



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Proceedings of the 9th SLACA Biennial Conference
Memorias de la Conferencia Bienal 9^a de SLACA
“(Im)Mobilities and Memories / (Im)movilidades y memorias”
Ciudad de Panamá, Panamá
March 12 - 15, 2025

Clare A. Sammells and Guillermina-Itzel De Gracia, eds.
ISSN 2994-9378

Renata Hryciuk, Conference Organizer

Conference Co-sponsors

Museo del Canal

Asociación de Antropología e Historia de Panamá

El Centro Internacional de Estudios Políticos y Sociales AIP – Panamá (CIEPS)

Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales AIP – Panamá (CIHAC)

Introducción

Sarah Taylor, Presidenta de SLACA 8-9

Keynote / Conferencia:

Atilio Martínez (Coordinador del centenario de la Revolución Dule de 1925, Congreso General Guna), “Revolución dule de 1925: causas y consecuencias.” 10-15

[Ponencia]

Panel 1: Arqueología e Historia

Juan Guillermo Martín (Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales de Panamá), “Memoria y desmemoria: el caso de Galerazamba en el Caribe colombiano.” 16

[Resumen / Abstract]

Carlos Gómez Rodríguez (Cobre Panamá), “Nuevas perspectivas sobre el Caribe Central a través de datos generados en el Proyecto arqueológico Cobre Panamá.” 17

[Resumen]

Alejandra Quintero (Cobre Panamá), “Nuevas Perspectivas sobre el Patrón de Asentamiento en el Caribe Central de Panamá.”	18
[Resumen]	
Tomás Mendizábal (Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales de Panamá), “Los guardianes del Caribe: Chagres, su gente y la defensa de Panamá.”	19-21
[Ponencia]	
Guillermina-Itzel De Gracia (Universidad de Panamá, Centro Regional Universitario de Coclé), “De Chagres a Nuevo Chagres: Historia y Memoria de una comunidad.”	22
[Resumen]	
Panel 2: Antropología y Museos	
Patricia Del Cid Guerrero (Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales de Panamá), “Construcción del lago Alajuela: Incidencias en los habitantes de San Juan de Pequení.”	23
[Resumen]	
Miriam Miranda Estribi (Universidad de Panamá), “Vagos, ociosos y malentretenidos, Panamá 1940-1960.”	24
[Resumen]	
Esteban Zabala (Museo del Canal Interoceánico) y Daily Valdés (Museo del Canal Interoceánico), “Museo del Canal: memoria de la interoceanidad.”	25-26
[Resumen]	
Panel 3: Pueblos Indígenas	
Francisco A. Herrera (Centro de Estudios y Acción Social Panamá), “Divergencia y disonancia en los movimientos migratorios de dos grupos indígenas de Panamá.”	27-36
[Resumen / Ponencia]	
Eugenia Rodríguez Blanco (Asociación Centro de Estudios y Acción Social Panameño), “Relatos gráficos sobre el impacto de la migración femenina indígena con destino a lugares urbanos en Panamá.”	37
[Resumen]	

Julia Velásquez Runk (Wake Forest University & Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales), “Las migraciones y sus consecuencias en Darién: Una vision al largo plazo.” 38

[Resumen]

Kevin Sánchez Saavedra (Universidad de Panamá), “Enredos de agua: cómo la migración reciente y la securitización afectan las vidas ribereñas, las identidades y luchas territoriales en la Comarca Embera-Wounaan, Panamá.” 39

[Resumen]

Keynote

Stanley Heckadon Moreno (Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales STRI), "De Bogotá, a Narganá, a Panamá, 1970. Recuerdos de un antropólogo recién graduado."

Poster Presentations

Melisio Peter Espinoza (Independent Scholar), “La voz de la segunda generación miskitus en Puerto Arturo, Tejas.” 40

[Resumen]

Aislinn Fernandes (University of Notre Dame, Culture of Medicine Lab) and Skylar Jones (University of Notre Dame, Culture of Medicine Lab), “Power, Mobility, and Memory: Examining the Impact of Social Background on the Birthing Process.” 41-45

[Resumen / Abstract / Presentation]

Beemo Gheringhelli-Cunningham (California Institute of Integral Studies), “Schooling as Border / La Escolarizacion como Frontera.” 46-47

[Resumen / Abstract]

Julia Velásquez Runk (Wake Forest University & el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales), Chenier Carpio Opuá (Equipo Biocultural Wounaan), Doris Cheucarama Membache (Equipo Biocultural Wounaan), Hapk’ΛΛη Rito Ismare Peña (Equipo Biocultural Wounaan), Dorindo Membora Peña (Equipo Biocultural Wounaan), “Temas indígenas en Wounaan chaain dōhigaau nemchaain hoo wēnΛΛrrajim.” 48

[Resumen]



Clare Sammells (Bucknell University) and Vuochnea Taing (Bucknell University), 49-51
“Protegiendo la Antártida en el Antropoceno: bioseguridad como “ritual” turístico.”

[Resumen / Ponencia]

Alejandro Cabrera Valenzuela (Centro INAH Yucatan) and Sarah Taylor
(California State University, Dominguez Hills), “Memoria y discursos encontrados:
De una identidad milpera a una identidad turistera.”

Panel 4: Migration, Memory, and Identity

Jelena Radovic Fanta (Governors State University), “Los Haitianos son los nuevos 52
Mapuche: migration, memory, and belonging in the Valle del Aconcagua.”

[Abstract]

Nicole Coffey Kellett (University of Maine, Farmington) and Jeffrey Gamarra 53-54
Carrillo (Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga), “Sasachakuy
Tiempo: Exploring Collective Memories, Migration, and Identity in the Peruvian
Andes.”

[Resumen / Abstract]

Alana Ackerman (University of Illinois Urbana-Champaign), “Snitching Sapos: 55
‘Toadly’ Refugees, Betrayal, and the Ongoing Present of the ‘Colombian Armed
Conflict’.”

[Abstract]

Jennifer Ashley (George Mason University), “‘We Choose Freedom’: Comparing 56
Chile’s 1988 Campaign to the 2024 Harris Campaign.”

[Abstract]

Panel 5: Social Movements and State Violence

Carwil Bjork-James (Vanderbilt University) and Emma Banks (Bucknell 57-62
University), “‘It Has Cost Us Blood’: How Bolivian movements characterize death
in protest.”

[Abstract / Presentation]

Scott Freeman (American University), “Violence, remedy, and the social history of 63-68
displacement in Haiti.”

[Abstract / Presentation]

Ayleen Paola Correa Rodriguez (University of Michigan, Ann Arbor), “Caring Laterally Through Violence: La Cuarenta’s Transformation from Torture Site to Community.” 69-70

[Abstract]

Jennifer Burrell (University at Albany), “The Forensic Gaze: Social Mobilization, Science and the Law in the Search for Mexico’s Disappeared.” 71

[Abstract]

Tania Cañas (Western University) and Amanda Grzyb (University of Western Ontario), “Memory, Liminality, and Mapping Massacres in El Salvador.” 72-76

[Abstract / Presentation]

Panel 6: Cultural and Historical Narratives

Joe Quick (University of Nevada, Las Vegas) and José Guamangate, “Visualizing Memory and Mobility in Quilotoa, Ecuador.” 77-87

[Resumen / Ponencia]

Keith E. McNeal (University of Houston), “Caribbean Hinduism in the Black Atlantic: The Case of Indo-Trinidadian Death, Mortuary Ritual, and Postcolonial ‘Revitalization’ of Pyreside Cremation.” 88

[Abstract]

Ricardo Chica (Universidad de Cartagena), “Albores del cine en Cartagena de Indias (1775 - 1897).” 89

[Resumen]

Susana Rosales Perez (El Colegio de México), “‘Memorias de un oficio’: Comerciantes y mercados públicos en transformación en la Ciudad de México.” 90

[Resumen]

Benoit Vallee (Bates College), “What’s up with Urban Music/Culture? – Keloke con la Música/Cultura Urbana? Deciphering the Epistemological Ramifications of Loose Labelling in the Entertainment Industry.” 91-96

[Resumen / Ponencia]

Alejandro J. Castilla Pinto (Universidad de las Artes de Yucatán), “Territorializaciones en la Península de Yucatán: performance y repertorios en los circuitos de música indie.” 97-98

[Resumen]

Orla O'Sullivan (Princeton University), “Documenting La Llorona: mountain, myth, and memory on TikTok.” 99-100

[Resumen / Abstract]

Michael Kearney Lecture

Ellen Moodie (University of Illinois at Urbana-Champaign), “Indignant Liberalism: Generation and political change in El Salvador.” 101

[Abstract]

Panel 7: Memory, Gender, and Economy

Vania Smith-Oka (University of Notre Dame) and Vanesa Miseres (University of Notre Dame), “Life Far from Home: Evoking Memories in a Madres Latinas Community.” 102-107

[Resumen / Abstract / Presentation]

Eva Maria Rey Pinto (American University), “From Playroom to Empire: Barbie as a Neoliberal Icon in Childhood Memory in Chile and Colombia.” 108-109

[Resumen / Abstract]

Renata Hryciuk (University of Warsaw, Poland), “Oaxaca al gusto! Gastropolitics, tourism gentrification and resistance in the South of Mexico.” 110

[Abstract]

Alejandro Jaramillo (New York University), “Towards a Political Economy of Fermentation: Beer, Materiality, and Historical Consciousness in the Reintegration of FARC Ex-Combatants.” 111

[Abstract]

Samantha Martin (University of South Carolina), “Tejiendo Memoria: Preserving Elders’ Voices in Chilean Feminist Activism.” 112-113

[Resumen / Abstract]

Film Screening

Chelsea Good Abbas (Widener University), “Love in the Time of Migration: Exploring Ethnographic Realities from Fieldwork to Film.” 114

[Abstract]



Rubel Book Prize Talk

Maria Cruz-Torres (Arizona State University, Tempe), *El Oro Rosa: Las Mujeres y el Trabajo en la Industria del Camarón en México* 115

[Resumen / Abstract]

Panel 8: Memory, Governance, and Epistemology

Nicholas Limerick (Teachers College, Columbia University), “Trust, Memory, and the Language Ideologies of Urban Intercultural Bilingual Education in Ecuador.” 116

[Abstract]

Diana Espírito Santo (Pontificia Universidad Catolica de Chile) and Marjorie Murray (Pontificia Universidad Catolica de Chile), “Time-tricking and the performance and emergence of memory: two studies from Chile and Brazil.” 117-118

[Abstract]

Amir Mohamed (Root), “Guatemala City's a War Zone: Memory, (Im)mobility, and the Doppel-gangsters.” 119-124

[Resumen / Ponencia]

Juana Camacho Segura (Instituto Colombiano de Antropología e Historia), “Cartografía, movilidad y justicia en patrimonios bioculturales del agua.” 125

[Resumen]



Bienvenido y Introducción

Sarah Taylor
Presidenta, SLACA
Associate Professor of Anthropology
California State University, Dominguez Hills
sartaylor@csudh.edu

El Congreso 2025 de la Sociedad de Antropología de América Latina y el Caribe (SLACA) tuvo lugar en un espacio de profunda resonancia histórica y simbólica: el Museo del Canal, en la Ciudad de Panamá. La elección de esta sede no fue casual. Enmarcado por un sitio que encarna múltiples dimensiones de movilidad, memoria e historia, el congreso ofreció un escenario propicio para reflexionar colectivamente sobre los procesos que han configurado, y continúan configurando, las sociedades de nuestra región.

Bajo el eje temático “*(In)movilidad y Memoria en América Latina y el Caribe*”, las ponencias, mesas redondas y conversaciones informales propiciaron un diálogo interdisciplinario y transnacional en torno a las formas en que el movimiento y la permanencia se entrelazan en las experiencias sociales, políticas y culturales del pasado y del presente. Se discutieron cuestiones fundamentales: ¿Cómo se construyen y disputan las memorias en contextos de migración forzada, desplazamiento, arraigo o inmovilidad estructural? ¿Qué papel juegan el patrimonio, la historia y la herencia cultural en la configuración de estos procesos?

A lo largo del congreso, se propuso una visión de la memoria no limitada al recuerdo individual o colectivo, sino como un campo vivo y en disputa, que incorpora tanto prácticas cotidianas como marcos institucionales, discursos oficiales y saberes comunitarios. Las presentaciones mostraron cómo las comunidades de América Latina y el Caribe negocian activamente sus legados frente a dinámicas de movilidad que, lejos de ser neutras, están atravesadas por relaciones de poder, desigualdad y resistencia. Contamos con la valiosa participación de 57 ponentes provenientes de nueve países, cuyas investigaciones abarcaron territorios desde el norte de México hasta la Antártida, y desde Ecuador hasta Trinidad. Esta pluralidad reflejó no solo la amplitud geográfica, sino también la riqueza epistemológica y metodológica de nuestras disciplinas. Fue un verdadero privilegio reunir tantas voces que aportaron perspectivas diversas y profundas sobre los desafíos y posibilidades que enfrenta la región.

El encuentro dejó como resultado no solo nuevas ideas para nuestras investigaciones y propuestas concretas para futuras colaboraciones, sino también el fortalecimiento de una red académica y afectiva que trasciende fronteras geográficas. SLACA se reafirmó como una organización única: una sección de la Asociación Americana de Antropología, sí, pero también una comunidad más amplia de antropólogas y antropólogos comprometidos con y desde la región latinoamericana y caribeña.

Queremos reiterar nuestro sincero agradecimiento a las y los colegas que hicieron posible este encuentro: Tomás Mendizábal, del Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Culturales de Panamá; Guillermina-Itzel De Gracia, de la Universidad de Panamá, Centro Regional Universitario de Coclé; Eugenia Rodríguez Blanco, de la Asociación Centro de Estudios y Acción Social Panameño; y, muy especialmente, al equipo del Museo del Canal: Anna Elena González, Directora de Operaciones y Administración, y Jeffry Barboza, Coordinador de Eventos y Programa Público.

Su apoyo fue fundamental para la realización del congreso. También extendemos un reconocimiento especial al comité organizador, conformado por Renata Hryciuk y Clare Sammells, cuyo esfuerzo y compromiso hicieron posible un programa académico y cultural que representó fielmente la diversidad de experiencias de nuestras comunidades.

Además, queremos expresar un agradecimiento muy especial a Clare Sammells y Guillermina-Itzel De Gracia, quienes asumieron con gran dedicación la importante tarea de recopilar y editar estas *Memorias*. Su trabajo meticuloso y generoso ha permitido que este documento sirva como testimonio del diálogo académico que compartimos en Panamá.

Esta edición del congreso evidenció, una vez más, el profundo valor de la colaboración—con las comunidades que nos permiten realizar nuestras investigaciones y entre quienes conformamos esta red profesional crítica y solidaria.

Esperamos que estas *Memorias* sirvan no solo como un registro de lo acontecido, sino como una invitación a seguir conversando, reflexionando y construyendo saberes colectivos. Que el entusiasmo generado en este congreso nos acompañe en nuestros espacios cotidianos y que podamos reencontrarnos, con renovado compromiso, en el próximo Congreso de SLACA en 2027.

Revolución dule de 1925: causas y consecuencias

Atilio Martínez

Coordinador

Centenario de la Revolución Dule de 1925, Congreso General Guna

atiliomartinez90@gmail.com

Ponencia

En marco de la conmemoración del centenario de la revolución dule de 1925, es oportuno exponer las causas y consecuencias de la revolución dule de 1925, como una de las experiencias más dolorosas del siglo XIX que sucedió en el pueblo Gunadule.



Los antecedentes

Los Gunas, uno de los grupos indígenas de la república de Panamá ha tenido una larga experiencia de lucha contra los países y sus gobiernos que querían exterminar su identidad cultural, y como pueblo indígena ha resistido durante muchos. Al llegar el siglo XIX, cuando Panamá se separa de Colombia, en 1903, de una vez, el primer gobierno de la nueva república comenzó a implementar la política de civilización mediante sus estrategias, retomando las políticas de la colonización española.

En efecto, la separación de Colombia, el 3 de noviembre de 1903 trajo el divisionismo de las ideas y la separación del territorio de los gunas. El primer intento del gobierno de la nueva república es “integrar” a los grupos indígenas gunas al Estado nacional y a “civilizar” para que se convirtieran en ciudadanos panameños. A tal propósito, se crean las leyes injustas y los decretos ejecutivos.

En primer instante, el gobierno panameño se crea la ley 59 de 31 de diciembre de 1908 para reducir a la vida civilizada las tribus salvajes de indígenas que existen en el país, conceder tierras a los colonos y destinar 15 becas a los “indios de la costa de San Blas”, y creación de internados.

Segunda, la creación de ley 56 de 28 de diciembre de 1912, en la cual se refiere a la civilización de los indígenas.

Luego, el gobierno panameño emite el Decreto 33 de 6 de marzo de 1915, por el cual se crea la circunscripción de San Blas y se reglamenta su administración. Aunque para las autoridades gunas era para “poner un gato negro en la puerta de la casa, que sea cazador de ratas”, decía Simral Colman. Mientras tanto, para el gobierno era controlar y vigilar los hurtos constantes perpetrados por los negros en las costas de San Blas (hoy Gunayala). Para eso el gobierno envió a los policías coloniales.

Todos estos antecedentes vinieron recrudesciendo la imposición del gobierno panameño desde 1919 de manera escalonada, en donde aparecieron los hechos aislados y la opresión de los policías coloniales de manera violenta y drástica en el pueblo gunadule.

Ya para 1921 el gobierno nacional de Panamá, bajo la administración de Belisario Porras, empezaron a tomar represalias mediante la presencia de los policías coloniales y de los primeros intendentes, y lo más triste es la actuación violenta de los mismos jóvenes gunas “educados” en la ciudad mediante las becas ofrecidos por el gobierno que apoyaban a los policías coloniales e irrespetaban las costumbres de sus propios abuelos.

Presentaremos las causas y las consecuencias de la revolución dule de 1925

- La represión y violencia de parte de los policías coloniales contra la costumbre de los hombres y de las mujeres gunas.
- Los policías coloniales (tanto capitalinos y gunas) ordenaban a los hombres de la comunidad guna para pedir el pago de impuesto para celebrar los carnavales y, cuando los rehusaban encerraban en la prisión y los propinaba culatazos de escopeta y los dejaban en la cárcel.
- La prohibición total de las ceremonias sagradas, tales como ceremonias de la chicha brava para presentar a las niñas a la sociedad guna. En caso de los sucesos trágicos en la comunidad de Uggubseni ocurridos el 24 de septiembre de 1920 en lo que llamamos Incidente de tinaja, en donde los policías coloniales apoyados por los policías gunas rompieron 18 tinajas dentro de la casa sagrada (casa de la chicha-*innanega*). En donde hubo disparos en las calles y muertos por los dirigentes nativos.
- Los encarcelamientos injustificados a los hombres y a las mujeres, a las autoridades religiosas (*saglagan*) y a los especialistas en los cantos terapéuticos para los que no cumplían la obediencia a los policías coloniales. Inclusive empezaron a practicar en algunas comunidades el cepo cuando un guna negaba sus pertenencias y desobedecen a los policías coloniales y se los dejaban bajo el sol. A otros los abofeteaban y les daban otros castigos más humillantes todavía.
- Imposición de multas a los hombres y a las mujeres gunas cuando no obedecían a los policías coloniales o si un padre de familia negaba a sus hijos a asistir a las escuelas o cuando las mujeres incumplían a asistir al baile al estilo occidental en los clubes de baile y las multaban cinco dólares y sí lo negaban lo metían en la prisión.
- Y, lo más triste, es la eliminación violenta y prohibición total de uso de atuendo típico de las mujeres gunas (mola), el uso de *olasu* (nariguera), y de los *wini* (chaquira o abalorios) que son parte de la identidad de la cultura guna. De igual modo, los policías coloniales empezaron a obligar a las mujeres a despojarse de los adornos que tenían en las muñecas, se les arrancaba el *wini* de las muñecas y de las piernas. Ellos forzaron a nuestras madres, a las niñas, a las abuelas a quitarse sus argollas de oro (*olasu*) de la nariz.

Los ultrajes se volvieron más crueles y feroces en los años de 1920, 1921, 1922, cuando los policías coloniales perseguían a los hombres en la defensa de sus mujeres, en caso de la persecución violenta de la mujer que se llamaba Igwadiwili ocurrido el 21 de abril de 1921 en la comunidad de Wargandub, y producto de este episodio trágico hubo derramamiento de sangre en las calles de esa comunidad y muertos entre los gunas.

A raíz de estos acontecimientos nefastos, dolorosos, vejámenes, atropellos, abusos, avasallamiento, ultrajes, violaciones que cometieron los policías coloniales bajo la potestad de los gobiernos de Belisario Porras (1920, 1924) y de Rodolfo Chiari (1924-1928), el pueblo Gunadule, con sus grandes líderes analizaron la situación desde *Babigala*, desde su memoria histórica fundamentada en la historia de *Dad Ibe* y sus ocho hermanos.

A consecuencia de esto, decidieron tomar armas en conjunto y organizaron la estrategia con los líderes y lideresas de cada comunidad para defender la identidad y la espiritualidad guna. Y en un 21 de febrero de 1925, todos gritaron unánimemente ¡LAGWENA! (estamos listos) para derramar sangre para que todos los hijos e hijas de Gunayala vivan de manera pacífica, armoniosa y duerman sin miedo bajo el mando y acariciado por el verdor de Nabgwana, de la madre tierra. Y, así cumple el sueño del gran líder, Olodebiliginya: “*Yo solo anhelo para la tierra de mis mayores una atmósfera de paz y tranquilidad, un aire puro para que puedan vivir felices los hijos de esta tierra donde nací.*”

¿Qué consecuencias positivas trajo la revolución dule de 1925?

Tras las acciones represivas que implementó los primeros gobiernos de Panamá, en especial el gobierno de Belisario Porras y de Rodolfo Chiari y en consecuencia de derramamiento de sangre, los revolucionarios trazaron una ruta, “*Hacer una jaula grande, dentro de la jaula, voy a tener los pajaritos más hermosos y cantarines de mi tierra. Yo quiero que, al despuntar el alba, mis pájaros canten suavemente ante los rayos del sol. Que canten al sol que se levante. Mis pajaritos revolotearán silbando alegremente*”, Nele Kantule. Que nos quiso decir este mensaje metafórico, la creación de la reserva de San Blas y sus límites mediante la ley 59 de 12 de diciembre de 1930. La creación de la comarca de San Blas mediante la Ley 2 de 16 de septiembre de 1938. La creación de La Ley 16 de 19 de febrero de 1953, por la cual se organiza la Comarca de San Blas y retoma los límites del proyecto de ley de septiembre de 1932. A esta ley nuestros padres la llaman, Carta Orgánica.

Por medio de estas leyes, el pueblo Gunadule se consolidó la unidad entre los *sagladummagan* (caciques) para dirigir políticamente los destinos del pueblo guna.

Se fortaleció el congreso general de la cultura guna.

Se crean las escuelas del gobierno con menos imposición, pero con currículas nacionales.

Surgimiento de los primeros educadores nativos que recibieron educación en las escuelas de la ciudad con menos imposición del gobierno.

El pueblo gunadule crea sus propias leyes (Ley Fundamental, Gunayar Igardummadwala-2013), y sus propios Estatutos para consolidar su autonomía.

Surgen los primeros intendentes de origen guna, nombrado por el gobierno central.

Creación de la Ley No. 99 por la cual se denomina comarca Kuna Yala (hoy Gunayala).

Y la implementación de la educación bilingüe intercultural en algunos centros escolares para consolidar la espiritualidad y la identidad guna, como pensaba Inabaginya: “*La educación nunca*

debe ir en contra de la cultura de un pueblo". Toda esa aspiración del pueblo guna es producto de la sangre derramada en 1925.

¿Cuál fue la estrategia de los revolucionarios de 1925?

Fue la misma historia milenaria que transmiten nuestros guías espirituales mediante los cantos en *onmaggednega* (casa del congreso), sobre todo la estrategia de lucha de dad Ibe, de Igwasalibler, de Duiren las cuales son relatos históricos epopéyicos legendarios de combate. Por lo tanto, cuando un historiador *waga* (no guna) piensa que un gringo norteamericano, Richard Marsh fue que instigó a los revolucionarios gunas es totalmente mentira, porque el *waga* absolutamente no conoce nuestra historia milenaria, y nunca va a conocer. A raíz de esa idea me viene en la mente el pensamiento filosófico de uno de los sabios gunas, me refiero a Gilberto Arias, afirmaba lo siguiente: “*¡Cuidado en hacer suya la historia de los blancos: de las mentiras que cuentan de nuestros padres! Esa historia blanca les hará renegar de los valores de nuestro pueblo (guna). Los verdaderos salvajes y canibales eran ellos, así debe ser escrita la historia*”.

Una de las tantas estrategias que tomaron los revolucionarios gunas es contrarrestar la opresión, por ello, buscaron el mes y los días estratégicos, y decidieron derramar sangre para el mes de febrero de 1925 en el día de carnaval cuando los policías coloniales, en todos los clubes, quedarán entretenidos por el baile durante el carnaval con las jovencitas gunas, y enloquecidos en honor al dios Baco, y es allí donde se desató el hecho más sangriento entre los policías coloniales con los gunas, en las comunidades de Uggubseni, Dadnaggwe Dubbir, Niadub, Digir, Yandub, Aggwanusadub, Urgandi, Gardi Sugdub y en otras... Y, al fin, los líderes levantaron la voz, exclamando: “*Acabamos de limpiar nuestro territorio, debemos vivir en paz, y no junto a quienes nos odian y nos tratan como animales. Hemos luchado y batallado, para vivir unidos los gunas*”, Nele Kantule.

Los retos y desafíos después de la revolución dule de 1925

Uno de los retos y desafíos es seguir realimentando la memoria colectiva, como base de la sobrevivencia de una cultura. Continuar fortaleciendo la unidad, la solidaridad recordando los sueños de los líderes y lideresas gunas (*DUIGWAGWA NIRBADUBA NAGUSYE*): (“Como una hebra de algodón templada”: símbolo de unidad, equilibrio, igualdad y respeto en la cultura guna). Consolidar la identidad cultural mediante la implementación de Educación Bilingüe Intercultural descolonizando el currículum oficial. Y, por supuesto, desafiando los planes y las políticas autoritarias del gobierno de turno para recuperar la tierra usurpada por el gobierno panameño, en caso de Nurdargana; respecto a esa política, los líderes gunas dejaron un mensaje clave para todos los habitantes de la comarca Gunayala: “*Te hemos dejado una parte sin terminar el tejado de la casa*” (*anna bega ubebdi nasissurmarye*). Esa frase metafórica insinúa y seduce a todos los gunas de luchar por recuperar la tierra de Nurdargana.

Referencias

Carta Orgánica de los indios de San Blas. 1981. (Pequeño Folleto)

Cartas documentales de Belisario Porras. 1919. 2 de abril.

Castillo, Bernal. 2024. *Sagla Olowideli. Primer Mártir de la rebelión dule en 1919*. Panama.

Castillo, Angélica y Micaela Méndez. 1962. “La revolución de Tule 1925.” Tesis de Licenciatura. Universidad de Panamá, Facultad de filosofía, letras y educación.

Decretos. *Circunscripción de San Blas*. 1915.

Erice, Jesús. 1950. “La Revolución de los indios kunas de San Blas. I y II Parte.” *Juventud Samblaseña*. Universidad Simeón Cañas, San Salvador.

———. 1951. “El Trágico episodio de río Azúcar, el 21 de abril de 1921.” *Juventud Samblaseña* 31.

Héroes de la Revolución dule de 1925. Serie: centenario N°1. 2021.

Héroes de la revolución dule de 1925. Serie: Centenario. N°.2.2022

Herrera, Francisco. 1984. “La Revolución de Tule: Antecedentes y nuevos aportes.” Tesis de grado. Universidad de Panamá.

Howe, James. 2004. *Un pueblo que no se arrodillaba: Panamá, los Estados Unidos y los Kunas de San Blas*. Guatemala: CIRMA, Plumsock Mesoamerican Studies.

———. 2009. *Chiefs, Scribes, and Ethnographers: Kuna culture from Inside and Out*. Austin, Texas: University of Texas Press.

República de Panamá. 1908. “Ley 59/1908, de 31 de diciembre, Civilización de los Indígenas.” <https://docs.panama.justia.com/federales/leyes/59-de-1908-jan-8-1909.pdf>, accessed May 19, 2025.

———. 1912. “Ley 56/1912, de 28 de diciembre, Sobre Civilización de Indígenas.” <https://docs.panama.justia.com/federales/leyes/56-de-1912-jan-24-1913.pdf>, accessed May 19, 2025.

———. 1930. “Ley 59/1930, de 12 de diciembre, Sobre Civilización de Indígenas. (Tierras Baldías en la Costa Atlántica).” <https://docs.panama.justia.com/federales/leyes/59-de-1930-jan-7-1931.pdf>, accessed May 19, 2025.

———. 1953. “Ley 16/1953, de 19 de febrero, por la cual se organiza la Comarca de San Blas.” https://www.organojudicial.gob.pa/uploads/wp_repo/blogs.dir/cendoj/PUEBLOS_INDIGENAS/ley16de1953.pdf, accessed May 19, 2025

———. 1998. “Ley 99/1998, de 23 de diciembre, por la cual se denomina comarca Kuna Yala (Gunayala).” <https://docs.panama.justia.com/federales/leyes/99-de-1998-dec-29-1998.pdf>, accessed May 19, 2025.

———. 2010. “Ley 88/2010, de 22 de noviembre, de Educación Intercultural Bilingüe.” https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/11218.pdf, accessed May 19, 2025.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Congresos Generales de Gunayala. 2013. *GUNAYAR IGARDUMMADWALA: Ley Fundamental de Gunayala*. <https://www.gunayala.org.pa/Ley%20Fundamenta.Gunayala.pdf>, accessed May 19, 2025.

Martínez, Atilio. 2009. “Noches de angustia en las comunidades de Gardi.” Inédito.

———. 2024. “Prohibido Olvidar/ Acontecimientos sangrientos durante 1919 a 1925.” Folleto, inédito.

———. 2024. “El incidente de tinaja en Uggubseni (Medde mamarisad uggubsenigi).” Pequeño folleto, inédito.

Wagua, Aiban. 2007. *Así lo vi y así me lo contaron*. Congreso general de la cultura kuna Kuna Yala. <https://www.gunayala.org.pa/Asi%20lo%20Vi,%20Asi%20me%20lo%20Contaron.pdf>, accessed May 19, 2025.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Memoria y desmemoria: el caso de Galerazamba en el Caribe colombiano / Memory and Forgetting: The Case of Galerazamba in the Colombian Caribbean

Juan Guillermo Martin

Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales - AIP, Panamá

jgmartin@cihac.org.pa

Resumen

La comunidad de Galerazamba (Bolívar, Colombia) ha venido reivindicando su pasado indígena, particularmente asociado con la india Catalina, una joven raptada por los españoles a inicios del siglo XVI, que más tarde se convirtió en la intérprete de Rodrigo de Bastidas, fundador de Cartagena de Indias.

El refuerzo de esta memoria, que tiene además una intencionalidad turística, ha opacado el legado africano, resultado del deleznable comercio de africanos esclavizados en esta región del continente.

El proyecto de renovación museográfica del Museo Etnoindustrial de Galerazamba, a partir de la implementación de un amplio programa de arqueología pública, ha permitido visibilizar otros eventos del pasado que, a través de este museo, se convierten en constructores de nuevas identidades locales que promueven la diversidad cultural y el respeto a la diferencia, en un país polarizado, racista y profundamente desigual.

Abstract

The community of Galerazamba (Bolívar, Colombia) has been revindicating its indigenous past, particularly associated with Catalina, a young indigenous woman captured by the Spanish at the beginning of the 16th century who later became the interpreter of Rodrigo de Bastidas, founder of the city of Cartagena de Indias.

The reinforcement of this memory, which also reinforced tourist narratives, has overshadowed the African legacy that resulted from the deplorable trade of enslaved Africans in this region.

The museographic renewal project of the Galerazamba Ethnoindustrial Museum, through the implementation of an extensive public archaeology program, has made visible other events of the past that can help construct new local identities that promote cultural diversity and respect for differences in a polarized, racist, and deeply unequal country.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Nuevas perspectivas sobre el Caribe Central a través de datos generados en el Proyecto arqueológico Cobre Panamá

Carlos Gómez Rodríguez
Director de proyecto
Cobre Panamá
carloscv1968@hotmail.com

Resumen

El Caribe Central panameño es una zona poco estudiada desde el punto de vista arqueológico. No obstante, a partir del 2008 hasta el presente se están llevando a cabo investigaciones arqueológicas en el marco del proyecto Cobre Panamá.

A través de las diferentes etapas de investigación, y empleando el análisis espacial del terreno, así como los datos obtenidos de las excavaciones extensivas en los contextos registrados, hemos podido establecer el patrón de asentamiento de los antiguos habitantes del Caribe Central panameño.

Por otro lado, los datos obtenidos del análisis de microrrestos de alimentos adheridos a los materiales recuperados durante estas investigaciones han proporcionado una aproximación de la dieta de origen vegetal. Sin embargo, el cruce de variables e información recabada por medio de investigaciones etnohistóricas, así como el análisis tanto de las herramientas líticas, especialmente aquellas relacionadas con actividades agrícolas, como del material cerámico, nos ha permitido aproximarnos no sólo al tipo de alimentación que consumían los antiguos habitantes de esta zona, sino a la manera de prepararlos y consumirlos.

Esta ponencia presenta los datos obtenidos en los más de diez años de estudios arqueológicos llevados a cabo en la huella del citado proyecto, lo cual nos ha permitido aproximarnos a los modos de vida de las culturas arqueológicas del Caribe Central panameño desde hace 2300 a.C.

Nuevas Perspectivas sobre el Patrón de Asentamiento en el Caribe Central de Panamá

Alejandra Quintero

Arqueóloga

aquinterorua@gmail.com

Resumen

Tradicionalmente se ha pensado que los antiguos pobladores del Caribe Central panameño vivían en pequeños caseríos y campamentos dispersos, de poca extensión y duración, situados en alturas entre los 200 y 300 m.s.n.m., lo que constituye una buena estrategia de adaptación a las condiciones ambientales agrestes de la región (lluvias frecuentes, zonas escarpadas y crecientes de ríos, etc.) (Gómez 2019; Brizuela, Fitzgerald y Biffano, 2019; Griggs 1998, 2005). No obstante, los nuevos datos arqueológicos aportados en las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en el marco del proyecto “Cobre Panamá”, sugieren nuevas perspectivas al respecto. En los últimos 4 años, estos estudios han ahondado en variables espaciales respecto a los antiguos asentamientos de esta región poco estudiada desde el punto de vista arqueológico, aportando datos referentes a una mayor comprensión del patrón de asentamiento, evidenciando localidades arqueológicas complejas temporal, espacial y artefactualmente, las cuales se ubican en torno a los ríos en zonas altas y planas (cimas y descansos de ladera), ocupadas desde hace más 2,300 cal a.C. años.

Esta información está cambiando el panorama que se tenía en torno al patrón de asentamiento y los contextos arqueológicos del Caribe Central panameño. Por lo que se propone un replanteamiento del mismo a luz de los nuevos datos, considerándola como un espacio en donde existían asentamientos longevos y más complejos de lo que hasta el momento consignaba la literatura arqueológica.

Referencias

Brizuela, Álvaro M., Carlos M. Fitzgerald, y Gloria E. Biffano. 2019. “El cacicazgo de Cubiga: etnohistoria y arqueología en el Caribe Central panameño.” *Cuadernos de Antropología* 29(2):1-17. Doi: 10.15517/cat.v29i2.36771.

Gómez, C. 2019. Propuesta técnica para llevar a cabo un Plan de Manejo Arqueológico en el marco del proyecto “Cobre Panamá”, promotor Minera Panamá, S.A. Panamá: Documento inédito entregado a la Dirección Nacional de Patrimonio Histórico.

Griggs, J. C. 1998. “Una Prospección Arqueológica preliminar de la Concesión Petaquilla, provincia de Colón, República de Panamá.” Teck Corporation. Documento inédito.

Griggs, J., C. 2005. “The Archaeology of Central Caribbean Panama.” Tesis doctoral. Universidad de Texas, Austin, Departamento de Antropología.

Los guardianes del Caribe: Chagres, su gente y la defensa de Panamá

Tomás Mendizábal

Investigador de planta

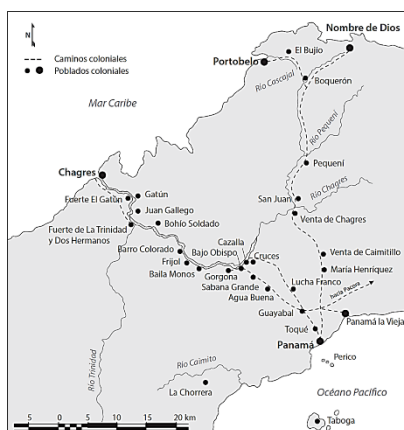
Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales AIP - Panamá

tmendizabal@cihac.org.pa

Ponencia

Presentamos aquí por primera vez una síntesis de datos arqueológicos, documentos de archivo y fuentes historiográficas, de lo que se conoce de la historia del poblado de Chagres, los chagreños y su rol clave en la economía y defensa del istmo de Panamá, desde inicios del siglo XVII hasta 1916. Chagres toma su nombre del río y este a su vez del “cacique viejo de Chagre”, uno de los últimos jefes de las gentes de “la lengua de cueva”, grupo de indígenas panameños que ocupaba la mitad oriental del istmo de Panamá y que sufrió el impacto más devastador de la invasión española a inicios del siglo XVI.

El poblado de Chagres surge a inicios del siglo XVII como el sitio de “alojamiento de los negros que sirven el castillo”, junto al Castillo de San Lorenzo el Real, cuyo propósito era defender la desembocadura del río Chagres, que era la principal ruta de acceso al centro del reino de Tierra Firme y a su capital, la ciudad de Panamá. El río Chagres a su vez formaba parte de la ruta transístmica del Camino de Cruces, que cruzaba el Istmo por el río hasta el poblado de Cruces para luego discurrir por tierra hasta Panamá en la costa pacífica. Junto al Camino Real y las ciudades terminales en ambos océanos, los caminos insertan a Panamá en la Carrera de Indias como uno de los nexos vitales del imperio español, las “gargantas del reino”, que unían a la metrópoli española con las minas de plata suramericanas. Chagres y los chagreños estaban en medio de todo ese trasiego de gente y mercancías.



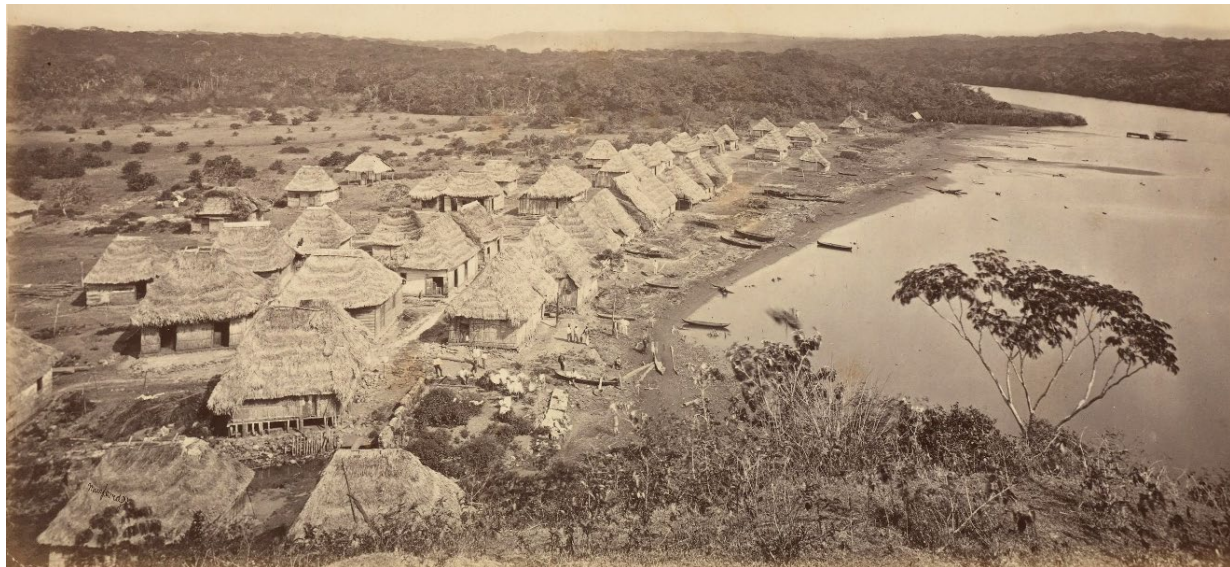
Los caminos transístmicos de Panamá entre los siglos XVI y XIX (Castillero Calvo 2019a).

Para finales de siglo ya vivían en Chagres “los negros y negras del Rey, y los libres y vivanderos”. Es decir, una mezcla de población esclavizada y libre que ya no solamente subsistían de atender las necesidades del castillo si no que también se dedicaban a otros menesteres, como los servicios de alimentación y hospedaje a los miles de usuarios del Camino de Cruces, en el que Chagres constituía una de las principales paradas o puertos. Por ser un punto de paso casi obligatorio para las riquezas, mercancías y personas en las Américas. Chagres siempre estuvo bajo la amenaza de los enemigos de España, tanto

piratas como corsarios y fuerzas regulares, en ataques documentados en 1656, 1671, 1740, 1742 y otros no registrados por la historiografía. Esta situación causó que por siglos los chagreños, se aprestasen a complementar el destacamento militar del castillo de San Lorenzo como milicianos,

ocupación que además era una de las principales avenidas de ascendencia social en el Panamá Colonial y hasta fines del siglo XIX. Así por ejemplo, los célebres científicos Jorge Juan y Antonio de Ulloa, cuando en 1735 pasan por Chagres, lo describen como un pueblo compuesto “de 40 á 50 casas de paja, y como de 400 personas, de las cuales se podían sacar hasta 100 hombres de armas, entre negros, mulatos y otras castas de que se componen las familias del pueblo; este socorro se consideraba bastante para la corta guarnición del fuerte, que se componía de 86 hombres en todo” (Juan & de Ulloa, 1918, p. 158). Así los chagreños - y el castillo de San Lorenzo - en efecto siempre le cuidaron la retaguardia a la capital del reino, la ciudad de Panamá, además de que veían sus vidas y propiedades amenazadas no solo por enemigos foráneos, sino además por cada modificación que sufría el castillo, que provocó mudanzas prácticamente continuas del pueblo desde el siglo XVII hasta bien entrado el XIX.

Durante la época de la Fiebre del Oro de California en la década de 1850, Chagres vivió su mayor auge económico, el último de sus combates y lo que parecía ser el fin de sus mudanzas. Los centenares de miles de viajeros que cruzaron hacia y desde California dejaron grandes riquezas en el pueblo a la vez que continuos roces y enfrentamientos, sobre todo con aquellos extranjeros que se establecieron en el efímero poblado de Yankee Chagres, en la margen opuesta de la boca del río, quienes competían con los chagreños por el negocio de trasbordo de pasajeros y la navegación por el río. En varias ocasiones se llegó a la violencia para solucionar las diferencias y en 1851 ocurrió una batalla campal en la que los chagreños recurrieron a los cañones del castillo para combatir a los norteamericanos, que se saldó con decenas de muertos y heridos (McGuinness 2008; Patiño 1984).



Chagres en 1875, desde el Castillo de San Lorenzo. Fotografía por Eadweard Muybridge (Fuente Instituto Smithsonian https://www.si.edu/object/chagres-panama:saam_1999.97.23).

La misma fiebre del oro azuzó también la culminación del proyecto que sería el fin de Chagres: la construcción del ferrocarril de Panamá. Una vez terminada la vía férrea en 1855 y su nueva ciudad puerto de Colón, Chagres y Portobelo, terminales caribeñas de los caminos de Cruces y Real,

respectivamente, perdieron su relevancia como puertos comerciales, por lo que su población comenzó a declinar el resto del siglo XIX. La construcción del canal de Panamá y las necesidades de defensa de sus infraestructuras como las esclusas y la represa de Gatún, entre otros factores, exigieron de los chagreños el sacrificio extremo de verse expulsados de su centenario pueblo. Las autoridades norteamericanas de la Zona del Canal - enclave colonial norteamericano establecido en 1904 para construir el Canal de Panamá - los expropiaron y mudaron hacia la comunidad de Nuevo Chagres en 1916 donde hoy continúa su larga historia. La herencia de los chagreños es una de coraje y sacrificio en defensa de su tierra (Lasso 2021).

Referencias

- Castillero Calvo, Alfredo. 2016. *Portobelo y el San Lorenzo del Chagres: Perspectivas Imperiales. Siglos XVI-XIX*. Editora Novo Art, S.A.
- . 2019a. “El transporte transístmico y las comunicaciones regionales.” En *Nueva Historia General de Panamá. Vol. I, Tomo 2*, editado por A. Castillero Calvo, 591-649. Comisión Panamá 500.
- . 2019b. “Las fuerzas regulares y las milicias.” En *Nueva Historia General de Panamá. Vol. I, Tomo 2*, editado por A. Castillero Calvo, 833-876. Comisión Panamá 500.
- Delgado, James P., Tomás Mendizábal, Frederick H. Hanselmann, y Dominique Rissolo. 2016. *The Maritime Landscape of the Isthmus of Panamá*. Gainesville: University Press of Florida.
- Juan, Jorge y Antonio de Ulloa. 1918. *Noticias Secretas de América (Siglo XVIII)*. Tomo I. Editorial América.
- Kemble, John Haskell. 1938. “The Panamá Route to the Pacific Coast, 1848-1869.” *Pacific Historical Review* 7(1):1-13. <https://doi.org/10.2307/3633844>
- . 1990 [1943] *The Panama Route, 1848-1869*. University of South Carolina Press.
- Lasso, Marixa. 2021. *Historias Perdidas del Canal de Panamá. La historia del canal de Panamá contada por los panameños*. Editorial Planeta Colombiana.
- McGuinness, Aims. 2008. *Path of Empire: Panama and the California Gold Rush*. Ithaca: Cornell University Press. <https://muse.jhu.edu/book/68253>
- Patiño, Jorge E. 1984. El acuerdo istmeño-norteamericano de 1851. *Revista Lotería* 336-337: 50-57. <https://repositorio.asamblea.gob.pa/handle/001/1625>
- Pourcelot, J.-S. 2020. “De la Cresta a la Orilla: Rastreamiento de la ubicación del pueblo olvidado de Chagres (1510-1916) mediante el análisis de la cartografía histórica.” *Canto Rodado* 15:33-54.
- Quiles, Fernando y Juan Marchena Fernández, eds. 2021. *Viaje al corazón del mundo: Las Ciudades Coloniales del Istmo de Panamá*. AcerVos.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

De Chagres a Nuevo Chagres: Historia y Memoria de una comunidad

Guillermina-Itzel De Gracia

Profesora

Universidad de Panamá, Centro Regional Universitario de Coclé

guillerminaitzeldegracia@gmail.com

Resumen

La presente ponencia tiene como objetivo compartir algunos resultados de la investigación realizada con los habitantes actuales de la comunidad de Nuevo Chagres, en la provincia de Colón. El estudio se centró en recopilar sus recuerdos sobre los orígenes del pueblo, explorando su historia y los procesos que marcaron su traslado y transformación.

En 1916, bajo la dirección de las autoridades norteamericanas de la Zona del Canal de Panamá, el antiguo pueblo de Chagres fue reubicado, dando origen a Nuevo Chagres. El adjetivo “Nuevo” en el nombre original motivó esta indagación sobre la historiografía y la historia oral de la comunidad. La investigación buscó reconstruir los recuerdos de los actuales pobladores sobre la larga trayectoria de su pueblo, desde su fundación en el siglo XVII, su relevancia histórica como punto estratégico, y el impacto de su translocación en el contexto de la construcción del Canal de Panamá.

Por primera vez, se presenta un análisis que combina fuentes escritas y orales, contrastando los registros historiográficos con la memoria colectiva de los chagreños(as) actuales. A pesar de la riqueza documental sobre la antigua Chagres, la investigación revela que los recuerdos de los habitantes actuales sobre su pasado son fragmentados y limitados, reflejando la distancia temporal y los cambios sociales. Este estudio no solo busca recuperar la memoria histórica de la comunidad, sino también ofrecer una visión más amplia de los efectos del traslado en su identidad y sentido de pertenencia.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Construcción del lago Alajuela: Incidencias en los habitantes de San Juan de Pequení

Patricia Del Cid Guerrero

Investigador Asistente

Centro de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Culturales de Panamá

pdelcid@cihac.org.pa

Resumen

Luego de una larga batalla con otras potencias y del fracaso del canal francés, los Estados Unidos adquiere los derechos para la construcción de la vía interoceánica, por el istmo de Panamá. Esta facultad la adquiere luego de la firma del tratado Hay Bunau Varilla de 1903, entre Panamá y los Estados Unidos.

Estados Unidos valiéndose del contenido de dicho documento, y de las interpretaciones unilaterales que hizo del mismo, plasmó el proyecto de Canal, así como las proyecciones futuristas del mismo. En base a sus macroproyectos, esta nación consideró solicitar tierras, fuentes de aguas, entre otros, para garantizar en el presente y en el futuro la navegación por el Canal, pues no debe olvidarse que ese bien lo habían pactado a perpetuidad. Mirando con luces largas, puso en marcha la construcción del lago Alajuela.

Para la construcción del lago Alajuela Estados Unidos implementó una serie de medidas, entre ellas desalojar a las comunidades que vivían en los territorios aledaños al lugar donde se establecería la represa. Política aplicada anteriormente con la construcción del lago Gatún.

Nos proponemos identificar la forma de vida de los moradores de San Juan de Pequení antes y después del desalojo, y cómo impacta a la comunidad las normativas de desalojo con carácter de obligatoriedad que fueron emitidas por las autoridades de la Zona del Canal. Cómo ese proyecto trastoca la cotidianidad de los moradores.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Vagos, Ociosos y Malentretados: Panamá 1940 – 1960

Miriam Miranda Estribí
Universidad de Panamá
mirandaestribi@yahoo.es

Resumen

La ciudad de Panamá – atractiva ciudad puerto – donde por distintas razones y cíclicamente han llegado grupos de migrantes en busca de trabajo y mejores condiciones de vida, es un espacio que nos ofrece una variedad de fuentes para el estudio del tema de la vagancia, sin embargo, son escasos los estudios que podemos encontrar.

A nivel latinoamericano se han hecho acuciosos trabajos de investigación sobre el tema como los de Alejandra Araya en Chile, Pilar López-Bejerano en Colombia. También en Argentina, Perú y México encontramos investigaciones que se centran especialmente en el período colonial.

La vagancia y la ociosidad son el origen de muchos males sociales, por ello se instituyó una legislación para controlar la vagancia y ociosidad en Panamá desde inicios de la república. La misma se ve superada en la década del 1940 por el período de auge económico para el país.

Las leyes contra la vagancia sirvieron para propósitos diversos, desde estrictamente morales hasta políticos. Materializaba el sentir de algunos grupos dentro de la sociedad que rechazaban a los inmigrantes acusándolos de atentar contra la decencia y conductas públicas decorosas. Las mismas trataban de erradicar el elemento “pernicioso” de las calles de la ciudad, controlar bares y prostíbulos, la venta de drogas y los juegos ilícitos.

¿Cuál fue el éxito de dichas políticas y a quiénes se les aplicó con mayor rigor? Son las preguntas que nos interesa responder a través de este estudio.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Museo del Canal: memoria de la interoceanidad

Esteban Zabala
Investigador
Museo del Canal Interoceánico
ezabala@museodelcanal.com

Daily Valdés
Documentalista
Museo del Canal Interoceánico
dvaldes@museodelcanal.com

Resumen

El Museo del Canal Interoceánico (MUCI) es una entidad sin fines de lucro al servicio de la comunidad, que rescata y promueve la memoria histórica de Panamá y su Canal desde 1997. En el 2020, el MUCI inició un nuevo proyecto de renovación de todos sus espacios de exposición permanente, organizado en seis fases, una por cada sala.

Esta reestructuración se pensó con el propósito de actualizar la museografía de las salas, además de considerar el cambio de la narrativa del museo, que dejaba de lado a ciertos grupos poblacionales que han participado activamente en la historia del país.

Con esta nueva propuesta museológica pretendimos incluir en la narrativa del museo a estas personas anteriormente invisibilizadas, o que no ocupaban un espacio recíproco a su participación en la formación de la “interoceanidad”. Como característica fundamental en la cultura e historia de Panamá, este rasgo ha estado marcado por la constante migración de personas de diversas culturas: desde las diferentes sociedades originarias que establecieron distantes redes de intercambio, las personas esclavizadas de África que construyeron los caminos coloniales, hasta los trabajadores afroantillanos, españoles, indios y de otras latitudes, que migraron a Panamá para participar en la construcción del ferrocarril y el Canal.

Al mismo tiempo, durante las diferentes fases de renovación nos encontramos con temas en extremo sensibles de recordar para la población nacional y que tampoco hacían parte de la narrativa del Museo, como la segregación racial que se instauró en el enclave colonial estadounidense conocido como Zona del Canal, la vida durante una dictadura militar y la invasión militar estadounidense que ocasionó decenas de muertes y heridos. Sin embargo, consideramos necesario presentarlos, como una forma de hablar, recordar y sanar.

Luego de la inauguración de cinco de las seis salas de exposición permanente, hemos percibido cambios notables en la recepción de estas en la comunidad que visita el Museo. Por un lado, hemos creado relaciones nutritivas con otras instituciones, como el Museo Afroantillano de Panamá y la Sociedad de Amigos del Museo Afroantillano de Panamá (SAMAP). Por otro lado, hemos fortalecido nuestra relación con la comunidad panameña, ya que, hemos registrado un aumento en la cantidad de visitantes panameños, creando vínculos a través de la donación o



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

préstamo de piezas y el diálogo intergeneracional generado al ver los objetos, el contenido y las experiencias interactivas, permitiéndonos preservar la memoria colectiva de Panamá junto a su población.

Convergencia y disonancia en las migraciones internas de dos grupos indígenas: los ngäbes y los guna

Francisco A. Herrera
Miembro de la Directiva de Aceaspa
Centro de Estudios y Acción Social Panamá
herrerafrancisco545@gmail.com

Resumen

Este trabajo desarrollará una discusión sobre la evolución demográfica y migratoria de los guna de la región de Guna Yala y de los ngäbes tanto de la comarca como fuera de ella, basado en datos estadísticos y experiencia de campo del autor. Ngäbes y guna son los dos grupos indígenas mayoritarios del país, que han logrado controlar poco más de la mitad de los territorios reconocidos legalmente por el Estado como comarcas; pero los ngäbes representan el tres veces más que la población guna. Tanto por razones culturales como por razones geográficas, ambos grupos difieren en su evolución demográfica y migratoria, aunque también debemos plantear los impactos que han tenido sobre sus estructuras sociales sus relaciones con la sociedad nacional e internacional a través de distintos mecanismos de ajustes y las formas en que esos mecanismos han influido en sus condiciones actuales frente al estado y la sociedad nacional. Aunque ambos grupos pertenecen a la familia lingüística chibcha, las distancias culturales y sociales de ambos grupos, así como sus estrategias de relacionarse con la sociedad nacional difieren. Siendo un tema discutido por otros autores, pretendemos mostrar condicionantes sociopolíticos que han caracterizado a cada grupo. La discusión tendrá un trasfondo histórico de los últimos 150 años.

Ponencia

Dedicamos esta presentación a los 56 años del aniversario del primer congreso indígena y ngäbe y buglé realizado en Quena (Alto de Jesús), en 1969, al centenario de la rebelión guna contra el estado en 1925. A Camilo Ortega, Cacique Vitalicio de la Comarca Ngäbe-bugle, generador de ese congreso de 1969.

Una característica demográfica de las poblaciones indígenas en América Latina es su aumento de población substancialmente, a pesar de los factores negativos que los mantienen en situación de pobreza y marginalidad social. Este fenómeno se observa en el caso panameño. El reciente censo de 2023 arrojó cifras impresionantes de crecimiento de población entre los indígenas. Globalmente la población indígena creció de 417,559 en el 2010 a 689,114, o 65 por ciento respecto al censo de 2010, lo cual contrasta con la tendencia a la disminución de las tasas de crecimiento en la población total del país. Las causas de este crecimiento están por analizarse de manera más exhaustiva grupo por grupo. Creemos que un factor indirecto ha sido el mejoramiento relativo de la salubridad general en el país que ha reducido la incidencia de las

epidemias que históricamente han afectado las poblaciones indígenas, a pesar de que todavía muchas zonas indígenas carecen de los servicios médicos necesarios como de los programas preventivos, a lo que se suma la condición de pobreza multidimensional que limita el acceso rápido a servicios y medicina necesarias.

Cuando analizamos las características demográficas de los grupos indígenas de Panamá y su evolución se puede percibir que la migración es en estos momentos una de las dinámicas relevantes de sus procesos socioeconómicos y culturales. Sin embargo, en la literatura sobre estos pueblos, el tema de la migración ha sido poco estudiado. Tan solo en los últimos treinta años es cuando se ha percibido su importancia, lo cual ha limitado el conocimiento de su evolución y características. Estas han sido estudiadas desde una perspectiva general, en algunos casos segregados por grupos.

Recientemente colaboramos en un estudio cualitativo de la migración femenina cuyo foco de atención fue precisar la feminización de esta migración, realizado por la Dra. Eugenia Rodríguez (2021). Nuestra contribución a este estudio se enfocó en la historia de la migración, en general, desde el siglo XX. (Cap. 2). El estudio analizó las características de la migración de los tres grupos más numerosos: ngäbe, guna y emberá. En esta ocasión, comparamos a los ngäbes y los guna, los más numerosos, llamando la atención sobre los contrastes que se pueden observar en los procesos sociales y políticos en que ambos grupos participan o han participado.

Indicadores

De los siete grupos indígenas que habitan la república de Panamá, los guna y los ngäbe son los dos grupos con poblaciones mayores de cien mil personas, según el censo nacional de 2023. Entre ambos representan aproximadamente el 80 por ciento del total de la población indígena registrada en ese censo. De igual manera, la migración temporal y permanente de un número considerable de la población indígena total, los ha llevado a actualmente a provincias y centros urbanos en la mayor parte del país, donde antes no estaban.

Gunas y Ngäbes presentan historias diferentes desde que son registrados en la literatura colonial y los siglos XIX y XX, además de localizarse en los extremos del istmo de Panamá, Los ngäbes al oeste, los gunas al este. La intención de compararlos se relaciona con los factores que han favorecido o limitado a cada grupo en sus procesos de enfrentar al estado al mismo tiempo que han facilitado su adaptación a las formas de relacionarse con la sociedad nacional. Se trata de identificar las ganancias y pérdidas en el imaginario socio político que se pueden percibir en esa transición que supone su integración al sistema del estado nacional, tomando en cuenta que la política del estado, aunque nunca formalizada, ha sido la de asimilarlos a la cultura nacional, prefigurada como un solo modelo homogenizador. Ello, a pesar que también en las últimas décadas, se ha producido una importante corriente de reconocimiento de la pluralidad cultural del país, cuyos sentido tiene importantes elementos políticos como económicos. Al aumentar su número son electoralmente importantes en sus respectivas regiones, mientras que en los planes de la diversificación económica el etnoturismo se ha convertido en un factor de promoción de los operadores turísticos.

Destacaremos algunos indicadores que, en nuestra opinión, resaltan en este proceso de adaptación y ajuste al modelo de desarrollo nacional.

Los territorios

Ambos grupos poseen territorios legalmente reconocidos por el estado desde 1930 (1938), para el caso de los guna de Guna Yala, región insular al noreste de la ciudad de Panamá, y en 1997 para los ngäbes y buglé, bajo la denominación de comarca ngäbe-buglé. Ambas comarcas suman 8,976.40 km², o 51% de los 17,465 km² que se han adjudicado a seis de los pueblos indígenas del país. En estos territorios residen aproximadamente el 38% de la población total indígena, a pesar de que en términos absolutos, la población en las comarcas sigue aumentando. En el censo del 2010 el 45 por ciento residía en las comarcas, indicando una creciente emigración fuera de ellas.

La territorialidad legalmente establecida ha sido un logro importante de las luchas de los pueblos indígenas, que ha implicado los siguientes objetivos generales de su activismo:

- a) Garantizar la autonomía y protección territorial;
- b) Protección de la cultura;
- c) Derecho al etnodesarrollo

Estos objetivos se interpretan como parte de un proceso de recuperación de aquellos elementos fundamentales de sus respectivas historias, como la lengua, su organización social, sus costumbres y literatura oral. Los gunas, por ejemplo, reflejan un largo historial de enfrentamientos contra el estado español, colombiano y panameño, y de relaciones amistosas con ingleses, franceses, escoceses, que les ha dotado de una larga experiencia para lidiar con las culturas de origen europeo. De esta manera lograron el control casi completo del territorio al este del canal de Panamá, al menos hasta principios del siglo XIX, mientras se desplazaban desde el territorio de tierra firme hacia la zona insular del Caribe, ahora denominada Guna Yala, donde representan más del 90 por ciento de la población en esa región.

Al mismo tiempo, ese proceso ha ido estructurando un sistema político y social que ha sido considerado por muchos como democrático, una razón por la que ha atraído la atención de numerosos investigadores que han generado una amplia bibliografía sobre ellos. (Ver Martínez, Mónica, et.al., 2010).

Por el contrario, los ngäbes sufrieron desde la colonia un proceso de desarticulación de sus sistemas políticos, interpretados desde la etnohistoria como cacicazgos, hasta quedar políticamente acéfalos como ha propuesto Phillip Young (Young, 1971; [Young, P y Machuca, M. Traducción, 2022:22).

Al inicio de la república, en 1903, su población se localizaba en las zonas montañosas de la Cordillera Central, en ambas vertientes del Caribe y el Pacífico, interactuando parcialmente con los centros regionales de poder en condiciones de desigualdad política y económica. Durante el siglo XVIII, también lidiaban con las presiones del grupo miskito que periódicamente realizaban incursiones de pesca de tortugas como de ataques y esclavización de sus habitantes, una posible razón adicional de su confinamiento en la cordillera. __

Debido a este confinamiento, y a la poca atención del estado, la escolarización sólo se extendió a sus territorios de manera general, en la década de 1970. Mientras tanto, otros factores como la oferta laboral de la compañía bananera en el pacífico y en el caribe, fueron los condicionantes de un proceso de cambio en la sociedad ngäbe entre 1930 y 1950, cuando fueron reclutados por las bananeras.

Tomando en cuenta estos indicadores e impactos podemos indicar que entre los factores que han contribuido a los cambios culturales están 1) la educación formal del estado, cuyo objetivo sigue siendo la asimilación cultural; 2) las crisis económicas en la agricultura regional; 3) relaciones desiguales en el trabajo asalariado; 4) la presión social procedente de medios socioculturales urbanos, que condicionó un status de subordinación social; 4) erosión de las bases culturales de la población indígena y 5) la invasión y expulsión de los territorios sobre los cuales han concentrado su lucha por más de cincuenta años.

Entre sus consecuencias están: 1) desplazamientos de la población entre 14-45 años a las ciudades o nuevas tierras; 2) Reducción de la gobernanza general de los territorios y divisiones políticas que inestabilizan la administración de los territorios. 3) Aumento de la dependencia del apoyo del estado mediado por los condicionamientos de los partidos en el poder; 4) lo cual condiciona una subordinación de la agenda local a la agenda de los partidos políticos; 5) erosión de los recursos naturales y de pérdida de tecnologías tradicionales de producción; 6) sustitución de productos locales por productos industriales; 7) baja producción en sus tierras; 8) Incremento de la dependencia de productos e insumos externos para la alimentación y otras necesidades individuales y familiares.

Entre los factores que han provocado las migraciones internas de los ngäbes, señalaremos los siguientes: a) aumento de la población, b) conflictos internos por la tierra o agotamiento de la capacidad productiva; c) nuevas demandas sociales que el territorio no proporciona. Philip Young (1970) ha señalado que en el período en que él realizó su trabajo de campo (1964-5), el territorio ocupado por los ngäbe y bugle (Reservas indígenas de Tabasará y Tobobe), la población apenas llegaba a los 35,867 habitantes según el censo de 2000 habitantes según el censo de 1960, en un territorio que él estimó en cerca de 6,475 km², con una densidad cerca de 5 personas, aproximadamente. En su opinión, sólo la mitad de esa superficie tendría capacidad agrícola. Siguiendo a R. Carneiro, quien postuló que en los trópicos la densidad media era precisamente cerca de 14 personas, por lo cual pronosticaba que la población estaba llegando al límite de la capacidad de carga del territorio (Machuca-Gálvez, Milton R.A. and Phil D. Young PhD. [1971]"NGAWBE: Tradición y cambio entre los guaymí del occidente de Panamá." (2022). https://digitalrepository.unm.edu/ulls_fsp/189. Pp. 66-67). De hecho, actualmente, la densidad en la comarca de 6,034 km², esta arriba de las 30 personas. Esto puede ser interpretado como que en efecto es una de las causas de la expulsión de población.

Entre los guna se plantea una paradoja interesante que proyecta la imagen doble de una sociedad que rechaza el cambio cultural y evita la intromisión de agentes extraños en su sociedad, mientras que por otra parte también se muestra receptiva a la relación con otras sociedades, excepto los españoles y sus descendientes. Tanto en la historia oral como en la literatura escrita hay ejemplos de gunas que han viajado como marineros y retornado, y sus experiencias se

presentan como una especie de vitrina del mundo. De hecho, los continuos contactos con visitantes europeos (piratas, colonizadores, franceses, ingleses, escoceses, los habilitó para tener una visión del mundo en cierto modo cosmopolita, lo cual generó una disposición a conocer otros lugares. Esta tendencia, complementada por una historia de desplazamientos desde el periodo colonial hasta el siglo XX, en el que al mismo tiempo que ganan espacios territoriales, se convierten en factores sociopolíticos de integración a la sociedad nacional.

En ambos grupos, las ofertas de trabajo fuera del territorio se presentan en las décadas de 1930 a y 1950. Los gunas desarrollaron acuerdos con autoridades del ejército norteamericano en la Zona del Canal para colocar trabajadores en los campamentos del ejército, desde las décadas de 1930 y 40, hasta la finalización de la presencia norteamericana (1999). Su asistencia estaba organizada por cuota de comunidades, en un espíritu de reciprocidad que garantizaba beneficios distribuidos. Un acuerdo similar se efectuó en la década de 1950-1960 con las bananeras en Bocas del Toro, mediante el cual podían enviar personal para trabajar por periodos relativamente cortos. Estos dos factores estimularon las migraciones temporales que inevitablemente van dejando un sedimento de población residente que eventualmente se estabiliza como urbanos. En el periodo de 1970 James Howe citó un dato proporcionado por un sociólogo guna, que indicaba que en la ciudad habría unos 4000 gunas residentes en la ciudad de Panamá. Hoy, esa cifra alcanza cerca de los 70,000 personas, mientras que en la comarca Guna Yala, la población se ha mantenido en la cifra de 31000, aproximadamente en los tres últimos censos, indicando un éxodo extraordinario hacia las ciudades.

Es necesario destacar avances en algunas demandas que en lo formal representan aportes importantes:

Relativo control legal de los territorios ocupados por la población indígena, mediante modelos de tenencia colectiva denominados Comarcas y Tierras Colectivas, proceso iniciado en 1983 con la comarca Emberá-Wounaan. 2) Reconocimiento formal de las organizaciones políticas de la mayor parte de las poblaciones indígenas; 3) participación en el sistema electoral y en las estructuras de decisión (en la Asamblea Nacional, representación a nivel de los distritos y los corregimientos). 4) Un aumento significativo de profesionales indígenas en muchos campos y su inserción en el sistema político administrativo del estado, sea a través de los partidos políticos o por vía de sus propias organizaciones.

En este proceso, los gunas han logrado avances importantes que los ha favorecido como un colectivo en ambos aspectos, precisamente por lo que hemos señalado previamente, su temprana relación con el estado desde el inicio de la República que condicionó conflictos y acuerdos en el tiempo.

La situación en cada grupo

La migración guna tiene registros más antiguos que la de los ngobes (Herrera, F. en Rodríguez, E. 2021). Después de la independencia, una de las acciones del nuevo gobierno fue atraer a los dirigentes indígenas de la región a centros educativos de la ciudad a niños para ser educados en el contexto urbano, en la premisa de que al volver a la región actuarían como sus agentes de cambio. Aunque este programa no estuvo orientado a fomentar la migración a la ciudad sino a

generar condiciones de cambio en la región, es el primer paso para crear condiciones migratorias en el futuro. De hecho, la historia guna del periodo post rebelión, indica un proceso de intercambios con las ciudades como hemos indicado, que obligó a cada pueblo imponer un impuesto de salida de cada migrante para compensar la pérdida de su fuerza de trabajo.

Por otra parte, la historia migratoria de los ngäbes, sólo es posible después de las décadas de 1950 en adelante, cuando tenemos información más adecuada. Su dispersión geográfica, la ausencia de una organización político central, hace que los factores que pudieran condicionar procesos de desplazamientos fuesen diversos en cada región, salvo cuando se plantean ofertas laborales por una misma fuente de desarrollo económico como lo fueron las bananeras de la United Fruit Co, cuyas plantaciones se establecen, en tiempos diferentes, a ambos extremos de la región occidental del país, hacia Puerto Armuelles, en el Pacífico y en Almirante-Changuinola, en el Caribe (dIvisión del Atlántico).

En esta región, la compañía reclutó ngäbes a partir de la década de 1950, reemplazando parcialmente la mano de obra de afroantillanos y centroamericanos hasta sustituirla casi totalmente. Es cuando son incorporados para los trabajos más fuertes, con contratos temporales y, por supuesto, baratos. Uno de los objetivos de estos trabajadores era obtener dinero para sus fincas y la posibilidad de comprar ganado o los insumos para los corrales. Eso determinaba que su permanencia en el trabajo fuera temporal. En 1960 los malos tratos y el tipo de alojamiento en espacios poco higiénicos provocó una huelga, la primera en la que ellos tomaron la decisión, al final de la cual varios de sus dirigentes fueron perseguidos. El cambio en el sistema de contratos mejoró su situación, lo cual incluyó la posibilidad de ser atendidos en el hospital de la compañía, e incluso sus mujeres, las cuales empezaron a acompañarlos y ellos a establecerse en áreas más cercanas, como el Valle de Riscó, el río Uyama, etc. Hoy, la ciudades de Changuinola y Almirante tienen una población ngäbe mayoritaria.

En la región de Chiriquí (División del Pacífico), la empresa bananera empezó a establecerse en la década de 1930. Aquí la fuerza de trabajo ngäbe, por la poca información disponible, empezó posiblemente en la década de 1940. También aquí los ngäbes participaron en la huelga de 1960.

Eventualmente, se convirtieron en la principal fuerza de trabajo en las plantaciones de café de las tierras altas de Chiriquí (Boquete y Cerro Punta) o de legumbres, gualmente barata, con el agravante de acentuada marginalidad social por la discriminación social vigente en esta región.

En las décadas de 1960 y 1970, las poblaciones indígenas se movilizan en mayor número hacia centros urbanos de trabajo, fuesen temporales o irregulares. Un ejemplo será el de los gunas que, como hemos indicado previamente, desde la década de 1930 cuando lograron un acuerdo con el General Preston Brown en favor de permitirles trabajar en los campamentos militares de la zona del canal, Los trabajos no eran al principio formales pues no eran asalariados sino que recibían pagos de los soldados por el servicio de limpieza y trabajo en las cocinas, etc., donde los gunas aprendieron técnicas de cocinas que luego trasladaron a los restaurantes de la ciudad de Panamá. En ese proceso, comenzaron a establecerse de manera semipermanente, hasta hacerlo de manera definitiva, sin dejar de mantener el contacto con la región y las tierras de la familia. Sólo que

implicó un proceso de aculturación continua entre una y otra generación, como también adquirir hábitos castigados en la sociedad urbana como fumar marihuana.

La escolaridad aumentó después de 1967 cuando el congreso general permitió que las comunidades aceptaran establecer escuelas según su propia decisión. Aumentó entonces el número de estudiantes incluyendo mujeres, antes parcialmente restringidas por factores culturales, con el objetivo de continuar los estudios en los centros urbanos de Panamá y Colón, en muchos casos mediante acuerdos con familias de la ciudad para cubrir alojamiento y alimentación con servicios domésticos. Al principio fueron hombres, muchos de los cuales se registraron en cursos de magisterio. Para la década de 1970 la mitad de los maestros en Guna Yala eran gunas.

Algunas conclusiones

La escolaridad ha sido en todas las zonas indígenas un factor de expulsión de población. La educación estatal está concebida ideológicamente en el marco del estado nación. La mayor parte de los maestros en esas regiones procedían de áreas como las provincias centrales (Veraguas, Herrera, Los Santos y Coclé), profundamente formados en la filosofía del estado-nación desarrollada desde el inicio de la República. El choque cultural al entrar en comunidades indígenas contribuyó a generar una actitud crítica a las culturas indígenas, que se traducía en prácticas de negación al uso de la lengua en las clases, de los vestidos y formas de conducta propias de cada cultura, y al sistema total de la comunidad hasta generar la sensación de que la solución no estaba en su área sino fuera. Una gran mayoría no termina la educación primaria o secundaria. Todavía son pocos los indígenas en centros universitarios en comparación con su población y otros grupos sociales del país. La apertura de centros regionales de la Universidad de Panamá y otras provincias ha facilitado estas oportunidades. En Changuinola, Provincia de Bocas del Toro, representan la mayor parte del plantel de estudiantes. Ciertamente, la economía local juega papel importante en estas decisiones.

Es interesante destacar que el caso guna, por ejemplo acusa una migración altísima hacia la zona metropolitana que incluye la capital y las ciudades vecinas de Colón, Chepo, Chorrera y Arraiján. El censo de 2023 registra una población guna total de 112,000 habitantes, de los cuales sólo 31,000 aproximadamente residen en Guna Yala. Casi todas las provincias del país muestran registros de población guna en núcleos pequeños que por razones de trabajo o de comercio se han establecido en esos lugares.

Descontando las poblaciones de la comarcas de Madugandi, de Wargandi y de Tagargunyala (frontera con Colombia), todas al este de la capital, comunidades tradicionales, no suman más de diez mil personas. De manera que aproximadamente poco más 60,000 están residiendo en el área metropolitana. Toda esta población es joven. Lo que llama la atención es el incremento de migrantes femeninas, mujeres jóvenes desplazadas hacia la ciudad, escolarizadas. Un indicador fuerte de un cambio en los patrones de control social que existía hace dos generaciones atrás hacia las mujeres, pues ellas han sido la segunda corriente después de los hombres desplazándose hacia las ciudades. Las mujeres gunas lo hacen con familia; las ngäbes, por lo general, solas. Como hemos señalado en otra parte, la vida en las comunidades nucleadas en las islas y costa, y el intercambio con las ciudades y el resto del mundo, anticipó una condición urbana en las

familias gunas que se hace efectiva con la migración (Herrera, F. y Rodríguez, E. en revista Willakuy, 2025).

Entre los ngäbes, los desplazamientos fueron, como hemos indicado, por atracción de las bananeras en ambos extremos de la región occidental del país, pero también el trabajo temporal en las fincas ganaderas de los productores de las tierras bajas en las provincias centrales y en Chiriquí. En 1960 y en 1970 se efectuaron sendas huelgas en las que la fuerza laboral, principalmente en Bocas del Toro, era ngäbe. En 1965 había poco más de 5 mil obreros ngäbes, aparte de los afroantillanos, campesinos chiricanos y los remanentes de obreros centroamericanos. Para la década de 1970 esa cifra aumentó a casi 7 mil obreros ngäbes principalmente, en Changuinola, cifra que se mantiene de acuerdo con las manifestaciones recientes de los grupos sindicalizados. El trabajo asalariado y los servicios públicos en Changuinola y Almirante contribuyeron, en parte a establecerse de manera permanente, desde donde también comenzaron a desplazarse a otras regiones del país. En las tierras altas de Boquete y Cerro Punta, como hemos indicado, toda la mano de obra de la colecta del café y de la horticultura es ngäbe. En los últimos 30 años se desplazan no menos de 15 mil ngäbes en familias hacia las fincas cafetaleras en Costa Rica, muchos de cuyos primeros migrantes se han asentado en poblados en la región.

A diferencia de los gunas, cuyo proceso de formación sociopolítica tiene antecedentes coloniales, los ngäbes y bugle, como ha señalado Phillip Young, ha carecido de una organización política formal o local, hasta la formación del primer congreso general Ngäbe y buglé en 1969. Desafortunadamente, la ausencia de una historia sostenida de tipo organizativo en tiempo largo, los ha privado de la capacidad de mantener la gobernanza, siendo manipulado por los partidos políticos cuando están en gobierno, contribuyendo a reforzar su histórica fragmentación.

Los ngäbes poseen la población más numerosa del país, y también la que presenta las tasas más altas de crecimiento. En el 2010, su población había registrado 260,068 personas; en el 2023 se registró una población total de 444,878, con un crecimiento en 13 años de 71 por ciento. En la comarca reside poco más del 43 por ciento, indicando de manera consistente una fuga de población, pero en términos absolutos un aumento considerable. El territorio de la comarca comprende 6,035 kilómetros cuadrados, que incluye la misma cordillera central. En algunas zonas sus suelos son de difícil manejo en términos agronómicos. Actualmente la densidad estimada para la comarca es de alrededor de 35 personas por km². Nunca se puso a prueba la hipótesis planteada por Young, pero pudiera tomarse como uno de los factores que inciden en la emigración en cualquiera de sus formas, aparte obviamente de las condiciones de marginalidad que todavía prevalecen sobre este grupo.

Al igual que los gunas, los ngobes se desplazan en casi todo el territorio, pero mucho de su fuerza de trabajo sigue siendo usado para las actividades más fuertes en el campo, como macheteros en las zafra de caña, en los campos ganaderos, en las bananeras, en Darién como trabajadores de una empresa forestal de teca, en las fincas de las provincias de Herrera y Los Santos dedicadas a la producción y embalaje de frutas, y como hemos indicado en las fincas de café y productos hortícolas. Estos desplazamientos temporales tienden a crear una situación de

inestabilidad en los hogares, una de las razones por las cuales ahora las mujeres también tienden a desplazarse para buscar trabajo asalariado.

El otro efecto se relaciona con la fragmentación política y la dificultad para la administración autónoma del territorio, en las cuales hay actualmente dos congresos que se disputan la legitimidad del control de la administración. Uno de ellos fomentado por el estado, denominado congreso de delegado y el otro denominado congreso tradicional. Si bien la fragmentación tiene antecedentes más antiguos por las razones señaladas, fue en el periodo del general Noriega cuando se acentuó la división, en la que Noriega apoyó el bloque que sigue siendo apoyado por el estado. Tales conflictos han limitado la capacidad de toma de decisiones para toda la población y esta dependiendo de que los líderes regionales tomen iniciativas de manera independiente.

Finalmente, en medio de las luchas por garantizar los derechos territoriales, de gobernanza de ambos grupos, otros procesos parecen mediatizar estos logros y limitar el desarrollo de un desarrollo propio, sin pretender aislar a la población de los procesos que ocurren a nivel global y nacional, pero de manera que ocurra con la información necesaria para hacer los ajustes posibles sin perder el control de la vida colectiva como individuales. La fuerza de los cambios que proceden desde afuera parecen ser más condicionantes que la capacidad de las organizaciones para regularlas, amenazando su evolución. Los temas recientes de la minería, las hidroeléctricas, la extracción de sus recursos madereros, el contrabando y sobre todo el narcotráfico han puesto a prueba la capacidad de auto gestión de los administradores indígenas en sus territorios, en ambos casos.

Mientras tanto, solo recientemente, es decir en los últimos veinte años, es cuando el estado ha puesto algo de atención al desarrollo de las regiones indígenas pero en los términos del estado y rara vez en la consulta generalizada con las poblaciones. No hay etnodesarrollo si no hay consulta, la cual incluye a los propios líderes, muchos de los cuales han sido cooptados por el poder de los políticos viabilizando las agendas del gobierno antes que las de las comunidades. Las migraciones pueden tener el doble efecto de distanciar a sus miembros de los intereses de sus comunidades, como por otra parte reforzar la etnicidad que promueve la búsqueda de soluciones internas.

Referencias

Rodríguez Blanco, Eugenia y Francisco Herrera. 2015. "Trabajar en casa de familia: Mujeres indígenas migrantes en el empleo doméstico en Panamá". *CuAderns de l'Institut Català d'Antropologia* 31:141-160. <https://publicacions.antropologia.cat/quaderns/article/view/158>

Herrera, Francisco. 2015. "Migración indígena en Panamá: Antecedentes y procesos actuales: mujeres en la ruta urbana". *Scientia: Revista Investigación de la Universidad de Panamá* 17(2):33-54.



- . 2012. “La evolución de las demandas indígenas sobre la tierra y la respuesta del Estado”. *CuAderns-e de l’Institut Català d’Antropologia* 17(1):44-59.
<https://www.antropologia.cat/estatic/files/HERRERA.pdf>
- . 1999. “Antecedentes de la Rebelión de Tule”. *Editorial Portobelo* 97.
- . 1999. “El legado de la Rebelión de Tule”. *La Prensa*, 13 de marzo. Columna de Opinión
- Herrera, Francisco y Rodríguez Blanco, Eugenia. 2025. “Mujeres y hombres en la ruta urbana”. *Revista Willakuy* 8(enero):85-89.
- Rodríguez Blanco, Eugenia. 2021. *Mujeres indígenas migrantes. Encrucijadas de género y etnicidad en la migración indígena contemporánea en Panamá*. Ecuador: Editorial Universitaria Abya Yala.
- Morales Gómez, Jorge. 1995. “El convenio de 1870 entre los cunas y el estado colombiano: sentido de una acción de resistencia”. *Revista Colombiana De Antropología* 32:186–196.
<https://doi.org/10.22380/2539472X.1474>
- Smith, D.A., M.B. Holland, A. Michon, A. Ibañez, y F. Herrera. 2017. “The hidden layer of indigenous land tenure: informal forest ownership and its implications for forest use and conservation in Panama's largest collective territory” *The International Forestry Review* 19(4):478-494. <https://www.jstor.org/stable/44709347>
- Velásquez Runk, Julia, Mónica Martínez Mauri, Blas Quintero Sánchez, y Jorge Sarsaneda del Cid, comp. 2011. *Pueblos indígenas de Panamá, una bibliografía*. Panamá: Acción Cultural Ngóbe (ACUN). https://binal.ac.pa/wp-content/uploads/2025/04/pueblos_indigenas_panama.pdf



Relatos gráficos sobre el impacto de la migración femenina indígena con destino a lugares urbanos en Panamá

Eugenia Rodríguez Blanco

Investigadora

Asociación Centro de Estudios y Acción Social Panameño (CIEPS)

erodriguez@cieps.org.pa

Resumen

En esta ponencia presentaré los resultados obtenidos en la aplicación de una técnica que buscó recoger los relatos de las mujeres indígenas - migrantes y no migrantes-, sobre la migración femenina indígena que tiene como origen las principales áreas indígenas y como destino los principales lugares urbanos, y en particular la ciudad de Panamá. La técnica consistió en la representación gráfica, a través de dibujos que hicieron las propias mujeres indígenas participantes, del impacto de la migración en las vidas de las mujeres, y en particular en sus identidades étnicas y de género, indicando cambios y permanencias en las mismas. Se realizaron un total de 24 dibujos en grupos focales con mujeres en origen y destino, donde ellas mismas pudieron realizar una descripción de estos. Esta presentación forma parte de una investigación etnográfica más amplia sobre la migración femenina indígena en Panamá, publicada en el libro *Mujeres Indígenas Migrantes: Encrucijadas de Género y Etnicidad en la Migración Indígena Contemporánea* (Rodríguez Blanco, 2020). La investigación etnográfica se realizó en lugares de origen y destino de los principales flujos migratorios femeninos de los grupos indígenas mayoritarios en el país: ngäbe, emberá y guna. Dicha investigación contempló entre sus objetivos específicos recoger los relatos de las mujeres sobre su movilidad a las ciudades, con el propósito de conocer el significado que dan ellas mismas a esa movilidad. Los resultados evidencian el carácter ambivalente de esta migración.

Referencias

Rodríguez Blanco, Eugenia. 2020. *Mujeres Indígenas Migrantes: Encrucijadas de Género y Etnicidad en la Migración Indígena Contemporánea*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Las migraciones y sus consecuencias en Darién: Una visión al largo plazo

Julia Velásquez Runk

Profesora, Director y Becaria Weigl

Wake Forest University y el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales

velasqj@wfu.edu

Resumen

En los últimos años, periodistas de todo el mundo han escrito numerosos artículos sobre los migrantes que se desplazan por la zona fronteriza entre Colombia y Panamá conocida como Darién. Según las estadísticas oficiales de Panamá, sólo en 2024 el tránsito irregular por la frontera con Colombia supera actualmente (a principios de diciembre) las 297.000 personas. Los medios de comunicación públicos invocan la imagen de miles de migrantes atravesando un paisaje selvático desértico, ignorando el hecho de que Darién alberga actualmente a 54.000 residentes y era, antes de la colonización europea, una región populosa dividida en múltiples estados dependientes de la agricultura. El objetivo de nuestra presentación es replantear las conversaciones sobre Darién desde aquellas centradas en la región como puente para migrantes/refugiados hasta la perspectiva de aquellos que son y han llamado hogar a esta región. Para ello, adoptaremos una visión a largo plazo de la provincia de Darién, sus residentes y migrantes, examinando desde el registro arqueológico e histórico de los asentamientos en la región hasta las circunstancias recientes que han convertido a dicha provincia en una importante ruta migratoria. También nos centramos en las consecuencias de la migración, incluidos los derechos indígenas, las enfermedades, la autodeterminación y la violencia sistémica. Concluimos llamando la atención sobre cómo la herencia y la memoria coloniales estructuran discursos persistentes sobre el icónico Darién, centrándose en su papel como ruta y borrando así la existencia de los habitantes pasados y presentes de la región.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Enredos de agua: cómo la migración reciente y la securitización afectan las vidas ribereñas, las identidades y luchas territoriales en la Comarca Embera-Wounaan, Panamá

Kevin Sánchez Saavedra

Docente

Universidad de Panamá

kevin.esanchez@up.ac.pa

Resumen

El territorio y los habitantes de la Comarca Emberá-Wounaan se han visto cada vez más afectados por la reciente intensificación de la migración hacia el norte (los Estados Unidos) a través de la frontera entre Panamá y Colombia. Las dinámicas de esta migración afectan a los paisajes, los medios de vida y las formas de ser de dichos habitantes y pueden reproducir las desigualdades existentes.

Esta ponencia pretende dar sentido a estos retos centrándose en el agua, como elemento clave en la cosmovisión de estos pueblos. Forma parte de un proyecto más amplio sobre las fronteras del agua y sus imaginarios, y donde se pregunta, cómo la migración y la securitización que la acompaña cambian la forma en que comunidades Emberá y Wounaan se relacionan y dan sentido a sus vidas ribereñas, ya que la in/movilidad de otras personas en su entorno crean tensiones y oportunidades. Desde el negocio de transporte de migrantes en canoas, pasando por la propia movilidad reducida e ilegalizada, hasta la contaminación de los ríos debido al aumento de la presencia humana, la migración y su respuesta por parte de Panamá y Estados Unidos, afectando a las comunidades ribereñas y su autodeterminación. Esta presentación introduce un enfoque de investigación que pretende poner en primer plano una cosmovisión que integre el agua y traspase las fronteras de los estados-nación. También promueve una estrecha y creativa colaboración con los pueblos indígenas que ven cómo cambia su entorno y, sin embargo, cuestionan las representaciones verticalistas de sus preocupaciones a través de métodos creativos como la cartografía social para explorar las historias y narrativas de futuro de estos pueblos.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Poster Presentation

La voz de la segunda generación miskitus en Puerto Arturo, Tejas

Melesio Peter Espinoza
Independent Scholar
espinozaraan@gmail.com

Resumen

El 11 de noviembre 2023, por primera vez, cinco jóvenes miskitus de la segunda generación en Puerto Arturo, Tejas organizaron la celebración del aniversario de Misurasata, este evento se efectuó en el parque central. De los cinco organizadores sólo dos habían visitado la comunidad original de sus padres en la Moskitia de Nicaragua, el resto creció escuchando que son ciudadanos norteamericanos de ascendencia miskitu por haber nacido en Estados Unidos y porque tienen su acta de nacimiento. En la casa, con sus progenitores, se comunican en miskitu, pero con sus hijos sólo hablan en inglés en vez de hablar en miskitu como primera lengua. La regla del racismo continúa predominando ya que la población miskitu migrante y su descendencia, debido a su apariencia física, color de piel y forma de hablar español son asociados a los mestizos migrantes, la mayoría mexicanos. Junto a esto, discriminados por los blancos norteamericanos y asiáticos, por ser migrantes centroamericanos. En este trabajo se analiza la identidad étnica, racial y cultural de la segunda generación de los miskitus del norte de la Moskitia de Nicaragua viviendo en Tejas. Mi propósito es comprender cómo y por qué esta población de migrantes ha desarrollado un sentido múltiple, entre las identidades norteamericanas, latina y miskitus. Para acercarme a esta discusión describo distintos eventos de interacción cotidiana de la segunda generación en Estados Unidos con vínculos en la Moskitia de Nicaragua, a través de los mensajes que las familias, amigos y comunidades miskitus comparten con estos jóvenes ya sea de forma vivencial o virtual sobre la identidad, permitiendo continuar algunos rasgos culturales miskitus en Puerto Arturo Tejas.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Poster Presentation

Power, Mobility, and Memory: Examining the Impact of Social Background on the Birthing Process

Aislinn Fernandes
Research Assistant
University of Notre Dame, Culture of Medicine Lab
aferna26@nd.edu

Skylar Jones
Research Assistant
University of Notre Dame, Culture of Medicine Lab
sjones36@nd.edu

Resumen

Los antecedentes sociales de los pacientes afectan la forma en que son tratados y se les ofrecen decisiones en sus experiencias de parto. El efecto de la educación y la clase de un paciente se demuestra en todos los aspectos de su proceso de parto: Los pacientes con diferentes orígenes sociales reciben un tratamiento significativamente diferente. De hecho, aquellos de entornos sociales más bajos están atrapados dentro de los límites de las decisiones de sus médicos sobre sus cuerpos. Si bien las prácticas de parto han evolucionado con el tiempo, ofreciendo una mayor elección y movilidad, los pacientes de ciertos orígenes se mantienen limitados por las preferencias de sus proveedores de atención médica—no se les ofrece movilidad para elegir la forma en que se trata su cuerpo. Este cartel se basará en datos etnográficos de pacientes y médicos de hospitales públicos y privados de la ciudad de Puebla, México, para explorar cómo se trata a las pacientes de entornos socioeconómicos más bajos durante el parto. Nuestra investigación muestra que los orígenes sociales pueden afectar el tipo de parto que una paciente puede experimentar: una cesárea o un parto vaginal, así como la experiencia del parto en sí. Examinamos cómo todos estos factores impactan los resultados de salud de la madre y los bebés, tanto física como emocionalmente. La movilidad durante la experiencia del parto afecta la forma en que las madres recuerdan y comparten; la inmovilidad puede moldear los recuerdos y afectar las experiencias futuras del parto, lo que demuestra el poder de la movilidad sobre la memoria colectiva de las experiencias del parto. Este trabajo contribuye a las conversaciones sobre justicia y equidad reproductiva, impactando directamente cómo los pacientes vulnerables experimentan y viven sus historias de nacimiento.

Abstract

Patients' social background affects the way in which they are treated and offered decisions in their birthing experiences. The effect of a patient's education and class demonstrates itself in

every aspect of their birthing process. Patients with differing social backgrounds receive significantly different treatment. Indeed, those from lower social backgrounds are stuck within the confines of their doctors' decisions for their bodies. While birthing practices have evolved over time, offering greater choice and therefore greater mobility, patients from certain backgrounds are kept constrained by the preferences of their healthcare providers. This poster will draw from ethnographic data from patients and doctors at public and private hospitals in the city of Puebla, Mexico to explore how patients from lower socioeconomic backgrounds are treated while giving birth. Our research shows that social backgrounds can impact the type of birth that a patient may experience: a cesarean or a vaginal birth as well as their birth experience itself. We examine how all these factors impact health outcomes on mothers and infants, both physically and emotionally. Mobility during the birthing experience affects how mothers remember and share; immobility can shape memories and affect future birthing experiences, demonstrating the power of mobility over collective memory of birthing experiences. This work contributes to conversations around reproductive justice and equity, directly impacting how vulnerable patients experience and live through their birth stories.

Power, Mobility, and Memory: Examining the Impact of Social Background on the Birthing Process

Aislinn Fernandes and Skylar Jones

Introduction

As has been noted by scholars, disrespect and abuse "are often internalized and normalized by both providers and patients" in Mexico (Smith-Oka). For women from disadvantaged social and educational backgrounds, power dynamics and poor communication significantly shape their birthing experiences. Studies have shown that women of lower education levels and socioeconomic status feel differences in the power dynamics in hospitals and tend to react passive, accepting abuse, often because of a lack of mobility (Santiago). In fact, other studies show women from lower socioeconomic backgrounds are often constrained to hospitals that give them a "3.66 times higher risk of experiencing OV (obstetric violence)", with physicians and medical students taking more liberties with these women's bodies in the name of education and prevention (Perrotte). These factors limit women's ability to make informed choices about how and where they want to give birth, and they also influence how they might remember the experience. As a result, what should be a joyful and empowering moment often becomes a painful and disempowering one, leaving a lasting negative impact on collective memory. This poster focuses on ethnographic data that details the ways in which social backgrounds affect birthing experiences and therefore mobility and memory, contributing to research that already shows that doctors and other health professionals, often influenced by biases related to social status, exert control over women's bodies during labor and delivery.



Methods

Ethnography was carried out by Smith-Oka in 2011 in a public hospital in Puebla, Mexico. She interviewed clinicians, female patients, and midwives to understand concerns with risk and reproduction. For data analysis, first we examined seven interviews (patients n=4; midwives n=3) to understand commonalities around birth experiences. Second, we examined the interviews to determine if the shared experiences identified in the interviews were a source of mobility or immobility during birth. Finally, we analyzed how the (im)mobility affected the mothers' and midwives' memory of birth experiences.

Results

Imbalanced Power Dynamics

The midwives interviewed consistently highlighted the significant influence of doctors' perspectives and actions on the treatment of women during childbirth. All of the interviewed midwives brought up this issue, with one specifically stating that "**doctors study for many years and they want to be the ones who decide in the lives of women**". The midwives shared that much of the birthing process that takes place in a public hospital, especially of women from lower social backgrounds, is catered to making the doctor feel valued and comfortable. Women's bodies are forced to push out babies quicker using medications such as oxytocin, and medical practices, such as making women push after short amounts of time, and when a baby finally comes out, either through c-sections or vaginal deliveries, the baby is often not given to the mother to hold or even placed in warmth as vitals are checked. All of these practices emphasize that the doctor's time and the hospital's resources are the priority. Additionally, both patients and midwives state that the typical birthing positions used in hospitals, with women on their backs and told "you have to raise your legs, you can't close or lower your legs", are chosen to make it easier for the doctor to quickly get the delivery done, not placing the mother's pain and suffering in importance. Even more so, midwives and patients both claimed that healthcare professionals use their positions of power, especially in cases with mothers from lower socioeconomic statuses, to cause needless pain during the birthing process, because these patients have nowhere else to go for help—they have very little mobility within the healthcare system and therefore they have little mobility in choosing how their bodies are treated and how the life changing experience that is childbirth is remembered—**"women engage in protective behaviors like moving, lying about their address, or having a future child with a midwife instead of in a public hospital in order to avoid potential future violence."**

Poor Communication and Social Background

The power dynamic discrepancies observed in these interviews also tie in with poor communication from medical professionals to their patients, especially patients from lower socioeconomic backgrounds. Because these patients come from much different educational backgrounds than the doctors that treat them, doctors carry the power and influence, leading to women being left uninformed, even when it comes to their own bodies. All of the midwives mention how women come in with very little access to education and are treated with less care and more blame—they are touched without consent and given little pain relief or care for their pain in general. One woman detailed her experience receiving an IUD without explicit consent—**"I have the IUD. The doctor gave it to me, I wanted it in a month, you see it's bad, but she told me 'I already put it on you'"**. Poor communication before birth, especially in preparing for the birthing experience was also observed by the participants, leading to much less smooth and much more painful births. Specifically, many women were not taught how to push, what to expect with hospital practices and guidelines for birth, or what to expect after birth, leading to more struggle, worry, pain, and uncertainty during their birthing experiences. Furthermore, a lower socioeconomic status and therefore less access to education places barriers on access and support from the health department, health centers, hospitals, and pharmacies in Puebla.

Conclusions

What is just one of many decisions and interactions in a day for doctors is a moment memorialized in family stories, passed from generation to generation and informing important personal decisions. Through interviews with midwives and mothers in Puebla, Mexico, we observed how differing power dynamics, specifically with women who have had little socio-economic or educational mobility, are used to silence women and make decisions for their bodies. These differences are used to disregard essential communication in birth. Research done on the birthing experiences of other women in Mexico and South America shows a similar trend where women were touched without consent and have not received evidence-based care and communication in order to speed up the birth (Montoya). National surveys show "33.3% of Mexican women experienced obstetrical violence in their last childbirth" with 17.1% receiving "nonconsensual care" (Castro). After experiences in which they were humiliated and made to suffer, mothers in our study did not want to have any children in the near future. Mothers also mentioned a wish to avoid birthing in hospitals at all or the hospitals near them they had experienced OV. This trend has been noticed in many different populations of women and has been linked with higher mortality rates, due to the absence of timely care during birth (Aranda). Our findings emphasize the importance of continued research on the birthing process for women of lower educational and socio-economic levels in Mexico and South America, in an effort to encourage reduction in medical trauma and fetal and maternal mortality rates.

Acknowledgments

We would like to thank the University of Notre Dame Anthropology Department, as well as the Notre Dame College of Science and the Notre Dame Institute for Scholarship in the Liberal Arts for funding research that allowed us to explore our interests and attend this conference. We would also like to thank our advisor, Dr. Vania Smith-Oka, for her support and guidance throughout this process.

Literature cited

Alford, David. 2012. "Public Health Research in Global Settings." *Journal of Health Politics, Policy and Law* 37(1): 1-15. doi:10.1215/03616878-1275000. <https://doi.org/10.1215/03616878-1275000>.
 Castro, C. 2015. "Obstetric Violence: A Conceptual Framework." *Journal of Health Politics, Policy and Law* 40(1): 1-15. doi:10.1215/03616878-1375000. <https://doi.org/10.1215/03616878-1375000>.
 Perrotte, M. 2015. "Obstetric Violence: A Conceptual Framework." *Journal of Health Politics, Policy and Law* 40(1): 1-15. doi:10.1215/03616878-1375000. <https://doi.org/10.1215/03616878-1375000>.
 Santiago, M. 2015. "Obstetric Violence: A Conceptual Framework." *Journal of Health Politics, Policy and Law* 40(1): 1-15. doi:10.1215/03616878-1375000. <https://doi.org/10.1215/03616878-1375000>.

Presentation

Proceedings of the SLACA Biennial Conference
Memorias de la Conferencia Bienal de SLACA
Ciudad de Panamá, Panamá • March 12-15 • 12-15 de marzo • 2025

As has been noted by scholars, disrespect and abuse “are often internalized and normalized by both providers and patients” in Mexico (Smith-Oka 2022). For women from disadvantaged social and educational backgrounds, power dynamics and poor communication significantly shape their birthing experiences. Studies have shown that women with lower education levels and socioeconomic status feel differences in the power dynamics in hospitals and tend to react passively, accepting abuse, often because of a lack of mobility, or ability to change hospitals (Santiago 2018). Other studies show women from lower socioeconomic backgrounds are often constrained to receiving care in hospitals that give them a “3.66 times higher risk of experiencing OV (obstetric violence or mistreatment during childbirth),” with physicians and medical students taking more liberties with these women’s bodies in the name of education and prevention (Perrotte 2020). These factors limit women’s ability to make informed choices about how and where they want to give birth, and also influence how they remember the experience. As a result, what should be a joyful and empowering moment often becomes a painful and disempowering one. This poster focuses on ethnographic data that details the ways in which social backgrounds affect birthing experiences, and therefore mobility and memory, contributing to research that already shows that doctors and other health professionals, often influenced by biases related to social status, exert control over women's bodies during labor and delivery.

Methods

This ethnographic research was carried out by Smith-Oka in 2011 in a public hospital in Puebla, Mexico. She interviewed clinicians, female patients, and midwives to understand concerns with risk and reproduction. For data analysis, first we examined seven interviews (patients n=4; midwives n=3) to understand commonalities around birth experiences. Second, we examined the interviews to determine if the shared experiences identified in the interviews were a source of mobility or immobility during birth. Finally, we analyzed how the (im)mobility affected the mothers’ and midwives’ memory of birth experiences.

Results: Imbalanced Power Dynamics

The midwives interviewed consistently highlighted the significant influence of doctors' perspectives and actions on the treatment of women during childbirth. All of the interviewed midwives brought up this issue, with one specifically stating that “doctors study for many years and they want to be the ones who decide in the lives of women.” The midwives shared that much of the birthing process that takes place in a public hospital, especially for women from lower social backgrounds, is catered to making the doctor feel valued and comfortable. Women’s bodies are forced to push out babies quicker using medications such as oxytocin. Medical practices encourage women to push after short amounts of time. When a baby is finally delivered, either through c-sections or vaginal deliveries, the baby is often not given to the mother to hold or even placed in warmth as vitals are checked. All of these practices emphasize that the doctor’s time and the hospital’s resources are the priority. Additionally, both patients and midwives state that the typical birthing positions used in hospitals, with women on their backs and told “you have to raise your legs, you can't close or lower your legs,” are chosen to make it easier for the doctor to quickly get the delivery done, rather than considering the mother’s pain and suffering. Even more so, midwives and patients both claimed that healthcare professionals

use their positions of power, especially in cases with mothers from lower socioeconomic statuses, to cause needless pain during the birthing process, because these patients have nowhere else to go for help. They have very little mobility within the healthcare system and therefore they have little mobility in choosing how their bodies are treated and how the life changing experience that is childbirth is remembered. “women engage in protective behaviors like moving, lying about their address, or having a future child with a midwife instead of in a public hospital in order to avoid potential future violence.”

Poor Communication and Social Background

The power dynamic discrepancies observed in these interviews also tie in with poor communication from medical professionals to their patients, especially patients from lower socioeconomic backgrounds. Because these patients come from different educational backgrounds than the doctors that treat them, doctors carry the power and influence, leading to women being left uninformed, even when it comes to their own bodies. All of the midwives mentioned how women came in with very little access to education and are treated with less care and more blame. They are touched without consent and given little pain relief or care for their pain. One woman detailed her experience receiving an IUD without explicit consent: “I have the IUD. The doctor gave it to me, I wanted it in a month, you see it's bad, but she told me ‘I already put it on you.’”

Poor communication before birth, especially in preparing for the birthing experience, was also observed by the participants, leading to less smooth and more painful births. Specifically, many women were not taught how to push, what to expect with hospital practices and guidelines for birth, or what to expect after birth. This led to more struggle, worry, pain, and uncertainty during their birthing experiences. Furthermore, women from lower socioeconomic statuses and with less access to education experienced barriers on access and support from the health department, health centers, hospitals, and pharmacies in Puebla.

Conclusions

What is just one of many decisions and interactions in a day for doctors is a moment memorialized in family stories, passed from generation to generation and informing important personal decisions. Through interviews with midwives and mothers in Puebla, we observed how differing power dynamics, specifically with women who have had little socio-economic or educational mobility, are used to silence women and make decisions for their bodies. These differences are used to disregard essential communication in birth. Research done on the birthing experiences of other women in Mexico and South America shows a similar trend where women were touched without consent and did not receive evidence-based care and communication in order to speed up the birth (Montoya 2020). National surveys show “33.3% of Mexican women experienced obstetrical violence in their last childbirth” with 17.1% receiving “nonconsensual care” (Castro 2019).

After experiences in which they were humiliated and made to suffer, mothers in our study did not want to have children in the near future. Mothers also mentioned a wish to avoid birthing in hospitals at all, or the hospitals near them in which they had experienced OV. This trend has

been noticed in many different populations of women and has been linked with higher mortality rates, due to the absence of timely care during birth (Aranda 2024). Our findings emphasize the importance of continued research on the birthing process for women of lower educational and socio-economic levels in Mexico and South America, in an effort to encourage reduction in medical trauma and fetal and maternal mortality rates.

Acknowledgments

We would like to thank the University of Notre Dame Anthropology Department, as well as the Notre Dame College of Science and the Notre Dame Institute for Scholarship in the Liberal Arts, for funding research that allowed us to explore our interests and attend this conference. We would also like to thank our advisor, Dr. Vania Smith-Oka, for her support and guidance throughout this process.

Works Cited

Aranda, Zeus, Viviana Caamal, Mariana Montaña, Daniel Bernal and Sergio Meneses. 2024. “Exploring How Non-Clinical Factors in Childbirth Care Shape Users’ Experiences in Public Health Facilities in Rural Chiapas, Mexico: A Qualitative Study Using the WHO Health Systems Responsiveness Framework.” *BMC Pregnancy and Childbirth* 24(173).
<https://doi.org/10.1186/s12884-024-06357-7>

Castro, Roberto and Sonia M Frías. 2019. “Obstetric Violence in Mexico: Results From a 2016 National Household Survey.” *Violence against Women* 26(6–7):555–72.
<https://doi.org/10.1177/1077801219836732>

Montoya, Alejandra, Jimena Fritz, Amanda Labora, Mariela Rodriguez, Dilys Walker, Sandra Treviño-Siller, Dolores González-Hernández, Héctor Lamadrid-Figueroa. 2020. “Respectful and Evidence-Based Birth Care in Mexico (or Lack Thereof): An Observational Study.” *Women and Birth* 33(6):574-582. <https://doi.org/10.1016/j.wombi.2020.02.011>

Perrotte, Violette, Arun Chaudhary, Annekathryn Goodman. 2020. “‘At Least Your Baby Is Healthy’ Obstetric Violence or Disrespect and Abuse in Childbirth Occurrence Worldwide: A Literature Review.” *Open Journal of Obstetrics and Gynecology* 10(11): 1544-1562.
<https://doi.org/10.4236/ojog.2020.10110139>

Santiago, Rosario Valdez, Luz Arenas Monreal, Anabel Rojas Carmona and Mario Sánchez Domínguez. 2018. “‘If we’re here, it’s only because we have no money...’ Discrimination and Violence in Mexican Maternity Wards.” *BMC Pregnancy and Childbirth* 18(244).
<https://doi.org/10.1186/s12884-018-1897-8>

Smith-Oka, Vania, Sarah E. Rubin, and Lydia Z. Dixon. 2022. “Obstetric Violence in Their Own Words: How Women in Mexico and South Africa Expect, Experience, and Respond to Violence.” *Violence against Women* 28(11):2700–2721.
<https://doi.org/10.1177/10778012211037375>



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Poster Presentation

Schooling as Border / La Escolarización como Frontera

Beemo Gheringhelli-Cunningham
Research Assistant
California Institute of Integral Studies
bcunningham@mymail.ciis.edu

Resumen

Con tecnologías de información globalizadas y la consolidación de los controles del sistema-mundo capitalista, la transnacionalización de la identidad continúa expandiendo nuestras nociones de geografías corporizadas. Las conceptualizaciones de la cultura y las comunidades imaginadas de nacionalidad entran en conflicto y se vuelven negociables cuando tales encuentros abarcan el espacio geográfico y el tiempo. En mis trece años como docente de estudiantes migrantes, observé a los adolescentes que luchan por interactuar con sus compañerxs y reconciliar las categorías de identidad que les imponen las instituciones en nuevos contextos culturales/políticos. Los traumas que experimentaron a lo largo del proceso migratorio, incluida la precariedad en la que muchos todavía se encuentran “después” de migrar, confunden los procesos de memoria y reconciliación a medida que los jóvenes exploran sus identidades. En este artículo, exploro la dinámica de homogeneización a través de la cual los estados-nación categorizan y controlan a las personas en movimiento mucho antes y después del proceso migratorio. Esta homogeneización aplana las identidades y hace que las comunidades sean legibles y utilizables por los Estados y los mercados nacionalizados. En los sistemas de escuelas públicas estadounidenses, las narrativas estatales se perpetúan a través de prejuicios y nociones de deber cívico. En esencia, la escolarización funciona para reproducir fronteras tanto ideológicas como materiales.

Abstract

With the globalizing effects of information technologies and the consolidation of capitalist world-system controls, the trans-nationalization of identity continues to expand our notions of regionalities and embodied geographies. Conceptualizations of culture and imagined communities of nationality conflict with each other and become negotiable when such encounters span geographic space and time. In my thirteen years of teaching migrant students, I observed adolescents struggling to interact with peers and to reconcile the categories imposed on them by institutions in new cultural/political contexts. The traumas they experienced throughout the migration process, including the precarity in which many still find themselves “after” migrating, confounds the processes of memory and reconciliation as youth explore their identities. In this paper, I explore the dynamics of homogenization through which nation-states categorize and control people in movement long before and after the migration process. This



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

homogenization flattens identities and renders communities legible and usable by states and nationalized markets. Within U.S. public school systems, state narratives are perpetuated through bias and notions of civic duty. Essentially, schooling reproduces borders both ideologically and materially.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Poster Presentation

Temas indígenas en Wounaan chaain dōhigaau nemchaain hoo wēnΛΛrrajim.

Julia Velásquez Runk

Profesora, Director y Becaria Weigl

Wake Forest University y el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales

velasqj@wfu.edu

Chenier Carpio Opuá

Equipo Biocultural Wounaan

Doris Cheucarama Membache

Equipo Biocultural Wounaan

Hapk'ΛΛn Rito Ismare Peña

Equipo Biocultural Wounaan

Dorindo Membora Peña

Equipo Biocultural Wounaan

Resumen

Los cuentos son de vital importancia para saber quiénes somos y cómo somos en el mundo. Para los Wounaan, un pueblo indígena de Panamá y Colombia, los cuentos ancestrales son a menudo conocidos, pero ya no se cuentan con frecuencia. Como parte del proyecto Wounaan Podpa NΛm Pōmaam (Congreso Nacional Wounaan) y la Fundación para el Desarrollo del Pueblo Wounaan sobre guía de aves, aves y cultura, y restauración de bosques en Panamá, aprovechamos el requisito de publicación como intervención política y práctica anticolonial en la narración de mundos. Esta presentación del cuento es nuestro “contando” (storying), el tejer y pulir para crear un libro de cuentos ilustrado que honra los mundos de vida conviviales wounaan y cuentos ancestrales, Wounaan chaain dōhigaau nemchaain hoo wēnΛΛrrajim/Los niños wounaan, en sus aventuras vieron muchas aves/The Adventures of Wounaan Children and Many Birds. Aquí hemos utilizado actas y grabaciones de videoconferencias, mensajes de voz y de texto, correos electrónicos, recuerdos y una copresentación en un congreso científico para mostrar los cuentos como método y realidad indígenas, como epistemológicos y ontológicos. Mostramos los muchos y a menudo sutiles temas indígenas a lo largo del libro. Disponible como libro de cuentos ilustrado multimodal en audio digital e impreso, concluimos abogando por los nuevos medios para seguir narrando los mundos de vida indígenas.

Poster Presentation

Protegiendo la Antártida en el Antropoceno: bioseguridad como ‘ritual’ turístico

Clare A. Sammells
Associate Professor of Anthropology
Bucknell University
c.sammells@bucknell.edu

Vuochnea Taing
Undergraduate Student
Bucknell University
vt010@bucknell.edu

Resumen

La Antártida es uno de los lugares más aislados del mundo, pero la península Antártica recibe cada año más turistas. Aunque se describen la Antártida como “prístina”, turistas expresan una profunda preocupación por su futuro, a la luz de la creciente presencia humana y el cambio climático. Sus preocupaciones se ven aliviadas por los procedimientos de bioseguridad que se usan en todas las expediciones turísticas, como: revisar la ropa de abrigo para ver si hay semillas escondidas, y desinfectar las botas al salir o volver al barco. Estos procesos evitan la propagación de semillas y enfermedades, y son esenciales para minimizar el impacto humano en la Antártida.

Sostengo que bioseguridad también es un ritual secular. Aunque los turistas no ven este proceso como religioso de ninguna manera, se ajusta a la definición de “ritual” antropológica en que sus acciones crean significados compartidos y cambian las relaciones entre los participantes y su mundo. La bioseguridad purifica a los turistas antes de que ingresen al espacio prístino de la Antártida y, por lo tanto, altera sus relaciones con la vida silvestre y el paisaje de la Antártida.

Estos “rituales” ayudan a los turistas a negociar sus propios y complicados deseos de proteger la Antártida, incluso de turistas como si mismos. Este ejemplo nos invita a reconsiderar las partes de la experiencia turística que existen dentro las dicotomías de “pragmático” y “culturalmente significativo”, y a considerar cómo el turismo moldea la comprensión del cambio climático en el Antropoceno.

Ponencia

Bioseguridad: ¿Que es?

Los turistas y el personal de expedición se someten a procedimientos de bioseguridad para garantizar que no transfieran inadvertidamente semillas, bacterias u otros materiales orgánicos o biológicos desde afuera a la Antártida, ni entre sitios distintos dentro del continente.

En la temporada de turismo antártico 2023-2024, la bioseguridad fue especialmente estricta para prevenir la propagación de la gripe aviar, especialmente para los barcos que viajaban entre la Antártida y las Islas Malvinas y Georgia del Sur, donde hubo graves brotes de gripe aviar entre la fauna silvestre.

A largo plazo, la bioseguridad también es esencial para evitar la introducción de semillas u otros materiales biológicos que puedan arraigarse en el futuro. Las temperaturas más elevadas y el derretimiento del hielo crean nuevas ecologías donde las semillas, los hongos, las bacterias u otros organismos introducidos accidentalmente ahora podrían prosperar dentro de unos años.

Fase Preliminar

Los turistas tienen dos fases preliminares. La primera es en el Pasaje de Drake, entre Ushuaia, Argentina, y la Antártida. Durante estos dos días, turistas participan en procedimientos obligatorios de bioseguridad. Asisten a una presentación de la IAATO que describe las reglas básicas, como la distancia a la que deben mantenerse de la vida silvestre, y qué no pueden sentarse ni colocar nada en el suelo. El personal de la expedición también revisa los abrigo, las bolsas de las cámaras, los bastones y otras cosas que los turistas se llevarán a tierra para detectar semillas o material orgánico que puedan haber recogido en aventuras anteriores, especialmente en velcro.

Una vez en la Antártida, los turistas participan en procedimientos de bioseguridad cada vez que salen del barco de la expedición, para desembarcar o explorar en botes zodiac.

Al salir o regresar del barco, cada viajero pasa por una olla con solución desinfectante. Al regresar al barco, limpian sus botas para eliminar por completo cualquier barro, guano y rocas. Los turistas son positivos sobre la importancia de la bioseguridad y son diligentes en la realización de estos procesos.

Fase Liminal

Los turistas interpretan la Antártida como "prístina". Cuando están fuera de los barcos de la expedición, se maravillan con la vida silvestre y los paisajes. Los turistas interpretan la falta de presencia humana y infraestructura visible como naturaleza pura, libre de contaminación. (La Antártida no tiene ninguna población permanente; sus residentes temporales se concentran en estaciones militares y de investigación).

Los barcos de expedición turística se mantienen fuera de la vista de los demás, lo que aumenta la sensación de que cada barco está realmente aislado. Además, la paleta de colores del paisaje, con sus blancos de nieve y azules de hielo, son colores que se asocian con la pureza y la limpieza en las culturas del Atlántico Norte de donde provienen la mayoría de los turistas.

La bioseguridad como un "ritual" crea una separación conceptual entre la Antártida y los barcos de expedición como espacios cosmopolitas. Atraves de la bioseguridad, los turistas se purifican y pueden ingresar a la naturaleza sin causar daño.

Fase Posliminal

El turismo a la Antártida está creciendo rápidamente, pero no es algo nuevo. El artículo de Valene Smith de 1994 muestra cómo el turismo antártico ha sido bastante constante en términos de demografía de turistas, la fascinación por la Era de los Exploradores y los placeres de observar la vida silvestre.

Analizar el turismo como una forma de ritual tampoco es nuevo. Nelson Graburn fue el primero en sugerir que para los turistas, las vacaciones constituían un "tiempo sagrado" en contraste con el "tiempo profano" de la vida laboral (1974). Dean MacCannell (1976) también teorizó el turismo como un ritual que servía como "una especie de esfuerzo colectivo por trascender la totalidad moderna, una forma de intentar superar la discontinuidad de la modernidad" (13).

Para los turistas que visitan la Antártida, la bioseguridad es una forma de separar los mundos "profanos" de los espacios "sagrados". Los procesos rituales están anidados. Existe tanto el espacio "sagrado" de las vacaciones en su conjunto (aparte del mundo "profano" de la vida normal) como el espacio "prístino" de la Antártida (aparte del espacio de la expedición como espacio humano para vivir, dormir y comer).

A medida que el cambio climático se vuelve más innegable, los turistas se verán obligados a abandonar la Antártida para vivir en un mundo más seguro.

Gracias

Gracias a SLACA y el Museo de Canal por la oportunidad de presentar esta póster en la conferencia "(Im)movilidades y memorias," 12-15 marzo 2025, en la Ciudad de Panamá.

Mil gracias a tod@s l@s turistas y guías quien ofreció su tiempo y sus conocimientos para esta investigación. También muchas gracias a l@s miembros del "Antarctica Travel Experience project," especialmente Duane Griffin (Geografía, Bucknell University) y Claudio Roedel.

Referencias

Graburn, Nelson. 2012 [1989]. "Tourism: The Sacred Journey." In *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, edited by Valene L. Smith, 2nd ed. University of Pennsylvania Press.

MacCannell, Dean. 1989. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken.

Smith, Valene L. 1994. "A Sustainable Antarctic." *Annals of Tourism Research* 21(2):221–30.
[https://doi.org/10.1016/0160-7383\(94\)90041-8](https://doi.org/10.1016/0160-7383(94)90041-8)



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Los Haitianos son los nuevos Mapuche: Migration, Memory, and Belonging in the Valle del Aconcagua

Jelena Radovic Fanta
Associate Professor of Anthropology
Governors State University
jradovic-fanta@govst.edu

Abstract

This paper examines the demographic and migratory changes in Santa María, an agricultural town in the heart of Chile's Aconcagua Valley. Drawing on ethnographic research carried out between January and July of 2024, I examine the effects of migration on labor in the fruit industry. Over the last eight years, Chile received a large waves of migrants from Haiti, Colombia, and Venezuela. I frequently heard that the Afro-Caribbean migration was a novelty and that it took place "too quickly," affecting local everyday interactions and work experiences. While the national discourse predominantly portrays the country as a "raceless nation," a closer look reveals the long history of racial formation in the Valley. This includes a south-north migration of indigenous Mapuche Pehuenche families, Peruvian and Bolivian neighbors, and Italian growers since the early twentieth century. This paper examines how the collective memory articulates multiculturalism, demographic changes, and belonging. How do residents of the Aconcagua Valley articulate what it means to belong? How does this latest migratory wave shed light on xenophobia, racism, and preference for whiteness? In what ways do racial and ethnic minorities establish ties of solidarity? This presentation contributes to a growing literature on belonging and critical race theory from and for the Latin American region.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Sasachakuy Tiempo: Exploring Collective Memories, Migration, and Identity in the Peruvian Andes

Nicole Coffey Kellett
Professor of Anthropology
University of Maine, Farmington
nicole.kellett@maine.edu

Jefrey Gamarra Carrillo
Professor of Anthropology
Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga
jefgam4@gmail.com

Resumen

“Sasachakuy tiempo” es un término quechua cuya traducción aproximada es “tiempo de dificultades”. Tomando en cuenta una perspectiva cultural, histórica y arqueológica, usamos este término para analizar situaciones de alteración de la vida cotidiana en los andes sur-centrales del Perú. Sasachakuy tiempo es la percepción cultural de la experiencia individual o colectiva en relación a la construcción de la memoria que a menudo, se produce durante períodos de convulsión. El término trasciende el espacio de la experiencia personal y en el contexto de los Andes en los que las dificultades son cíclicas e implican momentos sucesivos de dificultades. Desde una perspectiva longitudinal donde el término lingüístico de “Sasachakuy Tiempo” se constituye en la noción central, examinamos cómo las memorias colectivas y las concepciones en torno a este término se han ido sucediendo durante períodos de relocalización forzada de la población antes y después de la conquista y durante los conflictos internos, así como durante los movimientos migratorios entre campo y ciudad a raíz del COVID-19 y la migración forzada por razones de violencia y búsqueda de asilo en el exterior. Analizando los patrones de dislocación así como de relocalización desde la colonia a los tiempos actuales, buscamos enfatizar las maneras en las que la memoria, las emociones y el tiempo, así como la migración y desplazamiento de la población han ido contribuido a la construcción de la identidad y han sido utilizadas como una forma de resistencia y de llamado a la justicia a través de los andes peruanos.

Abstract

“Sasachakuy tiempo” is a Quechua term that translates roughly as “a time of difficulty.” Taking an archaeological, historical, and cultural perspective, we center this term to analyze shifting terrain in the south central highlands of Peru. Sasachakuy tiempo is a cultural perception of personal and collective experience in relation to the construction of memory, often during periods of turmoil. The term transcends the space of a single experience, and in an Andean context these difficulties are understood as cyclical and entail successive times of difficulties. By



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

taking a longitudinal perspective of the Andes with the linguistic term “sasachukay tiempo” as a centralizing concept, we examine how collective memories and conceptions of Peruvian heritage have been shaped during periods of forced centralized relocation pre- and pos- conquest, through rural to urban dislocation during the war, in urban to rural relocation during COVID-19, and via outmigration as Peruvians escape rising violence and seek asylum abroad. By analyzing the patterns of dislocation from the precolonial era to today, we underscore the ways in which memory, emotion, time, migration, and immobility have shaped cultural identity and been consistently employed as a form of resistance and call for justice throughout the Peruvian Andes.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Snitching Sapos: “Toadly” Refugees, Betrayal, and the Ongoing Present of the “Colombian Armed Conflict”

Alana Ackerman
Ph.D. Candidate
University of Illinois Urbana-Champaign
aacker02@gmail.com

Abstract

This paper engages with the figure of the *sapo* (toad), a term in Spanish that refers broadly to informants, snitches, tattletales, or traitors. In the context of contemporary cross-border violence between Colombia and Ecuador, I demonstrate how the figure of the *sapo* is configured through a logic of betrayal and accusation, as members of Colombian armed groups and refugees who have fled to Ecuador accuse each other of engaging in practices of traitorous information sharing. Based on long-term ethnographic fieldwork in Quito with refugees from Colombia, I show how members of armed groups may label refugees as *sapos* for crossing into Ecuador and “snitching” to the Ecuadorian government in their request for refugee status. Meanwhile, refugees sometimes also understand their persecutors as *sapos* who snitch to their higher-ups in Colombia about refugees’ locations in Ecuador. In both cases, I contend that *sapo* is a critical figure that condenses anxieties about trust and betrayal in a context of cross-border violence. More broadly, this paper argues for the importance of considering the “Colombian armed conflict” and its cross-border reverberations in an expansive and terrifying present. This contrasts with scholarship that adopts a lens of historical memory, particularly since the signing of the 2016 Peace Accords and the supposed “end” of the armed conflict in Colombia.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

“We Choose Freedom”: Comparing Chile’s 1988 Campaign to the 2024 Harris Campaign

Jennifer Ashley
Associate Professor in Global Affairs
George Mason University
jashley4@gmu.edu

Abstract

As Chileans observed Kamala Harris’s 2024 presidential campaign focusing on “freedom” and “joy,” they could not help but be reminded of their own 1988 campaign for the return to democracy. Both campaigns attempted to articulate freedom as not only freedom *from* restraints, but also freedom *to* build joyful lives. In the Chilean case, the campaign was successful. Chile returned to democracy, and many still become emotional when remembering the campaign thirty-six years later. Harris’s campaign, in contrast, did not lead to her election. Just months after the election, the campaign has been essentially forgotten as article after article argues that for the majority of the country, concerns about the economy resonated more than concerns about freedom. Perhaps, however, we are skipping too quickly over what happened during this campaign and failing to reflect on why its primary message of freedom did resonate for so many. Despite being a word that frequently emerges ethnographically, freedom, as Laidlaw writes, “is a concept about which anthropology has had strikingly little to say” (2002, 311). In this paper, I compare these two political campaigns as a way of bringing anthropological attention to the concept of freedom.

Works Cited

Laidlaw, James. 2002. “For An Anthropology Of Ethics And Freedom.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2):311–32. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00110>



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

“It Has Cost Us Blood”: How Bolivian movements characterize death in protest

Carwil Bjork-James
Associate Professor of Anthropology
Vanderbilt University
c.bjork-james@vanderbilt.edu

Emma Banks
Assistant Professor of International Relations
Bucknell University
emma.banks@bucknell.edu

Abstract

Bolivian movement leaders often draw attention to their region, city, or sector's participation in larger collective protests. While this can take the form of showing up in large numbers, they speak with a special reverence for those who lost their lives in protest, which marks a distinct engagement, not just as actors who exerted pressure, but as a community that suffered loss in the pursuit of a common goal. For example, two leaders in social movement organizations, Celestino Condori (of the Potosí Civic Committee) and Felix Ticona (Unified Union Confederation of Rural Workers) each described how, in the latter's words, “The historic process [of our struggle] has ... cost us blood, has cost us indigenous peoples mourning for our brothers” (Interview 2010). President Evo Morales also spoke in these terms in his 2006 inaugural address, linking the phrase “has cost us blood” to the achievements of universal suffrage through the 1952 National Revolution and nationalization of natural gas resources through the 2003 Gas War.

This paper considers the cultural meaning and practical import of deaths in protest for Bolivian social movements — and specifically the way that collective groups pay a price for social progress through death — by drawing on our digital archive of over 650 deaths in protest, as well as on scholarly and published interviews with movement leaders and participants. First, we consider how movement participants speak of death, loss, and sacrifice, drawing attention to how lives lost are remembered as sacrifices, as a price, and as a form of collective participation in common struggle. These testimonies include widows who link their personal suffering to the suffering of *el pueblo* to achieve this change. Widows and other family members left behind often hope that the death of their loved ones was not in vain. Second, we highlight a variety of particular events, including examples of government intransigence towards protests being replaced by immediate government concessions after one or several deaths. These instances are one way in which death and loss amid protest can be emotionally and socially powerful, changing and even inverting prior dynamics.

Presentation

In 2010, at the start of my graduate fieldwork on Bolivian movement practices, I (Carwil Bjork-James) sat down with Felix Ticona in his workplace, the offices of the *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB). Within minutes, he had upended my sense of time, for when I asked about the history of the organization, he began not with its 1979 founding or the participation of peasants in the 1952 Revolution, but with five hundred years of anticolonial struggle. And this historical process, he said, “has cost us blood, has cost us indigenous peoples mourning for our brothers, who have struggled, permanently, for democracy. ... This has cost blood, it has not been free, it hasn’t been a gift from anyone.”

“El proceso histórico ha sido muy... ha costado sangre, ha costado luto a los pueblos indígenas, a nuestros hermanos, que han luchado permanente para la democracia. ... Este ha costado sangre, no ha sido gratis, no ha sido regalo de nadie.”

When participants in Bolivian movements say “*nos ha costado sangre*,” and they do so quite often across a wide variety of movements, they are situating “our” vulnerable human lives in an act of exchange. A price has been paid, and changes have been won at the cost of these human beings, once comrades and now venerated martyrs as much as tragic victims. Former President Evo Morales also spoke in these terms in his 2006 inaugural address, linking the phrase “has cost us blood” to the achievements of universal suffrage in the 1952 National Revolution and nationalization of natural gas resources in the 2003 Gas War.

The use of the first-person plural is also important in this expression. Bolivian movement leaders often draw attention to their region, city, or sector’s participation in larger collective protests. While this can take the form of showing up in large numbers, they speak with a special reverence for those who lost their lives in protest, which marks a distinct engagement, not just as actors who exerted pressure, but as a community that suffered loss in the pursuit of a common goal.

This paper considers the cultural meaning and practical import of deaths in protest for Bolivian social movements — and specifically the way that collective groups pay a price for social progress through death — by drawing on our digital archive of over 650 deaths in protest, and on scholarly sources and published interviews with movement leaders and participants.

First, we highlight a variety of particular events during which government intransigence towards a protest was replaced by immediate concessions after one or several deaths. These instances are one way in which death and loss in the midst of protest can be emotionally and socially powerful, changing and even inverting prior dynamics. Second, we consider how movement participants speak of death, loss, and sacrifice, drawing attention to how lives lost are remembered as sacrifices, as a price, and as a form of collective participation in common struggle.

Methods: Introducing “Ultimate Consequences”

“Ultimate Consequences” is a quantitative and qualitative database, unique in its depth and completeness of coverage, of all conflict deaths in Bolivia since October 1982, a period of largely elected governments and political dynamism. Mass disruptive protest proved its ability to remake national politics during the country’s 1977–82 return to democracy, 1985 general strikes,

2000–2005 anti-neoliberal protest wave, and its political crises in 2006–2008 and 2019–2020. Our dataset records information such as individuals’ relation to a specific social movement, protest campaign, cause of death, responsible parties, and location. The database enables visualization and comparative analysis across at least 632 deaths across 219 events, including twelve presidential administrations and four episodes where protesters successfully sought the end of a presidential term.

Much of our recent work involves creating accessible ways for researchers and the public to access this information. We hold to project-wide commitments to making information available bilingually, and to present the data in ways that allow users to see the individuals within larger patterns of violence.

In addition to these database entries, we have also created brief narrative descriptions of the events involved and/or quote such descriptions directly from primary sources of reporting. Our iterative research strategy repeatedly seeks and integrates information from human rights reports, scholarly accounts, the Bolivian news media, and a range of other sources. We are currently building a testimonial archive of first-person narratives of these events to document their place in movement history and the impact these individual losses entailed.

In a recently published article (Bjork-James 2024), we surveyed all 48 events from 1982 to 2021 that involved three or more deaths. Out of 28 cases of deadly state repression, movements won their demands in 13 cases, achieved partial success in one, and failed in ten. In those 14 successful cases, security forces killed at least 136 people in failed bids to quash protests. Many smaller events, involving only one or two deaths, also fit this pattern.

Security forces killed at least 136 people in nineteen failed attempts to repress protest.

The price of victory

In a number of cases, deadly government repression was almost immediately followed by significant concessions. Essentially nothing can explain these turnarounds except the social reactions to the deaths caused by security forces. This can happen in the smallest cases, such as the 2003 Santa Rosa del Sara protests, where the police and the army attempted to repress demands for local infrastructure improvements. The very next day, the regional government agreed to residents’ demands, including naming the highway they would build in honor of slain protester Luis Zelaya Márquez.

We can see similar reversals in the 1984 San Julián peasant strike (repressed with machine guns by local landowners), the 1985 road blockade at Huayllani, the April 2000 national peasant mobilization, the 2003 pensioner strike, and a 2014 mayoral recall protest in Yapacaní – not to mention the 2003 Gas War, in which 71 people were killed before President Gonzalo Sánchez de Lozada was compelled to step down and flee the country in a helicopter full of cash.

But we want to highlight one particular case today.

In 1987, the government faced down coca grower protests against the eradication of their crops and issued a public ultimatum for protesters to end their blockades by May 27. Early on the morning of May 28, soldiers attacked the blockade at Parotani, first beating participants, then

firing live ammunition and tear gas. At least two *cocaleros* were killed, along with an unidentified female protester and a two-month-old child, who was beaten with his mother. A soldier died of an accidental self-inflicted gunshot wound.

Two days later, the government began negotiations with coca grower leaders. Within a week, the government conceded that coca eradication should not be conducted violently, that its scale should be negotiated with coca growers' unions, and that farmers should receive compensation for their destroyed crops. (A much vexed Reagan administration would push back with demands of its own over the following year.) These five deaths presaged a much larger trail of loss among coca growers, and especially those in the Chapare region. Ultimately, the coca conflict would consume the lives of 98 civilians, and (beginning a decade later) 35 members of the security forces.

As with this single event, this larger pattern of lives lost would be remembered as a collective price for social change. In this quote, Celima Torrico narrates this loss from the vantage point of women who “were tear-gassed with their babies, who lost their husbands, who ended up wounded — *Caramba*, what a struggle!” (quoted in García Yapur et al. 2015, p. 161). But “in the final accounting,” Torrico argues, they consolidated a political party and won social equality. “Because [now] we are equal, whether we come from the countryside or the city, we are equal, we are human beings ... It has cost a lot ... it has cost lives, it has cost blood, above all to bring about a Plurinational State.”

“Compañeras que han entrado a la cárcel, que han sido gasificadas con sus wawas [bebés], que han perdido a sus maridos, que se han quedado heridas, ¡caramba, qué lucha! A veces, parece que no había nada para comer, pero igual, se aguantaba la lucha. Nuestros compañeros del Trópico, hombres y mujeres, en diferentes bloqueos, en diferentes organizaciones, cómo se ha sufrido realmente. Pero, al final de cuentas, se ha consolidado la organización sindical, el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos. ... Con todo esto, ya pensando lo que se quiere es la igualdad porque somos iguales, seamos del campo, de la ciudad, somos iguales, somos humanos. ... Ha costado bastante llegar al proceso de cambio, ha costado vidas, ha costado sangre, sobre todo para llegar a un Estado Plurinacional.” (quoted in García Yapur et al. 2015, p. 161, 162)

Sacrificed lives as participation

This claim of collective participation of a group, movement, or region can have important political value, especially within the broad grassroots left coalition that brought the MAS to power in the 2005 elections.

“Ya en la época crítica del 2000 al 2003 ... uno de los primeros comités cívicos que ha apoyado ese paro indefinido ha sido precisamente del Potosí en 2003. Así mismo, hemos estado presentes entre las víctimas como Potosinos de ese entonces, de esos gobiernos. Cuando en Sucre se pretendía asumir, o pretendía el presidente de la cámara de senadores o diputados a asumir la presidencia, han habido cooperativistas Potosinos que han ido a Sucre, y lamentablemente uno ha fallecido en estos enfrentamientos con la

policía. Entonces, así Potosí ha estado apoyando, ha estado ayudando a este proceso. Y va a seguir” (Condori 2010, interview).

Here we see a quote from Potosí Civic Committee leader Celestino Condori, interviewed in 2010. Condori’s organization had recently led a 19-day general strike and department-wide blockade campaign demanding greater investment in the impoverished region. Condori notes the region’s early and enthusiastic participation in protests, and then said, “We were also present as *Potosiños* among the victims of those times, and from those governments.” He recalls the moment when a right-wing senate president nearly came to power, but was blockaded by protestors. “It had been the *Potosiño* mining cooperative members who went to Sucre, and lamentably one of them died in those confrontations with police. So, in that way Potosí was supporting, was helping this process. And it [Potosí] will keep doing so.”

Changing meanings

It was in the same vein that CONAMAQ leaders remembered the loss of Facundo Barcaya. Barcaya was killed in February 2002 when security forces opened fire, reportedly with machine guns, on protests in Challapata that were part of a national protest wave demanding, among other things, the reversal of Evo Morales’ expulsion from the National Congress. CONAMAQ’s leader Elías Quellca praised Barcaya in 2009, saying, “We remember him as a true Apu Mallku,” the highest traditional leadership position in the organization, and recognized his life as given to ensure that power “will not be in the hands of the necktied doctors” who have long ruled the country, but now “our own effective presence as native peoples of this land.”

“En esa patriótica jornada, fueron victimados los compañeros Facundo Barcaya y Eusebia Cisneros, a quienes ahora los recordamos como verdaderos Apu Mallkus [líderes tradicionales], de nuestras naciones originarias.” El poder “ya no estará en manos de los doctores encorbatados de siempre, porque tendremos la presencia efectiva nuestra, de los originarios de esta tierra; será un Congreso que acoja a todas las clases sociales de nuestro país, y resuelva sus problemas con equidad” (“Conamaq ratifica apoyo al proceso de cambio,” 2009).

But as relations soured with the MAS government, a bitterness crept into the memories within CONAMAQ. Its 2011 protests were rebuffed and the organization was divided into pro- and anti-government factions in 2012. Here, outspoken independent leader Juana Calle remembers Barcaya’s death in a different frame: “Since Evo Morales was our brother, was an Indian ... CONAMAQ rose up and blockaded, its *Jach’a Carangas suyu* mobilized in Challapata, where the police intervened, and we had a death. In that way CONAMAQ supported Evo Morales, but we didn’t then know that the objective was to destroy us” (Bautista Durán 2016).

“Como Evo Morales era nuestro hermano, era un indio; por eso también, luego de la asamblea constituyente, conamaq se ha levantado, ha bloqueado, el suyu Jach’a Carangas se ha movilizado en Challapata nos han intervenido la policía, hemos tenido un muerto, ha sido Facundo Barcaya, de esa forma conamaq ha apoyado a Evo Morales, pero no sabíamos que el objetivo era destruirnos. ... “Desde ahí nos hemos debilitado, el MAS nos ha perforado, el CONAMAQ estaba fortalecido, un suyu era toda la base, no



como ahora. ... Desde ese momento nos han empezado a cortar los proyectos, totalmente se ha cortado, ya no había financiamiento para hacer reuniones, ni talleres, nos han cortado desde el gobierno” (Bautista Durán 2016, p. 300-1).

Conclusions

We’ve used this talk to put some examples on the table, to show how deaths in protest are wrapped in the language of blood, full of meaning and symbolism, how this blood is understood to have collective ownership in communities and organizations, and how the shedding of that blood constitutes a form of political participation in shared nationwide struggles. Like other symbolic gifts, this exchange of blood founds and unites communities, undergirds relationships, and mandates moral bonds of reciprocity. As alliances solidify, victories are won, and promises are kept, the memory of the founding gift of someone’s life deepens and acquires greater meaning. Yet when alliances break and promises are betrayed, the meanings of this blood change, and the moral force of the alliance is spoken of not as a form of unity, but as an emotionally powerful critique.

We hope that this talk illustrates the power of combining systematic data collection with qualitative research, and we look forward to sharing our data with other researchers and the public in the years to come.

The project is online at ultimateconsequences.github.io. Our primary work of 2025 is bringing the cited narrative accounts online, along with some of the testimonies and primary sources.

The “Ultimate Consequences” database was developed with support from Vanderbilt University and a Mellon Digital Humanities Faculty Fellowship, and is currently supported by a National Science Foundation grant (Award #2116778) and a Scaling Success grant from Vanderbilt. Chelsey Dyer and Nathan Frisch have been esteemed members of the research team.

Works Cited

Bautista Durán, Ruth. 2016. “El Caminar de Dos Mujeres Originarias: Juana Calle y Eduarda Mamani.” *Umbrales* 30:285–309.

Bjork-James, Carwil. 2024. “When Does Lethal Repression Fail? Unarmed Militancy and Backfire in Bolivia, 1982–2021.” *Journal of Latin American Studies* 56(1):1–36.

<https://doi.org/10.1017/S0022216X24000208>

“Conamaq ratifica apoyo al proceso de cambio.” 2009. *Opinión*, March 24.

<https://www.opinion.com.bo/articulo/el-pais/conamaq-ratifica-apoyo-proceso-cambio/20090324185902307773.html>.

Condori, Celestino. 2010. Interview by Carwil Bjork-James, November 27, Cochabamba.

García Yapur, Fernando, Marizol Soliz Romero, Alberto García Orellana, Rodrigo Rosales Rocha, y Mariana Zeballos Ibáñez. 2015. “*No somos del MAS, el MAS es nuestro*”: *Historias de vida y conversaciones con campesinos indígenas de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Ticona Quispe, Felix. 2010. Interview by Carwil Bjork-James, March 20, La Paz.



Violence, remedy, and the social history of displacement in Haiti

Scott Freeman
Assistant Professor
American University
freeman@american.edu

Abstract

Following the 2010 earthquake in Haiti, the Caracol Industrial Park was the gem of international recovery efforts. Financed by the Inter-American Development Bank and the United States, it would displace more than 400 families from their productive agricultural land. Over the next seven years, those families organized and ultimately signed an agreement with the Inter-American Development Bank to secure remedy for their displacement. But the delays and inadequacy of compensation poked holes in the seeming triumph of the broader peasant movement. Families without land fared far worse during the growing levels of political and economic strife facing the country.

This paper poses a foundational question about remedy for development induced displacement: is remedy a step towards justice, or merely a continuation of violence? To begin, the paper outlines the contemporary displacement caused by the Caracol textile factory. Second, drawing on interviews conducted with displaced families, it highlights the experiences of remedy and the continuation of economic and geographic marginalization. Third, it argues that timescapes and waiting are essential components of understanding the dynamics of power at play in such agreements. Ultimately, the paper asserts that the contemporary displacement and remedy, far from being exceptional acts of justice, are instead a continuation of violence through waiting.

Presentation

In 2011, a garment factory funded by the Inter-American Development Bank and USAID removed more than 400 families from their agricultural land. In the fallout of this action, the families organized, sought international allies, and successfully signed a compensation agreement in 2018. In this context, I'd like to think through what a remedy from international financial institutions promises and delivers. To what extent are these processes a part of redistribution and atonement, and to what extent have these processes merely served to legitimize international financial institutions? In short, is remedy for displacement a step towards justice and reparation, or a continuation of violence?

Reparations are “compensation intended to remedy an undesirable situation” (Oxford English Dictionary); the word has etymological roots in acts of repairing or restoring. In Haiti, these ideas have a long history. From the absurd French indemnity of 1825 that required Haiti to pay reparations to France for its loss of land and enslaved labor, to the 1990s when Haiti's President

Aristide asserted that France should pay back Haiti for these extractive “reparations,” reparations in Haiti have been a source of intense political debate, and occasionally, as in the case of Haiti’s payments to France, material redistribution. But damages and calls for reparations do not occur only between states. As international financial institutions create negative impacts like death and displacement, they become not only the targets of reparation goals, but also the arbiters.

I argue that anthropological attention to time and timescapes pushes us to consider how exercises of power distort temporal scales, serving not only to consolidate power, but constitute further acts of violence.

The U.S. state department intended the Caracol Industrial Park to be the jewel of post-earthquake rebuilding efforts in Haiti. U.S. and IDB (Interamerican Development Bank) officials enticed a Korean company by promising the land, building the park, and providing tax free status in order to both convince the company to build and to increase the proposed number of employees to what the IDB describes on its website as 40,000— although only about 2,900 currently work there (HaitiLibre 2025). But the factory wasn’t built in Port-au-Prince, the site of earthquake destruction. Due to elite land interests that made land acquisition complicated, a spot in the north of Haiti was more attractive and — supposedly — free of occupants (Johnston 2024).

The land was very much occupied. In fact, the site was on excellent agricultural land, cultivated in plots by approximately 422 families, with almost 4,000 people dependent on this farmland for their livelihoods. Agricultural land is the sustaining force of the Haitian countryside. Land produces crops that send kids to school, pay for food, and forms one’s inheritance from generations past. Residents in the Caracol area were coerced into agreements, signing documents in French that promised a small compensation. But in the countryside, Kreyòl is the *lengua franca*, and many farmers do not know how to read or write.

This was not the first displacement in the region. During the U.S. occupation of Haiti, 50,000 peasants were kicked off of their land for sisal production to the east of the Caracol. The very land of the caracol factory had previously been seized by the U.S. during the occupation in the early 20th century to establish a concentration camp for arrested individuals (Joos 2023). That camp was where the famous Charlemagne Peralte, who led the rebellion against the U.S. occupation, was held and buried (before his body was moved to Cap Haitien). In other words, the peasant displacements for the caracol factory occurred literally on top of displacements that had come long before.

After the 2011 displacement, my collaborator Milostene Castin and his AREDE organization began to work with farming families to organize and pursue compensation. They eventually connected with international accountability advocates and together decided to bring the case to the IDB’s independent accountability mechanism. Such mechanisms exist in a number of the international financial institutions and allow for complaints to be heard and potentially acted on. In 2018, the displaced families reached an agreement with the IDB (USAID, while a main financier, does not have a dispute mechanism). After negotiations, the IDB would only agree to give 100 families land. But this was still remarkable: of the 208 historical accountability complaints against international financial institutions, only one other case actually disbursed land (Freeman, Inverarity, and Pearson 2024). Unfortunately, the rest of the families had to choose

between the options of: a pump for irrigation, small business funding, or vocational scholarships. But for those 100 families there was an element of restitution or reparation.

After that agreement was signed in 2018, I began working with Accountability Counsel, the non-profit legal group that provided advocacy support to AREDE. Accountability Counsel began doing interviews with a selection of 25 displaced families before the disbursement in 2019. In 2022 we did follow up interviews via phone after the agreement was signed to understand how the compensation was unfolding.

These interviews revealed that despite legal agreements and the beginnings of disbursement, compensation was falling short in several ways. Here, I will concentrate on the temporal factor in compensation. In short, compensation did not occur on time. At first there were outright delays on the part of the IDB and the Haitian state in moving things forward. These initial delays in getting compensation off the ground were compounded by a series of economic and political stressors. The *peyi lok* protests of 2018 were massive citizen mobilizations that shut down the country in an effort to hold the government accountable for corruption. They were followed by the delays and infections of COVID, and ultimately the rise of gangs, which in turn caused fuel scarcity and inflation because of the danger and price of moving commodities outside of the city of Port au Prince.

One hurdle in particular delayed compensation significantly. The burden of finding land and relocating was borne by those who were displaced. Individuals had to find public or private land that was available, and then that land had to be audited by the Haitian government and surveyed. Only then would the paperwork be submitted and checks signed by the director of the overseeing state unit, to be delivered in person (Freeman, Inverarity, and Pearson 2024). These steps meant that individuals who were already in precarious economic conditions had to spend additional time searching for available land to live on.

But even when land was identified, the additional procedures to acquire land did significant damage. During one interview, a displaced landowner explained that no farmers would sell their land except in a state of emergency. For peasants, their land is their capital, and they would only sell in a dire situation (death, or perhaps the desire to leave the country). Given a long transaction time, by the time that checks were ready, the landowner, in many cases, had found another buyer. This process also meant that finding land relied upon the continued distress and internal migration in the countryside to make private land available.

The result of the delays was that land disbursement did not occur all at once, but in fits and starts. Families began submitting the documents required for land acquisition in November of 2019, but the first ten families received land a full two years later, in 2021 — exactly ten years after the original displacement. In March of 2022, another seven families received land, followed by another twelve in December of that year. Frustrated by the extreme delays, in April of 2023, 31 people in the land group changed their selection, deciding they'd rather get one of the other options than wait for land that seemed so far out of reach. As of now, only 55 individuals of the original 100 have received land (Freeman, Inverarity, and Pearson 2024).

Waiting for compensation was not merely inconvenient, it caused additional suffering for the displaced farmers. Their loss of land meant that they could no longer produce food. This, along with the loss in income from selling agricultural products, made it hard to purchase imported food, which the countryside relies upon. With the stress of the economic decline that started in 2019, other forms of remedy offered by the agreement, like start-up funding for small businesses, had to be spent on basics. One woman we spoke to said that she had selected the small business option, but had to spend that money not on soaps and shampoos that she might have resold but on food and sending her children to school. Because compensation occurred in a moment of political and economic stress, the funding was not going to create new source of capitals, but instead was spent weathering the increasingly precarious situation that people found themselves in.

The extreme delays in providing compensation also meant aging and in several cases the deaths of those who were waiting to receive land holdings. One of the respondents we spoke to was frustrated because he could not use the land in the same way, and could not benefit from agriculture. He told us, “Look, when they promised to give land, I was 50, but now I am 55 and I am unable to do the same activities [working in the fields] I was able to do before.”

In another case, Mondesir and his wife both individually owned land in the area, and so Mondesir selected the water pump option while his wife selected the land option. But after years of spending much of their income on expensive diabetes treatments, Mondesir’s wife died. The land should have passed to her daughter. But there were bureaucratic mistakes which meant her name was left off the final list. Now, years later, Mondesir was navigating a new set of challenges: he was left with a pump but with no fuel, working on land he did not own.

In analyses of land grabs and development displacement, land has been the largest hurdle to conceptualizing anything like remedy. This case is the closest that people have come to actually getting material restitution from an international financial institution.

And yet, our analysis revealed another dynamic. The delays incurred by bureaucratic processes fundamentally changed the notion of compensation. Rather than consider the landscapes at play in remedy or reparations for displacement, timescapes indicate something otherwise invisible but still an essential component of analysis of contemporary economies (Bear 2016). More than just landscapes, timescapes acknowledge “spatiality, materiality, and contextuality but foregrounds the temporal side of the interdependency” (Adam 2008: 1).

As the daily needs and ensuing suffering of Haitian farmers is juxtaposed with bureaucratic requirements, disbursements, and negotiations, there are material consequences. Bear (2014) points us to Antonio Negri, who wrote that contradictory circulations of time result in “clash[es] of diverse and antagonistic temporalities” (Negri 2004: 68). On one side are the temporalities of the social lives of the displaced: aging, agricultural timelines, income, and debt. On the other, the bureaucratic time of disbursing remedy, the multiple institutions, processes, and paperwork that is deemed required in order to fulfill the needs of the financing institution.

Clashes of distinct timelines do not result in even damages across groups. The farming families of Haiti, beholden to the timelines of the Inter-American Development Bank and the Haitian

State, are the ones who feel this clash most. They suffer through the additional time without capital and income. They wait and suffer while the IDB and its employees continue their daily work.

Waiting itself is an exercise of power. Anthropologist Javier Auyero (2012) directs us to explore sociocultural dynamics of waiting, and points us to the power dynamics and inequalities that are observable in the act of waiting. He points us to Bourdieu, who observed that “making people wait, of delaying without destroying hope, of adjourning without totally disappointing... is an integral part of the exercise of power” (Bourdieu 2000: 229). That experience of waiting does not happen equally. Auyero points us further to sociologist Barry Schwartz (1974), who argues that waiting is unequal, and being made to wait a long time is ultimately a statement about the low social worth of those who wait as compared to those who impose the waiting.

From this we can see that the process of remedy as experienced in northern Haiti is ultimately not one of repair and reparation, but instead what we might call the violence of waiting. Such a concept does not imply that we should all align ourselves with the punctuality implied by a global capitalist timeline. Rather, it acknowledges that the arbitrary timelines established by powerful actors not only force others to adhere to those timelines, but in doing so, create additional suffering.

Processes of accountability for development-induced displacement, remedy, and reparation cannot exist independent of a consideration of time. Because time allows for additional suffering, loss, and complication, spatial compensation, the mere receipt of land cannot be sufficient. The delays and processes that surround the spatial focus can eliminate the potential restorative qualities of remedy, turning it instead into a process that brings further violence.

Works Cited

- Adam, Barbara. 2008. “Of Timescapes, Futurescapes, and Timeprints.” Lunenburg University, June 17.
- Auyero, Javier. 2012. *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822395287>
- Bear, Laura. 2014. “Doubt, Conflict, Mediation: The Anthropology of Modern Time.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(S1):3–30. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12091>
- Bear, Laura. 2016. “Time as Technique.” *Annual Review of Anthropology* 45:487–502. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030159>
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Pascalian Meditations*. Stanford University Press.
- Freeman, Scott, Lani Inverarity, and Megan Pearson. 2024. “After the Agreement: Implementing Remedy for Displacement in Northern Haiti.” *Accountability Research Center, American University*. https://accountabilityresearch.org/wp-content/uploads/2024/09/Freeman_Haiti_seeking_remedy_AN_14_ADA.pdf



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

“Haiti - News : Zapping - HaitiLibre.Com : Haiti News 7/7.” HaitiLibre.Com. Accessed April 3, 2025. <https://www.haitilibre.com/en/news-44006-haiti-news-zapping.html>.

Johnston, Jake. 2024. *Aid State: Elite Panic, Disaster Capitalism, and the Battle to Control Haiti*. First edition. New York: St. Martin’s Press.

Joos, Vincent. 2023. “Malediksyon: (Neo)Colonial Development, Disasters, and Countercapitalism in Northeastern Haiti.” In *The Power of the Story: Writing Disasters in Haiti and the Circum-Caribbean*, edited by Vincent Joos, Martin Munro, and John Ribó, 62-77. New York: Berghan Books. <https://www-jstor-org.ezproxy.bucknell.edu/stable/jj.2775917.7>

Negri, Antonio. 2004. *Time for Revolution*. A&C Black.

Oxford English Dictionary. 2025. “Reparations.” In *Oxford English Dictionary*. Accessed April 3, 2025. https://www.oed.com/dictionary/reparation_n?tab=meaning_and_use#26108145.

Schwartz, Barry. 1974. “Waiting, Exchange, and Power: The Distribution of Time in Social Systems.” *American Journal of Sociology* 79(4):841–70. <https://doi.org/10.1086/225629>



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Caring Laterally Through Violence: *La Cuarenta*'s Transformation from Torture Site to Community

Ayleen Paola Correa Rodriguez
Ph.D. Candidate in Anthropology and History
University of Michigan, Ann Arbor
ayleenc@umich.edu

Abstract

How do communities build homes on the silenced remains of violence? This question lies at the heart of *Las Fundadoras* (The Founders), a group of women in Cristo Rey, Dominican Republic, who inherited a complex historical legacy. Their roots emerge from Cristo Rey's traumatic history as a neighborhood encompassing *La Cuarenta* (The Forty), one of the largest clandestine torture sites during Rafael Trujillo's dictatorship (1930-1961). After Trujillo's assassination in 1961, torture sites became spatial spectacles of re-democratization. Silence and dislocation became synonymous with urban development, strategically erasing violent histories.

President Joaquin Balaguer, Trujillo's political partner, declared Cristo Rey's urbanization in 1978, forcibly displacing community members. This project aimed to interrupt national demands for justice by literally and metaphorically dislocating narratives of violence. Yet *Las Fundadoras* and their families resisted, producing a counterculture that challenged what Michel-Rolph Trouillot (1995) terms the “silencing of the past.”

As descendants of early rural migrants who inhabited the *montes y culebras* (hills and snakes) before *La Cuarenta* became a torture site, *Las Fundadoras* experienced violence not as a clandestine abstraction, but as an immediate, haunting reality. Despite Balaguer's order to destroy *La Cuarenta* just days after Trujillo's *ajusticiamiento*—representing the intentional destruction of historical records as historian Ramos (2018) describes—*Las Fundadoras* became community historians, educating subsequent generations about Cristo Rey's complex history. Employing what Christine Sharpe calls “lateral care”—tending to community members while acknowledging historical trauma—*Las Fundadoras* transformed survival into resistance. They became teachers, surrogate parents, healthcare providers, and defenders against state-sponsored terrorist groups like *La Banda Colorá*. Their homemaking became an act of defiance: love and community care as powerful tools against systemic violence and displacement. By preserving and transmitting memory, they created intergenerational strategies of healing and resistance.

In this presentation grounded on Black feminist theories, I will share some lessons from *Las Fundadoras* and the possibilities that lateral care enables as a path to address traumatic collective memory and resist ongoing violence. This project also engages in the localized creation and intergenerational sustainability of counter-hegemonic memory, as well as community-centered healing from trauma.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Works Cited

Ramos, Alejandro Paulino. 2018. "Los centros de torturas de la dictadura de Trujillo: la cárcel de "La 40" (4)." *Acento*, February 3. acento.com.do/politica/los-centros-torturas-la-dictadura-trujillo-la-carcel-la-40-4-8533697.html.

Sharpe, Christina. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press. <https://doi-org.ezproxy.bucknell.edu/10.2307/j.ctv1134g6v>

Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

The Forensic Gaze: Social Mobilization, Science and the Law in the Search for Mexico's Disappeared

Jennifer Burrell
Professor
University at Albany
jburrell@albany.edu

Abstract

This paper is part of a larger project that maps the interconnections between science, social movements, and the law that coalesce around the search for Mexico's disappeared. New technologies and the novel application of scientific techniques to searches for the disappeared have been a hallmark in Mexico in recent years, and collectives of those who have lost family members have been central to their deployment. Noting the development and emergence of a scientific community dedicated to collaborating on these issues, and the nuanced shift from a political to techno-scientific forensic social movement for many collectives of families, I draw out some of the tensions and contradictions in the law's relationship to science and questions of expertise. I interrogate how the promises and limits of new technologies deployed by citizen-scientists in the search for the missing complicate the public persona of grieving family members, prioritizing forensic discourses at the expense of everyday memories and lives.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Memory, Liminality, and Mapping Massacres in El Salvador

Tania Cañas
Postdoctoral Fellow
Western University
tcanas@uwo.ca

Amanda Grzyb
Professor of Information and Media Studies
Western University
agrzyb@uwo.ca

Abstract

This paper examines survivor-led, collaborative massacre mapping in the context of postwar El Salvador. Following a 12-year civil war (1980–1992), the 1993 United Nations Commission on the Truth for El Salvador’s final report documented widespread atrocities, of which 85% were attributed to the Salvadoran Armed Forces. The same year, the Salvadoran Legislative Assembly passed an amnesty law that prevented legal accountability for these violations. Despite this absence of formal justice processes, memory persists in the everyday—embedded within overgrown paths to unmarked massacre sites, and in the ways communities organize. These memories are mobilized through creative and dynamic practices, both locally and across the diaspora. Some of these bottom-up initiatives are supported by “Surviving Memory in Postwar El Salvador,” a collaborative international research initiative comprised of survivors, scholars, architects, artists, lawyers, museum practitioners, community organizers, local leaders, civil society organizations, and mental health professionals. Together, the team is dedicated to documenting the history of the Salvadoran Civil War and working to prevent future violence. In our presentation, we will discuss “Surviving Memory’s” innovative methodologies, including the use of GPS, LiDAR technology, and video testimonies to document massacres in collaboration with communities, in keeping with the Truth Commission’s recommendations.

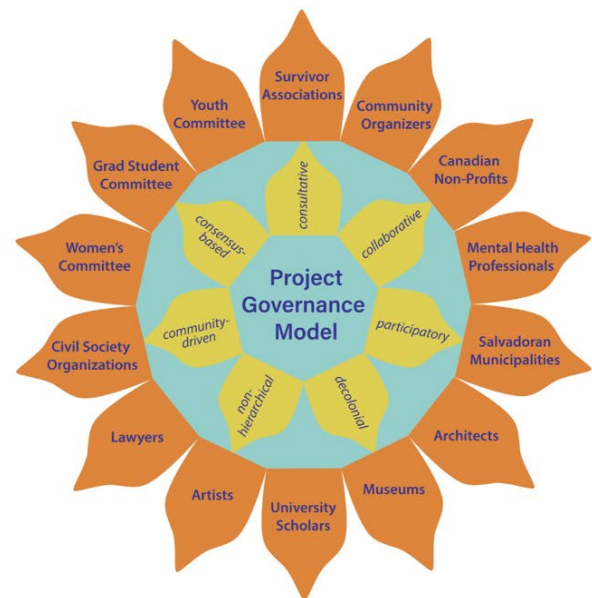
Presentation

By the end of the Salvadoran Civil War (1980–1993), 75,000 Salvadorans were dead, one-third of the population was displaced, and countless civilians had survived torture, imprisonment, starvation, exhaustion, child abductions, aerial bombardments, extrajudicial killings, sexual violence, and massacres (UN 1993). Despite official denials by the Salvadoran government, survivor accounts of the death squads and massacres were ultimately corroborated by the United Nations Commission on the Truth for El Salvador. In its final report, *From Madness to Hope* (1993), the Commission held Salvadoran state actors responsible for 85% of wartime violations. The Commission registered a total of 22,000 complaints of “serious acts of violence” and outlined institutionalized forms of brutality ranging from repression and disappearances to mass killing operations (UN 1993). It called on the Salvadoran state to “provide reparations for the

victims including memorials and monetary compensation” (UN 1993)—a directive that no postwar government, left or right, has yet adequately realized. Forty-four years after the civil war began, the documentation of state violence, organization of commemoration activities, and initiation of community healing and reconciliation still reside primarily in the domain of local communities and civil society organizations. These organizations operate with limited financial and technological resources.

“Surviving Memory in Postwar El Salvador” was formed in 2017 to accompany the memory work of survivors in rural Salvadoran communities. Our research is supported by external research funding from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, the Canadian Foundation for Innovation, the Ontario Research Fund, the United Nations Development Program, Western University, the Salvadoran Canadian Association, and other formal partners. We have also received substantial donations from the Loretto Sisters of Toronto, LiUNA OPDC and LiUNA Local 183, and the United Nations Development Program.

Our international research partnership is committed to documenting the history of the civil war and preventing future violence. Our team includes survivors, community leaders, artists, architects, botanists, anthropologists, media studies scholars, historians, political scientists, psychologists, social workers, psychiatrists, engineers, museums, municipalities, Salvadoran civil society organizations, universities, NGOs, and an architecture firm. In total, we have 22 partners and more than 150 active researchers and collaborators working on a range of bottom-up memory projects in El Salvador and the Salvadoran diaspora. The project is led by survivor organizations, particularly *Asociación Sumpul*. Our governance structure is horizontal and based on consensus decision-making. General assemblies and workshops form the foundation of our project. Our research methodology is participatory and collaborative—an approach we often refer to as “accompaniment.”



We developed our eight core themes through two rounds of strategic planning in 2017 and 2020: Documentation and Testimony; Commemoration; Art, Music, and Theatre; Justice; Mental Health and Healing; Intergenerational Education; Environmental Reparation; and Local Economic Reconstruction. Our varied projects – which can be found on the Surviving Memory in Postwar El Salvador website (www.elsalvadormemory.org) – include a range of public-facing outputs that focus on co-creation, accessibility, and co-authorship between academics, practitioners, and community collaborators. These projects include:

- Community Archives, Digitization, and Preservation
- Community Photo Exhibitions
- Workshops, Collaborative Fieldwork, and Capacity-Building in Communities
- Co-creation of a Music Archive and Field Recordings
- Community Art (including Murals, Ceramics, Sculptures, and Embroideries)
- Community Books, Magazines, and Newsletters
- Recovery of Traditional Knowledge (Foods, Medicines, and Building Materials)
- Video Testimonies and Documentary Film
- Commemorations of Massacres
- Architectural Co-design of Memorials and Memory Trails
- Architectural Co-design of Community Museums and Curation of Exhibits
- Massacre Mapping

During our first phase of project planning with *Asociación Sumpul* in 2017, creating both physical and digital maps of the civilian massacres in the Department of Chalatenango emerged as a community priority. The Truth Commission report does not include comprehensive documentation of the massacres, choosing instead to focus on a few emblematic cases as examples. In the broader context of impunity, no government has pursued a systematic investigation of the massacre sites. The memorial in Parque Cuscatlán lists fewer than half of the massacres in the department, while *Equipo Maíz* produced one of the first comprehensive stylized maps listing a total of 55 massacres in Chalatenango.

Currently, we have identified 70 massacres in the Department of Chalatenango, with precise locations and testimonies obtained for just over half. This project remains very much in progress. We have also extended the massacre documentation initiative into three additional departments: Cuscatlán, Cabañas, and Morazán.

Our mapping methodology includes several interconnected steps:

1. **Developing a research program and itinerary for fieldwork**, prepared by survivors in meetings and general assemblies and organized by the leadership of *Asociación Sumpul* in collaboration with researchers from Western University. Survivors maintain control of

the process, the pace, and their participation. We incorporate an informed-consent process based on our multi-jurisdictional ethics protocol, which all partners have adopted.

2. **Traveling to the sites:** Some massacre sites are accessible from villages or roadsides, but many are remote, requiring hikes as long as 2–3 hours from the nearest road. Some sites, like Las Aradas, are well known and host yearly commemorations. Others, such as Los Raudas, remain elusive; we have been trying to locate the mass grave there since 2018. Each site is documented by a diverse team that includes survivors and family members, local youth, *Asociación Sumpul* leadership, scholars, videographers, GIS and LiDAR specialists, drone pilots, and mental health professionals.
3. **Obtaining GPS coordinates:** We use an advanced GPS unit for sub-metre accuracy and the ArcGIS platform with the Survey123 app to collect and organize data. This includes information on perpetrators, names of victims, exhumation status, land ownership, and survivor memories. Through this process, we learned that mapping is tremendously complex. Working at sites of memory collaboratively with survivors has deeply nuanced our collective understanding of the massacres—not just as a single point on a map but as networks of locations associated with capture, torture, sexual violence, killing, burial, refugee displacement, and repopulation. It also includes routes associated with the “*guindas*,” a Salvadoran term for a process of fleeing and hiding from the Salvadoran Armed Forces that resulted in tremendous hardships (starvation, sickness, terror, and death).
4. **Recording testimonies** (if desired by survivors) and **obtaining drone footage** from different perspectives to create orthomosaic images of the sites.
5. **Processing the maps and videos** in our Oral History and Documentation Labs at SJLF and Western University. This includes transcription of testimonies, video editing, and translation/subtitling.
6. **Cross-referencing our data** with archival information, news articles, and previous scholarly research.
7. **Working with our architectural team** to design plaques and (in some cases) large memorials at the sites, and providing funding to organize commemorations at newly identified sites.

We present this work through digital maps as well as physical maps for exhibitions, which offer a visual and narrative experience of the memory landscape we have collaboratively reconstructed.

Our next phase of research builds on this work. In January 2025, we launched a new pilot project to document destroyed villages and, in some cases, co-create virtual reconstructions. We have completed LiDAR surveys of two villages destroyed by the Salvadoran Armed Forces as part of their “scorched earth” strategy in the early 1980s: Las Aradas in Chalatenango (site of the Sumpul River Massacre) and Copapayo Viejo, a destroyed canton in the municipality of Suchitoto in Cuscatlán.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

At Las Aradas, the combination of GIS, LiDAR, and survivor accounts that “ground truth” the data has allowed us to better understand the conditions during the Sumpul River Massacre. At Copapayo Viejo, our research team includes three former inhabitants who survived aerial bombardments of the village, along with scholars, GIS/LiDAR specialists, and a videographer. We used the Arrow Gold GPS unit to verify the LiDAR data. Over five days, we collaboratively mapped more than 80 ruined adobe structures. Remarkably, our local collaborators remembered every house, the number of windows, the direction the corridors faced, the names of the inhabitants, and whether or not they survived the war.

To close, we stress that community-based documentation of the Salvadoran Civil War is urgent. After nearly a decade of collaborative work between survivors, youth, community leaders, and international members of our research team, it is clear that bottom-up memory work is more crucial now than ever. Not only are survivors aging, but the material evidence of state violence is rapidly deteriorating. Meanwhile, the forward-looking agenda of the current government means the stories of the civil war period are at risk of being forgotten. In this context, the work of “Surviving Memory”—of mapping, remembering, and rebuilding—is a critical necessity.

Works Cited

Surviving Memory in Postwar El Salvador collaborative research initiative.

www.elsalvadormemory.org, accessed April 13, 2025.

United Nations. 1993. *From Madness to Hope: The 12-Year War in El Salvador: Report of the Commission on the Truth for El Salvador*. S25500EN.

<https://www.latinamericanstudies.org/elsalvador/ElSalvador-Report.pdf>, accessed May 9, 2025.



Visualizando la memoria y la movilidad en Quilotoa, Ecuador

Joe Quick
Visiting Assistant Professor
University of Nevada, Las Vegas
joseph.quick@unlv.edu

José Guamangate
Artista
Quilotoa, Ecuador

Resumen

Muchas de las pinturas producidas por los artistas kichwas de las comunidades ecuatorianas de Tigua y Quilotoa representan escenas coloridas de la vida pastoral indígena andina. Sus colores brillantes y escenas rurales están diseñados para atraer los intereses de los turistas internacionales que prefieren conmemorar sus viajes con recuerdos de ciertos tamaños y colores, que expresan las culturas de los lugares visitados con temas folclóricos. Sin embargo, numerosos pintores de estas comunidades poseen una notable perspicacia etnográfica, que despliegan en pinturas que normalmente no se destinan a la venta turística.

Este artículo forma parte de una colaboración experimental en curso entre el etnógrafo Joe Quick y el artista José Guamangate que explora el potencial etnográfico del arte Quilotoa. Nuestro proyecto más amplio consiste en crear una etnografía visual de las múltiples movilidades en el Quilotoa, incluyendo los circuitos globales de turismo que propiciaron el surgimiento de los géneros artísticos en los que José es líder, los circuitos nacionales de migración laboral que han experimentado las comunidades indígenas de la región, y la migración internacional de jóvenes de Quilotoa tras el fallo del turismo internacional durante la pandemia de COVID-19.

Ponencia

En las alturas de la sierra occidental del Ecuador, los pintores kichwas de las comunidades de Tigua y Quilotoa producen un estilo de arte vivo e único. Este arte funciona como una forma de comunicación intercultural, y tiene raíces en dos formas de movilidad — la migración y el turismo. Para los pintores, el arte es un elemento de su estrategia colectiva para evitar la migración laboral que domina la vida de los jóvenes kichwas de la región. Para los turistas internacionales, el arte expresa la particularidad de la cultura indígena que encuentran durante su viaje por los andes ecuatorianos. En este breve capítulo, explicamos la historia del arte y la movilidad en Tigua y Quilotoa, exploramos el papel comunicativo intercultural del arte, y relatamos nuestros esfuerzos por utilizar el arte como método de la investigación etnográfica.

Historia del Arte y Movilidad en Tigua y Quilotoa

El arte tiene sus orígenes en las comunidades de Tigua, donde los primeros pintores fueron testigos del fin de la época de la hacienda en Ecuador. Durante tres siglos, los antepasados de los artistas indígenas actuales habían trabajado como peones bajo un sistema de servidumbre por deudas que los ataba a las haciendas. A cambio de su trabajo en la agricultura, el mantenimiento de la infraestructura y otras tareas de la hacienda, recibían acceso a pequeñas parcelas de tierra en la que cultivar alimentos para sus familias, pastos para sus animales, agua para los humanos y sus animales, leña y otras necesidades de la vida rural. Fue un sistema sumamente explotador pero estable. Con las reformas agrarias de los años 1960 y 1970, la explotación de la hacienda fue eliminado, pero la estabilidad fue eliminada también. Se eliminó la servidumbre de deudas, pero los ex peones también perdieron su acceso a los recursos de la hacienda. Peor, las reformas agrarias no crearon oportunidades para los trabajadores indígenas en la economía nacional.

Analizando la situación, muchos jóvenes indígenas de la región decidieron salir de sus comunidades de origen para buscar la vida. En 1995, Baltazar Umajinga escribió que el indígena “Sustenta su hogar con la migración temporal, donde el hombre vende su fuerza de trabajo como: cargador, albañil; y la mujer como cocinera, peona de la construcción o comerciante. La necesidad obliga a realizar trabajos sumamente duros como los antes mencionados” (1995: 164). En este contexto, el trabajo nunca fue garantizado, muchas veces fue peligroso, y raras veces soportó una vida buena.

Uno de los jóvenes migrantes de Tigua fue Julio Toaquiza, quién salió de su comunidad para buscar la vida por primera vez cuando tenía 11 años. En 1999, Julio explicó a Rudi Colloredo-Mansfeld (2003, 2009) que él había pasado varios años circulando entre trabajos en Quevedo y Guayaquil cuando casó con su esposa y resolvió crear una vida familiar en Tigua. Pero la siembra falló. Julio y su esposa intentaron establecerse como dueños de un restaurante en Quevedo, pero este negocio fracasó también. Julio volvió a trabajar en un almacén de madera, fue herido en un accidente, y decidió visitar un chamán tsáchila cerca de Santo Domingo de los Colorados.

El chamán le dijo a Julio, “Usted va a tener trabajo. Antes, usted sufría. Ahora, va a tener su propio trabajo. Usted no tendrá que irse sufriendo como antes.” (Colloredo-Mansfeld 2003: 279; Colloredo-Mansfeld 2009: 38). Julio volvió a su casa y pronto soñó tal como el chamán había predicho. Según la versión de esta historia recopilada por Colloredo-Mansfeld, al despertar de su sueño, Julio se puso a preparar un tambor al estilo de las celebraciones del Corpus Christi. Llevó el tambor a tocarlo durante las festividades de Corpus Cristi en Pujilí, donde llamó la atención de un extranjero, quien le presentó a Olga Fisch, una galerista húngara de arte popular en Quito. Según la versión de Alfredo Toaquiza, hijo de Julio, el primer encuentro de Julio con Olga Fisch ocurrió varios meses después del sueño, cuando Julio tocaba en una banda durante la fiesta de Tres Reyes en Zumbahua (Robles Picón y Toaquiza Ugsha 2021: 56).

Si bien algunos relatos sobre de la evolución del género, como el libro de la galerista Mayra Ribadeneira de Casares, nombran a Fisch como la primera en 'descubrir' a los pintores de Tigua (1990: 30), Alfredo Toaquiza explica que Julio y sus hermanos ya habían empezado a vender antigüedades al Museo del Banco Central, y que ya habían reconocido que “en esa época se estaban poniendo de moda los objetos llamados ‘étnicos’” (Robles Picón y Toaquiza Ugsha

2021: 56). Julio insistió durante una entrevista con Patricio Guerrero Arias en 1992 que Olga Fisch “solo compraba para almacén; ella no nos enseñó, la pintura es propia de aquí, propiamente todo, todo es nativo de nosotros, de mi inteligencia y los compañeros que fueron así viendo, ellos también fueron aprendiendo” (1993: 143).

No obstante, la mayoría de los relatos coinciden en que fue Fisch quien recomendó por primera vez transferir las decoraciones pictóricas que aparecían en los tambores de Corpus Christi a cuadros más pequeños y fáciles de transportar. Esto ocurrió durante la década de 1970, probablemente alrededor de 1973 o 1974, aunque Jean Colvin (2004) identifica relatos que estiman que la primera de estas pinturas más pequeñas se realizó tan tarde como en 1979.

En este periodo, otros miembros de la familia Toaquiza aprendieron a pintar, y algunos de ellos compartieron su arte con otros miembros de las comunidades de Tigua. Entre ellos fue José Vega, quien fue líder en la formación de la primera asociación de pintores. Vega y sus compañeros fundaron su organización en Quito, no en Tigua, porque no había un mercado turístico grande en Tigua. A través de la asociación, los pintores urbanos de Quito establecieron el derecho formal de vender en el Parque El Ejido en Quito, cerca de uno de los centros turísticos. Algunos también llevaron su arte a Otavalo, donde vendieron las pinturas en la famosa Plaza de Ponchos. A la vez, los pintores urbanos mantuvieron su dedicación a sus comunidades natales, y “aprovecharon el reconocimiento que obtuvieron con su arte para impulsar proyectos de desarrollo en [las comunidades de Tigua]” (Colloredo-Mansfeld 2009: 70). Así, si bien muchos pintores se vieron obligados a vivir en la ciudad, su migración no implicó el abandono de sus comunidades rurales.

A principios de la década de 1990, José Guamangate, nacido en las faldas del volcán Quilotoa, aprendió a pintar con la ayuda de Francisco Toaquiza. José y su esposa María Delfina Latacunga fueron entre los primeros pobladores del sitio al borde del cráter del volcán Quilotoa, que ahora es el sitio del Centro de Turismo Comunitario Lago Verde Quilotoa (CTC Quilotoa). José compartió su arte con algunos otros de los nuevos residentes de Quilotoa, y los pintores jóvenes empezaron a vender su arte a los turistas aventureros que habían empezado de visitar al volcán para ver la laguna dentro del cráter. José contrató a algunos aprendices más, pero resistió la presión para que enseñara arte a todos, porque no quería perder la ventaja competitiva que él y su círculo más cercano disfrutaban.

Sin embargo, unos estudiantes de la escuela Niño Rumi se dedicaban a incursionar en el mercado turístico y, en 1988, fundaron la primera organización turística formalmente reconocida de Quilotoa: la Asociación de Pintores y Tejedores de Quilotoa, que registraron a través del Ministerio de Industria, Comercio Exterior y Pesca (véase Noroña S. 2014; Colloredo-Mansfeld, et al. 2018; Quick 2024). Esta organización absorbió rápidamente a los primeros pobladores de Quilotoa, quienes siguen siendo miembros activos de la actual asociación de turismo, la Organización Comunitaria de Desarrollo Turístico “Lago Verde Quilotoa”, que administra el CTC Quilotoa.

Durante una generación entera, el arte fue un parte de los esfuerzos colectivos para crear una vida digna en Quilotoa. En 2002, José Sánchez-Parga describió las parroquias que circundad Quilotoa como “la región más pobre de toda la sierra ecuatoriana” (2002: 16). Apenas una

década después, el centro turístico fue un sitio de esperanza. Los fundadores del centro turístico esperaban que sus propios hijos no migrarán. El arte no fue suficiente en sí, y algunos pintores habían dejado el arte para emprender negocios en otros sectores del turismo, pero el arte seguía siendo un elemento central de la identidad del centro turístico. Cuando los autores grabamos una conversación en 2014, José Guamangate dijo, “Y también nuestros hijos. Esperamos para el futuro. Bueno, con arte no vivimos, pero siempre estamos sobreviviendo. De eso queremos, mis hijos también que puedan aprender de ser arte. Pero así para poder defender de nuestra vida cotidiana.” De igual forma, en 2015, Alfonso Latacunga explicó durante una entrevista que “Un sueño que tenemos nosotros ha sido mejorar la vida, la salud, la educación. Entonces, los jóvenes que vengan después, que preparen en campos diferentes — turismo, hotelería, para dar un mejor servicio. Eso era nuestro sueño y siempre sabíamos decir así.”

Pocos años después, el turismo internacional fracasó durante la pandemia de COVID-19, y muchos jóvenes de Quilotoa han experimentado la necesidad de migrar de nuevo. Inicialmente, muchos buscaron trabajo en la economía nacional ecuatoriana, pero encontraron pocas oportunidades. A partir de 2022, numerosos jóvenes de Quilotoa se sumaron al drástico aumento de la migración laboral a través de Panamá hacia los Estados Unidos. Muchos se han establecido en el área de Chicago. Quienes se quedaron en Quilotoa esperan que los migrantes vuelvan a Ecuador, pero muchos piensan que los migrantes retornados establecerán nuevas vidas y nuevos negocios en las ciudades y no vivirán en Quilotoa.

Arte y la Comunicación Intercultural

El arte de Tigua y Quilotoa tiene sus raíces en el intercambio cultural del mercado turístico. Así, los pintores están sujetos a la "mirada turística" (Urry 2002). Ya que tienen que ganarse la vida, los pintores deben satisfacer las expectativas de sus compradores extranjeros, no sólo en cuanto al tamaño y la transportabilidad de los cuadros, sino también en cuanto a los colores que utilizan, al estilo folclórico que han desarrollado, y a los temas que producen. A la vez, los pintores comunican sus propias perspectivas y sus propias experiencias a través de convenciones de género que son distintivamente andinas. Es decir que las fuerzas del mercado dan forma a la producción de pinturas, pero los códigos comunicacionales son expresivos de la cultura de los pintores, no solamente de sus circunstancias económicas.

Por ejemplo, cuando Colloredo-Mansfeld hizo un estudio de los códigos estéticos del arte producido en Tigua, se preguntó: "¿Por qué tan poco de su experiencia contemporánea se traslada a sus lienzos? ¿Dónde están los autobuses y las autopistas? ¿Dónde están las escenas callejeras y los bienes de consumo?" (2011: 19). Colloredo-Mansfeld descubrió, primeramente, que “las pinturas de la vida contemporánea podrían deprimir los precios de venta. Es decir, para la mayoría de los pintores, esta ausencia de objetos modernos tenía una explicación comercial clara" (ibid.). En otras palabras, la prevalencia de escenas rurales con muy pocos signos de modernidad es resultado de la demanda no-indígena para cultura indígena no-moderna.

Con esta idea en la mente, Quick comenzó su investigación en Quilotoa en 2012 preguntando a varios pintores y vendedores por qué no había autobuses en sus pinturas. La mayoría de las respuestas que recibió fueron indistintas. Pero menos de 24 horas después, un joven que atendía el puesto de mercado de su familia cerca del mirador sobre el volcán le presentó al investigador

una pintura de un autobús (Figura 1). Cómo descubrió Colloredo-Mansfeld, a los artistas "no les preocupaba la apariencia de los objetos modernos en sus obras, sino el efecto" (2011: 19). Los pintores son muy capaces de pintar autobuses. Y no es que los pintores excluyen a los autobuses; es que los autobuses no contribuyen a los temas que pintan más, y solamente incluyen en un cuadro a las cosas que contribuyen al tema de ese cuadro.



Figura 1: Cuadro de un autobus. Firmado por "David". 2012.

De hecho, las pinturas que se encuentra en el mercado turístico incluyen muchas cosas modernas. Por ejemplo, la mayoría de las casas que los artistas pintan están hechas de bloques de hormigón. Este no es un material de construcción tradicional, pero forma parte de la experiencia de los pintores, y contribuye a las representaciones de la vida indígena. Y no altera la apreciación de los turistas por las representaciones de la vida indígena, porque no se dan cuenta de que las casas de bloques de hormigón son modernas y no tradicionales.

En su investigación de los códigos estéticos, Colloredo-Mansfeld extrajo un conjunto de personajes festivos del contexto en el que normalmente se representan en las pinturas. Rápidamente, descubrió que, desde la perspectiva de los pintores, esos "individuos solitarios parecían desequilibrados o en riesgo, la acción que realizaban era tenue o el movimiento fracturado" (2011: 16). Así, Colloredo-Mansfeld aprendió que el significado de un personaje en una pintura está determinado por su interacción con otros personajes, animales, elementos del paisaje, y objetos. No es la mera inclusión de elementos en una pintura lo que crea su significado; también existen códigos sobre cómo organizarlos para que cuenten la historia latente de la pintura. Como Colloredo-Mansfeld explica, "Las líneas percibidas en una pintura de Tigua se convierten en las líneas de interpretación, las líneas guía literales para que el espectador entienda de qué se trata la pintura" (2011: 21).

En este sentido, los cuadros de Tigua y Quilotoa siguen convenciones de género muy similares a las cuentas folclóricas analizadas por Catherine Allen (2011). Cada episodio de una cuenta toma forma alrededor de la copresencia e interacción de ciertos personajes que tienen personalidades o roles bien conocidos en la sociedad. Así, en una pintura que se encuentra en un mercado turístico, la copresencia de pastores y agricultores, y la ausencia de autobuses narra la historia de una vida indígena tradicional en los Andes rurales. Pero, en un cuadro analizado por Quick (2020), la presencia de los edificios que pertenecen al CTC Quilotoa combina con la ausencia de casas y restaurantes particulares, la presencia de los personajes folclóricos del mito fundacional de Quilotoa, y la presencia de los músicos y danzantes del festival de Corpus Christi, para crear el tema de "comunidad."

El paisaje también tiene un rol en establecer el escenario. Cuando, en el contexto del paro nacional de 2022, el Palacio Carondelet (ubicado en el centro histórico de Quito) aparece en el paisaje rural de Cotopaxi (Figura 2), indica que el poder del estado fue subordinado a la voluntad de los pueblos indígenas. Por otro lado, cuando un trabajador indígena aparece en el contexto urbano de Quito (Figura 6), refleja la enajenación de la experiencia migratoria.



Figura 2: El paro nacional de 2022. Por José Guamangate, 2022.

Así, como Paula Ben-Amos (1977) explica sobre el arte turístico en general, el género de arte que se encuentra en Tigua y Quilotoa “sirve como medio de comunicación intercultural. No es que los pintores y los turistas se entiendan perfectamente. Al contrario, Ben-Amos explica: “Claramente existe el potencial de interpretaciones no compartidas. Mientras que los creadores de los objetos pueden tener ciertas ideas sobre su significado, los compradores pueden tener nociones completamente diferentes” (1977: 129). Como Quick (2020) exploró en otro contexto de la comunicación intercultural en Quilotoa, a veces los turistas no reconocen el significado cultural completo de lo que presencian. Para nosotros, esto no es un desafío insuperable; más bien, lo

vemos como una invitación a explorar cómo utilizar el arte para comunicar conocimientos etnográficos más complejos.

Arte y la Investigación Etnográfica

No somos los primeros en afirmar que las pinturas de Tigua y Quilotoa transmiten conocimientos etnográficos. Blanca Muratorio, quién organizó una exhibición del arte de Tigua en el Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica en Vancouver en 1998, escribe que “las pinturas de Tigua son etnografías e historias visuales a partir de las cuales, los grupos subordinados comienzan a contar sus propias historias alternativas como una de las tantas estrategias para afirmar su identidad” (2000: 57). Muratorio nota que la mayoría de las pinturas son “producidas para un mercado externo y no consumidas por sus productores y que solo un pequeño número de ellas enfoca directamente el problema de la historia de opresión indígena desde la Colonia” (ibid.). Pero, como argumenta Francesca Bonaldi, “no debe sorprender que los pintores busquen satisfacer las demandas del mercado” (2010: 154), y como escribe Patricio Guerrero Arias, “La vinculación que los pintores indígenas mantienen con el mercado turístico y urbano, no ha significado que sean las exigencias de éste las que determinen el contenido de sus manifestaciones creadoras” (1993: 144). O, como escribe Michelle Wibbelsman, “Como sitios de memoria indígena y crítica social, las pinturas de Tigua no sólo nos presentan historias y narrativas alternativas, sino también diferentes historiografías, enfoques etnográficos y alfabetizaciones” (2017: 69).

De hecho, Muratorio observa que durante el primer cuarto de siglo del arte, los pintores de Tigua y Quilotoa empezaron a explorar sus memorias históricas y sus experiencias actuales en algunos de sus cuadros. Dorothea Scott Whitten (2003, 2011) cataloga una variedad de tales cuadros, que documentan la participación de las personas indígenas en asuntos nacionales, enfrentamientos entre comunidades indígenas y la corporación transnacional petrolera Texaco, e incluso las

posibles consecuencias para los ecuatorianos del atentado de 2001 a las Torres Gemelas de Nueva York. De misma forma, los pintores de Quilotoa han explorado temas como el papel del desarrollo rural en la construcción del *sumak kawsay* o buen vivir (Quick y Spartz 2018), y la fiesta de Corpus Christi como reflejo de las relaciones humanas con el medioambiente andino (Quick y Spartz 2020). Así como Muratorio, Whitten describe los pintores como etnógrafos, y afirma que “estas representaciones ilustran la dinámica de la interculturalidad y reflejan un claro sentido de modernidades alternativas” (2011: 146).

Considerando estas discusiones, decidimos adoptar un enfoque más intencional para explorar el potencial etnográfico del arte. Empezamos con un corto proyecto en 2022 que se enfocó en las memorias de la pandemia de COVID-19. José Guamanagate y cinco artistas más de Quilotoa participaron. Cada uno produjo entre un cuadro y tres cuadros. Joseph Quick explicó a cada pintor que podían elegir cualquier tema relacionado con la salud y la sanación, pero que le interesaba especialmente aprender sobre las experiencias de la pandemia. Negoció un precio justo con cada pintor individualmente y garantizó la compra de cada cuadro. Esto permitió a los artistas concentrarse en la pintura sin preocuparse de si sus elecciones artísticas satisfarían al comprador.

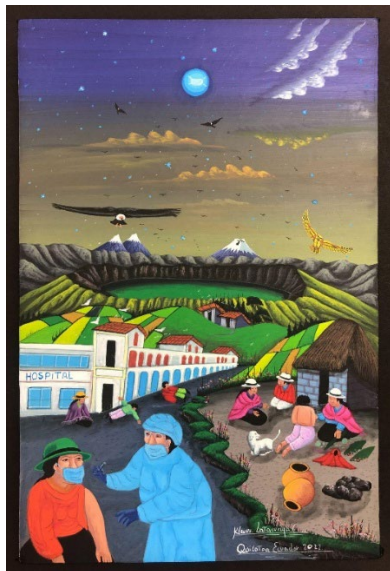


Figura 3: La pandemia de COVID-19. Por Klever Latacunga, 2022.

Un pintor decidió enfocarse en la medicina ancestral, unos decidieron pintar el traslado de los difuntos al cementerio, otros decidieron pintar el fallo del sistema estatal de salud pública. José también pintó un cuadro que refleja su experiencia como presidente de un Comité Ciudadano Local de Salud.

Klever Latacunga pintó el fallo del sistema nacional de salud pública (Figura 3). En su cuadro, el hospital urbano se trasladó al campo rural cerca de Quilotoa. Este traslado sirve para subordinar el poder de la institución urbana al poder de la comunidad rural. Las personas enfermas o muertas en la calle enfrente del hospital reflejan la percepción generalizada entre los pueblos indígenas del Ecuador de que el hospital es un lugar para morir, no un

lugar para recuperarse. Ellos están yuxtapuestos con los pacientes de una sanadora indígena tradicional. Reciben atención eficaz frente a la casa humilde de la sanadora. Una mujer que recibe una vacuna en primer plano enfatiza que los pueblos indígenas no se oponen a la medicina moderna, simplemente son críticos de un sistema médico que no satisface sus necesidades.

Figura 4: “Sobre enfermedad de cubies pandimeia.” Por Bentura Latacunga, 2022.



Bentura Latacunga, tío de Klever, se inspiró en la pintura de Klever. Su cuadro (Figura 4) establece una similar yuxtaposición entre el hospital urbano y la medicina tradicional rural. Bentura ha emparejado a la mayoría de los personajes, reflejando el concepto de *kari-warmi* — o hombre-mujer — lo cual expresa la idea de que un adulto completo debe existir en un equilibrio de géneros. La presencia de una doctora sin pareja a la izquierda de la ambulancia plantea la pregunta de si su pareja simplemente está fuera de cuadro o si vive en contra a los valores indígenas, como se hacen tantas personas no indígenas.



Figura 5: “Becitan sub centro de salud en la casa.”
Por José Guamangate, 2022.

El cuadro de José Guamangate cuenta sus experiencias como *yachak* — experto ritual y sanador — y como líder del Comité Ciudadano Local de Salud de la parroquia de Zumbahua (Figura 5). En la declaración del artista que filmamos, José explicó, “Tanto como ellos de Centro de Salud, tanto nosotros hemos organizado para hacer una visita y para hacer también compartimiento de medicinas. ... Entonces siempre

cada comunidades, cada lugares, teníamos una representación de una persona que podía ayudar. Pero nosotros podemos también ayudar más y hemos ayudado con medicinas entre todos. Uniendo, planificando sobre de este problema de COVID-19.”

Después del proyecto sobre memorias de la pandemia, empezamos a trabajar un proyecto más ambicioso, sobre las experiencias de migración en las comunidades indígenas. Nuestra esperanza es preparar un libro gráfico en que las pinturas tienen prioridad sobre las palabras escritas. José Guamangate pintará sus experiencias de la migración antes del turismo en Quilotoa. Joseph Quick será traductor cultural y lingüístico. Esperamos que uno de los jóvenes migrantes que vive en los Estados Unidos se una con nosotros para pintar su propia experiencia de migración después del fracaso del turismo en Quilotoa. Aquí compartimos algunas de las primeras pinturas de José.

Figura 6: *Memorias de la migración.* Por José Guamangate, 2024.



El primer cuadro cuenta la experiencia migratoria de José en su conjunto (Figura 6). Incluye el trabajo diario que José hizo en la casa de su madre cuando era niño. Incluye su primer viaje a la costa para vender cebollas paiteñas con el objetivo de ganar dinero para su madre para que pudiera comprar medicamentos para su padre enfermo. Incluye también el bus que llevó a José y su tío a Quito para trabajar en el mercado como estibadores.

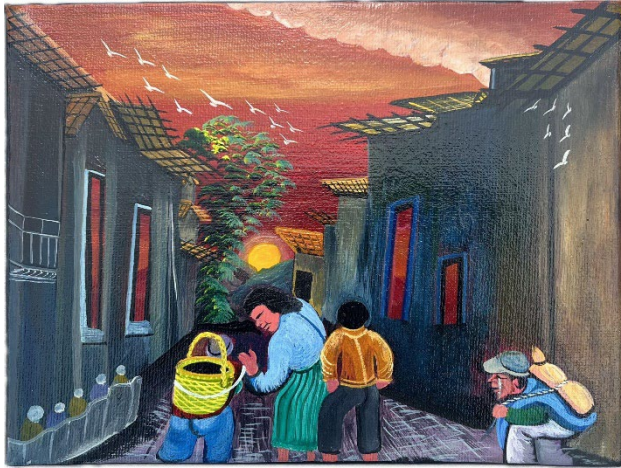


Figura 7: Primera experiencia como cargador en Quito. Por José Guamangate, 2024.

El segundo cuadro en este grupo representa la experiencia de José cuando buscó trabajo como estibador en Quito por primera vez (Figura 7). En una conversación que grabamos en 2024, José explicó su experiencia:

Ahí me fui a trabajar.

Pero como vio al niño, no me recibieron. Entonces yo me sufrí. Fui llevado por mi tío. Mi tío se trabajó, pero ¿Yo, dónde voy a trabajar? Ni siquiera conocía Quito. Entonces

mi tío decía, “Puedes buscar, aunque sea una carga.” Pero yo no conocía, ¿Cómo voy a ir a buscar carga? Entonces pasaba así.

Después mi tío decía el día sábado por la mañana para ir. “Sobrinito, para ir a San Roque,” me decía. Yo decía, “bueno.” Y sábado por la mañana se fui llevando para buscar carga. Pero como yo no sabía cargar, ni tampoco conocía, tenía mucho miedo. Y todito el día, no encontré nada.

Domingo también llevó como de mañanita. Ahí de suerte de mañanita encontré un canasto para poder cargar. El canasto era así no más, pero ahí tenía muchas compras. Había sido pesado. Y justo estaba levantando de carga, me fui, y yo no había pensaba poder llegar. Mi pierna se debilitó por no haber comido. Tal vez yo no me daba cuenta. Entonces me caí con todo el canasto. Y la señora decía, “No te preocupes.” Pero yo no sabía muy bien el español. Poco, poco, algunas palabras entendí, pero no sé qué no más me dijo. Pero el señor era muy bravo. Y me hablaba. Pero yo no entendía casi nada. Y yo estaba cargado de canasto, queriendo levantar. No me ayudaron. No me ayudó. Después cuando yo me levanté, ahí la señora de la carga me ayudó, pero se regó en el suelo las frutas.

Entonces después, no sé cuánto habría pagado, me mandó pagando. Y después ya no sabía dónde ir, porque no conocía. Entonces así buscando, buscando, buscando orientación me fui. Y yo estaba pensando que yo ya estoy perdido.

Después ya me dio miedo. Ya no pude hacer nada. Me pasé así, sin nada de dinero.

Así.

Referencias

Allen, Catherine J. 2011. *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*. Austin: University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/723214>

Ben-Amos, Paula. 1977. “Pidgin Languages and Tourist Arts.” *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 4(2):128-139.

- Bonaldi, Francesca. 2010. *Entre dos culturas: Los pintores andinos de Tigua*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi. 2003. "Tigua Migrant Communities and the Possibilities for Autonomy among Urban Indígenas." In *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*, edited by Norman E. Whitten Jr, 275-295. Iowa City: University of Iowa Press.
- . 2009. *Fighting Like a Community: Andean Civil Society in an Era of Indian Uprisings*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2011. "Space, Line and Story in the Invention of an Andean Aesthetic." *Journal of Material Culture* 16(1):3-23. <https://doi.org/10.1177/1359183510394945>
- Colloredo-Mansfeld, Rudi, Angélica Ordóñez, Homero Paltán, Joe Quick, Diego Quiroga, y Julie Williams. 2018. "Conflicts, Territories, and the Institutionalization of Post-Agrarian Economies on an Expanding Tourist Frontier in Quilotoa, Ecuador." *World Development* 101: 441-452. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2016.11.001>
- Colvin, Jean. 2004. *Arte de Tigua: A reflection of indigenous culture in Ecuador / Una reflexión de la cultura indígena en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Guerrero Arias, Patricio. 1993. *El saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Colección Antropología Aplicada, 5. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Muratorio, Blanca. 2000. "Etnografía e historia visual de una etnicidad emergente: El caso de las pinturas de Tigua." In *Desarrollo cultural y gestión en centros históricos*, edited by Fernando Carrión, 47-74. Quito: FLACSO.
- Noroña S., María Belén. 2014. *La toma de la laguna: Turismo comunitario, identidad y territorio en el Quilotoa*. Quito: Abya-Yala y CAAP.
- Quick, Joe R. 2020. "The Presentation of Collective Self in Touristic Life: Dancing and Painting for Touristic Consumption in Highland Ecuador." In *Front and Back Stage of Tourist Performance: Imaginaries and Bucket List Venues*, edited by Frances Reimer, 49-63. London: Routledge.
- . 2024. "Defending against Out-Migration: Rural Precarity, Tourism, and Hope in Quilotoa, Ecuador." *Tourist Studies* 24(4):357-375. <https://doi.org/10.1177/14687976241296147>
- Quick, Joe y James T. Spartz. 2018. "On the Pursuit of Good Living in Highland Ecuador: Critical Indigenous Discourses of Sumak Kawsay." *Latin American Research Review* 53(4):757-69. <https://doi.org/10.25222/larr.132>
- Quick, Joe y James T. Spartz. 2020. "Competing Models of Ecocultural Belonging in Highland Ecuador." In *Routledge Handbook of Ecocultural Identity*, edited by José Castro-Sotomayor and Tema Milstein, 351-364. New York: Routledge.
- Ribadeneira de Casares, Mayra. 1990. *Tigua: Arte Primitivista Ecuatoriano*. Quito: Centro de Arte Exedra.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Robles Picón, Juan Ignacio, y Alfredo Toaquiza Ugsha. 2021. *Apuko. Una historia de vida: Espiritualidad, pintura y lucha indígena en el mundo andino*. Manresa: Bellaterra Edicions.

Sánchez Parga, José. 2002. *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*. Quito: CAAP.

Whitten, Dorothea Scott. 2003. "Actors and Artists from Amazonia and the Andes." In *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformation and Social Dynamics*, edited by Norman E. Whitten, 242-274. Iowa City: University of Iowa Press.

———. 2011. "Indigenous Ethnographers Portray Their World." In *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*, edited by Norman E. Whitten and Dorothea Scott Whitten, 143-161. Champaign: University of Illinois Press.

Wibbelsman, Michelle. 2017. "Andean and Amazonian Material Culture and Performance Traditions as Sites of Indigenous Knowledges and Memory." *Transmodernity* 7(1):57-84.
<https://doi.org/10.5070/T471034116>

Umajinga, Baltazar. 1995. "Zumbahua." In *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*, edited by José Almeida Vinuesa, 247-271. Cayambe: Ediciones Abya-Yala.

Urry, John. 2002. *The Tourist Gaze*. London: SAGE Publications.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Caribbean Hinduism in the Black Atlantic: The Case of Indo-Trinidadian Death, Mortuary Ritual, and Postcolonial 'Revitalization' of Pyreside Cremation

Keith E. McNeal
Associate Professor of Anthropology
Department of Comparative Cultural Studies
University of Houston
keith.e.mcneal@gmail.com

Abstract

This paper reconstructs the historical anthropology of Indo-Trinidadian death, mortuary ritual, funerary praxis and postcolonial “revitalization” of pyreside Hindu cremation in relation to a series of sociohistorical conjunctures vis-à-vis (im)mobility among diasporic South Asian Indians in the Caribbean since the mid-19th century. Tracking post-mortem handling of the corpse-as-body-politic among Indo-Caribbeans enables a much clearer account of the sociocultural vicissitudes of people of South Asian descent — who are 40% of the contemporary population of Trinidad and Tobago — across a series of historical phases: initially as indentured laborers between 1845-1917 after emancipation in the British empire, during the late-colonial period of free village formation and early Indocentric activism (1910s-1953), throughout decolonization and the early independence period (1950s-1970s), and in relation to the politics of postcolonial multiculturalism from the end of the 20th into the 21st centuries. I pay special attention to the often-paradoxical dynamics of (im)mobility in connection with changing modalities of diasporic memory and historical consciousness as signified through patterns of mortuary ritualization. These developments stand in contrast to important sociohistorical patterns of Afro-Caribbean ritual history and mortuary memorialization, yet they must also be understood as foundational within the overwhelming structural imperatives of life in both the colonial and postcolonial Black Atlantic. I conclude by dissecting the profound diasporic irony of an ascendant Indo-Caribbean’s misrecognition of the postcolonial invention of pyreside Hindu cremation — which has now been adopted by Indo-Caribbean Christians as the ethnic “Indian” way to dispose of the dead — as an ostensible form of recuperated “heritage.”



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Albores del cine en Cartagena de Indias (1775 - 1897)

Ricardo Chica
Universidad de Cartagena
rchicag@unicartagena.edu.co

Resumen

En esta ponencia se analiza el proceso de cómo el negocio del teatro se convirtió en negocio de cine en Cartagena (Colombia), desde 1775 (Cuando apareció el Teatro de Comedias El Coliseo) hasta 1897 (Cuando se proyectaron las primeras películas en el mismo lugar, rebautizado como Teatro Mainero). Se analizan los aspectos económico, tecnológico, estético y socio-cultural.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

“Memorias de un oficio”: Comerciantes y mercados públicos en transformación en la Ciudad de México

Susana Rosales Perez
El Colegio de México
mrosales@colmex.mx

Resumen

Esta presentación se centra en las y los comerciantes que dan vida a la dinámica de los mercados públicos de la Ciudad de México, declarados como patrimonio inmaterial en 2016. Como parte de una tendencia mundial, los mercados públicos en diferentes partes del mundo se encuentran en la génesis de disputas territoriales, económicas, políticas y culturales. En este marco uno de los actores fundamentales de las cadenas de abasto de la dinámica urbana, los comerciantes, siguen dando vigor a la vida económica y cultural de los mercados públicos para enfrentar las políticas neoliberales de transformación urbana. Se presenta una aproximación a la historia de la conformación del oficio de estos actores, así como la transformación de un quehacer en el comercio, que se ha transmitido de generación en generación como una tradición popular. Se destaca el trabajo cotidiano de los comerciantes de los mercados públicos para abrir la reflexión sobre su importancia frente a la preservación y resguardo de los saberes socioculturales que otorgan una identidad a los comerciantes. Se busca desarrollar la idea del “ser comerciante” para entender un legado cultural que se resiste a desaparecer frente a las nuevas dinámicas de consumo en las grandes ciudades de América Latina.

Keloke con la “Música Urbana y/o Cultura Urbana”? Descifrando las Ramificaciones Epistemológicas de la Categorización Difusa en la Industria del Entretenimiento

Benoît Vallée

Visiting Assistant Professor, Latin American and Latinx Studies

Bates College

bvallee@bates.edu

Resumen

A raíz de la aparición del término “*urban contemporary music*” en los años 1970 en Estados Unidos, la industria del entretenimiento ha usado por más de tres décadas estrategias de mercadeo para desarrollar la “música urbana” como una pan-categoría de éxito comercial. Hoy en día, la “música urbana” parece haberse convertido en un género en sí, lo que oculta la variedad de estilos y géneros abarcados dentro de esta categoría. Procuró nombrar esta práctica como “categorización difusa”, una estrategia que permite el establecimiento de mercados musicales más amplios difuminando los límites convencionales sonoros, estéticos y culturales que existen entre distintos estilos y géneros musicales.

Usando un análisis de contenido digital y un trabajo etnográfico realizado entre artistas Dominicanos y Puertorriqueños, descifro de forma crítica el significado tanto de “música urbana” como “cultura urbana” en un contexto transnacional entre Estados Unidos y el Caribe hispanófono. Sugiero que el uso apabullante de etiquetas hegemónicas en la industria del entretenimiento viene ocultando formas culturales que han sido, históricamente, definidas y codificadas por sus propios actores, como es el caso con la cultura Hip-Hop. En muchos sucesos, la “cultura urbana” se usa hoy en día en lugar de cultura Hip-Hop con el fin de enredar artistas quienes pertenecen a movimientos culturales distintos y ofrecen producciones artísticas diferentes (eg: hip-hop, reggaetón, dembow). Más allá, sostengo que el hecho de usar “cultura urbana” como una pan-categoría también cumple la función de historizar géneros musicales más recientes y más populares como son el reggaetón y el dembow para aseverar su legitimidad y credibilidad histórica basadas en los logros pioneros del Hip-Hop.

Palabras Claves: Hip-Hop, *Urban Music*, Música Urbana, Cultura Urbana, Categorización Difusa, Industria del Entretenimiento, EEUU, República Dominicana, Puerto Rico

Ponencia

El 16 de mayo del 2019, al llegar a Santo Domingo contacté a un emcee y grafitero local originario de un sector marginado, San Carlos, para reconectarme con él después de varios años sin vernos. Él me dijo que no estaba disponible, pero me ofreció juntarnos en la Biblioteca Nacional Pedro Henríquez Ureña de la capital dominicana, donde él iba a acudir a un evento titulado “Taller Conversatorio Raíz Urbana”; un taller conversatorio sobre los enlaces empíricos y teóricos de la música raíz dominicana con la música urbana. A Kashmir Jones - es su nombre

artístico - lo había conocido en el 2016 tras mi primera estancia de investigación sobre la cultura Hip-Hop en República Dominicana. Me mencionó una breve lista de los que iban a acudir; una congregación de artistas representando los varios elementos de la cultura Hip-Hop local, a la relativa excepción del breaking (baile). Motivado por la posibilidad de establecer nuevos contactos con la comunidad Hip-Hop local, decidí ir y asistir al taller.

El taller conversatorio se desarrolló con la presencia entre otros de Roldan Mármol, gestor cultural, cantautor, sociólogo, y presidente de la Fundación Cultural La Cofradía que co-patrocinaba el evento, Xiomara Fortuna, eje central de la música afro-folclórica dominicana fusionada con Jazz, y José Duluc, compositor y percusionista afro-dominicano. Aquellos tres representaban la perspectiva “Raíz” del conversatorio. La perspectiva Hip-Hop estaba respaldada por varios artistas Hip-Hop locales, entre otros; los raperos Gnómico, Alex-X y Ovni, los grafiteros Joselito Gil y Kashmir – que mencioné al inicio de esta presentación – los DJs, DJ Stack, DJ Rapha y DJ Stan, los productores/beatmaker Fernando F2 y Nico Clínico, y los promotores/activistas Hip-Hop, Danny Colonial, Hasudi Montolio y Nukleo Salomón. Cabe resaltar también la presencia de MCD La Etiketa Negra, el cual empezó a orientar sus producciones Hip-Hop hacia la música raíz de Xiomara Fortuna durante los años 1990, sirviendo aquí como un puente entre las dos perspectivas.

En esta lista proporcionada, a la excepción de Ledesma y su afinidad cultural musical hacia la música reggae y el dancehall panameño, la casi totalidad de los presentes eran artistas que habían crecido dentro de la comunidad Hip-Hop local, mayormente entre los años 1980 y 1990. A pesar de eso, la conversación a la cual ellos y yo estábamos participando se desarrolló bajo los auspicios semánticos de la música urbana por la partícula “Urbana” asociada a “Raíz” en el nombre del taller. Me explicaron, in-situ, que el taller conversatorio había sido co-patrocinado por la Fundación Cultural Cofradía, y por la revista Cultural Urbana Mag, una revista recién conceptualizada por los mismos MCD La Etiketa Negra y DJ Stack. Obviamente, entendí que la presencia de la partícula “Urbana” al lado de “Raíz” en el nombre del taller tenía cierta lógica de patrocinio. Sin embargo, seguía preguntándome que podrían sentir estos artistas provenientes de la comunidad Hip-Hop local al momento de participar en una conversación empírica y teórica siendo representados por el término “Urbano” en vez de Hip-Hop. ¿Habrían pensado en la posibilidad de titular ese taller conversatorio “Raíz Hip-Hop” en vez de “Raíz Urbana” dadas sus identidades culturales? ¿Cuál sería el proceso histórico y epistemológico que podría explicar que se esté refiriendo a ellos por lo “urbano/o” si son artistas fundamente moldeados por la cultura Hip-Hop?

En este ensayo quiero ofrecer una respuesta tentativa a esas preguntas usando un análisis de contenido digital y observaciones que se originan en un trabajo etnográfico realizado entre artistas de República Dominicana y Puerto Rico. Más específicamente, propongo descifrar de forma crítica el significado tanto de “música urbana” como “cultura urbana” en un contexto transnacional entre Estados Unidos y el Caribe hispanófono. Sugiero que el uso apabullante de etiquetas hegemónicas en la industria del entretenimiento ha tenido y sigue teniendo como consecuencia el hecho de ocultar epistemológicamente formas culturales que han sido, históricamente, definidas y codificadas por sus propios actores, como es el caso de la cultura Hip-Hop desde finales de los 1970s. En muchos sucesos, “cultura urbana” se usa hoy en día en lugar de cultura Hip-Hop, con el fin de

enredar artistas quienes pertenecen a movimientos culturales distintos y ofrecen producciones artísticas diferentes (eg: hip-hop, reggaetón, dembow). Procuero nombrar esta práctica como “categorización difusa” (“*loose labelling*” en inglés), una estrategia que permite el establecimiento de mercados musicales/culturales más amplios difuminando los límites convencionales sonoros, estéticos y culturales que existen entre distintos estilos y géneros musicales. Más allá, sostengo que el hecho de usar “cultura urbana” como una pan-categoría también cumple la función de historizar géneros musicales más recientes y más populares, como es el caso del reggaetón y del dembow, para aseverar su legitimidad y credibilidad histórica basadas en los logros pioneros y más históricos del Hip-Hop.

Reseña Literatura / Definición de Terminos

Fue a Frankie Crocker, un DJ afro-estadounidense que hizo crecer las radios WWRL y WBLS en Nueva York en los años 1970s, a quién se lo ocurrió primero agrupar distintos géneros musicales Afro-estadounidenses bajo el abarcador “*urban contemporary music*” (eg: música urbana contemporánea). Como lo anotó Brian Ward (1998), Crocker usaba el término música urbana contemporánea para ir más allá de la denominación racialmente marcada “*black music*” con la intención de extender su mercado de oyentes a otras comunidades urbanas no necesariamente identificadas como negras, y ello sin que cambiará sus listas de reproducción que seguían siendo exclusivamente afro-estadounidense. Hasta el día de hoy, el término “*urban*” en EEUU sigue siendo asociado elusivamente a la música popular Afro-estadounidense, por “periodistas y gente común a quienes les preocupa más la economía del lenguaje que la exactitud histórica” (Pacini Hernandez 2014, 10; traducción por el autor).

Con la creación perpetua de categorías ambiguas y estereotipante por parte de la industria musical, con la mayor influencia de la revista Billboard y sus creaciones como “Hot Tropical Latino”, y también con el advenimiento del reggaetón puertorriqueño a la popularidad a principios de los años 2000, la palabra “*urban*”, que había permanecido contenida al mundo cultural anglo, traspasó a la esfera transnacional Latino-Caribeña y por ende al idioma español. Un fenómeno en el cual la diáspora dominicana en Nueva York fue también incluida, con la creación de la etiqueta “*bachata urbana*” para calificar las conceptualizaciones sonoras modernas del grupo Aventura en el Bronx (Pacini Hernandez 2014).

Cabe resaltar la existencia de exploraciones académicas sobre el estudio de la música popular urbana desde la década 1980 (Hidalgo et al. 1982), sobre la música y cultura urbana con un amplio enfoque geográfico y temporal desde la época medieval (Bombi et al. 2005), y más recientemente sobre música urbana, juventud y resistencia en Latinoamérica donde la gran mayoría de los casos prácticos están basados en la música Punk (Campion y Viera 2023). Estos tres ejemplos nos recuerdan que lo que conforma lo “urbano” para muchos investigadores sigue siendo una cuestión de lugar y espacio – la urbe – más bien que una categoría difusa producto de la industria musical y del entretenimiento. Uno puede imaginar el grado de estupefacción que podría causar, hoy en día, en las plataformas de streaming dominicanas y puertorriqueñas - donde se desayuna, almuerza y cena con lo “urbano” - la intervención de un invitado, quien respondería a la pregunta “qué opina usted de la música o cultura urbana” con ejemplos de música medieval o música punk.

Ambigüedades y Consecuencias Epistemológicas

En República Dominicana, un joven rapero local de la capital, fundó la plataforma Alofokemusic en el 2006 para arrojar luz sobre esa nueva onda musical llamada “música urbana” donde se mezclaban reggaetón y rap, y pronto el naciente dembow dominicano. Fue en esa misma época que empezó a surgir el término “música urbana” en la prensa dominicana y puertorriqueña, validando el traspaso epistemológico que se había iniciado en *los Nueva Yores*. Al día de hoy, Alofoke y su fundador, Santiago Matías, se han convertido en una herramienta mediática sumamente poderosa. En septiembre del 2023, según las cifras de TVTOP España que monitorea las vistas en plataformas de streaming, un programa de Alofoke alcanzó 108.6 mil espectadores en YouTube, superando la conferencia de prensa del presidente Andrés Manuel López Obrador en la misma plataforma con 87.4 mil espectadores. Hace unas semanas, Matías hasta se declaró como candidato para la presidencia dominicana en el 2028. La influencia de Alofoke en el mundo mediático dominicano dio paso a la creación de múltiples otras plataformas de streaming donde el uso de “música urbana” se ha multiplicado y hasta declinado a “cultura urbana”, “género urbano” o “movimiento urbano”.

Recientemente, Piro JM, un rapero puertorriqueño formado a finales de los 1980s por los códigos del movimiento Hip-Hop, creó un podcast titulado “El Doctorado Urbano” (imagen 1) cuyo visual claramente invoca cultura material Hip-Hop ochentera (Kangol, Adidas Superstar, Boombox, Cassettes y Cadena de Oro), lo que revela el poder ubicuo de generalización del uso semántico de “urbano”. Si uso este ejemplo, y si usé el ejemplo de la Fundación Cultural Cofradía como punto de partida es para subrayar la profundidad a la cual ha llegado el uso del término “urbano”, y sobre todo lo que implica asociarlo a la palabra “cultura”, más allá de la música.



Imagen 1. “El Doctorado Urbano Podcast”. Post Facebook de Piro JM, 9 de Marzo 2025. [Original](#).

Efectivamente, comunidades de activistas culturales y artistas moldeados por la cultura Hip-Hop, quienes han encarnado más sensibilidad y pensamiento crítico al momento de abordar esos temas que otros locutores de la industria del entretenimiento, han estado replicando las narrativas de esa misma industria del entretenimiento local y de su lógica mercantil. Por ejemplo, en el 2022, La Cofradía organizó un Pre-Congreso de Cultura Urbana, donde el texto de promoción del evento revela claramente que invocan a la cultura Hip-Hop: “Cuando se habla de Cultura Urbana las personas mayormente piensan en música, baile, DJ’s y graffitis” (Fundación Cultural La Cofradía, Facebook, 27 de Julio 2022).

Recientemente en diciembre del 2024 se organizó el primer Congreso Internacional de Cultura Urbana, lo que testifica de la sostenibilidad que puedan tener esas actividades bajo los mismos auspicios semánticos. En un video de promoción, Gnómico, que está asociado a Roldan Mármol, produce un discurso que demuestra una disonancia semántica y epistemológica sintomática de la

confusión que provoca el término “urbano”: “por qué la música urbana ha sido tan fuerte para todos? Que va abriendo puertas a muchísimos jóvenes que están en la calle pero que la música *urbana* los ha ayudado a transformarse (...) vamos a tener a Ilay y Khalil que son de los documentalistas de *Hip-Hop* más grandes de toda la historia” (Fundación Cultural La Cofradia, Instagram, 30 de Noviembre 2024).

Las consecuencias epistemológicas de tales prácticas han proporcionado la creación de narrativas hegemónicas donde la “música urbana” como género en sí se da por hecho por el público y se utiliza como una determinación normalizada para referirse a géneros musicales diferentes y movimientos culturales distintos. Esto se refleja con la constante y repetitiva amalgamación de hip-hop con reggaetón y dembow bajo la etiqueta “urbano”, géneros que comparten semejante proveniencia socio-espacial, los barrios marginados, y aspectos del fraseo construido alrededor de las técnicas rítmicas de rap. Pero socio-culturalmente, el Hip-Hop comparte diferencias con reggaetón y dembow que merecen resaltarse. Por ejemplo, el Hip-Hop se declina por sus varios elementos involucrando formas de expresión gráficas y corporales, además de ser, en la mayoría de los casos, una herramienta educativa y de resistencia socio-política muy potente. Un conjunto de parámetros y características que no es evidente en el reggaetón y el dembow, más allá de sus inicios en la marginalidad, y que cuando lo este, resulta más de ser una excepción que una norma. Además, geográficamente y temporalmente hablando, cuando el Hip-Hop resulta de una convergencia Afro-diaspórica entre el Caribe y Norteamérica en Nueva York en los años 1970, el reggaetón y el dembow resultan mayormente de una circulación intra-caribeña entre Panamá, Jamaica, Puerto Rico y la República Dominicana a partir de los años 1990.

A pesar de estas distinciones, muchos locutores también diseminan una narrativa histórica de lo que llaman “la historia de la cultura urbana” o “la historia del movimiento urbano” con un relato cronológico que siempre empieza con fechas que preceden el surgimiento del reggaetón y dembow. Por ejemplo, en el 2019, el locutor Bolívar Valera del programa Humor Mañanero introduce a Charlie Valens - un activista que dio salida al Hip-Hop y Reggae en los 1990s - de la siguiente manera: “vimos a una pieza importante en cuanto al movimiento urbano en la República Dominicana desde los tiempos de Viva Rap 88 (lo corrigen 89), recibimos a Charlie el maestro Valens!”. Entonces, un acontecimiento de la comunidad Hip-Hop dominicana ocurrido en el 1989 - Viva Rap 89 - sirve de base aquí para historizar el movimiento urbano, el cual está alimentado durante el resto de la conversación con artistas de la década 2010 involucrados en el reggaetón y dembow.

A una pregunta donde le pedí su opinión a Mercenario, un emcee Hip-Hop del influyente grupo Campamento Revolucionario de Santo Domingo que surgió en los 1990s, sobre el uso de “urbano”. Me respondió:

“Todo él que ha estudiado el Hip-Hop un chin, sabe de dónde que surgió eso (...) Yo a veces mencioné el término “urbano”. Tengo una canción del 2000 donde digo que el Hip-Hop es la punta de lanza de la “música urbana” (...) pero la gente entiende que urbano es los tigueros que usan los *swaggy pants* y que usan *bling bling*, pero eso es desinformación tu entiendes” (Polanco 2024, entrevista).

Cabe recordar que el término Hip-Hop surgió a finales de los 1970s para nombrar un movimiento cultural que ya rodaba desde hace casi una década, y a la diferencia del elusivo “urbano”, el término Hip-Hop lo escogieron los mismos protagonistas, no la industria musical ajena. Terminaré con una cita de Blaise Pascal: “Los que poseen el espíritu de discernimiento saben cuánta diferencia puede mediar entre dos palabras parecidas, según los lugares y las circunstancias que las acompañen”.

Referencias

Bombi, Andrea, Juan José Carreras y Miguel Ángel Marín, eds. 2005. *Música y Cultura Urbana en la Edad Media*. España: Univesitat de Valencia.

Campion, Minerva, y Merarit Viera. 2023. *Música Urbana, Juventud y Resistencia: Un viaje por Algunos Sonidos Underground de América Latina*. Bogotá-Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587817201>

Hidalgo, Marcela, García Brunelli, Omar y Ricardo Salton. 1982. “Una aproximación al estudio de la música popular urbana” [en línea]. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”* 5. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/1298/1/aproximacion-estudio-musica-popular.pdf>, Fecha de consulta 9 de Marzo 2025.

Fundación Cultural La Cofradía, 2022. Facebook (27 de Julio 2022). <https://www.facebook.com/photo/?fbid=5535732459782019&set=a.1453246508030655>

Fundación Cultural La Cofradía, 2024. Instagram (30 de Noviembre 2024). <https://www.instagram.com/fundacionculturalcofradia/reel/DDBUSeAOIas/>

Junior “Mercenario” Polanco, entrevista por autor, Junio 2024, Santo Domingo.

Pacini-Hernandez, Deborah. 2014. “Urban Bachata and Dominican Racial Identity in New York.” *Cahiers d’études africaines* 216:1027-1054. <https://doi.org/10.4000/etudesafrcaines.17927>

Ward, Brian. 1998. *Just My Soul Responding: Rhythm and Blues, Black Consciousness, and Race Relations*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.4324/9780203214459>

Territorializaciones en la Península de Yucatán: performance y repertorios en los circuitos de música indie

Alejandro J. Castilla Pinto
Profesor
Universidad de las Artes de Yucatán
ultimaforsam@hotmail.com

Resumen

En los tres estados que componen la Península de Yucatán existe una escena de música indie que combina fusiones de rock, pop, música urbana y alternativa, no siempre de formas identificables como “yucatecas”. Sin embargo, músicos de bandas y proyectos musicales de dicha escena logran identificar ciertas diferencias en el performance musical en la zona que se diferencian del resto de otros lugares de la República Mexicana. Vestimenta, consumo de bebidas y alimentos, humor o carácter, formas de hablar y expresarse, formas de llevarse e interactuar con el público, así como las formas de producir musicalmente, son mediadas por tecnologías, el clima y factores geográficos, geopolíticos e históricos de movilidad e intercambio cultural.

Las territorializaciones y las desterritorializaciones continuas que se han dado a lo largo del tiempo entre los habitantes de la Península de Yucatán han sido fuertemente influenciadas por la histórica interacción con el Caribe (incluido los estados de Florida y Luisiana de EE.UU.) más que con el propio país, así como por los medios de transporte vía marina y aérea y de comunicación a través de la televisión por cable y en las últimas décadas el internet.

La Península de Yucatán, como atracción turística ha recibido en las últimas décadas la atención internacional, en particular por la cultura mestiza yucateca (española, maya, afrodescendiente, árabe, entre otras) que se ha entremezclado y ha provocado, por un lado iniciativas de preservación del archivo cultural y por otro, la expansión del repertorio performático en términos de Diana Taylor.

Son muy diversos los elementos de múltiples culturas se han mezclado en aspectos esenciales de la cultura en la Península así se demuestra en la música que se produce y, en concreto, en la música *indie*; presentando diferencias con respecto al resto del país. Sin embargo, pasan a nivel internacional.

En este trabajo explora a través de la descripción etnográfica de giras y sesiones de producción musical y de espectáculos, esas diferencias que particularizan la escena *indie* regional, que no necesariamente resulta en grandes diferencias audibles respecto a la música de otras partes del país, pero sí en formas de comportamiento y performance a la hora de presentarse en público.

Como parte de una cultura alternativa, la música *indie* contiene elementos culturales emergentes que continuamente son territorializados y desterritorializados en sus espacios, gestionando o negociando su existencia y reconocimiento en su propia cultura a través de la producción musical en todas sus etapas (desde la composición hasta la presentación en un espectáculo).



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

En ese sentido, el performance de la música *indie* en Yucatán en esencia está relacionado con la separación o disidencia de los procesos productivos tradicionales de la industria musical y de los institucionales con relación a la cultura propuesta por el Estado.

Documenting La Llorona: mountain, myth, and memory on TikTok.

Orla O'Sullivan
Ph.D. Student
Princeton University
oo5645@princeton.edu

Resumen

Este artículo analiza cómo los migrantes venezolanos documentan “Loma La Llorona”, la montaña penúltima del Darién, en TikTok en videos que iluminan y alientan la experiencia compartida de “estar” en una situación de movilidad. Sostengo que los videastas participan en la creación de “recuerdos vivos” a través de documentos que pueden sobrevivir más allá de la muerte de un videasta—como un testigo de sus vidas que recuerda huellas de sus sueños. Analizo las cuentas en las redes sociales como archivos desarrollados por los videastas cuyas cuentas en las redes sociales pueden dar forma a la memoria, así como distribuirla y destruirla. Es decir que los videos pueden conmemorar experiencias fugaces y al mismo tiempo ser frágiles de borrar. Los videos existen en un precario estado de eliminación y desaparición entre la proliferación de nuevos contenidos, una incertidumbre que refleja los riesgos omnipresentes que enfrentan las personas en tránsito.

Mi artículo analiza las técnicas documentarias y estéticas que utilizan los individuos para crear los videos, de los cuales hay miles; las narrativas autobiográficas que emergen en el tránsito; y las formas en que las comunidades en tránsito utilizan TikTok para transformar espacios generalizados de “selva” a lugares documentados que hacen referencia a historias compartidas. El nombre “La Llorona”, por ejemplo, se refiere tanto a una de las montañas más peligrosas como a un mito prehispánico que se extiende desde Sudamérica hasta México. Los miles de videos proporcionan un registro único del Darién por parte de los migrantes y de La Llorona en particular. No se puede encontrar Loma La Llorona en Google Maps, aunque es muy conocida entre los migrantes. Mi artículo documenta cómo los videastas replantean este mito integrando tradiciones populares, fotografías de paisajes y blogs de video mientras hablan de la presencia ineludible de la muerte. Los videastas hablan con frecuencia sobre la posibilidad de morir, la muerte de otros, así como de las practicas funerarias, o su ausencia, en el Darién. Y, sin embargo, los videos muestran un momento ineluctable en su esperanza—la experiencia de estar pendiente en el aire entre las posibilidades de peligro y el prospecto jubiloso de cruzar la montaña y vencer la muerte.

Abstract

This paper analyzes how Venezuelan migrants document “Loma La Llorona,” the Darién Gap’s penultimate mountain, on TikTok through videos that illuminate and foster a shared experience of “being” on the move. I argue that video-makers engage in the creation of “living memory” through documents that can algorithmically survive beyond a video-maker’s death — as a



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

witness to their lives that recalls the traces of their dreams. I take social media accounts as archives built by video-makers, whose social media platforms can shape, distribute, and destroy memory. This is to say that the videos can memorialize momentary, fleeting experiences while also being fragile to erasure. They exist in a state of precarity to deletion and disappearance amid the proliferation of new content, an uncertainty that mirrors the omnipresent risks facing people in transit.

My paper analyzes the documentary and aesthetic techniques that individuals employ to create the videos, which number in the thousands; the autobiographical narratives that emerge in transit; and the ways that communities on the move use TikTok to turn generalized spaces of “jungle” into documented places that reference shared histories. The name *La Llorona*, for example, refers both to one of the most dangerous mountains in the Darién and to a pre-Hispanic myth extending from South America to Mexico. The thousands of videos provide a unique online record of the Darién by migrants and of *La Llorona* in particular. One cannot find Loma La Llorona on Google Maps, although it is well known among migrants. My paper documents how video-makers reformulate this myth by integrating traditional folklore, landscape photography, and travel-blogging while they discuss the inescapable presence of death. Video-makers regularly talk about the possibility of dying, of others’ deaths, as well as of funerary practices (or their absence) in the Darién. Yet their videos also depict an ineluctable moment of hope — the experience of hanging in the balance between the possibilities of danger and the exhilarating prospect of crossing the mountain and defeating death.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Michael Kearney Lecture

Indignant Liberalism: Generation and political change in El Salvador

Ellen Moodie

Associate Professor of Anthropology

University of Illinois at Urbana-Champaign

emoodie@illinois.edu

Abstract

In this paper, I consider the ways different generations narrate experiences of the November 1989 guerrilla offensive in El Salvador as part of a project exploring liberalism in Central America. Memories of *la ofensiva* may crystallize some of the political distinctions between generational cohorts—that is to say, may demonstrate the contrasts between those who fought (or at least survived) the war, and those who have little or no memory of the dozen-year revolutionary conflict that pitted a U.S.-backed military against Marxist guerrillas. Salvadorans shared their experiences with me as part of a project I began in 2012, twenty years after peace accords were signed, focusing on changes in political activism in the Central American country. That year, I came to know a small cohort of activists who had begun protesting the contradictions of the new leftist government—but refused to be constrained to the left/right Cold War-era politics of the older generation. I have dubbed this young group, born at the end of or shortly after the war, as part of the “post-postwar generation.” As I came to know them over the next decade, almost all would eventually mention *la ofensiva* in our conversations. Some of them vaguely remembered it. Or they recalled stories their families and friends told, memories of memories. Post-postwar generation Salvadorans narrated *la ofensiva* as intimate, personal, contained within the private property that was supposed to keep them safe—suggesting a return, in the imagined “safety” of postwar, to a more liberal individualist way of being. In contrast, their parents, or older brothers or sisters, were likely to point to the shared terror or broader meanings of *la ofensiva*. In retrospect, many of their elders recognized their survival as emergent in collective orientations. If we think of liberalism as a form of engagement rather than just a political ideology or an orientation contained within individual subjects, then following the ways people engage with the past (memories) offers a way to understand political change.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Life Far from Home: Evoking Memories in a Madres Latinas Community

Vania Smith-Oka
Professor, Anthropology
University of Notre Dame
vsmithok@nd.edu

Vanesa Miseres
Associate Professor, Romance Languages
University of Notre Dame
vmiseres@nd.edu

Resumen

¿Cómo cruza la memoria las fronteras? ¿Qué eventos evocan los recuerdos entre las mujeres inmigrantes? En esta presentación, nos basamos en el concepto de Donoso Macaya de “brewing memories” (elaboración de recuerdos) para abordar estas preguntas entre un grupo de madres latinas en South Bend, Indiana, cuyas identidades como latinoamericanas están poderosamente arraigadas en los recuerdos de la comida, la familia y el cuidado. Nuestro análisis se basa en 20 meses de investigación comunitaria con más de 40 madres (tanto nacidas en Estados Unidos como inmigrantes) que se reúnen mensualmente en Cafecitos, un espacio colectivo para expresar y compartir sus experiencias de la vida lejos de casa. Nuestro proyecto permite a las mujeres compartir sus experiencias y recuerdos mediante el empleo de talleres de arte, literatura y narración de historias. El arte y la literatura funcionan como lenguajes para que las participantes puedan narrar y compartir sus recuerdos de estar lejos de su tierra natal y lo que hacen para mantener vivas las tradiciones. Nos basamos en varios momentos clave de este proyecto en nuestro análisis: los recuerdos sensoriales del hogar y el cuidado evocados por las plantas medicinales, el sentido de comunidad al hacer tortillas, las emociones provocadas al crear collages del ser interior y exterior, y los recuerdos de canciones y comidas dentro de las posadas navideñas. Las participantes comparten sus pensamientos sobre la intangibilidad de la memoria, cómo se sienten transportadas al hogar natal y cómo mantienen vivas las tradiciones en el hogar y en sus hijos. Nuestro artículo centra las historias de las mujeres para abordar el complejo entrelazamiento de la identidad femenina latina, las historias de migración y la memoria.

Abstract

How does memory travel across borders? What evokes memory among female migrants? In this presentation, we draw from Donoso Macaya’s (2020) concept of “brewing memories” to address these questions among a group of *madres latinas* (Latina mothers) in South Bend, Indiana whose identities as Latin American are powerfully rooted in memories of food, family, and care. Our analysis is based on 20 months of community-based research with over 40 mothers (both U.S.-born and migrants) who gather for monthly *Cafecitos* – a collective space for them to voice and

share their experiences navigating life far from home. Our project enables women to share their experiences and memories through employing art, literature, and storytelling workshops. Art and literature function as languages with which participants can narrate and share their memories of being far from their homeland and how they cope with maintaining their traditions. We draw from several key moments – the sensorial memories of home and caregiving evoked from medicinal plants, the embodiment of making tortillas, the emotions provoked by creating collages of inner and outer selves, and the memories of songs and foods within *posadas navideñas*– in our analysis. The participants shared their thoughts on the in/tangibility of memory, how they felt transported home, and how they hoped to keep home and traditions alive in their children. Ultimately our paper centers the women’s stories to address the complex intertwining of Latinx female identity, migration stories, and memory.

Presentation

Today we ask, How does memory travel across borders? What evokes memory among female migrants? In this presentation, we draw from Angeles Donoso Macaya’s (2020) concept of “brewing memories” to address these questions among a group of *madres latinas* in South Bend, Indiana, in the United States whose identities as Latin American are powerfully rooted in memories of food, family, and care.

Our analysis emerges from 24 months of community-based research with over 40 mothers (both U.S.-born and migrants) from various countries in Latin America (primarily Mexico, but also El Salvador, Honduras, Guatemala, Venezuela). They range in age from 19 to 90, with some of them being young, first-time mothers, and others being grandmothers (or even great-grandmothers). They gather for monthly *Cafecitos* – a collective space that we have created for them to voice and share their experiences navigating life far from home. In Latinx culture, to have a *cafecito* is much more than having a coffee. It is a ritual, a special moment in which one can discuss meaningful themes in a friendly and supportive environment. Ours is a multidisciplinary project that draws from methods and perspectives in anthropology, art, and literature and we partner closely with a local community organization to do this work. We built this project around art as a methodology that enables reciprocal knowledge production, thus challenging the usual asymmetries present in research. The goal for the project has been to empower participating women to share their experiences and memories through various storytelling workshops. The participants bring their experiences into this space, sharing their stories of trauma and joy, describing their struggles within the changing U.S. landscape around migration, their concerns around discrimination and “othering,” and also their challenges around motherhood and maternity. For many of the women this is the only space they have to be themselves, detached from the linking markers of identity that usually define them.

Art workshops can provide a safe space for participating women to discuss their experiences, process trauma, and find empowerment in their own narratives. Our project fosters reciprocal knowledge and support, allowing participants to make sense of motherhood and their personal circumstances through different perspectives. Art and literature function as languages with which participants can narrate and share their memories of being far from their homeland and how they

cope with keeping traditions alive. Our larger project emerged from questions about how Latina women experience gender-based violence, but over the course of these two years of research we have expanded the focus of the project to look at motherhood much more broadly, especially around what motherhood means, and how it connects to questions of home and care. While our *Cafecitos* have included a variety of activities and workshops—such as poetry reading, collage, photography, crochet, or cooking—in our analysis for today’s talk we draw from two key moments: the sensorial memories of home and caregiving evoked from medicinal plants, and the embodiment of making tortillas.

On the day we held the medicinal plants workshop, Sofia guided her fellow participants in talking about healing and motherhood. She had only been in the United States for a handful of years, having met her white American husband a few years prior when she was living in Mexico City and then moving to Indiana soon after. While mostly staying at home to care for their toddler son, she also offered her services in *sobadas* (traditional massage) and herbal baths as ways to make additional money and have a sense of financial independence. For this workshop, we had purchased large bags of dried plants—*manzanilla* (chamomile), *yerbabuena* (mint or spearmint), eucalyptus, etc.—and brought them in along with small cloth bags and markers for the women to work on creating their own bath sachet. We provided botanical illustrations and some information about the plants’ properties. The women shared their personal connections to herbs usually used as home remedies. Sofia guided her fellow participants to think about how the plants were used and what the plants meant to them. She described each plant, sharing what she knew about each of them, and then asked the other women in the room to share their thoughts and experiences.

The participating women clustered around the large bags of dried plants and spent time smelling the aromas and chatting with each other. We then asked women to write down (if they wanted to or felt comfortable doing so) a personal memory connected to some of the herbs. When we formed a circle and asked them to share their thoughts about the plants, many of them spoke about how the smell of the plants evoked deep memories of their childhood. For instance Teresa, who had migrated from rural Mexico in her early 20s more than 30 years before, shared how,

“the eucalyptus reminds me of my grandmother’s patio. [...]. The *yerbabuena* reminded me of the place where I was born and raised. There was a lot of *yerbabuena* growing there in the forest.”

Some women had distinct childhood memories of their mothers and grandmothers caring for them when they were sick. Regina, from Guatemala, said that she immediately recalled a medicine herb cabinet that her mother had, which would “release smells” of the plants every time she opened it. She said she had not yet managed to replicate that sensoriality in her life in the US as she struggled to purchase medicinal plants. Luisa, who attended the session with her young adult daughter, added that the “denominador común” (“common denominator”) was that “estos aromas nos remontan a nuestras abuelas” (“these smells remind us of our grandmothers”). Mariana, who was desperately trying to become legally documented in the U.S., responded to this by adding that:

“smell is the strongest thing that can transport us back to another time. It feels like I was living it all again. And yes, definitely, to smell these herbs, to us who are from the *cultura hispana*, it has been a strong [memory].”

In a subsequent workshop, this time making tortillas from *masa with Josefina*, an undocumented chef who runs a restaurant in a large city on the U.S. East Coast. A similar sense around smell evoking memories was brought up. Josefina said that making tortillas “took me back to my adolescence, my infancy,” adding that these beautiful and tasty traditions should not be lost, as “es cultural comer [nuestra comida] con tortillas” (“It is cultural to eat [our food] with tortillas”). She urged all the participants to connect back to their roots through food. Her ideas resonate with what Yates-Doerr and Carney (2016) call “culinary care,” which expands the idea of food to social relations, to how food is grown, and how it is “encompassed by practices, responsibilities, and rituals intersecting in the kitchen.”

Some of the participants, who were either born in the U.S. or had been brought by their parents when they were very young, had a different perspective on memory and kin. Samantha shared how she sometimes felt torn between her two worlds:

“My mother brought me when I was 2 ½ years old. I did not know my grandmother [and grandfather...] until I was 14, almost 15, when they came for my *quince años*. So, I unfortunately don’t have that connection with my grandparents.”

Instead, she shared how “smelling the *manzanilla* [plant] reminded me a lot of the tea that [my mom] made when we had a cough.” She continued describing how she now used this medicine for her own children, sometimes blended with the “American medicine” of her spouse. She expanded upon the idea of care and memories, sharing how the smell of the herbs and caring for her family made her feel blanketed by her mother’s care, “and all the house smelling [of the herbs] and a sensation of tranquility and that everything will be fine.”

So, what do we mean by “brewing memories”? Donoso Macaya (2020) proposed this concept in both a literal and figurative way in her work with undocumented migrants in the Bronx, where participants literally brewed medicinal plants into teas, but also connected the feelings evoked by these aromas to memories they had. She argued that brewing memories can be a form of resistance to losing one’s self in a new place. For the participants in our project, it became evident that memory as a sense of home connected to a sense of self was a central focus of their conversations. They shared their thoughts on both the intangibility and the tangibility of memory, how they felt transported home, and how they hoped to keep home and traditions alive in their children. Ultimately, here we aim to center the women’s stories to address the complex intertwining of Latina female identity, migration stories, and memory.

It was evident that smell served to transport the participants back to memories of their youth, where they were reminded of being cared for by their female kin before their lives away from home began. Plants, food, kitchens, and aromas inhabited a feminine universe that intertwined with ideas of care and caregiving. The participants tended to emphasize that these practices of care — using medicinal plants to heal and cooking traditional food — were a clear connection to their *latinidad*. This has been described as the “everyday longing of migrants” (Hage, cited in

Ore 2018), where memories of home are heightened when they cook ethnic dishes and “journey back home symbolically and viscerally” (Ore 2018) and enact their identity in their new home.

The way that participants described caregiving suggests that they are being pulled in two directions. One direction is towards the past and their country of origin as epitomized by their mothers and grandmothers. Here we see the longing for home, their nostalgia for the foods and tastes that they grew up with, and the joys and traumas around migration. The other direction is towards the future by the act of caring for children or grandchildren in their new country. In this direction we see them trying to cook foods and maintain traditions that remind them of home so they can sensorially connect their children to a place that is far removed from their daily lives as kids born and being raised in the U.S. Many of them expressed over the course of these two years of the project that they felt that “ni soy de aquí ni de allá” (“I’m not from here or there”), and how workshops such as these — of medicinal plants or tortilla making — allowed them the community of other migrant women and to recollect who they felt they were.

Participants would occasionally talk about the act of purchasing or growing plants—whether *yerbabuena* or even *maíz* (*maize*) — as a way to work the earth and grow things that remind one of home. These acts provide a physical link that connects the women to their heritage culture and local communities (Weller and Turkon 2015). On the day that we were cooking tortillas collaboratively, the women spoke about how tortillas are one’s roots and how one had to continue these traditions — making tortillas from scratch — in order to transmit these same smell and taste memories to their children. These “culinary memories” (Sutton 2010, see also Mintz and Du Bois 2002) helped define their identities and social lives as people living lives between cultures — neither from here nor there. The consumption of “heritage food” has been described as a catalyst for “recalling memories and maintaining an emotional connection to distant family” (Weller and Turkon 2015).

Over the course of these various *Cafecitos*, the women frequently reflected on how difficult it is to be a mother, especially a migrant and undocumented mother. They used the *Cafecito* as a place to learn from each other and bring new things to their family. For instance, Sofía reminisced about how when everyone was making the tortillas, the collaborative female cooking reminded her of how festivities were done back home, where all the women would gather in the kitchen and cook collectively for “bautizos, primeras comuniones, cuando todas las madrinas se juntaban para cocinar” (“baptisms, first communions, when all the godmothers would gather to cook”). Chef Josefina reminded the women that they could be activist, even if just at home. She said that at the *Cafecito* table, the women learn from one another, and how women, as heads of their households, could become empowered by making foods that took them back to their roots, while also breaking barriers by doing things that others have forgotten.

So, how do the small acts of cooking food or using medicinal plants become forms of resistance or activism? On the surface they seem to simply be quotidian acts, but we argue that there is a clear connection between migration, food, plants, caregiving, and memory. For many of the women, they expressed nostalgia around life back home. Nostalgia is a combination of the Latin words describing the pain (*algia*) of longing to return home (*nostos*) (Ore 2018). However, alongside nostalgia was also a joy and acceptance of their present lives far from home. This

duality is what epitomized their identity as *ni de aquí ni de allá*. By preparing and consuming food, and discussing the memories evoked from them, women were able to recall family and places from home, sometimes with pain and sometimes with joy, while also reliving them in their adopted homes with their families. These acts of recalling food, memories of home, and keeping traditions alive in one's children are part of the “political memory-capital” (Marte 2012) that continues the empowerment of these women in their new home. We argue that these “memory acts” (Hirsch 2008) serve to create a new community in one's new home by sharing food and memories with others and passing them on to younger generations. Ultimately, “memories, like food, are much richer when we share them” (Donoso Macaya 2020).

Works Cited

- Donoso Macaya, A. 2020. “Brewing memories, sustaining life in common,” Center for the Humanities, CUNY. <https://centerforthehumanities.org/brewing-memories-sustaining-life-in-common/>, accessed January 28, 2025.
- Hirsch, Marianne. 2008. “The Generation of Postmemory.” *Poetics Today* 29(1):103-128. <https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019>
- Marte, Lidia. 2012. “Dominican migrant cooking: food struggles, gendered labor, and memory-work in New York City.” *Food and Foodways* 20(3-4):279-306. <http://dx.doi.org/10.1080/07409710.2012.715967>
- Mintz, Sidney W. and Christine M. Du Bois. 2002. “The Anthropology of Food and Eating.” *Annual Review of Anthropology* 31(1):99-119. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.032702.131011>
- Ore, Hadas. 2018. “Ambivalent Nostalgia: Jewish-Israeli Migrant Women ‘Cooking’ Ways to Return Home.” *Food, Culture, and Society* 21(4):568-584. <https://doi.org/10.1080/15528014.2018.1481332>
- Sutton, David E. 2010. “Food and the Senses.” *Annual Review of Anthropology* 39(1):209-223. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104957>
- Weller, Daniel L. and David Turkon. 2015. “Contextualizing the Immigrant Experience: The Role of Food and Foodways in Identity Maintenance and Formation for First-and Second-generation Latinos in Ithaca, New York.” *Ecology of Food and Nutrition* 54(1):57-73. <https://doi.org/10.1080/03670244.2014.922071>
- Yates-Doerr, Emily and Megan A. Carney. 2016. “Demedicalizing Health: The Kitchen as a Site of Care.” *Medical Anthropology* 35(4):305-321. <https://doi.org/10.1080/01459740.2015.1030402>

From Playroom to Empire: Barbie as a Neoliberal Icon in Childhood Memory in Chile and Colombia

Eva Maria Rey Pinto
Ph.D. Student
American University
er9421a@american.edu

Resumen

Esta presentación examina cómo Barbie encarnó el imperialismo cultural estadounidense durante las transformaciones neoliberales en Chile y Colombia, actuando como un vehículo para empaquetar, comercializar y feminizar el “sueño americano”. Los juguetes, apreciados tanto por niñas(os) como por adultas(os), desempeñan un papel formativo en la percepciones tempranas sobre la subjetividad, los roles de género, las carreras, las relaciones y la creatividad. También sirven como herramientas para introducir valores nacionalistas, el consumismo y las dinámicas económicas y políticas de los mercados globales. La penetración de Barbie en los mercados latinoamericanos coincidió con importantes reformas neoliberales, situándola en el centro de transformaciones más amplias de la vida social y económica.

A través de entrevistas de historia oral, etnografía y trabajo de archivo, este proyecto aborda las memorias de los juegos de niñas(os) chilenas(os) y colombianas(os) de la década de 1980. Vestir y desvestir a las Barbies, sus recuerdos e imaginarios sobre los Estados Unidos emergen como aspectos clave de la historia cultural y económica de Barbie en la región. Estas interacciones ilustran cómo las(os) niñas(os) absorbieron y negociaron ideales de feminidad, modernidad y aspiración global.

Esta investigación introduce el concepto de vistiendo el imperialismo para explorar cómo los actos cotidianos de juego y construcción de significado están profundamente entrelazados con estructuras más amplias de imperialismo cultural. Al analizar cómo Barbie funcionó como un espacio donde convergieron fuerzas globales y prácticas locales. Este proyecto contribuye a una comprensión más amplia de cómo las ideologías neoliberales y la dominación cultural estadounidense fueron localizadas, reinterpretadas y resistidas a través del juego.

Abstract

This presentation examines how Barbie embodied U.S. cultural imperialism during times of neoliberal transformation in Chile and Colombia, acting as a vehicle for packaging, marketing, and feminizing the “American Dream.” Toys, cherished by children and adults alike, play a formative role in shaping early perceptions of subjectivity, gender roles, careers, relationships, and creativity. They also serve as tools for introducing nationalistic values, consumerism, and the economic and political dynamics of global markets. Barbie’s penetration into Latin American



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

markets coincided with significant neoliberal reforms, embedding her within broader transformations in social and economic life.

Through oral history interviews, ethnography, and archival research, this project engages with the childhood play memories of Chilean and Colombian children of the 1980s. Their recollections of dressing, undressing, and playing with Barbie dolls, as well as their imagined perceptions of the U.S., emerge as pivotal aspects of Barbie's cultural and economic history in the region. These interactions illustrate how children absorbed and negotiated ideals of femininity, modernity, and global aspiration.

This paper introduces the concept of “dressing imperialism” to explore how everyday acts of play and meaning-making are deeply entangled with wider structures of cultural imperialism. By analyzing how Barbie functioned as a site where global forces and local practices converged, this project contributes to a broader understanding of how neoliberal ideologies and U.S. cultural dominance were localized, reinterpreted, and contested through play.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

***Oaxaca al gusto!* Gastropolitics, tourism gentrification, and resistance in the South of Mexico**

Renata Hryciuk
Associate Professor of Anthropology
University of Warsaw, Poland
r.hryciuk@uw.edu.pl

Abstract

Advertised over the last two decades as a “food mecca” and “the heart of Mexican gastronomy,” Oaxaca has become increasingly dependent on food/fiesta/folklore tourism. The gourmetization and cultural appropriation of local foodstuffs and heritage for the sake of (inter)national tourism – *al gusto del turista* – has created a thriving food scene: hipster coffee shops, high-end restaurants, *mezcalerías* and boutique shops. But resistance to this marketing strategy and its recent consequences has grown through marches and political graffiti.

In January 2024, a street protest took place in Oaxaca city against the effects of tourism gentrification of its colonial center (a UNESCO heritage site) and several historic neighborhoods. This outburst of discontent was sparked by the news that the Muss Café, located in a former monastery building of San Pablo Cultural Center, didn’t have a menu in Spanish. This was immediately denounced as cultural imperialism in the social media by local activists. *¡Oaxaca no es folklore, es rebeldía!* (“Oaxaca isn’t folklore, it’s rebellion!”) chanted the protesters, and the walls of the city center covered with slogans targeting foreign tourists, which include groups such as amenity migrants, expats, and snowbirds.

This paper is based on the analysis of spatial and discursive dimensions of the recent anti-gentrification protests in the city of Oaxaca. I draw on the results of extended ethnographic research of Oaxacan culinary tourism industry (2011-17), especially (post)pandemic changes in the local food scene (2021-24), conducted with the methodological tools of feminist and decolonial anthropology.

The aim of the presentation is to examine the nature of the growing public discontent and grassroots resistance towards tourism gentrification through the lens of local gastro-politics (Appadurai 1981), embedded in global racialized inequalities and Oaxaca’s long traditions of strong social and political movements.

Works Cited

Appadurai, Arjun. 1981. “Gastro-Politics in Hindu South Asia.” *American Ethnologist* 8(3):494-511. <https://doi.org/10.1525/ae.1981.8.3.02a00050>



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Towards a Political Economy of Fermentation: Beer, Materiality, and Historical Consciousness in the Reintegration of FARC Ex-Combatants

Alejandro Jaramillo
Ph.D. candidate
New York University
aj2751@nyu.edu

Abstract

My dissertation research explores the various ways in which entrepreneurship and commodity production allow for former FARC guerrillas to forge new identities and craft histories in the post-peace accord era, all the while engaging in the politics of reconciliation and repair concerning victims of the six-decade Colombian armed conflict. Based on twenty-four months of ethnographic research, conducted between August 2022 and August 2024, my fieldwork examines how former FARC guerrilla combatants, all of whom signed the peace agreement with the Colombian state in 2016, engage in entrepreneurial activity as part of their reintegration process into civil society.

This chapter from my dissertation looks at artisanal breweries and brewpubs in Colombia's capital, Bogotá, run by high-ranking and lower-ranking former guerillas. These brewpubs have also become cultural centers where peace signatories continue to promote the FARC's vision of social justice, and narrate histories that depart from state-sanctioned curated guidelines on historical memory relating to the armed conflict. Given the number of events, their concurrence, and wide-ranging publicity surrounding the former FARC beer entrepreneurship, this chapter argues that "*farian*" (a portmanteau for the former FARC) craft beer became an ideal medium for the fashioning of their peacetime political identities by way of their active beer-sales-supported cultural production—such as talks, concerts, graffiti, memorabilia—which are in constant dialogue with a plethora of urban-based leftist movements.

Tejiendo Memoria: Preserving Elders' Voices in Chilean Feminist Activism

Samantha Martin
Ph.D. Candidate
University of South Carolina
sam31@email.sc.edu

Resumen

Este artículo examina el rol de la memoria en la praxis feminista de una organización activista radicada en Santiago de Chile que se dedica a promover ideas para eliminar la violencia hacia las mujeres. Desde una perspectiva de antropología lingüística que considera que el lenguaje es heteroglosico (Bakhtin 1981) e ideológico (Gal y Irvine 2019), me enfoco en las prácticas lingüísticas de las activistas—tanto su forma como su contenido—cuando planifican sus eventos y reflexionan sobre sus experiencias. Por medio de análisis discursivo de transcripciones de entrevistas y análisis de mis notas de campo de los dieciséis meses que hice observación participante con la organización en 2023-2024, investigo las prácticas de las activistas al tejer memoria. Durante mi trabajo de campo, las dos activistas que ya eran mayores (en sus años setenta) se jubilaron, dejando activas en la organización a las jóvenes (en sus años veinte y treinta). Sin embargo, cuando las activistas jóvenes desarrollan y revisan el material para sus protestas (por ejemplo, afiches, publicaciones de redes sociales y declaraciones), ellas reproducen las voces e ideas de las activistas mayores a través de expresiones como: “como siempre dicen las viejas, falta profundización política.” Este tipo de comentario metalingüístico sirve para mantener la presencia de ellas hasta en su ausencia. Este análisis ilumina cómo las ideologías y las prácticas de las activistas mayores perduran por medio de adopción y expresión por las generaciones más jóvenes, incluso cuando la organización a la cual se han dedicado evoluciona.

Abstract

This paper explores the role of memory in the feminist praxis of an activist organization based in Santiago, Chile that is dedicated to promoting ideas to eliminate violence against women. Drawing on a linguistic anthropological framework that considers language as heteroglossic (Bakhtin 1981) and ideological (Gal and Irvine 2019), I focus on activists' language practices—both their form and content—as they plan events and reflect on their experiences. Through discourse analysis of interview transcripts and my fieldnotes from sixteen months of participant observation with the organization in 2023-2024, I examine the activists' practices of *tejiendo memoria* (weaving memory). During my fieldwork, the two remaining elders (both in their 70s) retired, leaving only younger members (in their 20s and 30s) active in the organization. However, when developing and reviewing protest materials (e.g., flyers, social media posts, and declarations), the younger activists voice the elders with utterances, such as the following: “como siempre dicen las viejas, falta profundización política” (“as the elders always say, it [the

text] lacks political depth”). This type of metalinguistic commentary serves to maintain the elders’ presence even in their absence. Ultimately, this research may shed light on the ways in which elder activists’ ideologies and practices endure via uptake and voicing by younger generations, even as the organizations to which they dedicated themselves evolve.

Works Cited

Bakhtin, Mikhail M. 1981. *Discourse in the Novel*. Austin: University of Texas Press.

Gal, Susan, and Judith T. Irvine. 2019. *Signs of Difference: Language and Ideology in Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108649209>.





Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association
<http://slaca.americananthro.org>

Love in the Time of Migration: Exploring Ethnographic Realities from Fieldwork to Film

Chelsea Good Abbas
Associate Professor
Widener University
cgabbas@widener.edu

Abstract

My co-directed and co-produced documentary short “Love in the Time of Migration” (2025) explores the relationship between migrant realities, ethnographic fieldwork, and documentary filmmaking. The film is a (true) love story set in Joyabaj, El Quiché, Guatemala, the largest migrant-sending region in the country. It depicts a modern romance that unfolds across international borders, between and betwixt the dysfunctional U.S. immigration system and begs the question: Can love conquer all? The story is recounted by the couple to their young daughter in a scrapbook style as they sort through their memory box. Such an approach to documenting migrant stories is explored as an anthropological medium capable of bringing diverse audiences and voices to the table, and challenging larger societal stereotypes about migrants. In particular, this ethnographic research and film challenge xenophobic notions of “who” migrates, “why,” and under what circumstances. Ultimately, the argument is made that humanistic, complex, and multidimensional depictions of migrants on screen can lead to more empathetic understanding and humane policymaking in terms of border security, detention systems, human rights, and asylum.

References

Abbas, Chelsea Good and Erin Semine Kökdil, Co-Directors. 2024. *Love in the Time of Migration*. Short Documentary. <https://www.latimes.com/00000191-00fe-d532-a3b3-cafffbb20000-123#:~:text=%E2%80%9CLove%20in%20the%20Time%20of,decisions%20individuals%20have%20to%20make>, accessed April 20, 2025.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Rubel Book Prize Talk

2023 Rubel Prize Winner: *Pink Gold: Women, Shrimp, and Work in Mexico* (University of Texas Press, 2023).

El Oro Rosa: Las Mujeres y el Trabajo en la Industria del Camarón en México

Maria Cruz-Torres

Professor

Arizona State University, Tempe

Maria.Cruz-Torres@asu.edu

Resumen

Me siento muy honrada de recibir el premio Arthur J. Rubel por mi libro y agradezco a SLACA y al Comité de Selección por este reconocimiento tan importante para mí. “Pink Gold” documenta cómo un grupo de mujeres en el Noroeste de México contribuyen activamente a la economía local y la seguridad alimentaria mediante su trabajo como comerciantes de camarón (el oro rosa) y otros mariscos. Mediante la acción colectiva, lograron obtener un espacio en una de las calles más transitadas de la ciudad, organizar un sindicato y establecer uno de los mercados de mariscos más antiguos y famosos de Mazatlán. Tomando como eje central el trabajo de campo etnográfico multisituado realizado durante un período de casi dos décadas en la región sur del estado de Sinaloa, el libro discute las luchas diarias, y la vida de estas mujeres mientras forjan un futuro para ellas y sus familias. Enmarcado dentro de la teoría conocida como la ecología política feminista, este libro discute los procesos económicos, políticos, sociales y ecológicos que contribuyeron a que estas mujeres, quienes comenzaron trabajando como vendedoras ambulantes, llegaran a convertirse en un referente geográfico de la ciudad e íconos de la cultura popular local.

Abstract

I’m deeply honored to receive the Arthur J. Rubel Book Prize, and I would like to thank SLACA and the Book Award Committee for recognizing my book. *Pink Gold* documents how a group of women in Northwestern Mexico actively contribute to the local economy and food security through their work as traders of shrimp (“pink gold”) and other seafood. Through collective action, they managed to obtain space on one of the city's busiest streets, organize a union, and establish one of the oldest and most famous seafood markets in Mazatlán. Based on long-term and multi-sited ethnographic fieldwork conducted over a period of almost two decades in the region of Southern Sinaloa, the book discusses the daily struggles and lives of these women as they forge a future for themselves and their families. Framed within a feminist political ecology approach, this book discusses the economic, political, social, and ecological processes contributing to shape the path of these women from street vendors to an important city landmark and icons of the local popular culture.



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Trust, Memory, and the Language Ideologies of Urban Intercultural Bilingual Education in Ecuador

Nicholas Limerick
Associate Professor of Anthropology and Education
Teachers College, Columbia University
nl2539@tc.columbia.edu

Abstract

Which language ideologies, assumptions about mobility, and different ways of understanding the world become implicit in progressive pedagogies? Schooling is one way through which shifting notions of space, time, and personhood are offered, discussed, and taken up (or not) by younger generations. Based on a year and a half of ethnographic research from 2022 to 2023 with Kichwa-speaking teachers, students, and families, this paper looks at instructional philosophies among teachers at an urban intercultural bilingual school in Quito, Ecuador, as they work with young students whose families have migrated from the countryside to the city. For intercultural bilingual education, and indeed Indigenous education throughout the world, making families a part of the schooling process is a recurring priority. Research has shown how Indigenous education is hardly confined to rural areas. This paper considers how forms of instruction take into account how to make schooling relevant when some family members migrate to the city and others stay behind; how to teach young people whose fathers have recently migrated to the United States, and how to modify schooling responsibilities based on shuffled household responsibilities from adults to children. Familial relationships become integrated into life at school through notions of *confianza*. Such priorities have become especially important for the everyday tasks of teachers and administrators as they interact with students to consider family and community remembrance in light of migratory changes, to bolster future civic participation, and to foster culturally and linguistically relevant schooling. There are also language ideologies about how Kichwa is spoken, implicit to how trust works, that make *confianza* an especially apt philosophy for bilingual education contexts.



Time-tricking and the performance and emergence of memory: two studies from Chile and Brazil

Diana Espírito Santo
Associate Professor of Social Anthropology
Pontificia Universidad Católica de Chile
diana.espirito@uc.cl

Marjorie Murray
Associate Professor of Anthropology
Pontificia Universidad Católica de Chile
mmurray@uc.cl

Abstract

In commonsense, time occurs seamlessly, becoming history as it moves into the past and as we traverse into the future in a sequential, causal, and irreversible fashion. In psychoanalysis, for example, layers are excavated, veils lifted, and screens removed (Antze and Lambek 1996: xiii). Memory is already there; in studies of traumatized societies, memory is to be preserved and defended. But a recent turn in the anthropology of history has argued that neither time nor history are linearly understood cross-culturally. Time can curve and torque, be cyclical, condensed, slowed down, accelerated. We argue in this paper that memory emerges anew with practices of making, generating, or interfering with time, what Felix Ringel (2016) calls “time-tricking,” and provide two case studies. The first case is of a dance to and with the disappeared in Chile: the *cueca sola*, a recognized performance of resistance against the disappearances that occurred during the dictatorship of Augusto Pinochet. We argue that the *cueca sola* generates a unique and profound non-linear temporality in its fold which rethinks and decolonizes the discourses of memory that have existed since the 1990s. The second example is a reanalysis of the notion of ancestrality in relation to memory, based on fieldwork among women in northeast Brazil. Ancestrality is both personal and impersonal; and it is prospective, forward thinking. We argue that this defies ancestral memory as something in the past and see it instead in a decolonial feminist light of space-time-mattering (Barad 2007).

Works Cited

- Antze, Paul, and Michael Lambek, eds. 1996. *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315022222>
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822388128>



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Ringel, Felix. 2016. "Can time be tricked?: A theoretical introduction." *The Cambridge Journal of Anthropology* 34(1):22–31. <https://doi.org/10.3167/ca.2016.340104>

Guatemala City's a War Zone: Memory, (Im)mobility, and the Doppel-gangsters

Amir Mohamed
Ph.D. in Anthropology
Independent Researcher
amirnjchi@gmail.com

Resumen

Este trabajo examina las experiencias de jóvenes deportados de Estados Unidos a Guatemala, quienes enfrentan una doble criminalización: son amenazados por pandilleros reales mientras la sociedad los estigmatiza como delincuentes debido a sus tatuajes, vestimenta y dominio del inglés. A través, de un estudio etnográfico realizado entre 2017-2019, analizo el caso de cinco amigos deportados que trabajaban en *call centers* y cómo fueron víctimas de violencia letal precisamente por esta confusión identitaria.

A su vez, introduzco el concepto de "*doppel-gánster*" para describir a quienes, sin ser pandilleros, son constantemente confundidos con ellos, quedando atrapados en un círculo vicioso donde las mismas características que les permiten acceder a empleos en *call centers* los exponen a pandilleros y al rechazo social. El trabajo revela cómo la criminalización funciona como una frontera simbólica que restringe la movilidad identitaria y social, condenando a estos jóvenes a una forma de inmovilidad deshumanizante que, al igual que las fronteras físicas, comunica indiferencia ante su supervivencia.

Ponencia

Hoy les voy a contar sobre las experiencias de un par de amigos míos a quienes conocí en Guatemala hace unos catorce años y que hemos mantenido en contacto durante todo ese tiempo. Sus historias nos invitan a reflexionar sobre la movilidad y la inmovilidad, no solo físicamente entre lugares, sino también socialmente entre identidades o categorías.

Y para adelantarnos un poco, de allí es donde viene mi frase el *doppel-gánster*. ¿Qué pasa cuando uno no es pandillero, pero todo el mundo está convencido que sí lo es? ¿Qué pasa cuando uno, supuestamente, tiene cara de delincuente -entre comillas-; que por su aspecto físico, por su manera de vestir y hablar, por su tatuajes y sus pasatiempos, es visto como un criminal violento sin nunca haber cometido ningún crimen violento? Y bueno, aquí estoy hablando de Guatemala, pero después de las conversaciones de ayer, no puedo evitar invitarles a preguntarse, ¿cuántos *doppel-gánsters* están metidos preso en El Salvador ahora mismo, solo por tener cara de delincuente, o por su manera de vestir y hablar?

La mayoría de lo que voy a relatar viene de entrevistas y observaciones que realicé durante dos años consecutivos de investigación etnográfica entre 2017 y 2019, pero mi interés, y el planteamiento del problema, para decirlo así, surgió en un festival de cultura callejera que asistí en 2014. En el evento, hubo de todo, talleres y competencias de graffiti, skateboarding, BMX,

breakdance, beatbox, todo culminando con un concierto de cinco horas de música en vivo con los raperos más destacados de Guatemala.

Y todo eso, la música, el baile, el graffiti, lo deportivo, son expresiones culturales, artísticas y corporales, que forman una parte de lo que es la cultura callejera en Guatemala. También yo agregaría lo que son los tatuajes y los piercings, ciertas formas de vestirse, y bien lo fiestero – el consumo de alcohol y marihuana entre otras sustancias. La cultura callejera representa una contracultura, tanto en Guatemala como en otros países alrededor del mundo.

Pero, regresando al concierto de rap, de todas las presentaciones musicales de esa noche, la canción que provocó la reacción más entusiasta entre los cientos de jóvenes presentes fue “Fuck Policía” de Shadowzito y Old Speedy. Esta canción habla de la discriminación que sufren los jóvenes practicantes de la cultura callejera, y las siguientes letras de Shadowzito resumen bastante bien el argumento de la canción:

*Señor Oficial / usted está mal / lo único que quiero es rapear
no soy un delincuente / soy underground / y la gorra plana es pa' flow tirar*

La idea aquí es que, la gran mayoría de los practicantes de la cultura callejera en Guatemala no se auto-identifican como delincuentes. Sin embargo, las autoridades y la misma sociedad civil los ven y los tratan como una amenaza al orden público. Ven los tatuajes, y la ropa, la gorra plana, tal vez sientan el olor a marihuana, que también menciona Old Speedy en otra parte de esa canción, y sobre todo, los ven allí en la calle socializando y disfrutando de la vida, y los ven como un estorbo, como algo que no debe estar.

Entonces los criminalizan. La cultura callejera y sus practicantes en Guatemala, como en muchos otros lugares, son criminalizados. Así que, yo decidí estudiar esta población y su cultura para entender cómo manejan esa condición de criminalización. ¿Cómo responden? ¿Cómo resisten? ¿Cómo reivindican su derecho al espacio público? ¿Cómo cuestionan y rechazan su criminalización, y exigen su lugar legítimo como ciudadanos dentro de una sociedad que, según la constitución, debe ser democrática y pluricultural?

Nos queda poco tiempo para profundizar tanto en la historia, pero la razón por la cuál el pandillero (o cómo dicen allí, el marero – de las maras) representa un tropo tan popular en Guatemala es que el país ha estado lidiando con una explosión de violencia de pandillas desde el cambio de siglo. Hubo un conflicto armado interno de 36 años, muy sangrienta, con más de doscientos mil muertos, la mayoría civiles no armados. Esa guerra terminó en 1996, pero durante las últimas dos décadas, los guatemaltecos han enfrentado lo que algunos han llamado "la nueva violencia" o la "violencia posguerra", y dicen que es peor que lo que vivían durante la guerra, especialmente en las ciudades donde la inseguridad y la incertidumbre definen a la vida cotidiana. La colega doctora Moodie (2010), en su primer libro, describe un sentimiento posguerra muy parecido en El Salvador.

Y bueno, las estadísticas nos dicen que sí, es verdad, la violencia posguerra ha causado más muertos en Guatemala que la violencia durante la guerra. Y obviamente no todos esas muertes fueron culpa de las pandillas, pero muchos sí, y en la imaginación pública, es como si las pandillas fueran responsables de toda la violencia posguerra.

Y es porque los pandilleros (los mareros) en Guatemala son conocidos por participar en una amplia gama de actividades ilícitas, como el robo y la venta minorista de drogas, pero son más conocidos y temidos por el cobro de extorsiones, y sobre todo por matar a sus víctimas cuando no pueden pagar. Y esta imagen, o esta figura del pandillero extorsionista, es muy prominente en Guatemala, porque es alguien que mata al ciudadano inocente y trabajador. Entonces encaja perfectamente con una retórica blanco y negro del bien contra el mal.

Entonces las pandillas están en la mente de todos, y cuando una sociedad se obsesiona tanto con temer a un determinado grupo, comienza a ver a los miembros de ese grupo en lugares donde ni siquiera están. Existe un sesgo de confirmación, donde de repente todos los jóvenes adultos con tatuajes o que pasan el tiempo en la calle fumando marihuana, o lo que sea, deben ser pandilleros peligrosos y violentos, y punto. Y como ha escrito nuestra colega, la doctora Burrell (2010), etiquetar a los jóvenes criminalizados como pandilleros “tiene la consecuencia de negar sus derechos y justificar formas sumarias de justicia.” Y yo agregaría a eso que al criminalizar a los jóvenes como pandilleros, sus asesinatos ya no son vistos ni mucho menos investigados como homicidios, sino que son o ignorados, o en muchos casos celebrados como un logro para la sociedad. Una lacra menos es una frase que veía mucho en Facebook cada vez que mataban a un joven criminalizado, incluyendo a amigos míos. Y aquí debo mencionar que el simple hecho de ser matado es usado como prueba de que un joven criminalizado fue un pandillero. Estamos hablando de una lógica circular donde no hay escape, ni en la muerte.

Entonces ese es el contexto en que viven los participantes de la cultura callejera, la contracultura urbana de Guatemala. En mi tesis doctoral cuento las historias de varios grupos de jóvenes callejeros, artesanos, músicos, grafiteros, dealers, e incluso algunos que sí eran pandilleros de verdad, dieciocheros. Pero para hoy, me voy a enfocar en un pequeño grupo de cinco amigos que se conocieron en los *call centers* de la Ciudad de Guatemala.

Cada uno de estos muchachos fue deportado de un diferente estado de los Estados Unidos; Adrian de Los Angeles, Luther de Dallas, Herman de Galveston, Antonio de Nueva York, y Billy de Trenton. Pero muy pronto después de llegar a Guatemala se hicieron amigos. Aparte de trabajar juntos, empezaron a pasar su tiempo libre juntos, incluso empezaron a vivir juntos como *roommates*.

En parte, su amistad se fundó en una experiencia compartida de sentirse como extranjeros en el país de su nacimiento. Estos chicos llegaron a los Estados Unidos como niños pequeños, entonces desarrollaron identidades de estadounidenses. Luego fueron deportados ya como jóvenes adultos. Ninguno de ellos manejaba bien el español al principio, pero todos tenían fluidez en inglés, lo que ayudó a la hora de buscar trabajo en los *call center*.

Pero lo que descubrieron, es que en Guatemala hay dos estereotipos de jóvenes que hablan bien en inglés y trabajan en *call center*. Uno de los estereotipos es de hijos de mami y papi que estudiaron en colegios privados internacionales donde dan las clases en inglés. En Guatemala les dicen fresas, aquí creo que el término sería “yeye”. Pero aparte del inglés, los fresas también se visten como fresas, y hablan como fresas. Es decir, llevan las marcas, las diacríticas socio-culturales, de la clase media para arriba como para distinguirse.

El segundo estereotipo de jóvenes adultos con buen inglés trabajando en call center es que son pandilleros deportados. Y es cierto, Adrian, Luther, Herman, Antonio y Billy sí fueron deportados, pero no eran pandilleros. Sin embargo, como algunos estaban cubiertos en tatuajes, y todos escuchaban rap y fumaban marihuana, etc., se encajaban con ese estereotipo del migrante criminal, supuestamente deportado por ser pandillero. Y me contaban de lo hiriente que fue sentir ese rechazo cuando fueron a la tiendita a comprar algo, o cuando salieron a un restaurante. La gente los miraba feo, y ellos sentían esa vibra de ser visto como un estorbo o una amenaza.

Pero ojo, ese estereotipo del pandillero calcetero no viene de la nada tampoco. La verdad es que sí hay pandilleros trabajando en los call center de Guatemala. Y de hecho, estos muchachos que conocí durante mi trabajo de campo, se volvieron víctimas de las pandillas en parte porque su trabajo los puso en contacto con esos pandilleros calceteros.

En el transcurso de solo cuatro meses, dos de esos cinco amigos fueron asesinados en la calle por pandilleros. Antonio por temas de extorsión porque se cansó de pagar, y Luther por insultar a la persona equivocada en su trabajo. Y como eran presuntos delincuentes, la policía nunca investigó. Un titular en las noticias y ya. Para las autoridades, casos olvidados.

Después del segundo asesinato, Adrian y Herman huyeron de la ciudad. Billy se quedó en la ciudad, y poco después terminó siendo asesinado también.

Entonces de allí viene el título que le puse a la presentación. Cuando me estaba contando sobre esta etapa de sus vidas, Adrian me dijo, la verdad Amir, la ciudad de Guatemala era una zona de guerra. Herman me dijo que sentía como si los pandilleros estaban realizando un genocidio contra los deportados, en sus palabras. Que ellos mataban a los jóvenes retornados, en parte, porque tenían las mismas sospechas como el resto de la sociedad de que un joven deportado debe ser miembro de una pandilla, solo que en este caso la sospecha fue de que podría ser miembro de una pandilla rival.

Y es un dilema de Catch-22, porque realmente no hay otro empleo en Guatemala aparte de los call center para un muchacho deportado que solo habla inglés y está cubierto de tatuajes. Pero la gran mayoría de los call centers están en la capital, en una zona de guerra, donde ese mismo trabajo te expone a pandilleros violentos. Y ese círculo vicioso se pone aún más extremo, y aún más absurdo, cuando a la vez que están siendo amenazados e incluso matados por pandilleros, todos tratan a ellos como si fueran pandilleros violentos también.

Mi entrevista con Adrian le dió nostalgia y, poco después, él usó la función de “Recuerdos” en Facebook para volver a publicar una foto que había subido seis años antes, y en la foto aparecían él, Luther, Herman, Antonio, Billy y algunos otros amigos en medio de una calle abrazados y con cervezas en mano. La caption decía: “Los amigos son los hermanos que Dios nunca nos dio”, seguida de un emoji de manos en oración junto al nombre de los amigos que fueron asesinados poco después de que se tomara la foto. Un comentarista escribió “Que Descansen En Paz”. Pero poco después, alguien rompió con el tono solemne de la publicación y dejó un comentario burlón llamando a los chicos de la foto “puros mareros”, seguido de la abreviatura de “me estoy cagando de la risa”. Adrian respondió: “Debes estar confundido, somos solo agentes normales de call center... jajaja”.

Y al ver esta interacción, me puse a pensar en la letra de Fuck Policía. Aquí estaban estos chicos recreando el mismo escenario, donde uno jugó el papel de la sociedad juzgando a este grupo de amigos y acusándolos de ser pandilleros, mientras otro se lo negó, diciendo “usted está mal, no soy un delincuente.”

La comunidad de jóvenes retornados a la que pertenecían Adrián, Luther, Herman, Antonio, y Billy se relacionaba con el poder simbólico de las pandillas de maneras complejas. Una de ellas era como posibles víctimas, cuyo miedo y, en algunos casos, su muerte contribuye a la infamia de las pandillas como una fuerza letalmente violenta. Otra forma en que se relacionaban con el poder simbólico de las pandillas era como doppel-gánsters que eran confundidos con pandilleros de verdad, y tratados como tales.

Aquí es donde reside el poder del pandillero como abstracción. Muchachos que no son pandilleros son confundidos con pandilleros. La categoría incorpora más de lo que le corresponde.

Esos mismos muchachos bromean sobre ser confundidos con pandilleros. La categoría se vuelve lo suficientemente flexible como para ser utilizada de manera crítica y satírica, como cuando Adrian compartió este meme y varios de sus amigos calceteros reaccionaron riendo. En este meme, y en los comentarios en la foto del grupo de amigos, puedes ver como se burlan de lo absurdo de su situación como doppel-gánsters.



Pero al final no es una broma. Algunos de esos mismos muchachos fueron asesinados por pandilleros, y allí es donde la categoría del pandillero cobra vida a través de la muerte. Sin embargo, el culpable encuentra refugio detrás de la pandilla como una formación abstracta. Rara vez alguien afirma saber quién apretó el gatillo, pero existe un consenso de que, más a menudo que no, es un pandillero quien sostiene el arma.

Entonces, volviendo a la movilidad y la inmovilidad, y con esto cierro, entiendo la criminalización de grupos enteros, sean de migrantes recién llegados, o bien migrantes retornados, o de jóvenes que nunca han salido de su país, pero la criminalización cruza fronteras como si tuviera un pasaporte de oro. Y donde vaya, esa criminalización forma fronteras simbólicas que atrapa a sus víctimas dentro de ciertas formas de ser identificados, y les restringe el movimiento a otras identidades. Y eso representa otra forma de inmovilidad deshumanizante. Parecido a las fronteras físicas, la criminalización es otra forma de decir, tal vez no te vamos a matar directamente, pero nos da igual si mueres.

Referencias

Burrell, Jennifer. 2010. “In and Out of Rights: Security, Migration, and Human Rights Talk in Postwar Guatemala.” *Journal of Latin American Anthropology* 15(1):90–115.
<https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2010.01064.x>



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Moodie, Ellen. 2010. *El Salvador in the Aftermath of Peace: Crime, Uncertainty, and the Transition to Democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi-org.ezproxy.bucknell.edu/10.2307/j.ctt3fj07w>



Society for Latin American and
Caribbean Anthropology
A section of the American Anthropology Association

<http://slaca.americananthro.org>

Cartografía, movilidad y justicia: patrimonios de agua en disputa

Juana Camacho Segura
Investigadora
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
jcamacho@icanh.gov.co

Resumen

¿Cómo puede la cartografía social activar la memoria y la movilización comunitaria en defensa de patrimonios comunitarios en escenarios de desigualdad e injusticia ambiental? Esta ponencia presenta una experiencia de trabajo en conflictos socioambientales centrados en el agua en los que empleamos cartografía social como herramienta participativa pedagógica y política para documentar conocimientos, prácticas e intervenciones en territorios y bienes comunes de comunidades indígenas, negras y campesinas en Colombia. Con base en tres casos de estudio en diferentes cuerpos de agua afectados por la escasez, la transformación, el despojo, la inundación y la contaminación, exploramos las memorias y narrativas orales acerca del patrimonio y la historia que emergen del ejercicio cartográfico, y que suelen quedar por fuera de las políticas y cartografías oficiales en la gobernanza del agua. Nos interesa cómo estas representaciones y narrativas locales desvelan conocimientos situados atravesados por la subjetividad y la afectividad, a la vez que tensionan memorias individuales y colectivas fragmentadas del pasado. También indagamos por el uso de los mapas en la movilización por la protección de los patrimonios que sustentan sus modos de vida y sus identidades. Concluimos con una reflexión sobre las posibilidades y los límites de la colaboración entre la antropología pública -motivada por la ética de la insatisfacción (Segato 2019) - y las comunidades frente a la (in)movilidad estatal en patrimonios del agua en conflicto.

Referencias

Segato, Laura. 2019. "Las 8 virtudes de la desobediencia." *WMagazin*, 26 de abril.
<https://wmagazin.com/relatos/las-8-virtudes-de-la-desobediencia-segun-rita-segato-al-inaugurar-la-fil-buenos-aires/>, accessed May 19, 2025.