

“Bebiendo los cabellos de Dios”. Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia¹

Juan Camilo Perdomo Marín

Antropólogo

Investigador independiente

Dirección electrónica: juancaperdo@hotmail.com

Perdomo Marín, Juan Camilo (2019). ““Bebiendo los cabellos de Dios”. Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia”. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 34, N.º 57, pp. 147-173.

Texto recibido: 01/03/2018; aprobación final: 20/10/2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v34n57a08>

Resumen. El presente artículo busca comprender la sobredeterminación de relaciones que median en la reproducción, movillización y consolidación de las ceremonias de yagé en Colombia. Para ello se propondrá una *matriz teórico-metodológica* desde una lógica post-plural que invita a conceptualizar estas prácticas rituales con base en tres escalas entrelazadas pero autónomas: *creencias, intereses y marcos de enunciación*. A partir de este modelo multi-escalar se podrá comprender la interrelación en fricción entre las creencias animistas, los umbrales de la economía capitalista y las encrucijadas contemporáneas de la representación étnica que compone este fenómeno.

Palabras clave: antropología post-plural, ceremonias de yagé, creencia, interés, marcos de enunciación.

“Drinking God’s hair” Theoretical-methodological approaches to yagé ceremonies in Colombia

Abstract. This article seeks to understand the overdetermination of relationships between the reproduction, mobilization and consolidation of ayahuasca ceremonies in Colombia. To do this, a

1 El presente escrito es un artículo de reflexión producto la investigación de mi tesis de pregrado en antropología (2016). Deseo agradecer a Duván Rivera y a los evaluadores por sus atentos y constructivos comentarios.

theoretical-methodological matrix will be proposed from a post-plural logic that invites to conceptualize these ritual practices based on three intertwined but autonomous dimensions: beliefs, interests and frames of enunciation. From this multi-scalar model, it will be possible to understand the interrelation in friction between animistic beliefs, capitalist economy thresholds, and contemporary crossroads of the ethnic representation composing this phenomenon.

Keywords: post-plural anthropology, ayahuasca ceremonies, belief, interest, frames of enunciation
#0 « Bebiendo los cabellos de Dios » Approches méthodologiques et théoriques des cérémonies du yagé en Colombie.

Résumé. Cet article cherche à comprendre la surdétermination des relations qui assurent la reproduction, la mobilisation et la consolidation des cérémonies du yagé en Colombie. À cette fin, une matrice théorique-méthodologique sera proposée à partir d'une logique post-plurielle invitant à conceptualiser ces pratiques rituelles sur la base de trois échelles imbriquées mais autonomes: les croyances, les intérêts et les cadres d'énonciation. À partir de ce modèle multi-scalaire, il sera possible de comprendre l'interrelation dans la friction entre les croyances animistes, les seuils de l'économie capitaliste et les carrefours contemporains de la représentation ethnique qui compose ce phénomène.

Mots-clés: anthropologie post-plurielle, cérémonies yagé, croyances, intérêts, cadres d'énonciation.

#0 “Bebendo dos cabelos de Deus”. Aproximações teórico-metodológicas às cerimônias da ayahuasca

Resumo. O artigo procura compreender o excesso de determinação de relações que mediam na reprodução, mobilização e consolidação das cerimônias da ayahuasca na Colômbia. Para isso se apresentará uma matriz teórico-metodológica desde uma lógica pós-plural que convida a conceitualizar estas práticas rituais com base em três escalas entrelaçadas, mas autônomas: crenças, interesses e marcos de enunciação. A partir deste modelo multi-escalar se poderá compreender a inter-relação em fricção entre as crenças animistas, os umbrais da economia capitalista e as encruzilhadas contemporâneas da representação étnica que compõe este fenômeno.

Palavras-chave: antropologia pós-plural, cerimônias de ayahuasca, crença, interesse, marcos de enunciação.

Puedo estar siendo infantil o ingenuo, pero en mi inocencia todavía creo en la ciencia como la búsqueda no de innovación sino de verdad. Y por verdad no me refiero al hecho en vez de la fantasía, sino al unisono de la experiencia y la imaginación en un mundo para el que estamos vivos y que está vivo para nosotros. Esta es una verdad que no llega después de la ciencia, en su registro orgulloso de descubrimientos y logros, sino antes de la ciencia, en el reconocimiento más humilde de que nosotros mismos estamos en deuda, durante nuestra propia existencia, con el mundo que buscamos conocer.

Tim Ingold

La diáspora del yagé

Las ciencias sociales se enfrentan de manera general a diversos problemas teórico-metodológicos en la construcción de su objeto de estudio. Si los modelos analíticos simplifican la realidad social con el fin de comprenderla, ¿cómo desarrollar la sensibilidad etnográfica para que un fenómeno estudiado “hable por sí mismo” sin imponer sesgos conceptuales que reduzcan su complejidad? ¿Bajo qué tipo de estrategias metodológicas es posible delimitar una práctica social si se reconoce que esta no se encuentra asilada en escenarios locales, sino que es directamente afectada

por el influjo de procesos globales? ¿A partir de qué criterios se discriminan los datos y las relaciones pertinentes en medio del abundante material investigativo? A continuación, se abordarán estas preguntas a partir del estudio de la movilización contemporánea de las ceremonias de yagé en Colombia.

Contexto comprensivo

Varios años de experiencias personales en estos ritos, junto con diálogos con médicos yageceros y diversos participantes de las ceremonias, condujeron a diversos interrogantes existenciales y académicos que se condensarán en las reflexiones del presente escrito. Por medio de la observación participante, dibujos, entrevistas, fotografías y una detallada revisión documental, estudié en los departamentos de Caldas y Putumayo la gran cantidad de relaciones enmarañadas en dichas prácticas. Pero ese proceso investigativo, antes de brindarme respuestas claras, constantemente desafió, de forma productiva, los marcos teórico-metodológicos con los contaba. A continuación, se identificarán brevemente las características centrales de dichos ritos para dimensionar la complejidad de su estudio.

En términos generales, las ceremonias de yagé son escenarios interculturales emergentes que se han difundido a lo largo de Colombia en las últimas dos décadas, principalmente por medio de curanderos pertenecientes a las comunidades indígenas del pie de monte amazónico, los cuales han construido y consolidado dentro del territorio nacional amplias redes de pacientes urbanos y campesinos y, a su vez, por fuera de este, en centros de retiro o ritos periódicos en Estados Unidos y Europa.

Al comparar la ejecución de estos rituales en la región amazónica, en sectores rurales del país y en ciudades capitales, es posible identificar que su composición estética y sus lógicas sociales varían en diversa medida. Aun así, debido a su ramificación común, es posible rastrear en medio de dicha heterogeneidad unos marcos prácticos parcialmente comunes. Estos ritos tienden a comenzar con una breve introducción discursiva por parte de los médicos yageceros sobre los efectos del brebaje y la cosmovisión en el que está inserto el rito, luego le hacen un breve rezo al yagé² y, seguidamente, lo reparten al público. A los pocos minutos de tomar esta bebida se manifiestan sus efectos de purga física (vómito y/o diarrea), acompañados de profundos estados sinestésicos. En medio del trance los chamanes velan por la protección de todos los asistentes entonando cantos chamánicos y esparciendo

2 De forma común, el brebaje de yagé se compone en Colombia de la mezcla, hervida o cocinada, del bejuco de *Banisteriopsis Caapi* con una planta con alta concentración de Dimetil-triptamina (DMT) como la *Diplopterys cabrerana* (Chagropanga). Para conocer las dificultades en la definición y el estudio del yagé véase Tupper y Labate (2014).

humo de sahumerio, para al final, como cierre ceremonial, realizar *limpias espirituales*.³

La búsqueda de nuevas experiencias espirituales y medicinales ha incentivado la demanda y la receptividad contemporánea de estos ritos por parte de un público general y académicos. Normalmente, en las ciudades capitales que se encuentran en el centro del país, las personas tienden a participar en estas ceremonias a razón de que buscan, por un lado, visiones en el trance (conocidas como “pintas”), las cuales interpretan como un medio de revelación de conocimiento interior; y por el otro, prevención o cura de enfermedades y traumas psicológicos, los cuales, consideran, no son tratados efectivamente por la medicina occidental (Uribe, 2002; Losonczy y Mesturini 2010).⁴ Por ello, “no se espera ningún cambio sustancial en el mundo, sino una transformación subjetiva del individuo en sí mismo” (Caicedo, 2013: 296). En contraste, en comunidades indígenas estos ritos tienen un uso social más diversificado, a partir de las limpiezas, y las tomas de yagé y otros bebedizos, los ritos de los médicos yageceros se encaminan hacia la protección de lugares y objetos, la resolución de cuestiones amorosas y dificultades económicas, la eliminación de maleficios y problemas mentales, prever el futuro, entre otros.

Por su parte, para los médicos yageceros estas ceremonias poseen una gran complejidad. En el marco del chamanismo, esto es, un conjunto de prácticas que median las agencias de entidades no-humanas para intervenir el mundo social, el yagé, junto con el performance ritual que activa sus propiedades, permitiría el tránsito entre mundos espirituales para invocar el poder de lugares, antepasados, animales, dioses y espíritus para obtener *protección* de embrujos, *curación* para restablecer un balance corporal perdido, y *conocimiento* sobre el mundo social y la vida personal. Además, a través de las visiones del trance serían enseñados los cantos rituales (los cuales recitan de forma cíclica como mantras), y surgirían imágenes de los pacientes que indicarían sus estados de salud (Taussig, 1993; Garzón, 2004; Pinzón, Suárez y Garay, 2004).

3 Las limpiezas son un medio ritual para activar y guiar las propiedades curativas del yagé con el fin de retornar el balance espiritual en las personas enfermas, y para evitar que el cuerpo quede expuesto a fuerzas espirituales negativas en medio del trance. Las limpiezas consisten en la realización de cantos, acompañados por el sonido de instrumentos musicales (principalmente armónicas) y el resoplar rítmico de la *huaira* (ramo de hojas de *Pariana Stenolemma Tutin*), en medio de una alta concentración en torno a intenciones curativas. A partir de este performance, se colocan cuarzos en sus manos, se sopla un concentrado líquido de plantas al paciente (por ejemplo, de semillas de *Cyperus Nige* -Chonduro-) y se le succionan la cabeza, la espalda y las extremidades pretendiendo extraer energías espirituales dañinas.

4 Vale la pena aclarar que al viajar a las ciudades, la dosis y la concentración del brebaje disminuye por motivo de precaución ante pacientes desconocidos y para facilitar su transporte.

Muchas de las cualidades nombradas son compartidas, aunque con variaciones parciales, entre los diferentes chamanismos yageceros de la Amazonía,⁵. Por este motivo, diversas comunidades indígenas consideran a esta bebida como un pilar sagrado de sus cosmovisiones y la denominan como una "planta maestra". De hecho, en mi trabajo de campo en Putumayo, conocí una historia mítica de su origen, la cual describe cómo algunos cabellos de la corona de Dios cayeron a la tierra y, a partir de estos, creció el bejuco del yagé. De allí el título del presente artículo.

Es de resaltar que las lógicas rituales que identificaron algunas investigaciones anteriores a la difusión contemporánea de estas prácticas, todavía operan en la actualidad. El efecto de trance es interpretado por los médicos yageceros como un medio de conexión y negociación con diversos mundos espirituales (Landong, 1979, 2013), lo cual permitiría identificar personas, pérdidas y entidades que causan enfermedades, y cómo curarlas (Taussig, 1993). Además de ser un medio para modificar la realidad material al transformarse en animales (Reichel-Dolmatoff, 1979). Pero uno de los cambios de estos ritos parece estar relacionado actualmente con un propósito introspectivo por parte de asistentes que buscan la curación y el conocimiento individuales, mientras que en el pasado eran realizados de forma comunitaria con el fin de vincularse con planos alternativos de realidad.

Ahora bien, es necesario señalar que la transformación contemporánea más marcada es que la hibridación de estas prácticas chamánicas ha aumentado ampliamente. Esto se ve manifestado en que los diferentes médicos yageceros comúnmente se expresan en sus cotidianidades, y componen altares, combinando en diversos grados simbologías católicas ("nos encomendamos a Jesús y los Santos"), animistas ("invocamos la fuerza del jaguar"), conservacionistas ("es urgente proteger la naturaleza"), multiculturalistas ("es necesario respetar las tradiciones indígenas"), académicas ("necesitamos conocer nuestras cosmovisiones"), e, incluso en ciertos casos, orientales y Nueva Era ("se alinean los chakras").⁶

Las ceremonias de yagé son un potente caso para abordar las dificultades teórico-metodológicas a las que se enfrentan actualmente las ciencias sociales, debido a que las extensas y heterogéneas trayectorias históricas y geográficas que componen su hibridación ritual, son producto de entrelazamientos en fricción entre lo local y lo global.⁷ Por lo anterior, es necesario preguntar: ¿cómo se pueden contrastar los datos recolectados-producidos en campo?, y ¿cómo saber si se enfocan las herramientas de investigación correctas en las relaciones ante un objeto de estudio que aparentemente es tan difuso?

5 Véase por ejemplo la investigación de Brave de Mori (2015) en Perú.

6 Es un movimiento cultural contemporáneo que propende por la unificación de múltiples religiones y prácticas espirituales, como por ejemplo el chamanismo, el hinduismo, el catolicismo, el budismo, etc.

7 Para ampliar el concepto de *fricción*, véase: Taussig 2005.

Para dimensionar la complejidad de estas prácticas, es fundamental comprender que las ceremonias de yagé no poseen una identidad positiva; es decir, un valor por sí mismas (por lo que tendrían un significado verdadero y un origen definido), sino que tendrían una *identidad nodal* porque serían un epicentro material-y-discursivo que aglutina afectos, goces, componentes psicoactivos, concepciones animistas, sistemas económicos de intercambio, propiedades curativas, estereotipos primitivistas, connotaciones sagradas, representaciones artísticas, reivindicaciones políticas, reflexiones existenciales, etc. Por lo tanto, se resignificarían constantemente al ser un conglomerado de diversas trayectorias sociales, en esta medida, Si estas prácticas chamánicas son un nodo en el que coexisten (a veces aparentemente de forma contradictoria) diversas creencias y experiencias, ¿con base en qué énfasis analítico se puede delimitar, ordenar, discriminar y comparar la información recolectada-producida en campo? ¿Hacia qué dimensión se podría enfocar para tener una mirada más reflexiva y abarcadora de este fenómeno, las creencias animistas y los intereses materiales que subyacen al ritual, o los marcos discursivos en negociación entre el médico yagecero y sus pacientes?

Reflexión metodológica

El contexto investigativo, constituido a partir del trabajo de campo y de los valiosos aportes etnográficos del estado del arte,⁸ será conceptualizado por medio de una matriz multi-escalar. Dicha herramienta permitirá, por un lado, identificar el conglomerado de relaciones que transversalizan estos ritos con el fin de objetivar y problematizar el estatus ontológico de las categorías bajo las cuales se analizan dichas prácticas (como lo son “tradición”, “creencia”, “representación” y “sujeto”) y, por el otro, enfatizar que el estudio del sincretismo es un medio ineludible para poder entender el campo de fuerzas en el que emergen estos ritos.

La hibridación de estas prácticas chamánicas pone en serios aprietos los instrumentos metodológicos, porque comúnmente se parte de la premisa de que el proceso investigativo debe identificar una especie de *sistema cultural*, el cual estaría compuesto por *unos principios básicos que delimitan un fenómeno, otorgándole una coherencia interna a los elementos que articula*; premisa que sobrevive desde el causalismo funcionalista en el que las partes actúan para mantener mecánicamente, o como efecto de, un todo.

Pero la identidad nodal de las ceremonias de yagé sugiere que en estas prácticas rituales hay un “exceso” en los datos; es decir, un desbordamiento de relaciones

8 Véase: Ramírez, 1997; Uribe, 2002; Garzón, 2004; Pinzón, Suárez y Garay, 2004; Caicedo, 2007, 2009, 2010, 2013; Cajigas-Rotundo, 2007; Torres, 2007; Perilla y Corredor, 2009; Ronderos, 2009; Alí, 2011; Sarrazín, 2012, 2015; Avellaneda, 2013; Flórez, 2013; Tangarife, 2013; Briceño, 2014. Torres, 2007

que solamente es posible desglosar reconociendo su multiplicidad interna. Respondiendo a este tipo de problemáticas, Marilyn Strathern ([1991] 2004) sostiene que la antropología ha tomado un viraje de un énfasis *plural* a uno *post-plural* (Figura 1). Desde una lógica *plural* se seleccionarían entre los diversos abordajes posibles de *un mismo fenómeno* (porque este se encontraría autocontenido y, por lo tanto, sólo poseería una identidad), que pretenden alcanzar una mirada totalizante, la cual *delimita, aísla y decanta* los datos a partir de niveles jerárquicos. En contraste, desde un enfoque *post-plural* no existiría una totalidad unificada a razón de que un fenómeno social sería *múltiple en sí mismo*, cada elemento se articularía con otros, pero, a su vez, formaría parte de otras relaciones y, por lo tanto, escalas con su propia complejidad.⁹

Strathern nos invita, de esta manera, a pensar un fenómeno social en términos de un circuito heterogéneo que es sostenido por relaciones que se retroalimentan y operan como una extensión de las otras, pero que nunca agotan su particularidad fusionándose. Si bien este circuito múltiple no es una entidad auto-delimitada, tampoco sus relaciones se ramifican infinitamente (como si todo se conectara con todo), porque establecen fronteras de desconexión en la medida en que “si tomamos ciertos tipos de redes como híbridos socialmente expandidos entonces podemos tomar a los híbridos como redes condensadas. Esa condensación funciona como una suma o una parada” (Strathern, 1996: 523).

De esta forma, su propuesta se encamina a pensar bajo una lógica de *conexiones parciales* a partir de una articulación que no es “ni singular ni plural, ni uno ni demasiados”, sino “un circuito de conexiones en vez de una unión de partes” (Strathern, [1991] 2004: 54). En consiguiente, no existirían totalidades cerradas (núcleo-sistema-estructura) que formen y ordenen plenamente un fenómeno, sino ensamblajes múltiples que lo integran contingentemente. Por lo tanto, para investigar las ceremonias de yagé es esencial identificar las dimensiones diferenciales que lo entretienen, lo cual conlleva a reconocer que estas prácticas no preexisten a sus interacciones.

9 Holbraad y Pedersen (2009) señalan que, bajo la lógica de Strathern, todo “es a su vez más y menos que sí mismo. “Más” porque lo que luce como una “cosa” en la metafísica pluralista resulta, postpluralmente, estar compuesto de otras cosas -infinidad hacia adentro- y “menos” porque a la vez también contribuye a la composición de otras cosas -infinidad hacia afuera” (374). Todas las traducciones del inglés son elaboraciones propias.

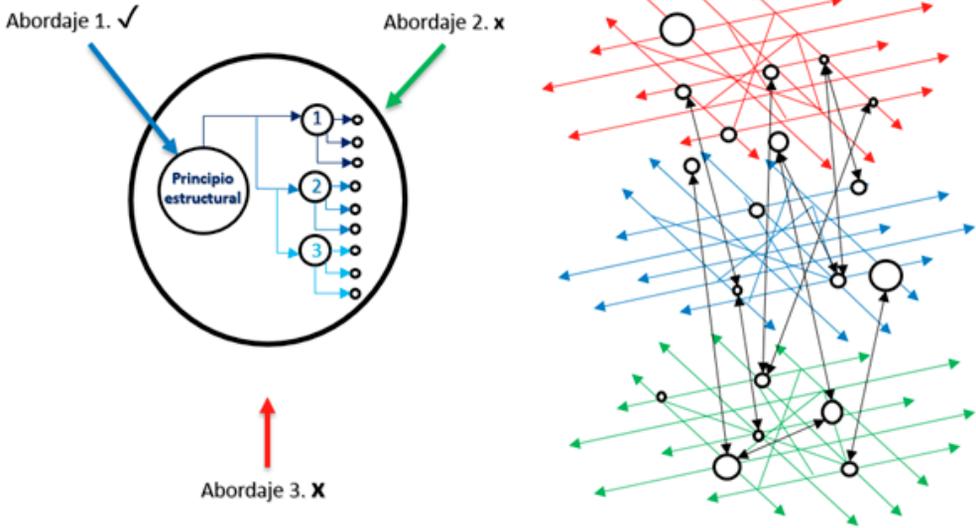


Figura 1 En la izquierda, vemos un énfasis *plural* en contraste con uno *post-plural* al lado derecho. Las líneas negras representan la delimitación del fenómeno, y las flechas de colores sus posibles dimensiones de análisis

Fuente: elaboración propia.

Matriz analítica

Para identificar, seleccionar, relacionar y dar sentido a la información del contexto investigativo desde una lógica post-plural, es necesario reconocer que los datos en estos ritos chamánicos, aunque se interconecten, no se ordenan bajo una estructura sistemática general, puesto que establecen por sí mismos sus propias escalas de comparación de forma contingente al condensar relaciones que los asocian y diferencian parcialmente de las demás, confiriéndoles así un valor específico.

Bajo la premisa anterior, se desarrolló inductivamente una matriz de análisis multiescalar para abordar las ceremonias de yagé, la cual se compone de tres dimensiones indicadas como necesarias y discernibles por los datos recolectados y producidos en campo. De este modo, se permite que el conjunto de información no sea preordenada por los instrumentos teórico-metodológicos, sino que esta guíe sus marcos comprensivos. Cada una de las dimensiones es representada por aros que se encuentran enganchados en un nudo borromeo, lo cual da cuenta de su autonomía, interconexión y complejidad (Figura 1). Estas escalas son: **creencias**: haciendo referencia a las entidades consideradas como existentes en estos ritos. **Intereses**: los

motivos por los cuales se realizan dichas prácticas. *Marcos de enunciación*: los procesos comunicativos entre los participantes de las ceremonias. Desde una lógica post-plural, cada una de estas escalas de análisis no existe en sí misma, sino que sólo puede ser comprendida en relación a las demás.

Escalas lógicas

A continuación, se expondrá un sustento teórico introductorio para robustecer deductivamente las intuiciones inductivas de cada dimensión, esto a partir de un orden lógico que opera como marco metodológico para, en la tercera parte de este texto, articularlo con el entendimiento etnográfico de las ceremonias de yagé. Vale la pena señalar que la escritura que se encontrará de ahora en adelante podrá parecer fragmentaria, pero esta forma es un medio necesario para pensar en la lógica anti-funcionalista de las conexiones parciales entre escalas autónomas que se yuxtaponen en fricción sin formar un todo unificado.

Ejes de análisis

Creencias

Existen concepciones sobre el mundo que no se pueden comprender en comunidades no modernas a partir de la oposición cultura/naturaleza, pero, como se mostrará más adelante, tampoco escapan plenamente a dichos lenguajes.

Es altamente problemático extrapolar este binarismo –producido por el naturalismo moderno– al entendimiento de la realidad social de otros grupos humanos, porque en diversas sociedades se considera que las entidades no-humanas poseerían *capacidades latentes de agencia*. Es decir, las cualidades de temperamento, intencionalidad y dotar de significado al mundo no serían exclusivas de los seres humanos. De esta forma, desde una *lógica animista*, lugares, plantas, animales y fuerzas sobrenaturales podrían intervenir en el mundo e, incluso, en ciertos casos tendrían una vida social propia (Bird-David, 1999; Arhem, 2001).

Pero vale aclarar que ser animista no implica poseer un conjunto sistemático de representaciones abstractas transmitidas generacionalmente, sino que, a partir de prácticas activas de interacción con un ambiente (Ingold, 2000) y objetos rituales (Santos-Granero, 2008; Severi, 2011), estas creencias se sostendrían y tomarían consistencia, dando paso así a sus marcos discursivos.

Intereses

Según Bourdieu, existirían causas concretas que guían la conducta humana. Desde un punto de vista crítico al economicismo, sostiene que podemos encontrar unas

motivaciones concretas para participar en los diferentes campos sociales que denomina como *Illusio*, intereses producidos históricamente en los espacios sociales de interacción particulares que no se limitan a lo económico (Bourdieu y Wacquant, 2005). La *Illusio* sería, entonces, “el opuesto mismo de la ataraxia: es estar concernido, tomado por el juego. Estar interesado es aceptar que lo que ocurre en un juego social dado importa, que la cuestión que se disputa en él es importante (otra palabra con la misma raíz que interés) y que vale la pena luchar por ella” (174).

Ahora bien, en clave de lo anterior, es necesario rastrear las condiciones políticas en las que emergen las identidades étnicas para no suponer que su representación es transparente. Las poblaciones indígenas han sido afectadas a lo largo de su historia, especialmente moderna, por profundas problemáticas socioambientales. Los proyectos extractivistas en sus territorios, desde los primeros procesos coloniales, han generado conflictos en la distribución de tierras que acarrearán violencia y pobreza. Ante este panorama, diversas comunidades indígenas se han articulado con programas estatales, universidades, y ONG ambientales y defensoras de derechos humanos, plegándose estratégicamente al estereotipo del nativo ecológico para poder visibilizar sus conflictos y demandas sociales (Ulloa, 2008). En esta medida, su representación identitaria se encontraría parcialmente afectada por una *Illusio*; la búsqueda de beneficios particulares en términos de prestigio, derechos políticos y bienestar material.

Marcos de enunciación

Es sumamente común que los chamanes y líderes políticos de las comunidades indígenas, traduzcan constantemente sus concepciones sobre el mundo a través de medios expresivos modernos para hacer concebible sus cosmovisiones ante pacientes, activistas, académicos y funcionarios estatales. Para comprender la importancia y la ejecución recurrente de estos mecanismos, podemos considerar que, según Hanks y Severi (2014), no habría esquemas cognitivos innatos ni universales en los sujetos, ni tampoco principios ontológicos particulares que delimiten plenamente una cultura, sino múltiples procesos cognitivos implicados en la traducción entre diferentes contextos de significación.

Lo anterior conlleva reconocer que los procesos de traducción no se limitarían al lenguaje por dos motivos. Primero, este proceso no sólo se reduciría a palabras, sino que también abarcaría “valores, teorías, artefactos de una cultura a otra” (Hanks y Severi, 2014: 8). Y segundo, porque habría elementos no-lingüísticos implicados, por ejemplo, cuando las “palabras son traducidas en imágenes, música en palabras, y gestos en objetos” (Hanks y Severi, 2014: 8). De hecho, dentro de una cultura, por ejemplo, en medio de la ritualidad chamánica, encontraríamos múltiples procesos de traducción que median entre los diferentes contextos de comunicación de sus integrantes. De este modo, no existirían *creencias fijas* y

totalmente sistemáticas, sino múltiples procesos comunicativos posibilitados por procesos activos de traducción.

Subdimensiones analíticas

A continuación, se identificará cómo coexistirían tres subdimensiones que emergerían contingentemente a partir de la articulación en tensión entre las principales dimensiones de análisis, lo cual evidenciaría que "las formas sociales son en sí mismas de escalas variables, entre las cuales los agentes sociales se deslizan sin esfuerzo en un proceso interminable de recontextualización" (Hastrup, 2005: 141).

Memoria como instrumento político

Articulando las creencias y los intereses. La memoria social no es de una rememoración objetiva del ascenso lineal de la historia, sino que es producto de una elaboración política del pasado. Por ejemplo, Rappaport (2000) expone cómo la comunidad Nasa Yuwe (Colombia) construye activamente su pasado, no por una simple confusión histórica, sino como una forma de elaborar metáforas sociales que operan como "un arma para enfrentar su situación de subordinación social" (Rappaport, 2000: 29). El pasado sería, en esta medida, construido desde el presente; cada generación reinterpretaría, actualizaría y rearticularía el conocimiento de su historia por medio de imágenes míticas para comprender su realidad actual y desarrollar estrategias de cohesión social, defensa y reivindicación de sus derechos territoriales.

Por lo tanto, la memoria social compondría un pasado particular para legitimar un conjunto de demandas, inculcar normas, aprender de luchas sociales y repartir posiciones en el campo social. En el contexto étnico, esto se evidencia en el hecho que, en muchos casos, elementos considerados como tradicionales son en realidad innovaciones, préstamos o legados coloniales, a partir de los cuales construyen sus identidades diferenciales.

Racionalidad económica de las prácticas antieconómicas

Articulando los intereses y los marcos de enunciación. Bourdieu (2006) permite comprender que la efectividad de las prácticas religiosas depende necesariamente de que su interés político sea directamente ocultado por sus oficiantes y participantes. En esta medida, los discursos no serían un medio transparente de comunicación, sino escenarios en tensión sostenidos por relaciones de poder.

Con base en lo anterior, se puede afirmar que existiría una racionalidad económica que impulsaría a que los grupos étnicos traduzcan sus concepciones sobre la naturaleza a través de representaciones estereotipantes como nativos ecologistas.

En este sentido, no se podrían entender sus creencias sin considerar cómo habría intereses *que deben ser ocultados* para darle efectividad a sus discursos identitarios y, por tanto, incentivarían los procesos de comunicación entre diferentes contextos de significado.

Efecto de la nominación

Articulando los marcos de enunciación y las creencias. Esta subdimensión busca señalar que la identidad no es enteramente anterior a su proceso de representación, sino que sería en gran medida efecto de esta. Por ello, para Taussig (1993) no existe un vínculo causal entre lo representado y la representación, sino una relación mutuamente constitutiva. Esta idea la podemos entender por medio de la investigación de Cayón y Turbay (2005), que expone cómo las comunidades indígenas del Bajo Caquetá (Colombia) mezclan sus discursos míticos con categorías de pensamiento, no necesariamente indígenas (como medioambiente, sostenibilidad, participación democrática, entre otras), en la elaboración de planes de ordenamiento territorial como si sostuvieran una unidad lógica:

Este va y viene entre la cosmología indígena y los conceptos occidentales testimonia la capacidad del sistema simbólico indígena para absorber los cambios en una estructura coherente; sin lugar a dudas, los nuevos modelos reflejan las situaciones de contacto, pero que a los ojos de los indígenas siguen siendo esencialmente los modelos que regían la sociedad en tiempos primordiales. (Cayón y Turbay, 2005: 105. El resaltado es mío)

A partir de este ejemplo, se puede considerar que las *creencias* de las comunidades indígenas no preexistirían a sus procesos de representación, debido a que categorías externas tenderían a naturalizarse como si estuvieran dadas de antemano en estas, lo cual transforma sus concepciones sobre el mundo al generar una impresión de coherencia ante el sincretismo discursivo.

Fuente: elaboración propia.

Operacionalización analítica

Este apartado pretende ampliar la caracterización de las ceremonias de yagé para que sus detalles logren ser comprendidos a la luz de la matriz analítica. En esta medida, busca responder a lo que Grimson (2016) considera es la tarea de la antropología: “contribuir a comprender no sólo cada uno de los puntos de vista, sino también las lógicas de constitución de los puntos de vista” (137). Por tanto, la exploración investigativa en este trabajo se sustenta –y trasciende– en la descripción etnográfica para identificar el conjunto de relaciones que componen dichos ritos. Esto por

medio de la deconstrucción post-plural de las oposiciones global/local, estructura/agencia, todo/parte, que se encontraría una fricción entre ambas dimensiones, la cual no lograría formar ningún polo; de este modo, no se verán a las identidades como expresiones de una alteridad radical que habita mundos excluyentes, o la manifestación de una pérdida y asimilación cultural, ni tampoco dramatizaciones guiadas por la mercantilización neoliberal de la diferencia, sino como escenarios en tensión entre la creatividad y los constreñimientos socio-históricos que delimitan sus posibilidades de existencia.

Creencias

Ahora se buscará comprender las lógicas de significación de estas prácticas chamánicas. Según Hanks y Severi (2014), un ritual formaría ontologías particulares, entendidas como "una forma plural y no sistemática de activar constantemente diferentes formas de pensamiento" (13), ya que por medio de este, se transformarían las propiedades de las entidades del mundo. Inspirándonos en las investigaciones realizadas sobre las cosmologías amerindias (Santos-Granero, 2008; Bravec de Moric, 2013), se puede afirmar que las lógicas rituales de las ceremonias de yagé se estructuran, de forma general, a partir de diversos procesos cognitivos enmarcados por *prácticas animistas de subjetivación y objetivación*. La subjetivación refiere a la habilidad de *nombrar e invocar* relaciones con entidades no humanas, reconociendo sus capacidades de afectar el mundo social. Y la objetivación, a la facultad de *hacer ver y sentir* las relaciones interactivas que se entretengan con fuerzas no humanas.

Por su parte, los discursos ceremoniales serían prácticas de *subjetivación a razón* de que estos, al introducir el rito o algún otro tipo de narración mítica en la cotidianidad, serían un medio *metafórico* de dar a conocer la capacidad de agencia de entidades no humanas; en otras palabras, identificarían la posibilidad de que fuerzas espirituales puedan perturbar a las personas.

El humo de sahumerio, los altares y los trajes chamánicos, serían producto de prácticas de *objetivación* porque, primero, el humo dispersado simbolizaría una suerte de barrera que generaría protección espiritual. Segundo, la composición de los altares (conformados por iconos de santos católicos y animales, piedras, fotos de familiares, decoraciones rituales, instrumentos musicales, recuerdos de viajes, murales y pinturas de trances, etc.), representaría las relaciones y esencias del mundo a partir de las cuales se enfocarían las intenciones curativas del chamán. Y tercero, el traje visibilizaría el conocimiento chamánico acumulado y, por consiguiente, el poder espiritual estaría encarnado en elementos estéticos como collares de dientes y semillas, coronas de plumas, diseños con chaquiras, etc. Bajo esta lógica, las fuerzas espirituales tendrían una expresión física de modo *metonímico*, materializando así, en diferentes formas, relaciones sociales con entidades no humanas y propiedades sobrenaturales que pueden ser activadas.

Por último, los cantos serían simultáneamente una potente práctica de *subjetivación* y *objetivación*, porque, por un lado, dan a conocer el poder de agencia de entidades no humanas al invocar el poder de animales (como el jaguar), antepasados, lugares (como puntos cardinales) y otros seres espirituales (conocidos como elementales) para sanar a las personas. De esta forma, como señala Taussig (1993), “el cantor está cantando una copia de la forma-espiritual, y en virtud de lo que yo llamo la magia de la mimesis, está trayendo el espíritu al mundo físico” (105), por lo que el sonido imitaría miméticamente lo invocado, pero simultáneamente lo constituiría en el mundo real. A su vez, los cantos estarían acompañados de un potente performance ritual que materializaría, en el cuerpo del chamán, el poder espiritual conjurado al momento en que este se balancea al ritmo de su música ceremonial. Dicha objetivación de fuerzas, la percibimos más claramente en la limpia, ya que se busca extraer energías negativas del paciente al cantar, danzar, succionar, atragantarse, soplar y contorsionarse alrededor de este.

Las prácticas animistas de subjetivación y objetivación sostendrían, de esta forma, las ceremonias de yagé para los médicos yageceros, porque ambas compondrían activamente un marco de acción e interpretación en la medida que el discurso y el contexto artefactual –mediados por el performance corporal– daría un sentido y orden imaginario a su trance ritual.

Memoria como instrumento político

Las ceremonias de yagé se han transformado a través de su viaje por la Amazonía y, contemporáneamente, por fuera de esta. Si bien, como sostienen los médicos yageceros, el uso ritual del bejuco de *Banisteriopsis caapi* en el suroriente amazónico de Colombia podría ser ancestral, este pareciera tener pocos siglos de desarrollo porque no hay evidencias antiguas de su preparación en el registro arqueológico ni etnohistórico de la región (Samorini, 2014). Sumada a estas transformaciones, en Colombian, los médicos yageceros han ampliado su repertorio chamánico tomando prestado prácticas rituales de otras comunidades indígenas, las cuales integran a sus ceremonias. Por ejemplo, se han usado sustancias como yopo, rapé, kambó, mambe, marihuana, entre otros,¹⁰ y las representan como parte del uso tradicional, ofreciendo así un mayor repertorio de productos espirituales a sus pacientes, con el fin de aumentar su prestigio como conocedores de plantas ante los demás chamanes.

10 Todas estas son potentes sustancias psicoactivas. El yopo y el rapé son sustancias pulverizadas que se esnifan; el primero consiste en la preparación pulverizada de las semillas del árbol *Anadenanthera peregrina*, y el segundo es a base de tabaco. Por su parte, el kambó es la secreción de la rana *Phyllomedusa bicolor*, la cual se asimila por medio de su aplicación en pequeñas quemaduras en la piel. El mambe es la hoja de coca junto con ceniza de yarumo que, de forma pulverizada, se absorbe por medio de la salivación de la boca.

Es de agregar que diversas minorías étnicas en Colombia han comenzado a realizar ceremonias de yagé como un medio estratégico para fortalecer sus procesos de reetnización, adaptando sus lógicas en torno a los marcos sociales propios. De esta forma, buscan acumular marcadores para consolidar una identidad diferencial, ello con el fin de cohesionar a sus comunidades, acceder a derechos y beneficios ante el Estado y organizaciones internacionales, y a un público que demanda una nueva espiritualidad.

Para comprender este sincretismo móvil, se requiere identificar que la composición ritual de estas ceremonias mostraría sus transformaciones, por lo que su forma narraría su biografía. Por ello, su estética híbrida sostiene las diferentes trayectorias históricas anudadas que evidencian que estas prácticas han sobrevivido a las prohibiciones coloniales, se han mezclado con el catolicismo y se han desplazado de la Amazonía al resto del mundo en medio de los procesos de globalización, a causa de su identidad inacabada (Taussig, 1993; Ramírez, 1997; Pinzón, Suárez y Garay, 2004).

Es necesario considerar que la ritualidad chamánica se encuentra siempre abierta a constantes resignificaciones para poder articularse con nuevos contextos sociales, puesto que, si se cree que esta poseería una esencia o autenticidad, no se podría explicar su amplia difusión geográfica y su vitalidad actual. Por tanto, si la capacidad de respuesta de las ceremonias de yagé al devenir histórico ha permitido su persistencia ingeniosa hasta la actualidad, en consecuencia, su constante reinención es la condición necesaria de su mantenimiento, y por ello es fundamental suspender los juicios críticos o celebratorios a su hibridación actual. Por este motivo, las ceremonias de yagé no tendrían cualidades inmanentes, sino que sus características serían producto de una condensación dinámica de un conjunto heterogéneo de relaciones históricas. De igual manera, es necesario analizar que el hecho de que los médicos yageceros consideren las innovaciones rituales de sus ceremonias como prácticas tradicionales, responde a una concepción particular de tiempo. Según Clifford (2013), se debe problematizar la oposición académica entre tiempo *lineal* y tiempo *cíclico* en el estudio de los pueblos indígenas –donde, respectivamente, el pasado sería algo lejano y perdido, por un lado, y la historia se repetiría bajo la misma forma, por otro–. El autor propone, en cambio, considerar el tiempo como un escenario *generativo* enmarcado en coerciones históricas, a partir de las cuales se explica el camino al presente sin que sus transformaciones representen una ruptura con la continuidad de una tradición; así, “una visión de la historia unificada produce por lo tanto prácticas históricas entrelazadas. La tradición y sus muchos sinónimos cercanos [...] denotan procesos interactivos, creativos y adaptivos” (Clifford, 2013: 29). En este sentido, en las prácticas indígenas, como las ceremonias de yagé, se encontrarían continuidades en medio de transformaciones, puesto que existiría una *dirección histórica* con múltiples caminos temporales.

Por consiguiente, el “chamanismo yajecero más que un contenido cultural es más bien una estrategia de intervención intercultural” (Caicedo, 2013: 300-301).

Intereses

Para enfocar el análisis en torno a los beneficios detrás de las ceremonias de yagé, es preciso indagar en el valor por participar en ellas. Dicho coste es nombrado comúnmente como “aporte” por los pacientes y los médicos yajeceros, debido a que estos últimos expresan abiertamente que no quieren enriquecerse con estas prácticas. Por ello, se elimina “el carácter lucrativo de la transacción monetaria para reemplazarlo por una suerte de donación voluntaria y filantrópica necesaria para entrar en el escenario ritual colectivo de la toma” (Caicedo, 2013: 150-151). De hecho, los médicos señalan que el materialismo moderno habría perturbado negativamente el equilibrio existencial de sus pacientes, por lo que su intención sería movilizarlos por el país para sanarlos física y espiritualmente.

Esta difusión de las ceremonias ha integrado paulatinamente la economía yajecera con el mercado mundial, por lo que dicho proceso obliga a interrogarnos acerca de la medida en la que su comercialización responde a una voluntad altruista de los médicos yajeceros o, si al contrario, responde a dinámicas capitalistas de enriquecimiento.

Caicedo (2013) señala que, a pesar de que las dinámicas tradicionales de las ceremonias se mantengan y se reinventen, la articulación con el mercado ha conducido a “la urbanización (deslocalización) y la elitización (nuevos consumidores de otra clase social). Lo que a su vez ha provocado la simplificación y estandarización de las prácticas en un proceso fundado en la construcción de marcadores culturales-mercancía” (240). Por esto, entonces, en diversos casos las demandas contemporáneas por parte de un público –con concepciones esencialistas de “lo indígena”–, terminan fetichizando las ceremonias de yagé al descontextualizar su especificidad cultural.

Vale agregar que estas experiencias son parciales; simultáneamente, se puede encontrar que, si bien estas ceremonias se readaptan y mimetizan en los contextos a los que viaja, no están totalmente desprovistas de los mundos y creencias indígenas en las que están insertas, pues eso conduciría a una *alienación* del yagé y lo reduciría en una simple mercancía. Además, aunque hay productores de yagé especializados por la complejidad de su preparación –la mayoría de los médicos yajeceros elaboran el brebaje ocasionalmente–, no hay *acumulación* de capital en pocas manos en su proceso de distribución, dado que este es un mercado heterogéneo y descentralizado.

Lo anterior no implica que, por su altruismo, los médicos yageceros establezcan relaciones exteriores al capitalismo.¹¹ Ellos no son agentes totalmente desinteresados o indiferentes a la integración con el mercado; claramente existen unas condiciones materiales de subsistencia en las comunidades indígenas que incentivan la realización de las ceremonias. Los médicos yageceros *toman y son tomados por el mercado*, porque tienen nuevas necesidades sociales, como el apoyo de las carreras universitarias de sus hijos, el mejoramiento de sus viviendas, la construcción de sus propias malocas, el deseo de diversificar su alimentación, la ampliación de sus tierras, o cualquier alguna ambición material, etc. Por ello responden al aumento de la demanda de estas prácticas, articulándose estratégicamente, aunque con recelo, al mercado global, viajando a las ciudades centrales del país y del extranjero, adaptando sus *ritos* para hacer inteligibles las ceremonias a sus nuevos públicos, y ampliando sus *viviendas* para alojar a un mayor número de pacientes.

Racionalidad económica de las prácticas antieconómicas

Es sumamente llamativo que para los médicos yageceros, estas ceremonias se realizan como prácticas marcadamente desinteresadas de lo económico, ya que en diversos casos adecúan su pago a la capacidad adquisitiva de sus pacientes, por lo que reciben "aportes" fluctuantes o, incluso, objetos, como medios de desembolso. Sumada a esta cualidad, dichos médicos, comúnmente antes o después de las ceremonias, regalan plácidamente sustancias consideradas sagradas, como tabaco, rapé, ambil y mambe, sin pedir nada a cambio.

Estas cualidades dificultan, en gran medida, la posibilidad de identificar cómo se establece el valor del yagé, pues su recolección, preparación, movilización, distribución y su rito, no serían suficientes para explicar su precio. Se puede argumentar que tras este altruismo, operaría una racionalidad económica invisible. Siguiendo a Bourdieu (2010), en el caso del comercio de *arte alternativo*, es válido sostener que "las conductas más "antieconómicas", las más visiblemente "desinteresadas" e incluso aquellas que en un universo "económico" ordinario serían las más despiadadamente condenadas, encierran una forma de racionalidad económica (incluso en el sentido restringido)" (154).

En estas prácticas rituales, consideradas explícitamente como *alternativas a la mercantilización* de la sociedad, el desinterés económico cumple la función indirecta de convocar y articular un público pequeño y estable que genera rentabilidad económica a largo plazo debido a que, extrapolarlo los postulados de Bourdieu,

11 De hecho, el capitalismo no se enriquece de la homogenización, sino a partir de la diversificación del consumo porque, como señala Tsing (2015), este es una máquina de traducción que opera haciendo diferentes medios de vida conmensurables en forma de capital, por lo que "las formas de valor capitalista florecen incluso a través de grandes circuitos de diferencia" (133).

estas ceremonias podrían ser entendidas como “universos de creencia que pueden funcionar porque llegan a producir inseparablemente los productos y la necesidad de los productos por medio de prácticas que son una denegación de las prácticas ordinarias de la “economía”” (Bourdieu, 2010: 163). Por ejemplo, las ceremonias de yagé son un espacio en el que los médicos yageceros ofrecen gratuitamente las sustancias mencionadas, lo cual puede incentivar al desarrollo (no necesariamente calculado) de un público especializado que más adelante pagará para obtener estos bienes simbólicos, generando así un *habitus de consumo espiritual*. No se busca un beneficio económico inmediato, sino que se renuncia temporalmente a este, porque al negar paradójicamente un interés, este se satisface a largo plazo y ello es más efectivo cuando se ignora.¹²

De esta forma, el capital simbólico de los médicos yageceros, piénsese en su carisma generado por su desinterés, tiene la *posibilidad latente* de transformarse eventualmente en capital económico. Por ello, la generosidad convoca ganancias económicas en el futuro, por lo que “puede pues preguntarse si el desinterés no tiene una función interesada en tanto que componente de la inversión inicial exigida por toda empresa profética” (Bourdieu, 2006: 66).

Conforme a lo anterior, vale la pena volver a cuestionar si en esta racionalidad económica operaría o no el capitalismo. Para responder dicho interrogante, se puede formular la hipótesis de que el yagé es pericapitalista. Este concepto, desarrollado por la investigación de Tsing (2015) sobre el comercio internacional de hongos Matsutake, expone cómo un elemento se encontraría simultáneamente por dentro y por fuera del capitalismo. En el caso estudiado, el yagé sería atravesado por relaciones capitalistas en la medida en que, al movilizarse a lo largo del planeta inevitablemente, debe tomar la forma de valor dominante; por lo tanto, el yagé se traduciría en dinero como mercancía de intercambio. En el marco de esto, habría un interés en los médicos yageceros por obtener beneficios económicos de estas ceremonias, y por ello se adaptarían a la demanda del mercado, tal como señalamos en el apartado anterior.

Sin embargo, a su vez, el yagé no podría ser enteramente eclipsado por el capitalismo porque tendría una lógica económica propia, la del “don”, la cual trasciende su mercantilización inmediata. Existirían expectativas de reciprocidad entre

12 El desconocimiento de los intereses y capitales tras las ceremonias, es necesario para su efectividad. Comúnmente, entre los consumidores recurrentes de yagé, se habla de que hay que esperar a que llegue el momento de participar, de que “el remedio llame a las personas”. Esto lo podemos interpretar, desde una lógica bourdiana, señalando que participar en estos ritos depende de poseer un conjunto de disposiciones compartidas que posibilitan o bloquean su acceso. Se requeriría: un capital social para poder articularse a las redes de personas que convocan estas ceremonias, un capital económico para costear la experiencia ritual, un capital cultural para comprender de forma general las lógicas de la ceremonia, y un capital corporal (que se acumula) para poder sobrellevar los efectos fisiológicos y psicológicos del trance.

los médicos yageceros y sus pacientes que no se limitarían a alcanzar beneficios económicos directos, como las señaladas por Marcel Mauss (1979) en el ensayo sobre los dones, en relación a la obligación de recibir y devolver regalos como lógica de sociedades no modernas. De este modo, tal como en los estudios clásicos de la antropología sobre el intercambio Kula en Nueva Guinea, los objetos "no solo tienen valor en uso e intercambio de productos; pueden tener valor a través de las relaciones sociales y reputaciones de las cuales son parte" (Tsing, 2015: 122). Así, los lazos afectivos que se tejen en medio de estos ritos se podrían convertir en apoyos altruistas que trascienden, sin escapar, de lo económico.

Si un elemento es múltiple en sí mismo desde la lógica post-plural, entonces *el yagé* puede habitar simultáneamente *la economía del don y la economía de la mercancía*, y, por lo tanto, coexistirían en estas ceremonias diferentes sistemas de valor. Las ideas expuestas ayudan a comprender que es erróneo considerar *a priori* estas prácticas rituales sólo como escenarios secuestrados por la industria cultural capitalista o, de forma opuesta, exclusivamente como prácticas altruistas decolonizadoras de la ontología moderna, porque esto no permitiría entrever la amplia complejidad detrás de ellas.

Esta investigación encuentra, más bien, que estas ceremonias se constituirían mediante procesos de reinención que entremezclan inevitablemente su mercantilización y su impugnación al naturalismo moderno. Ninguna de estas dos fuerzas en tensión podría eclipsar esta práctica, porque, de hecho, se necesitarían mutuamente. Estas ceremonias no tendrían la fuerza suficiente para *movilizarse* dentro y fuera del país sin los recursos de su mercantilización y, a su vez, no podrían *consolidarse* si no proponen una ontología alterna al naturalismo que sustenta su lógica animista y demandan sus pacientes. En consecuencia, se deben criticar o celebrar los intereses materiales de los médicos yageceros, porque estas ceremonias, que operan como prácticas económicas sofisticadas que niegan su carácter económico –cualidad que es común a todas las prácticas religiosas–, les permiten sostener a sus familias y construir creativamente nuevos escenarios interculturales.

Marcos de enunciación

Ahora se analizará la traducción de las creencias y las expresiones animistas entre los médicos yageceros y sus pacientes. Por un lado, comúnmente pacientes e investigadores, tienden a acercarse al médico yagecero que más se ajuste con el imaginario exótico elaborado en documentales, reportajes, etnografías y comerciales, debido a que, entre más encaje con esas ideas, es considerado más auténtico y real, tal como señala críticamente Ramos (1994) con el concepto de "indio hiperreal". Por otra parte, los chamanes aprenden a leer las expectativas que les tienen los asistentes a sus ceremonias y responden parcialmente a dichos estereotipos, a razón de que parte de la eficacia simbólica de sus ceremonias depende de que su ritualidad encaje

en una mínima medida en esos imaginarios, compuestos por estéticas y discursos preestablecidos por representaciones nacionalistas y académicas enmarcadas por el multiculturalismo y el medioambientalismo sobre lo indígena. De este modo, los médicos yageceros remarcan con sus pacientes las fronteras retóricas y estéticas como un *otro* exótico, porque estos demandan su *alteridad* y, a su vez, resaltan su *mismidad* para generar lazos de confianza y afecto (Perdomo-Marín, 2018).

Respecto a lo anterior, es lógico sostener que la representación identitaria se encuentra mediada por relaciones de poder, en la medida en que esta posee un uso parcialmente estratégico. Por este motivo, Losonczy y Mesturini (2010) señalan que la mutación en estos ritos de una improvisación ritual que buscaba la solución de problemas sociales o familiares, a un chamanismo guiado por el énfasis contemporáneo en la sacralidad personal en una lógica cristiana, devela un dinamismo en el que “los chamanes más codiciados dentro de las redes de comercialización contemporánea del “chamanismo” agregan a su capacidad para movilizarse, la facultad de reinterpretar el ritual, acomodándolo a una multitud de expectativas y lenguajes” (180).

Bajo la lógica anterior, es posible observar que los trajes chamánicos (coronas de plumas, collares de chaquiras y semillas, pieles de animales), no son sólo la manifestación de un conocimiento espiritual, sino que pueden considerarse como *herramientas políticas eficaces* que los médicos yageceros resaltan y adaptan performativamente a los imaginarios esperados para así asegurar su prestigio, el cual condiciona su imagen como interlocutores legítimos ante el Estado, universidades, ONG y redes indígenas, y el acceso a beneficios materiales y simbólicos otorgados por sus pacientes. A razón de ello, “si el chamanismo yajecero se alimenta del poder de la diferencia, la producción de esa diferencia será la condición misma de su existencia” (Caicedo, 2013: 299).

De este modo y siguiendo una lógica post-plural, los elementos rituales son “más” y “menos” que sí mismos, porque un mismo elemento posee un valor en diferentes escalas de análisis: en la ritualidad animista como mediador de mundos espirituales y en la performatividad política como mediador de mundos institucionales. Así, este entendimiento “no solo ve las relaciones entre cosas sino las cosas como relaciones” (Strathern, 1995: 19).

Pero es ineludible aclarar que la adaptación del ritual a sus pacientes es, de hecho, un *medio activo de traducción*. Los médicos yageceros tienden a comunicar las lógicas ceremoniales en las categorías de su público para hacer claras sus concepciones animistas. De este modo, resignifican sus categorías, estéticas, objetos y prácticas, simplificándolas o complejizándolas. De esta forma, expresan sus concepciones míticas utilizando parcialmente los lenguajes de pacientes y funcionarios institucionales. Es por esto que Pinzón, Suárez y Garay (2004) sostienen que el aprendizaje chamánico yace en “la capacidad de articular los múltiples y diferentes conocimientos adquiridos, de saberlos contextualizar, de producir series rituales

inteligibles para los participantes de turno y distinguir, frente a estos saberes y estas puestas en marcha del poder, su propia identidad como individuo y como chamán de un grupo" (145).

Por consiguiente, en los médicos yageceros no existen creencias estáticas ni una identidad dramatizada a causa de que, a través de la diplomacia chamánica, traducen constantemente sus lógicas animistas, proceso que transforma inevitablemente sus propias concepciones sobre el mundo. Podemos aclarar estas ideas a partir del movimiento Chipko de India. Sus líderes, integrantes e intelectuales, sostiene Garb (1997), adaptaban constantemente sus lenguajes políticos rearticulando, por ejemplo, nuevas apuestas ambientales con principios tradicionales. Frente a estos procesos comunicativos, el autor señala que "en lugar de ver a las traducciones como ocurriendo entre esferas existentes de movimientos, deberíamos ver estas traducciones como una de las principales formas en que dichas esferas y movimientos se constituyen y reconstruyen constantemente. Un movimiento como Chipko puede ser visto como una densa capa de tales traducciones posibles" (Garb, 1997:276).

De la misma forma, operarían las estéticas y los discursos en las ceremonias de yagé. Los agentes, prácticas y creencias rituales no preexistirían a estos procesos de traducción, sino que tomarían una identidad contingente a partir de la interacción con los participantes.

Efecto de la representación

Si bien en el chamanismo es necesario cierto mimetizaje con los pacientes, no hay una adopción transparente de categorías; de hecho, en los procesos de traducción intercultural hay amplios malentendidos, los cuales son en cierta medida *productivos*,¹³ porque permiten construir la impresión de unidad y esencia ante la heterogeneidad y contingencia de estas prácticas.

Aunque los problemas semánticos se relacionan directamente con relaciones de dominación, en ciertos casos, los malentendidos son el sostén mismo de las prácticas sociales. Hanks (2013) señala que en las ceremonias de curación y adivinación en las comunidades Maya de Yucatán, no hay un entendimiento común ni una empatía compartida, sino que, al contrario, existiría un amplio desconocimiento por parte de los pacientes frente a la complejidad de las lógicas rituales; estos poseerían una idea sumamente general e incompleta, por lo que "las acciones y palabras de los hmèen son parcialmente inteligibles pero en última instancia opacas" (Hanks, 2013: 267). Por lo tanto:

Cuando el hmèen habla a los espíritus como un chamán, activa un universo entero de suposiciones y creencias sobre las cuales el conocimiento del paciente es irregular en

13 Véase en Tsing (2005) un potente ejemplo en el caso del activismo ambiental en Indonesia.

el mejor de los casos. Cualquiera que sea la relación entre él y el chamán, no se basa en “intercambiar lugares” y entendimiento mutuo, sino en el co-compromiso en el acto ritual. (Hanks, 2013: 266)

De esta forma, para que una experiencia sea significativa no sería necesaria la intersubjetividad entre sus participantes, sino sólo la participación sensible en un contexto común. Por esto, Hanks concluye que “en vez de ser una pre-condición de la interacción, la intersubjetividad es un producto ocasional” (2013: 275).

En las ceremonias de yagé se encuentran las mismas cualidades del ejemplo anterior en relación a las fricciones discursivas entre los participantes. Las creencias de los médicos yageceros no reflejan de forma transparente las concepciones de mundo de sus comunidades, puesto que los chamanes resignifican constantemente sus creencias por su rol social como traductores entre mundos espirituales y políticos; si bien esto influencia parcialmente a sus comunidades, no es plena su adopción, pues esta posee otras disposiciones de vida que sedimentan creencias parcialmente diferentes. A su vez, la relación entre los médicos yageceros y sus pacientes reproducen continuamente el mismo principio de asimetría del conocimiento ritual. Sumado a esto, en los trabajos de campo se encuentran discrepancias marcadas frente a las expectativas, los significados y las experiencias por parte de los diferentes participantes de las ceremonias de yagé, puesto que el trance es interpretado a partir de la fricción global/local entre las diferentes trayectorias que movilizaron la bebida ritual (composición ritual: sincretismo) y al individuo a participar (creencias previas: representaciones globales sobre lo indígena y la naturaleza).

Si bien no hay una inconmensurabilidad radical entre las creencias de los médicos yageceros y sus pacientes, la *ilusión de tener el mismo referente comprensivo* de las ceremonias –omitiendo entre sus participantes las connotaciones ontológicas específicas de, por ejemplo, la naturaleza, el cuerpo, los espíritus, la muerte, etc. –, hace significativa la experiencia ritual al sostener la ilusión de intersubjetividad y, en consecuencia, de colectividad.

Las ceremonias de yagé sólo logran movilizarse entre diferentes contextos sociales en la medida en que, de forma nodal, engloban y condesan experiencias y significados de públicos heterogéneos al ser imaginadas como un *objeto común*, lo cual delata cómo su densidad simbólica depende de su vacuidad. Así, se naturaliza la articulación de múltiples narrativas al imaginar una unidad que omite la particularidad estética y discursiva de los elementos involucrados en el sincretismo ritual, y oculta el dinamismo constitutivo de estas prácticas chamánicas.

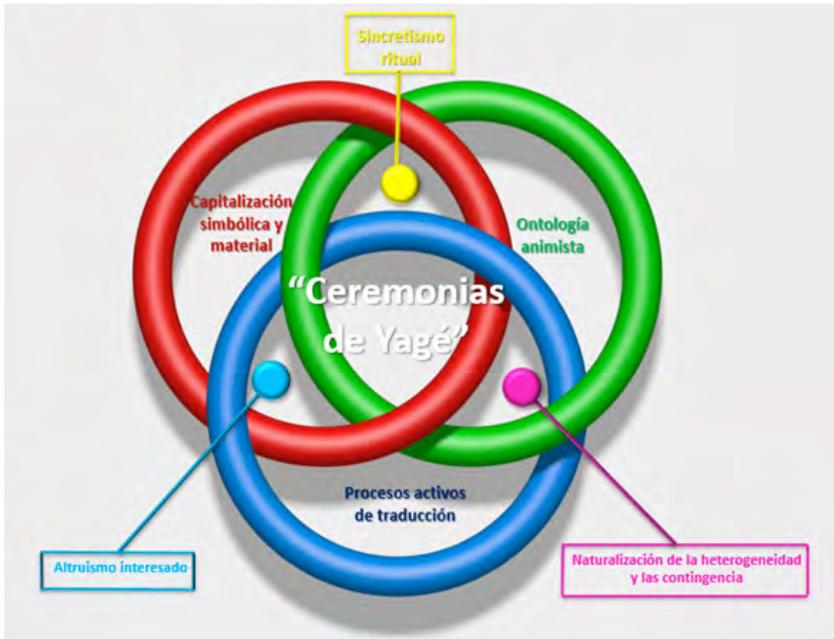


Figura 2 Matriz analítica aplicada a las ceremonias de yagé

Fuente: elaboración propia.

La matriz multiescalar desarrollada a lo largo de este artículo (Figura 2), respondió a un llamado post-plural en el que la multiplicidad de los datos mismos invita a identificar sus diferentes escalas de análisis que se relacionan como “una constelación de elementos, cada posición genera una mayor elaboración con un efecto creciente y decreciente en las constelaciones de las posiciones anteriores” (Strathern, [1991] 2004: 108). Bajo esta lógica, se puede afirmar que las ceremonias de yagé se reinventan y se movilizan en el país porque son producto de una articulación heterogénea y contingente entre diversas trayectorias globales que le otorgan el sostén simbólico y material local a dichas prácticas, delimitando e incentivando así sus experiencias posibles. Estos ritos son, de este modo, producto de un ensamblaje de relaciones sociales inestables e impredecibles en confluencia.

Conclusión

Este escrito no es una elaboración propia, sino una amplia conversación entre sensaciones, afectos, canciones, sustancias, objetos, lugares, trances, médicos yageceros, teorías, pacientes, amigos, etc. Por lo tanto, estas ideas no pretenden clausurar las

discusiones académicas en torno a estas ceremonias, sino que buscan abrirlas hacia a nuevos focos de análisis y problematización.

Bajo una estructura comprensiva post-plural, se sustentó que no es posible explicar una práctica solamente aislando el plano discursivo de las creencias de las personas involucradas, pues las concepciones sobre el mundo sólo tienen sentido en el marco de otras relaciones sociales en las que se encuentran insertas. Así, se perdería la capacidad de comprender este fenómeno si no se hubiese identificado que las *creencias* no se pueden sostener enteramente sin la búsqueda de algún tipo de beneficio parcial que las impulsen y sin procesos de traducción que las hagan inteligibles. Asimismo, no se podrían encontrar *intereses* por fuera del campo histórico de concepciones sobre el mundo y medios de expresión disponibles. Y, simultáneamente, sería imposible explicar el mimetismo de los *marcos de enunciación* si no se consideran los beneficios posibles de construir puentes de comunicación entre diferentes comprensiones de la realidad. Si bien, las ceremonias de yagé surgen en medio de la fricción global/local entre estas dimensiones, no son reductibles a ellas, ya que este entrecruzamiento de relaciones no las predetermina causalmente, sino que genera en ellas propiedades emergentes.

Esta investigación evidenció, además, que los médicos yageceros no necesitan aprender únicamente lenguajes míticos intrincados, compuestos por los nombres de lugares y seres espirituales que convocan en la tarea de intervenir el mundo material, sino que también deben esforzarse por combinarlos efectivamente con lenguajes de pacientes y académicos para poder ser considerados como médicos tradicionales. Hay, por tanto, un conjunto de expectativas elaboradas por estereotipos primitivistas y ambientalistas a los que responden para obtener beneficios de su apropiación y reproducción, por lo que, si no se adaptan a las exigencias de su mercado expresivo, pueden perder su prestigio y ser excluidos. De esta forma, la identidad y el conocimiento chamánicos surgen parcialmente a partir del desarrollo de habilidades de traducción y colaboración con agentes no indígenas.

Los argumentos desarrollados a lo largo del texto problematizaron el imaginario de que las personas son seres autocontenidos y plenamente autorreflexivos o, de forma opuesta, condicionados por estructuras sociales. Encontrar cómo coexisten sincréticamente creencias aparentemente opuestas en una misma persona, señala la multiplicidad interna del sujeto, o más bien, la imposibilidad de su unidad en la medida en que este se encuentra atravesado por múltiples fuerzas históricas y, por consiguiente, sus discursos parecerían contradictorios, ya que esta articulación no posee una coherencia natural.

El sujeto es, entonces, una amalgama dinámica de relaciones, por ello Strathern ([1991] 2004) trae a colación la imagen de cyborg desarrollada por Donna Haraway, un híbrido entre lo natural y lo cultural, lo humano y lo mecánico, que no posee una identidad delimitada. Bajo esta lógica, el sujeto es entendido siempre como un *sujeto parcial*, por lo que Strathern sostiene que “para ser feminista es

necesario ser también algo más. El feminismo yace en ‘la diferencia que hace’ a otros aspectos de la identidad propia” (34). Parafraseándola, se podría afirmar que *para ser animista es necesario ser algo más*. Por ello, en los trabajos de campo no se encuentra una sistematicidad estática en las creencias, ni una unidad lógica entre lo que se dice y se hace. A razón de esto, la sobredeterminación de relaciones que constituyen al sujeto, implican que las concepciones animistas de los médicos yageceros no serían necesariamente opuestas a la búsqueda de beneficios económicos y los procesos de mimetizaje e hibridación rituales, sino parte y sostén de sus identidades.

Referencias bibliográficas

- Ali, Maurizio (2011). “Dejé el chianti por el yajé. Notas etnográficas sobre una hibridación indígena-metropolitana”. En: *Cuadernos de Antropología*, N.º 21. pp. 1-24.
- Avellaneda, Carlos (2013). “Embellecer lo que el más allá hace presente: pintura, pinta o visión y el valle de Sibundoy”. En: *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 8, N.º 11, pp. 68-83.
- Arhem, Kaj (2001). “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noreste de la Amazonia”. En: Descola, Phillipe y Pálsson, Gísli (coords.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, pp. 214-236. Siglo XXI Editores, México.
- Bird-David, Nurit (1999). “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”. En: *Current Anthropology*, vol. 40, N.º 1, pp. 67-91.
- Briceño Robles, Mónica Sofía (2014) *Las coordenadas del cielo. Músicas en las ceremonias de yajé del taita Orlando Gaitán*. Tesis maestría. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Bourdieu, Pierre (2006). “Génesis y estructura del campo religioso”. En: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. xxvii, N.º 108, pp. 29-83.
- Bourdieu, Pierre (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo XXI Editores, Argentina.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI Editores, Argentina.
- Bravec de Moric, Bernd (2013). “Shipibo Laughing Songs and the Transformative Faculty: Performing or becoming the other”. En: *Ethnomusicology Forum*, vol. 22, N.º 3, pp. 343-361.
- Bravec de Moric, Bernd (2015). “Sonic Substances and Silent Sounds: An Auditory Anthropology of Ritual Songs”. En: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 13 N.º 2, pp. 25-42.
- Caicedo, Alhena (2007). “Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación”. En: *Revista Nómadas*, N.º 26, pp. 114-127.
- Caicedo, Alhena (2009). “Nuevos Chamanismos Nueva Era”. En: *Universitas humanística*, N.º 68, pp. 15-32.
- Caicedo, Alhena (2010). “El uso ritual de yajé: patrimonialización y consumo en debate”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46, N.º 1, enero-junio. pp. 63-86.
- Caicedo, Alhena (2013) *La alteridad radical que cura. Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia*. Tesis de doctorado. École Des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007) “Estéticas de re(ex)sistencia. Por las sendas de la decolonización de la subjetividad”. En: *Revista Nómadas*, N.º 26. pp. 128-137.
- Cayón, Luis y Turbay, Sandra (2005). “Discurso Chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía Colombiana”. En: *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 10, N.º 1, pp. 88-125.
- Clifford, James (2013). “Among Histories”. En: *Return. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, pp. 13-49. Harvard University Press, Boston.
- Flórez, Irina (2013). “Pintando la sangre y el cuerpo con los colores del yagé: aprendizajes mestizos en Bogotá”. En: *Maguaré*, vol. 27, N.º 2, pp. 91-125.
- Garb, Yaakav (1997). “Lost in Translation. Toward a Feminist Account of Chipko”. En: Scott, Joan W.; Kaplan, Cora y Keates, Debra (eds.), *Transitions, Environments, Translations. Feminisms in International Politics*. Routledge, Nueva York y Londres.
- Garzón, Omar Alberto (2004). *Rezar; soplar, cantar: análisis de una lengua ritual desde la etnografía*. Abya-Yala. Quito
- Grimson, Alejandro (2016). “Desafíos para las antropologías desde el sur”. En: *Intervenciones en estudios culturales*, N.º 3, pp. 135-149.
- Hanks, William (2013). “Counterparts: Co-presence and ritual intersubjectivity”. En: *Language & Communication*, N.º 33, pp. 263-277.
- Hanks, William y Severi, Carlo (2014). “Translating worlds The epistemological space of translation”. En: *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, N.º 2, pp. 1-16.
- Hastrup, Kirsten (2005). “Social anthropology. Towards a pragmatic enlightenment?” En: *Social Anthropology*, vol. 13, N.º 2, pp. 133-149.
- Holbraad, Martin y Pedersen, Morten Axel (2009). “Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern”. En: *Anthropological Theory*, vol. 9, N.º 4, pp. 371-394.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Londres.
- Landong, Esther Jean (1979). “Yajé among the Siona: Cultural Patterns in Visions”. En: Browman, David y Schwarz, Ron (eds.), *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*, pp. 63- 80. Mouton Pub, The Hague.
- Landong, Esther Jean (2013). “La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 49 N.º 1, pp. 129-152.
- Losonczy, Anne-Marie y Mesturini, Silvia (2010). “La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América”. En: *Religião e Sociedade*, vol. 30, N.º 2, pp. 164-183.
- Mauss, Marcel (1979). “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas”. En: *Sociología y antropología*, pp. 153-263. Editorial Tecnos, Madrid.
- Perilla, Deisy y Corredor, Juanita (2009) “La toma de yagé en Bogotá: ¿religión, ritual o estilo?”. En: *Revista UIS Humanidades*, vol. 37, N.º 2. pp. 53-68.
- Perdomo-Marín, Juan Camilo (2018). “Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer. Tras la (re)invención del chamanismo”. En: *Sociedad y religión* vol. xxviii, , N.º 50, pp. 12-36.
- Pinzón Castaño, Carlos; Suárez, Rosa y Garay, Gloria (2004). “Antropologías del Valle de Sibundoy”. En: *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*, pp. 139-198. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

- Ramírez, María (1997). "El chamanismo: un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región Amazónica colombiana". En: *Revista Colombiana de Antropología*, N.º 23, pp. 167-184.
- Ramos, Alcida (1994). "The hyperreal indian". En: *Critique of Anthropology*, vol. 14, N.º 2, pp. 153-171.
- Rappaport, Joanne (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1979). *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI Editores, México.
- Ronderos, Jorge (2009). "Rituales del yagé en zonas urbanas del eje cafetero: prácticas y dinámicas de interculturalidad y mentalidades emergentes". En: *Cultura y Droga*, año 14, N.º 16, pp. 119-140.
- Samorini, Giorgio (2014). "Aspectos y problemas de la arqueología de las drogas sudamericanas". En: *Cultura y Droga*, vol. 19, N.º 21, pp. 13-34.
- Santos-Granero, Fernando (2008). "Introduction. Amerindian constructional views of the world". En: Santos-Granero, Fernando (ed.), *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, 1-29. University of Arizona, Tucson.
- Sarrazín, Jean Paul (2012). "New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 48, N.º 2, pp. 139-162.
- Sarrazín, Jean Paul (2015). "Representaciones sobre lo indígena y su vínculo con tendencias culturales globalizadas". En: *Anagramas*, vol. 14, N.º 27, pp. 163-184.
- Severi, Carlo (2011). "The arts of memory Comparative perspectives on a mental artifact". En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, N.º 2, pp. 451-485.
- Strathern, Marilyn ([1991] 2004). *Partial Connections*. Altamira Press, Walnut Creek.
- Strathern, Marilyn (1995). "The Relation: Issues in Complexity and Scale". En: *Pamphlet*, N.º 6. Prickly Pear, Cambridge.
- Strathern, Marilyn (1996). "Cutting the Network". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, N.º 3, pp. 517-535.
- Tangarife, Hugo (2013). *El ritual del yagé como performance. Un análisis comparativo entre dos contextos culturales diferentes (Kamsá y Kofán)*. Universidad de Caldas, Manizales.
- Taussig, Michael (1993). *Mimesis and alterity. a particular history of the senses*. Routledge, Nueva York.
- Torres, William (2007). "Huairasacha". En: *Cultura y Droga*, N.º 12. pp. 27-34.
- Tupper, Kenneth y Labate, Beatriz (2014). "Ayahuasca, Psychedelic Studies and Health Sciences: The Politics of Knowledge and Inquiry into an Amazonian Plant Brew". En: *Current Drug Abuse Reviews*, N.º 7, pp. 71-80.
- Tsing, Anna (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press, Princeton.
- Tsing, Anna (2015). *The mushroom at the end of the world. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. University Press, Reino Unido.
- Ulloa, Astrid (2008). "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales". En: de la Cadena, Marisol (ed.), *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, pp. 279-317. Enviñón Editores. Popayán.
- Uribe, Carlos Alberto (2002). "El Yagé como sistema emergente: discusiones y controversias". En: *Documentos del Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO)*, N.º 33, Bogotá.

Audio-políticas y bio-políticas de las músicas afrodiaspóricas contemporáneas en Colombia

Mateo Pazos Cárdenas¹

Magíster en Estudios Latinoamericanos

Estudiante del Doctorado en Antropología Social, Universidad de Campinas (Campinas, Brasil)

Dirección electrónica: mpazoscardenas@gmail.com

Pazos Cárdenas, Mateo (2019). "Audio-políticas y bio-políticas de las músicas afrodiaspóricas contemporáneas en Colombia". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 34, N.º 57, pp. 174-193.

Texto recibido: 23/03/2018; aprobación final:25/10/2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v34n57a09>

Resumen. En Colombia, las prácticas culturales pertenecientes al mundo afrodiaspórico han estado históricamente enmarcadas en los procesos de construcción de nación e identidad nacional. Las músicas y bailes "afro" han pasado de la demonización a la negación, de la folclorización a la patrimonialización y, más recientemente, por los proyectos de industrias culturales. El artículo analiza, a través de un sucinto ejercicio de revisión hemerográfica, las representaciones nacionales que se han construido alrededor de dos universos musicales afrodiaspóricos contemporáneos colombianos: la champeta y la salsa choke. Estos casos de estudio permiten comprender cómo la racialización contribuye a la producción de unos sonidos nacionales (i)legítimos (audio-políticas), pero también una forma específica de cuerpos y corporalidades (bio-política).

Palabras clave: músicas afrodiaspóricas, champeta, salsa choke, biopolíticas, estudios del sonido.

1 El autor aclara que la realización del artículo no es producto/resultado de una investigación, sino un ejercicio hemerográfico complementado con experiencias etnográficas obtenidas a partir de investigaciones previas sobre las músicas afro-Pacíficas en el mundo contemporáneo y discusiones teóricas presentadas a partir de la bibliografía consultada para el campo de estudio. También, que señala que no recibió dinero de ninguna entidad para el desarrollo de la pesquisa ni fue realizada en el marco de ninguna institución educativa o proyecto vinculado a alguna de ellas.

Audio-Politics and Bio-Politics of Contemporary Afro-Diasporic Musics in Colombia

Abstract. Cultural practices belonging to the Afro-Diasporic world in Colombia have been marked historically in nation-building and national identity processes. “Afro” music and dances have passed through demonization to denial, from folklore to heritage, and more recently, to cultural industry projects. The article analyzes, through a succinct exercise of hemerographic revision, national representations constructed around two Colombian contemporary afro-diasporic musical universes: champeta and salsa choke. These study cases allow to understand how racialization contributes to the production of (il)legitimate national sounds (audio-politics), but also a specific form of bodies and corporalities (bio-politics).

Key Words: Afro-Diasporic Musics, Champeta, Salsa Choke, Bio-Politics, Sound Studies.

Audio politiques et biopolitiques de la musique afro diasporique contemporaine en Colombie

Résumé. Les pratiques culturelles appartenant au monde afro-diasporique colombien ont été historiquement marquées dans les processus de construction de la nation et de l'identité nationale. La musique et les danses « Afro » sont passées de la diabolisation au négation, du folklore à la patrimonialisation et, plus récemment, aux projets d'industries culturelles. Cet article analyse, à travers d'un exercice de synthèse, les représentations nationales construites autour de deux univers musicaux afro-diasporiques contemporains colombiens: la champeta et la salsa choke. Ces études de cas permettent de comprendre en quoi la racialisation contribue à la production de sons nationaux légitimes (i) (audio-politiques), mais aussi d'une forme spécifique de corps et de corporalités (biopolitique).

Mots-clés: musique afrodiasporique, champeta, salsa choke, biopolitique, études sonores.

Áudio-políticas e bio-políticas das músicas afrodiaspóricas contemporâneas na Colômbia

Resumo. As práticas culturais pertencentes ao mundo afrodiaspórico na Colômbia têm estado historicamente marcadas nos processos de construção de nação e identidade nacional. As músicas e bailes “afro” têm passado da demonização à negociação, da folclorização à patrimonialização e, mais recentemente, pelos projetos de indústrias culturais. O artigo analisa, através de um curto exercício de revisão hemerográfica, as representações nacionais que se têm construído em volta de dois universos musicais afrodiaspóricos contemporâneos colombianos: a champeta e a salsa choque. Estes casos de estudo permitem compreender como a racialização contribui à produção de uns sonidos nacionais (i) legítimos (áudio-políticas), mas também uma forma específica de corpos e corporeidades (cio-política).

Palavras-chave: músicas afrodiaspóricas, champeta, salsa choque, biopolíticas, estudos do som.

Obertura: ruidos, cuerpos y movimientos

En su clásico ensayo sobre la música en la sociedad occidental moderna, Jacques Attali (1995) comenta sobre el ejercicio de domesticación –y por tanto, del establecimiento de un orden mediante el control y la violencia– que ocurre sobre los ruidos en su proceso de convertirse en articulaciones sonoras que puedan ser catalogadas como música. El ruido, señala este autor, es una sonoridad que interfiere en la transferencia de un mensaje entre un emisor y un receptor, lo que implica que el ruido

existe –es definido– únicamente en relación con este sistema comunicativo dentro del cual se inserta. Al considerarse una interferencia, el ruido es entonces sinónimo de desorden, de contaminación, de peligro, de amenaza.

Estos adjetivos que caracterizan al ruido son los mismos que definen o, mejor, se atribuyen a la alteridad. El otro también es amenazante para el orden simbólico que instaura el yo, el otro –como el ruido– se opone a la cultura, se ubica en el lugar de lo salvaje y de lo indescifrable, de la naturaleza misma. Si la música es la organización racional de sonidos –o de ruidos–, entonces esta es detentada por la mismidad, mientras que el desorden acústico, la bulla estruendosa y peligrosa, la cacofonía de los ruidos, es propia de la otredad; tanto la mismidad intenta ordenar la peligrosidad del otro como la música propone regular el ensordecedor ruido:

Hoy, la máquina repetitiva ha producido el silencio, el control político centralizado de la palabra y, más generalmente, el ruido. Por todas partes el poder reduce el ruido de los otros y añade la prevención del sonido a su arsenal. La audición se convierte en un medio esencial de vigilancia y de control social. Hoy, todo ruido evoca una idea de subversión. (Attali, 1995: 181-182)

En Colombia, este proceso alrededor de la (i)legitimidad de las músicas nacionales se construye y define mediante una estratificación sonora que, en este escrito, toma como hipótesis de trabajo la marca étnico-racial, que supone lo afrodiaspórico como universo cultural que se encuentra en un lugar de subordinación frente al proyecto nacional blanco-mestizo en la región latinoamericana (Gilroy, 1993; Wade, 2002, 2009, 2011; Andrews, 2007). Es por esto que se propone el concepto de “audio-política” como el conjunto de tecnologías sociales y de poder a través de las cuales se legitima la producción, circulación, escucha e interpelación de determinadas sonoridades musicales en el marco de una comunidad nacional, en este caso en Colombia. El artículo, entonces, analiza las “audio-políticas” construidas alrededor de dos músicas afrodiaspóricas colombianas que surgen en contextos locales fuertemente influenciadas por tradiciones culturales afrodescendientes (la Costa Caribe y la región del Pacífico), pero que a la vez han alcanzado un mediatizado nivel de consumo y escucha a nivel nacional: la champeta y la salsa choke.

Dicho esto, al hablar de músicas y universos sonoros afrodiaspóricos no podemos dejar de lado la preocupación por el uso y movimiento del cuerpo como reacción frente a este tipo de sonidos; la importancia del vínculo cuerpo-música en la producción sonora afrodiaspórica ha sido señalada anteriormente por un gran número de autores(as) en diferentes contextos socio-históricos (Hall, 1991; Gilroy, 1993; Rose, 1994; Wade, 2002; Desmond, 2003; Cunin, 2007; Sanz Giraldo, 2014). Es por ello que el análisis de las audio-políticas que se construyen sobre este tipo de músicas en Colombia no puede ir separado del análisis de las bio-políticas –entendidas como las tecnologías del saber/poder que se elaboran en el Occidente

moderno para ejercer un disciplinamiento sobre los cuerpos humanos que encarnan y reproducen la máquina capitalista (Foucault, 2012)– que se articulan sobre los cuerpos que se mueven al ritmo de estas sonoridades, que encarnan y materializan unas prácticas dancísticas específicas.

Para lograr este cometido analítico, se utilizó como estrategia metodológica una revisión de prensa del periódico de mayor circulación del país, el diario *El Tiempo*, preguntando a esta fuente la manera como narra los universos particulares de la champeta y la salsa choke: cuáles eran los temas que más relevancia presentaban, cuáles eran las opiniones que se presentaban respecto a ellos y quiénes eran los sujetos a los que se les daba voz en estas notas. Sin embargo, en el diario *El Tiempo* se encontró una numerosa cantidad de notas referentes a la champeta, pero muy pocas que abordaran el tema de la salsa choke. Es por ello que se decidió por revisar el periódico *El País*, el de mayor circulación en la ciudad de Santiago de Cali (epicentro de producción de este ritmo musical), para complementar las fuentes y la información que estas pudieran proveer para el análisis. No se tuvo una unidad temporal delimitada para el análisis, por lo que se revisaron todas las notas de prensa que se encontraron al insertar en el buscador digital de ambos periódicos las palabras “champeta” y “salsa choke”.

El artículo se desarrolla a lo largo de cuatro apartados. En el primero, se hace un breve recuento sobre los lugares simbólicos de las músicas y danzas afrodiaspóricas en los procesos de construcción de la identidad nacional colombiana a finales del siglo XIX y a lo largo del XX. El segundo y el tercero analizan algunos aspectos audio-políticos y biopolíticos de la champeta y la salsa choke en la Colombia contemporánea. El último apartado presenta unas sucintas reflexiones a modo de conclusión.

Músicas y danzas afrodiaspóricas en los procesos de construcción de identidad nacional en Colombia

La historia de la identidad musical nacional de Colombia ha sido un proceso estrechamente vinculado a los proyectos de consolidación del Estado moderno. Diferentes autores han expuesto las estrategias de construcción de las naciones latinoamericanas posteriores a las independencias de la Corona española a lo largo del siglo XIX, en los cuales fue preponderante el ideal de “blanqueamiento”, tanto racial como cultural (Wade, 2002, 2009, 2011; Andrews, 2007; Hernández Salgar, 2007; Blanco, 2009). En Colombia, particularmente, el relato nacional oficial se propuso desde las élites teniendo como eje articulador el mestizaje con aspiraciones europeas, tratando así de homogenizar la diversidad cultural y étnica propia del país.

Las prácticas musicales no estuvieron exentas de este proyecto, por lo que desde el siglo XIX se priorizaron las tradiciones (géneros, ritmos, instrumentos) provenientes del universo cultural europeo como aglutinadoras de lo que se buscaba

que se identificara como “músicas nacionales”, tanto en Colombia como en toda América Latina (Wade, 2002; Turino, 2003; Andrews, 2007; Hernández Salgar, 2007).² Sin embargo, a finales del siglo XIX y principios del XX, fue generalizada en la región latinoamericana la apropiación de las músicas y bailes de la “gente negra” (y también de las clases bajas) por parte de las clases medias y altas: el danzón y el son en Cuba, la danza en Puerto Rico, el tango en Buenos Aires, el samba en Brasil, el merengue en República Dominicana, la cumbia y el porro en Colombia (Wade, 2009).³ Para que esa apropiación y popularización de estas músicas pudiese ocurrir, fue necesario el “blanqueamiento” de estas por parte de las élites mestizas, que en últimas eran quienes las comercializaban y, en su gran mayoría, producían. En Colombia, esto implicó una resignificación de las músicas del Caribe más comerciales (principalmente el porro y la cumbia), en las cuales se matizaron las “marcas afro” más evidentes para poder ser consumidas por un mayor público nacional mediante un blanqueamiento sutil en la mayoría de ritmos, suficiente para masificarlo pero no lo suficiente para no exotizarlo (Wade, 2002, 2011).⁴

La estigmatización sobre las músicas afrodiaspóricas en Colombia fue generalizada a lo largo del siglo XX. Para mencionar un ejemplo, Peter Wade retoma una columna de la *Revista Semana* del año 1947, en la que el periodista José Gers escribe sobre las músicas “negras” y sus bailes en los que “las parejas de rubios deben brincar, torcer un ojo mientras lanzan una pierna, mover la cadera en giros

-
- 2 En el caso colombiano, este “nacionalismo musical” iniciado en el siglo XIX estaría amarrado a lo que Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (2008) llaman “regímenes de colombianidad”, unos dispositivos heterogéneos que buscan homogenizar, contener y normalizar jerárquicamente a las poblaciones diversas de un amplio territorio bajo la égida de “lo nacional”. El despliegue de cátedras de “historia patria”, los manuales de urbanidad, las constituciones, los catecismos y también las “músicas nacionales” hicieron parte de estas estrategias de construcción de la “identidad colombiana”.
 - 3 En este proceso de apropiación y “enclasmiento” de estas tradiciones musicales populares, tuvieron una gran importancia la aparición de músicos blanco-mestizos educados en escuelas y academias de música en Bogotá, como es el caso de Lucho Bermúdez y Pacho Galán –por mencionar algunos de los más afamados–, quienes contribuyeron a la difusión de estas músicas hacia el interior del país y su asociación con el cosmopolitismo y el modernismo de la época (Turino, 2003), pero también a la “elitización” de las mismas, al ser transportadas a los elegantes salones de baile de los clubes de moda de la época en ciudades como Bogotá, Cali y Medellín (Wade, 2002, 2011; Blanco, 2009).
 - 4 Wade (2009) menciona que en el caso de las músicas de las poblaciones indígenas, estas se mantuvieron como referentes anticuarizados de “folclor”, por lo que su comercialización fue mucho más discreta, tardía y específica para algunos países, como el caso de Perú. El mismo autor, en un texto previo (2002), resalta que otras tradiciones musicales “más negras”, que no eran tan populares ni consumidas tan masivamente, quedaron ubicadas en el lugar del “folclor”, significando “lo verdaderamente negro”. Esto nos demuestra que no todas las tradiciones musicales afrodiaspóricas fueron apropiadas de igual manera, ni todas fueron instrumentalizadas y masificadas desde unas intenciones nacionalistas por parte de las élites.

lúbricos, ponerse bizcos y despatarrarse como los sapos” (Wade, 2008: 113-114). Los estereotipos culturales hacia las poblaciones afrodescendientes se complementaron con la producción intelectual de finales del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, afines al determinismo biológico: se presumió que las regiones con climas más fríos (principalmente la región Andina) permeaban los comportamientos de sus habitantes (reservados, callados, calmados), mientras que las regiones cálidas (en donde su ubicaron históricamente la mayoría de afrodescendientes) y sus poblaciones fueron percibidas como menos “ortodoxas” y más cercanas a “lo salvaje”, a “lo natural”, a “lo otro” (Wade, 2002; Cunin, 2003; Restrepo, 2007).

Sin embargo, esta percepción de las prácticas culturales pertenecientes al universo afrodiaspórico en Colombia también ha tenido otros matices más cercanos a la seducción y fascinación por parte de los públicos consumidores blanco/mestizos. Las tradiciones “afro” fueron y han sido valoradas como superiores en los ámbitos referidos a lo corporal como el baile, la sexualidad y la fuerza física (Viveros, 2000; Wade, 2002, 2009), en un juego de ambivalencia, de repulsión y seducción, ampliamente descrito por los autores mencionados a lo largo de este apartado. La superioridad en estas artes, sin embargo, es subvalorada teniendo en cuenta el lugar social que ocupan el cuerpo y la carnalidad en el orden moral de Occidente moderno como sinónimos de pecado (moral cristiana), ocio (moral burguesa/capitalista) e inferioridad frente a “lo racional” (moral científica/intelectual). Este orden concibe al cuerpo como limitado y confinado al orden de lo privado, en el cual lo que recuerde a su experiencia sensorial debe ser eliminado o matizado (Le Breton, 2005). El uso del cuerpo en las sociedades modernas sólo parece legítimo en el sentido de ser una máquina disciplinada hacia la repetición técnica, que se escinde del sujeto para reproducir el capital (Citro, 2011). En este sentido, “el baile por el baile” –o “el sexo por el sexo”, “el cuerpo por el cuerpo”– es improductivo, al menos en el sentido esperado por el capitalismo de los dos siglos pasados (Gilbert y Pearson, 2003).

Precisamente, el análisis sociohistórico recuperado hasta ahora no es sólo aplicable a las tradiciones musicales afrodiaspóricas, sino también a las prácticas dancísticas asociadas a estos ritmos y los usos corporales que estas implican. En efecto, a medida que avanzaba el siglo XX, la población colombiana empezó a moverse al son de cumbias y porros, que lentamente fueron penetrando hacia el interior del país, pero también en el interior de los cuerpos mestizos, produciendo así una nueva cinestesia, unos nuevos sentidos de los usos y movimientos corporales (Wade 2008). La tensión entre la novedad y lo “moderno”, por un lado, y la asociación a lo sexual y lo vulgar (marca racial “afro”), por otro, fue una constante en el proceso de aceptación de estas nuevas tradiciones en diferentes escenarios geográficos y culturales del país. Para ello, los bailes “costeños” debieron suavizar sus movimientos pélvicos y marcar una mayor distancia entre los cuerpos. La caracterización de los cuerpos nacionales y sus movimientos operaron como marcadores de producción de identidades y lugares sociales referidos al género, la raza y

la clase (Desmond, 2003), en donde sólo ciertos sujetos (las comunidades negras, particularmente, pero también los sectores de clases populares y las mujeres) parecieron ser poseedores de un cuerpo y, por tanto, poseedores de las posibilidades, limitaciones y estigmas sociales que ello implicaba (Citro, 2011).

En la Colombia moderna, a pesar de la fuerte resistencia ideológica, pero también gracias al impulso comercializador y “blanqueador” de las disqueras productoras de “música tropical”, desde la segunda mitad del siglo xx y hasta nuestros días, la cumbia se convirtió en un referente de identidad musical nacional indiscutible (Wade, 2002). Igualmente ha ocurrido en el mundo actual con el vallenato, género de la Costa Caribe que ha recogido elementos de otros ritmos como la cumbia y el porro, ganando con una enorme popularidad en los últimos treinta años, tanto al interior del país como hacia afuera, y logrando ser un referente internacional colombiano para América Latina, paralelamente a los *pop-stars* como Shakira, Juanes, Carlos Vives –este último importantísimo para la propulsión de este género– y los reggaetoneros o músicos urbanos contemporáneos como J Balvin y Maluma.

Champeta y “champetúos”: música, baile y orden moral en la Costa Caribe colombiana

La champeta⁵ es un género musical surgido en los barrios populares de ciudades de la Costa Caribe como Cartagena y Barranquilla a finales de los años 70 y principios de los 80 del siglo pasado, teniendo como base fundamental de origen las fiestas de *picós*. Estos iniciaron en los años 50 y 60 como reuniones en las que, en los equipos de sonido (*sounds-systems*), se ponían músicas locales (como cumbias y porros) e internacionales (sones, mambos y posteriormente salsa) conocidas gracias a los intercambios culturales con la macro-región internacional del Caribe, los cuales fueron posibilitados a través de los puertos comerciales de estas ciudades. Posteriormente, en la década del 70, gracias a algunos comerciantes y marineros, llegaron grabaciones de músicas africanas y afrocaribeñas (reggae, zouk, calypso), las cuales también pasaron a ser difundidas principalmente a través de estos *picós* (Pacini Hernandez, 1993). Este escenario de intercambios y fusiones sería el caldo de cultivo para el género hoy conocido como champeta, que ha retomado de estos ritmos iniciales el uso de guitarras y percusiones e incluido en sus sonoridades características el uso

5 La palabra “champeta”, de acuerdo a la explicación de Martínez Miranda (2011), proviene de mediados del siglo xx, haciendo referencia al nombre de un cuchillo o machete usado por los trabajadores de diversas regiones de la Costa Caribe colombiana en sus oficios cotidianos. Hacia la década de los 60 y 70, los movimientos y técnicas de uso de este instrumento –oscilación constante de piernas y brazos– durante el trabajo, pero también en escenarios de conflictos y riñas callejeras, fueron articulados a algunos bailes en las fiestas barriales que parodiaban enfrentamientos entre personas, los cuales fueron posteriormente asociados a la forma típica de baile de este género musical.

de sintetizadores y sampleos propios de las tecnologías de producción musical contemporáneas (Pacini Hernandez, 1993; Martínez Miranda, 2011).

Frente a la popularidad que ganaron, principalmente entre las clases más populares, los *picós* y la champeta fueron estigmatizados y denostados por las élites blanco-mestizas de estas ciudades en las décadas del 70 y 80 del siglo pasado, asociados a prácticas y escenarios incitadores de violencia. Sin embargo, a finales de los 80 y principios de los 90, el fenómeno sociomusical de la champeta se expandió a las clases medias de varias urbes de la costa, gracias al impulso comercial a través de algunas emisoras radiales y varios compilados en CD que empezaron a circular en los comercios informales. Finalmente, a principios del siglo XXI, la champeta se popularizó a nivel nacional con un relativo y corto boom, que precedería a la entrada del reggaetón al país a mediados de la primera década de este siglo. En la Colombia contemporánea, la champeta ha vuelto a ganar una relativa popularidad por cuenta de algunos reconocidos artistas cartageneros como Mr. Black y Martina La Peligrosa, quienes han posicionado diversos sencillos musicales a lo largo de las emisoras nacionales, aunque con una presencia mucho más marcado en el nivel regional de la Costa Caribe.

La champeta y el conjunto de prácticas culturales articuladas alrededor de este universo simbólico, así como los “chamquetúos” (adjetivo usualmente despectivo para caracterizar a las personas que asisten a los *picós* y escuchan este género musical), han sido objeto de diferentes procesos de regulación y estigmatización en la época reciente. Tal vez uno de los casos más sonados de prohibición de este género musical y el que dio inicio a la ola de audio-políticas frente a estas sonoridades, ocurrió a principios del año 1999, cuando Manlio Tejada Gutiérrez, en ese entonces alcalde de Malambo (Atlántico), en el marco de las fiestas municipales, prohibió la champeta, según él, porque “transmite mensajes subliminales a los que la escuchan y bailan, transformándolos en seres violentos y agresivos” (Prohibida la champeta en Malambo. 1999). El mismo diario entrevistó posteriormente al funcionario público, quien dijo que no tenía una fundamentación científica para tales aseveraciones, aunque previamente había mencionado en un discurso público que “está científicamente demostrado que esta cacofónica algarabía, difundida por los mercaderes de *pick-up* (*picós*), propicia comportamientos violentos y degenera en alteraciones del orden público” (Santos Calderón, 1999).⁶

La polémica suscitada por este hecho generó que incluso personajes de renombre nacional como Armando Bendetti (político barranquillero, actual senador

6 Esta legislación “audio-política” no es exclusiva de la época reciente. Diferentes decretos en los períodos colonial y republicano se preocuparon por regular las prácticas culturales (musicales y dancísticas, entre otras) de las poblaciones “afro” en la costa. Un ejemplo de ello, en 1921, es el Acuerdo 13 del Concejo de Cartagena, en donde se prohibía el baile de “cumbia o mapalé” en toda la ciudad y varios de sus corregimientos aledaños.

de la República) y Enrique Santos Calderón (reconocido periodista y hermano del expresidente Juan Manuel Santos) escribieran en este periódico al respecto. Precisamente, Santos Calderón defendía la existencia de la champeta, aunque criticó su avance e intromisión frente a lo que parece ser la música “tradicional”: “está bien que existan el rap o el trance, e incluso la mediocre e insulsa champeta, como expresiones musicales en sí mismas [...]. Lo que choca, irrita y subleva, es cuando el porro comienza a rapearse o se champetiza la cumbia” (Santos Calderón, 1999).⁷

En Cartagena ocurrió algo similar en el año 2000, pues la alcaldía municipal y la policía departamental relacionaron la ola de violencia que azotaba a la ciudad y al departamento con las fiestas de *picós* (en donde la música más sonada era, precisamente, la champeta). En 2001, aparece un acuerdo entre el Consejo Distrital de Seguridad, las autoridades locales y organizadores de bailes populares para “racionar” los bailes de champeta en las fiestas de la ciudad: el compromiso que adquirieron los organizadores de baile establecía que se intercalara una champeta por cada cuatro o cinco temas de cualquier otro ritmo como merengue, vallenato o salsa (Racionan champeta para frenar pandillas, 2001), recurriendo al argumento de la asociación de la cultura “champetúa” con la violencia, el comportamiento “antisocial” y el licor.

Las situaciones anteriormente descritas evidencian que la champeta es vista como una práctica cultural que atenta contra el orden social y la moral pública, pero además como una “basura” contaminante que al ser escuchada parece que convierte a sus oyentes también en desechos sociales. Esta última reflexión conlleva, por una parte, a asumir a los públicos consumidores de esta música como sujetos pasivos y alienados que reproducen mímicamente el contenido lírico de una canción en sus prácticas de vida cotidianas (Rivera, 2009).⁸ Por otra parte, implica que los intérpretes de champeta y su público aficionado encarnan la marginalidad en la Costa Caribe colombiana, pero en un lugar social que está atravesado por marcadores raciales (afro, en este caso) y de clase, puesto que no necesariamente todas las personas que producen, escuchan o bailan este ritmo son señaladas socialmente (Cunin, 2003; Rivera, 2009; Sanz Giraldo, 2014). Un escucha o bailarín de champeta blanco-mestizo o de las clases medias-altas de cualquier ciudad de la Costa Caribe o del país tendrá muchas menos posibilidades de ser juzgado por su preferencia musical

7 En otras ciudades de la costa caribeña colombiana ocurrieron situaciones similares. Por mencionar algunos casos, en Tolú (Sucre) en el año 2001, lo *picós* fueron prohibidos por decreto municipal, así como en 2006 en el municipio de Ciénaga de la Virgen (Bolívar), aduciendo razones de contaminación auditiva.

8 Situaciones de prohibición y estigmatización similares sobre músicas afrodiáspóricas en otros lugares de América son expuestas por Rivera (2009) en el caso del reggaetón en Puerto Rico, por Sanz Giraldo (2014) para el funk carioca en Brasil, y por Rose (1994) en su análisis del hip hop en Estados Unidos.

y, en tal caso, no será visto como un problema social, sino como una cuestión de “mal gusto”.⁹

Las audio-políticas frente a la champeta en la Costa Caribe colombiana se reactivaron en el año 2015, materializadas en un proyecto de acuerdo presentado en el Concejo de Cartagena por el concejal Antonio Salim Guerra del partido político Cambio Radical, que llevaba por título *Por medio del cual se dictan normas para regular la participación de menores de edad en bailes o danzas que incidan en el contacto físico de tipo sexual y que hagan apología al sexo o a posiciones sexuales de algún tipo*. Este proyecto tenía como precepto que este tipo de músicas y bailes –como la champeta– “estimulan el instinto sexual en los niños y niñas, lo cual, a su vez, es causa de la proliferación de embarazos adolescentes” (Montaño, 2015). El político añadió que el proyecto está sustentado por quince estudios realizados en el país y en Latinoamérica que hablan sobre las “afectaciones fisiosicológicas” de los niños y niñas al ser expuestos a estas músicas (estudios que nunca fueron presentados, ni en la entrevista ni en el proyecto radicado al Concejo). El concejal Luis Gutiérrez Gómez complementaba: “hay que mandar una señal a la ciudadanía de que el Concejo de la ciudad está en desacuerdo con eso, que nada tiene de cultura. Es nuestro deber proteger la niñez” (Pasó en segundo debate decreto contra ‘bailes eróticos’ para menores, 2015). De nuevo, como se mencionó en la introducción, la cultura se opone a la naturaleza, la música al ruido (la champeta).

Cabe en este momento resaltar que la preocupación por la “defensa de los niños” es uno de los eslóganes propios de la derecha conservadora en Colombia –aunque también en otros países, en el marco más amplio de la defensa de la llamada “familia tradicional” –, concibiendo a niños, niñas y adolescentes por debajo de los 18 años como “menores de edad” –esto de acuerdo a los Derechos de la Niñez (aprobados por la ONU en 1989), pero también en el marco de la propuesta epistemológica kantiana de la “mayoría de edad” –, en donde estos se consideran como sujetos de derechos vulnerables, que no tienen la madurez física ni psicológica para tomar decisiones autónomas y por ello deben ser tutelados y protegidos. En esta histeria conservadora frente al erotismo en la infancia, se presume además que niños, niñas y adolescentes son seres completamente asexuados, “virginales”, “puros”, que aparentemente aún no tienen –o no deben tener– en sus cerebros el “chip” de la sexualidad (el cual aparece o tiene “permiso” de operar, de acuerdo a esta lógica, a los 18 años) y que cualquier incitación relacionada con el mundo de la sexualidad por parte de adultos hacia la infancia (con un límite de edad que varía de acuerdo a cada Estado-nación) es vista como una aberración tanto legal como

9 Bourdieu (2012) enfatiza en su análisis de la construcción social del “gusto” (del “bueno” y del “malo”) que estos procesos simbólicos demarcan un lugar social de distancia de unos individuos o grupos sobre otros, un “nosotros” frente a un “ellos”, lo cual fija las exclusiones e inclusiones de estos dentro de los órdenes de enclausamiento.

moral, que debe recibir los más fuertes castigos desde estos dos ámbitos (Rubin, 1989). Así, las músicas como la champeta no sólo van a “corromper” la sociedad incitando a la violencia, las adicciones y los vicios, sino que también van a degradarla desde su seno familiar, atacando a los “inmaculados” infantes.

Teniendo esto en cuenta, no es tan sorprendente que el mencionado proyecto fuese aprobado por el Concejo de la ciudad el 24 de noviembre de 2015 y pasara a sanción por parte del alcalde Dionisio Vélez. Ante el insólito hecho, algunos concejales promotores del proyecto se manifestaron: “este es un acuerdo histórico en defensa de la niñez. Hacemos un llamado para que el Congreso legisle en este sentido; por ejemplo, antes de que una canción salga al mercado debe pasar por el filtro del Ministerio de Educación, que defina si puede sonar en la radio o solo en bares” (Prohíben bailes eróticos en colegios de Cartagena, 2015). Sin embargo, el proyecto quedó archivado por errores de redacción del mismo, así como por prioridades políticas y clientelistas de la administración municipal de la ciudad, lo cual significó un cese mediático de la polémica.

Para finalizar este apartado, es importante mencionar que a pesar del señalamiento y la condena de la que ha sido blanco, la champeta también ha tenido otro tipo de usos políticos más benevolentes. En la campaña electoral para elecciones regionales del año 2006, se usaron jingles publicitarios de candidatos(as) en ritmo de champeta a lo largo de diferentes municipalidades de la costa caribeña del país. En 2007, el ritmo fue vuelto a usar en un programa promovido por la Alcaldía de Cartagena contra la explotación sexual de menores (programa “Con nosotros NO”, cuya canción eslogan es interpretada por El Sayayín, reconocido artista del género). En 2009, la canción “Súmate y actúa” (interpretada por Anne Swing) fue usada en una campaña de seguridad ciudadana promovida por la, en ese entonces, alcaldesa de Cartagena, Judith Pinedo. En 2015, los artistas Ramy Torres y Louis Towers colaboran con el Departamento Administrativo de Tránsito y Transporte (DATT) de Cartagena con la canción ‘Datteate’, enfocada en responsabilidad y comportamiento vial.

Salsa choke o las nuevas músicas del Pacífico urbano colombiano

La salsa choke es un género musical nacido alrededor de 2008 como un claro ejemplo de la mezcla cultural y musical de las poblaciones afrocolombianas contemporáneas. Esto se afirma porque, a pesar de que la salsa choke tiene sus orígenes a partir de la experiencia musical de sujetos afrocolombianos (hoy en día famosos cantantes del género como CJ Castro o Yeison Ibargüen) en poblaciones del Pacífico colombiano como Buenaventura y Tumaco, la propuesta se cristaliza en la ciudad de Cali como escenario receptor de una fuerte migración de poblaciones negras, especialmente en los barrios orientales –y marginales– de la urbe. Este género fusiona elementos

musicales de la salsa clásica, el hip hop, el ragga, el dance-hall y el reggaetón, con algunas sonoridades propias de los ritmos tradicionales de la región del Pacífico (usando instrumentos como la marimba, el clarinete y el guasá). Las letras de sus canciones también son claves para comprender la condición contemporánea y urbana de estas músicas, las cuales hablan sobre la cotidianidad de estas poblaciones (el barrio, la familia, el “parche”, la rumba), haciendo uso de modismos y formas del lenguaje propias de las poblaciones negras del Pacífico colombiano.

Así, entonces, tanto la salsa choke como la champeta nacen como expresiones musicales barriales en contextos urbanos —las ciudades de Cali y Cartagena, respectivamente—, los cuales se convierten en el escenario apropiado para el surgimiento de estos fenómenos, pues conjugan una numerosa población habitante afrocolombiana, presentan fuertes migraciones intra-regionales que las articulan con zonas de la ruralidad de sus respectivos departamentos (Valle del Cauca y Bolívar) y regiones (Pacífico y Caribe), y además sostienen unas relaciones comerciales propias de las ciudades emergentes en el escenario globalizado de finales del siglo xx y principios del XXI, que las vinculan con universos musicales de otras regiones del continente e, incluso, del mundo. Del mismo modo que para la champeta, es crucial para el origen de la salsa choke las conexiones internacionales propiciadas gracias a un escenario portuario —en este caso, el puerto de Buenaventura— y las dinámicas globalizadoras que este permite en lo comercial y también en lo cultural, así como a los movimientos migratorios —legales o ilegales— de los años 70 y 80 del siglo xx, que permitieron la entrada al país de sonoridades caribeñas como los sones cubanos, la salsa neoyorquina y, más tardíamente, el hip hop y el rap. Si para el caso de la Costa Caribe los puertos de Barranquilla y Cartagena fueron el enlace nacional con la modernidad musical del siglo xx, para la región suroccidente y fundamentalmente para la ciudad de Cali, la conexión con Buenaventura significó su paulatina inserción al mundo moderno globalizado del pasado siglo.

A pesar de contar casi con una década de existencia sonora, la salsa choke se mantuvo en una especie de *underground*, producida y reproducida casi exclusivamente en los barrios con mayor concentración demográfica de poblaciones afrodescendientes de Cali, en unas cuantas discotecas y con eventuales rotaciones de pocas canciones pegajosas en algunas emisoras de la ciudad y en varias de las municipalidades de la región del Pacífico (de donde eran originarios los primeros intérpretes del género o donde tenían familiares o amistades). Fue en 2014 cuando la salsa choke se volvió un fenómeno musical en el país, gracias a la participación de la selección nacional masculina de fútbol en el Mundial de Brasil. Este equipo estaba conformado por un número significativo de jugadores afrocolombianos como Pablo Armero (nacido en Tumaco, Nariño), Juan Guillermo Cuadrado (en Necoclí, Antioquia) y Carlos Sánchez (en Quibdó, Chocó), entre otros, quienes conocían la salsa choke por las redes familiares y sociales que los vinculaban al universo geográfico y cultural del Pacífico y a la ciudad de Cali (donde viven varios

de los familiares de ellos). Estos jugadores enseñaron algunos pasos de baile característicos de la salsa choke a sus compañeros de equipo y cada vez que marcaban un gol, lo celebraban con estas coreografías. Ante la curiosidad de los televidentes y seguidores del equipo nacional por saber cuál era la música imaginaria con la que ellos celebraban sus anotaciones, la salsa choke se catapultó con una inesperada fama a nivel nacional, siendo una canción interpretada por la agrupación Cali Flow Latino, el “Ras tas tas”, la que mayor reconocimiento y rotación comercial logró.

A diferencia de la champeta o del reggaetón, la salsa choke no ha sido objeto de señalamientos en el país en el sentido de ser considerada una afrenta al orden social y moral nacional, ni por sus letras ni tampoco por su manera de ser bailada. De hecho, la particular forma de bailarla ha generado en buena parte del país un interés por aprenderlo e interpretarlo en todo tipo de fiestas, tanto por niños, niñas, jóvenes y adultos.¹⁰ Algunos intérpretes de estas músicas aparentemente son conscientes de la delgada línea que bordea la salsa choke en términos de su fácil estigmatización nacional al ser una música afrodiaspórica, por lo que declaran su distancia frente a otras como el reggaetón y reafirman la condena moral frente al género puertorriqueño: Jhohan Barona, vocalista de la agrupación The Latin Black afirma que la salsa choke “es un movimiento musical que [...] no es para nada vulgar, a la gente que tiene hijos menores de edad le gusta mucho porque no se baila rastrillado y se baila con la luz prendida, cosa que con el reggaetón no se hacía” (Montiel Lugo, 2014). La declaración de este intérprete nos permite comprender una de las causas principales por las que el baile de estas músicas no ha sido condenado por el régimen biopolítico blanco-mestizo colombiano, y es porque en su gran mayoría de pasos, la salsa choke se baila sin contacto físico con la pareja de baile o con una distancia considerable entre las zonas pélvicas de las personas que bailan juntas, a diferencia de la champeta y el reggaetón, en donde precisamente estas zonas –o también la zona pélvica de los hombres con los glúteos de las mujeres– están en constante roce y proximidad.

Esto no quiere decir que la salsa choke haya estado exenta de críticas y juicios audio-políticos frente a su propuesta estética. Los principales señalamientos están referidos a la pobreza de su propuesta en términos de composición musical, la cual parece compensada con la destreza de los bailarines de este ritmo. Personajes reconocidos en el mundo local de la salsa en la ciudad de Cali como Álvaro Granobles (ex-integrante del Grupo Niche) y Benhur Lozada (melómano y programador de radio con décadas de experiencia) han declarado repetidamente en diferentes medios de comunicación que es un fenómeno cuyo éxito está asociado más a los(as) bailarines(as) que a la calidad de la música misma. José Aguirre, reconocido pro-

10 El paso básico consiste en un movimiento doble en cada uno de los pies alternado y coordinado con las manos junto a un meneo de cadera, parecido a la forma de bailar bachata, aunque a mayor velocidad y con una ondulación más pronunciada en la parte de los hombros.

ductor musical de salsa en Cali, declara al diario *El País* que “la propuesta, musicalmente, es elemental. Salvo algunas excepciones, se graba de modo artesanal pues lo hacen los propios muchachos con un computador y una tarjeta de sonido [...]. Es música de armonía elemental. Sería injusto decir que es salsa, cuando ésta ha bebido del jazz y ha sido interpretada por grandes voces” (Libreros, 2014). Otras voces de melómanos y “salsómanos” de la ciudad, que no fueron retomadas de la revisión de prensa sino consultadas en conversaciones personales por el autor de este artículo, son un poco más severas en sus calificaciones hacia la salsa choke, la cual llega a ser catalogada como música para hacer ejercicio en las clases de “rumba” en los gimnasios o para bailar en “la hora loca” de las fiestas.¹¹

Lo que este escenario evidencia es que la salsa choke es cuestionada por su legitimidad como producción musical, por la falta de complejidad en el proceso de ordenamiento sonoro que implica la composición musical, y por no “exigir” lo suficiente a los oídos de los “expertos” musicales vinculados al universo de la salsa en su proceso de escucha y disfrute. Esto implica una reactualización de la clásica discusión entre los “salsómanos” sobre la salsa “cult”; es decir, la salsa clásica más asociada al latin-jazz y a sus raíces de la segunda mitad del siglo XX (e, incluso, a las nuevas propuestas salseras realizadas en el país en su mayoría por jóvenes blanco-mestizos que estudiaron música en diferentes universidades de las principales ciudades del país), y la salsa “vulgar” (mejor conocida como “salsa rosa”, salsa “de motel”) que irrumpió en la década de los 80 y 90 del siglo pasado, criticada por sus letras sosas y su falta de despliegue musical comparado con las grandes orquestas de los inicios del género. La salsa choke se ubica, de acuerdo a lo comentado, en el lado de “lo vulgar”, de la salsa “poco inteligente”, creada por uno sujetos afrocolombianos de clases populares sin mayor formación académica, que se han apropiado de algunas tecnologías de la creación y producción sonora de las que lograron valerse y de algunos conocimientos empíricos en música para crear estas nuevas sonoridades afrodiaspóricas propias del Pacífico urbano colombiano, las cuales parecen no satisfacer los estándares de calidad y “gusto” de la “crítica especializada”.¹²

11 Las clases de “rumba” son una modalidad de entrenamiento físico que lleva varios años con alta popularidad en los gimnasios del país, especialmente entre las mujeres, en las cuales se realizan ejercicios al ritmo de músicas que se caracterizan por un rápido *beat* como el boogaloo, el merengue y la propia salsa choke. La “hora loca”, por su parte, es un espacio que se ha popularizado en diferentes celebraciones del país como matrimonios, quince años, cumpleaños, entre otros, donde durante un período (que generalmente es el punto culmen de la fiesta) ponen canciones para bailar en grupo y en el cual usualmente las personas se ponen gorros, máscaras, pelucas o usan elementos “carnavalescos” para ambientar el momento “loco” de la reunión.

12 Esta situación no deja de ser paradójica, teniendo en cuenta la ausencia de apoyo por parte de la Alcaldía de Cali frente a las nuevas agrupaciones intérpretes de salsa en la ciudad, contrastado con el constante apoyo que reciben las agrupaciones de baile del género (por ejemplo, con la

El señalamiento crítico referido a que la mayor virtud de la salsa choke está en la experticia y destreza de sus bailarines(as) y no en la composición musical, nos ubica nuevamente en el estereotipo de la concepción occidental moderna sobre el cuerpo y su detrimento frente a la razón (Le Breton, 2005). El acto de bailar –mover el cuerpo coordinadamente–, así sea realizado magistral o innovadoramente (como ocurre en muchos de los casos de las personas que bailan estas músicas), no compensa la ausencia de complejidad intelectual en el proceso de composición lírica o rítmica de un articulado sonoro. Bailar sigue siendo menospreciado frente al acto de interpretar, componer o, incluso, escuchar un ritmo. Igualmente, el baile vuelve a caer como una posesión exclusiva de los sujetos afrodescendientes, como uno de los pocos lugares distópicos donde el universo blanco-mestizo no puede triunfar sobre el afrodiaspórico.

Finalmente y al igual que la champeta, la salsa choke ha tenido diversos usos políticos a pesar de su reciente difusión como música popular. En el año 2014, la salsa choke fue incluida en el desfile del Salsódromo, evento inaugural de la Feria de Cali en donde las más afamadas compañías de baile de salsa de la ciudad recorren una de sus principales autopistas al ritmo de música en vivo y pistas de temas clásicos salseros. En la campaña electoral de 2015, varios candidatos al Concejo Municipal de la ciudad aparecen en jingles publicitarios ambientados a ritmo de salsa choke; ese mismo año, la canción oficial del Mundial de Atletismo de Menores realizado en la ciudad, se llama “A Cali llegarás”, compuesta por Hugo Candelario (famoso intérprete de músicas del Pacífico colombiano), la cual fusiona sonidos tradicionales de las músicas del Pacífico sur con elementos propios de la salsa choke. Finalmente, el sistema de transporte masivo de la ciudad –MIO– ha usado jingles de agrupaciones famosas del género como Los Traviesos y Joel Mosquera en sus campañas de “cultura ciudadana” respecto al buen uso del servicio.

Coda: cuerpos ruidosos, ruidos corporales

La champeta y la salsa choke cumplen con varias características para ser consideradas músicas transgresoras. Una de ellas es que son producidas, en su gran mayoría, por sujetos de las clases populares de dos grandes urbes colombianas como Cartagena y Cali que, además, también en su gran mayoría son sujetos afrodescendientes o con fuertes vínculos al mundo afrodiaspórico, no sólo colombiano sino regional (Caribe) e internacional (Estados Unidos e, incluso, África).¹³ Esto los

realización del Festival Internacional de Salsa, el cual precisamente está enfocado en el baile y no en la interpretación), las cuales han incluido en los últimos años pasos propios de la salsa choke como una de las innovaciones más sobresalientes.

13 Esta distinción entre “afrodescendientes” y sujetos “con fuertes vínculos al mundo afrodiaspórico se hace siguiendo a Betty Ruth Lozano Lerma (2013), quien propone una diferenciación entre

convierte en sujetos marginales que no encarnan —o encarnan en muy poco— el ideal propio de lo que la nación colombiana se imagina y proyecta de sí misma frente a su ciudadanía y hacia el exterior: un país blanco-mestizo que tiene en su “historia patria” unas expresiones indígenas y afrodescendientes que hoy en día existen de manera “sutil”, pero no de la manera exacerbada como las presentan estas músicas y sus prácticas dancísticas.

Otra de las características que estigmatizan a estas músicas es el hecho de ser sonoridades propiamente urbanas y contemporáneas. Esto se afirma porque en el escenario del multiculturalismo actual, algunas de las tradiciones y expresiones culturales propias de grupos étnicos “diversos” —las “formaciones nacionales de alteridad” (Segato, 2007)— suelen ser “preservadas” y fomentadas mediante políticas estatales y procesos propios del proyecto patrimonializador, tanto a nivel nacional (encabezados por el Ministerio de Cultura) como a nivel internacional (siguiendo las directrices de la Unesco). Sin embargo, manifestaciones culturales como la champeta y la salsa choke no tienen unos orígenes ni unas prácticas tan radicalmente definidamente como “otras” para ser incluidas dentro de los proyectos de patrimonialización nacionales, lo cual, entre otras, les permitiría recibir respectivas ayudas del Estado —mediante incentivos económicos para festivales y exhibiciones, proyectos productivos de fomento a la grabación de estas músicas, etc.—. Esto hace que se cuestione implícitamente su fusión, su inasibilidad, su tránsito constante entre el pasado y el presente, entre lo local y lo global, entre lo afrodescendiente y lo criollo. En palabras de Elisabeth Cunin:

Las músicas populares y tradicionales, o incluso folclóricas, de las costas del Pacífico (bambuco, chirimía, currulao) y del Caribe (cumbia, mapalé, porro) no representan problemas, satisfacen a las expectativas de normalidad, en una lógica de valoración de una autenticidad africana supuesta o en una perspectiva de legitimación de una relación jerárquica entre la costa y el interior. No es el caso de la champeta. Venida de otra parte, no corresponde a la imagen tradicional de la “música negra”: el tambor es sustituido por la caja de ritmos, el recuerdo de la esclavitud o el cimarronaje por el relato de la vida diaria, las danzas bien orquestadas por demostraciones sexuales inequívocas, el traje folclórico por los Nikes y el jean cayendo, la sala de espectáculo por el solar. (Cunin, 2007: 178-179)

las poblaciones afrocolombianas en tres grupos: “grupos étnicos” (que poseen características culturales ampliamente diferenciadas del resto de la población colombiana), “sectores de continuidad cultural” (que se reconocen como “negros” o “afros” pero que son migrantes hacia zonas mestizas en búsqueda de oportunidades laborales y económicas o desplazados de sus territorios por el conflicto armado) y “no étnicamente diferenciados” (que han vivido procesos más fuertes de mestizaje cultural en contextos urbano-mestizos). Esto implica reconocer una diversidad de experiencias de “transculturación” entre las poblaciones afrocolombianas y no generalizar sobre las vivencias de los mismos bajo una sola categoría “étnica” o “identitaria”.

Es preciso plantear una posición crítica frente al discurso patrimonializador estatal que considera a las expresiones culturales como estáticas, ancladas en el pasado y, en consecuencia, las administra mediante una “anticuarización” anacrónica. Como lo analiza Stuart Hall (1991), precisamente en lo referente a las expresiones musicales del universo afrodiaspórico, el Occidente moderno precisa demarcar los límites de estas músicas “otras” para controlarlas, fijarlas y apropiarlas para sus lógicas estatales y comerciales. Es por esto que las propuestas estéticas (corporales, y auditivas) de la salsa choke y la champeta, mediante sus mezclas y apropiaciones de la herencia, la tradición y las nuevas tecnologías y modas, proponen un lenguaje novedoso que nos habla de cómo comprender la experiencia afrodiaspórica en la Colombia contemporánea, que se ubican en una posición liminal frente a las estrategias de control del Estado-nación blanco-mestizo y por ello pueden llegar a ser tan amenazantes. Como lo plantea Édouard Glissant (2002), parecen plantear una “poética de la Relación”, la cual trasciende los encierros y límites necesarios para la reproducción de la Modernidad Occidental blanco-mestiza, y pueden permitir comprender las articulaciones culturales e identitarias múltiples, de orígenes locales y globales, propias del mundo contemporáneo.

Así y todo, queda claro que estas músicas son en ocasiones articuladas a y fomentadas desde los discursos hegemónicos estatales a nivel local y regional, buscando masificar mensajes políticos a través de estas sonoridades, gracias a su popularidad entre diferentes sectores sociales, especialmente los de las clases más bajas. Esta situación nos habla sobre los diversos usos sociales de las prácticas culturales de la “otredad” en el mundo contemporáneo, las cuales no precisan ser aniquilada o extirpadas de la “identidad nacional” –como se pretendiese en el siglo XIX– sino, por el contrario, producidas y reguladas bajo el manto estatal y el discurso multicultural propio de los últimos casi treinta años (Segato, 2007; Wade, 2011). En este sentido, la producción y normatización de la alteridad puede, en algunos casos, devenir en señalamiento y prohibición, o en fomento e instrumentalización política, en otras ocasiones.

Finalmente, ambas músicas presentan ciertas características en sus estilos dancísticos que denotan una propuesta “hiper-real” del cuerpo y sus movimientos, lo cual genera procesos de estigmatización mediados por lógicas clasistas y racistas, sumadas a un pánico moral frente al orden biopolítico blanco-mestizo imperante en la idea nacional colombiana que presume un cuerpo reservado y controlado, “bien puesto”, sometido a la razón en concordancia con el ideal moderna de Occidente. Estos bailes presentan una propuesta “hiper-real” y, si se quiere leer de esa forma, “hiper-sexual” del cuerpo femenino, la cual más allá de considerarla una degradación del mismo, puede ser leída como una apuesta corporal de empoderamiento o una agencia activa de las mujeres frente al deseo y la seducción (Sanz Giraldo, 2014), como una afrenta al orden del sistema de dominación de la cofradía masculina en las sociedades occidentales. Frente a un mandato histórico de ninguneo –no

exclusivo del ámbito corporal— hacia el universo simbólico de lo “femenino”, estas sonoridades y sus bailes permiten, desde una perspectiva analítica interseccional, la visibilización de lo oculto, el estruendo de lo acallado: mujeres y hombres moviendo sus cuerpos de una manera “otra”, polimorfa e inasible, configurando así un escenario propicio de prácticas disruptivas frente al paradigma étnico-racial y clasista de la sociedad colombiana.

El estruendo auditivo y visual que generan la champeta y la salsa choke ante la nación colombiana es demasiado “negro”, demasiado “vulgar”, demasiado “sexual”. Estas músicas presentan unas corporalidades y unas dancísticas frente a las cuales no se puede “cerrar los ojos” y unas sonoridades demasiado ruidosas para ser fomentadas como parte de la identidad nacional y la imagen del país frente a sí mismo y frente a otras naciones. En ocasiones, cuando estos ritmos se “suavizan” y son útiles en los proyectos de interpelación local en pro de la construcción de ciudadanía o “cultura ciudadana”, son válidos aunque vistos con mucho cuidado y recelo. Cuando no logran ser domesticados por la institucionalidad estatal y fijados en un lugar controlado y regulado, cuando se mantienen como parte de la expresión popular y cotidiana del goce y lo festivo, del exceso, del derroche y de lo “hiper-real”, entonces se estigmatizan o, en últimas, se criminalizan.

Referencias bibliográficas

- Andrews, George Reid (2007). *Afrolatinoamérica 1800-2000*. Iberoamericana, Madrid.
- Attali, Jacques (1995). *Ruidos: ensayo sobre la economía política de la música*. Siglo XXI, México D. F.
- Blanco, Darío (2009). “De melancólicos a rumberos... de los Andes a la costa. La identidad colombiana y la música caribeña”. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 23, N.º 40, Medellín, pp. 102-128.
- Bourdieu, Pierre (2012). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid.
- Castro-Gómez, Santiago y Restrepo, Eduardo (2008). “Introducción: colombianidad, población y diferencia”. En: en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (eds.), *Genealogía de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, pp. 10-40. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Citro, Silvia (2011). “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”. En: Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, pp. 17-58. Biblos, Buenos Aires.
- Cunin, Elisabeth (2007). “De Kinshasa a Cartagena, pasando por París: itinerarios de una “música negra”, la champeta”. En: *Revista Aguaita*, N.ºs 15-16, Cartagena, pp. 176-192.
- Cunin, Elisabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. ICANH-Universidad de los Andes-IFEA-CESO-Observatorio del Caribe Colombiano, Bogotá.
- Desmond, Jane (2003). “Embodying difference: issues in dance and cultural studies”. En: Jane Desmond (ed.), *Meaning in Motion: New cultural studies of Dance*, pp. 29-54. Duke University Press, Durham.

- Foucault, Michel (2012). *Historia de la sexualidad. Volumen I. La voluntad del saber*. Siglo XXI, Madrid.
- Gilbert, Jeremy y Pearson, Ewan (2003). *Cultura y políticas de la música dance*. Paidós, Barcelona.
- Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press, Cambridge.
- Glissant, Edouard (2002). *Introducción a una poética de lo diverso*. Ediciones del bronce, Barcelona.
- Hall, Stuart (1991). "The local and the Global: Globalization and Ethnicity". En: Anthony D. King (ed.), *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, pp. 19-39. Macmillan-SUNY at Binghamton, Binghamton.
- Hernández Salgar, Óscar (2007). "Colonialidad y poscolonialidad musical en Colombia". En: *Latin American Music Review*, vol. 28, N.º 2, Austin, pp. 242-270.
- Le Breton, David (2005). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lozano Lerma, Betty Ruth (2013). *Orden racial y teoría crítica contemporánea. Un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha contra el racismo en Colombia*. Universidad del Valle, Cali.
- Martínez Miranda, Luis Gerardo (2011). "La champeta: una forma de resistencia palenquera a las dinámicas de exclusión de las elites "blancas" de Cartagena y Barranquilla entre 1960 y 2000". En *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 25, N.º 42, pp. 150-174.
- Pacini Hernandez, Deborah (1993). "The picó phenomenon in Cartagena, Colombia". En: *América Negra*, N.º 6, Bogotá, pp. 69-115.
- Restrepo, Eduardo (2007). "Imágenes del "negro" y nociones de raza en Colombia a principios del siglo xx". En: *Revista de Estudios sociales*, N.º 27, Bogotá, pp. 46-61.
- Rivera, Raquel Z. (2009). "Policing morality, *mano dura stylee*. The case of underground rap and reggae in Puerto Rico in the mid-1990s". En: Raquel Z. Rivera, Wayne Marshall y Deborah Pacini Hernandez (eds.), *Reggaeton*, pp. 111-134. Duke University Press, Durham.
- Rose, Tricia (1994). *Black Noise. Rap music and black culture in contemporary America*. Wesleyan University Press, Middletown.
- Rubin, Gayle (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En Carole S., Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, pp. 113-190. Revolución, Madrid.
- Sanz Giraldo, Maria Alejandra (2014). *Funk carioca e champeta cartageneira: corporalidades, transgressões e negociacoes em música e bailes de periferia*. Tesis de maestría, Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Turino, Thomas (2003). "Nationalism and Latin American music: Selected case studies and theoretical considerations". En: *Latin American Music Review*, vol. 24, N.º 2, pp. 169-209.
- Viveros Vígoya, Mara (2000). "Dionisios negros. Estereotipos sexuales y orden racial en Colombia". En: Luis Fernando García Núñez, Mario Bernardo Figueroa Muñoz y Pío Eduardo San Miguel (eds.), *¿Mestizo yo?*, pp. 95-130. Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Wade, Peter (2011). "La mercantilización de la música "negra en Colombia en el siglo xx". En: Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (eds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, pp. 147-164. CIESAS-IDR-Universidad de Cartagena-Colegio de Michoacán, México D.F.
- Wade, Peter (2009). *Race and sex in Latin America*. Pluto Press, Londres.

Wade, Peter (2008). “La presencia de lo negro en el mestizaje”. En Elisabeth Cunin (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*, pp. 107- 127. INAH-UNAM-CIALC, México.

Wade, Peter (2002). *Música, raza y nación*. Vicepresidencia de la República de Colombia-Multiletras Editores, Bogotá.

Hemerografía

Libreros, Lucy Lorena (2014). “Un viaje a los orígenes de la salsa ‘choke’”. En: *El País*, 24 de agosto.

Montaño, John. (2015). “Los ‘bailes eróticos’ en Cartagena están a punto de prohibirse”. En: *El Tiempo*, 9 de julio.

Montiel Lugo, Meryt (2014). “Música tropical, del Pacífico, vallenato y ‘salsa choke’, los otros ritmos de la Feria de Cali”. En: *El País*, 28 de diciembre.

“Pasó en segundo debate decreto contra ‘bailes eróticos’ para menores” (2015). En: *El Tiempo*, 15 de julio.

“Prohíben bailes eróticos en colegios de Cartagena” (2015). En: *El Tiempo*, 25 de noviembre.

“Prohibida la champeta en Malambo” (1999). En: *El Tiempo*, 22 de enero.

“Racionan champeta para frenar pandillas” (2001). En: *El Tiempo*, 11 de septiembre.

Santos Calderón, Enrique (1999). “Prohibida la champeta”. En: *El Tiempo*, 7 de febrero.