

Historia, arqueología y mito. Un enfoque sobre el pasado de los caminos en Antioquia

Caminos ásperos y fragosos para los caballos. Apuntes para la historia de los caminos en Antioquia

Sofía Botero Páez

CODI-CISH-Departamento de Antropología, Medellín, 2005.
ISBN: 958-655-851-7.

Sofía Botero Páez investiga la red de caminos en Antioquia —de modo específico la zona del Cañón del Cauca y Antioquia— entre los siglos XVI y XIX. Parte de dos interesantes observaciones: a) el sesgo creado por diversas fuentes —crónicas y fuentes secundarias— sobre los caminos indígenas, que consideran la cuestión de los caminos “como un asunto del periodo republicano” (p. 6); b) el potencial investigativo que ofrecen los vestigios materiales de los antiguos caminos que sobrevivieron al tiempo.

La pregunta principal, más que responder al cómo y cuándo se construyeron dichos caminos, es abordarlos como “los ejes a través de los cuales se concretan procesos de poblamiento y se articulan las relaciones sociales y económicas que finalmente consolidaron determinada región o sociedad” (p. 15). Tal preocupación inspira el uso de fuentes escritas y desarrolla una mirada comparativa de la historiografía y la documentación sobre el tema. Sus fuentes secundarias incluyen desde investigaciones históricas hasta resultados de investigación arqueológica publicados en revistas especializadas. Sus fuentes primarias, en su mayor parte, son materiales impresos y escritos por cronistas y autoridades de la Corona Española. Son los indicios de dicha documentación los elementos de apoyo para lograr una interpretación que trata diferentes aspectos en un orden descriptivo; pero siempre buscando apoyar sus hipótesis y creando un contexto histórico de la vida de los caminos y los actores históricos que dinamizaron su evolución. Estamos, pues, ante una investigación

documental y un enfoque histórico donde las evidencias materiales ocupan un lugar central en el análisis y la explicación, y la documentación escrita es utilizada a partir del método de crítica de fuentes.

La conclusión principal es que la red de vías de comunicación tiene su origen y necesidad en el periodo prehispánico y que a partir de su existencia se organizó la vida colonial e incluso republicana en la zona. En principio se trata de superar la larga cadena de suposiciones sobre los caminos indígenas y de crear una visión distinta de la historiografía republicana cuya historia oficial se inicia con el proceso independentista. El enfoque es interesante. Sofía Botero desarrolla un discurso reflexivo, explicativo y riguroso en el uso de las fuentes y en el modo de abordar la problemática escogida. En términos pedagógicos reconoce la falta de una cartografía actualizada sobre la zona —por razones de índole técnica y conceptual—, aunque en las ventanas que abre el discurso ofrece una cartografía histórica. Si su principal soporte es el corpus documental primario, por momentos hay excesos de transcripción literal, creando efectos —que lamento— en los ritmos de lectura. Pero ofrece un modo sistemático de verificación, ya de hipótesis extraídas de la bibliografía escogida o para, desde la heurística, demostrar y sustentar su propio enfoque.

Son diversos los temas tratados. Los primeros capítulos resumen los antecedentes del objeto de estudio. Temas tales como las calzadas romanas y su influencia en los pueblos ibéricos; la llegada de los conquistadores por los caminos de los hevevicos —apoyada en el registro legado por los cronistas españoles y tratando de identificar qué tipo de caminos facilitaron el movimiento de conquista poblacional—; los efectos de la conquista —apoyándose en la transcripción de textos primarios realizada por Hermes Tovar y la vieja *teoría de la tragedia* de Sherburne F. Cook y Woodrow W. Borah sobre el colapso demográfico de la población aborigen—; la relación entre colonos e “indios”, es decir, el proceso de asentamiento colonizador desde una perspectiva social; y la importancia del trabajo indígena y lo que ello significó en términos del mantenimiento y desarrollo del proyecto colonizador, sin desconocer “que fue la misma procedencia indígena la que por otro lado dificultó e impidió el avance de la Colonia en enormes porciones de territorio, y lo que determinó, en no pocas oportunidades, las acciones de las autoridades en la zona” (p. 54). La vida de los caminos también giró en torno a la calidad de los productos. Sofía Botero, entonces, analiza la variedad de productos transportados desde una perspectiva sociocultural. Observa el papel de los “bienes personales” en el asentamiento urbano, en especial el vestuario y los textiles.

Presta especial atención a los caminos de Herve, Nare y Palagua, describe densamente sus recorridos y los ilustra gráficamente. Alrededor de éstos, y a modo de contexto, señala las vicisitudes presentadas por las leyes imperiales sobre caminos dictadas por la Corona Española, los intereses encontrados entre las políticas oficiales y los pobladores, la práctica real del contrabando y el tráfico de mercancías durante la Colonia. Comenta el papel adverso de los administradores, dueños de

“pasos”, comerciantes y funcionarios en la gesta de abrir caminos. En igual sentido es tratado el papel del vecindario. Asimismo, es observado el papel de la Iglesia y sus preocupaciones por la construcción de caminos. El asunto entre lo público y privado, es decir, las distintas posiciones de pobladores y funcionarios públicos, constituye una suma de intereses en pro y en contra de la construcción de caminos. Un ir y venir de contradicciones, un proceso complejo, un mundo de disparidades es lo que se refleja, por lo menos hasta la legislación borbónica, cuando la cuestión de los caminos pasó a ser un asunto oficial del Estado.

La profesora Botero reafirma que la existencia de una red de caminos es un asunto del periodo prehispánico, a tal punto que en la extensa documentación primaria consultada “no se evidenció el uso de fuerza extraordinaria para la apertura de nuevas vías” (p. 142); tesis que soporta en parte con el análisis filológico de los verbos “abrir”, “descubrir” y “componer”. El significado de éstos se realiza según su contemporaneidad y, en fin, “abrir” significa aquí descubrir los viejos caminos: se sabe que existen las rutas de indios y el contacto con estos pueblos así lo indica, y sólo hay que “abrirlos”. Pero “abrir”, entonces, también significa ensanchar para el tránsito de recuas de mulas.

Botero confirma que, hasta bien avanzada la República, “los caminos eran pocos, malos y por lo tanto motivo de preocupación y frustración para los gobernantes” (p. 186). La situación no era para menos: son las décadas en que los rústicos caminos son motivo de quejas y causa generalizada del retraso del agro o incluso del progreso social. En este marco y en contravía, el tráfico ilegal de mercancías adquiere importancia en el mercado nacional, creando la doble necesidad de acceder a viejas y desconocidas rutas. Y plantea otra hipótesis interesante: que razones de orden económico y tecnológico, además del estado de los caminos, son determinantes para que el comercio en Antioquia se sostuviera y desarrollara por medio de cargueros humanos, y no por mulas y caballos, como comúnmente se ha creído (p. 185). En esto hay una inspiración en la tesis de Víctor Manuel Patiño, cuando éste afirma que la introducción de animales domésticos no benefició a los indios americanos sino en una mínima parte (p. 206). Las mulas y los burros son objeto de atención, también, para señalar el poco interés existente en fomentar la cría de animales de carga (p. 207) debido a las dificultades y limitaciones de su uso, su mantenimiento, etc. La autora aprovecha este argumento para señalar que esa limitación se debía a la contraria naturaleza de los caminos (p. 212).

Un cúmulo de aspectos se señalan con respecto a la vida insuficiente de estos caminos: desconocimiento de la geografía, poca capacidad tecnológica de los colonizadores en la construcción y limitaciones en el ejercicio de autoridad; todo ello hizo más difícil el mantenimiento de las vías.

Como se observa, hay un descubrir de aspectos que pueden enderezar el sesgo analítico heredado. Pero, de igual modo, se refleja un valioso esfuerzo por reconstruir otra óptica de los caminos que enriquece la historiografía sobre el tema.

Sin embargo, quedan muchos caminos por recorrer y otros tantos laberintos por descubrir, en especial en el Archivo General de Indias de Sevilla (España) y en la bibliografía internacional sobre el tema. No obstante, en la parte final, y a partir del análisis sobre los denominados “caminos reales”, hay una explicación interesante que combina la importancia de tales caminos como vestigios arqueológicos y la percepción que de ellos se tiene en diversas fuentes y autores contemporáneos. Es quizá el nudo interdisciplinario más destacado entre la historia y la arqueología en el libro. Apoyada en la afirmación de que los caminos reales tuvieron poca o ninguna inversión por la Corona, pero que llamaron la atención por su importante y extensa longitud, Sofía Botero acude, entre otros autores, a Germán Colmenares, Guido Barona, Adam Szasdi Nagy, Adolf Bastian, Luis Arango Cano, Manuel Uribe Ángel, Emil Grosse y Robert B. White —además de cronistas como Juan de Castellanos, Pedro Cieza de León y Gonzalo Fernández de Oviedo— para ofrecer una interesante pintura con una dimensión más amplia de los caminos de Antioquia y relacionarla con el universo incaico.

En resumen, el libro significa un valioso esfuerzo por profundizar en la construcción de un objeto de estudio ofreciendo una mirada distinta sobre los caminos. La invitación es continuar en esa ruta para “abrir” nuevas posibilidades de verificación y confrontación; para “descubrir” nuevas fuentes y datos; y para “ensanchar” el campo de conocimiento histórico sobre un tema donde los sesgos de lo prehispánico parecen ser aún mitos omniscientes.

Renzo Ramírez Bacca, Ph.D.

Profesor asociado

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Un crítico contemporáneo

Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault

Eduardo Restrepo

Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2004, 129 p.

Tan importante como lo que se dice, es aquello que se calla

E. Kant

El hecho de que un antropólogo como Eduardo Restrepo escriba sobre etnicidad, otredad y alteridad, la verdad, nada tiene de raro. Ahora: lo que ha publicado Restrepo, me parece, es realmente importante no sólo para él como autor y responsable directo de la obra sino por lo que allí puede encontrar el lector cuyos terrenos y preocupaciones sean la etnicidad: una síntesis de los discursos sobre el Otro desde autores como Stuart Hall y Michel Foucault. Restrepo también nos sorprende por la brevedad de la obra, pero su tamaño es inversamente proporcional a la fuerza con que fue escrito, la limpieza en el estilo y la claridad de las ideas. Veamos.

Hacer un balance sobre el desarrollo de la teoría antropológica en torno a la etnicidad es, a todas luces, una tarea loable y hasta cierto punto temeraria, mas no imposible. En *Teorías contemporáneas de la etnicidad*, el antropólogo Eduardo Restrepo intenta, no con facilidad pero sí con prestancia, inteligencia y encono, acercarnos a los avatares por los cuales ha discurrido la teoría antropológica sobre la etnicidad en las últimas décadas del siglo anterior. La estrategia argumentativa por seguir es menos que predecible pero acertada a mi entender. En las primeras páginas el autor pasa revista a algunas de las distintas corrientes que tratan en la actualidad el tema del Otro, y este barrido le permite ubicar al lector en el punto nodal del libro, insertándole así en las teorías sobre los cuestionamientos centrales de cada una de estas indagaciones sin llegar o pretender ahondar en ellas, sino más bien como un trampolín a las páginas venideras. Una vez allí, se abre el telón y entran en escena los autores sobre los que versa el texto, Stuart Hall y Michael Foucault.

Restrepo presenta algunas de las teorías que han indagado en torno al tópico que le ocupa en esta ocasión, esto es, la etnicidad. En primer lugar están aquellas teorías que “establecen una naturalización de la etnicidad” (15); un segundo marco de referencia teórico tiene que ver con “autores y planteamientos que consideran la etnicidad como ‘bueno para pensar’” (16); una tercera corriente tendería a “argumentar la etnicidad como estrategia” (18); otra corriente estaría allanada por aquellas teorías que verían la etnicidad como “comunidad imaginada” (20); enseguida aparecen aquellas corrientes del pensamiento social que conceptualizarían la etnicidad como una comunidad moral (22), y también habría que considerar que la etnicidad como “performance” es otra forma de acercarse al Otro (25). Los trabajos de Michel Foucault, mientras tanto, pueden ser definidos como “arqueológico-genealógicos” (24), y finalmente están aquellas teorías que se aproximan al Otro desde una óptica de la etnicidad como ficción analítica (27). Sobra decir que el autor acompaña este recorrido con comentarios, aclaraciones y a veces con algunos reparos, pero sin ir más allá. En esta primera parte de la indagación termina diciendo: “Defino como *etnicidad sin garantías* el enfoque que desarrolló Stuart Hall desde los estudios culturales” (23). Hasta aquí, y en las páginas posteriores, el autor continúa presentado parte del arsenal conceptual y epistémico de los estudios sobre la etnicidad.

La contribución más importante de Stuart Hall, según Eduardo Restrepo, a los estudios sobre la etnicidad, es el concepto de articulación: “La noción de articulación no supone una reducción discursiva” (37). El término se conecta a críticas de algunos esencialismos: una primera que asocia directamente la etnicidad “al lugar geográfico/social de nacimiento y una correspondiente serie de experiencias, sentimientos y representaciones” (39-40). Parte de este aparato discursivo ha sido puesto a prueba en los trabajos que Restrepo ha realizado entre las poblaciones *negras* en el Pacífico Sur,¹ verbi gracia, porque la “definición de etnicidad que propone Hall no sólo es aplicable al Otro tradicional comunal de Europa” y “la etnicidad no debe ser analíticamente contrapuesta a la nación o a la modernidad” (41). También debe considerarse que “la etnicidad no sólo incluye las ‘minorías étnicas’ sino también ciertos grupos que, convencionalmente, han sido considerados sin ella” (40).

La segunda parte del texto se perfila como una “caja de herramientas” (74) con la cual se debiera permitir el acercamiento a la etnicidad desde los distintos aportes de Foucault. Dicho capítulo comienza con la siguiente sentencia:

Para los próximos años se perfilan dos grandes discusiones dentro de los estudios de la etnicidad: (a) la relevancia de los enfoques instrumentales inspirados en las teorías de la acción racional o en modalidades más o menos sofisticadas del estructural-funcionalismo; y (b) el lugar del deconstructivismo, que ha alimentado gran parte de la teoría postcolonial y el postestructuralismo (73).

1 Véase a modo de ejemplo el artículo: “Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnicidad de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano”, en *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*; Mauricio Pardo (ed.); Instituto Colombiano de Antropología e Historia-COLCIENCIAS, Bogotá, 2001, pp. 41-70.

A continuación viene el punto central del análisis bajo el cual Foucault, según Restrepo, se acerca a la etnicidad, esto es, como formación discursiva; empero, continúa el autor, la etnicidad no se reduce única y exclusivamente a este elemento. ¿Qué se debería entonces entender por discursividad en Foucault? Ya hemos dicho que no puede haber una reducción de lo étnico a lo discursivo. Restrepo apela a una “autoridad” en materia de análisis en la obra del filósofo francés: “En la lectura que Deleuze (1988) hizo de Foucault las prácticas discursivas se ligan a los enunciados mientras las no discursivas refieren a las visibilidades” (77). Hecha esta salvedad, Restrepo argumenta con qué otros elementos no debe asociarse la etnicidad: ella no encuentra una esencia dada de antemano (77) y termina comentando que “antes que de una fenomenología, una semiótica o una historia de las mentalidades, la etnicidad debe ser objeto de una indagación arqueológica y genealógica” (78). El análisis sobre la etnicidad deberá ser entendido como una búsqueda de las formaciones discursivas en su relación con lo étnico, esto es, cómo en una época y sociedad determinada el archivo inscribe la etnicidad en relación con los límites y las formas de decibilidad, conservación, memoria, reactivación y apropiación (79).

La obra se sitúa, o desea situarse, en la punta del análisis sobre el Otro, y me parece que se logra en parte, digamos no tanto por los planteamientos propios del autor (ése no es fin del libro) sino por el barrido que se hace en aras de la reconstrucción del discurso y de las distintas epistemologías del Otro y de las contribuciones de Hall y Foucault en procura de descifrar y ahondar en las etnicidades. Ahora bien, Restrepo no quiere entrar en polémicas con las teorías sobre las cuales vierte parte del análisis —tarea para la cual se encuentra absolutamente preparado— sino más bien dar un parte sobre el estado del arte en torno a la etnicidad y los discursos que pretenden construir y desconstruir los imaginarios sobre lo étnico. Es un texto sobre textos, e incluso el desarrollo teórico de algunos postulados se pueden encontrar en otros escritos del autor. En este sentido me parece importante ubicar la obra: una herramienta para el análisis, como ha quedado dicho, y la conceptualización de la etnicidad. Con todo, hay una pregunta no resuelta en todo el libro, apenas si tocada en forma de cita aclaratoria y que me parece vital en el desarrollo del texto: el oscurecimiento del concepto mismo de cultura por el de etnicidad. Personalmente considero que allí se encuentra una veta por explorar en torno al análisis del discurso y de las invenciones de cómo los académicos hemos conceptualizado la diferencia.

Restrepo, como se dijo, por las características y pretensiones del libro, no profundiza sobre el desplazamiento del concepto de cultura. Ahora: ¿qué se encuentra tras del desplazamiento de un concepto como cultura? Nos encontramos a las puertas de un cambio de paradigma en los estudios sobre los referentes epistemológicos en torno al Otro, y ¿qué tiene que ver ello con los estudios poscoloniales? ¿En qué momento sucedió este cambio de paradigma? ¿Qué lo potenció? En ello tienen mucho que ver, sin duda alguna, las discusiones de los académicos del llamado “Tercer Mundo”. Se

trata, creo yo, de una especie de respuesta, en todo el buen sentido del término, a las hegemonías académicas que han pensado la diferencia desde el “Norte”. Entran en escena los representados, el subalterno y el invisibilizado. Con todo, esperamos que en una próxima publicación el autor nos sorprenda buenamente con algunas de sus lúcidas respuestas; mientras ello sucede, queda en el aire la idea de una crisis de uno de los conceptos más significativos de la antropología.

Luis Alfonso Ramírez Vidal
Profesor
Departamento de Antropología
Universidad de Antioquia

Los bienes terrenales del hombre

Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá, siglos XVI-XVII

Pablo Rodríguez Jiménez

Alcaldía Mayor de Bogotá D. C.-Instituto Distrital de Cultura y Turismo-Ob-servatorio de Cultura Urbana, Bogotá, 2002, 326 p.

Es difícil no sentir una profunda inquietud y emoción frente a un texto tan aparentemente simple: la transcripción literal de un puñado de documentos que se nos antojan íntimos a pesar de la pesadez y reiteración de las formas burocráticas que los atraviesan. Son innumerables las razones que hacen de este texto un documento histórico de singular importancia. La primera y más evidente está en el hecho de que la información referida de manera directa al mundo indígena colonial sigue siendo muy poca, y más aún que son irremediamente excepcionales los documentos en que los puntos de vista indígenas son referidos por ellos mismos.

Seguro del valor de tales documentos, Pablo Rodríguez presenta el texto íntegro de 91 testamentos dejados por 61 mujeres y 30 hombres, unos muy ricos y otros muy pobres, desde el año 1567 hasta el año 1668. Estos documentos dan cuenta de un momento específico en la vida de seres que suponemos comunes y corrientes y que, sin embargo, logran llegar hasta nosotros y contarnos de su existencia y de las cosas que les fueron preciadas, trayendo además información sobre la política y los usos de una época en que el concepto del pasado, tal y como lo entendemos nosotros hoy, se imponía. En la vida cotidiana, las cosas y las costumbres indígenas quedaban atrás, en el olvido, y el presente parecía definitivamente signado por la cruz; en palabras del historiador: “este conjunto documental ofrece evidencias concretas del proceso de integración de los indígenas a la sociedad en formación [...] pero además nos abre una ventana a la observación de uno de los aspectos más inquietantes de la sociedad de la Conquista: la vida familiar de los indígenas”.

Además de esto es posible hacer arqueología a través de los testamentos transcritos, seguirle el rastro a la circulación de personas y de objetos redimensionando su valor y diversidad; a las mantas, por ejemplo, y ya no sólo considerándolas de cara a los indígenas sino a los extranjeros mismos; a la ropa, a las cosas traídas del

Perú o de Europa. Conmueve, por ejemplo, el valor que se le da a cajas y cerraduras y sorprende el brillo y vitalidad con que aparecen objetos que parecieran muy antiguos.

Otros dos asuntos aparecen con enorme claridad en este texto. El primero, la manera en que se asentó entre los indígenas la propiedad privada sobre la tierra, y, el segundo, el muy activo y diverso papel de la Iglesia en este proceso. Más allá de eso, sin embargo, y a pesar de la gran cantidad de datos y sugerencias que aparecen en estos documentos, prácticamente todos los asuntos a que refieren quedan por explicar: su existencia misma, por ejemplo, pero también las formas y jerarquías que efectivamente se establecieron entre indígenas y españoles; las relaciones sociales y comerciales que posibilitaron la posesión de los objetos nuevos y antiguos que allí se listan, y las innumerables rupturas y continuidades que señala la voluntad de quienes testan. Estos asuntos, y los que van surgiendo a medida en que se avanza en la lectura, nos revelan otro valor que tiene el texto: el valor de impulsarnos a asumir el reto de construir una panorámica general de la sociedad en que vivían estas gentes, para luego volver a ubicar las situaciones esbozadas —los retratos, las instantáneas íntimas e individuales— tratando de viajar en el tiempo, vivir allí y, quizá, ver, entender y explicar mejor los procesos acaecidos.

Finalmente, es necesario señalar que no es una mera casualidad el interés que en el momento suscitan los testamentos como fuente de información, ni la simultaneidad con que han sido publicados trabajos relacionados con ellos.¹ Se trata de la expresión de una renovada manera de mirar las fuentes y de abordar los problemas relacionados con la historia. En Colombia, este movimiento está teniendo un desarrollo que ya muestra no sólo importantes publicaciones sino las inmensas posibilidades de esas propuestas en cada uno de los niveles de la investigación histórica; propuestas que bien pudieran ser acogidas en regiones donde la historia de la población indígena se reduce a la repetición mecánica de las crónicas de conquista y en donde la transcripción y análisis de la documentación escrita más temprana es prácticamente inexistente.

Sofía Botero Páez
Profesora
Departamento de Antropología
Universidad de Antioquia

1 Véase, por ejemplo, Rappaport, Joanne (1993): “Alfabetización y la voz indígena en la época colonial”, en: *La construcción de las Américas*. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá, pp. 113-127. Sánchez Durango, Amelia (2001): *Las mujeres una historia de las mentalidades: el occidente antioqueño*. Premio IDEA a la Investigación Histórica de Antioquia, Medellín. Mantilla, Luis Carlos (2001): “La vida social de Santafé de Bogotá a través de un testamento de 1583”, en: *Boletín de Historia y Antigüedades*, Vol. 88, No. 815, Bogotá, pp. 904-927. Molinié B., Anne y Rodríguez J., Pablo (eds.) (2002): *A través del tiempo. Diccionario de fuentes para la historia de la familia*. Universidad de Murcia, España.

Releyendo el pasado: notas a la reedición de un clásico

Los argonautas del Pacífico occidental

Bronislaw Malinowski

Península, Barcelona, 2001, 862 p.

En fechas de marzo de 2005 se efectuó el aniversario noventa de haber sido plasmada por primera vez, en los diarios de Bronislaw Malinowski, la evidencia sobre la existencia de un sistema de intercambio entre los nativos de las Islas Trobriand (Nueva Guinea). Gracias al esfuerzo de este antropólogo polaco, dedicado en largas temporadas de campo a la investigación etnográfica, se logró la compilación del material que conforma un libro clásico que, no obstante, parece haber perdido valor dentro de las esferas académicas de la antropología moderna, relegándose a los estantes del olvido en las enormes bibliotecas del mundo.

Se podría pensar que no tiene nada de interesante reseñar un libro de esa antropología clásica cuyo valor, aparentemente, se ha perdido hoy. Sin embargo, *Los argonautas del Pacífico occidental* ha sido publicado dos veces en pleno siglo XXI a pesar de que su edición original inglesa haya sido publicada en Londres desde 1922, con el título *Argonauts of the Western Pacific*, por Routledge and Kegan Paul. La primera publicación en castellano se hizo en la colección “Historia, ciencia, sociedad” de la editorial Península, en 1973, y en los años 2000 y 2001 se reeditó esta versión, la última vez en una edición de bolsillo que se agotó rápidamente en los anaqueles de las librerías de nuestro país. Parece ser que los antropólogos “modernos” y aun aquellos que se dicen llamar “posmodernos” recurren desesperadamente a los clásicos de la antropología para sustentar sus trabajos magistrales en las aulas académicas.

Con *Los argonautas del Pacífico occidental* se dio a conocer con todo detalle un anónimo y complejo sistema de intercambio conocido como Kula, practicado por los nativos de las Trobriand. Dicho sistema está acompañado por una institución que es una de las partes más activas de esa cultura: la magia, responsable de que las transacciones Kula se cumplan a la perfección y que los nativos sean protegidos de todo

tipo de peligros, desde las feroces corrientes marinas hasta las peligrosas y temidas brujas voladoras devoradoras de hombres, las *mulukwausi*. Para la antropología de principios del siglo xx, el Kula es presentado en este libro como un fenómeno social nuevo y una forma innovadora de intercambio comercial y de objetos preciosos que consisten en largos collares de concha roja llamados *soulava* y en brazaletes de concha blanca conocidos como *mwali*. Dicho intercambio es efectuado dentro de un circuito de islas que reciben el nombre de “anillo Kula”, donde los objetos tienen una forma casi inalterable de circulación. Junto a estos objetos se distribuye todo tipo de alimentos y materias primas, verdaderas mercancías que tienen como fin, en muchas ocasiones, ser intercambiadas por productos que no se poseen en las islas de origen. Para allanar todos estos fines los nativos deben preparar la expedición Kula, siendo uno de sus más visibles hechos la fabricación o reparación de las canoas, procesos que el libro describe de forma amena y agradable para el lector.

Esta complejidad se hace claramente visible para algunos teóricos de la antropología como Michel Panoff, quien revisando las páginas de Malinowski apunta que

La compleja institución llamada *Kula* en lengua indígena, consiste en un sistema intertribal de intercambios que abarca más de 150.000 kilómetros cuadrados de océano y que, incluye a millares de nativos repartidos en una veintena de islas diferentes. No se trata, de hecho, de un comercio, pues las transacciones no se basan en mercancías susceptibles de satisfacer las necesidades materiales de los trocadores, sino en objetos desprovistos de toda utilidad y muy semejantes, en cuanto a su posible función, a las Joyas de la Corona y a los trofeos conquistados en el curso de competiciones deportivas, únicos equivalentes concebibles en el seno de nuestra propia civilización (Panoff, 1974: 41-42).

El proceso descriptivo de preparación de la expedición Kula pone en evidencia lo que realmente parece ser el tema grueso del libro, la magia. Se podría llegar a pensar que éste es el tema principal, pues esta institución está presente y hace parte activa de la vida cotidiana del nativo trobriandés, que ve su vida y el destino de su gente en unos ritos que acompañan de principio a fin la suerte que correrán el Kula y sus asociados en una experiencia cuyo carácter absorbente no podría expresarse mejor que diciendo que “una vez en el Kula, siempre en el Kula” (p. 166).

Siguiendo de cerca lo que es el Kula, y aclarando que el propósito de esta reseña no es otro que posibilitarle cabida a una de las interpretaciones que no ha sido arrojada por los análisis clásicos que se han efectuado sobre el libro —ya que éste ha pasado por las manos de reconocidos escritores y teóricos como James G. Frazer, C. G. Seligman, Marcel Mauss, Michel Panoff y Clifford Geertz sin que se abra la puerta a la interpretación que se pretende resaltar en esta reseña—, lo que se pretende es, entonces, exponer el carácter oficial que reside en la mirada volcada sobre una institución que por mucho tiempo ha sido estudiada por antropólogos, etnólogos, culturalistas, materialistas, economistas, filósofos y todo un sinnúmero de profesores y estudiantes que han hecho uso una y otra vez de este libro como recurso académico; y todo ello para, en esta reflexión, resaltar inmediatamente el descuido histórico que ha tenido la escuela funcionalista —o más

generalmente la antropología— con el Kula, ya que se ha hablado y teorizado en repetidas ocasiones sobre esta institución como una forma de intercambio tribal entre individuos que habitan diferentes islas de Nueva Guinea, pero sin considerar el carácter bélico que el mismo tiene o tuvo en algún momento de la historia, ya que en las páginas de su etnografía y, más aun, en su mitología, se expresan conductas violentas y comportamientos fieros que los nativos adquieren en el momento de realizar las transacciones.

El Kula, pues, es un sistema social de intercambio de objetos, pero quizá en el fondo su práctica sea una forma de pacificar una serie de prácticas violentas que se registran en los viajes entre isla e isla. Las historias del Kula están marcadas por relatos violentos como las palabras con que el autor alude a algunos poblados, rotulándolos como antaño peligrosos; y se podría creer que es meramente una etiqueta si no se profundizara en los mitos que confirman dicha aseveración, pues una narración nativa sobre la historia del sitio de Gumagabu deja ver que Tomakam, un héroe mítico, le dice a su madre:

“[...] tú te quedas, yo me voy. Cuando oigas sonar una caracola será la caracola de un collar”. (Es decir, será la señal de que ha tenido éxito en conseguir un buen collar kula). “La segunda caracola será la caracola de un muerto; la señal que habré llevado a cabo mi venganza” [...] Habló Tomakam dirigiéndose al hombre *kinana*: “Amigo mío, recoge la ristra de betel. Cayó y se ha ido al fondo de la canoa” [...] Tomakam vio al hombre inclinado, cogió un hacha y, sentado le golpeó. Le cortó el cuello. Luego Tomakam tomó la cabeza y arrojó el cuerpo al mar. Colocó la cabeza en un palo de su canoa. Navegaron, llegaron a su aldea [...] (pp. 502-504).

Este hecho por sí solo no dice nada, pero no es el único que se presenta como prueba de posibles prácticas violentas dentro de la institución. Otra evidencia es la historia que relata el autor sobre un hombre de la isla de Vakuta que durante su juventud había sido capturado, junto con todos los que le acompañaban en expedición, por una comunidad de lengua dobuesa de la isla de Normanby: “Los hombres y otros dos muchachos fueron asesinados y devorados, pero algunas mujeres se apiadaron de él y fue perdonado y educado entre ellas” (p. 509). También se habla sobre la aventura de un hombre de Kavataria que tuvo una experiencia similar en la isla de Fergusson.

También son importantes las historias de canoas que han estado a la deriva o apartadas de su flota y han sido conducidas a la costa norte de la isla de Fergusson, donde toda la tripulación ha muerto a manos de caníbales cuando intentaban hacer el Kula con ellos (véase p. 389). A partir de esto, la opinión nativa ha extraído conclusiones que no se discuten: “[...] si tienen que desembarcar en algún lugar que no pertenezca al distrito de una tribu amiga, los peligros con los que se encontrarían son casi tan terribles como los arrecifes y los tiburones. Si los navegantes yerran las aldeas amigas de las Amphlett y Dobu, en cualquier otra parte encontrarían su exterminación” (p. 391).

A estas leyendas se suma lo que deja ver la etnografía, por ejemplo la visita que realizan los nativos de la isla de Kiriwina a la de Kitava:

Al entrar en la aldea, el grupo marcha a buen paso, sin mirar ni a izquierda ni a derecha, y, mientras el muchacho toca con furia la caracola, y todos los hombres del grupo emiten el grito ceremonial intermitente llamado *tilaykiki*, otros arrojan piedras y lanzan al *kavalapu*, los tableros pintados y tallados de forma ornamental que componen un arco gótico en el alero de la vivienda o del almacén de ñames del jefe (pp. 811-812).

No se precisa si este acto se repite entre los nativos de Kitava cuando viajan a Kiriwina. Lo curioso de esto es que tales ataques son considerados como prestigiosos, y más aún cuando existen buenos orificios que mostrar dentro del poblado al que se pertenece: “Casi todos los *kavalapu* de las aldeas orientales están deteriorados; el de To’uluwa tiene uno de los extremos arrancado. El desperfecto no se repara, pues se considera un signo de distinción” (p. 812). Otros de los datos registrados por Malinowski corresponden a cuando los nativos del grupo visitante llevan como regalos cerdos a uno de sus asociados: estos generosos hombres intentan hacerle daño a su vivienda o a sus árboles. Quizá se podría pensar que sólo es un intento de perjudicar al otro, pero con los antecedentes que se tienen hay que pensar que seguramente sí ocurre tal cosa, y que ella quizá provoque momentos de alta tensión que terminan desatando fuertes riñas de resultados no muy alentadores entre los asociados Kula de las aldeas implicadas: “Otra muestra de fiereza y hostilidad exhiben los indígenas de ambas partes en tales ocasiones. Aunque el ataque, de alguna forma histriónico, y el leve, aunque auténtico, daño a la propiedad estén sancionados por los usos tribales, entre los massim meridionales no es raro que sean el punto de partida de serias peleas y escaramuzas” (pp. 812-813).

Esta misma práctica fue documentada entre los massim de la costa meridional de Nueva Guinea por el propio Malinowski y, al igual que él, Seligman observó el mismo comportamiento entre los indígenas de la bahía de Bartle: “Conforme cada individuo pasa por la casa, lanzan a las paredes las ramas que han estado agitando y las dejan clavadas en las paredes”, a lo que hay que agregar que “la gente que los lleva (los cerdos), lleva ramas de árboles o palos con un manojo de hierba atada a la punta y con ellos lancean la casa del individuo a quien le entregan los cerdos” (Seligman citado en Malinowski, p. 813). Otra de estas prácticas bélicas es la que sucede entre los nativos de las islas de Sinaketa y Dobu, los cuales, al realizar sus visitas, deben de desembarcar masticando raíces de jengibre, pues de lo contrario serían recibidos de manera violenta. De acuerdo con un informante de Malinowski,

Suponiendo que no celebráramos la *ka'ubalana'i* (magia de la seguridad), tendríamos miedo cuando hay un *gwara* en Dobu. Los dobueses se ponen las pinturas de guerra, llevan la lanza en la mano y un *puluta* (espada-garrote); se sientan y nos miran. Nosotros corremos hacia la aldea, subimos al árbol. Corren hacia nosotros. “No subáis”, nos gritan. Entonces escupimos la *leyya* (raíz de jengibre). Arrojan sus lanzas al suelo, se vuelven y sonríen. Las mujeres retiran las lanzas. Escupimos por todo el alrededor del poblado. Entonces están contentos (p. 588).

En el libro no se precisa si serían asesinados realmente quienes no masticasen el *leyya*, pero se podría pensar que lo serían, pues las historias y los mitos y, más aún, los conjuros mágicos, así lo dejan creer.

Como quiera que sea, no deja de ser normal que en todo este tipo de situaciones se lleven a cabo los ataques pues, como lo señala Malinowski, “el hecho de que un indígena extraño sea un enemigo es un rasgo etnográfico recogido en todas partes del mundo” (p. 586). Sin embargo, no sólo se trata aquí de invadir un territorio en el cual no se poseen asociados kula para correr el peligro de sufrir agresiones violentas: lo que ocurre, en concreto, es que se hace necesario recurrir a la magia para protegerse de los propios asociados:

[...] una nueva emoción despierta en sus mentes, la de temor y aprensión; y en este trance tienen que asistirse con otra forma de magia, para exteriorizar el miedo y apaciguarlo: la magia de la seguridad [...] Desde el punto de vista racional parece absurdo que los indígenas, sabiendo desde luego que son esperados, que han sido invitados a venir, puedan tener todavía dudas sobre la buena voluntad de sus asociados con quienes tan a menudo comercian, a quienes han recibido de visita y a quienes ellos mismos han visitado una y otra vez. Viniendo en comisión pacífica y habitual ¿por qué tienen estas aprensiones de peligro y desarrollan un aparato de magia especial para encontrarse frente a los nativos de Dobu? (p. 586).

Para Malinowski, la costumbre no es lógica, y lo emocional en el hombre está más cerca de la costumbre que de la razón. Así, es inevitable que un trobriandés actúe cotidianamente sobre la seguridad de que “El hombre de Dobu no es tan bueno como nosotros. Es fiero, ¡es un comedor de hombres! Cuando nosotros vamos a Dobu le tenemos miedo, podría matarnos”, pero igualmente asume con toda naturalidad que basta hacer algo concreto para neutralizarlo: “Pero ¡ved! Escupo la raíz de jengibre encantada y sus mentes cambian. Dejan sus lanzas, nos reciben bien” (p. 587).

Es claro que la costumbre puede más que la razón, y esto es lo que se puede percibir no sólo en la reflexión de Malinowski o los comportamientos descritos para los nativos sino, más aún, en el momento en el que como seres aparentemente civilizados nos enfrentamos a situaciones donde se nos hace de vital importancia tomar decisiones cruciales que se anteponen a la lógica en que creíamos movernos absolutamente, llevándonos a pensar que vivimos en una cultura de la conciencia de la inconsciencia donde priman las costumbres sobre la lógica y las ataduras caprichosas con la vida sobre las decisiones racionales.

El Kula, en su fondo, deja ver que quizás en tiempos remotos, ya lejanos para el momento en que fue puesto en evidencia por Malinowski y diezmado por la incursión colonizadora de los ingleses y los misioneros católicos, fue una práctica violenta que dejó consecuencias materiales que lamentar, desde una serie de islas saqueadas hasta otras ofensas menores. Los nativos, al practicar el Kula, asumen unos comportamientos de indiferencia y soberbia que provocarían la fiereza de cualquier individuo, como lo deja ver el propio Malinowski al referirse al momento

físico del intercambio: “recordamos lo que se ha dicho sobre la forma en que se entregan los regalos, es decir, por así decirlo, arrojándolos con fiereza y casi con desprecio” (p. 813).

El Kula se podría interpretar como una forma de resolver problemas que antaño surgían entre los habitantes de las islas que comprenden el archipiélago de las Trobriand, pues sabemos que el hombre, de manera innata, recurre a la transformación de las situaciones que le generan daño y, más aún, de aquellas que lo ponen en desventaja frente al otro. En este caso se puede ver la aparición de un conocido mecanismo de defensa como es el de la sublimación de las pulsiones agresivas existentes entre los nativos, quienes, para no expresarlas directamente (mediante el acto), adoptan conductas rituales preventivas mediante las cuales pueden satisfacer dichos impulsos sin efectos negativos para las relaciones tribales.

La dimensión etnográfica de esta obra clásica de la antropología insinúa de otros modos el problema de lo bélico. Un camino es el que empieza con una pregunta, de carácter más o menos sentimental, que lleva a suponer que el Kula como sistema sociológico y de intercambio de bienes no debe de haber sobrevivido al agresivo capitalismo mundial a la alteración que provocó la incursión de las flotas colonizadoras inglesas, y más aún las batallas aéreas y navales que en esta parte del planeta se efectuaron durante la Segunda Guerra Mundial, cuando los japoneses intentaron tomarse a Australia utilizando las islas de Nueva Guinea como punto estratégico para conseguir su fin.

El lector de esta obra, inquieto por la antropología, se seguirá preguntando por la suerte de lo que en 1915 se registró por primera vez con su nombre en lengua nativa en los diarios de aquel hombre solitario que dejó ver la condición de humano en sus largas temporadas de campo. Y allí hay otra intervención de la guerra: esas temporadas de campo fueron producto de la Primera Guerra Mundial, pues tuvieron entre sus implicaciones el asilo obligatorio de un polaco que no podía volver a Inglaterra. Lo bélico situó a Malinowski en el terreno de trabajo como antropólogo, y esa situación de base mantiene muchos vínculos con la realidad que aún se vive y se siente en la esfera mundial (terrorismo, colonización a través de la basura vertida por los medios de comunicación), y que repercute de forma nociva en poblaciones y culturas que se nos dan a conocer gracias a los esfuerzos de hombres y mujeres que ponen en peligro su vida para registrar en sus diarios de campo lo que está próximo a desaparecer.

Por suerte (nos gusten o no) aún se cuenta con este tipo de trabajos, ya sea para ser estudiados de forma ardua y ser citados o reevaluados en las obras de la antropología moderna; ya sea para tratar de aclarar, afirmar o aprender conceptos que aún tienen vigencia e implicaciones en la actualidad; o ya sea para el disfrute de aquellos que se entusiasman hablando con miseria, aún sin leerlas, de aquellas obras, que para la época en que fueron escritas contaron con el agrado de la comunidad académica y que, por fortuna, han establecido la puerta para la etnografía moderna.

Incluso han colaborado decididamente a dar paso a los pensadores posmodernos que habitan las áreas de recreo universitarias y a sus pensamientos transformadores e innovadores, de los cuales hacen gala y se enorgullecen de poseerlos aun cuando no hayan incorporado todas las preguntas que han quedado abiertas desde principios del siglo xx.

Bibliografía complementaria

Panoff, Michel (1974). *Malinowski y la antropología*. Labor, Barcelona.

Saúl Fernando Uribe Tabora

Estudiante

Departamento de Antropología

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: sauluribe@hotmail.com

La fiesta cantada

La fete chantée et autres essais de theme amérindien

J. M. G. Le Clézio

Gallimard, Paris, 1997, 240 p.

No solamente antropólogos colombianos como Gerardo Reichel-Dolmatoff, Roberto Pineda Camacho, Virginia Gutiérrez de Pineda y Luis Guillermo Vasco, en especial (*Jaibanás, los verdaderos hombres*, 1985), sino investigadores extranjeros como Arianne Deluz, Manuel Lucena Salmoral, Henri Rochereau y Henry Wassen han estudiado y escrito sobre los embera, comunidad indígena del grupo lingüístico ge-pame-caribe formada por unos 50.000 pobladores, que habita principalmente en Chocó y en una amplia región panameña limítrofe con Colombia.

El interés de algunos extranjeros por el conocimiento y la descripción de la geografía, la etnografía, la historia, las lenguas y la literatura —que se ha plasmado en muchas obras— forma parte de la tradición cultural de Latinoamérica. Pero no sólo los científicos y especialistas se han ocupado de estos saberes: es muy conocido internacionalmente el libro *Viaje al país de los tarahumaras* de Antonin Arthaud, autor teatral, poeta y ensayista francés (1896-1948) que convivió en México con estos nativos, lo que le permitió sumergirse en una experiencia intensa y alucinadora. En otra búsqueda fáustica e inacabada, el poeta y pintor Henri Michaux (1899-1984) hizo viajes reales —pasó por Colombia hacia el sur— o imaginarios para encontrar al “otro” bajo el efecto de la droga.

J. M. G. Le Clézio, francés, autor de más de treinta libros de poesía y ensayo entre los que destacamos *Las profecías del Chilam Balam*, *Relación de Michoacam*, *El sueño mexicano* y *el pensamiento Interrumpido*, *Diego y Frida*, y *La fiesta cantada* y otros ensayos de tema amerindio por hacer referencia a México y Colombia, emprendió también varios viajes por el mundo para liberarse de la vida insostenible de las grandes ciudades y lograr una paz interior. Uno de ellos lo condujo a Colombia al descubrimiento del mundo de los embera.

El origen del mundo y del hombre ha estado ligado a mitos y leyendas universales en los que se presentan grandes coincidencias. Los embera lo sitúan en la playa de Buenaventura o en la desembocadura del río Baudó; allí Hewandana, su dios, sembró los primeros hombres en forma de virutas de madera para que crecieran y se multiplicaran. Le Clézio los conoció en Panamá casualmente y quedó sorprendido de su belleza a pesar de sus harapos y la pobreza del barrio donde vivían; el encuentro allí y en Chocó tuvo lugar en 1970 y 1974. Los visitó en un territorio en torno al río Tuquesa y se compenetró tanto con ellos que le enseñaron su lengua, su cultura y una concepción diferente sobre la naturaleza y la vida.

Supo la importancia del lenguaje oral en la vida y en la cultura en contraposición a la palabra, al discurso escrito, a las reglas de la gramática. La voz humana, los sentidos son los mejores medios de comunicación con el mundo visible y con el de los espíritus; aunque en el bosque no se puede llamar a alguien por su nombre para no perder el secreto, ni hablar, ni detenerse o sentarse; hay que estar siempre atento. Aprendió que quienes beben el zumo de las hojas del datura blanco (un árbol) pueden hablar con él; que “todos los árboles tienen ojos” (p. 13) y observan; que los espíritus que habitan en aldeas al otro lado del río, cada noche lo cruzan y danzan como si fueran llamas. Las noches “eran magníficas, llenas de ruidos, de cantos” (p. 13). Otra leyenda en boca de las mujeres cuenta que el gran árbol Cuippo al caer sobre la tierra les dio el agua a los hombres, que sus raíces se transformaron en fuentes y sus ramas en ríos que vierten sus aguas en el mar.

El contacto, la familiaridad con el bosque, con las aguas del río le enseñaron un nuevo lenguaje y un nuevo pensamiento, a sentir el hálito de los ausentes. Es un mundo primigenio, primordial, poblado de hombres, de dioses, de espíritus, donde transcurre la vida y la muerte, que podría compararse en algunos aspectos al mundo creado por los antiguos poetas griegos.

Le Clézio vivió una experiencia original, intensa, un poco traumática con el datura, planta cuyas hojas tienen un poder alucinógeno. Visitó la casa del adivino Colombia, el más notable de los embera, situada cerca del río Chico, uno de los afluentes del Chucunaque. Una tarde el adivino le dio el primer brebaje de datura en una pequeña calabaza, sin sobrepasar la medida para no exponerse a la locura, y repitió la dosis en los dos días siguientes. Al cuarto día empezó a sentir los primeros efectos de la bebida: caminó titubeando hasta el río. En la noche tuvo fiebre alta, signos de agresividad, sueños, pesadillas y alucinaciones: vio un árbol lleno de ojos, un gigante con taparrabo azul que lo miraba; en la otra orilla la casa de la araña, la aldea de los espíritus. Al despertar le contó a Colombia lo sucedido en el trance sin lograr perturbarlo, pues siempre estuvo a su lado y cuando comenzó el trastorno le dio agua en jugo de caña.

Otro suceso interesante es el Beka. Es una fiesta nocturna que reúne a la comunidad con el entorno. La precede una ceremonia llamada Tahusa unos días antes, en la que el adivino-brujo Iwa Tobari, bajo los efectos del datura, entra en trance

y da a conocer los nombres de los espíritus que se han apoderado de los enfermos, porque se trata sobre todo de una fiesta de curación.

En la fiesta, el adivino-brujo o *jaibaná* sopla su caracola de mar para llamar a los espíritus, y su fina voz envuelve a los participantes reunidos en su casa. Los espíritus acuden al llamado, se integran al ambiente, acceden al pan, a la carne seca, a la chicha. Se oye un canto, una voz “aguda, en falsete, de otro mundo” (p. 20). El *jaibaná* danza en torno al enfermo, a las ofrendas “tiembla, cambia de expresión, su rostro gesticula al fulgor de las lámparas de Kerosene” (p. 20). Al estado de ternura, de seducción, suceden las amenazas y el llanto, como una auténtica representación teatral. Los participantes “siguen al brujo en su danza, ritman el canto con su cuerpo y poco a poco surgen los gritos de los Chirus, las flautas de sonido único, cada uno con su nota, llamando, respondiendo en la oscuridad, parecidos a los gritos de los sapos” (p. 21). La fiesta continúa toda la noche pero puede durar más. Mientras el *jaibaná* descansa una hora, las familias atienden los enfermos, dándoles bebidas, comida y un baño. En la última ceremonia, la llamada Kakwa Hai (el Cuerpo Espíritu), las fuerzas maléficas, son expulsadas del cuerpo del enfermo.

El descubrimiento de los embera cambió la vida de Le Clézio, sus ideas sobre el mundo y sobre el arte, su comportamiento con los otros, su forma de caminar, de amar, de dormir y hasta sus sueños. “La fiesta cantada” es el ensayo principal del libro; los otros hacen eco y denuncian la dolorosa pérdida de la cultura amerindia, de su arte, su religión, su independencia por obra de los conquistadores, cuando los mayas, aztecas e incas, sobre todo, habían desarrollado grandes progresos en astronomía, medicina de las plantas, hidráulica y agronomía, superiores a los alcanzados por los europeos. De ese desastre se salvó la memoria cultural representada por algunos códices y que conforma los libros sagrados: el libro de Huamán Poma de Ayala sobre el imperio Inca, el *Popol Vuh* de los mayas-quiché y tres textos de México: la *Relación de Michoacan*, el *Codex Florentinus* y las *Profecías del Chillam Balam*.

La relación del mito y la literatura es objeto de un ensayo especial; otro destaca la importancia de Rigoberta Menchú. Un relato final está dedicado a los waunanas, primos de los embera: a la invocación que hacen a Hewandama, su dios supremo, con sus cantos y sus danzas mágicas, para que no destruya la tierra con un nuevo diluvio por la maldad de los hombres. De Clézio se pregunta qué puede hacer un escritor para salvar al mundo de la amenaza nuclear y qué pasaría con “las mañanas del mundo” (p. 240). Quizás, responde, su canto, su música, su vivir, puedan unirse a los ritos de los waunanas, a otros escuchas para que juntos puedan evitar “el destino maléfico” (p. 240). Hace un llamado a escribir y bailar contra el nuevo diluvio.