los programas de cooperación orientados casi exclusivamente al reconocimiento y promoción de los derechos humanos y de los valores de identidad cultural indígena, el respeto al principio de autodeterminación de los pueblos, el reconocimiento de la soberanía constitucional de los estados⁵; así como el escaso impacto que las acciones de cooperación tienen en el fortalecimiento del diálogo y la negociación entre el estado y los pueblos indígenas, elemento esencial para el ejercicio del derecho a la participación social y el cumplimiento al principio de complementariedad progresiva⁶ (ECEPI, 2007).

La investigación orienta la necesidad de destacar la importancia del derecho a la participación social como un recurso que los pueblos indígenas asumen para el reconocimiento, rescate y preservación de su identidad cultural, elemento esencial para la reivindicación de otros derechos no reconocidos e implementados; logrados a partir de acciones institucionales asumidas por los estados en condiciones de reciprocidad⁷. Incorporando la valoración de la incidencia que desde la OEA y la AECID han fomentado en el logro de dicha reivindicación, conforme a sus competencias. Para lo cual, surge una interrogante, ¿Cuál es el alcance de las acciones de cooperación implementadas por la OEA y AECID en el fortalecimiento de la participación social de las comunidades indígenas en Colombia a través del reconocimiento de su identidad cultural?

3 OEA: Declaración Interamericana de Derechos de los Pueblos Indígenas, 2016 / ECEPI, 2007.

4 Proceso de socialización es el medio en el que un individuo interactúa con su entorno y colectivo, definiendo su conducta, creencias, hábitos, valores e identidad (Araque, Rivera, 2005).

5 Las leyes y normas promulgadas por los países miembros de la OEA, son derivados de la Declaración Interamericana de Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA, 2016).

6 Los estados reconocen los derechos de los pueblos indígenas a través de normas que fomentan su aplicación y ejercicio en resguardo al principio Pluricultural y Multiétnico (ECEPI – AECID, 2007).

7 Principio que establece la correspondencia mutua de una cosa con otra (Sentencia C-893/09, 2005) / Condición vinculante al equilibrio de intereses, deberes y/o derechos asumidos entre los estados y los pueblos indígenas (Capítulo XI. Segundo Informe sobre la situación de DDHH - OEA/Ser.L/V/II.84.doc.39 rev, 1994)

En este sentido, el objetivo general de la investigación se orienta en analizar las acciones de cooperación implementadas por la OEA y la AECID, que contribuyen en fomentar la participación social de los pueblos indígenas en Colombia (Caso Etnia Wayuu⁸); bajo un enfoque diferencial étnico de organización social y conforme al reconocimiento de su identidad cultural.

Como objetivos específicos se plantea, primero, analizar el principio descriptivo de la identidad cultural como base que define y sustenta las estructuras de socialización y de organización social de los Pueblos Indígenas en Colombia; como segundo objetivo, analizar el concepto descriptivo y normativo de la participación social a partir de la cual se consolida la consecución de otros derechos fundamentales; y por último, describir la importancia de la intervención de la OEA y la AECID, en el fomento de la participación social de los pueblos indígenas bajo un enfoque diferencial étnico que incorpora el fundamento de identidad cultural, como componente que permite definir el alcance de intervención de la cooperación en el marco de la Declaración Interamericana de Derechos de Pueblos Indígenas y de la ECEPI, toda vez que se valida el reconocimiento y aplicación del principio de etnicidad en las acciones de cooperación (Pérez, 2020)

Para ello, la investigación estructura en un marco teórico derivado de la revisión documental y bibliográfica que permite conceptualizar componentes como la identidad cultural, las estructuras de socialización y la organización social en los pueblos indígenas, la participación social como un principio normativo y bajo un enfoque diferencial étnico, y la cooperación internacional desarrollado por la OEA y AECID en Colombia y su relación con los pueblos indígenas. La sección de diseño metodológico en la que se implementa una estrategia de estudio de recursos bibliográficos, incorporando un indicador cualitativo basado en la aplicación de un modelo de entrevista semiestructurada dirigida a diferentes involucrados dentro del tema en estudio; para finalmente, formular un perfil descriptivo del análisis realizado, derivado en un conjunto de recomendaciones vinculantes al proceso investigativo.

8 Determinado por la identidad cultural, usos y costumbres, donde se definen y articulan formas y prácticas ancestrales de organización, integración y toma de decisiones de la comunidad (Prada, 2008).

II. Contexto.

La investigación se encuentra orientada en identificar el alcance de la cooperación internacional desde las agendas de la OEA y la AECID frente a su incidencia en el fomento de la participación social de los pueblos indígenas como mecanismo articulador en la reivindicación de sus derechos fundamentales en Colombia. Considerando a la participación social como un medio que permite a las comunidades su intervención en la consecución de acciones de desarrollo del que hacer social, político y/o económico ante el estado en procura del resguardo y protección de sus derechos y la superación de la pobreza (Restrepo, 2001 citado por Pérez, 2020).

En Colombia, se registran 87 pueblos indígenas según el Censo del DANE 2005, los cuales se encuentran distribuidos en los 32 departamentos del país, con una mayor concentración en las zonas rurales a nivel nacional. Colectivos que presentan condiciones de inestabilidad socio económica que vulneran su desarrollo; por cuanto carecen del acceso a servicios de educación, salud, nutrición, entre otros; lo que deriva en hasta un 86% del nivel de incidencia de pobreza multidimensional sobre otros grupos poblacionales (ANSPE, 2004 citado por Pérez, 2020). Esta realidad ha motivado la necesidad de organización de los pueblos indígenas, donde la participación social representa una herramienta fundamental y estratégica para promover la atención, protección y resguardo de su integridad colectiva (DNP, 2006 citado por Pérez, 2020).

De manera que, el ejercicio al derecho de participación social se activa en la medida en que las minorías indígenas se articulen y logren medios efectivos de organización social, a través de mecanismos o estructuras de socialización como base de desarrollo de la acción participativa; y la cual se sustenta de la mano de la identidad y cosmovisión cultural indígena como elementos que le confieren un enfoque diferencial a la acción participativa, y lo diferencia de las formas de participación social de los colectivos no indígenas (Ver Anexo 01) (Araque, Rivera, 2005 y Borrero, 2003 citado por Pérez, 2020).

Igualmente el derecho a la participación social, enfrenta condiciones que sesgan y/o limitan su ejercicio dentro del quehacer normativo e institucional no indígena, como el desconocimiento de los colectivos indígenas sobre el desarrollo del que hacer participativo conforme a las normas o estamentos que lo regulan, la realidad ins-

titucional gubernamental, la influencia de actores exógenos en las decisiones colectivas de los pueblos indígenas, la realidad geográfica que limite el desarrollo de acciones de participación, las formas de entendimiento, comprensión y aplicación de la acción participativa conforme a la idiosincrasia indígena; entre otras variables que inciden inclusive, en desvirtuar sus formas de organización social como tradicionalmente son concebidas, lo que profundiza la fragmentación, desarticulación colectiva y el inestable reconocimiento de otros derechos fundamentales (Escandón, 2011 citado por Pérez, 2020).

Frente a este contexto, el rol de la cooperación internacional ha sido determinante en el fomento de acciones que fortalecen la participación social, a través de programas de formación técnica, el desarrollo de proyectos de intervención social, transferencia tecnológica, intercambio de expertos y la visibilización de buenas prácticas; desde donde se ha contribuido al desarrollo de la acción participativa de los pueblos indígenas de forma integral y coherente con su propia autodeterminación de desarrollo colectivo (OEA, 2016) (ECEPI - AECID, 2008 citado por Pérez, 2020).

La OEA y la AECID han asumido estrategias de atención a los pueblos indígenas, enmarcadas en herramientas normativas internacionales en conjunto con agendas de cooperación que, bajo el principio de complementariedad, han articulado una hoja de ruta que sistematiza la asistencia técnica entorno al reconocimiento y resguardo de sus derechos fundamentales. Considerando que dicha cooperación no registra indicadores verificables que, bajo un enfoque diferencial étnico, determinen el grado de incidencia que las mismas hayan tenido en el fomento de la participación social de los pueblos indígenas. (OEA, 2016) (ECEPI, 2008) (Rojas, 2021). Aunado a que las representaciones institucionales del estado, siendo co responsables y habiendo participado en muchas de las acciones de la cooperación, no presentan indicadores de impacto que sustenten el reconocimiento y/o ejercicio de dicho derecho fundamental por los pueblos indígenas (Rojas, 2021).

Cabe considerar la necesidad de identificación de estos indicadores de impacto que las acciones de cooperación han propiciado, a partir de los cuales se pueda generar un análisis más noble frente al nivel de incidencia de dicha cooperación, en el fomento de la participación social articulado en el reconocimiento de la identidad cultural; y consecuentemente, proponer sugerencias que permitan su fortalecimiento.

III. Marco Teórico

La investigación desarrolla un perfil descriptivo sobre la identidad cultural de los pueblos indígenas como elemento mediante el cual los colectivos asumen sus propias estructuras de socialización y formas de organización social. Seguidamente se interpretan las principales teorías en materia de participación social, su alcance normativo en calidad de derecho fundamental, y su aplicación entorno a los pueblos indígenas. Y finalmente se incorpora la interpretación relacional entre estos conceptos y la intervención de la cooperación internacional a través de la cual da cabida a mecanismos que permitan el reconocimiento y ejercicio de sus derechos humanos (Rojas, 2021). Para ello, es necesario la identificación de indicadores que validen la importancia de la identidad cultural como base principal que hace conducente el ejercicio del derecho a la participación social, los cuales son desarrollados bajo en tres dimensiones interpretativas ajustadas a los objetivos de la investigación.

a) La Identidad Cultural en la Organización Social de los Pueblos Indígenas

En Colombia la población indígena, según datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) representa un 3,4% de la población nacional, con un estimado de hasta 1.392.623 personas; distribuidas en 84 grupos étnicos ubicados en 704 territorios colectivos o resguardos (DANE, 2005 citado por Pérez, 2020).

La identidad cultural de los pueblos indígenas se enmarca en torno a la diversidad, cosmovisión, usos y costumbres ancestrales, que son manifestadas a través de ideas, creaciones, invenciones, símbolos, valores, creencias, convicciones morales e ideologías expresadas de manera material e inmaterial; como elementos que definen y condicionan la conducta individual y colectiva formando parte inmanente de su “identidad natural” (Bosa y Wittersheim, 2006 citado por Pérez, 2020). Autores como Schafer, 1980, citado por Pacheco, 2018, sostienen que la identidad cultural es la base dentro de un sistema social, que sustenta las estructuras de socialización, y consecuentemente permite toda forma de organización social; que en los pueblos indígenas se presenta conforme a su autodeterminación y bajo un enfoque diferencial étnico⁸.

En este orden, los pueblos indígenas asumen dentro de su identidad cultural un eje articulador que soporta y condiciona sus estructuras de socialización y formas de organización social, lo que posibilita el reconocimiento de sus derechos humanos⁹; a pesar de presentarse condiciones que han vulnerado su integridad como la pobreza, discriminación, racismo, desigualdad política de asimilación inconsultas y criminalización (Rodríguez, 2005 y FILAC, 2018). Por ello, los pueblos indígenas aplican un modelo propio de organización social basado en el reconocimiento de su identidad cultural, es decir, creencias, valores y formas de vida, como un mecanismo que fomenta la integración simbiótica entre el quehacer indígena y el no indígena, ya que la construcción de lo que les identifica no es producto de un hecho aislado, sino de una dinámica dialógica con su entorno y con otros colectivos; permitiendo su mayor intervención en espacios sociales donde tradicionalmente han sido excluidos, y posibilitando el ejercicio del derecho de participación social para la reivindicación de otros derechos (Borrero García, 2003).

Así mismo, el proceso de reconocimiento de la identidad cultural involucra elementos tangibles e intangibles como la tierra¹⁰ y la cosmovisión indígena que son bajo su realidad, indivisibles, y que demuestran la importancia de esta variable en todo proceso de comprensión, análisis, atención o reivindicación de derechos; constituyéndose como un componente articulador y determinante en el alcance de las acciones que asumen los pueblos indígenas, y por acción vinculante, los estados y/o los organismos cooperantes (Alarcón, 2005). No obstante, es importante considerar que si bien se han propiciado avances en el reconocimiento y preservación de la identidad cultural indígena, estas no están exentas de ser influenciadas o impuestas por las mayorías (lengua, patrones sociales); generándose una tensión frente a modelos impuestos que condicionan inclusive, sus procesos reivindicatorios, y que han hecho que el estado asuma una posición garantista, que es a todas luces, sinónimo de

9 Los derechos de los pueblos indígenas son reconocidos a través del Convenio 169 – 1989 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). La Constitución de 1991 de Colombia, consagra el principio pluricultural y pluriétnico para el reconocimiento de los derechos al territorio, manifestación cultural, lengua y cosmovisión. (Martín, Seoane, Martín-Sánchez, Alonso Moreno, & Sainz-Pardo, 2007).

10 Para el pueblo indígena Zenú en Colombia, “...la tierra es fundamental como fuente de conocimiento, medio de subsistencia, organización, seguridad, libertad, protección y fortalecimiento de la identidad...” (Alarcón, 2005 en Comunidades Étnicas en Colombia, Cultura y Jurisprudencia, 2005).

inequidad sobre todo frente al principio de participación social (Borrero García, 2003).

Supuesto que es considerado por el marco constitucional colombiano, al reconocer la importancia de la identidad cultural en los pueblos indígenas, pero supeditando su alcance a la carta magna, lo que representa una tensión sustantiva, que propone mínimos comunes entre la norma y la realidad; y donde la identidad permite inextinguiblemente una relación simbiótica entre el estado y los indígenas¹¹ (Borrero García, 2003).

b) La Participación Social como medio para la Reivindicación de Derechos.

Borrero (2003) plantea que el reconocimiento de derechos fundamentales implica la intervención del indígena como sujeto social, lo que requiere su empoderamiento para el ejercicio del derecho a la participación social (Martín et al., 2007). Bosa y Wittersheim (2006) sugieren que el ejercicio de la participación social en los pueblos indígenas es determinante para legitimarlos ante escenarios no indígenas, espacios donde se relegan, discriminan y se mantienen condiciones de exclusión (Convenio 169, OIT, 1989). Tal es el caso de los territorios indígenas¹², donde se ha logrado un reconocimiento de uso y permanencia ancestral, e incidido en contra de proyectos de intervención ajenos a la realidad indígena que han afectado sus espacios naturales y de biodiversidad¹³, y donde la cooperación internacional u otros organismos, han fomentado el ejercicio de este derecho como un mecanismo que ayuda a revertir dicha exclusión (Rodríguez, 2005).

Ahora bien, el reconocimiento, uso y disfrute del derecho de participación social en los pueblos indígenas, implica necesariamente que éstos integren formas de organización social¹⁴, como mecanismo que posibilita su interacción con el estado, validando la naturaleza de la

11 Reglas de Interpretación Constitucional hacia los Pueblos Indígenas en Colombia: Conservación de Usos y Costumbres / Derechos Fundamentales Obligatorios: la identidad no priva la norma colectiva / Normas Legales Imperativas / Usos y Costumbres priman sobre Normas Dispositivas (Borrero García, 2003).

12 Derecho al Territorio: Fundamentado en los instrumentos internacionales de la ONU, OIT y la OEA.

13 En los territorios ancestrales indígenas en Colombia, se han instalado proyectos de exploración, explotación y procesamiento de los recursos naturales que afectan su territorio (Revista Semana, 2011).

14 Toda sociedad posee su propia naturaleza y dinámica heterogénea donde convergen actores e intereses que definen sus conductas y su relación con el entorno (Araque, Rivera, 2005).

participación social, a través de la aplicación de herramientas como la Consulta Previa; que al ser exigida e implementada por el colectivo indígena, valida y posiciona a la participación social como un derecho fundamental¹⁵ (Escandón, 2011).

Seguidamente, toda organización social es producto de los procesos y estructuras de socialización, identificados como medios que dinamizan las relaciones entre los actores que conforman un todo social, donde se define la personalidad, se interactúan necesidades y se adaptan al entorno que les rodea, compartiendo emociones, sentimientos e informaciones alrededor de una realidad indivisible y co dependiente como la familia, la escuela o el trabajo. Que, en el caso de los pueblos indígenas, está vitalmente concentrado en la familia siendo el principal núcleo génesis de su comunidad (Sánchez-Parga, 1989 citado por Mazars, 2008). De manera que se crea un Circulo Virtuoso dinámico y poroso, que se inicia con la identidad cultural, a través de la cual los individuos forman parte de estructuras de socialización, que en conjunto integran organizaciones sociales que validan y posibilitan el ejercicio de la participación social; ejercido en base al principio de autodeterminación, que no es más, que el reconocimiento de la otrora identidad cultural (Araque, Rivera, 2005).

Lo interesante de este sistema social se centra en la forma diferencial étnica en la que las comunidades indígenas asumen su construcción y ejercicio, cuya variable descansa en la legitimidad, sostenida por medios participativos basado en la deliberación de todos por igual (materializado en el discurso) y cuyo fruto es el consenso. Mientras que, por parte del estado, la legitimidad es sustentada por medios representativos basado en la expresión de la mayoría (materializado a través del voto) y cuyo fruto es el disenso (Mazars, 2008).

En este marco, se han construido agendas institucionales que promueven el reconocimiento e implementación de la participación social como medio para la reivindicación de derechos, y donde la cooperación internacional lo identifica como un objetivo importante dentro de los reclamos de reivindicación de los derechos humanos de los pueblos indígenas, en cuyas agendas internacionales se promueve la reducción de condiciones que vulneren su ejercicio. Lineamiento que, desde la OEA, se fundamenta a través de la Declaración Interamericana

15 Sentencia SU-039 de 1997 (M.P. Carbonell, Antonio citado por Rodríguez Gloria, 2005).

de Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), donde se han articulado procesos para que los estados miembros promulguen soportes jurídicos que posibiliten el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho (Rojas, 2021).

En el caso de la AECID, su agenda de intervención se estructura en la Estrategia de la Cooperación Española con los Pueblos Indígenas (ECEPI), que en cumplimiento con los tratados y acuerdos suscritos con los estados, fomenta el fortalecimiento de las formas de organización social de los pueblos indígenas, el rescate de sus valores culturales, resguardo de su identidad cultural, la protección y defensa de sus territorios y recursos naturales y la intervención en espacios institucionales de decisión; a través del fomento de la participación social como medio para el reconocimiento, protección y defensa de sus derechos fundamentales (ECEPI – AECID, 2007 citado por Pérez, 2020).

No obstante, se presentan condiciones y variables que desvirtúan la acción participativa de los grupos indígenas, y donde la intervención de la cooperación internacional de la OEA y la AECID no han considerado el alcance de incidencia de dichas agendas en la reducción de las asimetrías que se presentan en el reconocimiento y ejercicio de dicha participación social conforme a las diferenciales de etnicidad e identidad cultural propia de estos grupos. Escenario que se enfrenta al riesgo de un mayor fraccionamiento de la organización indígena, por el desempeño inadecuado de líderes en espacios de decisión, la pérdida de la identidad cultural, el desconocimiento o rechazo a los valores multiculturales por colectivos no indígenas; lo que redundaría en una mayor estigmatización, victimización y dispersión de los pueblos indígenas en Colombia (Laurent, 2005).

En este sentido, si bien la responsabilidad frente al desempeño de la participación social de los pueblos indígenas en Colombia no es atribuible a la cooperación internacional, no es descabellado considerar algunos aspectos que la misma cooperación ha señalado como necesarios para el logro de dicho derecho en procura de fortalecer sus propios planes, programas y proyectos. Posición que es justificada en la ECEPI al señalar que la intervención de los estados es fundamental para asumir procesos y acciones que validen la multiculturalidad y pluriethnicidad, bajo un contexto de diversidad, derivado de los más de 5 mil pueblos indígenas presentes en el mundo (ECEPI – AECID, 2007 citado por Pérez, 2020).

De manera que, para garantizar el reconocimiento y ejercicio del derecho a la participación social, es fundamental fortalecer la articulación con los estados, la sociedad civil no indígena y los pueblos indígenas, donde prevalezca el reconocimiento de las diferencias de identidad cultural y se reduzcan las brechas de implementación aún existentes; a través de mecanismos de diálogo y acciones afirmativas que permitan el ejercicio del derecho al consentimiento libre, previo e informado para definir y adecuar los modelos de desarrollo pluriculturales a la realidad de cada colectivo (ECEPI – AECID, 2007).

c) Identidad y Participación, elementos estratégicos para la Cooperación Internacional en materia de Pueblos Indígenas.

Frente a los actuales desafíos que enfrentan los estados en torno a la superación de la pobreza, protección ambiental, inseguridad, entre otros, la Cooperación Internacional se posiciona como un aliciente estratégico que se inserta inclusive, en las estadísticas de desarrollo de los países (Prado, 2018).

Considerando que una de las características de la Cooperación Internacional es la evolución de sus normativas, procesos e instituciones que lo asumen, en materia de Pueblos Indígenas se han fomentado procesos dinámicos, transformados en virtud de la consecución por el reconocimiento de sus derechos fundamentales, que no necesariamente devienen de relaciones armónicas con los estados, ya que para estos últimos, factores como el libre comercio y el desarrollo del mercado han representado un punto de inflexión frente a contextos que afectan a los pueblos indígenas; como en materia de recursos naturales o el desarrollo de proyectos de infraestructura en territorios indígenas; realidad que ha derivado en una inminente transformación de la agenda de la cooperación para el ejercicio de tales derechos (Bosa y Wittersheim, 2008).

Organismos multilaterales como la OEA y la AECID tienen claro este propósito, aun cuando las acciones de intervención se adecúan al alcance normativo y procesal que sus competencias les permite. Como en el caso de la OEA, que siendo una instancia precursora de acuerdos y tratados internacionales cuya jurisdicción se limita al Continente Americano, su nivel de incidencia no es supraconstitucional, por lo que representa un medio que exhorta a los estados, pero se encuentra condicionado al interés superior de su soberanía.

Es por ello, que los procesos asumidos por los Pueblos Indígenas frente a la efectiva reivindicación de sus derechos, pudieran verse como acciones aisladas a la misma cooperación, lo cual evidencia la no existencia de una clara acción procesal que articule la declaración a la acción, bajo un enfoque diferencial étnico donde el reconocimiento de la identidad cultural permita la construcción de una agenda de cooperación que valide resultados alcanzables y prospectivos; lo que representa un falencia distorsionada de ambos actores. (FILAC – AECID, 2018).

Y ello se demuestra en la necesidad de planificación y puesta en marcha de estrategias que permitan identificar posibles fortalezas y debilidades procesales dentro de la acción de la cooperación internacional en materia de Pueblos Indígenas en Colombia, que puedan derivarse en recomendaciones para fortalecer el diseño de políticas públicas, planes, programas y proyectos implementados por los estados, organismos internacionales y ONG; en procura de fomentar las condiciones de participación social de los pueblos indígenas partiendo desde el reconocimiento, resguardo y protección de su identidad cultural.

Para ello, se debe considerar el conjunto de propuestas derivadas de las acciones internacionales que en materia de participación social se han identificado, destacando entre otras: la elaboración de un manual de la cooperación internacional que incorpore el enfoque diferencial étnico, el levantamiento y monitoreo de indicadores de resultados en el desarrollo de mecanismos de cooperación sobre el reconocimiento de derechos, la formulación de una agenda multisectorial en temas transversales con perspectiva indígena, el fortalecimiento técnico de

las instituciones del estado en la priorización y desarrollo de proyectos, el desarrollo de escenarios de diálogo entre el estado y los pueblos indígenas, el fortalecimiento de mecanismos de acceso a espacios decisorios de los líderes indígenas, el acompañamiento para la formulación de planes de desarrollo bajo enfoque diferencial étnico y la estandarización de las políticas públicas en el reconocimiento de la identidad cultural indígena; todo lo cual es posible a través del ejercicio del derecho a la participación social (FILAC – AECID, 2018).

Acciones que podrán contribuir con el desarrollo de una intervención más adecuada hacia los pueblos indígenas en el fortalecimiento de su empoderamiento social, capacidad de participación, consolidación de la integración comunitaria, reducción de condiciones de fragmentación y vulnerabilidad, toma de decisiones asertiva; y el pleno desempeño del principio de representación, sin menoscabo del resguardo y protección de su identidad, cosmovisión cultural y etnicidad, así como de los objetivos marcos que los organismos de cooperación deban asumir vinculados al tema (Escandón, 2011).

d) El Pueblo Indígena Wayuu en Colombia.

La investigación ha formalizado un perfil descriptivo de la participación social del pueblo indígena Wayuu en Colombia, cuya población es la de mayor densidad demográfica del total de indígenas en el país reflejado en un 20,18%; ubicados en el Departamento de La Guajira, donde se registran 20 resguardos indígenas ubicados en 11 de los 15 municipios distribuidos en una superficie de hasta 20.848 Km² de territorio (Ver Ilustración N° 01) (PNUD, 2012 citado por Pérez, 2020).



Ilustración N° 01 – Departamento de la Guajira – Mapa de Colombia

Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/La_Guajira

La región posee características geográficas que inciden en el desarrollo de la identidad cultural de las comunidades indígenas, siendo un factor determinante para la comprensión de las problemáticas que éstas enfrentan y de sus formas de organización social. Territorio que se destaca por la presencia de grandes extensiones de bajiplanicie con áreas predominantemente desérticas, zonas de serranías (Sierra Nevada y Serranía del Perijá) y las planicies aluviales de los ríos Ranchería y Cesar.

La región subsiste principalmente del desarrollo de la actividad minera el cual sustenta hasta un 70% de su economía, con el procesamiento de sal, extracción de gas natural, reservas de carbón y la presencia de actividades no formales en minería aurífera y en la extracción de madera; aunado a la pesca artesanal, ganadería caprina y a la agricultura que, por la condición poco fértil de su superficie, es incipiente (PNUD, 2012).

Estas condiciones aumentan la vulnerabilidad y riesgo que enfrenta el pueblo indígena Wayuu, por cuanto han sido víctimas de desplazamientos forzados, persecuciones, asesinatos, desapariciones, producto del control del territorio frente a la existencia de recursos minerales y de hidrocarburos, así como por su estratégica posición geográfica. Permitiendo la presencia y/o movilización de grupos armados, organizaciones de tráfico de drogas, el contrabando ilegal en las zonas de frontera con Venezuela, aunado al desarrollo de proyectos de infraestructura (carreteras, hidroeléctricas, entre otras) y de producción agropecuaria de monocultivos industriales; que se han ejecutado en detrimento del bienestar de las comunidades indígenas (PNUD, 2012 citado por Pérez, 2020).

Motivo por el cual, el pueblo indígena Wayuu, han fomentado el reconocimiento y ejercicio de sus derechos humanos, por medio de la organización de sus comuni-

dades, el rescate de su identidad cultural y la interacción con colectivos e instituciones no indígenas como una forma de reducción de condiciones de vulnerabilidad o riesgo a través del ejercicio del derecho a la participación social (PNUD, 2012 citado por Pérez, 2020).

e) Desarrollo de la Cooperación Internacional de la OEA y la AECID en los Pueblos Indígenas en Colombia (Etnia Wayuu).

La intervención de la cooperación internacional en materia de Pueblos Indígenas asumida por la OEA y la AECID, obedece a la consecución de agendas institucionales que cada organismo ha definido alrededor del tema indígena, donde se han articulado procesos de atención, observación y veeduría en temas relacionados con los Pueblos Indígenas en el marco de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA, 2016), la cual ha sido redactada contando con la participación de diversas representaciones indígenas de las Américas y bajo el reconocimiento de los estados miembros a excepción de Estados Unidos y Canadá (OEA, 2016).

La AECID, ha fundamentado su agenda de cooperación hacia los Pueblos Indígenas a través de la Estrategia de Cooperación con los Pueblos Indígenas (ECEPI), como una hoja de ruta que propicia la planificación, gestión e implementación de acciones de asistencia y/o protección hacia los pueblos indígenas en procura fomentar su autodeterminación, el control de su territorio y el reconocimiento del principio de consentimiento libre, previo e informado como base para el resguardo de sus derechos fundamentales (ECEPI, 2007).

IV. Diseño Metodológico.

La metodología de la investigación ha estado orientada en lograr una mayor comprensión del alcance de la cooperación internacional en el fomento del reconocimiento del derecho a la Participación Social, enmarcado en las agendas marco de cooperación que estas promulgan, y materializada a través de acciones que son implementadas por éstos, en gestión con los estados y/o con los pueblos indígenas. Esta investigación se desarrolla bajo una técnica cualitativa, en la cual se implementan tres herramientas para la construcción de un proceso de estudio y análisis del tema desarrollado.

La primera herramienta corresponde a una técnica de análisis de contenido teórico en la cual se han seleccio-

nado un conjunto de recursos bibliográficos que aportan el marco conceptual del tema de estudio, incorporando soportes documentales de artículos sobre la cooperación internacional implementadas por la OEA y la AECID en materia de pueblos indígenas en Colombia. Como segunda herramienta, se ha diseñado un Cuadro Metodológico (Ver Anexo 1) en la cual se identifica la pregunta central de investigación, la variable dependiente y las variables independientes derivadas al tema objeto de la investigación. Este recurso permite considerar el alcance o limitaciones que estas variables poseen frente al problema en estudio; y servir de soporte en el diseño del cuestionario de la entrevista dirigida a los involucrados; como indicador verificable de dichas variables.

Así mismo, se posiciona la pregunta de investigación frente a la relación que existe entre la cooperación internacional de la OEA y la AECID con el desarrollo de políticas, planes, programas y proyectos que fomentan el reconocimiento, rescate y preservación de la identidad cultural de los pueblos indígenas, Etnia Wayuu, cuyo mecanismo promueva el ejercicio del derecho a la participación social.

Como última herramienta se ha diseñado e implementado entrevistas semi estructuradas, aplicadas a representantes de la OEA, AECID, ONG delegada de la AECID, ONIC, ONG de promoción de DDHH, representante indígena ante el Parlamento Latinoamericano, un antropólogo, una experta cooperación internacional, dos representantes del pueblo indígena Wayuu, una OSC adscrita a la OEA.

Se ha seleccionado la entrevista semi estructurada, por cuanto posibilita una mayor fluidez en la interacción con el entrevistado, donde prevalece el interés por recibir la mayor cantidad de información en el marco de una conversación abierta y fluida. (Jimenez, 2012 citado por Pérez, 2020). La selección del pueblo indígena Wayuu, se fundamentó por su participación en los programas y proyectos de cooperación que se han implementado en Colombia por la OEA y el CIF AECID; por sus características culturales y por su ubicación geográfica posibilitando su participación en los programas de cooperación internacional.

Para el procesamiento de la información se implementa el análisis de contenido, donde se ha desarrollado una interpretación comparada conforme a los conceptos señalados en el marco teórico de la investigación, y un análisis descriptivo de las variables independientes seña-

ladas como causales de incidencia en el desempeño de la participación social de los pueblos indígenas, conforme al desarrollo de acciones que fomenten el reconocimiento de la identidad cultural de estas minorías.

V. Resultados

El impacto positivo que la cooperación internacional ha tenido en beneficio de los pueblos indígenas en materia de participación social puede estar condicionada no sólo a las estructuras o mecanismos de socialización, sino que involucra a otras variables independientes como las señaladas en el Cuadro Metodológico (ver Anexo 01), las cuales se deben considerar comparándolas con los conceptos teóricos descritos en el presente documento y a las diferentes inquietudes que los entrevistados han señalado en función al impacto que la cooperación internacional ha tenido en beneficio de fomentar la participación social en el marco del reconocimiento de la identidad cultural indígena.

Variable 01: Valores Socio Culturales y de Cosmovisión Indígena.

Esta variable independiente, es determinante para la comprensión de la necesidad que, desde una visión no indígena, se tiene sobre el desarrollo de proyectos para la promoción o rescate de la identidad cultural de los pueblos indígenas. Desde el marco de acción de la OEA, si bien no es su competencia asumir acciones de promoción de manifestaciones culturales, la misma reconoce el papel articulador de la identidad cultural, siendo incorporada en la Declaración Interamericana. Así mismo la AECID ha desarrollado acciones que permitan la formación técnica de los miembros de los pueblos indígenas y organismos vinculantes, en actividades como: Escuela de Saberes y Derechos Culturales, en donde se asume a la cultura como elemento articulador de la cohesión e integración social de los pueblos indígenas, lo que permite el reconocimiento de saberes ancestrales, y con ello se fortalece la identidad cultural de su comunidad, se logra una mayor cohesión de las estructuras de socialización y se consolida la participación social (Cabildo, 2019).

La Identidad Cultural representa un elemento determinante y transversal para garantizar reivindicaciones sociales como el derecho a la participación social, y donde la cooperación internacional ha comprendido la importancia de la misma como recurso que posibilita un mejor

desempeño de dicho derecho (AECID, 2018). (Cabildo, 2019).

En este orden, los entrevistados han comulgado en valorar la importancia que reviste la identidad cultural, como componente que garantiza el resguardo de los DDHH indígenas; destacándose entre sus manifestaciones:

- "... la identidad "indígena" o étnica, se ha reconstruido en torno a la creencia que es un grupo cultural (comunidad y pueblos indígenas) con una base material (tierras-territorios-hábitats). Siendo su pasado remoto común, su tradición cultural colectiva, y su gran capacidad para salvaguardar la biodiversidad, cualidades atribuibles a todos los pueblos indígenas. Sin embargo, las comunidades y pueblos indígenas no son estructuras homogéneas, pacíficas y objetivables, sino que son identidades políticas y culturales cambiantes..." (Castaño, R., 2020).
- "...son una cultura ancestral con lengua propia que no ha sido valorada...y una gran brecha que alejan a los Wayuu" (Ramos, 2020).
- "...los ancianos y su papel ahora como mayores y sabedores de cosas...tienen un papel fundamental en ciertas determinaciones, aunque sea una sociedad matriarcal, pero se han dedicado a exotizarlos..." (Velasco, 2020).
- "...su forma de vida, sus jurisdicciones, su manera de entender el espacio es muy distinta a la nuestra..." (Yanez, 2020).

En este orden, las entrevistas sugieren que existe un sesgo de información y entendimiento de la identidad cultural indígena, debido a factores como el desconocimiento de su lengua tradicional, manifestaciones ancestrales, condiciones de vida, la dificultad de acceso a sus comunidades, lo que se traduce en una inadecuada emisión de juicios y decisiones ajenas a su necesidad; donde no se contemplan formas más amigables de comprensión de dicha identidad, y con ello a cualquier posibilidad de participación social.

Variable 02: Interés del Pueblo Indígena en intervenir en acciones de Participación Social y de Cooperación Internacional.

Esta variable condiciona el desarrollo de proyectos de intervención hacia los pueblos indígenas en función al al-

cance y limitaciones que estos colectivos poseen frente a la participación social, donde la acción de la cooperación internacional obedece a condicionantes institucionales y criterios técnicos diseñados, ajenos a la pretensión real de la mayoría de los pueblos indígena (PNUD, 2012). Frente a estas percepciones se puede inferir que el pueblo indígena Wayuu ha sido ajeno a las acciones que se han implementado en sus territorios, tanto los que han obedecido a intenciones humanitarias, como aquellas que les han sido impuestas de manera violenta y que obedecen a intereses exógenos e ilegales. Este contexto sugiere que las condiciones de intervención son ajenas al interés superior del pueblo indígena Wayuu, frente al respeto de su identidad cultural y organización social; el cual se ve reflejado en la participación que estos han asumido en actividades comerciales en zonas de frontera, en escenarios políticos, en el consumo de alimentos no tradicionales, entre otros, cuya realidad que es diametralmente distante a su identidad cultural, desplazando sus conocimientos, valores y creencias ancestrales frente a intereses ajenos al quehacer indígena (Araque, Rivera, 2005).

Variable 03: Incorporación en las Agendas Públicas de Entidades Gubernamentales.

En esta variable se ha señalado la competencia que las entidades gubernamentales o representantes del estado han asumido en torno a los pueblos indígenas, no sólo como garantes del reconocimiento y/o resguardo de sus derechos fundamentales, sino como articuladores de procesos de interacción que garantice el pleno ejercicio del derecho a la participación social como base para la reivindicación de otros derechos a los que han sido excluidos y discriminados.

Para la cooperación internacional, la incorporación de las entidades gubernamentales determina un antes y un después en fortalecimiento de espacios de diálogo y encuentro, así como en la consolidación de compromisos que tributen en acciones afirmativas de beneficio prospectivo para los pueblos indígenas.

El factor redundante identificado en las entrevistas sugiere la existencia de una inadecuada planificación e implementación de planes, programas y proyectos de intervención de los organismos públicos frente a los pueblos indígenas, las cuales han estado divorciadas de la realidad cultural del pueblo Wayuu, de sus creencias, cosmovisión, identidad cultural y formas de vida. Lo que evidencia un potencial desconocimiento del pueblo indí-

gena, desarrollando procesos y acciones a espaldas de su realidad cultural y social, tradicionalmente subestimada, victimizada y reducida a interacciones asistencialistas; y cuyas políticas de atención pudieran ser ajenas a su real necesidad, como en materia de educación, salud o manifestaciones culturales.

De manera que toda incorporación en las agendas públicas de los organismos del estado debe considerar aspectos de la identidad cultural indígena, como factor fundamental para que todo proceso de acercamiento, intervención, apoyo y cooperación no sean ajenos a su cosmovisión y enfoque diferencial étnico.

Variable 04: Situación Beligerante y de Inseguridad en el territorio Indígena.

Esta variable ha permitido identificar las condiciones de inseguridad que se presentan en los pueblos indígenas, debido a variados factores que involucran actores exógenos del que hacer indígena, debido a intereses que han sostenido la ilegalidad, el contrabando y en muchos casos, acciones de corrupción en las organizaciones del estado (PNUD, 2012 citado por Pérez, 2020).

En el marco de la investigación, la aplicación de la entrevista ha sugerido apreciaciones como:

- *“...desde que empezó la colonización...el carácter de los Guajiros se abocó hacia el comercio, por eso el auge del contrabando, el auge del narcotráfico, las pugnas con los paramilitares...fueron dejando de lado sus formas tradicionales de vida...” (Velasco, 2020).*

Es por ello que, en materia de seguridad, es necesario la regulación en el uso y manejo de los recursos naturales no renovables presentes en las regiones con presencia indígena, articulados a políticas públicas de seguridad que incorpore aspectos de su identidad cultural y de organización social en la que debe prevalecer el respecto a las formas de vida, costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas.

VI. Conclusiones.

La investigación ha permitido abordar un análisis de las estrategias implementadas por la Cooperación Internacional hacia los pueblos indígenas en el fomento de la participación social como mecanismo que garantizan el resguardo y protección de sus derechos humanos fun-

damentales. Dicha intervención ha contribuido en el fortalecimiento de sus liderazgos, el reconocimiento de derechos y el desarrollo de mejores condiciones de participación social bajo criterios de equidad, respeto a la diversidad y resguardo de su identidad indígena; elementos que han fomentado la participación indígena en los espacios gubernamentales en Latinoamérica, con especial interés en Colombia, posterior a la promulgación de la Constitución de 1991.

No obstante, a pesar de los avances sustantivos y objetivos alcanzados, se evidencian asimetrías en las instancias gubernamentales, la sociedad civil y la cooperación internacional en relación a una clara identificación de las necesidades que los pueblos indígenas requieren, frente a la necesaria valoración y consideración de su identidad cultural indígena; en virtud de garantizar el rescate, preservación y resguardo de sus manifestaciones culturales, cosmovisión, creencias y valores.

Es por ello que la cooperación internacional ha orientado su accionar en el reconocimiento del principio de etnicidad, lo que le ha permitido identificar los alcances, limitaciones, fortalezas y debilidades de los planes, programas y proyectos implementados por los organismos cooperantes; y que evidencian la necesidad de un mayor reconocimiento de la identidad cultural indígena para que su impacto social logre mejores formas de participación social adecuado a su realidad étnica. Toda vez que, de no hacerlo, se generan sesgos y asimetrías que hacen inalcanzable el pleno ejercicio del derecho a la Participación Social.

Ahora bien, este proceso asumido por la cooperación internacional, por los estados y por los mismos pueblos indígenas, no ha sido del todo noble en el marco de la realidad internacional y nacional que ha influenciado toda forma o proceso de organización y reivindicación social, y que, en materia de pueblos indígenas, no es la excepción; ya que se presentan limitantes en la construcción de escenarios de protección de los derechos que deben ser considerados; y entre las cuales destacan:

- El racismo, la discriminación racial estructural e institucional, corrupción e impunidad.
- Potenciales fallas en el ejercicio de los instrumentos internacionales y nacionales en materia de protección y defensa de los Derechos Humanos.

- Poca visibilización de casos de violación de derechos humanos.

- Lentitud de los procesos judiciales frente a la violación de DDHH.

- Desde el enfoque diferencial étnico, se cuestiona la generalidad, toda vez que los contextos no indígenas pudieran fomentar sesgos o asimetrías.

- Débil formación y capacitación de las y los funcionarios públicos, comunicadores, educadores y sociedad en general en materia de DDHH de los pueblos indígenas.

De manera que, el rol de la cooperación internacional u otros actores frente a la reivindicación de derechos de las minorías indígenas, implica transformar la misión, visión y objetivos de intervención, reorientados hacia procesos que garanticen primordialmente:

- Reconocer la existencia del racismo, la discriminación racial estructural e institucional y su impacto en los pueblos indígenas.

- Repensar la forma de identificación e interacción con los pueblos indígenas bajo una óptica de reconocimiento de su identidad y de la consulta previa e informada.

- Reorientar los modelos en la formulación y aplicación de políticas públicas, planes, programas y proyectos de atención, asistencia, protección y/o defensa de los derechos humanos, que incluyan el enfoque diferencial étnico.

- Redefinir agendas gubernamentales que fomenten la participación de los indígenas.

- Incorporar y aplicar mecanismos de seguimiento de los instrumentos nacionales e internacionales u otras formas de reivindicación de derechos.

- Fortalecer la apropiación de los pueblos indígenas de los instrumentos internacionales de DDHH para garantizar mayor incidencia en el fomento de toda forma de participación.

A tal efecto, se debe considerar que el desarrollo de la investigación estuvo condicionado por la actual situación de crisis de la Pandemia Covid, realidad que limitó la

implementación de un proceso de trabajo de campo más amplio en las comunidades indígenas, permitiendo validar in situ el alcance de intervención de la cooperación internacional frente a la incidencia que hayan tenido en el ejercicio del derecho a la participación social del pueblo indígena Wayuu; a través de cuyos hallazgos se valide que las agendas y procesos de cooperación o asistencia reconocen la identidad cultural como componente transversal para el diseño e implementación de acciones que bajo un enfoque diferencial étnico propician resultados más incluyentes, medibles y replicables conforme a los retos que deben asumir los Pueblos Indígenas para el futuro. **A**

VII. Bibliografía.

- Alarcón, J. C. (2005). Una mirada a mi Pueblo Indígena Zenu. En C. P. Dussan, & G. A. Rodríguez, *Comunidades Étnicas en Colombia, Cultura y Jurisprudencia* (págs. 91-102). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Arango, R., & Sánchez, E. (1998). *Los Pueblos Indígenas de Colombia*. Bogotá: TM.
- Araque, J., & Nicomedes Rivera. (2005). *Sociología General*. Bogotá: Editorial Trillas.
- B., B. T. (1992). *Introducción a la Sociología*. Barcelona: Península.
- Borrero García, C. (2003). *Multiculturalismo y Derechos Indígenas*. Bogotá: Antropos.
- Castaño, R. (18 de 04 de 2020). *La Cooperación Internacional y la Participación Social de los Pueblos Indígenas*. (N. I. Rendón, Entrevistador)
- Chaves, M. (2011). *La Multiculturalidad Estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: I. Colombiano de Antropología e Historia.
- Delgado, C. T. (14 de Abril de 2020). *La Cooperación Internacional y la Participación Social de las Comunidades Indígenas*. (N. I. Rendón, Entrevistador)
- Desarrollo, A. E. (2010). *Estrategia de la Cooperación Española con los Pueblos Indígenas*. Madrid - España: AECID
- Dussan, C. P., & Gloria Amparo Rodríguez. (2005). *Comunidades Etnicas en Colombia. Cultura y Jurisprudencia*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.
- García, A. (22 de 05 de 2020). *La Cooperación Internacional y la Participación Social de los Pueblos Indígenas*. (N. I. Rendón, Entrevistador)
- Humanos, N. U. (s.f.). *El Derecho de los Pueblos Indígenas a la Consulta Previa, Libre e Informada*. Bogotá: Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos.
- Jiménez, I. V. (2012). La Entrevista en la Investigación Cualitativa: Nuevas Tendencias y Retos. *Revista Calidad en la Educación Superior*, 119 - 139.
- Laurent, V. (2005). *Comunidades Indígenas, Espacios Políticos y Movilización Electoral en Colombia, 1990 - 1998*. Bogotá: I. Colombiano de Antropología e Historia.
- López, A. (1994). *El Proceso de la Entrevista: Concepto y Modelos*. Mexico: Noriega.
- Ovallos, M., & Torres T., M. (2018). Enfoque Diferencial Étnico de la Red de Protección Social contra la Extrema Pobreza en Colombia. *Reflexión Política*, 235 - 252.
- PNUD, P. d. (2011). *Pueblos Indígenas. Dialogo entre Culturas*. Bogotá: PNUD.
- Prada, R. (2008). *Subversiones Indígenas*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo.
- Ramos, R. (16 de Abril de 2020). La Cooperación Internacional y la Participación Social de los Pueblos Indígenas - Corporación Cultural Cabildo. (N. I. Rendón, Entrevistador)
- Restrepo, D. (2001). Participación Social: Relaciones, Estado, Sociedad Civil. *Salud Pública*, 245 - 267.
- Salgado, F. R. (2018). Analisis de las Políticas Públicas Culturales en Comunidades Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. *Gestión Cultural*, 23 - 37.
- Santamaría, A., Bastien, B., & Wittersheim, E. (2008). *Luchas Indígenas y Trayectorias Poscoloniales*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Vega, M. P. (2011). *Circunscripciones Especiales Indígenas*. Bogotá: Uniandes.
- Velasco, J. (10 de 06 de 2020). *La Cooperación Internacional y la Participación Social de los Pueblos Indígenas*. (N. I. Rendón, Entrevistador)
- Viloria, A. R. (22 de 04 de 2020). *La Cooperación Internacional y la Participación Social de los Pueblos Indígenas*. (N. I. Rendón, Entrevistador)

VIII. Anexos.

Anexo 1: Cuadro Metodológico de la Investigación

PREGUNTA	VARIABLES	INDICADORES	TECNICAS	FUENTE
¿Cuál es el alcance de las acciones de cooperación implementadas por la OEA y AECID en el fortalecimiento de la participación social de las comunidades indígenas en Colombia a través del reconocimiento de su identidad cultural?	Dependiente: Participación Social del Pueblo Indígena Wayuu	N° de Políticas Públicas, Proyectos o Acciones Administrativas planificadas, formuladas, ejecutadas y/o cogestionadas por las Comunidades Indígenas ante entidades gubernamentales (2015-2020)	Material Documental / Entrevista	AECID / Representantes Indígenas
	Independiente 1: Valores socio culturales y de cosmovisión indígena	Descripción del reconocimiento y manifestación de la identidad socio cultural y de cosmovisión de los Pueblos Indígenas	Entrevista	AECID / OEA / Representantes Indígenas / ONIC / Especialistas
	Independiente 2: Interés del Pueblo Indígena en intervenir en acciones de Participación Social y de Cooperación Internacional	Descripción de las expectativas de los representantes indígenas en el ejercicio de la Participación Social y en su intervención en los programas de la Cooperación Internacional.	Entrevista	Representantes Indígenas / ONIC / Especialistas / AECID / OEA
	Independiente 3: Incorporación en las agendas públicas de entidades gubernamentales.	N° de políticas públicas, planes, programas y/o proyectos ejecutados por los organismos gubernamentales en materia de Pueblos Indígenas (2015-2020)	Material Documental / Entrevista	Corporación Cultural Cabildo / Organismos Públicos / AECID / OEA
		Relación Presupuestal para el desarrollo de acciones de atención a Pueblos Indígenas (2015-2020)	Material Documental / Entrevista	Corporación Cultural Cabildo / Organismos Públicos / AECID / OEA
	Independiente 4: Situación beligerante y de inseguridad en territorio indígena	Percepción de influencia de la seguridad local frente al desarrollo de proyectos y/o promoción de la identidad cultural	Entrevista	Corporación Cultural Cabildo / Representantes Indígenas / ONIC / Especialistas
	N° de activistas indígenas víctimas de situaciones de violencia o violación de derechos	Material Documental / Entrevista	Corporación Cultural Cabildo / Representantes Indígenas	

Notas de Arte de Eric Stern: debates en torno a la renovación de las prácticas artísticas en Cartagena entre 1958-1960

Albertina Cavadía Torres

Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires)

La actividad cultural cartagenera sufrió una serie de transformaciones apoyadas en la implementación de proyectos urbanos e industriales a favor de la modernización local durante el siglo XX.¹ La ciudad amurallada se convirtió en el terreno propicio para la creación de festivales de cine, literatura, música y arte (Sourdis, 2008). A finales de la década del cincuenta, dentro la actividad cultural las posiciones legítimas y prácticas representativas se negociaron teniendo presente su atractivo social, legados históricos y búsquedas de lo moderno en este espacio urbano. Por lo cual, este artículo se propone analizar el debate extendido por el alemán Walter Eric Stern Monschau, quien firmó como Eric Stern en 41 columnas de opinión tituladas *Notas de Arte*, publicadas entre la segun-

da semana de octubre de 1958 y la última semana de febrero de 1960.

Para comenzar, el primer aparte de este trabajo estudia la inserción de Eric Stern dentro la vida artística y cultural costeña con la intención de cubrir la ausencia que existe alrededor del autor y su articulación dentro de la gestión de la vida artística. El segundo aparte explora los interlocutores dentro del campo cultural con los cuales Stern desplegó cruces, contactos e ideas en sus publicaciones de *El Figaro*². Esto con el propósito de analizar los vínculos y tensiones dentro la vida artística local (Agüero y García, 2016). Por último, el tercer aparte identifica las propuestas de Stern para la renovación artística dentro del plano social, económico y urbano. Esto para comprender la trama de intercambios en los que recibe y disputa su lugar las prácticas artísticas y el arte moderno local.

Para esto el campo cultural se aborda desde la noción del sociólogo francés Pierre Bourdieu (2015: 342) como

1 En la ciudad se pretendía posicionar el turismo como un sector productivo ante un país que para esta época solo dependía de la exportación del café ya que constituían el 70% de las exportaciones (Carrillo et.al., 2013:198). En 1957, el aporte del estado nacional sobre esta actividad se concentró en la Empresa Colombiana de Turismo (ECT) (1957), con escasas intervenciones sobre lo estructural. El gobierno local, a cargo de Ernesto Carlos Martelo, a favor del afianzamiento de la industria turística en la ciudad realizó el primer estudio sobre factibilidad de la actividad turística contratando la firma *Stanton Robbins & Co. Inc.* (Carrillo, 2011: 4). El proyecto apuntó a fortalecer una imagen turística y su infraestructura para poder competir con otros destinos.

2 Publicado entre 1939 y 1960. En el periodo de estudio bajo la dirección de Eduardo Lemaitre, Jefe de Redacción Antonio J. Irisarri y Sudirección Martín Alonso Pinzon. En 1958, *El Figaro* amplió sus espacios de opinión, gráficos y viñetas publicitarias. Las publicaciones entorno al arte estuvieron a cargo de Jaime Gómez O'Byrne y Juan de Peñalver.

lugar social estructurado e internamente diferenciado de las jerarquías de acuerdo a las posiciones, estrategias y luchas por el reconocimiento. La categoría de prácticas artísticas se articula a partir de las manifestaciones y dinámicas que se representan en la creación, producción y circulación de la obra. Y en relación con la experiencia de la modernidad este trabajo valora la propuesta de Stolker (2017 en Heynen, 2001:93) que combina aspectos conflictivos, que son programáticos y transitorios.

De Troisdorf a Cartagena: migraciones en el campo cultural cartagenero.

“Notas de arte” en *El Figaro* es una de las columnas más referenciadas dentro de las investigaciones que abordan la actividad cultural de finales de los cincuenta (Meisel, 2015; Ramírez, 2017a; Cavadia, 2020; Perdomo, 2018; López, 2018). Sin embargo, sobre Eric Stern, su procedencia y experiencia en la ciudad solo es posible exponer su procedencia migrante y en adelante es poco lo que se encuentra. Esta ausencia se relaciona con la escasez de estudios sobre migrantes dentro del campo cultural cartagenero (Salazar, 2018). Por lo cual, la primera parte de este texto se ocupa de documentar el desplazamiento de la familia Stern Monschau desde Alemania hasta Colombia. Y estudiar la inserción de Eric Stern dentro la vida artística y cultural costeña.

Walter Eric nació el 5 de diciembre de 1924 en Troisdorf (Colonia), primogénito del sociólogo judío Walter Stern (1896-1968)³ y la violinista alemana Elizabeth Monschau (1900- 1978), hermano de César Nicolás (1934). Su éxodo por Europa comenzó en 1933, después de que Hitler llegase al poder, la joven familia partió de Colonia a Francia, de allí a Barcelona donde embarcaron con destino a las Islas Pitiusas y se instalaron en el S’Hort del Bisbee, Ibiza (Romero, marzo 25 de 2016). Ibiza fue punto de encuentro de pintores, fotógrafos, músicos, escritores y arquitectos de origen judío entre los cuales se destacan Raoul Hausmann, Erwin Broner, Will Faber, Erwin Von Kreibig, Wolfgang Schulze y Walter Benjamin (Cardona y Serra, 2014:p.12). En medio de este círculo, la familia Stern Monschau inauguró la tienda Foto Estrella donde revelaban, ampliaban placas y películas y alquilaban cámaras (Stern, febrero 20 de 2021).

3 Sociólogo, asistente del Departamento de arquitectura y bellas artes de la emisora Werag y editor de la revista ‘A-Z. Sus principales interlocutores fueron los artistas progresistas de Colonia/Düsseldorf y participantes del movimiento obrero radical (Beneitez,2012-2013; Verett, s.f).

En julio de 1936, la situación en Ibiza se vio afectada por la Guerra Civil, y con la ayuda de la comunidad judía desde Génova los Stern Monschau obtuvieron el visado para viajar a Colombia (Romero, marzo 25 de 2016). La Familia Stern ingresó al país por vía marítima, desembarcando en el puerto de Barranquilla y desplazándose a la capital del país (Stern, febrero 20 de 2021).⁴ En Bogotá, Eric Stern retomó el proyecto de Foto Estrella bajo el nombre de Cinefoto mientras que, Elizabeth Monschau se incorporó a la Orquesta Sinfónica de Colombia, hasta 1938 cuando comienzan a desplazarse por el interior del país recorriendo Pereira, Pasto y Popayán.⁵

En el marco del Festival Internacional de Música (1952), Elizabeth Monschau visita la ciudad de Cartagena y se instala con una plaza laboral. La actividad económica que había despuntado en las ciudades del Caribe en la década del cincuenta era mayor en comparación que a la llegada de los Stern Monschau a Colombia por Barranquilla en la década del treinta. Los capitales de inversionistas privados y corporaciones habían transformado la región con la industrialización del puerto exportador. En Cartagena, las compañías de navegación empezaron a popularizar los viajes de turismo intensificando el desarrollo urbano y las prácticas de saneamiento en la infraestructura turística de la ciudad con monumentos históricos y un paisaje de mar y playa en el imaginario nacional e internacional (Ávila, 2008: 62; Estrada, 2017: 53). Esto fue un enclave para el crecimiento comercial ya no solo dentro de las familias distinguidas de la elite comercial, sino convirtiéndose en lugar de referencia e inversión y trabajo (Mestre, 2015). El escenario cultural se articuló a la implementación de nuevas medidas para el desarrollo de la ciudad.

La familia Stern Monschau hacía parte de una pequeña colonia de alemanes en Cartagena entre los que se encontraban las familias Wisher y Plaff. Estos se establecieron en medio de un circuito de artistas y músicos vinculados a nacientes espacios culturales y artísticos como la Banda de la Armada Nacional y el Instituto Mu-

4 La ubicación geográfica de Barranquilla como principal desembocadura del Río Magdalena le dio una condición privilegiada para el transporte de mercancía y pasajeros desde la segunda mitad del siglo XVIII. Entre 1930 y 1940 reconocido por la llegada de judíos europeos y levantinos que (Fawcett y Posada, 1998).

5 En el interior del país, Walter Stern trabajó en algunas fábricas y como inventor. En el caso de Elizabeth Monschau su carrera musical le permitió en Pereira dar clases de violín privada y tocar para una emisora, ser maestra en el conservatorio de música de Pasto y en Popayán con la colaboración del director musical Von Hansg (Austriaco) participar en la sinfónica.

sical y de Bellas Artes. Elizabeth Monschau junto a otros extranjeros como Jiri Pitro, especialista de violonchelo, se incorporaron al programa de la Orquesta auspiciada por parte del gobierno del general Gustavo Rojas Pinilla (Salazar, 2018: 204).⁶ A su vez, estos recomendados por Adolfo Mejía e hicieron parte de los proyectos liderados por Zino Yonusas en el Instituto Musical y de Bellas Artes (Salazar, 2018: 128).⁷ Walter Stern junto a su hijo Walter Eric retomaron el negocio de la fotografía en asociación con Mario Posada Ochoa dueño de Foto Electro (Medellín) fundando *FotoKino* (c.1956 -1984) -Kino en alemán es cine-. Este negocio familiar lo instalaron en el centro de la ciudad sobre la calle Vicente García, diagonal a los almacenes Tia, a dos cuerdas de la Universidad de Cartagena y las oficinas centrales del correo (Stern, febrero 20 de 2021). Fotokino a pesar que competía con otros fotolaboratorios del centro como el de la familia Díaz y Fotograbado Muñoz contaba con la venta y alquiler de cámaras alemanas *Agfa*. Y la publicidad por parte de Walter Eric que cubría eventos sociales en periódicos como *El Universal*, *El Figaro* y *El Siglo*, entre otros (Stern, julio 16 de 1959).

Walter Eric se concentró en los movimientos, las gestiones y procesos administrativos que hacían posible el crecimiento de la actividad artística en Cartagena. El hijo mayor de la familia Stern, construyó unos lazos de camaradería con el abogado cartagenero Jaime Gómez O'Byrne y el artista Miguel Sebastián Guerrero desde el universo bohemio de Mallorca.⁸ Al respecto, Meisel Roca (2015) anota que: “los principales intelectuales y artistas de Cartagena se reunían cada sábado para hablar de arte, literatura, historia (pero no de política), beber vino y cocinar” (8). En este espacio, Stern consolidó relaciones con personalidades como el acuarelista Hernando Lemaitre, el pintor Enrique Grau, el historiador Donald Bossa, la pintora Cecilia Porras, la folclorista Delia Zapata, el periodista Lácides Moreno, los artistas Lalo Orozco, Tito

6 Pitro era Checoslovaco, profesor de música superior y historia del arte. Pitro, Monschau y la pianista Mercedes Vásquez de Lequerica conformaron el Trío Monschau (Salazar, 2018).

7 Yonusas, proveniente del noroccidente de la República de Lituania, como colaborador de la Escuela de Música dirigida por Josefina De Sanctis de Morales logró incorporar a Monschau y Pitro (Salazar, 2018).

8 Perdomo como auxiliar de su cátedra de acuarela recuerda que Guerrero era “cónsul por naturaleza de los visitantes que llegaban a Cartagena, un relacionista público” (julio 7 de 2020). En Mallorca estos encuentro la mayoría de veces estaba presente el intelectual Eduardo Lemaitre, el acuarelista Hernando Lemaitre, el pintor Enrique Grau, el historiador Donald Bossa, la pintora Cecilia Porras, la folclorista Delia Zapata, el periodista Lácides Moreno, los artistas Lalo Orozco, Tito Lombana y el pintor y cocinero Pierre Daguet (Perdomo, enero 30 de 2019).

Lombana y el pintor y cocinero Pierre Daguet (Stern, febrero 20 de 2021; Perdomo, enero 30 de 2019; Meisel Roca, 2015).

Este conjunto de artistas costeños consolidó propuestas de administración y gestión de actividades artísticas alrededor del sancocho y la parranda. En medio del sancocho y la parranda como un ritual de reivindicación y conversación en el que surgieron propuestas sobre el itinerario artístico y cultural de la ciudad. Tales como los apoyos para adscribir la Escuela de Bellas Artes al Instituto Musical, la discusión sobre los materiales que adquirirían las librerías y papelerías, las temporadas de teatro al aire libre realizadas en el San Felipe y los salones de arte. Ante lo cual es posible mencionar algunos eventos en los cuales participaron como el “Salón Anual de Artistas Costeños” (1945- 1953), el “Primer Salón Anual de Barranquilla” (1955), el “Salón de Arte Contemporáneo” (1955), (Medina, 2009: 274; Ramírez, 2013: 18; Rodríguez, 2009: 23).

Walter Eric no solo se vió inmerso en un universo de iniciativas entorno al arte que comenzaban a ser estimuladas en la ciudad, sino también de la experiencia socialidad y expresión de los intereses costeños. La cercanía con artistas e intelectuales defensores del arte cartagenero le permitió a Walter Eric Stern desarrollar y exponer sus criterios más allá de construcciones teóricas entorno a la historia del arte y la estética. Esto cobra sentido en su interés por resaltar la importancia de las búsquedas artísticas locales que pone en cuestión en su publicación “Notas de Arte”

Eric Stern en *El Figaro*: Notas de arte, 1958-1960.

Las publicaciones culturales son espacios de enunciación complejos que permiten comprender las propuestas, las vicisitudes y el devenir de las formaciones artístico-literarias, a la vez que a las tramas de problemas y debates en las que ellas se inscriben o que activan (Dolinko y García, 2018: 142). En “Notas de Arte” Eric Stern activa la necesidad de renovación de las prácticas artísticas a partir de instituciones y agentes vinculados a la actividad cultural desarrollada en el Palacio de la Inquisición (1924)⁹, el

9 Dentro del periodo de estudio funcionaba el Museo Colonial, Museo Arqueológico, Museo de Arte Moderno, la Galería de Arte Moderno, la Academia de Historia, la Junta de Turismo y salas de exposición individuales (Stern, agosto 20 de 1959).

Instituto Musical y de Bellas Artes, el Teatro Municipal, entre otros (Stern, enero 19 de 1959). Por lo cual, este aparte explora los cruces, los contactos e ideas expuestas por Stern a partir de sus publicaciones en *El Figaro* asociadas al campo cultural.

Desde la primera semana de noviembre de 1958 *Notas de Arte* comenzó a contar con un cabezote ilustrado con pinceles, paleta de color y un lienzo que parecía desvanecerse en medio de una nube. Este diseño estaba acompañado de la fotografía de Stern escribiendo mientras fumaba un cigarro. Posición que cuenta su hermano Cesar Stern (febrero 20 de 2020) “era con la cual siempre se le encontraba en el mostrador de Fotokino”. La columna por lo general contaba con unas cuatrocientas a ochocientas palabras distribuidas entre cinco y once párrafos. véase:



Stern, Eric. (1959, 13 de abril). *Notas de Arte*. *El Figaro* AHC, Cartagena, p. 5.

De acuerdo al título de la columna, los textos desarrollados por Stern estaban escritos en forma de notas, con un lenguaje sencillo y separados por viñetas lo que le permitía hacer un cambio rápido de escenario de observación. Stern (marzo 16 de 1959) se propone tomar distancia de

la crónica de arte para aproximarse a la construcción de crítica del arte local. Stern asoció el lenguaje de la abstracción como sinónimo de libertad creativa a diferencia del arte realista, socialista, academicista y tradicionalista (Ramírez, 2017b: 328).

A finales de la década del cincuenta, el vínculo entre actividad cultural y el legado histórico entró en tensión con el aumento del interés en la renovación estética. Este tema fue abordado en “Notas de arte” defendiendo la producción artística moderna, no solo en el campo de la pintura y la música, sino también en lo que corresponde a lo arquitectónico y monumental. Por ejemplo, Stern (marzo 2 de 1959) lideró una serie de discusiones sobre las estatuas y sus técnicas criticando el molde tradicional del fundador con espada y caballo. Ante esto Miembros de la Academia de Historia (1911)¹⁰, políticos y escritores como Gabriel Porras Troconis y Alejandro Amador y Cortés se convirtieron en interlocutores de “Notas de arte” sobre la administración de espacios culturales como el Palacio de la Inquisición.

En “Notas de Arte” se evidencia una constante interacción y negociación de los protocolos para el desarrollo de las actividades organizadas por los Secretarios de Educación Pública Nicolás del Castillo Mathieu y Aurelio Martínez Canabal, el Tesorero Departamental Ignacio Villareal Franco y autoridades dentro del Instituto Musical y de Bellas Artes como Adolfo Mejía. Stern también registra artistas y escritores que volvían de realizar estudios en la capital o por fuera del país como el caso de Hernando Lemaitre.¹¹ Y entrevistó algunos promotores de la actividad cultural por fuera de la ciudad como Olav Roots, director de la Orquesta Sinfónica de Colombia (Stern, febrero 2 de 1959); Keith Phillips Alcalde de Coral Gabels en la exposición de Arte contemporáneo (Stern, febrero 16 de 1959); Guillermo Espinosa director de la Orquesta Sinfónica de Washington y José Gómez

10 Está creada en el marco de las celebraciones del centenario de la Independencia, como un apéndice de la Academia Colombiana de Historia. Entre los intelectuales y letrados que se encontraban concentrados en la Academia de Historia de Cartagena creada el 27 de octubre en 1911 se encuentran Luis Patrón Rosano, el general Lácides Segovia, Eduardo Gutiérrez de Piñeres, Miguel Gómez Fernández, Jeneroso Jaspe, Camilo S. Delgado y Gabriel Porras Troconis (Arrieta, s.f.; Ramírez, 2017b: 56). Esta designada por el Gobierno Nacional como la encargada de velar por el patrimonio arquitectónico del centro histórico como se puede apreciar en la ordenanza No. 56 del 27 de abril de 1918 (Carrillo, et.al., 2013).

11 Estos viajes a Europa fueron decisivos para la formación, tal como propone Williams (1997) sobre las generaciones migrantes provincianos a las capitales imperiales. Estos desplazamientos marcan una diferencia fundamental cuando retornan para insertarse en una ciudad muy diferente a la que dejaron (Aguilar, 2009: 172).



Gómez O'Byrne, Jaime. (1959, 6 de abril). Suplemento literario de "El Figaro". *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 6-7.

Sicre director de arte de la OEA en el IX Festival de Música (Stern, abril 20 de 1959).

"Notas de arte" frecuentemente publicada en la página número cinco estaba ubicada junto a las columnas de opinión pública "Caminos del Mundo" de Jaime Gómez O'Byrne, "Caballette" de Donald Bossa Herazo y Roque Pupo Villa; y le antecedió a los suplementos artísticos y literario "Artes y letras" dirigido por Juan De Peñalver y "Páginas Literarias" dirigido por Gómez O'Byrne. Entre sus colaboradores se encontraban escribiendo Nicolás del Castillo Mathieu, Daniel Lemaitre, Martin Alonso Pinzón, Blas de Otero y Aurelio Martínez Canabal; y las ilustraciones con la colaboración de Héctor Rojas Herazo, Pierre Daguet, Héctor Díaz Herazo, Miguel Guerrero, Rodrigo Barrientos y Mumbanal; junto a algunas fotografías facilitadas por el mismo Stern.

Estas iniciativas literarias y artísticas dieron continuidad a la socialización y circulación de ideas sobre el arte moderno y diferentes corrientes internacionales de la mano con un interés por lo propio. Los suplementos artístico literarios apoyaron la distinción de la labor de artistas y poetas locales como Héctor Rojas Herazo (de Peñalver, enero 26 de 1959), Delia Zapata Olivera (Gómez O'Byrne, mayo 18 de 1959), Alonso Restrepo León (Gómez O'Byrne, junio 18 de 1959), Jorge Artel (Gómez O'Byrne, abril 6 de 1959). Estos tenían como antecedente la actividad del movimiento de artistas que

se autodenominaron *maricelistas*¹² a finales de la década del cuarenta buscaban enfrentar las estructuras sociales heredadas del pasado centenarista (Ramírez, 2018). Diez años después, los referentes literarios y artísticos de la modernidad se fueron ampliando en relación a la ruptura con la tradición, se ubicaron trabajos de Miguel Hernández, Boris Pasternak, Graham Green, Françoise Sagan, Fran Kafka, entre otros. Esto abono el interés por las expresiones modernas defendidas en "Notas de Arte".

Además, Stern se ocupó de elaborar crónicas sobre las exposiciones en Bogotá, Barranquilla, Cali y el extranjero para combatir las intensas polémicas con los opositores del arte nuevo en lo local. En este cruce de publicaciones fue apoyado por artículos traducidos publicados en prensa o revistas internacionales, que contenían comentarios (traducciones de Andres Chastel) sobre el arte abstracto. Stern cita textos publicados por otros críticos del arte, especialmente, referencia a la argentina Marta Traba o el español Luis Trabazo (julio 4 al 10 de 1960). La crítica argentina se convierte en un personaje frente

12 Ramírez, 2017b: (74) en su investigación desarrolla que existió una relación del grupo de *Lunes Literarios* con los autores *Piedracielistas* marco por el cual se definieron como *Maricelistas*. Esto en defensa de la identidad local para ponerse en diálogo con los movimientos nacionales. del que hacía parte Miguel Guerrero junto con Enrique Grau, los escritores José Nieto, Gustavo Ibarra Merlano, Jacinto Fernández, Lácides Moreno, Antonio del Real Torres, Alfonso Castro Bermúdez, Judith Porto Calvo, Eduardo Lemaitre y Jorge Artel (Mestra, 2010; Ramírez, 2017b)

al cual Stern está constantemente reaccionando contra de su postura legítima dentro del campo del arte. Stern busca defender a los artistas excluidos dentro de la operación de selección de Traba como Enrique Grau, Ignacio Gómez Jaramillo y Cecilia Porras; y critica la posición teórica con la cual Traba describe la importancia de Luis Alberto Acuña y Fernando Botero. La selección de obras para la Bienal de Sao Paulo se convierte en uno de los escenarios más evidente de este conflicto cuando el crítico alemán señala que la búsqueda de la abstracción de Traba como guiño al curador cubano José Gómez Sicre conduce “al arte colombiano por senderos estrechos y limitados” (Stern, junio 18 de 1959: 5). Grau es el artista por el cual más incurren en discusiones, para la argentina el pintor cartagenero era “un estudiante de fórmulas” lejos de vincularse al nuevo arte colombiano, ante lo cual Stern (julio 30 de 1959) responde que el desplazamiento del artista desde la figuración el abstraccionismo hace parte de la búsqueda de un arte renovado. Esto permite señalar que, Stern apunta a un arte moderno que lejos de estar respaldado en la abstracción, se consolida en la capacidad experimental del artista. En este sentido, el alemán ofrece una lectura amplia del modernismo en Cartagena acogiendo referentes artísticos como Hernando Lemaître, Héctor Lombana, Tito Bechara, Rodrigo Barrientos, Pedro Ángel Gonzales, Reinaldo Plaff, Pierre Daguet, Lisa de Haff, entre otros que trabajaron en su mayoría para el Instituto de Artes. Y se abre a la formación de artistas locales como Alfredo Guerrero, Marcel Lombana, Blasco Caballero, Escilda Díaz, Gloria Díaz, Cecilia Delgado, Maria Cristina Lozano, Darío morales, Humberto de la Barrera, Blanca de la Espriella y Farja Jasir (Stern, noviembre 5 de 1959).

Eric Stern desarrolló dentro de sus publicaciones un perfil de la práctica artística que resulta crucial para estudiar el contexto de profesionalización e institucionalización de la actividad artística en la ciudad. Este aborda la composición del color y los riesgos asociados a la falta de exploración y experimentación de los artistas locales para exponer el proceso creativo de un artista moderno como un camino resultado de una evolución desde lo clásico, lleno de aprendizajes en la maduración (Stern, noviembre 4 de 1958).

Prácticas artísticas y el arte moderno en Cartagena a finales de la década del cincuenta.

Las publicaciones periódicas fueron dispositivos de interlocución, interrupción y enfrentamiento de discursos y circuitos de la modernidad visual (Dolinko y García, 2018: 142). Los textos de Walter Eric Stern le apuntaron a la intolerancia y falta de criterio ante el arte nuevo y tendencias modernas. Este se enfocó en la renovación de las prácticas artísticas atendiendo a la producción, circulación y comercialización. Por lo cual, este aparte identifica la trama de intercambios en los que recibe y disputa su lugar el arte moderno local a partir de sus publicaciones en *El Figaro*.

En “Notas de arte” Stern discute la permanencia de gustos por el arte decimonónico, barroco y europeo de columnistas como Alejandro Amador y Cortes que propuso negar la exposición de obras modernas en la Galería del Palacio de la Inquisición¹³. Ramírez (2017b) en su investigación doctoral evidencia que las posiciones más conservadoras construyeron argumentos raciales, religiosos y políticos contra el desarrollo del arte moderno (377). Para hacer frente a esta legitimidad conservadora Stern se apoya en el interés por la renovación de los procesos creativos, y expresó que: “Renovarse en arte, es nacer de nuevo y ese continuo proceso, esa metamorfosis, son la sal y la vida de un espíritu creador. Los académicos han muerto por falta de esa renovación continua” (octubre 27 de 1958: 5). La renovación y la metamorfosis fueron términos con los cuales Stern valoró positivamente los aportes de los artistas desde finales de 1958.¹⁴ A su vez, se familiariza con “la necesidad de una transmutación” apoyado por Ramón Molares (octubre 22 de 1959) que propone que: “la transmutación de lo ordinario y lo trivial solo es posible lograrlo buscando la virtud plástica de cada objeto”(6). Esto haciendo referencia a las posibilidades de cambio que se encuentran en el medio artístico conectadas a la experimentación.

13 Stern (octubre 13 de 1958) señala a Cortes como “ese nuevo inquisidor” que se encargará de “encerrar allí a los modernistas en cuestiones de arte” como lo hacía siglos atrás con las personas denunciadas ante esta misma institución (5).

14 Este los va ampliando e incluso destaca eventos en los cuales se pone como tema principal de conversación como las conferencias de Roberto Burgos Ojeda, jefe de la Facultad de humanidades de la Udec, sobre la metamorfosis en las lecturas de Kafka (noviembre 5 de 1959). En Stern visto como parte de la experiencia creativa en el arte.

En 1959 se organizaron dos eventos artísticos que ampliaron la discusión sobre el lugar social del arte moderno en la ciudad. El primero fue el “Salón de Arte Contemporáneo” organizado por la Sociedad Interamericana de Mujeres en el marco de la visita de la delegación de *Coral Gables* a Cartagena (Ramírez, 2017b: 387). Y el segundo, el “Salón Interamericano de Arte Moderno de Cartagena” en el marco del IX Festival de Música del Caribe gestionado por Guillermo Espinosa y Ignacio Villareal que conllevó a la creación del Museo Interamericano de Arte Moderno (1960) (Cavada, 2020). Estos permitieron profundizar en las discusiones a partir del desplazamiento de la orientación europea por la legitimación de una modernidad de corte americana y las características del arte abstracto. Estos eventos trajeron consigo obras que aspiraban a mundos plásticos autónomos haciendo visibles las cargas emocionales a través de sus composiciones, deformaciones, transposiciones de color y su simplificación de volúmenes (geometrización).¹⁵ En este escenario se generó un enclave para que la distinción del arte moderno se revalorizara (Groys, 2005).

Otra de las aristas exploradas por Stern en sus columnas fue la comercialización de las obras de arte moderno. El alemán expone que el sentido del gusto por el arte clásico en la ciudad estaba asociado con una necesidad concebida por los privilegios económicos, a diferencia de la circulación de las obras de arte moderno. Stern plantea que evitar la valoración comercial de las obras de arte moderno se convirtió en una operación desplegada por sectores conservadores para mermar el desarrollo del arte moderno local. Sin embargo, Stern señala que una de las características que esto trajo consigo a finales de los cincuenta fue que la producción del artista se mantuviera sobre las imposiciones burguesas.

El alemán desde su columna en *El Figaro* participó activamente estimulando la compra de obras modernas y las críticas directas a la falta de apoyo de artistas emergentes con obras abstractas. Además, Stern abre una cercanía entre la modernización urbana y el arte con el propósi-

to de señalar nuevos puntos de partida para las prácticas artísticas y culturales (Aguilar, 2009: 173). Este asoció el panorama de la circulación de obras de arte con los procesos de renovación y modernización urbana para invitar al público a perder el temor, Stern (octubre 20 de 1958) sugería: “Para el público que puede tener alguna prevención contra los modernos, les recomendamos cuadros al estilo de Hernando Lemaitre, Pastor Calpena y hasta un Acuña. Para los más atrevidos un Rojas o un Barrientos” (5). También, expuso el caso de las reformas del sector de La Matuna y la intervención de Enrique Grau en el Mural del Banco Caja Agraria como patrimonio moderno y artístico de la ciudad (Stern, 13 abril de 1959).

“Notas de arte” desplegó una narrativa crítica sobre las actividades locales identificando características históricas, estéticas y sociales alrededor del arte moderno. Para Stern (diciembre 12-22 de 1958) el arte moderno es una manifestación viva que se abre a la posibilidad de “redescubrir otras artes” como el arte budista, egipcio y gótico que fueron a su tiempo enterrados por la ciega admiración a los románticos y posteriores. En este sentido, el crítico alemán evidencia la acogida de un arte moderno con un carácter abstracto como con tendencias primitivistas, expresionistas. Respecto a esta convivencia y la experiencia del temporal de la obra de arte Stern (octubre 13 de 1958) escribe que: “Fue más fácil brincar de la mula al avión que aceptar al lado de un Velasquez un Picasso”(5).

Conclusiones

Las columnas de Eric Stern se convirtieron en un eje polémico para el desarrollo artístico y cultural exponiendo las prácticas artísticas, los lenguajes plásticos y la administración cultural local. Stern contribuye a anudar la búsqueda de lo propio, tras madurar unos sentidos sobre el arte que corresponden a la necesidad de renovación enfrentando posturas tradicionalistas. Además, desde su condición de migrante, viajero, tal como explora Aguilar (2009) Stern se convierte en parte del objetivo programático de la modernización, abriendo paso a un nuevo mapa en el cual se localiza el desarrollo artístico de artistas como el “Grupo de los 15”. En el campo cultural el crítico alemán se convirtió en una punta de lanza y un fantasma del arte moderno (Aguilar, 2009: 174).

15 Entre ellos los artistas Fernando de Szyszlo, Armando Morales, José Antonio Velásquez, Ciro Oduber, José Echave, Harold Fonseca, Rodolfo Abularach, Roberto Ossaye, José Luis Cuevas, Alberto Gironella, Enrique Arnal, María Luisa Pacheco, Oswaldo Guayasamín, Manuel Rendón, Aloisio Magalhaes, Roberto Burle Marx, Oswaldo Vigas, Mateo Manaure, Elsa Gramcko y Ángel Hurtado, Sarah Grilo, Raquel Forner, Lajos Szalay y Alfredo Bigatti, José Ignacio Bermúdez, René Portocarrero, Cundo Bermúdez, Pedro Luis Martínez, Hugo Consuegra, Raúl Millán, Juan de Dios Felipe Orlando, Servando Cabrera Moreno, Jorge Camacho, Fernando Botero, Eduardo Ramírez Villamizar, Alejandro Obregón, Enrique Grau, Cecilia Porras, David Manzur y Lucy Tejada (Stern, mayo 26 de 1959; Perdomo, 2018: 138; Ramírez: 2017, 407).

Como se observó en líneas anteriores, Walter Eric contó con una amplia gama de interlocutores y referentes para describir las manifestaciones artísticas locales. Su análisis de las tensiones y transformaciones de las prácticas artísticas cartageneras parten de las negociaciones de las posiciones legítimas entre los legados históricos y lo nuevo emergente en el espacio urbano. Stern lejos de trazar una hoja de ruta cubierta por las expresiones del arte europeo, norteamericano o nacional, se proyecta sobre la exploración de lo local. Esto no quiere decir que esas dinámicas locales tuvieron un ritmo aislado al movimiento nacional, interesa reconocer que estas forjaron sentidos e interés propios en el sector cultural emergente de la ciudad tras que recientemente se abrió a ser parte de los debates sobre el arte moderno en Latinoamérica. Por lo cual, este trabajo se inserta en el análisis de prácticas descentradas de la historia del arte colombiana.

Para terminar, es necesario anotar que el periodismo cultural se ha convertido en una de las fuentes principales para la historia del arte cartagenero del siglo XX. Se apersonó de reseñas, invitaciones, crónicas de eventos artísticos y crítica del arte; y a que gran parte de las instituciones promotoras de la actividad artística desaparecieron sin dejar un rastro documental propio. Es relevante continuar con el levantamiento y conservación de fuentes como estás para seguir ampliando las lecturas sobre el arte moderno local. **A**

Bibliografía

Entrevista:

- Stern, Cesar. (2021, febrero 20). Entrevista. Cartagena
Perdomo, Teresa. (2019, enero 30). Entrevista. Cartagena.

Prensa:

- De Peñalver, Juan. (1959, 26 de enero). Artes y Letras. *El Figaro*. Archivo Histórico de Cartagena (AHC), Cartagena, p. 6-7
García, Gabriel. (octubre 20 de 1982). “Obregón o la vocación desafortada”. *El País*. Disponible en https://elpais.com/diario/1982/10/20/opinion/403916420_850215.html
Gómez O’Byrne, (1960, 4 al 10 de julio). Paginas Literarias. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 6-7.
Gómez O’Byrne, Jaime. (1958, 8 de diciembre). Caminos del Mundo. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p.5.

- Gómez O’Byrne, Jaime. (1959, 18 de junio 18). Paginas Literarias. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 6-7
Gómez O’Byrne, Jaime. (1959, 18 de mayo). Paginas Literarias. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 6-7
Gómez O’Byrne, Jaime. (1959, 6 de abril). Paginas Literarias. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 6-7
Molares, Ramón (1960, 22 al 28 de febrero). El futurismo. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Molares, Ramón (octubre 22 de 1959). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Nieto, José. (Julio 22 de 1995). “El grupo de Cartagena”. *El Tiempo*. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-368028>
Romero, José. (marzo 25 de 2016). “La mala Estrella de la Familia Stern”. *Diario de Ibiza*. Disponible en: <https://www.diariodeibiza.es/pitiuses-balears/2016/03/24/mala-estrella-familia-stern/831384.html>
Stern, Eric. (1958, 12 al 22 de diciembre). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1958, 13 de octubre). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 10 de septiembre). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5-7.
Stern, Eric. (1959, 16 de febrero 16). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 16 de julio). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 16 de marzo). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 18 de junio). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 13 de abril). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 2 de febrero). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 2 de marzo). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 20 de abril). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 20 de agosto). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 30 de julio 30). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 5 de noviembre). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.
Stern, Eric. (1959, 9 de marzo). Notas de Arte. *El Figaro*. AHC, Cartagena, p. 5.

Referencias:

- Aguilar, Gonzalo. (2009). *Episodios cosmopolitas en la cultura argentina*, Buenos Aires, Santiago Arcos editor.
- Ávila, Freddy. (2008). *La representación de Cartagena de Indias en el discurso turístico*. Cuaderno de Trabajo, n. 2. México: Proyecto AFRODESC. Calvo, Haroldo & Adolfo Meisel. (Eds.) (2000).
- Benítez, Paz. (2012-2013). “Los progresistas de Colonia, August Sander y su círculo de amigos. 1920-1933”. *Revista Rostra*. 1: 12-14.
- Bourdieu, Pierre. (2015). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Dolinko, Silvia y María Amalia García. (2018). “Círculo de revistas. Interlocución entre publicaciones culturales de la modernidad visual latinoamericana”. *Goya*. 363: 142-159.
- Estrada, Nony. (2017). *Desarrollo de la industria petroquímica en Cartagena de Indias (1965-1980)*. Tesis de grado, Universidad de Cartagena, Cartagena.
- Fabris, Anna Teresa (org.). (2010). *Modernidade e modernismo no Brasil*, Porto Alegre, Zouk.
- Fawcett, Louise y Eduardo Posada Carbó. (1998). “Árabes y judíos en el desarrollo del Caribe colombiano, 1850-1950”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*. 35 (49): 3- 27.
- Gilard, Jacques. (2009). El grupo de Barranquilla «Hacer algo perdurable» (59-122). Rodríguez, Fabio (Ed.). *Plumas y pinceles I. La experiencia artística y literaria del grupo de Barranquilla en el Caribe colombiano al promediar del siglo XX*. Universidad de Bérghamo: Italia.
- Groys, Boris. (2005). *Sobre lo nuevo*. Ensayos de una economía cultural. Pre-Texto: Valencia.
- José Ramón Cardona y Antoni Serra Cantallops (2014). Inicios del turismo y actitudes de los residentes: El caso de Ibiza – España. *Estudios y Perspectivas en Turismo*. 23: 1-22.
- Medina, Álvaro. (2009). Poéticas visuales del Caribe colombiano al promediar el siglo XX. Leo Matiz, Enrique Grau, Alejandro Obregón, Cecilia Porras, Nereo, Orlando “Figurita” Rivera y Noé León. (215-242). En: Rodríguez, Fabio (Ed.). *Plumas y pinceles I. La experiencia artística y literaria del grupo de Barranquilla en el Caribe colombiano al promediar del siglo XX*. Universidad de Bérghamo: Italia.
- Meisel Roca, Adolfo. (2015). “Los Reichel –Dolmatoff en Cartagena, Colombia 1954- 1960: Excavando el terreno virgen”. *Baukura*. 7: 3-19.
- Mestra, Luis. (2010). La prensa: espacio de poder y opinión pública en Cartagena, 1920-1940. *Palobra*. 12: 150- 164.
- Ramírez, Isabel. (2017). Arte latinoamericano en el Caribe colombiano. Los Salones Interamericanos de Arte Moderno de Cartagena (1959) y Barranquilla (1960 y 1963). *Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA)*. 11(2): 135-143.
- Ramírez, Isabel. (2017a). La idea de lo propio y la enunciación de una vanguardia artística local: Enrique Grau y el movimiento *Mar y Cielo* en Cartagena, 1940. *H-ART*: 26-45
- Ramírez, Isabel (2017b). *Arte y Modernidad en el Caribe colombiano, Procesos locales y circuitos regionales, nacionales y transnacionales de la vanguardia artística costeña, 1940 -1963*. Universidad Nacional de Colombia, Doctorado en Arte y Arquitectura. Bogotá.
- Ramírez, Isabel. (2018). *Fragmentos de modernidad. Una mujer artista, dos instituciones y una idea en el arte en Cartagena*. Cartagena: Banco de la República Subgerencia Cultural.
- Rodríguez, Fabio (Ed.). (2009). *Plumas y Pinceles. La experiencia artística y literaria del grupo de Barranquilla en el Caribe colombiano al promediar del siglo XX*. Italia: Bérghamo University Press (7-20).
- Salazar, Hernán. (2018). “Zino Yonusas Baranauskas: su aporte a la música coral del Caribe colombiano (1950 – 1972)”. Maestría en Historia del Arte Facultad de Artes Universidad de Antioquia Institución Universitaria Bellas Artes y Ciencias de Bolívar.
- Stolker, Roos. (2017). La modernidad y la ciudad colonial como patrimonio cultural en América Latina. El caso de Cartagena de Indias. *Revista Estudios de Políticas Públicas*, 3(2): 90-105.
- Verett, Martin. «Art as a weapon: Franz Seiwert and the Cologne progressives». <https://es.scribd.com/document/325204896/Art-as-a-Weapon-Franz-Seiwert-and-the-Cologne-Progressives-Martyn-Everett>
- Williams, Raymond. (1997). *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Buenos Aires; Manantial.

Evangelización y derechos religiosos: *De Instauranda Aethiopum Salute* (1627), de Alonso de Sandoval y la noción de esclavitud natural

Marcelo José Cabarcas Ortega
Universidad de Pittsburgh

1. Alonso de Sandoval de frente a las controversias de la evangelización

Escrita por Alonso de Sandoval en 1627, *De Instauranda Aethiopum Salute* es reconocida como una de las primeras reflexiones en torno a la evangelización negra en las Américas.¹ El libro aparece por primera vez en Sevilla bajo un título más bien extenso: *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes*.² Siendo el rescate de los africanos no bautizados su principal preocupación, está diseñado como una guía para la conversión eficaz de los recién arribados y el buen trato de los mismos por parte de sus amos. Con este fin, su argumento se teje sobre temáticas diversas, que hacen de la obra una mezcla entre la teología y la crónica.

1 (Von Germeten, 2008)

2 King (1957) afirma que

“Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo”.

Mateo 28:19.

Tal como sucede con otros escritos de la época, se construye a partir de una serie de disertaciones simultáneas: ya sea en la forma de tratado moral, representación geográfico-cultural o manual para el buen esclavista católico, la obra aborda una gran variedad de temas relacionados con la vida de los llamados etíopes, tanto en su continente natal como en el ámbito del nuevo mundo. Ante su vastedad, este trabajo pretende, por cuestiones de extensión, centrarse en las representaciones discursivas y preceptos religiosos que enmarcan al texto en las polémicas sobre el buen trato de las otredades a las que se enfrenta el catolicismo del barroco.

Para empezar, reconozcamos que el celo evangélico de nuestro autor se conecta al contexto que lo esceni-

fica. Puesto que la sociedad de su tiempo se asienta en el trabajo esclavizado, de Sandoval, en tanto pensador canónico, opera dentro de las estructuras que más se nutren de la explotación negrera, así que su perspectiva solo puede provenir de la ortodoxia canónica que legitima dicha explotación. Es justamente desde esa posición que él enaltece las formas de opresión del africano mientras delibera sobre su salvación interior. Y aunque desde nuestra perspectiva su defensa no implique una crítica social significativa, sí constituye, para su propia época, un intento genuino de reivindicación humana en el marco deshumanizante de la violencia colonial. Con todo, la contradictoria defensa del conquistado a partir de los valores del conquistador no es exclusiva de un libro como *De Instauranda*. De hecho, la reivindicación ideológica de la esclavitud, que coexiste con la incapacidad de su cabal justificación, queda de manifiesto en los archivos oficiales y religiosos producidos a lo largo del siglo XVI y XVII. Sí, de hecho, la legitimación moral de la empresa imperial ibérica carece de fundamentos sólidos, el vacío que esta incertidumbre crea debe resultar, como es lógico pensar, en la conformación de zonas de opacidad discursiva bastante fértiles para la controversia teológico-humanística. En el marco de estas discusiones sin esclarecer, Alonso de Sandoval clama por una mejor esclavitud para el esclavizado sin detenerse a cuestionar las ambivalencias que tal posición plantea.

Pero, aunque lo anterior resulte cierto, sus opiniones constituyen un esfuerzo por iluminar zonas oscuras de la expansión colonial española y, en ese sentido, podría afirmarse que su trabajo se nutre de las ideas de aquellos que, antes suyo, fueron capaces de percibir la distancia existente entre la crueldad de la trata y ciertos preceptos eclesiásticos. Las inquietudes surgidas de este distanciamiento se remontan, inclusive, a etapas muy iniciales de dicha expansión:

En 1557, Domingo de Soto, discípulo de Francisco de Vitoria, escribía en su *De iustitia et iure* que era inmoral mantener en esclavitud a un hombre nacido libre, o capturado por violencia o fraude, incluso si se lo compraba en un mercado legítimo. Tres años después, el también dominico Alonso de Montúfar, arzobispo de Méjico, escribía a Felipe II: “No sabemos de ninguna causa por la que los negros habrían de ser cautivos más que los indios, puesto que nos dicen que reciben el Evangelio con buena voluntad y no hacen guerra a los cristianos”. Felipe no contestó. (Casabó, 2007, Sub 5, para. 2).

Esta indefinición será un problema persistente para las autoridades civiles y espirituales. Incluso décadas después de la publicación de *De Instauranda*, la comisión de *Asiento* nombrada por Carlos II continúa siendo incapaz de esclarecer del todo la moralidad cuestionable del tráfico esclavista. Lo que el asiento sí puede reafirmar, y de manera contundente, es la relevancia de la esclavitud como práctica económica:

La introducción de negros es no sólo deseable sino absolutamente necesaria (...) Sin el tráfico América se abocaría a una absoluta ruina (...). En cuanto a si la esclavitud es permitida, muchos autores lo discuten (...) El Consejo [de Indias] cree que no puede haber duda en cuanto a la necesidad de esos esclavos para el sostenimiento del reino de las Indias ni en cuanto a la importancia del bienestar público en la continuación y mantenimiento de este proceder sin cambios; y en cuanto a la cuestión de conciencia, se prueba por las razones expuestas, las autoridades citadas, y su larga y general costumbre en los reinos de Castilla, América y Portugal, sin que haya objeción de parte de Su Santidad o del estado eclesiástico, sino más bien con la tolerancia de todos ellos. (Thomas como se cita en Casabó, 2008, sub. 5, para.3).

Se conoce bien lo que subyace a esta lamentable laxitud. La disminución temprana del número de pobladores nativos ha puesto en riesgo el funcionamiento económico de las Indias. Esto causa que, en un giro tan altruista como pragmático, ciertos pensadores empiecen a criticar formas de asentamiento que bordean el genocidio. De una forma que ahora nos parece contradictoria, pero que resulta totalmente admisible en su contexto, voces se alzan pidiendo la importación de esclavos hacia el nuevo mundo. La solicitud que De Las Casas consigna en su Carta de 1531 al Consejo de Indias marca un punto de inflexión sobre la materia:

El remedio de los cristianos es este, mui cierto, que S. M. tenga por bien de prestar á cada una de estas islas quinientos ó seiscientos negros, ó lo que pareciere que al presente vastaren para que se distribuyan por los vecinos, é que hoy no tienen otra cosa sino Yndios... se los fien por tres años, apotecados los negros á la misma deuda... Una, Señores, de las causas grandes que han ayudado á perderse esta tierra, é no se poblar más de lo que se han poblado... es no conceder libremente á todos quantos quisieren traer las licencias de los negros (De Las Casas, [1531]1958, 64).

La propuesta es doble en su caso: proteger, por una parte, la fortuna física y espiritual de los súbditos indígenas, y garantizar, por la otra, que se extraiga riqueza sin incurrir en el despoblamiento de los nuevos territorios. Queda claro entonces que la cuestión se plantea tanto desde lo demográfico y lo productivo como desde lo doctrinal. Sin embargo, recordemos que esta forma de pensar refleja, en el fondo, una realidad muy apremiante. Solamente en la provincia de Cartagena de Indias, para el año de 1570, la población originaria disminuye de 22,500 a tan solo 7,500 individuos. La solución de la corona consiste en autorizar el traslado inicial de aproximadamente 500 esclavos, punto a partir del cual su flujo hacia Cartagena aumenta de manera progresiva.³ Empieza de ese modo el involucramiento gradual de la ciudad en las redes de comercio negrero, lo cual acarrea un consecuente crecimiento de la labor predicadora. Junto a los barcos que traen carga humana, llegan a la provincia predicadores de todo tipo buscando instruir en su credo a los capturados recién descargados.

A este escenario arriba de Sandoval cuando desembarca en Cartagena de Indias, ciudad en donde permanecerá desde 1605 hasta su muerte en 1651.⁴ Durante su estadía, se divide entre el cuidado de los esclavizados y su cargo como rector del Colegio Jesuita local.⁵ Para el momento, la controversia en torno al buen adoctrinamiento del nuevo mundo todavía se encuentra activa en las esferas intelectuales. Tomando partido por los beneficios de la esclavitud, y también por un trato más digno para sus víctimas, su texto propone el cautiverio como medio de proveer “luces para iluminar la gentileza ciega” de los etíopes recién llegados desde el viejo mundo. Esta inclinación por el mantenimiento del *estatus quo* se refuerza mediante las dedicatorias formales al clero y las autoridades, un mecanismo reconocido para trabajos que apelan a la sanción de las autoridades católicas y civiles. Estas dedicatorias ilustran muy bien el lugar desde donde de Sandoval enuncia. Al comienzo del primer libro, por ejemplo, el autor explica los términos de *De Instauranda* a Francisco de Figueroa, rector del Convento del Rosario

de la ciudad de Lima. Dada la miseria de sus condiciones, la instrucción de estos desventurados es un tema de la mayor urgencia:

Y no dudo fino que lo aceptará V.P. muy R. con mil gustos, porque como tan celoso de la salvación de las almas, se los dará el ver que todo el asunto de la obra se endereza a ese altísimo fin (como dice San Dionisio) de que las almas se salven, y entre ellas las más destituidas de enseñanza, cuáles son las de los etíopes (*De Instauranda*, [1627]1957, XIII).

Alonso de Sandoval pretende erradicar esa ignorancia. Los veintinueve capítulos del libro uno, volumen uno, por citar un caso, abundan en la descripción de todos los errores de dogma y muestras de paganismo que hacen de la conversión de los recién llegados un imperativo de la iglesia. Además de las condiciones deplorables en las que arriban y el duro futuro que para ellos se avizora, estos hombres y mujeres traen consigo una carga muchísimo más onerosa, la cual es, a los ojos del jesuita, la idolatría heredada de sus padres. Lamentablemente, en su llamado apremiante a la corrección de esta desgracia, de Sandoval incurre en las visiones peyorativas que son moneda corriente de la época. La barbarie es el obstáculo más difícil para la evangelización de africanos porque, en sus palabras, “es tal la ignorancia de estos gentiles y tan grande la ceguera que tienen acerca de las cosas de la otra vida, que todas las de allá miden por las de acá” (*De Instauranda*, 53). En su opinión, los esclavos que llegan a las Indias son transportados por la providencia hacia la verdad, por lo que su cautiverio resulta ser tan solo un accidente temporal. El suplicio de sus cuerpos es, en resumidas cuentas, un mal menor, necesario para su salvación eterna. Así, la penuria y las fatigosas jornadas de trabajo forzado se justifican plenamente por la acuciante “necesidad que hay de doctrina e instrucción en la enseñanza de las pobres naciones [africanas], que, aunque en el teatro del mundo hacen tan humilde figura, tienen muy señalado lugar en el de Dios” (*De Instauranda*, XI).

Sin embargo, el deseo de traer a estos descarriados al seno de la fe no puede desconectarse de consideraciones históricas subyacentes. Si bien nuestro autor concibe su propio trabajo misionero como una continuación directa del mandato apostólico, también considera necesario que la corona diseñe una política capaz de frenar la expansión de la “secta maldita”, en especial en aquellas regiones del viejo mundo donde los tratantes peninsulares empiezan a extender sus redes comerciales (Guinea, Senegal, Mali,

3 (Borrego Pla, 2010)

4 Díaz Pardo, C. (2007). Las epidemias en la Cartagena de Indias del Siglo XVI-XVII: Una aproximación a los discursos de la salud y el impacto de las epidemias y los matices ideológicos subyacentes en la sociedad colonial. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, (6). Recuperado el 31 de julio de 2019, de

<http://manglar.uninorte.edu.co/calamari/bitstream/handle/10738/145/cdiaz.pdf?sequence=3>

5 King, 1957).

Angola y Nigeria). Y aunque la derrota de Lepanto en 1571 frenó la expansión de los moros en el Mediterráneo, el islam que se asienta en ciertas regiones del África occidental todavía representa, para la época en que se escribe la obra, un obstáculo a los intereses imperiales europeos, no solo a nivel político y económico, sino también, según el criterio erudito, a nivel doctrinal. Alonso de Sandoval expresa su preocupación por esta rápida expansión en el capítulo once del primer libro, que muestra a los Mandingas de Gambia como ejemplo de la difusión herética en territorios de interés para la cristiandad. Los términos que usa para plantear tal situación expresan muy bien el sentido de urgencia con el que visiona el asunto: A la ignorancia del nuevo mundo se aúna, sin duda, el sacrilegio que reina en el viejo. Para de Sandoval, lo sucedido a los mandingas evidencia el terreno perdido por la falta de celo misionero entre los creyentes de la religión auténtica. De ahí que resulte calamitoso para él que “esta gente [el pueblo mandinga] [beba] la ponzoña de la sección mahometana, y [que frecuenten] por oficio darla a otras naciones” (De Instauranda, 55).⁶ Al final, la defensa que nuestro autor realiza de la trata esclavista como medio de contener la propagación islamita, que corre paralela a las formas etnocéntricas que adquiere su reivindicación del esclavizado, vislumbran como el debate en torno a la cristianización no es nunca una página en blanco en el contexto del barroco, sino, más bien, un ejercicio que obedece a preceptos y circunstancias sociohistóricas siempre interesantes de revisar.⁷

6 El problema con la inquietud de nuestro clérigo hacia esta supuesta propagación es que muchos musulmanes de África, que alguna vez estuvieron involucrados en la trata, están ahora interesados en debatir los preceptos teológicos de la esclavitud como una forma de resistencia a la creciente influencia europea. Miray al-s. uud (1615), obra escrita por Ahmad Bābā (1556-1627) una década antes de la aparición del trabajo de Alonso de Sandoval, aborda los aspectos legales y doctrinales de la esclavitud sudanesa dentro de los mismos mercados locales que comercian con los negros cristianos. La opinión de Bābā, cimentada en su posición como erudito islámico, es que no existe una relación entre el color de la piel y la esclavitud, por lo cual los nativos de Bilad al-sudan (África occidental), que no son esclavos por naturaleza, no pueden ser vendidos para su exilio en las nuevas colonias europeas (García Novo, 2010). Es interesante ver como esta afirmación vislumbra el hecho de que el debate sobre la esclavitud nunca fue, en los reinos africanos, una página en blanco. Muchos africanos, no solo musulmanes, sino también los negros recién cristianizados en Santo Tomé y otras regiones del Cabo de López González, comienzan a darse cuenta de las dimensiones brutales que el tráfico de esclavos comienza a adquirir. Muchas de estas personas, finalmente esclavizadas y llevadas a las costas americanas, representan un desafío al trabajo de adoctrinamiento llevado a cabo por hombres como el mismo de Sandoval.

7 Hunwick, J. (2000). A□ mad Bābā on Slavery. *Sudanic Africa*, 11, 131-139. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/25653344>

Esclavitud natural y cristianismo en Alonso de Sandoval

“El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo”

Aristóteles, *Política* · libro primero, capítulo II

“Dios ha creado primero a los blancos, y después a los negros, a quienes por ser últimos mandó que sirviesen a sus hermanos mayores”.

Alonso de Sandoval, *De Instauranda Aethiopum Salute*

Se suele afirmar que las visiones renacentistas y barrocas en torno a la esclavización se nutren de la interpretación canónica de Aristóteles, lo cual, aunque cierto, constituye una generalización. Para poder adentrarse en las particularidades de Alonso de Sandoval, pienso que se debe empezar analizando la forma concreta que la noción de esclavitud adquiere en su trabajo. Partamos del siguiente fragmento, que aunque breve, se nos presenta rico en connotaciones sobre el tema:

La esclavitud y la servidumbre son universales, están consignadas en las escrituras desde la ley natural hasta la ley de gracia: nunca la naturaleza mandó que fueran libres los hombres, y así dio lugar a que los derechos humanos introdujesen la servidumbre. (*De Instauranda*, 84).

La cita anterior resulta llamativa debido a que, por vía del naturalismo, arriba a una legitimación metafísica de la desigualdad. Repasemos las afirmaciones del estagirita sobre el tema recordando, de paso, que la suya fue una sociedad que prosperó gracias al esclavismo, y que sus afirmaciones recogen, en realidad, ideas comunes de su tiempo. El razonamiento va de la siguiente forma: la correlación entre quien guía y quien obedece armoniza todas las formas de relación social. El amo, principio del alma, la razón, la masculinidad y la autoridad, encuentra su complemento orgánico en el esclavo, quien representa al cuerpo, la fuerza, lo femenino y lo animal. Así, la república, en su forma perfecta, necesita de libres y esclavos para su conformación. Y dado que los últimos son incapaces de gobernarse a sí mismos, la sujeción hacia los primeros no solo es inevitable sino apropiada, siendo la naturaleza misma quien se encarga de consignar en los seres, procesos y objetos las evidencias de tal disposición. La diferencia natural se convierte, de ese modo, en el pilar

que sostiene el orden político.⁸ Aun así, entre esta idea de esclavitud y el humanismo posterior media una distancia que no se limita a lo cronológico. A los ojos de Alonso de Sandoval Aristóteles sigue siendo pagano, lo que implica hacerse la siguiente pregunta: ¿cómo discernir el asunto desde la óptica cristiana?

La solución reside en agregar un nivel adicional de legitimación discursiva, el cual debe apoyarse necesariamente en la ortodoxia religiosa. En otras palabras, el espíritu del humanismo católico de la época dictamina que las verdades dilucidadas por la mera razón alcancen su cabal justificación mediante la comprobación doctrinal. Aristóteles, en tanto profano, no puede discernir por completo dogmas que solo son adquiribles mediante la auténtica enseñanza. Aunque el filósofo griego -los antiguos en general- fuesen perfectamente capaces de entender la esclavitud de acuerdo con la ley natural, aquello que en realidad confirma su validez incuestionable es su existencia como tradición descrita en las escrituras.⁹ Se arriba por este doble camino, el provisto por los racionalismos clásico y teológico, a una concepción idealista, teleológica y permanentista de la esclavización. Las respuestas a la incógnita moral de la trata, las inquietudes que la misma podría plantearle al creyente, son provistas de antemano por las verdades incontestables de la fe. Es así como el presente se explica por el pasado en la continuación de un proceso inalterable: el sometimiento israelita de los cananeos, que expresa la voluntad divina sobre el linaje de Cam, legaliza el sometimiento cristiano de los etíopes, descendientes de la misma estirpe. La progenie que la biblia adjudica a los africanos se convierte, a los ojos de los eruditos, en la legitimación evidente de su subyugación.

Pero lo interesante en de Sandoval no es su reafirmación de imaginarios esclavistas, sino el giro que les da armonizándolos con lo religioso. Creo personalmente

que allí se observa el lado más reivindicativo y también más contradictorio de nuestro autor. Aunque los africanos constituyan una progenie condenada a la sumisión, su postración no es completa ni definitiva, puesto que la divinidad otorga a sus pastores herramientas para su conversión auténtica. La buena nueva y el mandato de esparcirla a las naciones hace del comercio negrero una manifestación fundamental del designio divino, pues si Jesucristo mismo se ha encarnado en la búsqueda de sus criaturas, es un deber cristiano evangelizar a quienes viven por fuera de la iglesia. Y aunque la miseria del cautiverio resulta innegable, las verdades perdurables de la fe prevalecen sobre cualquier otra consideración mundana. A la luz de esta lógica, esclavizar los cuerpos para salvar las almas constituye un sacrificio realmente pequeño en comparación.¹⁰

Esto da pie a la discusión sobre el uso que de Sandoval hace de la simbología cristiana. Me refiero, en específico, al uso que hace de la noción de “corpus mysticum” utilizada por San Pablo en la primera carta de Corintios, una de las principales metáforas definitorias de la cristiandad.¹¹ En su obra, esta simbología deviene en una representación social que funciona de forma ambigua, pues reafirma y a la vez desvirtúa la naturaleza inmanentista y tautológica de la esclavitud. Mediante suyo, la imagen de la iglesia como el cuerpo de Cristo se convierte en una alegoría que no solo se proyecta sobre las almas enriquecidas con la trata, sino que mira, también, hacia la humanidad de los etíopes del nuevo mundo. Los principios de compasión, puestos en el centro de la relación

8 foucault. https://en.wikipedia.org/wiki/Natural_slavery (Brion Davis, 1996).

9 Ese es su segundo argumento de legitimación, apoyado en Génesis 9, 18-27. 18 Y los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam y Jafet; y Cam fue el padre de Canaán. 19 Estos tres fueron los hijos de Noé, y de ellos se pobló toda la tierra. 20 Entonces Noé comenzó a labrar la tierra, y plantó una viña. 21 Y bebió el vino y se embriagó, y se desnudó en medio de su tienda. 22 Y Cam, padre de Canaán, vio la desnudez de su padre, y se lo contó a sus dos hermanos que estaban afuera. 23 Entonces Sem y Jafet tomaron un manto, lo pusieron sobre sus hombros, y caminando hacia atrás cubrieron la desnudez de su padre; y sus rostros estaban vueltos, y no vieron la desnudez de su padre. 24 Cuando Noé despertó de su embriaguez, y supo lo que su hijo menor le había hecho, 25 dijo: Maldito sea Canaán; siervo de siervos será para sus hermanos. 26 Dijo también: Bendito sea el SEÑOR, el Dios de Sem; y sea Canaán su siervo. 27 Engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem; y sea Canaán su siervo. (Biblia de las Américas, Génesis 9, 18-27).

10 Abordemos en este pie de página ciertas sutilezas doctrinales: como se indica en Gálatas 3:24, Cristo vino para que pudiéramos ser justificados por la fe” (*Biblia de las Américas*, Gálatas 3:24), el argumento concluyente de Alonso de Sandoval a favor de la evangelización de esclavos es, al final, la ley de la Gracia extendida a toda criatura convertida, etíope o no: “pero cuando llegó el tiempo establecido, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que están bajo la ley”. , para que podamos recibir la adopción a la filiación” (*Biblia de las Américas*, Gálatas 4: 4-5).

11 Corintios 12:12-14

Si el esclavo confiesa y cree en su corazón que Dios resucitó a Cristo de la muerte, se convierte en parte del “cuerpo de Cristo”. Como se dice en Corintios 1, 12: 12-24: 12, Así como un cuerpo, aunque uno, tiene muchas partes, pero todas sus partes forman un solo cuerpo, así es con Cristo. 13 porque todos fuimos bautizados por un solo Espíritu para formar un cuerpo, ya sean judíos o gentiles, esclavos o libres, y a todos se nos dio el único Espíritu para beber. 14 aun así, el cuerpo no está formado por una parte sino por muchas (...) 21 el ojo no puede decirle a la mano: “¡No te necesito!” Y la cabeza no puede decirle a los pies: “No ¡te necesito!” 22 Por el contrario, aquellas partes del cuerpo que parecen ser más débiles son indispensables, 23 y las partes que creemos que son menos honorables las tratamos con un honor especial (*Biblia de las Américas*, Corintios 1, 12: 12-24).

entre amo y esclavo, redundando en el bienestar interior de la comunidad:

Lo mismo habéis de hacer con vuestros esclavos, y siervos, pues son vuestros pies, y de tanta estimación, en orden, a vuestro servicio (...) los pies no son parte en el cuerpo para tener en poco, sino en mucho (*De Instauranda*, 75)

Aunque sin duda el relegamiento de los esclavizados al lugar de los pies refuerza un sentido de jerarquía, posibilita, al mismo tiempo, un llamado a corregir su desprotección. Ninguna parte del cuerpo es despreciable pues, a la luz de la alegoría, tan importantes son los pies para el organismo como valiosos los humildes para la iglesia. El valor humano del etíope, un alma que se gana para el cielo, se reivindica mucho más allá de su supuesto rol instrumental.

Es indudable que lo anterior funciona como un mecanismo discursivo que legitima formas de opresión social. Si lo vemos desde nuestra perspectiva, se hace evidente lo difícil que resulta defender al esclavo mientras permanecen incuestionadas las premisas de la economía esclavista (Soloudre-La France, 2008). Sin embargo, atrevámonos a pensar desde el horizonte histórico de Alonso de Sandoval, es decir, desde la visión de un clérigo del XVII, y veamos, con muchísima imaginación y un esfuerzo moral enorme, como la esclavización en el nuevo mundo, lejos de constituir una forma de cautiverio, constituye, para él, una liberación de las cadenas de la idolatría y el pecado. En los términos de un hombre como de Sandoval, no podría pensarse en una definición más clara de lo que significa ser libre:

Nuestra religión no estima tanto la nobleza del cuerpo, cuanto la del alma, ni mira tanto la suerte ni el estado de los hombres, cuanto el alma de cada uno, al señor y al esclavo juzga, mide por esta medida, porque delante de dios no hay distinción de uno y de otro, ni es exceptador de personas, porque la verdadera libertad es no servir al pecado, y la nobleza suma, es resplandecer con virtudes. Porque por lo demás, iguales los hizo la redención y la sangre de Cristo, que por todos fue derramada. (*De Instauranda*, 77).

El corolario de tal afirmación es que la crueldad hacia los esclavizados no proviene de características negativas inherentes a la esclavitud, sino más bien, de la falta de virtud entre sus dueños. Por eso el libro no intenta debatir sobre la moralidad del comercio negrero, sino sobre

los modos de actuación piadosa hacia sus víctimas. Lo que se defiende es, al final, la necesidad de aplicar el ideal cristiano en el cautivo que conforma, a pesar de todo, una parte integral de la iglesia (Wheat, 2016).¹²

II. Alonso de Sandoval, la “Lex Gentius” y el derecho a la adoración autóctona

“El lado oscuro del barroco consistió en su necesidad de controlar la expresión religiosa. La confianza en que todas las culturas y religiones conducirían al catolicismo se tradujo, a menudo, en un triunfalismo obstinado. En el marco de estos excesos, el énfasis en el carácter global de la Iglesia y el Estado desplazó al sentido local del lugar, la nacionalidad y la diferencia regional. Las extirpaciones de la idolatría en Perú, por ejemplo, tuvieron lugar en el período barroco a pesar de la existencia de otras voces de moderación y aceptación”.¹³

(Stevens Arroyo, 2002)

Las continuas disputas doctrinales y políticas del XVI -aunadas al impacto epistemológico del heliocentrismo y el humanismo- amenazan con romper la unidad de la empresa evangelizadora en las indias. Muchos católicos en esta parte del Atlántico, adelantándose al caos que eventualmente azotará al viejo mundo, comienzan a requerir la corrección del error causado por la intromisión del pensamiento secular en las esferas religiosas. En su opinión, esta forma de pensamiento -la laxitud doctrinal que provoca- resulta particularmente nociva para el adoc-trinamiento de los súbditos indígenas. El trabajo misionero se movilizará, de allí en adelante, contra el ataque a

12 Expresar cualquier tipo de crítica económico-política sobre el sistema social de la época va más allá de las posibilidades de Alonso de Sandoval, por lo que las afirmaciones de Von Germeten (2008) sobre nuestro autor como uno de los primeros defensores del abolicionismo no tienen sentido, en especial por la evidencia de sus propias aseveraciones: “Pero puesto que ya hay señores y esclavos, es fuerza que haya entre ellos desigualdad, pero con tal calidad, que siga el orden □ cristiano □ que hemos apuntado” (*De instauranda*, 76). Hay varios otros fragmentos que apuntan en la misma dirección: “Los siervos, que no desprecien a sus señores, ni desobedeciéndoles, vayan contra el orden que tienen puesto (...) siervos, obedecieron a los vuestros señores temporales” (*De Instauranda*, 76).

13 En el original: The dark side of the baroque was its all-consuming need to control religious expression. The confidence that all cultures and religions would lead to Catholicism was often translated as a heavy-handed triumphalism. In these excesses, the global emphasis upon Church and State displaced the local sense of place, nationality and regional difference. The extirpations of idolatry in Peru, for instance, took place in the baroque period despite other voices of moderation and acceptance. (la traducción es nuestra).

la fe encarnado en el empirismo, la reforma y el espíritu erasmiano distinguible en algunos evangelizadores del nuevo mundo.

Puesto que el partido a favor de los nativos mantiene, hasta cierto punto, un posicionamiento utópico que conlleva cierta crítica hacia las jerarquías religiosas y su actitud hacia las colonias, no es de extrañar el afán del establecimiento por frenar posibles disidencias y cerrar filas alrededor de los rangos eclesiásticos. Las directrices doctrinales para la extirpación de idolatrías constituyen, en este contexto, un intento de poner freno a cualquier cuestionamiento de la autoridad espiritual de la iglesia. Esta ambición de control clerical sobre las mentes y corazones tuvo consecuencias perceptibles en ambos lados del océano: en todo el mundo ibérico, el miedo a la “influencia pestilencial” de Lutero, Calvino y Zwinglio, por un lado, y el empirismo y la crítica política del humanismo secular, por el otro, provocó un movimiento de conservación doctrinal en el cual la defensa de los valores católicos se asimiló a la estabilidad sociopolítica y espiritual del imperio (Stevens Arroyo, 2002).

Esta defensa de la estabilidad católica, ya sea europea o india, toma, durante los siglos XVI y XVII, la forma de la “Lex Gentium”, la cual funciona de dos maneras: por un lado, postula el ideal de la cristiandad universal y la uniformidad ritual canónica (una característica distintiva del contra-reformismo), y por el otro, debido al fracaso de los Habsburgo en su política de imposición católica en Alemania y los Países Bajos, defiende las costumbres y formas locales de adoración como medio para suavizar las tensiones religiosas. En palabras de Stevens-Arroyo:

las costumbres y tradiciones de la nación tenían prioridad sobre la ley positiva promulgada por el monarca. En el contexto ibérico, Cataluña, Castilla y Portugal eran diferentes naciones, cada una con leyes locales antiguas que gobernaban la herencia, la jurisprudencia y similares, las cuales, se insistía, estaban más allá del alcance ordinario de los decretos reales. El rey, continúa el argumento, no podía cambiar las costumbres sin el consentimiento de los gobernados, consagrado este como un derecho local inalienable (Kamen, 1993). Estas libertades se celebraron simbólicamente en las fiestas patronales de las vírgenes y los santos en todas las regiones. Las naciones locales los usaron para articular ritualmente la identidad que había sido subsumida en la idea del imperio. Incluso en el apogeo del poder imperial español, la fe católica, que cohesionaba todo el orden social, también protegió las identidades de cada región. Así, la política española durante el período ba-

rruco descansaba en dos aspectos: las ideas de localidad, mediante las cuales se celebraba una pertenencia más amplia con una gran cantidad de costumbres y tradiciones autóctonas; y la idea de lo global, mediante la cual el catolicismo, y la corona española, su defensora, protegieron las diversas nacionalidades de fuerzas divisivas (Stevens-Arroyo, 2002, 43).¹⁴

Ver a la corona como árbitro de las variaciones regionales y defensora de las adaptaciones locales del catolicismo explica porque la figura del monarca es frecuentemente invocada en los textos que defienden la conversión de los súbditos indios. Esta idea del rey como garante de la evangelización de los pueblos incorporados al imperio se encuentra de manera muy temprana en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). En principio, el dogma solo puede preservarse a través de una autoridad central que garantice uniformidad por encima de las diferencias:

Como la providencia divina tenga ordenado en su mundo que para dirección y común utilidad del linaje humano se constituyesen en los reinos y pueblos reyes como padres y pastores (según lo nombra Homero) y, por consiguiente, sean los más nobles y generosos miembros de las repúblicas, ninguna duda de la rectitud de sus ánimos reales se tiene o con recta razón se debe tener. Que si algunos defectos, nocimientos y males se padecen en ellas, no ser otra la causa sino carecer los reyes de la noticia dellos, los cuales si les constasen, con sumo estudio y vigilante solercia extirparían (1958, p.4).

En el caso de Alonso de Sandoval, el llamamiento del rey a la unificación religiosa de los esclavizados se expresa de una manera bastante vivida, en especial en la medida

14 En el original:

Because sovereignty resided with the people, Francisco SJ, (1548-1617) argued that the nation's customs and traditions took precedence over the positive law promulgated by the monarch, the Iberian context, Catalonia, Castile and Portugal were different nations ancient local laws governing inheritance, jurisprudence and the like, which insisted were beyond the ordinary scope of royal decrees. The king, the insisted, could not change customs without the consent of the governed. was also enshrined as an inalienable local right (Kamen, 1993). These political freedoms were symbolically celebrated in the regional patronal feasts of the madonnas and saints throughout the empire. The local nations used these to ritually articulate the national identity that had been subsumed politically in the empire. Even at the height of Spanish imperial power, the Catholic faith that mated the empire also protected the national identities of each region. Thus, the polity of the Spanish Empire during the baroque period rested definitions of place: the local, where nationality was celebrated by a plethora customs and traditions; and the global, where Catholicism and its defender Spanish Crown, protected the assorted nationalities from the divisive forces (Stevens-Arroyo, 2002, 43). La traducción es nuestra.

en que se aspira a conquistar a quienes aún no han sido llevados a la verdadera fe:

Por eso el señor le represento las naciones gentiles a San Pedro en fieras, y ponzoñosas sabandijas diciéndole que las matase y comiese (...) que no hay menos de un infiel a un cristiano que de un bruto a un hombre, y que tanto es para cualquier hombre, dejar la herencia y costumbres gentílicas por la fe, imitación de Cristo (*De Instauranda*, p.57).

En todo este proceso, de Sandoval, al igual que De Las Casas antes que él, reconoce la necesidad de incorporar al culto católico elementos de las culturas autóctonas no-europeas, dualidad que, aunque aparentemente contradictoria, está en perfecta conformidad con el espíritu de contrarreforma del barroco. Dicho de otro modo, ante el fracaso de la iglesia para crear la ciudad de Dios en una Europa que ya no es un pueblo universal con una fe universal, aquello que los evangelizadores en el nuevo mundo pueden hacer, para tener éxito en su labor, es utilizar lo local como plataforma para inculcar sus valores morales y religiosos en sociedades resistentes al abandono de sus creencias originarias.

No obstante, aunque la evangelización del otro se apoya en un vasto sistema administrativo, comercial y militar, la resistencia encontrada por las autoridades eclesiásticas solo origina campañas muy prolongadas (y finalmente fallidas) de erradicación de la idolatría. Esto tiene un resultado singular: sin pretenderlo, el afán de extirpar rituales indeseables da origen al sincretismo, uno de los rasgos más barrocos de nuestra cultura, el cual se convierte, al final, en la característica predominante de la religiosidad popular en las Américas. Sin embargo, cuando formas locales de adoración se superponen a formas oficiales de culto, una contradicción aparece. Visto el problema a través de un lente crítico moderno, puede que tal contradicción se deba a la evidente distancia entre la doctrina enseñada a los habitantes del Nuevo Mundo y la realidad de la explotación colonial. Ciertamente, existe un punto en el que el hecho de la dominación material europea se aleja de cualquier enseñanza bíblica. Al final, la empresa de conquista se centra en el despojo, y siendo este su objetivo final, cualquier otro esfuerzo adquiere una importancia secundaria. En otras palabras, la idea de América como parte de una cristiandad universal choca con la verdad innegable de que el sistema necesita la opresión más de lo que necesita la verdadera conversión, y es por eso que el afán de incorporar a indios y negros

a una forma paternalista de servidumbre cristiana resulta incapaz de disolver la polaridad entre el dominador creyente y el idólatra dominado. En ese sentido, es completamente comprensible que estas poblaciones se muestren reticentes a abandonar sus credos y cosmovisiones.

Sin embargo, si vemos el problema a través de sus propias condiciones históricas e ideológicas, las conclusiones podrían ser muy diferentes. Veamos lo que Stevens Arroyo (2008) sostiene al respecto:

El kit de herramientas del misionero proporciona explicaciones para mostrar que las tradiciones de la antigua fe que exhiben piedad y moralidad son realmente anticipaciones de la verdadera fe, aunque sean expresiones imperfectas. En los casos en que una práctica de la otra religión es intolerable, el misionero a menudo la pinta como una falsedad introducida por Satanás. Por lo tanto, el sincretismo es la gran arma de los misioneros tanto para expropiar todo lo que vale la pena en otra religión, como para denigrar como malvado lo que no se puede asimilar. (p.39).¹⁵

Esto explica porque para de Sandoval las costumbres y lenguajes africanos son útiles para la evangelización. A su manera, reconoce que ciertas huellas de buen cristianismo, perdidas en el tiempo, se pueden encontrar en ciertas manifestaciones de idolatría y superstición. Así pues, borrando el significado central de los ritos precristianos, pero manteniendo intacta su forma, las concepciones africanas de la divinidad pueden integrarse en ritos perfectamente admisibles para la ortodoxia religiosa. Es más, estas forman ayudan a crear un nuevo modo de expresión local, totalmente permisible en el concierto del catolicismo. Es por eso que, a mi entender, el texto de Alonso de Sandoval, al insertar a estos gentiles recién capturados en el cuerpo de la iglesia, y presentar su cultura como un camino hacia la salvación, pone en práctica un ejercicio de reivindicación social y teológica:

Se deben estimular, principalmente, los rasguños de la fe cristiana que en estas naciones se hallan, los ritos y ceremonias que de ella les han quedado, para que viendo que aquella brasa que los apóstoles (y a su imitación,

¹⁵ En el original:

The missionary's tool kit provides explanations to show that traditions in the old faith exhibiting piety and morality are really anticipations of the true faith, albeit imperfect expressions. In cases where a practice of the other religion is intolerable, the missionary often paints it as a falsehood introduced by Satan. Thus, syncretism is the great weapon of missionaries both to expropriate all that is worthwhile in another religion, and also to denigrate as evil what is inassimilable. (Stevens-Arroyo, 2008, 39). La traducción es nuestra.

varones apostólicos) encendieron, está tan cubierta de ceniza, cada cual, por su parte, se esfuerce a avivarla, para que del todo no se ahogue (*De Instauranda*, 2)

Sin duda, esta reivindicación se correlaciona con las realidades de la época. Ante el riesgo de expansión del protestantismo inglés y holandés en el nuevo mundo, la protección del catolicismo se convierte en prioridad para el imperio español, aunque, debido al fracaso anterior en los territorios europeos, la conservación de las tradiciones religiosas locales se convierte en una política importante para la corona. Esta necesidad de respetar la variedad explica el inmenso esfuerzo por enseñar a los misioneros el idioma y la cultura de las “naciones” a evangelizar. Muchos diarios, relatos y tratados empiezan a circular generando interés entre los clérigos en Europa y las Américas. No es de extrañar, entonces, la suerte de tono “etnográfico” de esta producción intelectual, su disertación extensa y detallada sobre religiones, idiomas, costumbres, creencias, paisajes políticos y naturales. Al respecto, Stevens Arroyo ofrece las siguientes razones:

Los franciscanos en la Nueva España esperaban que su trabajo misionero compensara la pérdida de protestantes. Las personas de color en todo el mundo ocuparían los asientos en el cielo originalmente reservados para los europeos. Al homologar las creencias anteriores de estas personas con el cristianismo, otorgaron valores eclesiales y teológicos a la primera fe. No es de sorprender entonces que los investigadores contemporáneos puedan examinar estos textos misioneros de los siglos XVI y XVII para reensamblar la religión nativa (Stevenson-Arroyo, 43).¹⁶

Este afán de entender la otredad para incorporarla mejor al seno de la iglesia universal produce, a su vez, las fabricaciones teológicas más complejas. En este sentido, la obra de Alonso de Sandoval aborda elementos de análisis insólitos para nosotros. Uno de los más notables es la cuestión de la negrura y su existencia más allá de la muerte: ¿puede la negrura, como señal de castigo, sobrevivir a la resurrección? En su opinión, siendo la iglesia un cuerpo de naciones, las huellas de cada una de las mismas prevalecerán durante la parusía. Así pues, la marca física

16 The Franciscans in New Spain expected their missionary work to make up for loss of Protestants. People of color all over the world would occupy the seats in heaven originally reserved for Europeans. By casting the previous beliefs in a religious homology with Christianity, they bestowed ecclesiastical and theological values on the first faith. It is not surprising that contemporary researchers can examine these missiological texts of the 16th and 17th centuries to reassemble the native religion (Stevenson-Arroyo, 43).

de los pueblos africanos permanecerá inclusive en el escenario de su salvación. Ahora bien, sin importar cuán fantástico pueda parecerse tal argumento, ciertamente es una defensa muy intensa de la diferencia humana, sobre todo si la contemplamos a la luz de su tiempo. Por supuesto, como bien se capta en las ambigüedades de la cita, no hay posibilidad de que la mirada sobre el “otro” escape a las dicotomías planteadas entre el ideal de civilización cristiana y el fantasma de la idolatría:

Digo brevemente, que aunque parece a muchos, que resucitarán todos generalmente de un mínimo color blanco, sin diferenciar los que en el mundo fueron negros, y los que blancos, porque este color como participa de más luz, tiene la prima entre los demás, y con él crió Dios a los primeros hombres, y con él se conservaron largo tiempo, hasta que por las razones descritas mancharon la tez del rostro, de lo que resultó degenerar el color blanco en negro, y así, siendo negros en sus tierras, no dejan de serlo trasladados a las nuestras, porque ya es en ellos este color natural, y siéndolo, parece más verosímil que hayan de resucitar con él, quitadas las imperfecciones que comúnmente suelen acompañarlo, porque la tez y las facciones serán tan hermosas, de tanto lustre, y gracia, que harán en aquella ciudad soberana, una no menos admirable que agradable novedad (*De Instauranda*, 23).

Precisamente dentro de estas coordenadas discursivas-ideológicas podemos ubicar el trabajo de Alonso de Sandoval. A menudo ignorado por los estudiosos sobre el tema, muchas otras veces abordado desde perspectivas más allá de sus horizontes históricos (Von Germeten, 2008), su trabajo responde a la necesidad del misionero de paliar las vicisitudes de un contexto deshumanizante. Sin embargo, no debemos olvidar que sus puntos de vista sobre el tema se alinean con las posibilidades de cualquier conciencia preocupada del período, razón por la cual su obra puede verse como profundamente crítica hacia la indefinición moral de la esclavitud africana (*instauranda* 24).

A manera de conclusión

Como misionero, de Sandoval no puede evitar ver la religiosidad, la cultura y lenguaje del esclavizado como esencialmente errados, aunque, de frente a la precariedad que como predicador ejerce sobre estos individuos, no tiene otra opción que reconocer las posibilidades subyacentes a esa influencia. Su caso muestra cómo este tipo de sincretismo controlado por los clérigos es visto por algunos

como indispensable para la conversión. Aunque están equivocadas, las viejas creencias contienen elementos que el recién convertido encuentra fascinante. En la obra de Santo Tomás, por ejemplo, la disertación del predicador sobre la forma en que los símbolos culturales y lingüísticos peruanos apuntan al cristianismo sintetiza los puntos en común entre el trasfondo religioso “a ser extirpado” y el lenguaje de la verdadera fe y razón. El propio De Santo Tomás expone los principios caritativos de sus esfuerzos misioneros en su prólogo de *Grammatica* (1560) al lector:

Es precisamente a través de esta vena teológica que las perspectivas de De Sandoval reflejan y participan en los debates intelectuales de su tiempo, y su escritura refleja y responde a la producción de muchos otros pensadores que versan sobre el estado cristiano del otro conquistado, ya sea etíope, carga humana alienígena fuertemente integrada a la sociedad colonial, o india, presentada por la fuerza imparable de la expansión militarista. Es importante decir que esta no es una encrucijada exclusiva de De Sandoval, José Rabasa (1993) pinta el caso de Bernardo de Sahagún, en el siglo XVI, como otro ejemplo de los compromisos ideológicos inherentes a la evangelización estadounidense. Aunque orientado por principios caritativos, no hay lugar para una verdad que no sea el cristianismo. Aunque la tarea del rescate enciclopédico y la rearticulación de las costumbres y el lenguaje náhuatl es en sí misma notable, la naturaleza paternalista del adoctrinamiento se mantiene mediante una jerarquía de principios coloniales: “Los prólogos de Sahagún a la Historia general traicionan un esquema histórico que no deja espacio para un reescritura recíproca de la historia europea desde una nueva perspectiva mundial”(78). En opinión de Rabasa, Sahagún solo concibe la historia del mundo estadounidense en términos de la llegada española. Antes de los españoles, no había nada más que idolatría, solo a través de la conquista española los nativos recibieron la oportunidad de salvación, y sin ellos, los indios no son más que condenados. Esta afirmación, tan controvertida para nosotros como podría ser, proporciona los marcos de producción para el trabajo académico cristiano en ese período específico, y sus connotaciones ideológicas y discursivas deben orientar nuestras perspectivas de lectura sobre el tema. **A**

Desencanto y metamorfosis: la violencia en la narrativa centroamericana de posguerra

Nabum Villamil Garcés

Universidad de Cartagena (Colombia)

1.1 Coherencia retrospectiva: periodización

En lo que va corrido del nuevo milenio, ha hecho carrera aquella mirada de Hobsbawm (1995) bajo la cual el XX es un siglo corto, que nace con el asesinato del duque Ferdinando y termina con la caída de la Unión Soviética. Esta postura, si bien puede adolecer de un profundo eurocentrismo, nos sirve para dar cuenta de la violencia simbólica de los hechos contundentes —violencia en tanto potencia mitopoética, si se quiere— y de su posterior capacidad retórica, es decir, su facilidad para crear no solo nuevas realidades sustantivas sino también ideológicas, discursivas y sensibles. En el caso de América Latina, siguiendo a Mabel Moraña (2006), la historia y la violencia se han acompañado de modo inextricable hasta derivar en la superposición de ambas y el encadenamiento de sus formas a lo largo y ancho del continente. Y si bien no es por completo atribuible el surgimiento inmediato de

una nueva realidad, en toda su amplitud, a hechos drásticos (Ortiz, 2004), sí existen ocasiones, como el inicio o término de una guerra, que pueden acabar por redibujar el panorama de una población, un país, incluso un continente, tras largos procesos en que fueron gestándose cambios estructurales.

Con el derrocamiento del régimen nicaragüense de la dinastía Somoza¹, en 1979, se empezó a hablar sobre la denominada *Crisis centroamericana* (Sáenz, 2005: 1-3) cuyos inicios fácticos se remontan a la intervención estadouni-

1 Elvira Cuadra Lira señala que: “La dictadura de la familia Somoza marcó la historia reciente de Nicaragua porque se constituyó en una dinastía que dominó al país desde mediados de la década de 1930 hasta 1979, cuando fue derrocada por un movimiento popular liderado por el FSLN. Tres miembros de la familia gobernaron a Nicaragua en el transcurso de ese período y el régimen es considerado una de las dictaduras más longevas de Latinoamérica y una de las más crueles también. Los Somoza lograron constituirse exitosamente como un grupo de poder que controlaba la economía y la política nacional a través de un círculo de hierro que tenía como agente principal a la Guardia Nacional, el ejército personal de la familia.” (Cuadra Lira, 2016:88)

dense sobre Guatemala, en el año 1954, avanzan a través de conflictos armados internos en Nicaragua, El Salvador y Guatemala y se prolongan hasta la firma de los tratados de paz, en el mismo orden respectivo, en 1990, 1991 y 1996. Esta última década del siglo XX acusa una vital importancia no solo en la vida sociopolítica de Centroamérica, sino también en el devenir de su campo artístico, específicamente literario, el cual sostiene un rol relevante en el nuevo trazado del entorno centroamericano: “Todos comparten, en gran medida, la premisa de que la literatura ocupa un lugar, incluso central, en los procesos de (re)definición de la cultura y los imaginarios centroamericanos de la reciente posguerra” (Ortiz, 2005: 141)

Si bien esta relevancia de la literatura en los contextos sociopolíticos ya ha sido prolijamente señalada por el crítico uruguayo Ángel Rama, en su clásico estudio *La ciudad letrada* (1984), las condiciones históricas en las que se afirma la crítica costarricense Alexandra Ortiz Wallner distan mucho del siglo XIX que estudiase Rama y comportan una revisión. En la década del ‘90, el panorama general de Centroamérica ante el mundo correspondía a la invisibilización² generalizada, o una suerte de específica híper exposición mediática de los avatares de la guerra y sus tránsitos hacia la pacificación. En el caso concreto de la literatura, señala Ortiz (2004: 16-17), existían, salvo contadas excepciones,

- Una ausencia significativa de las literaturas centroamericanas en las más diversas historias literarias latinoamericanas, hispanoamericanas e iberoamericanas, salvo cuando se mencionan figuras consagradas internacionalmente como Rubén Darío y Miguel Ángel Asturias.
- El predominio de historias literarias nacionales que suelen ignorar la producción del resto de la región y que, por lo tanto, no se ocupan de las interrelaciones entre textos, autores, condiciones de producción y recepción e instituciones literarias.

Es en este panorama finisecular marcado por las promesas de los acuerdos de paz, la voluntad de revisión sociopolítica del istmo y unos incipientes desarrollos editoriales y crecimiento mediático, que las literaturas escritas en Centroamérica habrían de adoptar prerrogativas diferentes a su otrora clausura en los linderos nacionales y abrirían nuevos caminos en la comprensión de “lo centroamericano” o, inclusive, posibilitarían la asistencia

2 Para ver más: Habermas, J (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Buenos Aires: Paidós.

a “una crisis en la representatividad centroamericana”, como señalasen Arias (1998: 273) y Ortiz (2005: 19). Como indican la ya mencionada Ortiz Wallner y el crítico Werner Mackenbach (2007), figuras relevantes en el estudio de la literatura centroamericana actual, dichos caminos de apertura hacia el resto del mundo se fraguaron en diversos ámbitos y con variados matices y alcances:

En esta constelación, una bibliografía selectiva que publicamos recientemente, junto con Alexandra Ortiz Wallner, en la revista *Istmo* nos ha permitido registrar más de 220 publicaciones sobre literatura y procesos culturales centroamericanos contemporáneos editadas en forma de libro entre los años de 1984 y 2007 (es decir, no incluimos en esa versión ensayos publicados en revistas y periódicos), las cuales son publicadas a partir de mediados de los años noventa y de estas, más de 170 han aparecido en Centroamérica. (Mackenbach, 2010:51)

Ahora bien, la diversificación que operó finalizando el siglo XX al interior de la literatura centroamericana corresponde a una etapa del continuo devenir literario del subcontinente, cuya facción más relevante en la academia pasó a denominarse “literatura centroamericana de posguerra”, aunque dicha categoría de periodización comporte matices específicos que dependan de desde dónde se aproxime cada investigación.

Retomando, Ortiz Wallner señala, acerca del desarrollo de la literatura en el istmo:

La categoría de periodización “narrativas centroamericanas de posguerra”³ permite distinguir una determinada producción escritural dentro del continuum de los procesos literarios de la región, premisa que la relaciona y se traslapa con la conformación del periodo inmediatamente anterior en la historia literaria centroamericana propuesto por Héctor M. Leyva en su estudio *Narrativa de los procesos revolucionarios centroamericanos 1960-1990* (1995). (Ortiz Wallner, 2005, 144-145)

Lo que apunta Ortiz implica que el surgimiento de nuevas y sólidas voces escriturales como las del hondureño-salvadoreño Horacio Castellanos Moya (1957), el guatemalteco-nicaragüense Franz Galich (1951-2007) o el guatemalteco Rodrigo Rey Rosa (1958), figuras tutelares en esta nueva “narrativa centroamericana de posguerra”, denotan una ruptura con la narrativa que el citado estudio de Leyva (1995) ubica en los linderos de 1960-1990,

3 Subrayado nuestro

es decir, literaturas en las que la violencia explícita, las búsquedas reivindicatorias-nacionalistas y el compromiso político eran elementos intrínsecos y en torno a los cuales giraban las obras literarias (Arias, 1998; Rojas, 2011).

Como hemos señalado con anterioridad, estos cambios no obedecen a una suerte de reificación tajante del edificio literario centroamericano, sino que se afincan en el discurrir de sus diferentes procesos. Allí se hace imprescindible indicar de qué forma se empieza a distinguir aquello que la teórica venezolana Beatriz González Stephan (1985) vislumbraba, retomando a Jakobson y Timianov, al indicar que “Cada sistema sincrónico contiene su pasado y su porvenir como elementos estructurales inseparables del sistema”, para luego entrever que la historiografía literaria no puede ser una suma de sincronías sino que indefectiblemente debe dar cuenta de los goznes y variaciones que operan para formar instancias diacrónicas en el sistema literario. Así, González (citada en Ortiz, 2005:137) señala que los *periodos literarios* apuntan a ser “tanto una ordenación de las semejanzas como una sintaxis de las diferencias”, es decir, un constructo racional, estructurado y sistematizado.

En esta dirección apuntan los planteamientos de José Luis Escamilla Rivera, quien, en su artículo titulado “El problema de la periodización literaria en la cultura centroamericana de posguerra: *una región discontinua y heterogénea*” (cursivas en el original), arriesga un recuento de las características que él encuentra novedosas en la literatura centroamericana contemporánea, respecto de aquellas formas que ocuparon las décadas del 60-90 (Leyva, 1995), en cuyo centro se movieron la narración testimonial, las novelas de guerrilleros y las novelas disidentes:

En la novela de posguerra, además de la voz del narrador, habla la mujer marginal, el poderoso caído en desgracia, el ex-soldado convertido en delincuente, la mujer solitaria y defraudada, el escritor mutilado y el intelectual de izquierda que perdió la batalla; todos desde múltiples voces dirigen sus discursos hacia poderes diferentes. Es preponderante la mirada hacia el interior del individuo, cuyo centro no es lo nacional, ni la colectividad, sino la individualidad y sus circunstancias. Es decir, mientras el testimonio ponderaba lo colectivo y representó un proyecto político, la novela es más individual y representa una posición ideológica. (Escamilla Rivera, 2014, 233)

Un mismo derrotero parece seguir el libro *Subversión de la memoria, tendencias en la narrativa centroamericana de pos-*

guerra, del escritor y crítico nicaragüense Erick Aguirre, donde podemos leer la siguiente afirmación:

Pero con los cambios políticos, el fin de las guerras y los procesos de pacificación, la narrativa centroamericana ha experimentado, como afirma el crítico Alemán Werner Mackenbach (2001), un cambio de paradigma: de la militancia política, aparentemente, hemos pasado a la recuperación de lo estético; del testimonio hemos pasado, supuestamente, a la ficción (Aguirre, 2005: 8)

Así, la narrativa centroamericana de posguerra adopta la forma de receptáculo de las convulsiones sociopolíticas del istmo y comienza a proveer respuestas a lo que Bauman (2017) llamó, a fines del milenio, “Las consecuencias humanas de la globalización”, verbigracia, los flujos fugaces de capital, los fenómenos migratorios que se habían asentado con la guerra, escaseando en la literatura, pero cuyo reencuentro ficcional lo proveería el final del conflicto:

Debido a esta nueva dinámica, la migración, fenómeno que había comenzado como exilio de centroamericanos en el período de la guerra, se aceleró por razones económicas, y simultáneamente se inició, apenas acabada la guerra, la llegada de inmigrantes especiales desde el norte, cuyo propósito es asentarse mediante la compra barata de tierras y el desarrollo de diversos negocios de atención a los turistas, de proyectos de Organizaciones No Gubernamentales (ONG)⁴, algunos de ellos favorecedores de las políticas de manejo de los recursos naturales desde los centros metropolitanos. (Zavala, 2010: 24)

Es en este entorno donde veremos surgir obras tan variadas como las de Rodrigo Rey Rosa, *Que me maten si...* y *El cojo bueno*, ambas de 1996; *El asco: Thomas Bernhard en San Salvador* (1997) de Horacio Castellanos Moya, y *Managua, salsa city (¡Devórame otra vez!)* (2000), de Franz Galich, en las que la narración psicológica, la figura de los migrantes, las locaciones cosmopolitas (apareadas a sus potentes posibilidades simbólicas) y los entramados que exceden el gobierno de las disposiciones estatales, tejen nuevas formas de *globalización y localización* (Bauman, 2017:

4 En su artículo “El impacto cultural de la recolonización en Centroamérica”, publicado en *Voces y silencios de la crítica y la historiografía literaria centroamericana* (2010), Magda Zavala escribe “La ‘oenegización’ de la vida social que ocurre en magnitud casi inmanejable, por ejemplo, en Guatemala, donde estas organizaciones se encuentran fundamentalmente en manos de extranjeros, llama con urgencia a estudios detenidos y responsables. Se puede ahondar en: Marcelo Colussi (2008) “Las ONG, entre la solidaridad y el negocio”.

8-9) para los sujetos de un espacio antes volcado, casi exclusivamente, a los bemoles del contexto local:

Es evidente, pues, que la narrativa contemporánea en Centroamérica ha dejado atrás la subordinación a proyectos políticos concretos, al mismo tiempo que ha roto con una visión homogénea y totalizante de la literatura, a favor de la fragmentación, la individualización y una aparente desideologización, sin embargo, sigue siendo una literatura comprometida con la realidad extra-literaria del istmo (Aguirre, 2005: 14)

1.2 Ficciones de posguerra

Luego de estos acercamientos preliminares al momento en que surge la narrativa centroamericana de posguerra, es necesario contrastar esos esbozos temáticos y contextuales, circundantes de esta producción literaria, con los autores y obras a los que obedecen dichos planteamientos. Así, el desarrollo de esta producción escritural ha sido situado por la crítica en los tres nombres que hemos señalado previamente: Rodrigo Rey Rosa (1958), Franz Galich (1951-2007) y Horacio Castellanos Moya (1957)⁵, cuyas obras son las más estudiadas por los académicos que han indagado la literatura centroamericana reciente. Sin embargo, estos tres autores no son figuras excluyentes de las letras centroamericanas sino que conforman un entramado mucho más amplio de correspondencias con otras vertientes de la literatura del espacio centroamericano en el nuevo milenio, dentro de las que es pertinente citar a la escritora salvadoreña Jacinta Escudos (1961) y dar cuenta del vacío investigativo que rodea a la literatura escrita por mujeres en la posguerra, como ya señalaba Buriticá: “Siendo emergente la posguerra literaria centroamericana, cuya observación por parte de la crítica literaria es reciente, es todavía más incipiente su semántica

5 Ver, por ejemplo, los ya citados trabajos Ortiz, A. (2004). *Espacios asediados. (Re)presentaciones del espacio y la violencia en novelas centroamericanas de posguerra* (Tesis de maestría), Aguirre, E. (2005). *Subversión de la memoria: tendencias en la narrativa centroamericana de posguerra*. Centro Nicaragüense de Escritores. Asimismo, se pueden rastrear también: George, A. C. (2017). *La Violencia en La Narrativa de Ficción Centroamericana del Siglo XX: Tatiana Lobo, Rosa María Britton, Horacio Castellanos Moya y Rodrigo Rey Rosa* (Doctoral dissertation). Basile, T. (2015). *Literatura y violencia en la narrativa latinoamericana reciente*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP).

ca femenina, que escasamente ha sido observada por esa misma crítica” (2014:120).⁶

Según Margarita Rojas (2011), la literatura centroamericana de los noventa en adelante apunta hacia la indagación de las dinámicas personales que inscriben a los sujetos dentro del entramado social y sus formas de negociación de la vida cotidiana. Así, el otrora hincapié de los autores en las grandilocuencias colectivas fue cediendo terreno en pos de narrativas del orden de lo individual, desterritorializadas y experimentales, que rompen con el apego a las formas clásicas de la literatura occidental. Un caso paradigmático de estas manifestaciones es *El material humano* (2009), de Rodrigo Rey Rosa, cuya estructura está elaborada a través de citas (notas, pequeños apuntes, breves digresiones) que terminan por conformar el diario fragmentado y autoficcional que el narrador erige en novela.

En la literatura empezó a prevalecer un discurso narrativo más subjetivo, autobiográfico, enriquecido (como en los primeros años del postboom) con elementos tomados de géneros antiguamente considerados subliterarios como la novela rosa, la radionovela, o el “thriller” y la novela policial, lo que permitió a los narradores del istmo encontrar alternativas más eficaces para representar una realidad degradada, pero ahora con una visión menos romántica, menos militante, una visión ahora más escéptica y cínica. (Aguirre, 2005, 78)

Ahora bien, en el ámbito temático, la novela ahonda en algunos de los hechos característicos de la literatura centroamericana de postguerra, a saber, el desentrañamiento de eventos acaecidos durante los extensos períodos de violencia que azotaron al istmo en el siglo XX, en este caso a Guatemala. La excusa ficcional es el descubrimiento de un archivo policiaco, cuya existencia en la vida fáctica es conocida como “La isla”, con más de ochenta millones de documentos, que se hallaba oculto en la estructura de un antiguo hospital y que Rodrigo Rey Rosa, devenido en narrador mismo de la novela, se encarga de

6 Anota Buriticá: “Esta consideración no se hace con el ánimo de responsabilizar a una institución en particular; apunta más bien a resaltar el punto de vista sistémico del problema, esto es, la observación de un sistema o semántica como el de la posguerra literaria centroamericana y concretamente, su narrativa femenina, no depende solamente de las instituciones como entes particulares, sino de la evolución misma del sistema; tal vez en el momento actual esté operando esa posibilidad de observación cuando emergen redes de investigadores interesados en observar el fenómeno literario y cultural centroamericano como REDISCA, entre otras.” Ver más en: Buriticá, L. (2014) “La narrativa femenina en la posguerra literaria centroamericana: una semántica emergente en un orden desdiferenciado”, *Cahiers d'études romanes*, 28: 126.

examinar durante tres meses en un diario cuyo fin ulterior es la confección de una novela que los lectores no llegamos a conocer.

Este archivo policial es un recuento borgeano y kafkiano del horror (Gutierrez-Mouat, 2013) cuya inagotable maraña de documentos continúa abriendo puertas que conducen a otras sin término y cifrando datos que remiten a referencias inabarcables para la actividad humana. Este laberinto que transita a través de la violencia y su cotidiano ejercicio del dolor es el que documentara el cineasta alemán Uli Stelzner de forma sobrecogedora bajo el nombre de *La Isla: archivos de una tragedia* en el año 2009. Ahora bien, Stelzner termina por convertirse en uno de los referentes fácticos para el continuo vaivén que el narrador Rey Rosa teje con la realidad, como reza el epígrafe del libro, “Aunque no lo parezca, aunque no quiera parecerlo, ésta es una obra de ficción” (Rey Rosa, 2017), y opta por incluirlo en calidad de víctima y testigo:

Viernes. Larga entrevista con Uli en el café de Taco Bell. Sigue pensando en hacer un documental sobre La Isla. La madre de su “compañera” que trabaja en el Archivo —me cuenta— fue capturada por agentes de la Policía Nacional hace muchos años y no volvió a aparecer. Todavía buscan su paradero. (Rey Rosa, 2009: 191)

El *material humano* plantea vasos comunicantes con el informe *Guatemala, nunca más*

[...] un mamotreto de cuatro tomos y mil cuatrocientas páginas elaborado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala que documenta las masacres, torturas y asesinatos cometidos—en su gran mayoría—por el ejército guatemalteco en su lucha contra la subversión a partir de 1960, al amparo de una serie de gobiernos militares de derecha y de gobiernos civiles dominados por militares, que resultaron en la muerte violenta de 200.000 personas, la mayoría de ellas pertenecientes a las diversas etnias mayas del altiplano guatemalteco y del Petén. (Gutierrez-Mouat, 2013: 15)

y este mismo informe es el que se elabora en *Insensatez* (2004), de Horacio Castellanos Moya, quien en *El material humano* aparece ficcionalizado como el perseguido escritor Homero Jaramillo.

La obra de Castellanos Moya apunta, también, al desentrañamiento —corrección de estilo— que el narrador protagonista hace del ya citado informe, en un país distinto al suyo, y que va deviniendo en una compleja trama que lo balancea entre la violencia física inmediata y la

profunda perturbación psicológica. La obertura de la novela con la frase, a la postre mantra-*late motiv*: “Yo no estoy completo de la mente”, fue extraída del testimonio de un indígena Cakchiquel y da cuenta de las inclemencias y atrocidades del conflicto armado guatemalteco que, si bien no se explicita, el lector riguroso puede intuir que se trata de dicho país al acercarse al final del relato y asistir al asesinato del obispo que coordinaba el trabajo de memoria y cuyo correlato exacto es el caso del obispo Juan Gerardi, ultimado dos días después de la presentación del informe, en abril de 1998.

El material humano e Insensatez comparten recursos metaficticiales constituidos a partir de citas, comentarios y deliberaciones con las que cada narrador ejerce una suerte de crítica literaria que, en el caso de Castellanos Moya, apunta desde una dirección no tradicional puesto que parte de los testimonios indígenas del informe, a los que selecciona y pone a interactuar con la obra del poeta peruano César Vallejo, por lo que, como afirma Celina Manzoni:

Se van borrando los límites entre lo que lee y lo que escribe o reescribe, para constituir un texto en el que, superada la estética del testimonio tal como fue canonizada en los años setenta, las voces se le imponen con la fuerza de la gran poesía, ajena tanto a la compunción de las buenas conciencias como a la hipocresía de la corrección política. (2015: 111).

En el caso de Rey Rosa, la operación pareciera llevarse a cabo desde el sentido opuesto del trayecto, ya que en él hallamos la puesta en escena de la tradición canónica de las letras occidentales: Borges, Bioy Casares, Voltaire, Sartre, entre otros, con quienes se aproxima el narrador, como una suerte de andamiaje estético, a visitar el entramado de *La Isla*:

Como Zagajewski en su “Cracovia intelectual”, en el archivo yo veía un lugar donde las historias de los muertos estaban en el aire como filamentos de un plasma extraño, un lugar donde podían entrecruzarse “espectaculares máquinas de terror”, como tramoyas que habían estado ocultas. Los otros investigadores ¿verán algo diferente?, me pregunto. (Rey Rosa, 2017: 92).

El interrogante planteado por el narrador no encuentra una respuesta explícita en la novela de Rey Rosa. Sin embargo, ambas obras nos permiten dilucidar un componente fundamental de esta vertiente novelística: su reflexión en torno al fenómeno de la violencia. Ahora bien,

en *Insensatez* y *El material humano*, la forma preponderante dentro de las múltiples manifestaciones que encuentran los fenómenos violentos en este tipo de literatura es la violencia estatal, también devenida en terrorismo de estado. Así, un siglo XX dilatado y plagado de horrores continúa ejerciendo una insoslayable influencia en los imaginarios históricos, y subyace, con distintos grados de exposición, en las obras literarias de la posguerra, como *El material humano*, cuya condición de género discursivo secundario, siguiendo a Bajtín (1984), le permite incorporar elementos discursivos primarios, como informes militares, y señalar:

Dictadura guatemalteca: 45.000 desaparecidos (y 150.000 ejecuciones) en treinta y seis años. El ejército guatemalteco –según informes como el REMHI y el de la CEH– fue responsable de aproximadamente el noventa y cinco por ciento de las muertes y desapariciones forzadas; la guerrilla, de menos de un cinco por ciento. (Rey Rosa, 2017: 51)

para que el narrador pueda sentenciar que: “Un Estado débil necesita ejercer el terror” (Rey Rosa, 2017: 50)

El aporte literario de Franz Galich (Guatemala, 1951) quedó interrumpido por su temprana muerte en 2007. Sin embargo, su obra crítica y literaria representa uno de los momentos claves de la llamada literatura de posguerra centroamericana. *Managua Salsa City* (*¡Devórame otra vez!*), ganadora del Premio Centroamericano de Literatura Rogelio Sinán 1999-2000, publicada en el año 2000, pone de manifiesto algunas de las constantes anteriormente señaladas: narración breve, incidencias del pasado reciente (conflictos internos), personajes derivados del ámbito militar devenidos en criminales comunes (el protagonista, Pancho Rana, es un ex sandinista miembro de las fuerzas especiales) y una desbordada violencia en la ciudad, en este caso Managua, que logra permear todas las esferas de la narración. Ya sea desde el punto de vista estilístico, con un lenguaje oral de corte vulgar que le confiere un ritmo frenético y por momentos ingobernable a la narración, que desemboca en una balacera y masacre fílmica; o desde el punto de vista diegético de la novela, que construye, a fuerza de armas, asesinatos y violaciones acaecidas en medio de la imposibilidad institucional y social de hacerles frente, un “paraíso de indulgencia y permisividad cuyo único límite está en la posibilidad de la muerte violenta” (Villalobos-Ruminott, 2013), *Managua Salsa City* configura uno de los primeros hechos literarios en los que se prefigura la naturalización cotidiana de una

violencia ubicua que pone frontalmente en cuestión los resultados del tránsito a nuevas sociedades a partir de los tratados de paz de los noventa.

Las tres novelas citadas, cada una a su manera, y a partir de distintas apuestas estéticas⁷, establecen universos literarios que incluso se entrecruzan (como *Insensatez* y *El material humano*) y que puestos en perspectiva encuentran continuos vasos comunicantes. Asimismo, y sumadas a importantes obras de estos mismos autores como *El asco: Thomas Bernhard en San Salvador*, de Castellanos Moya, parecen tejer un perfil sincrónico de los tres países que más atañen a esta producción literaria centroamericana. Si bien dichas novelas nos permiten un acercamiento al fenómeno de la posguerra, y son de notoria relevancia estética, el objeto de esta investigación nos impide ahondar en las diversas condiciones de sentido que ofrecen estas producciones, para concentrarnos en el período guatemalteco de la novelística de Rodrigo Rey Rosa, lo que el autor denomina “ficción política”⁸, ya definida en la introducción de este trabajo, y hacer énfasis en *Los sordos*, su novela del año 2012.

1.3 La Guatemala reyrosina

El material humano, novela a la cual nos referimos en el acápite anterior, ocupa un lugar bisagra en la novelística de Rodrigo Rey Rosa. En su aparato formal, se revela como la más disruptiva al romper las convenciones del género para buscar adentrarse en las profundidades del horror, factores a los cuales adeuda ser su novela más estudiada por la academia⁹ y tenida como la más representativa de sus ficciones políticas. Además, se encuentra en un punto medio cronológico y temático dentro de su producción. Por lo anterior, resulta tan eficaz como esclarecedora al momento de abordar el fenómeno de la literatura centroamericana reciente y de ahí que en esta investigación haya sido leída junto a las novelas de Franz

7 La novela de Galich, cuyo subtítulo “¡Devórame otra vez!” refiere a la salsa, emplea como recurso la clave semántica de la música y la noche. *Insensatez* tensiona a partir del elemento psicológico de su narración y la construcción in crescendo de la paranoia del personaje principal. *El material humano* se sirve del forzamiento de los límites estilísticos y genéricos tradicionales a través de recursos metaficcionales.

8 Parte de esta producción narrativa sería recopilada por la editorial Alfaguara en un volumen titulado *Imitación de Guatemala* (2013), de cuya introducción se extrae la referida noción de ficción política. Dicho volumen incluye *Que me maten si...*, *El cojo bueno*, *Piedras encantadas* y *Caballeriza*, cuatro novelas breves del guatemalteco.

9 La bibliografía que se aproxima a esta novela abarca varias decenas de artículos, capítulos de libros, tesis, reseñas y una importante porción de las preguntas respondidas por Rey Rosa en sus entrevistas.

Galich y Horacio Castellanos Moya, en lugar de junto a las del mismo Rey Rosa. Sin embargo, la historia del archivo “La isla” es apenas la quinta dentro de la serie de sus ficciones políticas.

Esta noción de ficción política tiene en Rodrigo Rey Rosa dos componentes: 1. Un eje temático fundante: el cronotopo de la Guatemala redemocratizada, espacio en el que se desarrollarán todas sus obras que responden a dicha premisa: las cuatro novelas que conforman el volumen *Imitación de Guatemala (Que me maten si..., El cojo Bueno, Piedras encantadas y Caballeriza), El material humano, Los sordos y El país de Toó*¹⁰ y 2. Una recurrencia genérica: la novela negra, cuyos mecanismos proveen al lector visiones en las que constantemente tensionan la narración ficcional y correlatos histórico-políticos que permiten al autor “servirse de la ficción como una suerte de máscara para proponer interpretaciones más o menos arriesgadas de hechos ocurridos.” (Jastrzębska, 2012: 18)

En *Que me maten si...*, la primera incursión en la ficción política de Rey Rosa, escrita durante su regreso a Guatemala -tras quince años de vivir en el extranjero- y “poco antes de la firma de una supuesta paz”¹¹ (Rey Rosa, 2014), encontramos una operación concreta que se superpone con lo señalado anteriormente por Zavala (2010), a saber, entre otros elementos, la incidencia de personajes del norte global en los ámbitos del sur global (Santos, 2011), representado en este caso por el anciano escritor inglés Lucien Leigh y su esposa Nina, quienes viajan a Guatemala en aras de recabar información, no siempre por medios éticos o legales, para escribir un artículo sobre lo ocurrido en la masacre de Chajul, recordada en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* o, en la voz del personaje:

¿Cómo se llama esa muchacha india que ganó hace algunos años el Premio Nobel de la Paz? ¿Han leído su historia? [...] No sé si lo recuerda, pero en ese pueblo tuvo lugar una matanza en la que murió un hermano de ella. Yo quería, aunque nadie me lo ha pedido, escribir un artículo acerca de ese asunto. Pero antes me gusta-

ría ver el sitio. Ubicarme, ¿no?, en el lugar exacto. (Rey Rosa, 2014: 37)

Sin embargo, Leigh terminaría envuelto, junto a Ernesto –un militar retirado- y Emilia –activista y amiga de Leigh-, en la búsqueda de esclarecer una nueva masacre, urdida por militares, contra grupos indígenas. Esta es otra búsqueda kafkiana en la que el espejismo de hallar la verdad se rompe con la constante aparición de nuevos e insalvables obstáculos: “Guatemala para él quería decir complicaciones. Allí había perdido a su primera esposa. Allí había sido asesinado a sangre fría ‘Guatemalan style’ un amigo querido” (Rey Rosa, 2014:16). Y allí también serían asesinados los tres, en momentos distintos y con mayor o menor grado de cercanía al desentrañamiento del complot orquestado por Pedro Morán, amigo y compañero de Ernesto en las fuerzas militares.

Ahora bien, dicha conspiración revela una dimensión insospechada en la medida en que se presenta como un esquema criminal de amplio calado porque, si bien Morán le espetaba a Ernesto que: “En este país, para gente como vos y yo, el único lugar donde enriquecerse es la institución. O la droga.” (Rey Rosa, 2014: 22), alcanza proporciones tremendistas en el sitio conocido como “El hogar”. Este supuesto orfanato benéfico viene a ser una metáfora de la Guatemala ficcional, donde tienen cita todas las manifestaciones sustantivas de su violencia. El informe de la comisión histórica *Guatemala nunca más* (1998) indica que, como consecuencia inmediata de las acciones violentas del conflicto, masacres y desapariciones, muchos niños quedaron en condición de orfandad absoluta. Rey Rosa se vale de este referente fáctico y muestra cómo los huérfanos de *Que me maten si...* son aglomerados en un espacio que a la vez funciona como fosa común, lavado de dinero, campo de asesinatos y tráfico de menores.

Esta novela, escrita casi premonitoriamente antes del tratado de paz, empieza a prefigurar algunos de los recursos temáticos que atravesarán la novelística posterior del guatemalteco, como las problemáticas de la infancia en una sociedad cuasi fallida, el limbo socioeconómico de quienes conforman las fuerzas armadas, la condición siniestra de la medicina al interior de una sociedad occidental enferma, la continua violencia física y simbólica ejercida sobre las comunidades indígenas, y, exceptuando la tesis del perdón esbozada en *El cojo bueno*, el carácter tremendista y cíclico de una inexorable podredumbre y violencia sociopolítica que prevalece en Guatemala, y que en *Los sordos* encuentra la síntesis de su dimensión.

10 Esta producción comprende más de dos décadas: *Que me maten si...* y *El cojo bueno* fueron publicadas en 1996 y *El país de Toó* en 2018. Durante este período también aparecieron obras que no corresponden en propiedad a dicho grupo como: *La orilla africana* (1999), *El tren a Travancore* (2001) o *Fábula asiática* (2016), que junto a *Lo que soñó Sebastián* (1991) conforman su espectro de novelas exóticas. *Severina* (2011), un thriller sentimental, es quizás el relato más excéntrico dentro de la obra del guatemalteco.

11 Tomado del prólogo de *Imitación de Guatemala*, donde el autor provee luces sobre su obra.

En suma, hasta acá hemos revisado las condiciones sociopolíticas y el cambio de paradigma historiográfico que permiten ubicar a la denominada literatura centroamericana de posguerra, sus principales características y exponentes, así como la forma en que el guatemalteco Rodrigo Rey Rosa se inserta en dicha corriente. Así, en el siguiente capítulo estudiaremos las lógicas internas de *Los sordos* (2012) y sus implicaciones de sentido, a la luz de lo que el crítico y escritor Dante Liano (Guatemala, 1948) denomina “violencia oblicua”: aquella que por voluntad del autor, o a pesar de ella, aparece de forma cotidiana, naturalizada y manifiesta cada vez más en el lenguaje y las estructuras de pensamiento que en hechos sustantivos del crimen y el horror (1997: 261). **A**

