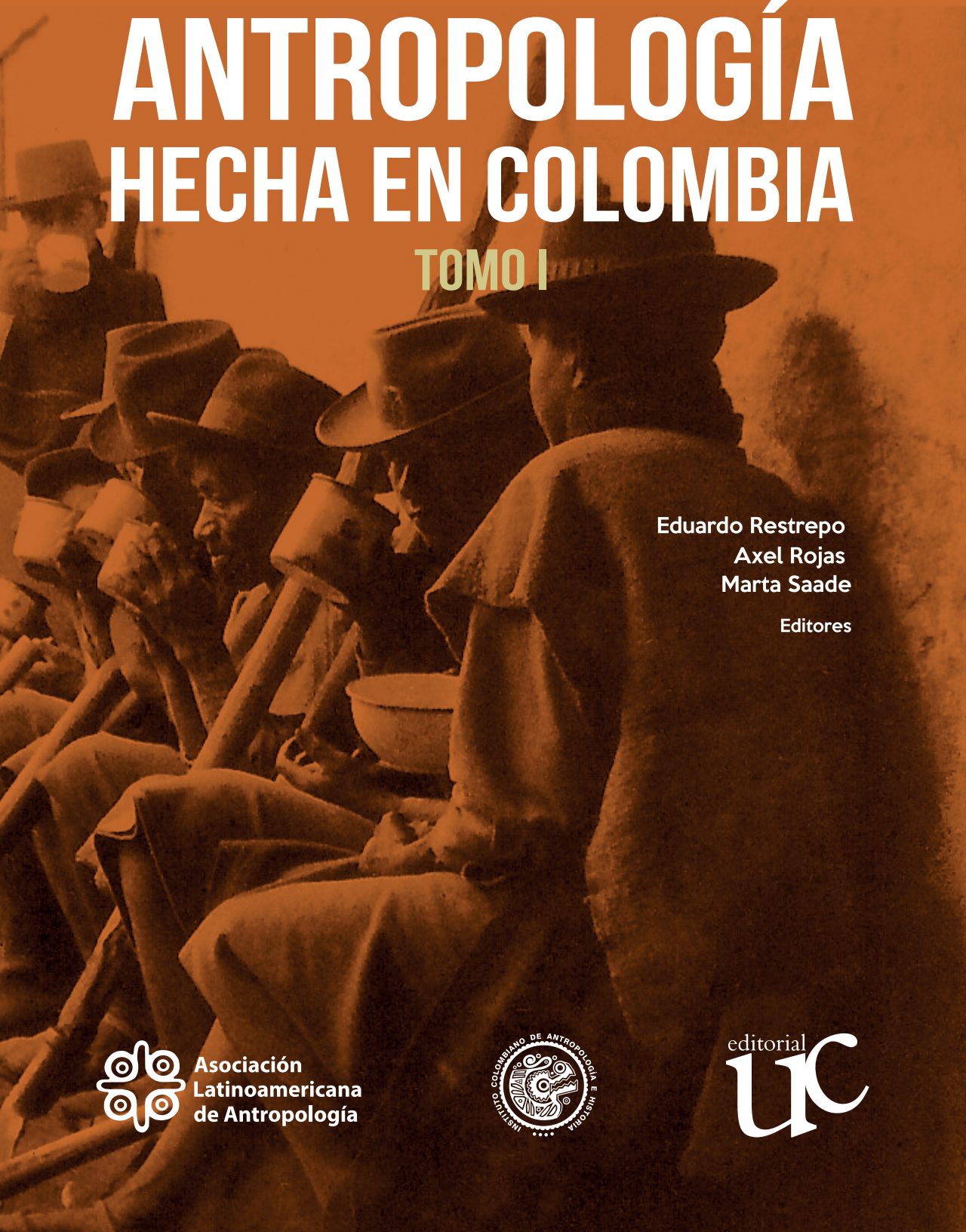
ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA

TOMO I



Eduardo Restrepo
Axel Rojas
Marta Saade

Editores

Asociación Latinoamericana de Antropología

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

editorial uc

ANTROPOLOGÍA
HECHA EN COLOMBIA

TOMO I

ANTROPOLOGÍA
HECHA EN COLOMBIA

TOMO I

Eduardo Restrepo
Axel Rojas
Marta Saade

Editores

Asociación Latinoamericana de Antropología

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

editorial uc

Antropología hecha en Colombia. Tomo 1 / Carlos Uribe, Roberto Pineda, Andrea Pérez… [et al.]; Editado por Eduardo Restrepo, Axel Rojas y Marta Saade.-- Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2017.

669 p. tablas, mapas, gráficos.
Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo; índice p. 665-669.

1. ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA. 2. ANTROPOLOGÍA CULTURAL. 3. INDIGENISMO. 3. ANTROPOLOGÍA DE LA MODERNIDAD. 4. ANTROPOLOGÍA URBANA– COLOMBIA. 4. COLOMBIA. 5. ETNOLOGÍA– INVESTIGACIONES. I. Título. II. CARLOS URIBE. III. ROBERTO PINEDA CAMACHO. IV. V. Restrepo, Eduardo, Axel Rojas y Marta Saade editores. VI. Universidad del Cauca.

ISBN obra completa: 978-958-732-249-1
ISBN: 978-958-732-250-7

scdd 21: 305.898 A636

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca

© Universidad del Cauca, 2017
© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)
© Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)
© De los autores: Eduardo Restrepo, Axel Rojas, Marta Saade (Editores), 2017

Primera edición en español
Editorial Universidad del Cauca, junio de 2017

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca
Correción de estilo: Marcela Vallejo Quintero
Diagramación: Mónica Quevedo Hernández
Diseño de carátula: Mónica Quevedo Hernández
Fotografía de carátula: Ronald Schwarz
Coordinadora editorial: Jasmin Elena Bedoya
Editor general de Publicaciones: Héctor Samuel Villada Castillo

Editorial Universidad del Cauca
Casa Mosquera, calle 3 n.º 5-14
Popayán, Colombia
Teléfonos: (2) 8209900 Ext. 1134
http://www.unicauca.edu.co/
editorial/editorialuc@unicauca.edu.co

Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH– Av, calle 12, n.º 2-41
Bogotá, Colombia
Teléfono: (57-1) 444 0544
http://www.icanh.gov.co/

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)
http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/

Copyright: Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin autorización escrita de la editorial.

Impreso en Popayán (Cauca) y Bogotá, Colombia.

Contenido

Reconocimientos 9

Antropología hecha en Colombia
Eduardo Restrepo, Axel Rojas y Marta Saade 11

Panoramas

La antropología en Colombia
Carlos Alberto Uribe 43

La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología
Roberto Pineda Camacho 67

Antropologías periféricas:
una mirada a la construcción de la antropología en Colombia
Andrea Pérez 89

Etnología

Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial
Gerardo Reichel-Dolmatoff 125

Universo y devenir
Juan Camilo Niño 141

Los wayúu: pastoreando el siglo XXI
Hernán Darío Correa 177

La reciprocidad como modelo cultural
de la reproducción del medio y la sociedad taiwano
François Correa 211

Indigenismo

El indigenismo en Colombia, génesis y evolución
Antonio García 231

Introducción a la materia
Ignacio Torres Giraldo 249

¿Integración o autonomía?
Una mirada de indigenismo en Colombia en los últimos 40 años
Hernán Henao 255

Posicionalidades

Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia
Alicia Dussán de Reichel 285

El indígena y la cultura: un marco general de análisis
Luis Guillermo Vasco 317

Solidarios frente a colaboradores:
antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980
Mauricio Caviedes 339

Afrodescendientes

Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó
Rogerio Velásquez M. 359

Palenques en Colombia
Aquiles Escalante 397

Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina
Manuel Zapata Olivella 405

Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad
Nina S. de Friedemann 421

La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación
Jaime Arocha Rodríguez 469

Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia
Eduardo Restrepo 493

Movimientos sociales y Estado

Movimientos sociales, política de la ciudadanía y formación local del Estado
María Clemencia Ramírez 529

Colombia: dos décadas en los movimientos agrarios
Darío Fajardo 557

Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano.
La construcción de una noción de territorio y región
William Villa 581

Construcción reciente de elementos de liderazgo en el Pacífico colombiano
Mauricio Pardo 593

Política cultural y biodiversidad:
Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano
Arturo Escobar 617

El mito de la ausencia del Estado:
la incorporación económica de las "zonas de frontera" en Colombia
Margarita Serje 643

Índice analítico 665

Reconocimientos

La publicación de este libro ha sido posible gracias al apoyo de varias instituciones y personas, que evidencian las disposiciones nacionales para fortalecer el campo de la antropología en Colombia.

Las directivas del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) han sido fundamentales para adelantar las labores de compendio y edición de los dos volúmenes de Antropología hecha en Colombia, como parte de un esfuerzo por reconocer e impulsar los ejercicios y reflexiones adelantados por la antropología social, la arqueología y la antropología histórica en el país. De manera especial, agradecemos a la Dirección del ICANH por disponer los recursos para esta labor y a Nicolás Jiménez y su equipo de la Oficina de Publicaciones, quienes jugaron un papel fundamental en las labores editoriales que demanda una empresa como esta.

La Universidad del Cauca, a través de la Vicerrectoría de Investigaciones y su Programa de Apoyo a Grupos de Investigación Unicauca 2017, otorgó recursos al Grupo de Investigaciones Lingüísticas, Pedagógicas y Socioculturales del Suroccidente (GELPS), para esta publicación. La Editorial Universidad del Cauca brindó su apoyo para la preparación, diseño y diagramación del libro. Agradecemos al equipo de trabajo editorial su notorio profesionalismo.

La Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) agradece a Cristina Oehmichen por su acertada gestión que nos ha permitido contar con los recursos para iniciar esta labor de visibilizar, mediante compilaciones por país, las inspiradoras voces de las antropologías del sur.

Agradecemos a las editoriales que cedieron los derechos para la publicación de los artículos y capítulos de libro que componen esta obra. También a los autores y descendientes de los autores, que concedieron los derechos para la publicación de los textos.

Para la selección inicial de textos se contó con el invaluable aporte de Julio Arias, cuyo conocimiento de la antropología hecha en el país es casi tan amplio como su generosidad.

Nota editorial

Esta compilación sobre antropologia hecha en Colombia recoge cincuenta textos, entre artículos y capítulos de libro, previamente publicados en revistas y libros académicos. Los textos han sido incluidos intentando respetar al máximo la labor editorial realizada para su publicación original; en este sentido, es importante mencionar que se mantuvieron algunas formas de escritura y manejo de términos especializados, repetando los usos dados en los textos originales. No obstante estandarizamos el tratamiento de aspectos tales como el manejo de citas y referencias bigliográficas. La información de referencia sobre los textos orginales aparece al comienzo de cada artículo o capítulo, en nota al píe de página.

Los editores

Antropología hecha en Colombia

Eduardo Restrepo[1]
Axel Rojas[2]
Marta Saade[3]

Introducción

Hace poco más de setenta y cinco años (1941) se creó en Colombia el Instituto Etnológico Nacional —IEN—, marcando un hito fundamental en el proceso de institucionalización de la antropología en el país. La creación del Instituto se dio en un momento de cruce de múltiples factores, que incidieron para que la disciplina comenzara a adquirir visibilidad e incidencia en diversos escenarios académicos y políticos, tanto en el país como a nivel internacional. Puede decirse también que este momento fue decisivo para la consolidación de una comunidad antropológica nacional de la que harían parte académicos de muy diversos orígenes y trayectorias; en un primer momento se trató de un pequeño grupo que participó de la creación de la naciente institucionalidad y de la formación de los primeros profesionales locales. Progresivamente dicha comunidad creció y se diversificó, hasta constituirse en un conjunto amplio de profesionales con distintas formas de vinculación a la academia, las entidades estatales y las organizaciones sociales.

La década del cuarenta no solo fue importante en términos de la institucionalización de la antropología colombiana; en 1940, se realizó en México el Primer Congreso Indigenista Interamericano, que resultó clave para la institucionalización del indigenismo en las políticas estatales de los países vinculados a la Unión Panamericana.[4] El Congreso fue un espacio fundamental para la definición de una de las características que habría de tomar la antropología en América Latina, aquella que se refiere a su relación

---

1 Profesor asociado del Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá.
2 Profesor titular del Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
3 Subdirectora científica del Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH–, Bogotá.
4 Antecedente de la Organización de Estados Americanos –OEA–.

con el Estado y las poblaciones indígenas. Aunque no hubo un solo tipo de indigenismo, la constitución de las poblaciones indígenas como objeto académico de estudio y de intervención institucional marcó en gran medida los derroteros de la disciplina, de formas que aún hoy se encuentran presentes en el país, evocando la pregunta sobre la configuración de la nación.

Es muy probable que el estudio de las poblaciones indígenas no tenga hoy la misma centralidad que tuvo en las décadas posteriores a la constitución del Instituto Etnológico; sin embargo, la práctica profesional de muchos antropólogos sigue estando vinculada a la vida de estas poblaciones. Los cambios institucionales promovidos en el contexto del multiculturalismo nacido a finales de la década del ochenta y comienzos de los noventa, han implicado transformaciones en la institucionalidad estatal y generaron marcos normativos nacionales articulados al sistema del derecho internacional; este nuevo escenario institucional y normativo ha tenido una fuerte incidencia en la definición de la labor profesional de los antropólogos en las últimas décadas, a la vez que marca una especie de paradoja. Mientras la relación entre los antropólogos y las poblaciones indígenas se hace más distante en términos de investigación y acompañamiento a sus organizaciones y luchas, los vínculos mediados por la labor institucionalizada desde entidades estatales, organizaciones no gubernamentales y organismos multilaterales, se hacen más estrechos y constantes.

Este tipo de transformaciones permite observar algunos de los nuevos derroteros en la práctica reciente de la antropología hecha en Colombia. No se trata solo de una migración desde unas poblaciones objeto de investigación a otras, sino de mutaciones en las preguntas y en los términos de la relación. Todo ello en el marco de nuevas institucionalidades estatales, no estatales y multilaterales, de las transformaciones del conflicto armado en el país, de las diferentes formas y condiciones de articulación en redes académicas locales y globales, y la emergencia de novedosas visiblidades sociales y políticas que redefinen los sujetos con quienes se trabaja.

La antropología hecha en Colombia (o en cualquier país) hace parte de un sistema que no se circunscribe a las fronteras de las formaciones estatales o nacionales, lo que no significa que estas formaciones sean irrelevantes a la hora de conformar una cierta modalidad de hacer antropología, o ciertos 'estilos' y tradiciones. En este sentido, entendemos la antropología hecha en Colombia como aquella producida en el país, que se constituye en insumo empírico, metodológico o conceptual para nuevos trabajos o discusiones antropológicas en Colombia. Formas de relacionamiento (en términos metodológicos), de producción y apropiación son los aspectos indispensables en esta definición, que incluye la producción antropológica realizada *desde*, aunque no necesariamente sobre Colombia, y hace énfasis en problemas, categorías y modos de abordaje moldeados por preocupaciones e inflexiones que surgen en el establecimiento antropológico del país.

La antropología hecha en Colombia puede ser adelantada por antropólogos residentes en el país (colombianos o extranjeros) o no residentes (colombianos o extranjeros, en estrecha relación con el establecimiento antropológico de Colombia); es decir, que no se trata de una comunidad definida por su lugar de residencia. Lo que resulta relevante son el lugar y la red de relaciones, la producción y apropiación de la práctica antropológica, entendida como un campo particular de interacción entre colegas cuyos trabajos tienen como anclaje el establecimiento antropológico del país. Antes que un 'toque colombiano', entendido como expresión de una auténtica o trascendental colombianidad de la cual solo serían portadores los nacidos en el país (o, en algunos casos, quienes han mantenido una prolongada permanencia), la noción de "antropología hecha en Colombia" hace énfasis en esta como un lugar o nodo en una red de relaciones que no son definidas exclusivamente en sus propios términos, sino que es constituida parcial y diferencialmente por los otros lugares y nodos que conforman el sistema mundo de la antropología.

Consideramos que la noción de antropología hecha en Colombia ayuda a evitar ciertos problemas propios de miradas de corte culturalista o nativista, implícitos en nociones como la de 'antropología colombiana'. No se trata de desconocer que las maneras de hacer antropología responden a especificidades o 'estilos' referidos a trayectorias y locaciones en los que los marcos del Estado-nación han tenido un peso significativo. Al contrario, entendemos que las especificidades de las formaciones estatales y sus transformaciones han moldeado las particularidades temáticas, metodológicas, políticas e incluso las identidades de la antropología hecha en cada contexto nacional, con las implicaciones que tiene sobre los sujetos y tipos de problemas con los cuales trabajamos. Existe un riesgo intelectual y político al hablar de antropologías nacionales o subalternas como entidades totalizantes y reificadas. Pero no se puede desconocer los entramados específicos en que se constituye la práctica antropológica, que a veces tiene como referente el marco del Estado-nación, así como tampoco es posible desconocer el marco de relaciones de poder que define las geopolíticas del conocimiento; unas y otras generan marcos de tensiones y campos de debate dentro de la disciplina y de la política nacional.

La elaboración de un compendio de antropología hecha en Colombia surge en el contexto de la preparación del XVI Congreso de Antropología en Colombia y el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, convocado en Bogotá entre el 6 y el 9 de junio de 2017. Su propósito es contribuir a consolidar las redes de conversación entre las antropologías hechas en el continente y abrir nuevos espacios de diálogo regional. Desde sus orígenes institucionales, la antropología en el país se ha articulado de múltiples formas con lo que podría denominarse el 'escenario internacional' de la disciplina. Antes que una disciplina aislada que ha emergido dentro de los marcos del Estado-nación, la antropología hecha en el país se ha configurado en estrecha relación con circuitos de autores, teorías y prácticas que han trascendido las fronteras nacionales.

Organizar una obra colectiva que recoja una parte significativa de la producción de esta antropología ha sido un reto interesante. Los artículos finalmente reunidos responden a diversos criterios de selección; como editores, entendemos que cualquier criterio es parcial e insuficiente, así que queremos dejar claros los principios de selección con los que organizamos esta obra. La elección tiene que ver con lo que hemos discutido hasta ahora; se trata en todos los casos de antropología hecha en Colombia, aunque es necesario precisar que muchos autores que habrían podido estar dentro de una compilación elaborada con este criterio han quedado por fuera.

En primer lugar, no hemos incluido algunos autores cuyo trabajo puede ser considerado como antropología hecha en Colombia, pero que han tenido una vinculación escasa con la institucionalidad antropológica del país o esta ha sido puntual, aun cuando muchos de ellos han tenido una profunda influencia en los debates de la disciplina y su labor ha sido determinante en la construcción de institucionalidades, la conformación de redes académicas o la generación de líneas de investigación y debate en el país. Algunos de ellos hacen parte de lo que podríamos llamar el canon de la antropología en Colombia, como es el caso del etnólogo Paul Rivet, cuya labor fue decisiva en la creación del Instituto Etnológico Nacional; la antropóloga estadounidense Joanne Rappaport, quien desde hace más de tres décadas ha trabajado sobre diversas problemáticas relacionadas con pueblos indígenas de la región andina y sus organizaciones; o el antropólogo inglés Peter Wade, cuyo trabajo ha sido crucial en el estudio de la gente negra, las formaciones raciales y las políticas multiculturalistas en diversos contextos en el país; la lista sería interminable.

Aunque la selección no se hizo con un criterio de formación disciplinar en sentido estricto, no hemos incluido algunos autores cuyo trabajo interpela constantemente al establecimiento antropológico, o que abrieron vetas significativas para el trabajo de la antropología, pero cuya trayectoria de investigación está más estrechamente vinculada a otras disciplinas o espacios institucionales y académicos. Solo para mencionar un par de nombres, éste es el caso de Víctor Daniel Bonilla, cuyo trabajo sobre las misiones capuchinas en el Putumayo se constituye en un referente obligado para la antropología histórica, y más ampliamente para los estudios de la región amazónica o los pueblos indígenas en general. Tampoco hemos incluido textos de Fernando Urrea, cuyo aporte ha sido nodal para los estudios de antropología urbana, mercados laborales, racialización, masculinidades y presencias urbanas de poblaciones negras, entre otros.

Como sucede con cualquier ejercicio de este tipo, la lista de las ausencias puede ser siempre más amplia que la de las presencias, según el criterio con el que se lo evalúe; todo principio de inclusión es a la vez uno de exclusión. Hecha esta salvedad, consideramos que la selección constituye una muestra valiosa de trabajos realizados en las últimas siete décadas, incluyendo textos y autores

cuyos aportes han sido centrales para la antropología en el país, bien sea porque abrieron el debate en relación con problemáticas de su tiempo, porque lograron cuestionar algunas certezas de su momento histórico o porque se constituyen en pioneros para el abordaje de los desafíos contemporáneos a los que se enfrenta la disciplina. De manera resumida podríamos decir que nuestro propósito es mostrar un volumen significativo de trabajos que ilustre lo que podría ser considerado como antropología hecha en Colombia.

Es conveniente mencionar que esta introducción no pretende dar cuenta de manera detallada sobre cada uno de los textos y autores que forman parte de la compilación, lo cual representaría de por sí un esfuerzo mayúsculo. Al contrario, nos interesa poner de relieve algunos elementos que consideramos centrales acerca del contexto en el cual se ha producido la antropología hecha en Colombia en los últimos setenta y cinco años. Dicha presentación se organiza con base en algunos de los contextos e inflexiones más significativos para la producción antropológica en el país, para el periodo mencionado. De otra parte, la estructura de la obra se hace a partir de una serie de problemáticas que ilustran las orientaciones teóricas, elecciones de método y locaciones que han caracterizado el trabajo de los antropólogos incluidos en estos dos volumenes, y que esperamos permitan tener una mirada panorámica de las principales tendencias del trabajo realizado en el establecimiento antropológico en Colombia a partir de su institucionalización.

La compilación no tiene solo un sentido de divulgación ni busca exaltar autores o corrientes teóricas particulares, más bien responde a una preocupación nacida de la urgencia por trascender algunas de las tendencias actuales de la disciplina hecha en el país en las últimas décadas. Como intentaremos mostrar más adelante, la antropología colombiana ha sido producida en contextos complejos, en los cuales la labor disciplinar ha volcado su atención hacia problemáticas centrales en la configuración de una formación social marcada por múltiples formas de conflicto. Hoy en día, uno de sus componentes más significativos, el conflicto político armado, se encuentra en una fase de transiciónque marca el inicio de una etapa a la que se conoce como la del posacuerdo. Ante estas circunstancias, unidas a más de veinte años de desarrollo de la política diferencial en el país, consideramos de especial relevancia volver los ojos sobre la práctica antropológica, no con un sentido complaciente, sino con el ánimo de generar insumos para los nuevos desafíos.

A pesar de los invaluables aportes que han dejado décadas de práctica de la antropología hecha en el país, es necesario preguntarse por el sentido que ésta tiene en las nuevas circunstancias. Más que proponer extender la práctica para que se haga más antropología, o acoger los indicadores de ciencia y tecnología para incentivar mejores indicadores tecnocráticos, o de exaltar una posición crítica anodina y autocomplaciente, nos parece pertinente pensar cuáles serían los posicionamientos políticos, encuadres teóricos y estrategias metodológicas que se requieren para seguir haciendo de la labor antropológica una práctica relevante.

Con este propósito en mente, nos parece pertinente pensar antropológicamente algunos de los itinerarios de la antropología hecha en el país, desde el inicio de su proceso de institucionalización hasta el presente.

Institucionalización

Hemos tomando como punto de partida el momento en que se inicia la institucionalización de la antropología, a comienzos de la década del cuarenta. Como ya lo mencionamos, es posible afirmar que este proceso comienza con la conformación del Instituto Etnológico Nacional –IEN–, lo que no implica desconocer el trabajo de un importante grupo de investigadores que realizaron sus aportes antes de esta fecha. Más bien se trata de tomar un hito relevante, en el que se definen los contornos de la disciplina y se crean las condiciones para la formación de profesionales en el país, lo que sería determinante para la conformación de la comunidad académica que se encargaría de dar forma al futuro desarrollo de la antropología.

La creación del Instituto Etnológico tiene un antecedente fundamental en la Escuela Normal Superior fundada en 1936, en la que se entregaron los primeros diplomas superiores en etnología. Ambas instituciones aparecieron en un momento de transformaciones políticas, promovidas por gobiernos liberales desde comienzos de la década del treinta, en un periodo conocido con el nombre de República Liberal (1930-1946). En el marco de una agenda mucho más amplia de modernización, estos gobiernos introdujeron una serie de cambios en el sistema educativo que dieron un fuerte impulso a la educación superior en el país (Jimeno 1990-1991; Giraldo 1998).

Como parte de estas nuevas políticas educativas, el Ministerio de Educación creó en 1935 la Campaña de Cultura Aldeana con el propósito de transformar la mentalidad de los colombianos a traves de la difusión de elementos de la llamada cultura de Occidente, en especial entre habitantes de zonas rurales, y elaborar estudios sobre las regiones del país que sirvieran como base para el posterior diseño de políticas educativas. En una de las tantas comisiones de esta campaña participaron Sergio Elías Ortiz, quien realizó una investigación de campo con poblaciones indígenas de Nariño (Ortiz 1935), y Jorge Zalamea (1936) quien elaboró una monografía sobre este departamento en la que se ocupó puntualmente de los problemas de los indígenas de la región.

Para el mismo periodo se produjeron estudios pioneros sobre poblaciones indígenas del país y se crearon instituciones estrechamente vinculadas al posterior desarrollo de la antropología, con la preocupación sobre la conformación poblacional de la nación. Algunas figuras fueron centrales en este momento; la trayectoria biográfica de Gregorio Hernández de Alba, quien es considerado

el primer antropólogo colombiano, ilustra ampliamente el escenario académico y el proceso de institucionalización al que nos referimos. En 1935 integró una expedición a La Guajira, junto con un equipo de investigadores norteamericanos (Chaves 1987: 48). La "[…] expedición duró cuatro meses que fueron los primeros que Hernández de Alba pasó en campo" (Perry 2006: 17). Como parte de los resultados, se produjo el libro *Etnología guajira*, publicado en 1936. Un año después Hernández de Alba fundó el Servicio Arqueológico Nacional como sección del Ministerio de Educación Nacional, y en 1938 el Museo Arqueológico Nacional (Chaves 1987: 48).

Para la celebración del IV Centenario de Bogotá, Hernández de Alba fue encargado de la exposición arqueológica y etnográfica que: "[…] exhibía objetos traídos por él de sus expediciones y contaba con la presencia de indígenas vivos […]" (Perry 2006: 31). A la exposición asistió Paul Rivet, médico, antropólogo y político socialista francés quien había sido invitado a la posesión del presidente Eduardo Santos, con quien había establecido amistad años atrás. Con motivo de su estadía en el país, Rivet dictó una serie de conferencias en la Biblioteca Nacional sobre el origen del hombre americano, tema por el que fue más conocido en el campo disciplinario mundial, que fueron publicadas por el periódico *El Tiempo*.

En 1939, en el marco de una beca ofrecida por Rivet y con el apoyo del Gobierno colombiano mediante su nombramiento como segundo viceconsul, Hernández de Alba estudió en el Museo del Hombre en París con Rivet y Mauss.[5] En su estadía en París, elaboró un manuscrito de tesis sobre "La cultura arqueológica de San Agustín" (Perry 2006: 35). Poco tiempo después, Rivet, concejal socialista y miembro de la resistencia, tuvo que huir de su país debido a la persecución de la que fue objeto en medio de la guerra; en su huida, Rivet contó con la colaboración de Hernández de Alba, quien también abandonó París. Por invitación del presidente Eduardo Santos, viajó a Bogotá y por comisión presidencial fundó el Instituto Etnológico Nacional en 1941, adscrito a la Escuela Normal Superior que dirigía el médico y educador José Francisco Socarrás.[6]

5 Años más tarde, en 1944, dados sus contactos con el establecimiento antropológico estadounidense, estuvo becado por la Fundación Guggenheim en el Instituto Smithsonian en Washington donde conoció a Julian Steward. Estos recorridos evidencian la relevancia de las influencias de estas dos tradiciones antropológicas en una de las figuras centrales de la institucionalización de la antropología en el país.

6 El Instituto Etnológico Nacional –IEN– fue creado por el Decreto Presidencial 1126 de 21 de junio de 1941.

Formación en etnología: los profesionales egresados del IEN

Para darle vida al IEN, Rivet convocó un cuerpo de profesores que incluía a algunos colombianos entre los que estaban, además de Gregorio Hernández de Alba y Antonio García, Manuel Casas Manrique, Luis Carlos Páez y Estiliano Acosta, y un grupo de europeos que huían de la guerra, algunos de ellos previamente vinculados a la Escuela Nacional Superior: el catalán José de Recasens, los alemanes Wolfram Schottelius,[7] Juan Friede y Ernesto Guhl, el austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff y el francés Henry Lehmann (Chaves 1987: 49).[8]

Entre 1942 y 1943 trece personas, entre ellas seis mujeres, se graduaron en etnología en el Instituto Etnológico Nacional. La primera promoción, graduada en 1942, estaba compuesta por "Luis Duque Gómez, Graciliano Arcila Vélez, Eliécer Silva Celis, Blanca Ochoa Sierra, Edith Jiménez Arbeláez, Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff y Alberto Ceballos Araujo […]" (Chaves 1986: 76). La segunda promoción, graduada en 1943, estaba integrada por: "Virginia Gutiérrez Cancino, María Rosa de Recasens, Inés Solano, Milciades Chaves Chamorro, Miguel Fornaguera Pineda, Roberto Pineda Giraldo y Francisco de Abrisqueta" (Chaves 1987: 99).

La propuesta de Rivet para la formación de futuros etnólogos comprendía actividades de docencia e investigaciones periódicas en campo. La formación en etnología era fundadamentalmente en americanismo (Pineda 2004: 60). Según Chaves (1987), la teoría en que se basaba incluía rudimentos del funcionalismo de Malinowski, Durkheim y Mauss, y de la escuela particularista de Boas. La formación en campo incluía la realización de 'expediciones' de corta duración para obtener información básica y objetos etnográficos de pueblos indígenas. La primera expedición, coordinada por Rivet y Hernádez de Alba, que contó con el apoyo del Ministerio de Educación Nacional y financiación de una universidad estadounidense (Yale), se realizó entre finales de 1941 y mediados de 1942, con el objetivo de realizar estudios etnográficos y arqueológicos en tres zonas del país; la expedición se dividió en igual número de grupos (Perry 2006: 42). Siguiendo el modelo francés, el IEN funcionó articulado al Museo Arqueológico y Etnográfico. Los informes de campo eran consignados en la *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, dirigida inicialmente por Rivet;[9] en esta etapa se

---

7 Wolfran Schottelius, intelectual alemán de tendencia socialista, fue alumno de Preuss. Llegó a Colombia en 1938, pero murió solo tres años después.

8 "[…] las persecuciones nazis trajeron a Justus W. Schottelius, Rudolf Hommes, Kurt Freudenthal, Gerard Mazur, Ernesto Guhl y Juan Friede, mientras que la guerra civil española y la persecución franquista trajeron a Luis de Zulueta, Pablo Vila, Urbano González de la Calle, José María Ots Capdequí, José Rayo Gómez, Francisco Cirre, José de Recasens, Francisco de Abrisgueta, Miguel Usano y Francisco Vera" (Reyes 2008: 51).

9 Luego de su partida, Rivet continuó apareciendo como "director honorario" en los créditos de los números de la *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, al menos hasta 1948. Un análisis detallado de los trabajos publicados en la revista permite observar la impronta del

trató predominantemente de estudios descriptivos, y solamente Gerardo Reichel -Dolmatoff emprendió investigaciones en profundidad con estancias de campo prolongadas en sus investigaciones sobre los kogui de la Sierra Nevada.

Rivet renunció a la dirección del IEN en 1943 al ser llamado a colaborar como embajador cultural de Francia Libre para América Latina en México. Como director lo sucedió Luis Duque Gómez, uno de los egresados. La escogencia de Duque Gómez en vez de Hernández de Alba para la dirección del IEN se explica por las tensiones que existían para entonces entre ellos (Chaves 1987: 100). Hay varias versiones sobre los móviles de los desafectos de Rivet hacia Hernández, lo que sí es un hecho es que, "a raíz de esta pelea, Hernández de Alba renuncia al Instituto Etnológico Nacional y se aleja casi por completo de Rivet aunque su admiración y agradecimiento por él nunca disminuyeron" (Perry 2006: 45).

En marzo de 1945, mediante el Decreto 718, se fusionaron el IEN y el Servicio de Arqueología y se procedió a contratar a doce de sus primeros egresados como la primera planta de investigadores encargados de realizar expediciones entre diversos grupos indígenas del país. Un año más tarde, en 1946, se retomó la docencia en el Instituto Etnológico Nacional, estando entre los alumnos de la tercera promoción Julio César Cubillos, Carlos Angulo Valdés, Segundo Bernal y Aquiles Escalante (Chaves 1987: 120).

Descentralización: el proyecto del Etnológico en las regiones

En la segunda mitad de los años cuarenta algunos profesores y egresados del IEN crearon en las regiones entidades filiales del Etnológico. En el curso de unos cuantos años se fundaron entidades en Antioquia, Cauca, Atlántico, Boyacá y Magdalena. Algunas se dedicaron a la investigación arqueológica y etnohistórica, articulada a la instalación o mantenimiento de museos para las labores de difusión; otras, además de la investigación, ofrecieron formación antropológica, como fue el caso del Instituto Etnológico del Cauca dirigido por Hernández de Alba. Aunque en términos generales los nuevos institutos mantenían un vínculo estrecho con el IEN, sus trayectorias y los énfasis asumidos en su labor respondieron a circunstancias e intereses particulares.

Para 1942 se había remodelado el museo arqueologíco anexo a la Universidad del Cauca, fundado en 1938.[10] Poco tiempo después, en un informe de actividades del Instituto Etnológico Nacional, Roberto Pineda Giraldo escribía: "Además de las

trabajo de Rivet y sus preguntas de investigación ligadas a su proyecto sobre el origen del hombre americano.

10 En la consolidación de este museo fue central la labor del "[…] antropólogo francés Henri Lehman, quien había venido a Colombia por iniciativa de Rivet" (Pineda 2004: 62)

labores investigativas en Tierradentro, el profesor Hernández de Alba se propone la fundación de un Instituto Etnológico en la Universidad del Cauca, para lo cual abrirá cursos docentes en el presente año, contando con la colaboración del profesorado del Instituto Etnológico Nacional y con el servicio de otros técnicos en la materia" (1945: 461). Para 1946 ya se impartían clases en el nuevo Instituto, teniendo como docentes invitados, entre otros, a Henri Lehmann, John H. Rowe y Juan Friede (Universidad del Cauca 1967: 3).[11]

En Antioquia la creación de la nueva entidad estuvo a cargo de Graciliano Arcila, quien fue incorporado como docente al Liceo de la Universidad de Antioquia en 1943, como consecuencia de la visita de Rivet un año antes a Medellín y de la acogida que la novedosa disciplina tuvo por parte del entonces rector de la Universidad de Antioquia, Julio César García (Pineda 2004: 63). Dos años después de la contratación de Arcila, se fundó el Servicio Etnológico adscrito a la Universidad de Antioquia. Para 1946 se creó la Sociedad Etnológica de Antioquia, la cual se transformó en 1953 en el Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia.

Durante el mismo periodo, se fundaron dos institutos en el Caribe colombiano. En 1946, "por iniciativa de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff se crea el Instituto Etnológico del Magdalena, del cual son sus directores y desde allí adelantan tanto sus investigaciones arqueológicas de la Costa Atlántica como sus estudios sobre la cultura Cogui" (Chaves 1987: 121). En 1947 se crea el Instituto de Investigaciones Etnológicas de la Universidad del Atlántico, con la participación de Carlos Angulo Valdés y Aquiles Escalante, egresados del IEN.

La creación de nuevos institutos, museos y asociaciones representó un impulso importante para las labores de investigación etnológica, principalmente con pueblos indígenas; aunque cabe resaltar que algunos de sus gestores y egresados abrieron nuevos campos de estudio, escasamente abordados hasta entonces.[12] Así mismo, se abrió espacio para nuevas formas de difusión masiva a públicos amplios a traves de la labor de los muesos; y se alentó la circulación de publicaciones académicas que operaron como mecanismos de divulgación especializada. En algunos casos, este proceso se dio dentro de universidades regionales, como sucedió en Cauca y Antioquia, lo que a largo plazo los constituiría en la base para la creación de programas universitarios de antropología a partir de la década de los setenta. A un poco más de setenta años de su aniversario resulta posible advertir que la experiencia de la corta vida de los institutos etnológicos planteó al debate intelectual

11 Por medio del Acuerdo 128 del 1.º de febrero de 1946, el Consejo Directivo creó el Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca (Hernández de Alba 1947: 20). Para un estudio amplio y detallado sobre la historia del Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca, ver el reciente estudio de Llanos y Romero (2016).

12 Tal es el caso de Rogerio Velázquez y Aquiles Escalante, en el campo de los estudios afrocolombianos.

y político nacional el problema de la diversidad regional en la constitución del país, tanto en términos de la diversidad cultural que lo configura, como de los abordajes relativamente distinguibles que emanaron de uno u otro lugar.

Creación de programas académicos universitarios

En 1952 la reestructuración del Instituto Etnológico Nacional dio paso a la creación del Instituto Colombiano de Antropología –ICAN–.[13] En el instituto se estableció una Escuela de Antropología que impartió formación antropológica hasta 1963 a un pequeño pero destacado número de alumnos: "De la Escuela de Antropología egresó una generación 'bisagra' que aportó de manera significativa a la antropología colombiana. Entre ellos se destacaron Gonzalo Correal, Nina de Friedemann, Álvaro Chaves, Miguel Méndez, Yolanda Mora de Jaramillo, entre otros" (Pineda 2004: 68); en total solo egresaron 16 antropólogos de este programa (Jimeno 1990-1991: 59). En cuanto a su propuesta de formación, la Escuela de Antropología del ICAN mantenía, "[…] una concepción integral de la antropología, particularmente de la antropología norteamericana (entre tanto la Etnología francesa se había fragmentado en campos de especialidades con formación independiente)" (Pineda 2004: 66-67).[14]

Al tiempo que se cerraba el programa de formación en el ICAN, la Universidad de Los Andes abrió el primer programa universitario de Antropología en el país, dirigido por Gerardo Reichel-Dolmatoff. El mismo año la Universidad Nacional abrió una Especialización en Antropología dentro de la carrera de Sociología (Román 1986);[15] en 1966, se creó definitivamente el Departamento de Antropología en esta universidad, entre cuyo cuerpo docente se encontraba un grupo de egresados del IEN (Luis Duque Gómez, Virginia Gutiérrez y Milcíades Chaves), así como profesores que se habían formado en el extranjero (Enrique Valencia y Remy Bastien) (Román 1986).

En la Universidad de Antioquia la creación del programa de Antropología se dio en 1966; un año después, el Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia se transformó en el Departamento de Antropología (Cardona 1967). Como era de

---

13 El Decreto 812 de 1961 por el cual se reorganiza el ICAN y se determinan sus funciones aparece publicado en la *Revista Colombiana de Antropologia*, volumen 10 pp 387-399, de 1961.

14 En 1970 el ICAN pasó a depender del Instituto Colombiano de Cultura, hoy Ministerio de Cultura. Conservó su nombre hasta la fusión con el Instituto de Cultura Hispánica en 1999, cuando adquiere la denominación actual de Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH–.

15 La carrera de Sociología había sido fundada en 1959, pero hacia 1963 se permitía otorgar el título de licenciado en sociología con especialización en antropología social. Bajo esta modalidad, Ligia de Ferrufino y Gloria Triana se convierten en 1964 en las primeras egresadas de la especialización.

esperarse, Graciliano Arcila asumió la dirección del nuevo Departamento, que fue apoyado por un cuerpo de profesores extranjeros (el italiano Jorge Mario Manzini y el mexicano Juan Hasler) y un grupo de jóvenes egresados de la Universidad Nacional (Hernán Henao y Luis Guillermo Vasco). Además de estos docentes, "los hermanos Daniel y Gerardo Botero se encargaron de las cátedras de Prehistoria y Paleontología respectivamente. El equipo docente se reforzó con las conferencias que dictaron doña Blanca de Molina, Julio César Cubillos, Yolanda Mora de Jaramillo y Gonzalo Correal, entre otros" (Pineda 2004: 73).

Al mismo tiempo que iniciaba el programa de Antropología de la Universidad de Antioquia, en la Universidad del Cauca se empezaron a tomar una serie de decisiones que llevarían a la apertura del programa de Antropología en 1970 (López y Meneses 2016). En un principio se enseñaba solamente teorías clásicas europeas y norteamericanas, pero en los años setenta el movimiento estudiantil logró la reforma de los programas para incluir teorías críticas. En esta época hubo un gran predominio de tesis y trabajos de denuncia sobre la situación social de indígenas y campesinos y muchos antropólogos participaron en los movimientos indígenas de la época.

Como es posible observar, este primer periodo de institucionalización académica de la antropología ocupa un lapso de tres décadas, desde la creación del IEN hasta la conformación de los primeros programas universitarios de antropología. Durante este tiempo, se definen las orientaciones teóricas, metodológicas, e incluso políticas, de los programas de formación y se crean las condiciones para su funcionamiento. Se conforma una comunidad académica nacional, en la que participan investigadores nacionales y extranjeros, y a la que se incorporan los primeros egresados de los programas de formación; dicha comunidad crea vínculos y constituye redes académicas tanto a nivel nacional como internacional. Un elemento fundamental en la consolidación de esta comunidad y de sus redes académicas lo constituyen las publicaciones especializadas, en las que empiezan a circular los productos de la labor investigativa realizada. Todo ello se constituye en cimiento para la consolidación, expansión y diversificación de la práctica antropológica, a partir de la década del setenta.

A la par que se daba este proceso, la antropología se constituyó en un saber experto fundamental para la intervención política promovida por el Estado en relación con las poblaciones indígenas. Se trató de un proceso simultáneo, en el que la labor de algunos antropólogos se orientó de manera más clara hacia la acción transformadora promovida desde el Estado con el propósito de integrar a las poblaciones indígenas a las dinámicas del progreso y la civilización. Como veremos, no se trató de una labor marginal adelantada por unos pocos antropólogos, sino de una parte constitutiva del quehacer académico y político de un grupo significativo de la comunidad antes mencionada. Como es lógico, dicha labor estuvo marcada por tensiones y posturas diversas.

Indigenismo: antropología, Estado y políticas de integración

Al mismo tiempo que en el país se generaban las condiciones para la institucionalización académica de la antropología, mediante la creación de institutos etnológicos y la posterior apertura de programas universitarios, algunos investigadores participaron en la creación de una institucionalidad orientada a la intervención sobre las condiciones de vida las poblaciones que eran objeto de sus estudios. En 1941 Hernández de Alba y Antonio García fundaron el Instituto Indigenista Colombiano –IIC–, entidad de carácter privado, a la cual se afiliaron la mayoría de los miembros del IEN y otros intelectuales (Perry 2006: 48).[16] En este espacio, antropólogos y otros estudiosos publicaron más de una veintena de estudios sobre la situación social de los indígenas. Las actividades del IIC tuvieron influencia directa del Instituto Indigenista Interamericano con sede en México (Reyes 2008: 67). Se dio entonces una dualidad entre los estudios "científicos" culturalistas descriptivos y museológicos del IEN y los de carácter más político del IIC, muchos de ellos desarrollados por los mismos investigadores en ambas entidades.

Un amplio sector dentro de este indigenismo, que surgió en la década de los cuarenta del siglo XX, promovía un modelo de intervención modernizante centrado en la acción estatal y en la confianza en las leyes como fundamento para alcanzar el equilibrio social y político, ante la profunda desigualdad producida por la acción y omisión de este mismo Estado y los efectos del modelo ecconómico capitalista.[17] Introdujo además un elemento que, junto al derecho, constituye uno de los componentes nucleares de las actuales políticas de reconocimiento: la vinculación del saber antropológico como fundamento científico y principio de autoridad de la acción transformadora.

Claro está que en su interior también hubo diferencias; para algunos, la antropología debía centrarse en la producción de conocimiento científico sobre las condiciones de vida de los indígenas, para generar de esta manera una mejor comprensión del llamado 'problema indígena', en la que se pusiera de presente las razones históricas que produjeron las desigualdades sociales que los alejaban del pleno goce de los beneficios de la civilización y el progreso; por su parte, la labor indigenista propiamente dicha, es decir, el diseño y ejecución de los programas destinados a mejorar sus condiciones de salubridad, acceso a la tierra, fortalecimiento organizativo y demás, debería recaer en manos de instituciones estatales especializadas, dedicadas a tal fin (Correa y Acero 2013; Correa 2007).

---

16 En 1939 Antonio García había publicado *Pasado y presente del indio*, un libro considerado como una de los pioneros del indigenismo colombiano.

17 Este modelo de acción indigenista, que surge en la década del cuarenta, se institucionaliza luego de la Octava Conferencia Panamericana (1938) y el Congreso Indigenista Interamericano (1940) realizado en Pátzcuaro (Ballesteros y Ulloa 1961).

Para otros, la labor académica tenía que estar vinculada a la acción política transformadora, con la participación de los indígenas junto a otros sectores en la construcción de un nuevo tipo de sociedad y Estado, que condujera a la supresión de la estructura de clases y a un orden social más democrático (*cf.* Friede 1976; Torres 1975; García 1945). A este proyecto se lo conoció como 'indigenismo orgánico', y abogaba por la articulación del proyecto indígena en uno más amplio para alcanzar una transformación general de la sociedad.

Podría decirse que el Instituto Etnológico fue el espacio institucional en el que se consolidó el proyecto del indigenismo de Estado, mientras el Instituto Indigenista Nacional estuvo más ligado al proyecto del indigenismo orgánico, aunque en realidad se trató de un pequeño grupo de profesionales que hicieron parte de ambos institutos y optaron por dos corrientes distintas dentro del proyecto indigenista. En casi todos los países latinoamericanos el inicio institucional de la antropología estuvo signado por la militancia indigenista, con una clara intervención en la configuración de los Estados-nación, como deja ver el título de la obra más programática del mexicano Manuel Gamio: *Forjando patria* (1960). La mayoría de los indigenistas de entonces compartía una visión del problema indio como el de la integración a la nación, entendida como parte de un proceso de aculturación en el que el indio pasaría progresivamente a la condición de ciudadano (Gamio 1960); a trasmutarse en "mestizo" (o clase media producto de una mezcla cultural racializada) (Saade 2009). Aunque marcó distancia frente al racismo biológico, en cuyo caso el propósito de la acción institucional era el mestizaje biológico, compartió con aquel el sentido de la misión civilizadora, ahora por la vía de la integración a las dinámicas de la civilización y el progreso dibujado como prototipo ideal de las naciones.

Indigenismo e investigación

Como hemos mencionado, entre los años treinta y finales de la década del sesenta, la investigación académica sobre pueblos indígenas tuvo bastantes elementos en común, sobre todo en cuanto a su perspectiva teórica y sus métodos. Desde allí, podemos plantear que durante este periodo las investigaciones se hacían siguiendo dos tendencias generales; las investigaciones etnológicas de corte más academicista constituirían el primer tipo. Se trató de estudios orientados a dar respuesta a preguntas de origen académico, en ellas se asumía que las poblaciones indígenas estaban destinadas a desaparecer por efecto del avance del progreso y el consecuente mestizaje producido por los contactos con la población no indígena, ya fueran estos encuentros impuestos o más bien voluntarios. En este modelo podría caber la obra de diversos etnólogos que asumieron el proyecto de la 'etnología de urgencia', que tenía por objeto documentar las culturas indígenas cuyo fin se avecinaba, antes de que se perdiera para siempre su legado a la humanidad (Bonilla s.f.; Dussán 1965).

El segundo tipo corresponde a las investigaciones que podemos llamar más precisamente *indigenistas*, cuyo fin era producir conocimiento sobre la situación de las poblaciones indígenas, mostrando la diversidad de problemáticas que las afectaban, con el objetivo de generar acciones transformadoras orientadas a su integración a la nación. Aunque se trató de estudios académicos, al igual que en el primer caso, las investigaciones indigenistas tenían origen no solo en preguntas teóricas, sino también en lo que consideraban los problemas de las propias poblaciones indígenas y la preocupación por contribuir a su solución, y dar paso a un participación plena en la construcción de la nación. Dentro de estas investigaciones podría identificarse las dos tendencias que hemos mencionado: la primera corresponde al *indigenismo orgánico* (Torres 1975; García 1945), la segunda al proyecto de 'aculturación pacífica' (Hernández de Alba 1969).

También dentro de la práctica del indigenismo es posible mencionar las investigaciones que resultan de la relación entre Estado e Iglesia. En su mayoría fueron estudios etnológicos realizados por religiosos vinculados a misiones evangelizadoras católicas que administraban los 'territorios nacionales' (Arango 1977; Castellvi 1953, 1962; Vinalesa 1952). Estas investigaciones, aunque menos numerosas, buscaban conocer las lenguas y culturas indígenas, con la intención de hacer más efectiva su evangelización. Dado que la Iglesia administraba la educación en los territorios nacionales, estos estudios también sirvieron para apuntalar proyectos escolarizados en los que las lenguas operaban como vehículo de transición hacia la cultura letrada y la civilización.[18]

Como parte de este indigenismo misionero, el Gobierno nacional estableció un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano –ILV– en 1962, que produjo un importante número de investigaciones, con énfasis en el campo de la lingüística. El propósito declarado del ILV fue traducir el Nuevo Testamento a la lenguas indígenas; el convenio establecía que, en coordinación con la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, promoviera el mejoramiento social, económico, cívico, moral y sanitario de los indígenas. En cualquier caso, su labor fue objeto de acaloradas discusiones y denuncias sobre su vínculo con las agencias militares y de inteligencia de los Estados Unidos, y de duros cuestionamientos por parte de la Iglesia católica, que veía en el avance del protestantismo una creciente amenaza.[19]

---

18 Para un estudio crítico sobre el papel de las misiones en territorios indígenas, ver Bonilla (1968).

19 La presencia del ILV se prolongó hasta 1995, cuando salió de la región oriental del país, donde tenía su centro de operaciones, argumentando motivos de seguridad, diez años antes del plazo final del convenio establecido para 2005. Ver: "Misioneros le dicen adiós a Lomalinda". En: *El Tiempo*, 28 de noviembre de 1995. Disponible en: http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-477547. Ver también: Stoll (1985 [1983]).

Un último tipo de investigaciones que podríamos llamar indigenistas, dado su propósito integracionista, fue el menos común pero tuvo algunos momentos destacados. Se trató de investigaciones etnológicas financiadas por empresas, que buscaban conocer mejor las culturas indígenas para evitar o disminuir conflictos ocasionados por sus proyectos económicos de extracción de recursos o construcción de obras de infraestructura (Reichel-Dolmatoff 1946).

Aunque el propósito explícito de estas investigaciones era el de buscar el bienestar de los indígenas, la mayoría de ellos lo hacía con base en la visión de mundo del investigador o de las instituciones con las cuales trabajaba, ya fueran estas estatales, religiosas o económicas. Aun así no se puede generalizar, poniendo en el mismo saco a los distintos proyectos; es indudable que algunos de ellos fueron esenciales para el conocimiento de los problemas históricos de los indígenas y los efectos de siglos de dominio colonial y republicano.

Para la década de los setenta emergió una crítica radical a todas las formas de indigenismo, que cuestionaba su compromiso colonial y promovía el empoderamiento de las poblaciones indígenas y sus organizaciones. Dicha crítica se dio en un momento de fuerte politización de la antropología y de emergencia de luchas sociales.

Crítica y compromiso político de los antropólogos

Hacia finales de los sesenta y hasta la primera mitad de los setenta, ligada a la primera generación de estudiantes formados en las universidades, se consolida una crítica radical del establecimiento antropológico en nombre del 'compromiso', con tres vertientes distinguibles. Una que parte de los posicionamientos emanados de la Declaración de Barbados y de reflexiones sobre el quehacer antropológico, en términos de elaborar un trabajo solidario con la lucha indígena valorando el conocimiento situado y las formas organizativas propias, como las nociones de "autoridad" y "territorio". Otra perspectiva se puede denominar "militante" y se desarrolla con el apoyo a los sectores marginalizados en contra de las relaciones de explotación que experimentaban cotidianamente y de los mecanismos de dominación institucionalizados y sancionados en prácticas sociales y políticas concretas, y con el propósito de revertir los estereotipos y discriminaciones que estructuraban los imaginarios hegemónicos.[20] Este compromiso o militancia podía tomar muchas formas: desde el trabajo directo con las organizaciones de base y comunidades hasta la intervención indirecta en esferas públicas e institucionales. Y una tercera perspectiva se desarrolla como una antropología comprometida en la construcción de ciudadanía.

20 Estamos haciendo una síntesis muy apretada y esquemática de este momento histórico de la antropología en Colombia. Para estudios detallados, ver Caviedes (2002, 2007), Friedemann (1987), Correa (2006a, 2006b), Uribe (1980) y Vasco (2002).

Entre quienes orientaron su labor desde una posición crítica y política, algunos optaron por desarrollar una práctica militante alejada de los protocolos y ámbitos académicos; aunque ello no significó que abandonaran totalmente estos espacios y formas de operación, sino que fueron labores muy puntuales y secundarias en comparación con las prácticas solidarias en las luchas de las poblaciones indígenas. Otros mantuvieron su labor crítica, con frecuencia dentro de las universidades, dando un peso considerable a las prácticas de docencia, escritura e investigación académicas, como labores centrales dentro de su compromiso político. El carácter político de la antropología se puso presente de nuevo, esta vez en medio de articulaciones con propuestas de transformación social encarnadas en distintos marcos ideológicos que formaban parte del panorama de la política de oposición en el país.

Las luchas indígenas eran el lugar donde la militancia, el compromiso o la solidaridad de los antropólogos se desplegaba con mayor frecuencia, aunque no de forma exclusiva. Los sectores campesinos, los colonos, las poblaciones negras y ciertos sectores obreros de las áreas urbanas también fueron parte de la agenda del compromiso tanto de estudiantes de antropología (algunos de los cuales nunca se graduaron ni regresaron a la 'academia') como de antropólogos titulados. Las luchas indígenas se consolidaban y ganaban visibilidad en el plano regional y nacional, en tensión o paralelas a las de las organizaciones campesinas, la movilización obrera y la protesta popular.

El horizonte político en el que se inscribía este compromiso era uno interpelado por la utopía revolucionaria o, al menos, por la convicción de la urgencia de la transformación sustancial de las relaciones económicas, culturales y políticas que predominaban en Colombia y en el mundo en general. Era la época en la que la revolución estaba "a la vuelta de la esquina", por lo que los cuadros de los partidos de izquierda y organizaciones guerrilleras constituyeron otros ámbitos en los que algunos antropólogos o estudiantes (entre otros universitarios) dirigieron sus esfuerzos en aras a contribuir a la transformación revolucionaria. La inclusión de los indígenas como posibles "sujetos revolucionarios" en América Latina era del todo novedosa en el espectro ideológico y práctico de las luchas de la izquierda mundial. En Colombia se darían debates importantes en este sentido con la participación destacada de la crítica antropológica, donde la proyección de la autonomía, sustentada en argumentos culturales de la cual emergía el derecho a la tierra y al territorio, sería producida y fortalecida como horizonte político al calor de la lucha social.

Comenzando la década del setenta se produce un nuevo hito, importante para cuestionar algunos de los supuestos del indigenismo de Estado y clave en la consolidación de procesos de movilización política y creación de las primeras organizaciones indígenas contemporáneas. Se trata de un evento que será determinante en la manera como se entenderá la relación entre antropología, política

y poblaciones indígenas de ahí en adelante: el simposio sobre "Fricción interétnica en América del Sur", realizado en Barbados en 1971 (Grunberg 1972). Este se realiza en el mismo momento en que surgen las primeras organizaciones indígenas, gestadas dentro del movimiento campesino y que luego adquirirán progresivamente autonomía (Gros 2000, 1991; Morales 1979; Cinep 1978). La primera organización de la zona andina,Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC–, formaliza su creación en 1971. Su emergencia ilustra en gran medida el cambio en la relación entre pueblos indígenas, Estado, organizaciones políticas y academia.[21]

A partir de este momento, las nacientes organizaciones ocupan el lugar de mediadores en las relaciones con el Estado, los académicos y otros actores que interactúan con dichas poblaciones. Uno de los debates centrales del momento, que llevó a definir dos perspectivas distintas en las formas de organización indígena y en la relación entre indígenas e investigadores, se relaciona con la forma de asociación y acción política que debería adoptarse. Para un amplio sector, las organizaciones indígenas eran organizaciones gremiales que hacían parte de los sectores populares y cumplían una función de representación; para otro sector, la acción política indígena debía estar liderada por sus propias autoridades, en un proceso de recuperación y fortalecimiento de sus formas propias de gobierno. En este debate se produciría la escisión entre el CRIC y AISO (Autoridades Indígenas del Suroccidente), en medio de debates teóricos en los cuales participarían también los intelectuales.

Otra cuestión que comenzó a debatirse fue el esquema de relación en la que el investigador era el único involucrado en la definición de los objetivos y métodos del trabajo académico (Cunin 2006, Caviedes 2002). Al calor de las propuestas desarrolladas por la investigación acción participativa —IAP—, la pedagogía del oprimido, la teoría de la dependencia y la teología de la liberación (cfr. Benavides 2015), se produjo la transformación en la relación entre sujetos investigadores e investigados, y la emergencia de una intermediación de parte de las organizaciones que ahora buscaban incidir en la definición de lo que debía investigarse y la manera en que debía hacerse. Este cambio puso en cuestión la ecuación convencional de la investigación académica, en cuanto a los roles de investigador e investigado, y el estatus de sujeto y objeto que se establece en dicha relación.

Otra característica del periodo tiene que ver con nuevas transformaciones en la institucionalidad estatal, principalmente en los ministerios de Gobierno y Educación. En cuanto a educación, en 1974 se modifica el Concordato (Ley 20 de 1974), que le asignaba a la Iglesia católica la administración de la educación de

21 El CRIC surge en el mismo año y a pocos días de la realización de la primera reunión del Grupo de Barbados. Incluso, los dos representantes que asistieron al simposio de Barbados por parte de Colombia fueron intelectuales activamente vinculados a la consolidación del CRIC y de otras organizaciones indígenas del país (Grunberg 1972).

las poblaciones indígenas en territorios nacionales (Gros, 2002: 331); en 1978, el Decreto 1142 permite incorporar la enseñanza de lenguas nativas en las escuelas indígenas, y emerge así la educación bilingüe y bicultural en las políticas de Estado. Estas transformaciones legales estuvieron antecedidas por movilizaciones indígenas especialmente situadas en la Sierra Nevada y en el departamento del Cauca. Unos años después, a comienzos de la década de los ochenta, se crea la política de etnoeducación, inspirada en la conceptualización del etnodesarrollo propuesta por el antropólogo Guillermo Bonfil, uno de los más destacados intelectuales del Grupo de Barbados (Bonfil Batalla 1982; Unesco y Flacso 1981).

Este contexto, en el que se debaten las implicaciones políticas de la labor académica de la antropología, tiene un efecto complejo en términos de las políticas de representación; es decir, en cuanto a la cuestión acerca de la autoridad para 'hablar por' y 'hablar sobre' los indígenas. Tanto el debate como los nuevos términos de la relación entre indígenas y académicos contribuyeron a transformar las representaciones predominantes de lo indígena en el país. Por un lado, cuestionando la representación racializada de lo indígena y el relato evolucionista implícito en los proyectos de integración, aunque sin llegar a transformarlos del todo. Por otro, el tono culturalista que fue adquiriendo progresivamente la nueva representación del mundo indígena, en la que se tomó distancia de las luchas más amplias y se enfocó en el proyecto gremial.

Para la década de los ochenta, se produjo este desplazamiento desde un determinismo de tipo económico hacia uno de corte cultural, que fue producto y produjo a su vez una transformación sustancial en la relación entre Estado y pueblos indígenas. Las primeras luchas, planteadas en términos de lucha de clases en la década de los setenta, habían generado una fuerte represión estatal y paraestatal; la lucha de clases era vista como equivalente a la lucha armada, por lo que las organizaciones sociales recibieron el tratamiento de movimientos insurgentes (Gros 1991). Paulatinamente las organizaciones indígenas fueron dando un giro hacia reivindicaciones que se expresaron en términos de diferencia cultural (Gros 1997).

A manera de ejemplo, podemos ver cómo a partir de este momento la figura jurídica del resguardo fue asumida como la forma tradicional de ordenamiento del territorio y el cabildo, como autoridad indígena, y cómo se extiende su aplicación a las poblaciones de tierras bajas (Gros 2002: 333); el Estado empieza a reconocer a las organizaciones sociales como interlocutoras en la aplicación de sus políticas y en procesos de negociación; además, amplía los procesos de 'legalización' de tierras, permitiendo a los indígenas alcanzar el dominio formal sobre cerca del 25% del territorio nacional. Como efecto de esta interacción entre movilización política indígena, acción estatal y acompañamiento académico, se produce una 'resguardización' y 'andinización' de las representaciones del mundo indígena que se adoptan en las políticas estatales, lo que conduce a la imposición de formas de administración que habían sido ajenas a gran parte de las poblaciones indígenas

de las zonas bajas de la selva y el llano, aunque resultaron ser muy útiles para la protección jurídica de los territorios a partir de entonces.

La labor de los académicos resultó ser un insumo importante para apuntalar la nueva representación de lo indígena en términos de alteridad radical, y consolidar a partir de allí un conjunto de programas dentro de las organizaciones en temas tales como educación, salud, ambiente y género, entre otros, recurriendo a herramientas teóricas y metodológicas de corte relativista. Dichos programas abordan problemáticas que no distan mucho del modelo del indigenismo de Estado anterior a la creación de las organizaciones, pero tiene ahora la característica de que son promovidos por los propios indígenas y que no buscan la integración, sino el reconocimiento de la diversidad de saberes y prácticas. Actualmente, la distinción entre investigadores académicos y activistas, o entre investigadores y miembros de los pueblos indígenas, se hace menos rígida de lo que fuera en el momento de emergencia e institucionalización de las disciplinas académicas, o en los inicios del indigenismo; cada vez es más frecuente encontrar investigadores indígenas independientes, trabajando con sus comunidades o en equipos de investigación y consultoría, así como en entidades estatales y ONG. Así como surgen nuevas problemáticas y perspectivas de trabajo que tienen que ver con los bienes comunes, la interculturalidad, las formas de soberanía, los planes de vida más allá del etnodesarrollo y su incidencia en la construcción de región y nación; también surgen preguntas más allá de los órdenes nacionales que se relacionan con configuraciones internacionales y debates frente a la globalización.

La cuestión sobre las relaciones entre los investigadores y los 'objetos' de investigación sigue abierta. Sin embargo, la cuestión de fondo es mucho más compleja y se relaciona con los significados mismos de la práctica académica, sus sentidos políticos, objetivos, métodos y formas de divulgación. Los marcos teóricos y políticos desde los cuales se formulan las preguntas, así como un amplio conjunto de cuestiones que las políticas de reconocimiento por ahora han ayudado a visibilizar, aún deben ser revisados de manera crítica; en este sentido algunos proyectos, como el de la antropología en la modernidad, entran en el debate.

Antropología en la modernidad

Hacia la mitad de la década del noventa, ciertos desplazamientos teóricos y políticos permitieron la emergencia de lo que se ha denominado 'antropología en la modernidad'. Este proyecto encuentra uno de sus más destacados escenarios en el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN),[22] aunque

22 Como ya mencionamos, para el año 2000 el Instituto Colombiano de Antropología se fusiona con el Instituto de Cultura Hispánica, creándose el Instituto Colombiano de

un puñado de colegas en los programas de antropología en la Universidad del Cauca, la Universidad Nacional y la Universidad de los Andes también participaron activamente.[23] La coyuntura tuvo que ver con varios asuntos; en 1994 María Victoria Uribe asumió la dirección del ICAN y Claudia Steiner, la coordinación del área de Antropología Social. Bajo la iniciativa de Steiner, luego profundizada por Mauricio Pardo (quien la reemplazaría en 1996), se dio una serie de dinámicas que contribuyeron a producir un giro en la manera de hacer antropología en el país.

A las transformaciones en el ICAN se sumaron antropólogos que regresaban al país luego de haber realizado estudios de posgrado en Estados Unidos y Europa; otros, aunque permanecían en el extranjero (colombianos y colombianistas), empezaron a tener mayor presencia a través de sus trabajos y publicaciones en Colombia. Arturo Escobar, antropólogo colombiano que ha laborado en Estados Unidos, tuvo un lugar destacado en el posicionamiento del análisis posestructural y fue una de las figuras más inspiradoras en ese momento. Los colombianistas Joanne Rappaport y Peter Wade, la primera desde Estados Unidos y el segundo desde el Reino Unido, también contribuyeron a cuestionar los enfoques y problemáticas dominantes sobre la identidad en gran parte de la práctica antropológica de la época. Finalmente, Christian Gros y Anne Marie Losonczy, dos colombianistas de la tradición francesa, contribuyeron al cuestionamiento de las narrativas dominantes sobre el multiculturalismo.

Antes que un desplazamiento hacia las prácticas escriturales y las problemáticas de las políticas de la representación etnográfica que marcaron fuertemente los debates en el establecimiento antropológico estadounidense de los años ochenta, en Colombia la antropología en la modernidad se orientó a abrir horizontes teóricos y metodológicos más cercanos al giro discursivo posestructuralista que permitieran preguntas que no habían sido contempladas en esta tradición disciplinaria, a menudo definida por las cuestiones indígenas y enfoques reduccionistas (como el culturalismo o el marxismo de manual). [24]

Antropología e Historia (ICANH). Para evitar el anacronismo, haremos referencia al ICAN para el periodo en que existía como tal.

23 El profesor Cristóbal Gnecco de la Universidad del Cauca fue uno de los que más influyeron en la gestación y consolidación de este giro.

24 Aunque en Colombia existe la tendencia, desde ciertas nostalgias e inercias teóricas y políticas, a adjetivar de posmoderna cualquier crítica o elaboración antropológica que se alimente de las teorías sociales posteriores al estructuralismo (esto es, las diferentes vertientes teóricas posteriores a los años sesenta), debe tenerse presente que existen múltiples y contradictorias corrientes teóricas a las que solo una monumental "violencia epistémica" puede llevar a encasillar como "antropología posmoderna". Para una argumentación de esta distinción, ver Restrepo (2012).

Como resultado de las dinámicas mencionadas anteriormente, para mediados de los noventa en el sentido común disciplinario permanecía vigente la equivalencia entre antropología y trabajo (académico o militante) con poblaciones indígenas. Obviamente ello no quiere decir que no se hubiera adelantado investigaciones con otros sectores y grupos poblacionales, pero eran marginales y en general seguían orientándose por principios metodológicos y teóricos que operaban para el caso de las poblaciones indígenas. Fue en este sentido el proyecto de antropología en la modernidad sostuvo el argumento sobre la indianización de la mirada antropológica (Restrepo 2012 [2000]). No era un cuestionamiento a las temáticas, lugares o grupos estudiados, sino a los supuestos que configuraban el análisis, fuera o no realizado con poblaciones indígenas.

La problemática articuladora de la antropología en la modernidad se encuentra en el desplazamiento del centro de gravedad de unos sujetos otrerizados (pensados en su aislamiento o en vínculos con la "sociedad mayor", "Occidente" o las "formaciones capitalistas") en relación con la modernidad (entendida como un hecho histórico concreto que constituye la condición de posibilidad y los marcos de inteligibilidad desde los cuales se han establecido las distinciones esenciales entre unos marcados como otros esenciales y una no marcada mismidad). Ello implica un doble movimiento, de desorientalización del convencional "objeto" de la antropología (que metodológica y teóricamente produce un efecto de indianización, no solo de los pueblos indígenas, sino también de las poblaciones negras, de los campesinos, de sectores o cuestiones urbanas, etc.) para examinar críticamente las prácticas que constituyen la modernidad donde tal orientalización ha sido posible.[25] No se trataba de proponer un abandono de lo indígena para pasar a pensar la modernidad, sino de cuestionar una perspectiva particular que la antropología a menudo había dado por sentada y que había proyectado sin mayores cuestionamientos a otros ámbitos y sujetos culturales.

La crítica de la antropología de la modernidad se dirige a cuestionar, por un lado, la vertiente más cientificista que buscaba contribuir al conocimiento de la diferencia cultural y cuyas orientaciones teóricas provenían del funcionalismo, el particularismo histórico, el estructuralismo y el interpretativismo, entre los que se encuentran quienes acogieron el proyecto de la etnografía de salvamento unas décadas antes (*cf.* Dussán 1965). Del otro, aquellos alineados alrededor del marxismo y el pensamiento crítico latinoamericano, cuyo propósito era explícitamente político, y cuestionaban abiertamente la labor académica y cientificista, a menudo en nombre de la revolución y del lugar que tenían en ella los pueblos o nacionalidades indígenas (*cf.* Arocha 1984; Caviedes 2002).

25 Para detalles de este argumento, ver la introducción a *Antropologías transeúntes* (Restrepo 2012 [2000]).

Es a estas corrientes de la antropología que operan como "indianización" a las que responde el desplazamiento de la antropología en la modernidad, cuestionando sus nociones de cultura y de diferencia por considerarlas insuficientes, idealizadas y esencialistas. Se entiende que, aunque las concepciones de poder y resistencia con que operaba la vertiente crítica ofrecían insumos valiosos para aproximarse a la explotación y la subordinación de los pueblos indígenas, no podían dar cuenta de filigranas en las relaciones de poder más extensas y densas en las que se producían discursos y subjetividades o que operaban a través de la gubernamentalización de la vida social. La idea de que el mundo está discursivamente constituido pero no es solo discurso se mostraba particularmente ininteligible para muchos autores de ambas vertientes, al igual que la concepción de hegemonía como práctica articulatoria y no como simple coerción, reivindicando creativamente al marxismo. Estas inconmensurabilidades con respecto a la antropología generaron una controversia de fondo en la comprensión de la relación entre antropología y política, de manera general, y de la relación del antropólogo con las agendas y situaciones de las personas concretas con las que trabajaba, de manera particular.

La antropología en la modernidad no se pregunta por modernidades alternativas, menos aún por alternativas a la modernidad.[26] Mucho de su estrategia argumentativa opera en un marco de imaginarios y supuestos configurados por la modernidad. No apela a la antimodernidad o al 'afuera' de la modernidad, al contrario, busca evidenciar cuán profundo han calado las experiencias y tecnologías modernas en la imaginación antropológica. El proyecto mantiene una intencionalidad política orientada a elaborar insumos analíticos y empíricos para entender y posicionar ciertas agendas críticas.

Con el comienzo del nuevo milenio, enfoques como el de los estudios culturales, la teoría poscolonial y los estudios de la subalternidad adquirieron mayor fuerza en las herramientas teóricas y metodológicas con las que se opera en el campo antropológico del país.[27] Aunque originados en tradiciones epistémicas y políticas diferenciales, han contribuido a redefinir sustancialmente los términos de la discusión en la teoría social contemporánea en general y del análisis cultural en particular. Es así que muchas de las discusiones que se esbozaron con la 'antropología de la modernidad' han sido incorporadas por diferentes vías, enfoques y autores en la práctica antropológica de las nuevas generaciones. Esto no quiere decir que visiones más clásicas hayan desaparecido del escenario antropológico colombiano, pero sí es posible afirmar que ya no son dominantes en lo que respecta al establecimiento académico.

---

26 Ésta es una importante diferencia con el trabajo de Arturo Escobar que sí ha estado asociado a la exploración de las modernidades alternativas y de las alternativas a la modernidad (*cf.* Escobar 2010).

27 Para ampliar, por ejemplo, el análisis de las influencias y tensiones entre la antropología y los estudios culturales, ver Rojas (2011).

Más allá de la academia

El multiculturalismo de los años noventa emerge en un momento en el que la disciplina antropológica había avanzado significativamente en sus procesos de institucionalización; la mayoría de las carreras profesionales de antropología habían sido creadas y la antropología disponía de un amplio campo de accción en el mercado laboral colombiano. Podría decirse que es una etapa de consolidación y de diversificación de la antropología. La diversificación había supuesto que la disciplina empezara a orientar su campo de investigación más allá de las culturas indígenas, al tiempo que el mercado laboral ofrecía una gama más amplia de oportunidades para los graduados, incluyendo ahora el trabajo en entidades estatales, instituciones académicas, organizaciones sociales en proceso de crecimiento, proyectos de cooperación y ONG.

Al mismo tiempo, dos factores incidieron para que el trabajo de campo con poblaciones indígenas comenzara a transformarse; como ya mencionamos, el creciente empoderamiento de las organizaciones indígenas implicó una redefinición de los términos de la relación de los investigadores con su trabajo de campo, al punto que muchos investigadores y proyectos de investigación fueron cuestionados hasta llegar incluso a cerrarse las puertas a ciertos sectores de la academia. Por otro lado, diversos factores asociados al conflicto armado interno, la expansión del narcotráfico y la posterior consolidación de proyectos paramilitares hicieron que el trabajo de campo comenzara a ser una opción dificil para muchos investigadores.

A pesar de estas circunstancias, diversos campos de investigación e intervención académica empezaron a consolidarse; uno de ellos fue el de la antropología jurídica, que floreció junto al multiculturalismo y que abrió puertas para el trabajo interdisciplinar, en especial con el campo del derecho. Hacia el cambio de milenio, este campo estrecharía sus relaciones con otro de gran auge hasta tiempos recientes: el del litigio estratégico. Además de los profundos cambios en la vida social y política del país, las dinámicas internas de la disciplina contribuyeron a redefinir los horizontes de la investigación antropológica. De los proyectos de investigación que aspiraban a dar cuenta de la totalidad de dimensiones de una población y su cultura, la antropología ha variado hacia enfoques más dirigidos a problemáticas particulares; el trabajo de campo es cada vez menos una labor de larga duración, al punto que suele confundírselo con la realización de entrevistas; y las políticas de ciencia y tecnología tienden a equiparar investigación con proyectos finaciados, presupuestos ejecutados e indicadores de logro, a lo que se suma la creciente demanda de consultorías y proyectos *exprés* cuyo propósito suele ser dar respuesta a requisitos burocráticos para legitimar intervenciones previamente definidas, tanto desde el Estado como desde empresas, incluso desde algunas organizaciones, manteniendo enfoques evolucionistas, funcionalistas y, muchas veces, racistas.

Finalmente, la orientación política de los investigadores y sus investigaciones se ha transformado con los vientos de cambio de la sociedad global, al punto que son escasos los proyectos y antropólogos que aborden temas ligados a la desigualdad. Aunque cada vez su urgencia comienza a ser reconocida. Antes que afirmar que 'todo tiempo pasado fue mejor', es pertinente proponer un esquema de contraste que ayude a reflexionar sobre las prioridades y posibilidades de las investigaciones que se quiera realizar, en particular cuando están orientadas por la intención de avanzar en procesos de democratización y respeto de las diferencias culturales.

Mucho del trabajo de investigación realizado por antropólogos e indígenas en décadas anteriores puede ser ampliamente debatido desde diversos puntos de vista; como se vio, a pesar de las buenas intenciones del indigenismo de Estado de mediados de siglo, su enfoque no dejó de ser etnocéntrico o de estar preñado de perspectivas racialistas o incluso racistas, hoy difícilmente defendibles. Sin embargo, también es cierto que aquellos trabajos sirvieron en parte para consolidar los proyectos políticos indígenas del presente, ampliar los espacios de discusión, visibilizar el problema indígena a nivel nacional e incluso internacional, y consolidar nuevos marcos jurídicos que pueden contribuir a la democratización de nuestras sociedades.

Desde sus inicios los antropólogos no han limitado su práctica profesional a la academia. Aunque todavía hoy son a menudo concebidos como los profesionales más indicados para lo que se refiere a las "minorías étnicas", con el sinnúmero de políticas y acciones derivadas del giro al multiculturalismo en la década del noventa su demanda se ha acrecentado y diversificado significativamente. Hoy la nación es representada oficialmente como pluriétnica y multicultural; las medidas destinadas al reconocimiento, la promoción y la protección de la diferencia étnica y cultural del país han configurado todo un cuerpo burocrático especializado y han demandado una serie de acciones, donde muchos antropólogos han encontrado trabajo ocasional o permanente. Ahora no solo las poblaciones indígenas sino también los afrodescendientes y el pueblo *rom* hacen parte de retóricas y políticas diferenciales que demandan un verdadero ejército de expertos.

En este giro al multiculturalismo el Estado, pero también el sector empresarial, las organizaciones no gubernamentales y hasta las mismas poblaciones configuradas como étnicas, se ha demandado como nunca antes la experticia de los antropólogos. Una de las actividades referidas a este giro al multiculturalismo que más demanda antropólogos en estos días es la consulta previa.[28] Algunos antropólogos son contratados por el Ministerio del Interior, el organismo estatal

28 Como consulta previa se conoce el derecho que los grupos étnicos tienen a la participación libre e informada sobre las acciones que se vayan a adelantar en sus territorios. A partir de la Sentencia SU-039 de 1997 se establecieron los parámetros legales para la realización de la consulta previa para los grupos étnicos en caso de la realización de proyectos, obras de

garante de la adecuada realización de los procesos, mientras otros participan como empleados de las empresas o entidades interesadas en adelantar la consulta; cada consulta puede demandar meses e involucrar a varios antropólogos a la vez.

Por su parte, ya desde los años ochenta y no circunscritos a las "minorías étnicas", los estudios de impacto sociocultural de los más diversos proyectos de desarrollo, de infraestructura o de explotación de recursos naturales no renovables constituyen otro de los nichos en los cuales se desempeña un número creciente de antropólogos. De esta manera, los antropólogos se enfrentan a la evaluación, el diseño y la implementación de planes de mitigación de los impactos socioculturales y socioambientales generados por la implementación de proyectos de infraestructura y desarrollo, así como por las explotaciones mineras y petroleras. Una antesala importante de la demanda de antropólogos en el contexto de grandes obras de infraestructura como las hidroeléctricas o el trazado de carreteras fue la arqueología de rescate o arqueología de salvamento. Para la segunda mitad de los años ochenta y la década del noventa, el flujo de recursos generado por las demandas de consultorías de arqueología de rescate propició una significtaiva bonanza económica que fomentó de diversas formas la práctica profesional de gran número de arqueólogos.

Desde mediados de los ochenta, el desplazamiento forzado se ha incrementado como resultado de la escalada del conflicto armado y la consolidación del paramilitarismo. En los años noventa se da el surgimiento de las representaciones y subjetividades de una población afectada por el conflicto armado en términos de 'desplazado' con todo el andamiaje legal y asistencial que implica (Aparicio 2005). De ahí que no sean pocos los antropólogos que desde el Estado o las organizaciones no gubernamentales laboren en programas e iniciativas de asistencia a esta población. Otro campo laboral derivado de las consecuencias del conflicto armado es lo que se conoce como antropología forense que, hoy en día, es un campo consolidado y con amplio reconocimiento institucional.[29] Gran parte de lo que pasa por antropología forense, sin embargo, es adelantado por peritos con poca o ninguna formación en teoría y metodologías antropológicas, más allá de las que utilizan para los procesos de individualización e identificación de restos humanos.

La creación del Ministerio de Cultura, al igual que el florecimiento de las casas de la cultura, museos y la cada vez mayor interpelación de diversas iniciativas de patrimonialización y de gestión cultural constituyen nichos laborales y de

---

infraestructura u otras actividades dentro de los resguardos de comunidades indígenas o tierras colectivas de comunidades negras.

29 Es importante precisar que hay diferencias significativas entre este nuevo campo y el de la la antropología física o biológica que, aunque marginal actualmente en el país, tuvo un lugar significativo en la labor etnológica y el trabajo de algunos antropólogos en las décadas iniciales de institucionalización de la antropología en el país.

investigación para diversos antropólogos. Este florecimiento forma parte del auge culturalista como sentido común del momento y sus efectos desmovilizadores. Con el posicionamiento del culturalismo como lugar común en el discurso del Estado y de otros actores sociales, se han impulsado diferentes tipos de estudios de rescate, conservación y visibilización, de disímiles expresiones culturales regionales o locales, así como una amplia burocracia y tecnocracia de la cultura.

En el ámbito empresarial, además de los procesos de consulta previa o de mediación con poblaciones que habitan los lugares en que se instalan proyectos económicos o de infraestructura, los antropólogos han encontrado en los últimos años dos campos de desempeño profesional: el más reciente es el de la responsabilidad social empresarial y el ya más consolidado de la etnografía del consumo. Desde hace poco más de un lustro, el tema de la responsabilidad social de las empresas ha significado que estas apuntalen investigaciones o actividades con participación de antropólogos en sus zonas de influencia o con poblaciones vulnerables. Por su parte, el estudio etnográfico de las percepciones o comportamientos de potenciales o actuales consumidores constituye, desde mediados de los años noventa, uno de los campos de trabajo permanente u ocasional de un gran número de antropólogos (Aragón 2012: 38-39).

Desde esta amplia panorámica se puede plantear que las labores de los antropólogos fuera del campo académico constituyen espacios de desempeño profesional muy variados e involucran a un número mucho mayor que los antropólogos cuya vida profesional se destina principalmente al mundo académico.

Referencias citadas

Aragón, Catherine
2012 "El 'otro' de la antropología: tensiones y conflictos generados desde las prácticas de la antropología comercial". Trabajo de grado. Programa de Antropología. Universidad del Rosario. Bogotá.

Arocha, Jaime
1984 "Antropología en la historia de Colombia: una visión". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, pp 27-130. Bogotá: Etno.

Benavides Mora, Carlos Alberto
2015 *Configuración regional y lucha social. Caminar y conversar con la gente del Magdalena Medio y del Suroccidente colombianos.* Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México. UAM

Cardona, Mauricio
1967 "Instituto de Antropología: informe". *Boletín del Instituto de Antropología* 3 (10): 189-195.

Caviedes, Mauricio
2007 "Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 33-59.
2002 "Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980". *Revista Colombiana de Antropología*. 38: 237-260.
Chaves, Milcíades
1987 *Trayectoria de la antropología en Colombia. De la Revolución en Marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Colciencias-Editora Guadalupe.
Correa, François
2006a "Antropología social en la Universidad Nacional de Colombia". En: Mauricio Archila *et al.* (eds.), *Cuatro décadas de un compromiso académico en la construcción de la nación*, pp 53-97. Bogotá: Universidad Nacional.
2006b "Interpretaciones antropológicas sobre lo 'indígena' en Colombia". *Universitas Humanística*. (62): 15-41.
Duque Gómez, Luis
1947 "Información antropológica de Colombia: 1947". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. 10: 16-19.
Dussán de Reichel, Alicia
1965 *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Antropología 3. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.
Friedemann, Nina S. de
1987 "Antropología en Colombia: después de la conmoción". *Revista de Antropología,* 3 (2): 142-164.
García, Antonio
1937 Pasado y presente del indio. Bogotá: Editorial Centro.
García, Héctor
2010 *Una historia de nuestros otros. Indígenas, letrados y antropólogos en el estudio de la diferencia cultural en Colombia (1880-1960)*. Bogotá: Ediciones Unidandes.
Giraldo, Paola
1998 "Avatares de la antropología. Otra aproximación al proceso de institucionalización de la disciplina en Colombia. 1930-1950". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.
Hernández de Alba, Gregorio
1947 "El Instituto Etnológico del Cauca". *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. (10): 20-22.
1936 Etnología Guajira. Bogotá: Editorial ABC.
Jimeno, Myriam
1990-1991 "La antropología en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología*. (28): 53-61.

Krotz, Esteban
1993 "La producción antropológica en el sur: características, perspectivas, interrogantes". *Alteridades* 3 (6): 5-12.
Llanos Vargas, Héctor y Óscar L. Romero
2016 *Memoria recuperada. Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca (1946-1960)*. Bogotá: ICANH.
López, Laura y Lucía Meneses
2016 "Del Museo Arqueológico al Departamento de Antropología". En: Elizabeth Tabares y Lucía Meneses (comp.), *Historia de la antropología en el Cauca. 40 años de ejercicio antropologico a traves de las monografías de pregrado*, pp. 31-53. Popayán: Universidad del Cauca.
Ortiz, Sergio Elías
1935 *Las comunidades indígenas de Jamondino y Males (apuntaciones etnológicas)*. Pasto: Imprenta del Departamento.
Pardo, Mauricio, María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo
1997 "La antropología en Colombia a las puertas de un nuevo milenio". Informe a Colciencias. Bogotá.
Perry, Jimena
2006 *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
Pineda Camacho, Roberto
2004 "La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. *Maguare* 18: 59-85.
Pineda Giraldo, Roberto
1992 "Perspectiva y prospectiva de la antropología en Colombia 1991". En: *Ciencias sociales en Colombia 1991*, pp 69-114. Bogotá: Colciencias.
Restrepo, Eduardo
2012 *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
2012 [2000] "Introducción". En: Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*, pp. 9-20. Bogotá: ICAN. http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/301.01A636r.pdf
Reyes, Aura
2008 "Ideas antropológicas, relación de discursos. Antropología en la transición de siglo (XIX-XX)". Tesis de Maestría en Historia. Universidad Nacional de Colombia.
Rojas, Axel
2011 "Antropología y estudios culturales en Colombia. Emergencias, locaciones, desafíos". *Tabula Rasa* 15: 69-93.
Román, Álvaro.
1986 "Apuntes para una historia del Departamento de Antropología 1966-1986. 20 años". *Cuadernos de Antropología*. 11.

Saade Granados, Marta
2009 "El mestizo no es de color: ciencia y política pública mestizófilas (México, 1920-1940)". Tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria. México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Stocking, George W.
2002 "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". *Revista de Antropología Social* 11: 11-38.
Universidad del Cauca
1967 *Boletín del Instituto de Antropología de la Universidad del Cauca*. 1 (1).
Uribe, Carlos Alberto
1980 "La antropología en Colombia". *América Indígena*. 40 (2): 281-308.
Vasco, Luis Guillermo
2002 *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
Zalamea, Jorge
1936 *El Departamento de Nariño. Estudio de la Comisión de Cultura Aldeana. (Esquema para una interpretación sociológica del departamento de Nariño)*. S. d.

PANORAMAS

La antropología en Colombia[1]

Carlos Alberto Uribe

Introducción[2]

En los últimos años ha surgido en el medio antropológico colombiano un interés por comprender la historia de esta actividad científica en el país. Se busca con ello lograr una aproximación al estado actual de la antropología en Colombia que permita una mejor orientación de los futuros trabajos de investigación. Solo si entendemos en qué punto nos encontramos y qué es lo que nos ha precedido podremos aspirar a que, lo que queremos hacer en un futuro, tenga las consecuencias que deseamos.

Varios son los eventos que señalan esta preocupación tan importante de la antropología contemporánea colombiana. Conviene mencionar aquí dos de ellos. El primero es la realización reciente del I Seminario sobre Historia de la Antropología Colombiana organizado por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional. El segundo es la realización en el marco del I Congreso Nacional de Antropología, llevado a cabo en la ciudad de Popayán entre el 8 y el 12 de octubre de 1978, del simposio sobre Aproximaciones al estado actual de la antropología en Colombia. En dicho simposio se presentaron por primera vez los materiales preparatorios de la *Bibliografía Anotada y Directorio de Antropólogos Colombianos,* actividad investigativa que venía siendo adelantada bajo los auspicios de la Sociedad Antropológica de Colombia. A estos dos eventos hay que añadir esfuerzos más recientes como la publicación misma de la *Bibliografía* en julio de 1979, el trabajo de Roberto Pineda Camacho (1979), y

---

1 Original tomado de: Carlos Alberto Uribe 1980. La antropología en Colombia. *América Indígena.* 40 (2): 281-308.

2 Reconocimiento. La elaboración de este trabajo ha sido muy beneficiada por las largas horas de conversación y discusión sobre estos temas con los colegas Roberto Pineda Camacho y Adela Morales de Löök, así como con el historiador Carlos Alberto Mora. Para ellos van mis agradecimientos. También hay aquí aportes de los antropólogos Álvaro Soto Holguín y Gabriel Iriarte, a quienes me ha unido el trabajo y la amistad desde hace muchos años. Desde luego, debo descargar a todos ellos de mis posibles errores de interpretación de los hechos.

la celebración en meses pasados de un ciclo de conferencias sobre los mismos temas en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.

El presente trabajo es pues una contribución a este proceso de reflexión que adelantan los antropólogos sobre la antropología colombiana. Se combinan en él tanto una perspectiva histórica de las etapas de la antropología en el país, consideradas siempre a la luz de las ideas y los fenómenos sociales en las que se han insertado, como una perspectiva digamos que sociológica en cuanto que se intenta una comprensión global de la comunidad misma de antropólogos. En el desarrollo de la primera perspectiva tomé como base materiales ya publicados. La segunda perspectiva se construyó a partir de un análisis de los materiales de la *Bibliografía Anotada,* especialmente del Directorio de Antropólogos Colombianos.

Por último, lo que se busca es mostrar cómo la comunidad antropológica colombiana siempre ha reaccionado y se ha visto afectada por una serie de fenómenos políticos, económicos y sociales que afectaron todo el conjunto de la sociedad. En otras palabras, que nuestra actividad científica está de hecho determinada por fenómenos de poder y el juego de diversas fuerzas sociales que se desempeñan fuera de los estrechos marcos de nuestra comunidad de científicos.

El surgimiento de la antropología institucional

La antropología como una disciplina con una identidad científica propia y consolidada institucionalmente es relativamente nueva en Colombia. Ello solamente se lograría en la década de 1930, cuando finalmente se recogen largas tradiciones previas de pensamiento y acción con consecuencias que hoy calificamos de antropológicas. Es interesante considerar, aunque solo sea superficialmente, los antecedentes de este pensamiento con consecuencias antropológicas.

Los antecedentes

En los cronistas españoles del territorio que hoy es Colombia existe toda una reflexión que nos permite considerarlos como verdaderos pioneros en el quehacer antropológico (Friede 1956: 23-37; ver Duque 1965, para un análisis de la relevancia antropológica de los cronistas).

Más tarde en el siglo XVIII son claras las influencias de las reformas Borbónicas en la vida científica de las colonias. Se abrieron a partir de este punto las puertas de la América Española a sabios provenientes de muchas partes de Europa. Basta mencionar como ejemplo, los nombres de Charles Marie de la Condamine, Jorge Juan y Antonio de Ulloa, José Celestino Mutis, Alexander Von Humboldt,

Agustín Codazzi y muchos otros más, que recorrieron nuestras tierras anotando todo lo que sus ojos maravillados descubrían. A través de ellos llegaron a estas partes las ideas de la Ilustración. Y es conocida la influencia de estas ideas, tanto en las gestas de nuestra independencia política de España, como en el pensamiento de las nuevas repúblicas. De nuevo en este caso, los trabajos de los sabios extranjeros y sus colaboradores locales tienen una clara consecuencia antropológica que aún no ha sido evaluada convenientemente para el caso colombiano (Duque 1965; Sagasti 1978; Arciniegas 1978).

Pero es en la segunda mitad del siglo XIX, gracias a la acción del Liberalismo Radical y a la creciente influencia de la filosofía positivista, que el país se incorpora al movimiento científico moderno (Sagasti 1978: 25-30; Pineda 1979: 1). A este período pertenecen muchos trabajos de interés antropológico publicados en la revista *Anales de Instrucción Pública* que apareció a partir de la década de 1880, la creación de la Comisión Permanente (1881), y el trabajo del novelista Jorge Isaacs *Estudios sobre las tribus indígenas del Estado de Santa Marta*. Se trata de una corriente antropológica romántica, cuya finalidad es mostrar "ante la culta y vieja Europa las 'curiosidades americanas'. Pretende afirmar la existencia de lo americano, y el valor de lo mismo; ante lo Hispano" (Pineda 1979: l). El culmen de este movimiento romántico es la publicación de la novela de José Eustasio Rivera, *La Vorágine,* cuyo tema es la denuncia de las atrocidades de los caucheros en la zona amazónica a principios de siglo (Pineda 1979: 1). Vivíamos entonces ya en el período de la Hegemonía Conservadora, que estanca por unos tres decenios el desarrollo de esta corriente de pensamiento indigenista y americanista, iniciada por el Liberalismo Radical en Colombia.

La década de 1930 ve gestarse un proyecto de reforma social de vastas proyecciones impulsado por los liberales, quienes habían recapturado el poder. Es la "Revolución en Marcha" del presidente López Pumarejo. Como siempre, los cambios en lo económico y en lo social se reflejan en el terreno de las ideas de los hombres. Surge entonces el Movimiento Bachué y con él la formación de un indigenismo científico que deja permearse por el marxismo. Alrededor del Movimiento Bachué se agruparon personajes provenientes de muchas actividades: artistas, políticos, indigenistas y científicos. Su propósito: "La revaloración de lo propio, de lo autóctono, de lo Indoamericano" (Pineda 1979: 1). Estamos aquí en presencia de una respuesta criolla a las influencias de la Revolución Mexicana, del APRA y Mariátegui, de Sandino, de los movimientos campesinos bolivianos. Todo ello precipitado por las luchas indígenas del Cauca, al sur de Colombia, y su máximo líder de la época, el indio Manuel Quintín Lame (Pineda 1979).

Nace la antropología institucional

Corría el año de 1938. Un miembro del Movimiento Bachué que luego recibió entrenamiento antropológico en Francia, Gregorio Hernández de Alba, logra que se funde el Servicio Arqueológico Nacional como una dependencia del Ministerio de Educación Nacional (Duque 1965). Se dio origen a una antropología institucional en Colombia cuyo desarrollo se vio fortalecido por la llegada al país de un grupo de antropólogos extranjeros a comienzos de la década de 1940. Unos venían de la Alemania nazi, otros de la España franquista y todos huían de la Segunda Guerra y el fascismo. Los nombres de Justus W. Schottelius, Ernesto Guhl, Gerardo Reichel-Dolmatoff, José de Recasens y Pablo Vila merecen ser nombrados entre aquéllos que vinieron. Más tarde, en 1941, se uniría al grupo el etnólogo francés Paul Rivet quien dejaba Francia por la ocupación alemana (Academia Colombiana de Historia 1958; Duque 1965; Pineda 1979a). Con la llegada de los profesores extranjeros se inicia en la Escuela Normal Superior la docencia de la antropología a futuros profesores de enseñanza secundaria. En el año de 1941 se funda el Instituto Etnológico Nacional como una división de la Escuela Normal, con el propósito en impartir entrenamiento antropológico a aquellos que se dedicarían profesionalmente a la disciplina. Paul Rivet fue encargado de la dirección del nuevo instituto y bajo su guía se educó la primera generación de antropólogos nacionales.[3] Más tarde, en 1945, el Servicio Arqueológico Nacional fue incorporado al Instituto Etnológico, con el fin de combinar la investigación con el entrenamiento antropológico. Organizado de esta manera, el Instituto Etnológico se convirtió en el predecesor directo del Instituto Colombiano de Antropología (ICAN) del presente (Duque 1965; Pineda 1979a).

Paralelo a la organización de la institución oficial de la antropología se crea también en 1941 el Instituto Indigenista Colombiano como una entidad independiente, a instancia del I Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, México (Pineda 1979a). Se continúan en este nuevo instituto las motivaciones que informaron al Movimiento Bachué en la década anterior. Su finalidad inmediata era, sin embargo, "la defensa del resguardo, amenazado de parcelación por parte del Estado, a instancias de los terratenientes" (Pineda 1979a). Entre los que participaron de este nuevo Instituto se encontraban casi todos los antropólogos profesionales de esta época, otros científicos sociales tales como historiadores y sociólogos y los nuevos antropólogos que se formaban en el Instituto Etnológico Nacional.

Con la creación de las dos instituciones se inauguran en Colombia dos posiciones paralelas con respecto al papel de la antropología y los antropólogos. En el Instituto Indigenista Colombiano se gesta una posición beligerante de la antropología a

3 Los nombres de Eliécer Silva Celis, Graciliano Arcila Vélez, Gabriel Giraldo Jaramillo, Edith Jiménez de Muñoz, Blanca Ochoa de Molina se asocian con esta generación de antropólogos.

partir de una tarea investigativa muy importante que se apoyaba en una concepción sociológica del indigenismo: "La problemática del indio es de orden social; la acción indigenista debe buscar el cambio radical de la estructura agraria y política del país" (Pineda 1979a: 3). La orientación del Instituto Etnológico Nacional es bien distinta: "circunscribe su acción a lo meramente científico académico; se empotra en una concepción culturalista de la sociedad; queda constreñida en una visión burguesa del cambio cultural" (Pineda 1979a: 3).

De esta manera, desde los comienzos mismos de la antropología colombiana se plantea el dilema de lo que debe ser la articulación del trabajo científico del antropólogo y la función e impacto social de su trabajo. Una posición toma la salida de una antropología académica, desligada de la acción política, que concibe su trabajo como exclusivamente científico. La otra busca la acción política como la consecuencia lógica de la reflexión e investigación antropológicas. En medio de estas dos tendencias, y a veces en franco antagonismo con ambas, surgiría claramente en la década de 1950 una antropología misionera que por supuesto tiene como fin justificar la empresa misionera a la vez que impulsarla (Pineda 1979b).

Con todo, hay que reconocer la magnitud de la empresa que acometieron estos primeros antropólogos, inspirados por las concepciones de Paul Rivet y agrupados en torno al Instituto Etnológico Nacional. Su labor abarcó todos los campos de la investigación antropológica, cubrió todo el territorio nacional, se interesó por los diferentes grupos étnicos que coexisten en el país y exploró muchas temáticas nuevas (Academia Colombiana de Historia 1958; Romero 1978; Arocha y Morales de Löök 1978; Friedemann y Arocha 1979; Pineda 1979a). Casi que inevitablemente la inmensa cantidad de los materiales recolectados por estos investigadores es de un carácter descriptivo donde priman, en la organización e interpretación de los datos, los paradigmas del difusionismo y el funcionalismo sincrónico (Romero 1978; Friedemann y Arocha 1979: 18). A pesar de ello sus publicaciones constituyen fuentes de información invaluables y, en ciertos casos, aún hoy, son referencia obligada en la investigación por ser las únicas de que se dispone.

Para ilustrar este punto basta mencionar los trabajos de los Reichel-Dolmatoff en la zona norte de Colombia, especialmente en la Sierra Nevada de Santa Marta, cuando estaban al frente del Instituto Etnológico del Magdalena (una de las varias filiales regionales del Instituto Etnológico Nacional; cfr. Reichel-Dolmatoff y Dussan de Reichel1978: 9-20). Cualquier investigador contemporáneo interesado en esta parte del país tiene necesariamente que recurrir a las obras de estos dos antropólogos. Si este investigador revisa la *Bibliografía Anotada* de la producción antropológica en Colombia allí verá en la sección de los Reichel-Dolmatoff trabajos de arqueología, etnohistoria, etnografía, cambio cultural, lingüística, etc., cuyo objeto es el conocimiento antropológico de esta región colombiana. Más aún, muchas de estas investigaciones no han sido todavía profundizadas y menos revaluadas a la luz de otros enfoques. Y estas observaciones en relación con esta

primera generación de antropólogos nacionales se pueden extender a una segunda, también formada en el Instituto Etnológico, cuyos representantes comenzaron sus carreras en la mitad de la década de 1940.[4] Después de ellos, los antropólogos que los siguieron, concentrarían sus intereses dentro de las fronteras de la antropología sociocultural y la arqueología hasta el punto en que la producción de trabajos en las otras dos ramas básicas de la antropología prácticamente desapareció (Friedemann y Arocha 1979). Solo hasta ahora parece notarse un renovado interés por la lingüística debido a la necesidad de contrarrestar la consolidación que, infortunadamente, ha logrado en el país el Instituto Lingüístico de Verano.

Pero hay otros hechos más que abonarle a estas primeras generaciones de antropólogos colombianos. Ellos profesionalizaron la antropología en Colombia, le dieron carta de ciudadanía, gracias a su intensa actividad y al impacto que lograron causar en el conglomerado humano en el que se movían. Bien sea que sus representantes se hubieran refugiado en la posición académica o, por el contrario, hubieran adoptado la posición de una antropología de acción, su labor de divulgación logró trascender los marcos estrechos de la naciente comunidad antropológica nacional (Roberto Pineda Camacho, comunicación personal).

Toda esta febril actividad en el desarrollo de la antropología desde la década de 1930 se vio seriamente comprometida al final de la década siguiente: el país comenzó a vivir una etapa de oscurantismo conservador y el desencadenamiento de ese período de nuestra historia llamado La Violencia. Roberto Pineda Camacho sumariza adecuadamente las condiciones con las que los antropólogos contaron en esos tiempos:

> La violencia en el campo impedía el trabajo beligerante e investigativo; liberales y socialistas fueron perseguidos y destituidos de sus cargos. La espiral fascista alcanzó su apogeo con la llegada de Laureano Gómez al poder. Gómez expuso, en varias ocasiones, su perspectiva antropológica: la Catolicidad y la Hispanidad debían ser el fundamento de la nación; los negros, los indios, los mestizos constituían grupos parias, subhumanos, culpables del atraso del país. Era menester eliminarlos, junto con los liberales, para que el país progresara (1979a: 3).

Por todo esto no resulta sorprendente que durante la década de 1950 se hubiese impulsado en el país una antropología misionera, especialmente, después de enero de 1953. El Gobierno Laureanista expide en esa fecha el Convenio de Misiones que reforzaba el Concordato de 1886 con la Santa Sede en su entrega

4 Los nombres de Roberto Pineda, Virginia Gutiérrez de Pineda, Julio César Cubillos, Carlos Angulo Valdés, Milciades Chaves y otros, están asociados con esta segunda generación.

a los misioneros del poder temporal sobre tres cuartas partes del territorio colombiano (los llamados Territorios Nacionales).

El Frente Nacional y la antropología

Solo a finales de la década de 1950 volvería la antropología tomar nuevos ímpetus en Colombia. Liberales y conservadores resuelven aliarse en vez de enfrentarse y se crea el Frente Nacional que representa, de hecho, la consolidación de la burguesía en el poder después de la guerra civil no declarada. La actividad antropológica se centra entonces en el Instituto Colombiano de Antropología, como comenzó a llamarse desde 1952 el Instituto Etnológico. Pero no es este un simple cambio de nombres: el nuevo desarrollo institucional significaba la creación de una antropología más amplia que considerase como su objeto de interés a otros grupos humanos y no solamente a los indígenas. La consolidación del capitalismo en el país iba a necesitar del desarrollo de una antropología positiva (Pineda 1979b). El instituto reanuda entonces la investigación y la formación de nuevos antropólogos.[5]

Pero si el ICAN representa en la década del 60 a la posición de la antropología académica, durante el primer gobierno del Frente Nacional, el de Alberto Lleras, aparece en el panorama otra institución que va a representar a la posición de la antropología aplicada. En efecto, Gregorio Hernández de Alba, quien años atrás fuera instrumental en la creación del Servicio Arqueológico, funda la División de Asuntos Indígenas adscrita al Ministerio de Gobierno. Esta División sería la encargada de ejecutar directamente en las zonas indígenas la política indigenista del Estado.

El contenido y orientación de la política indigenista estatal es claramente integracionista. Se trata de que el Gobierno, mediante su activa intervención en las comunidades indígenas, induzca los cambios adecuados para orientar el proceso de "aculturación" por senderos armónicos y lo menos traumáticos para los indios. Es, sin lugar a dudas, una "cruzada civilizatoria" para sacar al indio de su ignorancia y llevarlo a participar del desarrollo y los avances de la vida moderna (Dussan de Reichel 1965: 13; Digidec 1970: 14; Romero 1978; Pineda 1979a: 3).

En suma, tenemos que el Estado colombiano hace suyos los planteamientos de la antropología aplicada funcionalista de los Estados Unidos e intenta llevarlos a la práctica mediante la creación de una agencia especial para ello. El gobierno colombiano acoge también la experiencia previa en política indigenista de otros

5 En 1964, el número de antropólogos profesionales en el país era de 40. En ese año se integró la tercera generación de antropólogos nacionales formados en el ICAN. Los nombres de Gonzalo Correal Urrego, Álvaro Chávez Mendoza, Nina S. de Friedemann, Jairo Calle Orozco y otros, están asociados con esta generación.

países de América Latina con más trayectoria en este campo, especialmente de México (Digidec 1970: 14). Así como en el caso de este último país, aunque no con la misma intensidad, los antropólogos colombianos contribuyen en la configuración de dicha política. Conviene añadir que, desde el momento en el que aparece delineada, esta política nunca va a ser abandonada por el Estado colombiano.

Esto no podía ser de otro modo. A partir de la creación del Frente Nacional el país vive la expansión, lenta pero segura, de la frontera económica y social nacional en las zonas marginales que son, precisamente, donde se concentra la mayoría de la población indígena colombiana. Esta expansión, que no es otra cosa que el avance del capitalismo en el agro colombiano y la consolidación de un Estado nacional unificado, va a significar, con el tiempo, la reversión del poder temporal en manos de los misioneros católicos en dichas áreas al Gobierno. Dicha consolidación y unificación solo se puede alcanzar mediante una homogenización a niveles socioeconómicos y culturales de toda la población. He ahí el objetivo y fin de la "integración".

La necesidad de neutralizar el poderío misional católico en los Territorios Nacionales, poderío reafirmado gracias al Convenio de Misiones, explica otra acción trascendental del gobierno colombiano en esta década: la contratación del Instituto Lingüístico de Verano en 1962. En ello también fue instrumental el mismo Hernández de Alba. Al respecto nos dice Roberto Pineda Camacho:

> La estrategia de Hernández de Alba era apoyarse en grupos misioneros minoritarios del país, objeto también de una dura persecución clerical, para erosionar la influencia misional católica [...] Obviamente, Hernández de Alba no previó el enorme pulpo que era en realidad el I.L.V.; su nefasto impacto sobre las comunidades indígenas, y su parapeto para muchas otras actividades (1979: 11).

La antropología en la universidad y la formación del antropólogo

A mediados de la década de 1960 se presenta un nuevo desarrollo en el proceso de la antropología colombiana. Algunas universidades colombianas reemplazan al Instituto Colombiano de Antropología en la formación de jóvenes antropólogos y comienzan a competir con este en la investigación. Se organizan entonces departamentos de antropología, en su orden, en la Universidad de los Andes, una institución privada, gracias a los buenos oficios de Gerardo Reichel-Dolmatoff; en la Universidad Nacional, el principal centro universitario estatal del país, en donde un grupo de antropólogos se aglutina en torno al programa de sociología dirigido por Orlando Fals Borda (Pineda 1979a: 11); en la Universidad de Antioquia (Medellín), también estatal, y, por último, en la Universidad del Cauca (Popayán) que es, asimismo, una universidad del Estado. La consecuencia más clara de

este desarrollo ha sido un aumento en proporción geométrica del número de antropólogos profesionales colombianos.

Tabla 1: Antropólogos profesionales. Institución que otorgó el título y años de graduación hasta 1978.

Instituto Etnológico Nacional (1942-1955)	22 Antropólogos
Instituto Col. de Antropología (1958-1964)	16 Antropólogos
Universidad de los Andes (a partir de 1968)	163 Antropólogos
Universidad Nacional (a partir de 1963)	37 Antropólogos
Universidad de Antioquia (a partir de 1972)	26 Antropólogos
Universidad del Cauca (a partir de 1976)	10 Antropólogos
Universidades Extranjeras	28 Antropólogos
Total	302 Antropólogos

Fuente: Friedemann y Arocha (1979: 369-417).

La formación antropológica

Para juzgar el impacto de la reacción del departamento de antropología dentro el sistema universitario nacional consideremos los siguientes datos elaborados a partir del Directorio de Antropólogos colombianos (Friedemann y Arocha 1979: 369-417).[6]

Con relación a la tabla 1 podemos hacer las siguientes observaciones:

a. se vienen graduando antropólogos en el país desde 1942, o sea por 37 años;
b. los datos presentados muestran el hecho de que la mayoría de los antropólogos registrados en el Directorio obtuvo su título en uno de los cuatro departamentos existentes en el país (236 de 302 antropólogos);

6 Estos datos fueron presentados originalmente cuando aún no había sido terminado completamente el Directorio, en Morales de Löök, Adela: "Anotaciones acerca del Ejercicio de la Antropología en Colombia". Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán, octubre 8-12 de 1978. Mimeografiado. Es importante también anotar que una persona con una licenciatura en Antropología, que recibe después de más de 4 años de estudios superiores, se considera un antropólogo profesional en Colombia. La licenciatura es el máximo título en antropología que se suele lograr en los 4 departamentos de Antropología del país. La Licenciatura fue también el título otorgado por el Instituto Etnológico y el ICAN. Finalmente, para efectos del presente trabajo, se corrigieron y actualizaron algunos datos del directorio.

c. más de la mitad de los antropólogos registrados se graduaron en una sola universidad, esto es, en la Universidad de los Andes (163 de 302, o sea el 53.9% de los casos) a partir de 1968;
d. de los 302 antropólogos registrados, 146 son mujeres y 156 son hombres, o sea que la proporción entre los sexos es aproximadamente igual;
e. el Directorio registra solo tres casos de antropólogos fallecidos, y
f. de acuerdo con la información sobre el sitio de residencia viven a la fecha, fuera del país, 28 antropólogos (trabajando, realizando estudios de postgrado, o sin información sobre su ocupación).

La discriminación según el año de graduación y de acuerdo con las instituciones que otorgaron las Licenciaturas está contenida en la tabla 2.

Al analizar detenidamente las cifras de la tabla 2, podemos sacar en claro los siguientes puntos:

a. solo 40 antropólogos se graduaron en Colombia antes de 1968; estos son, precisamente, los profesionales pertenecientes a las tres primeras generaciones de antropólogos en Colombia;
b. la producción de antropólogos decrece al mismo tiempo que aumenta la intensidad de La Violencia en Colombia y se afianza la Hegemonía Conservadora; entre l947 y 1958 solo se graduaron 5 estudiantes, mientras que entre 1942 y 1947 lo hicieron 18;
c. a partir de la creación del Frente Nacional el incremento en el número de graduados ha sido vertiginoso, llegando a su máximo pico en el año de 1975, cuando se graduaron 40 estudiantes universitarios como antropólogos;
d. a partir de 1975 se inicia una tendencia hacia un decrecimiento en el número de graduados, cuyas causas no son todavía claras.

Hay un hecho importante de considerar que, aunque no se ve claramente en la tabla 2, nos da pie para comentarlo aquí. Vemos en el cuadro que 210 estudiantes se graduaron como antropólogos entre 1968 y 1978. Ahora bien, si nosotros asumimos, por carecer de la información estadística apropiada, que la mayoría de ellos se graduaron como Licenciados cuando tenían 24 años de edad, los 4 antropólogos graduados ese año tienen ahora 35 años de edad. Esto quiere decir que después de 11 años que llevan los departamentos de antropología graduando antropólogos, la edad de la mayoría de ellos y ellas oscila entre los 24 y 35 años de edad. En otras palabras, casi todos los antropólogos profesionales en Colombia son jóvenes (o sea un 69.5% del total). Esta observación, obviamente, no tiene en cuenta a aquellas personas que regresaron a la universidad a estudiar antropología después de participar en otras actividades y pueden ser, por lo tanto, de mayor edad que un estudiante corriente. Este último ingresa a la universidad después de terminar su secundaria y tiene normalmente 18-19 años de edad. Es de anotar que no se

dispone de los datos necesarios para evaluar la población estudiantil que ingresa a los departamentos de antropología. En todo caso es claro, por observación directa, que muchos jóvenes cambian a antropología después de intentar sin éxito en otra carrera, o precisamente para transferirse a otros estudios después que han sido admitidos en un departamento de antropología de una universidad.

Tabla 2. Año de graduación de acuerdo con la institución de grado.

Año	Cantidad de graduados	Institución
1942	7	Instituto Etnológico
1944	6	Instituto Etnológico
1946	5	Instituto Etnológico
1947	1	Instituto Etnológico
1949	1	Instituto Etnológico
1951	1	Instituto Etnológico
1955	1	Instituto Etnológico
1958	1	ICAN
1963	2	Universidad Nacional
1964	15	ICAN
1968	4	Universidad de los Andes
1969	22	20 Universidad de los Andes, 2 Universidad Nacional
1970	19	16 Universidad de los Andes, 3 Universidad Nacional
1971	10	Universidad de los Andes
1972	29	21 Universidad de los Andes, 7 Universidad Nacional, 1 Universidad de Antioquia
1973	15	12 Universidad de los Andes, 2 Universidad Nacional, 1 Universidad de Antioquia
1974	20	15 Universidad de los Andes, 5 Universidad Nacional
1975	40	31 Universidad de los Andes, 6 Universidad Nacional, 3 Universidad de Antioquia
1976	24	15 Universidad de los Andes, 7 Universidad Nacional, 2 Universidad del Cauca
1977	18	14 Universidad de los Andes, 2 Universidad Nacional, 2 Universidad del Cauca
1978	9	4 Universidad de los Andes, 3 Universidad Nacional, 2 Universidad de Antioquia

Fuente: Friedemann y Arocha (1979: 369-417).[7]

7 Se desconoce el año de graduación de algunos antropólogos registrados y tampoco se han considerado los antropólogos colombianos graduados en el extranjero.

A continuación, en la tabla 3, se podrán apreciar las cifras de los antropólogos colombianos que han realizado o realizan estudios de pregrado, bien sea en el exterior o en Colombia.

Tabla 3. Estudios de postgrado de acuerdo con el país donde se realizaron.

	En antropología		En otras especialidades		Total por país
	M. A.	Ph. D.1	M. A.	Ph. D	
EE. UU.	10	12	2		24
Inglaterra	1	1			2
Francia	4	1			5
Alemania		1			1
México	4				4
España		2			2
Colombia		1	4	1	6
Zaire		1			1
Total	19	19	6	1	45

Fuente: Friedemann y Arocha (1979: 369-417).[8]

Con relación a la tabla 3 podemos hacer las siguientes observaciones:

a. el número de antropólogos con entrenamiento de postgrado en antropología es bajo (38 casos), en relación con el total de antropólogos registrados (302). La razón de ello es clara: si el licenciado desea profundizar sus estudios y adelantar entrenamiento especializado, él o ella, deben viajar al exterior ya que en el país no se ofrece dicho tipo de estudios en antropología. Los fondos para cubrir los gastos y la admisión en departamentos de antropología extranjeros no son siempre fáciles de conseguir. Claro está, sin embargo, que la discusión sobre si el país necesita muchos más antropólogos especializados, especialmente en virtud de la situación del mercado profesional, queda abierta;

b. una alternativa para aquéllos que deseen continuar estudiando es la de ingresar a un programa de postgrado en otra área de la ciencia, en una universidad colombiana que ofrezca este tipo de entrenamiento. Sin embargo, solo en 5 casos registrados se ha tomado esta alternativa;

c. las áreas opcionales de estudios de especialización no antropológica son: educación (4 casos con M. A.), lingüística y español (1 caso con M. A.), sociología del desarrollo económico (1 caso con M. A.) e historia (1 caso con Ph. D.).

d. el país extranjero a donde más han viajado los licenciados colombianos en busca de especialización en antropología es los EE. UU. con 22 casos; seguido de Francia con 5 y México con 4 casos. En la actualidad adelantan su postgrado en antropología en universidades y extranjeras 5 licenciados (3 en los EE. UU., l en Holanda y 1 en Inglaterra). No deja de sorprender el bajo número de antropólogos que han recibido su maestría en México, dado

que las escuelas de postgrado en antropología en este país, lo mismo que en el Perú y Brasil, son una alternativa para aquellos que carecen de medios para los EE. UU. o Europa, o prefieren un entrenamiento especializado más acorde con el medio latinoamericano;

e. las observaciones anteriores, también pueden indicar que no existe mucho interés entre la mayoría de los licenciados por continuar con estudios de especialización.

Los departamentos de antropología

Una vez considerada toda esta información estadística profundicemos ahora en el análisis del impacto de los departamentos de antropología en el panorama nacional de esta ciencia. Como es de esperarse, algunos de los académicos extranjeros que llegaron al país a comienzos de la década de 1940, en conjunto con representantes de las tres primeras generaciones de antropólogos nacionales, se ocuparon entonces en educar a las nuevas promociones de estudiantes en estos departamentos. Obviamente, esto significó el traslado de las problemáticas, tanto académicas como de aplicación de la antropología, a las aulas universitarias. Debe anotarse que a estos profesores se les añadieron nuevos antropólogos del extranjero, especialmente jóvenes académicos en los comienzos de sus carreras profesionales. Tal fue el caso especialmente de la Universidad de los Andes, donde a fines de la década del 60 y comienzos de la década del 70, se vio una verdadera romería de antropólogos franceses y norteamericanos especialmente. Infortunadamente, no se dispone de un análisis de las implicaciones que ha tenido en el desarrollo de la antropología en Colombia la venida de antropólogos extranjeros como profesores, y esto es una tarea urgente. No obstante es posible afirmar provisionalmente que la orientación teórica en el entrenamiento antropológico universitario del país siempre ha oscilado entre los EE. UU. y Europa. Más aún, a pesar de los movimientos estudiantiles radicales de comienzos del 70, estas dos tradiciones antropológicas siempre han estado presentes, de una forma y otra, en el panorama antropológico nacional.

Conviene empero, hacer ciertas precisiones en cuanto a la orientación de los distintos departamentos de antropología. Nos ocuparemos de los dos cuya influencia en el medio antropológico nacional ha sido más larga: los departamentos de la Universidad de los Andes y de la Universidad Nacional.

En su primera época, hasta 1968, bajo el manto protector de su fundador Gerardo Reichel-Dolmatoff, la orientación del departamento de antropología de la Universidad

8 Se incluyen en esta columna los casos de candidatos al doctorado que están en el proceso de finalizar su candidatura (7 casos)

de los Andes era claramente hacia una antropología clásica de corte norteamericano y europeo. Y hay que recordar que esta universidad privada, "de estirpe claramente liberal burguesa" (Pineda 1979a: ll), representa en Colombia un esquema de enseñanza superior traído de los EE. UU. cuyo énfasis es en los estudios técnicos a un nivel muy sofisticado. A este respecto no deja de extrañar que en una universidad tan orientada hacia la técnica, dentro de los parámetros de "colombianización" de tecnología extranjera, se hubiese fundado un departamento de antropología. La respuesta es de que se trataba de formar un cierto tipo de antropólogo capaz de participar en la integración de los indígenas, de actuar en ese "proceso civilizatorio" que mencionábamos anteriormente. Si la "modernización" de un país subdesarrollado y dependiente tiene, según la ideología del desarrollo dominante, un componente tecnológico, no es menos cierto que también tiene un componente humano. Sea como sea, el programa de este departamento reflejó inicialmente un énfasis en la etnología y la arqueología vistas a partir de un marco de referencia culturalista. En el caso de la etnología, el enfoque propuesto era el de estudios de microcomunidad (Pineda 1979a: 11). Se impulsa además todo un proyecto de "etnología de salvamento" cuya motivación es la de que las sociedades indígenas en Colombia están desapareciendo cultural, biológica y lingüísticamente y, por lo tanto, hay que estudiarlas antes de que sea demasiado tarde (Dussán de Reichel 1965).

La separación entre la antropología académica y la antropología aplicada es tajante en este departamento. Así lo escribe uno de sus voceros más influyentes en esta época:

> Es necesario distinguir claramente entre las funciones del etnólogo y del antropólogo de acción. Seguramente ningún etnólogo que haya convivido con una tribu y que haya sido testigo de toda la tragedia de la desintegración de su cultura, puede escapar del vehemente deseo de protegerlos y ayudarlos. Pero el etnólogo debe saber sus propias limitaciones; debe saber que la mejor ayuda que puede prestar al indígena consiste en estudiar, escribir y analizar con objetividad su cultura, dando así a la antropología aplicada una base concreta sobre la que se fundamenten y orienten los planes de desarrollo (Dussán de Reichel 1965: 13).

En otras palabras, como el planificador del desarrollo comunal no conoce mucho de antropología, el antropólogo debe recordarle que "cada cultura por primitiva que sea, constituye un todo integrado que funciona como un complejo engranaje, en el cual cada uno de sus componentes se interrelacionan con o demás" (Dussán de Reichel 1965: 12). Con todo, hay que reconocer que en este departamento se gestó una motivación muy importante por el estudio de los grupos y problemas de la Amazonía colombiana, antes prácticamente ignorada por la antropología nacional (Pineda, 1979a: ll). Además, este ha sido el único departamento que siempre se ha interesado por el entrenamiento sistemático de arqueólogos en el país, aunque últimamente el departamento de la Universidad de Antioquia también lo hace. Finalmente, hay que anotar la reorientación

gradual del departamento después de sufrir los impactos de los movimientos estudiantiles de comienzos de la década del 70.

El departamento de la Universidad Nacional tiene una trayectoria distinta. En efecto, ya anotábamos que en su génesis desempeñó un papel importante la escuela de sociología de la misma universidad. Así, su enfoque siempre ha sido más sociológico con un fuerte énfasis en la teoría social y en el pensamiento antropológico. Anota Roberto Pineda Camacho en referencia a los antropólogos que se han agrupado en este departamento: "Estos enfocan su trabajo hacia campos heterodoxos de la disciplina, como son los tópicos de migración, estudios urbanos, institucionales, etc. Se emprenden estudios de orden macroscópico, haciendo énfasis en los factores socioeconómicos de los mismos" (1979a: 11).

Hay un punto que amerita ser clarificado con relación al programa de antropología en la Universidad Nacional: ¿por qué si la fundación de este departamento es más o menos contemporánea al de los Andes, tan solo se han graduado allí 37 antropólogos registrados, en comparación con 163 del segundo? La pregunta se torna más viva si consideramos que la proporción en el número de estudiantes en ambos departamentos es aproximadamente de 4 a 1 (400 estudiantes en la Nacional contra 100 en los Andes). La respuesta a este interrogante tiene que ver más con la situación de la universidad pública en Colombia, que con niveles académicos e intensidad de estudios. En primer lugar, a la Universidad Nacional asiste un estudiante de menores recursos económicos que debe estudiar en medio de estrecheces y a quien, consiguientemente, le es más difícil financiarse un trabajo de campo, requisito básico para la elaboración de una monografía previa a que el título de licenciado le sea otorgado. En segundo lugar, la Universidad Nacional constantemente es víctima del cerco militar, y de la subsecuente clausura de las labores académicas por períodos más o menos largos, dependiendo de la situación política global del país. Por ello, también toma más tiempo graduarse de antropólogo en este departamento. Es de anotar aquí que tal fue también el caso de la Universidad de Los Andes entre 1971 y 1972.

La formación de jóvenes antropólogos en las universidades del país sufrió una ruptura clara a partir de los comienzos de la década del 70. No obstante la génesis distinta de los dos departamentos de antropología con una trayectoria más larga, ambos se movieron dentro de un mismo marco institucional. Como anota Hernán Henao Delgado:

> Las instituciones universitarias reciben directamente la influencia de los modelos norteamericanos. En ellas se fundan escuelas de ciencias sociales que aparecen como el mecanismo institucional mediante el cual, el Estado implementará el conocimiento de la realidad social, y con ello, podrá entrar a aplicar políticas de desarrollo económico, social y cultural. [...] Los estudios antropológicos, en particular, se

> impulsan con pénsumes que no necesitan justificarse teóricamente. Hay como una especie de Banco Mundial de materias que deben estar en un programa de antropología; basta con tomar un montón, hacerle alguna adecuación geográfica, y ya está [...] (Henao 1978: 2).

Sobreviene entonces la crisis. Los estudiantes se rebelan y, apoyados por algunos de sus profesores más jóvenes, comienzan a cuestionar la educación antropológica que recibían. Para el cuestionamiento buscan nutrirse en diversas fuentes de los elementos que necesitaban: la nueva antropología mexicana crítica del indigenismo, la ciencia social que salía de Chile en estos tiempos de la Unidad Popular y, de nuevo, el marxismo, como casi cuarenta años antes lo hicieron los miembros del Movimiento Bachué (Pineda 1979b). A pesar de que la causa del malestar se comprendía claramente, las metas que se aspiraba a conseguir con los cambios no eran muy concretas. Excepto que se buscaba una antropología que entendiese los problemas del país de una manera distinta a las teorías sobre la "modernización", que se apartase de un indigenismo romántico o afiliado a los presupuestos de la "integración" y ante todo, una antropología que dejase la ficción de ser una ciencia social neutral, ajena a toda consideración sobre las consecuencias políticas del quehacer antropológico. Se buscaba reemplazar en las aulas una antropología positiva por una antropología radical (Pineda 1979b).[9]

La acción estudiantil sacude efectivamente a la comunidad antropológica nacional, a pesar de que sus resultados se quedan cortos. Después de todo, el estamento estudiantil carece de todo el poder necesario dentro del sistema universitario para lograr realizar las reformas anheladas que exige, ante todo, la reforma del mismo sistema universitario. Esta posición desfavorable de los estudiantes dentro del juego de fuerzas de poder en la universidad se agravó al presentarse divisiones internas

---

9 Por su valor testimonial, transcribo *in extenso* los comentarios que a este respecto hace Henao:

> Muchos de nosotros propusimos otros verbos para conjugar la historia que nos correspondía hacer. El marxismo de todos los matices de los años 60 se enredó en nuestras lenguas. Empezamos a hablar un lenguaje distinto al de los maestros. Mezclamos a Marx y a Freud para oponernos al maestro. Rechazamos la comodidad conservadora de un discurso y una práctica antropológica que aceptaba la modernización de la sociedad pero no el cambio.
>
> "Propusimos a tientas un replanteamiento en el estudio de la antropología. Impulsamos una minirevolución cultural en la escuela. Descalificamos una academia que nos impedía atrevernos a pensar. Pensamos y actuamos. No entendimos la justeza de una disciplina que se pretendía científica y que decía 'estudiar al hombre', pero que degustaba el pasado histórico paradisiaco, y el presente primitivo, puro, inerte, frío y sumiso. No contaban para nuestros maestros los pueblos actuales sometidos a un permanente forcejeo entre colonialistas y colonizados. Sin decírnoslo, o sin saberlo, los maestros aceptaban las tesis del '*culture contact*' de Malinowski, o de la 'aculturación' de Redfield, Herskovits y Linton, o del 'indigenismo' mexicano, ninguna de las cuales entendía la labor del colonizador, bajo la '*indirect rule*' o la '*direct rule*', como la configuración del etnocidio cometido por el occidente euro-americano contra el resto del mundo. Fuimos discípulos del 'tercer mundo' que contestamos con un furioso ¡no! a los modelos imperiales. Santa ira nuestra pintada de rojo y negro (1978: 3).

dentro del movimiento estudiantil. Al final de las jornadas estudiantiles, que se proyectaron más allá de los campos universitarios, muchos futuros antropólogos decidieron abandonar la antropología en favor de la militancia política directa. Para ellos, la contradicción entre la antropología académica y la antropología de acción era insoluble dentro de la forma social vigente: en el primer caso, porque esta representa la posición de "ciencia por la ciencia" contra la que se levantaron; en el segundo caso, porque aunque se dejasen de lado los esquemas de la antropología aplicada de corte funcionalista, al final se caía invariablemente en un reformismo social que, a pesar de ser bien intencionado, era de todas formas censurable.[10]

El ejercicio de la profesión

El problema de la formación de nuevos antropólogos está muy ligado al de la situación del mercado de trabajo profesional. No obstante la crisis de comienzos de los años 70, lo cierto es que el '*boom*' en el número de graduados de antropología continuó, tal y como era la tendencia después del surgimiento de los departamentos. Por un lado, se demandaban profesionales en las universidades para continuar el entrenamiento de nóveles antropólogos, pues muchos antropólogos de la 'vieja guardia' se marginaron de la docencia a raíz del cuestionamiento estudiantil. Por el otro, varias agencias del Estado necesitaban antropólogos para ocupar posiciones en las secciones de investigación y de acción en la comunidad. Es así como los jóvenes entraron a reemplazar a lo antropólogos más veteranos, tanto en la docencia como en el trabajo institucional. Un relevo generacional coincide con el '*boom*' de antropólogos (Roberto Pineda Camacho, comunicación personal).

La tabla 4 muestra la situación del mercado profesional de la antropología en Colombia, según datos extractados del Directorio de Antropólogos Nacionales.

Al observar la tabla es notorio que la mayoría de los antropólogos de quienes se dispone de información trabajan en el sector oficial o en la universidad (130 de 183 casos). El principal empleador de antropólogos en el sector oficial es el Instituto Colombiano de Antropología, con 32 antropólogos trabajando allí en 1978. Los restantes profesionales que trabajan en este sector lo hacen en distintas dependencias de varios ministerios (Ministerio de Gobierno, Ministerio de Obras Públicas, Ministerio de Educación y Ministerio de Salud Pública), en algunos institutos descentralizados del Gobierno colombiano (Instituto Nacional de Recursos Renovables, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, Servicio

10 "Nuestros 'principios' frenaron nuestra urgencia de acceder al conocimiento de lo concreto real. Fuimos tan puros que terminamos rechazando la contaminación que podría producir nuestra práctica antropológica. Creímos que con la 'práctica política', muy distante del discurso antropológico, resolvíamos el problema de la contaminación" (Henao 1978: 4).

Nacional de Aprendizaje, Planeación Nacional, etc.), y en el Banco de la República (3 antropólogos adscritos a su Museo del Oro).

Los antropólogos que se ocupan de la docencia lo hacen en los cuatro departamentos de antropología o en secciones de antropología de otras universidades que no ofrecen el título de licenciado. Se trata de profesionales que reportaron la enseñanza como su principal actividad. Además hay algunos casos de profesionales que están adscritos a centros de investigación universitarios o desempeñan cargos en la administración universitaria.

Tabla 4. El ejercicio de la profesión del antropólogo.

Empleo	Número de antropólogos
Sector oficial	68
Sector privado	11
Investigadores independientes	11
Docencia o relacionado con la universidad	62
Ejercen otra profesión*	6
Ejercen otro tipo de actividad**	9
No existe información	116
Ejercen fuera del país	9
En estudios de postgrado	6
En otro tipo de estudios	1
Fallecidos	3
Total	302

Fuente: Friedemann y Arocha (1979: 369-417).

* Por ejemplo: medicina, arquitectura, periodismo, etc.

** Por ejemplo: negocios particulares, comercio, agricultura, arte, etc.

El número de profesionales ocupados en el sector privado o que se desempeñan como investigadores independientes es relativamente bajo (22 casos). Se entiende que los profesionales empleados en el sector privado lo son en calidad de antropólogos. Algunos casos de antropólogos considerados como investigadores independientes fueron así categorizados en virtud de haber recibido contratos o becas de investigación otorgados por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (Finarco) del Banco de la República. En el *Directorio* aparecen 9 profesionales con contratos de investigación vigentes con Finarco. Esta Fundación fue creada en el año de 1972 para promover la investigación arqueológica en el país y posteriormente también de temas afines (etnohistoria y geología); hasta el año de 1979, Finarco había financiado 42 investigaciones (Plazas 1979).

Las cifras de los antropólogos que se dedican a otras profesiones, a otros tipos de actividades, o que ejercen fuera del país (24 casos en total), no son tampoco

muy significativas. Sin embargo, el número de graduados que aparece en el directorio sin información sobre su ocupación actual es alto. A este respecto conviene hacer las siguientes precisiones: en el momento de cerrar el recibo de materiales para la *Bibliografía* se tuvo noticias de 25 antropólogos que no habían sido previamente consignados en el Directorio; de ellos solo aparecen sus nombres y la universidad de graduación sin incluirse su ocupación (Friedemann y Arocha 1979: 417). No obstante, es factible que muchos de estos antropólogos hayan abandonado la práctica profesional totalmente y por lo tanto se perdieron para la profesión. ¿Cuántos de ellos se vieron precisados a tomar esta decisión por no haber encontrado empleo como antropólogos? Difícil contestarlo con los materiales disponibles. En todo caso, por observaciones directas parece que ya se ha llegado a un punto de saturación en el mercado de trabajo profesional por lo que los empleos para antropólogos tienden a disminuir antes que aumentar. Es de anotar que un estudio sobre la situación laboral del antropólogo nacional se impone en este momento. Finalmente, la mayoría de los casos sobre los que se carece de información de empleo corresponden a mujeres (70 de 116 casos).

Conclusiones

En la antropología colombiana han existido, desde sus mismos comienzos, dos posiciones distintas con respecto a la forma en que los antropólogos conciben su quehacer profesional. Estas dos posiciones se apoyan en concepciones distintas de la ciencia, se nutren en fuentes teóricas divergentes y sus preocupaciones han recibido una expresión en consonancia con la variabilidad de los tiempos y el devenir de la sociedad. La primera posición que ha sido denominada en este trabajo como "académica", se inauguró en el Instituto Etnológico Nacional, fue retomada por su sucesor el Instituto Colombiano de Antropología y fue luego llevada a los claustros universitarios de la Universidad de los Andes. En ella se concibe la labor del antropólogo como la de un observador, no necesariamente insensible, o despreocupado, ante lo que observa de las maneras sociales de sectores de la población colombiana aparentemente al margen de la sociedad nacional.

Esta tendencia se expresa también en la arqueología colombiana: hasta ahora la preocupación más importante de los arqueólogos nacionales ha sido la descripción de los restos materiales de las culturas prehispánicas y su localización espacial y temporal. La arqueología nacional ha sido más arqueografía, que interpretación de procesos históricos; ha sido más contemplación de un pasado ya muerto, que la comprensión de un pasado visto en su relevancia al presente (Chávez 1978: 7-9).

La segunda posición, denominada aquí como "beligerante", "con consecuencias políticas", "aplicada" o "de acción", comenzó con el Movimiento Bachué y fue retomada posteriormente por el Instituto Indigenista Nacional, los universitarios de principios de los años 70 y, en alguna medida, en el ICAN desde mediados

de esta década. Para los antropólogos agrupados en torno a esta concepción la antropología debe trascender los estrechos marcos de la comunidad de profesionales y proyectarse en su medio social. Esta proyección ha abarcado una amplia gama de acciones: desde la denuncia en las publicaciones especializadas y en los medios de comunicación de masas de las situaciones anómalas e injustas que viven principalmente los indios y campesinos, hasta la intervención directa en las comunidades afectadas por los problemas que se pretenden remediar. El antropólogo no debe ser, no puede ser en un país como Colombia —opinan los que aquí se identifican—, un mero espectador pasivo, aunque con un interés científico respetable, de las realidades y aconteceres con los que su actividad lo pone en contacto.

Empero, conviene hacer unas precisiones con relación a esta segunda perspectiva. Ciertamente los que apoyan la integración del indígena a la sociedad nacional, contraviniendo su carácter multiétnico, y trabajan en favor de la "modernización" del país, difieren radicalmente de aquellos que, a partir de reconocer nuestra multietnicidad, buscan romper las ataduras que ligan en condiciones desfavorables las minorías étnicas a la sociedad nacional. Y ello, no obstante, que unos y otros traten de proyectar su trabajo en su entorno social. Además, hay también otros, como los universitarios decepcionados después de las jornadas estudiantiles de hace unos años que fueron mucho más lejos: la práctica de la antropología es incompatible con una practica social consecuente; por lo tanto, abandonaron la antropología en favor de una militancia política. En últimas, lo que los separa a todos entre sí es precisamente el dilema que se le plantea a Colombia misma, ¿reforma o cambio? Y, aunque la pregunta tenga dos términos, siempre habrá posiciones diferentes en cada uno de ellos y lucha entre estas posiciones.

Al mirar retrospectivamente toda la trayectoria de la antropología colombiana, aún desde antes que esta se institucionalizara en el país, aparece claramente una constante en su devenir. Cuando Colombia, o lo que es hoy Colombia, ha vivido tiempos de una apertura política progresista, el pensamiento social y las inquietudes por aprehender de nuevas formas nuestra condición social florecen. Tal ha sido también el caso del pensamiento antropológico nacional. Así lo demuestran varios jalones en su historia: después de las reformas Borbónicas, después de las jornadas de la independencia política de España, durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XIX cuando los liberales radicales impulsaron sus cambios, en la década de los años 30 de este siglo y en alguna medida durante el Frente Nacional. Los impulsos iniciales generalmente vienen de afuera para ser luego implantados y adecuados al medio por los intelectuales criollos.

Pero no es que cuando corren tiempos en que las clases dominantes busquen retrasar el curso de la historia desaparezca por completo esta reflexión sobre lo social. Es solo que esta última se ve constantemente permeada por nociones que en sí mismas contienen un interés retardatorio. Más aún, aunque en una determinada

época histórica prevalezca una u otra forma de pensamiento social, siempre existirá en alguna medida la oposición y la lucha entre ambas. Hay un dato más que surge al considerar el curso de esta disciplina en Colombia. La antropología nacional siempre se ha aunado para desarrollarse en la progresiva consolidación de la burguesía como clase dominante. Esto último es muy claro especialmente después del Frente Nacional, aunque los antecedentes hay que buscarlos en la segunda mitad del siglo XIX y en los años 30 del presente. Porque no es una coincidencia que precisamente es en estos tres períodos cuando se han dado tres jalones fundamentales en el desenvolvimiento de la antropología en el país: el pensamiento indigenista y americanista romántico de finales del siglo pasado, el Movimiento Bachué y la entrada de la antropología a las aulas universitarias. Todo este movimiento apunta a la consolidación de una antropología positiva al servicio de la clase burguesa y de la forma social capitalista que esta impulsa.

Los tiempos que corren son críticos para la antropología colombiana. La joven generación que entró recientemente al campo profesional tiene una grave responsabilidad, pues toda la actividad antropológica nacional está en sus manos en este momento; no solo la investigación, sino también la docencia y la administración institucional de la disciplina. Todavía no hemos tenido el tiempo suficiente para madurar como antropólogos y nos falta claridad sobre la orientación que debe imprimírsele a la ciencia en un país como Colombia: sabemos que la opción académica no es satisfactoria, pero también desconfiamos de un 'activismo antropológico' irresponsable. Y lo que es peor, hemos descuidado la investigación seria por temor a contaminamos de academicismo.

Fuera de lo anterior, resulta claro que cada vez es más difícil hacer antropología en el país especialmente en ciertas regiones conflictivas. Los misioneros desconfían de los jóvenes antropólogos, lo mismo que los organismos de seguridad y los representantes de ciertos estamentos gubernamentales. Hasta muchas comunidades son escépticas de los beneficios que para ellas pueda reportar la investigación y acción antropológicas, y resienten la "invasión" de antropólogos a su territorio. Y es que paulatinamente se afianzan en el país la represión y la persecución políticas. Reflexionar sobre lo humano y lo social en Colombia puede resultar ahora subversivo.

Referencias citadas

Academia Colombiana de Historia, varios autores
1958 *Homenaje al Profesor Paul Rivet*. Fondo Eduardo Santos, Biblioteca de Antropología. Bogotá: Editorial ABC.

Arciniegas, German
1978 "Las Misiones Científicas". En: Fernando Chaparro, y Sagasti, Francisto R. Sagasti (comps.), *Ciencia y tecnología en Colombia*. Biblioteca Básica Colombiana No. 37 pp 37-56. Bogotá: Editorial Escala.

Chaparro, Fernando y Francisco R. Sagasti (comps.)
1978 *Ciencia y tecnología en Colombia*. Biblioteca Básica Colombiana No. 37. Bogotá: Editorial Escala.

Chávez Mendoza, Álvaro
1978 "Aproximación a la Bibliografía Arqueológica de Colombia". Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán, octubre 8-12. Mimeografiado.

Friedemann, Nina y Jaime Arocha (eds.)
1979 *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos. Sociedad Antropológica de Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Digidec –Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad–
1970 *Legislación nacional sobre indígenas*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Duque Gómez, Luis
1965 "Prehistoria I (I): Etnohistoria y Arqueología". En: *Historia Extensa de Colombia*. Bogotá: Ediciones Lerner.

Dussán de Reichel, Alicia
1965 Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia. *Antropología* No. 3. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.

Friede, Juan
1956 "Estudio preliminar". En: Fray Pedro de Aguado, *Recopilación Historial,* pp 9-104. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.

Henao Delgado, Hernán
1978 "Tesis para replantear los estudios antropológicos en Colombia". Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán, octubre 8-12. Mimeografiado.

I Congreso Nacional de Antropología Colombiana
1978 "Acta de la sesión de clausura", Acta presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán, octubre 8-12. Mimeografiado.

Miranda Ontaneda, Néstor
1979 El método en la elaboración de la bibliografía. *Micronoticias* No. 61. 2-3. Sociedad Antropológica de Colombia.

Morales De Löök, Adela
1978 "Anotaciones acerca del ejercicio de la Antropología en Colombia". Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán, octubre 8-12. Mimeografiado.

Morales De Löök, Adela y Arocha Rodríguez, Jaime
1978 "Aproximaciones al estado actual de la Antropología en Colombia". Acta de la sesión de clausura del I Congreso Nacional de Antropología, Popayán, octubre 8-12. Mimeografiado.

Paz Rey, Felipe Santiago
1978 "Nuevas perspectivas de la Antropología en Colombia" En: Fernando Chaparro y Francisco R. (comps.), *Ciencia y Tecnología en Colombia*. Biblioteca Básica Colombiana No. 37, pp 261-274. Bogotá: Editorial Escala.

Pineda Camacho, Roberto

1979a "Etapas en la Antropología colombiana". *El Espectador, Magazín Dominical*. Julio 29.

1979b "Conferencia sobre la Etnología en Colombia". Pronunciada en el Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, noviembre.

Plazas de Nieto, Clemencia

1979 "Conferencia sobre el estado actual de la Arqueología en Colombia". Pronunciada en el Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, noviembre.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussan de Reichel

1977 *Estudios antropológicos*. Biblioteca Básica Colombiana No. 29, Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá: Editorial Andes.

Romero Moreno, Maria Eugenia

1978 "Los primeros pasos de la Antropología en Colombia". Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán, octubre 8-12. Mimeografiado.

Sagasti, Francisco R.

1978 "Esbozo histórico de la ciencia en América Latina". En: Fernando Chaparro y Francisco R. Sagasti (comps.), *Ciencia y tecnología en Colombia*. Biblioteca Básica Colombiana No. 37, pp 261-274. Bogotá: Editorial Escala.

La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología[1]

Roberto Pineda Camacho

El Instituto Etnológico Nacional y la profesionalización de la antropología Colombia

Antes de 1941 existieron algunas cátedras relacionadas con la antropología en diversos centros docentes, pero debemos esperar a la fundación del Instituto Etnológico Nacional para encontrar el primer esfuerzo sistemático de formación antropológica a nivel superior en Colombia.

Durante el gobierno del presidente Eduardo Santos, por medio de la resolución 1126 de 1941, se creó el Instituto Etnológico Nacional, adscrito a la Escuela Normal Superior, el cual tenía, en efecto, además de funciones investigativas, una escuela de formación de etnólogos.

Allí, como es de conocimiento público, se formarían los primeros antropólogos profesionales de Colombia, ese grupo de pioneros que forjaría durante tantos años —y hasta hoy en día— el destino de la antropología y de las ciencias sociales en nuestro país.

El Instituto Etnológico contaba con una planta excepcional deprofesores, que se sumaba al ya también notable grupo de docentes de la Escuela Normal Superior, dirigida por el psiquiatra Francisco Socarrás.

Entre los docentes del Etnológico se encontraban Paul Rivet, el director del Instituto, el mismo Francisco Socarrás, Gregorio Hernández de Alba, Justus Wolfang Schotelius, el arqueólogo alemán que huyó junto con su esposa judía del fascismo, Manuel José Casas Manrique, el gran lingüista y políglota; José Castilla Acosta, profesor de geología, y Luis A. Sánchez, docente de museografía, completaban la planta. De tres

---

1 Original tomado de: Roberto Pineda Camacho. 2004. La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología. *Maguare* (18): 59-85.

a siete de la noche, durante más de un año, los antiguos estudiantes de la Normal se especializaron en etnología, sinónimo en esa época de americanismo, en la sede de la Normal Superior en Bogotá (Barragán 2001: 25).

El programa de estudios, basado en gran medida en el currículum del Museo del Hombre en París, estaba organizado en dos grandes ciclos. En el primer ciclo se escuchaban conferencias sobre Antropología general, Bioantropología, Etnografía general y Sociología, Geología del cuaternario, Prehistoria general, Lingüística general y Fonética, durante el segundo ciclo se profundizaba en Antropología americana, Bioantropología americana, Etnografía y Sociolingüística americana, Museo y tecnología, técnicas de excavación (a la que se dedicaban dos conferencias) y el Origen del hombre americano (Barragán 2001: 25-26).

Sin duda, la orientación estaba determinada por Paul Rivet y su concepción de la etnología, como una verdadera ciencia del hombre, que abarcaba los diversos aspectos de su evolución, condición biológica y cultural, sus manifestaciones históricas y arqueológicas, y sus diversas dimensiones de la cultura; se concebía a las sociedades indígenas como su objeto de estudio, y poca preocupación había por su formación en campos aplicados. Una de las obsesiones del maestro era "rescatar" las tradiciones americanas, antes que la vida moderna las avasallara definitivamente, y criticar el concepto de raza y las posturas racistas predominantes. Para Rivet el proceso histórico era fundamentalmente un acto de mestizaje cultural y biológico permanente, de manera que no existían ni razas ni culturas puras ni superiores.

Pero la enseñanza en el Instituto no se limitaba a las aulas: con frecuencia se extendía hasta la noche en la casa de Rivet quien, junto con su esposa, recibía con verdadero calor a sus alumnos. Estos, por su parte, también estimaban al maestro como un padre, algunas de sus discípulas le remendaban incluso la ropa al venerado profesor.

El trabajo de campo formaba parte fundamental de las actividades del Instituto Etnológico; pronto la mayoría de sus estudiantes se involucró en expediciones a diferentes regiones del país. Los estudiantes de la primera promoción tuvieron la oportunidad de realizar prácticas arqueológicas en Soacha, bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba (Chavez 1990: 38).[2]

Estas expediciones se anunciaban en la vida social de los periódicos bogotanos; contaban con la presencia de distinguidas señoritas, las antropólogas, quienes —vestidas con pantalones y botas de campaña— escandalizaban sin quererlo a algunos de los sacerdotes de las parroquias que visitaban.

---

2 Algunos de los egresados de la primera promoción se convirtieron en arqueólogos profesionales. La segunda promoción se dedicó principalmente a la antropología social.

Las labores del Instituto Etnológico se complementaban con la exposición de las colecciones arqueológicas y etnológicas, recogidas en gran parte durante los trabajos de campo. Las piezas eran catalogadas, conservadas, guardadas o exhibidas en el Museo Nacional de Arqueología e Historia —en el mismo edificio del Panóptico que albergaba las oficinas del Instituto Etnológico y la colección del Museo Nacional— con fines pedagógicos o científicos. En 1955 existían 10.000 piezas originarias de la mayoría de las regiones arqueológicas del país. Entre estas se destacaba una colección de 300 piezas orfebres y una rica muestra de tejidos prehispánicos. La sección de antropología física tenía aproximadamente un centenar de esqueletos y una muestra muy significativa de cráneos humanos, mientras que la colección de etnografía había para entonces superado el millar de piezas etnográficas (Duque 1955: 58-59).

Habría que esperar unos años más para que los egresados del Instituto Etnológico emprendieran por su propia iniciativa el estudio de las influyentes corrientes antropológicas norteamericanas —en particular la Escuela de Cultura y Personalidad— a través de los textos producidos por el antropólogo Ralph Linton (*El Estudio del Hombre*, 1944) y el psiquiatra Abraham Kardiner (*El Hombre y la Sociedad,* 1939); su perspectiva se enriqueció con el estudio de la relación entre el individuo y la sociedad a través del concepto de personalidad cultural básica, y la importancia de los estudios de socialización para entender la sociedad y la dinámica del cambio cultural.

Como se sabe, la fundación del Instituto Etnológico estuvo acompañada, asimismo, de la conformación de sendos Institutos Etnológicos regionales en diferentes ciudades del país. En 1946, se establecieron los Institutos Etnológicos del Cauca (por parte de Gregorio Hernández de Alba) y del Magdalena (por parte de los esposos Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff; al año siguiente se fundaría el Instituto Etnológico de la Universidad del Atlántico, en la ciudad de Barranquilla.

Anexo a la Universidad del Cauca, en la ciudad de Popayán, se había abierto con anterioridad un Museo Arqueológico (en 1942) en cuya formación fue decisiva la actividad del antropólogo francés Henri Lehman, que había venido a Colombia por iniciativa de Rivet (comunicación de Héctor Llanos). Por esta época había en dicha región un importante movimiento indigenista —influido por las ideas del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) dirigido por el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, por la revista peruana *Amauta*, por los *Siete Ensayos sobre la realidad peruana* (1918) de José Carlos Mariátegui y la novela *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza—; existía también —como lo atestigua el Museo mencionado— un interés por la arqueología motivado, presumiblemente, por las investigaciones de Pérez de Barradas y Gregorio Hernández de Alba en San Agustín y en Tierradentro, cuyos hipogeos están enjurisdicción del Departamento del Cauca. Hasta el mismo maestro Guillermo Valencia —el archienemigo de Quintín Lame— escribiría un interesante artículo sobre algunas célebres piezas orfebres descubiertas cerca de Popayán, esos grandes "hombres pájaro de oro" en los que Reichel percibió el vuelo del chamán.

Como consecuencia de una visita de Paul Rivet a Medellín en 1942, bajo la rectoría de Julio César García (autor de uno de los primeros textos de divulgación de la etnología de Colombia) se abrió un espacio para que uno de sus discípulos —Graciliano Arcila— fuese incorporado como docente —en 1943— al Liceo de la Universidad de Antioquia. En el año 1945, se conformó el Servicio Etnológico, por iniciativa del mencionado etnólogo adscrito a la misma Universidad. Al año siguiente, se abrió "un local especial para la presentación de colecciones en el tercer piso de la Facultad de Derecho", al decir del mismo investigador (Arcila 1996: 17). Este mismo año de 1946, se fundó la Sociedad de Etnología de Antioquia.

En 1953, el Servicio de Etnología de Antioquia se transforma en el Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia, por iniciativa, además de Graciliano Arcila, de Antonio Crispino Andrade, entonces director del Instituto Colombiano de Antropología. Ese mismo año se editó el primer volumen del *Boletín de Antropología* de la Universidad y se fundó la Sociedad Antropológica de Antioquia.

Desde el punto de vista histórico, el interés por la arqueología databa, en Antioquia y el Gran Caldas, de la segunda mitad del siglo XIX, cuando una parte de las piezas de los guaqueros fueron a parar a manos de anticuarios comerciantes, quienes conformarían las primeras grandes colecciones de orfebrería prehispánica en Colombia. En este ámbito se destacó, sin duda, la colección orfebre de Leocadio María Arango, quien tuvo como actividad principal el comercio e ideó un sistema de trueques mediante agentes en los pueblos, con quienes intercambiaba piezas orfebres por mercancías. Leocadio María Arango estableció un horario riguroso para la catalogación y cuidado del museo que estableció en Medellín y en 1905 imprimió un catálogo (Botero 1996: 61). Parte de esta colección sería la base del Museo de la Universidad de Antioquia y la otra engrosaría la colección del Museo del Oro.

Todos y cada uno de estos centros concebían la antropología como una ciencia del hombre integral, al estilo Rivet y la antropología norteamericana. El Museo formaba parte consubstancial de su actividad investigativa; se percibía como un verdadero laboratorio, en el cual, además, se podía proyectar y divulgar la ciencia del hombre a los demás ciudadanos. A través de las colecciones arqueológicas y etnográficas se presentaba y materializaba, como se anotó anteriormente, la descripción de las culturas prehispánicas y contemporáneas.

Sin embargo, solamente en el Instituto Etnológico de Cauca, de acuerdo con nuestra información, se impartió una formación superior en etnología además de la ofrecida en el Instituto Etnológico Nacional. Hernández de Alba, quien se había desplazado al Cauca en parte por una disputa previa con Rivet, enfocó la formación de los etnólogos caucanos hacia frentes más aplicados. Gregorio Hernández de Alba, el primer antropólogo colombiano, había estudiado en París, en el Museo del Hombre, y a su regreso a Colombia fundó junto con Antonio García, el Instituto Indigenista de Colombia, en el año de 1941. Posteriormente,

durante algunos meses visitó los Estados Unidos y constató la gran participación de los antropólogos estadounidenses en la guerra y en programas aplicados en su propia sociedad. Esta situación, además de su compromiso con las luchas indígenas, lo llevaron a resaltar la importancia de la antropología como ciencia social aplicada, algo que, en realidad, como se mencionó, no enfatizaba la formación rivetiana (Pineda Giraldo 1999: 30).

En este contexto, según el artículo 5 del Acuerdo 128, mediante el cual se creó dicho Instituto, se estableció que este último estaría dedicado a la investigación y a la enseñanza de la Etnología o Antropología Social, especialmente de América, de Colombia, y de las regiones que formaron la antigua Gobernación de Popayán. Se dispuso, además, que dicho Instituto tendría a su cargo la organización y formación del Museo Etnográfico y Arqueológico de la Universidad.

El plan de estudio tenía una duración de dos años, y sus materias estaban organizadas en tres grandes grupos: el primer grupo comprendía las materias clásicas de la Etnología; el segundo abarcaba tres grandes materias: Sociología, Sociología americana y Colonización española. El tercer grupo correspondía a seminarios. Sin duda, el programa presentaba otra visión de la Etnología e incluía una perspectiva social mucho más amplia que su homólogo de Bogotá (Méndez 1967: 7).

Para sus labores de enseñanza contó, en aquella época, con la colaboración de importantes investigadores como Juan Friede y Henri Lehman, y con la presencia de jóvenes —y futuros grandes antropólogos norteamericanos tales como John Rowe, famoso especialista en los incas de la Universidad de California, Raymond Crist, el geógrafo y, sobretodo, de George Foster, sin duda uno de los grandes antropólogos aplicados contemporáneos—. En Popayán se auspiciaron los estudios sobre comunidades negras (el mismo Gregorio Hernández de Alba escribiría un interesante trabajo sobre la historia de la manumisión); en el Instituto Etnológico del Cauca recibieron cursos, entre otros, Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, dos —junto con el padre jesuita Rafael Arboleda— de los pioneros de los estudios afroamericanos en nuestro país. Hernández de Alba creó un proyecto aplicado en algunas comunidades caucanas, donde los profesores y estudiantes tenían la posibilidad de formarse y contribuir a la solución de los problemas humanos de la región.[3]

Lamentablemente, a medida que la violencia se adueñaba del país, el cerco político sobre Gregorio Hernández de Alba y algunos de los mejores antropólogos se estrechó. En Bogotá, doña Blanca Ochoa de Malina fue destituida de su cargo del Instituto Etnológico Nacional y otros antropólogos —como Roberto Pineda Giraldo y su

3 El resultado de la presencia de este grupo de investigadores en el Cauca dejó, sin duda, un conjunto de trabajos muy significativos. Entre ellos se destacan, por ejemplo, *Popayán y Querétaro. Comparación de* sus *clases sociales* (1962), de Andrew Whiteford, o los estudios del profesor Crist *The City of Popayán* o *The* Cauca *Valley* (Pineda Giraldo 1993: 330).

esposa, doña Virginia Gutiérrez— se vieron obligados a renunciar por discrepancias políticas con la dirección del ICAN y las directrices del gobierno central.

El mismo Gregorio Hernández de Alba fue, a principios de 1950, objeto de un atentado en su casa en Popayán por haberse atrevido a denunciar el genocidio de un grupo de Paeces asesinados a sangre fría después de haber sido maniatados con alambres de púas; entonces se vio obligado a abandonar esta ciudad y se trasladó a Bogotá. Todas estas circunstancias afectaron notablemente la enseñanza de la antropología en el Cauca y esta actividad se paralizó de forma temporal.

El Instituto Colombiano de Antropología y su escuela de antropología

En 1952 el Instituto Etnológico Nacional cambió su nombre y se reestructuró, designándose Instituto Colombiano de Antropología. Las razones y consecuencias de este nuevo nombre serían objeto de otra discusión, pero de todos modos —en lo que atañe a nuestro tema— se planteó un nuevo programa y otros requisitos de ingreso a los estudios. El programa era accesible a profesionales que por lo menos hubiesen tenido dos años de escolaridad universitaria; los egresados obtenían el título de licenciados. La *Revista del Instituto Etnológico Nacional* también fue modificada, recibiendo el nombre que aún conserva *Revista Colombiana de Antropología*.

En 1953, según un informe oficial, se inauguró en los salones del Instituto un curso de Estudios Antropológicos, cuya duración total era de tres años:

Las materias del 1 año eran:

- Antropología general
- Geología y Paleontología
- Prehistoria y protohistoria del Viejo Mundo
- Introducción al estudio del lenguaje
- Anatomía
- Antropología física y Antropometría
- Orígenes del Hombre Americano
- Historia de las Teorías Antropológicas
- Historia de la Arqueología
- Historia y concepto de la Cultura

El segundo año incluía los siguientes cursos:

- Áreas culturales y familias lingüísticas
- Introducción a la arqueología de América

- Introducción a la Museografía
- Metodologías de investigación
- Antropogeografía de Colombia

Durante el tercer año, se cursaban ciertas materias de intensificación de Lingüística, Arqueología, Culturas Aborígenes, Cultura Criolla, Antropología Física (Barragán 2001: apéndice p. 10; *Revista Colombiana de Antropología* 1953: 455-457). El cuarto año estaba consagrado para la "investigación personal en el terreno".

En realidad, como puede observarse, el programa continúa con una concepción integral de la antropología, particularmente de la antropología norteamericana (entre tanto la Etnología francesa se había fragmentado en campos de especialidades con formación independiente). En los diferentes campos mencionados se enfatizan los cursos de "métodos y técnicas de investigación", por ejemplo "métodos y técnicas de investigación arqueológica" y "métodos y problemas de la lingüística comparada". Quizás la novedad mayor sea, en el acápite de Materias de intensificación, el definido como Cultura criolla, que comprende, entre otros, los siguientes temas:

- Historia de la cultura española
- Antropogeografía de América
- América indígena en la Conquista y en la Colonia
- Introducción al Africanismo
- Teorías de la Cultura criolla

En 1961 se reorganizó nuevamente el Instituto Colombiano de Antropología y en su estructura mantuvo la Escuela de Antropología, que en términos generales funcionaba con la misma filosofía, es decir, una visión totalizadora de la antropología; y se exigía la elaboración de una tesis grado. La Escuela cerró sus puertas en 1964, con un total de 16 graduandos.

El pénsum de la década del sesenta comprendía asimismo una duración de cuatro años:

Durante el primer año se cursaban las siguientes materias: Teorías del origen del hombre, Antropología general, Prehistoria y Protohistoria, Historia y concepto de cultura (Historia de las teorías antropológicas) y Anatomía antropológica (antropometría); el segundo año comprendía también un curso sobre el Origen del hombre americano, y otros relacionados con la Historia de la Arqueología, Introducción a la Museografía, Lingüística aborigen, Metodología de la investigación histórica, Antropogeografía de Colombia y Fundamentos de Antropología filosófica.

Durante el tercer año se estudiaba Organización social y economía primitiva, Áreas culturales aborígenes de Colombia, Estadística, Arqueología de la América nuclear, Religión y mitología de los pueblos primitivos, Historia de la cultura española,

Africanismo y cultura de nuestros grupos negros, Teorías de la Cultura criolla, Arte primitivo, Etnobotánica y América indígena en la Conquista y en la Colonia.

Durante el cuarto año se ofrecían seminarios de Sociología, Psicología y Dinámica cultural y se realizaba el trabajo de campo o, en términos del programa, como ya se mencionó, "una investigación personal en terreno".

La Escuela del sesenta estuvo dirigida por José de Recasens; entre sus profesores cabe mencionar, entre otros, a Luis Duque, Jaime Jaramillo Uribe, Manuel Lucena Salmoral, Sergio Elías Ortiz, fray Alberto Lee L., Néstor Uscátegui, Milcíades Chaves y Hernando Bernal.

Una gran parte de las cátedras era impartida por el mismo director (entre ellas aquella relacionada con la cultura criolla y 'las culturas negras'); los cursos tenían una duración promedio de 30 horas. En arqueología se leía el texto *Arqueología de campo* de Mortimer Wheeler (1967); el célebre texto de Juan Comas, *Manual de antropología física* (1961) era una lectura obligada en los cursos de Antropología física; en el área social se estudiaba, además de los textos de Abraham Kardiner y Ralph Linton citados, el para entonces famoso libro de Melville Herskovits titulado *El hombre y sus obras* (1947). Pero también los estudiantes proseguían estudiando con avidez el *Origen del hombre americano* (1943) de Paul Rivet y ahora podían disponer de una importante literatura etnográfica producida por sus propios profesores egresados del Etnológico. En el curso Teorías Antropológicas —a cargo de Jaime Jaramillo U.— se leía la *Historia de la Etnología* de Robert Lowie (1934) (comunicación personal de los profesores Gonzalo Correal y Jaime Jaramillo U.).

La Escuela no estuvo tampoco al margen de las disputas ideológicas de su entorno social. Milcíades Chaves fue destituido de su cargo de profesor por hacer una apología de la Revolución Cubana; más tarde, Juan Friede, por entonces investigador del Instituto de Antropología, se distanció y renunció por discrepancias con la dirección respecto a la postura frente a los misioneros.

De la Escuela de Antropología egresó una generación "bisagra" que aportó de manera significativa a la antropología colombiana. Entre ellos se destacaron, Gonzalo Correal, Nina de Friedemann, Álvaro Chaves, Miguel Méndez, Yolanda Mora de Jaramillo, entre otros.

Como puede observarse, la orientación de la Escuela continuaba influida por la tradición rivetiana, aunque se había abierto notoriamente hacia otros campos. Los estudios afroamericanos tenían ya cierto reconocimiento, si bien es cierto que algunos connotados antropólogos no veían bien su inclusión en el campo de la antropología y por lo general muchos de los mejores estudios que al respecto se venían haciendo desde lustros atrás se publicaron en la *Revista Colombiana de Folclor*.

En una nota Informativa publicada en la *Revista Colombiana de Antropología*, en su volumen XII de 1963, firmada por el doctor Francisco Márquez Yánez —quien tanto hizo por el Instituto Colombiano de Antropología— se da cuenta de la renuncia del director del ICAN —Luis Duque— para asumir el cargo de decano de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional, y de la dimisión, también, de Gerardo Reichel Dolmatoff a su cargo de jefe de Investigaciones del Instituto, para desempeñar el cargo de jefe del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Estos movimientos anunciaban una nueva fase de la antropología colombiana: su desplazamiento hacia los centros de educación superior universitarios públicos y privados.

Génesis y orientación de los departamentos de antropología

A partir de la década del sesenta asistimos, en efecto, a la fundación de cuatro Departamentos de Antropología. En orden de fundación, estos se establecieron en la Universidad de los Andes (1963), Universidad Nacional (1966), Universidad de Antioquia (1966) y Universidad del Cauca (1970). En la Universidad Javeriana también se conformó otro departamento de Antropología, con notable incidencia en la difusión de la antropología en otras carreras de la misma Universidad y un calificado grupo de profesores, pero que no incluyó la formación profesional de antropólogos.

El Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes fue fundado por Gerardo Reichel-Dolmatoff, con la colaboración de doña Alicia Dussán de Reichel y un distinguido grupo de profesores; su primer egresado —Juan Yangüez— se graduó en 1968. Gerardo Reichel, junto con su grupo de profesores, establece un programa en el cual se presentan las cuatro ramas de la antropología, más un curso de antropología aplicada. El Departamento se enfocó, sobretodo, a la arqueología y al estudio de las poblaciones indígenas en el marco de una etnología de urgencia; se fomentó, particularmente, el estudio de las sociedades de tierras bajas y el estudio de diversas áreas arqueológicas de Colombia.

Sin embargo en 1966 se organizó también un trabajo sobre poblaciones campesinas y mestizas. No hay que olvidar que el mismo Reichel había elaborado, junto con su esposa doña Alicia Dussán, ese clásico de la antropología colombiana, *People* of *Aritama. The cultural personality of a colombian mestizo village* (1961), una extraordinaria etnografía de la población de Atanques, que por entonces experimentaba un proceso de transición de sociedad indígena a campesina mestiza.

Además de los esposos Reichel, el cuerpo docente del Departamento estaba conformado, en sus primeros años, por José de Recasens, Sylvia Broadbendt, Remy Bastien, Lucy Cohen, Stanley Long, Juan Villamaría y Segundo Bernal. Algunos años después se sumarían Egon Schaden, Ann Osborn y Jon Landaburu, entre otros

profesores. El Departamento de Sociología de la Universidad Nacional fue fundado en 1959 adscrito a la Facultad de Ciencias Económicas. Una parte significativa de sus profesores estaba conformada por distinguidos antropólogos: Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda Giraldo, Milcíades Chaves, Juan Friede, entre otros.

A partir de 1961 se programaron, en este ámbito, algunos cursos de antropología social que permitieron, desde 1963, otorgar el título de licenciado en sociología con especialización en antropología social. En 1964, se graduaron las dos primeras licenciadas en sociología con especialización en antropología social (Ligia de Ferrufino y Gloria Triana) (Román 1986: 7)

En 1966 se creó el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, conformado por Luis Duque Gómez, Virginia Gutiérrez, Milcíades Chaves, Enrique Valencia y Remy Bastien, al cual pronto se uniría doña Blanca Ochoa de Molina.

En un informe del año 1967 elaborado por doña Alicia Dussán de Reichel, presentado en una reunión en torno a la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas, en ciudad de México, la citada antropóloga sintetiza el estado de la enseñanza de la antropología en Colombia en el siguiente cuadro:

Tabla 1. Estado de la Enseñanza de la Antropología en Colombia (1967)

	Universidad de Los Andes	Universidad Nacional	Universidad de Antioquia
Título que otorga	Licenciatura	Licenciatura	Licenciatura
Nivel de los cursos	Elemental	Elemental	Elemental
Número total de profesores	7	6	3
Profesores de dedicación exclusiva	6	2	3
Número de alumnos	65	52	10

Fuente: Dussán de Reichel (1967: 67).

En este caso, nivel elemental debe entenderse como estudios de introducción general a las diferentes disciplinas, de acuerdo con un programa de pregrado.

La profesora Alicia Dussán enfatiza, de otra parte, la importancia de la actividad docente, mediante cursos introductorios para estudiantes de otras profesiones diferentes a la antropología, dictados en facultades de medicina y arquitectura; estima la citada investigadora que para entonces por lo menos 50.000 estudiantes habían recibido por lo menos un curso introductorio de tres horas. Asimismo, enfatiza la necesidad de realizar investigaciones en arqueología profundizando en los campos de las "etapas paleoindia, arcaica,

formativa, advenimiento de la cerámica y de la agricultura", en etnología [de acuerdo con el programa esbozado por la misma profesora en "Problemas y Necesidades de la investigación etnológica en Colombia" (1964)] y en Antropología social, siguiendo posiblemente las directrices del proyecto "Pluralidad cultural de Colombia", elaborado por Gerardo Reichel-Dolmattoff en el Departamento de Antropología de Los Andes. También anota la casi total ausencia de investigaciones en lingüística y antropología física, y la urgencia de realizar este tipo de actividades en "lugares y razas en vía de desaparición" (Dussán de Reichel 1967: 70-71).

En el "Informe sobre la enseñanza y la situación de los centros de investigación en Colombia" se incluye también un escrito del antropólogo Enrique Valencia, titulado "Los estudios antropológicos en el marco de la Universidad Nacional", el cual explicita importantes puntos con relación a la pertinencia de la antropología y la filosofía y metodología de formación del nuevo antropólogo. Entre otros aspectos, el documento sostiene la necesidad de formar, a nivel de pregrado, un antropólogo general, con competencia en los diferentes campos de la disciplina, con una formación amplia e interdisciplinaria. "General, advierte Valencia, no es, pues, vaguedad, imprecisión u horizontabilidad conceptual y de campo, sino ausencia de especializaciones" (Valencia 1967: 69).

La formación del antropólogo debe ser adecuada de manera que le permita dar "respuestas antropológicas a problemas sociológicos" (Valencia 1967: 69; Román 1986: 2-4). De otra parte, Valencia estima fundamental el entrenamiento en el trabajo de campo y la inclusión de materias relacionadas con la aplicación de la antropología (indigenismo, programas de desarrollo de comunidades indígenas y marginales, programas de desarrollo social y cultural en situaciones interculturales, programas de castellanización y alfabetización, programas de aculturación y cambio tecnológico, museología, problemas de la docencia antropológica, etc.) (Valencia 1967: 85). Sin duda, como buen alumno de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en Ciudad de México, concebía a la antropología como una disciplina también dirigida a solucionar problemas sociales y comprometida en apoyar en estas actividades al Estado. Esto no significa que careciera de una perspectiva crítica, ya que por entonces Valencia estaba ligado al Frente Unido de Camilo Torres y a su regreso a México, formaría parte —después de la crisis de la Escuela Nacional de Antropología— del grupo de jóvenes antropólogos mexicanos que rompieron con la filosofía y postulados indigenistas mexicanos, y participaría en la redacción de uno de los ensayos contenidos en el famoso manifiesto de 1970 *De eso que llaman Antropología mexicana* (Román 2003: 242-243).

Tanto los planes de estudio de la Universidad de los Andes como de la Universidad Nacional, del año 1968, en términos generales reflejaban una orientación amplia y comparativa de la antropología. En ellos se encuentran cursos tales como Etnología

General, Etnología de América del Sur, Arqueología de América, o —en el pénsum de la Universidad Nacional— cátedras tales como "Etnología de África, Asia y Oceanía", "Arqueología y Etnología de Norteamérica", "Arqueología de los Andes centrales", etc.

Se pensaba que un antropólogo debía tener una perspectiva mundial o comparativa general. No estaba muy lejos del ideal de ciertas universidades norteamericanas en las que el graduando de doctorado debía estar en capacidad de hablar con cierta competencia de la etnografía de cualquier área cultural del mundo.

Sin embargo, la Nacional tenía una orientación más sociológica expresada en la designación de antropología social y estaba orientada hacia otros campos de la problemática nacional. No obstante, a pesar de la existencia de ciertas diferencias, los programas de estudio seguían marcados por las líneas funcionalistas, por perspectivas derivadas de la Escuela cultura y personalidad, Linton seguía siendo uno de los autores de estudio, o por los enfoques de la Antropología cultural norteamericana.[4]

El núcleo de los profesores universitarios de las dos universidades estaba constituido en gran parte por aquellos etnólogos formados alrededor de Paul Rivet en el Instituto Etnológico; en su mayoría habían ya efectuado contribuciones muy significativas, como se mencionó, a la antropología colombiana y eran verdaderas autoridades en sus respectivos campos.

En 1967, el Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia se transformó en el Departamento de Antropología, y se deslindó de forma

---

4 Los estudiantes que ingresamos a estudiar antropología en el segundo semestre del año 68 en la Universidad de los Andes tuvimos como textos *Introducción* a *la antropología general* (1953) de Beals y Hoijer, cuya primer impresión castellana data de 1963, tuvimos que leer *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922). La antropología social inglesa apenas era conocida (aunque a través de la Escuela de Chicago y sus investigadores en Mesoamérica se había irradiado también a nuestro medio); las corrientes estructuralistas apenas estaban llegando a nuestro país.
Aunque EUDEBA, la editorial universitaria Argentina, había traducido desde comienzos de la década del sesenta la *Antropología estructural,* el primer curso-seminario sobre estructuralismo francés en Colombia data del año 1970; fue dictado por el antropólogo francés Patrice Bidou —discípulo de Lévi-Strauss en el Laboratorio de Antropología Social del Colegio de Francia— durante un curso de vacaciones en Los Andes. El joven etnólogo Bidou que realizaba su tesis doctoral entre los Tatuyo del Vaupés, no sólo debió enfrentar el reto de explicar *El totemismo en la actualidad* (1960) de Claude Lévi-Strauss a un selecto e interesado grupo de profesionales y estudiantes, sino de comunicarse en un castellano que apenas estaba aprendiendo.
En nuestro curso de antropología física, de otra parte, dictado por José de Recasens, consultábamos el gran libro de Juan Comas ya comentado, aunque también nos introducíamos a los grandes temas de la evolución humana con el libro *Human Evolution* (1968) del inglés Campbell.

más clara la actividad del Museo Arqueológico de la Universidad. Graciliano Arcila asumió la dirección del Departamento, al cual se agregaron diferentes docentes; de Italia y México, respectivamente, vinieron los profesores Jorge Mario Manzini y Juan Hasler; jóvenes egresados de la Universidad Nacional —entre ellos Hernán Henao y Luis Guillermo Vasco— se incorporaron a la planta. Los hermanos Daniel y Gerardo Botero se encargaron de las cátedras de Prehistoria y Paleontología respectivamente. El equipo docente se reforzó con las conferencias que dictaron doña Blanca de Molina, Julio César Cubillos, Yolanda Mora de Jaramillo y Gonzalo Correal, entre otros (Arcila 1994: 22).

El Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca tuvo una génesis relativamente similar. A pesar del retiro de Gregorio Hernández de Alba, el Instituto Etnológico no cerró del todo sus puertas, aunque cesó la formación académica; en el año de 1955, el arqueólogo Julio Cesar Cubillos asumió la dirección; Cubillos realizó investigaciones arqueológicas en el Morro, en las goteras de Popayán y en la región Tumaco del Pacífico, y promovió estudios aplicados en el barrio Alfonso López —el barrio obrero— de la ciudad de Popayán (información de Héctor Llanos).

En 1967 un Acuerdo del Consejo Superior de la Universidad lo transformó en el Instituto de Antropología, cuya sede estaba localizada en la Casa Mosquera, y contaba también con la existencia de un Museo Etnológico y Arqueológico, bajo la dirección de Miguel Méndez (Méndez 1967).

En 1970, se creó la Facultad de Humanidades; en este ámbito, y gracias también a la iniciativa, entre otros, del antropólogo Hernán Torres, se configuró en ese mismo año un Departamento de Ciencias Sociales dividido en secciones de antropología, sociología y psicología. El antiguo Instituto de Antropología fue transformado finalmente en Instituto de Investigaciones Sociales, el cual, junto con el Instituto de Investigaciones Históricas "José María Arboleda" formaba parte de la mencionada Facultad.

En 1973, se abrió la carrera de antropología y sus primeros egresados se graduaron en 1978; tres de ellos hicieron tesis en arqueología; otros tres, en comunidades afrocolombianas; finalmente, una de ellos realizó un interesante trabajo sobre el resguardo de Caquiona (Cauca). Bajo la decanatura del antropólogo Luis Horacio López, el Departamento cogió un nuevo auge, con el apoyo de un novel grupo de profesores.[5]

---

5 De los Departamentos de Antropología de la Universidad Nacional y de Los Andes surgieron jóvenes antropólogos (as) que fueron a apoyar la consolidación de los departamentos de Antropología de Antioquia y del Cauca. Por lo menos en sus primeros años, gran parte de los profesores de Antioquia eran egresados de la Nacional, así como los del Cauca eran

El primer pénsum enfatizaba una perspectiva macro de la antropología (Arqueología de América, Arqueología de América del Sur, etc.); fue reformado sucesivamente en 1973 y 1975 (y finalmente en 1995). A pesar de los cambios el programa del Cauca conserva un perfil similar al de los otros departamentos de antropología, con énfasis en las cuatro ramas de la antropología.

La revolución llega a los claustros

Hacia finales de la década del sesenta y principios del setenta del siglo XX, la universidad colombiana vivió un momento crítico. Un fuerte movimiento estudiantil, en particular, cuestionó las bases de la reforma universitaria (el Plan ATCON) y la orientación de muchos de los programas de estudio. En la Universidad de Los Andes, esta situación precipitó —aunque no fue causa suficiente— el retiro del profesor Reichel, su esposa y un grupo de profesores. La Universidad de Antioquia y la Universidad Nacional sufrieron procesos similares que repercutieron, también, en el retiro o aislamiento de algunos de sus más experimentados profesores. En 1971, por ejemplo, Graciliano Arcila dejó la jefatura del Departamento, y se encargó de la dirección del Museo, en donde se mantendría activo a lo largo de las décadas siguientes.

Como consecuencia de este proceso, la legitimidad académica de los programas de antropología para entonces vigentes se puso en duda y se dio una especie de revolución en los claustros.

Con base en una lectura no académica del marxismo, particularmente del marxismo leninismo en diversas versiones, pero también del marxismo francés de Althusser y Balibar, los jóvenes profesores (egresados por lo general de los mismos centros docentes) y parte del cuerpo de estudiantes cuestionaron los currículum, las materias, e incluso, como se mencionó, a los profesores. En general los estudiantes de antropología percibían que esta disciplina era una herramienta colonial y que era necesario deshacerse de la teoría clásica de la antropología para generar una disciplina crítica y transformadora de la realidad. Algunos antropólogos llegaron a quemar sus libros de antropología y otros se casaban delante de una imagen de Mao Tse Tung.

Percibimos la antropología norteamericana, de manera simplista, como una disciplina cuyas categorías eran irrelevantes para pensar nuestra realidad, sin tener en cuenta que en gran parte la misma antropología mexicana había sido influida de forma considerable por grandes antropólogos norteamericanos —Oscar Lewis, Fred Eggan que abrieron la antropología a nuevos campos y problemas—.

---

andinos. Y, en cierta medida, los estilos de una y otra Universidad se transplantaron, en estos primeros tiempos, a estos otros centros docentes.

En Los Andes los estudiantes no sólo creíamos tener la capacidad de diseñar los nuevos currículum sino que después de una célebre Asamblea Estudiantil —en la que aceptamos con alboroto juvenil la renuncia de nuestros profesores— nos dedicamos también a designar a los nuevos docentes, que serían propuestos a las autoridades de la Universidad para su nombramiento. Muchos de ellos provenían de la Nacional, donde percibíamos el norte de la revolución.

Este proceso, sin duda, era más general y también afectaba, por ejemplo, a la antropología mexicana. Los jóvenes antropólogos mexicanos se rebelaron contra sus antecesores y maestros, contra el indigenismo oficial y el tipo de antropología aplicada que promovía *De eso que llaman la antropología Mexicana* (1970), escrito por los que serían luego ilustres antropólogos mexicanos (entre ellos Bonfil Batalla), pregonaba, como se mencionó, la crisis de la antropología oficial y la necesidad de buscar nuevos enfoques para la antropología mexicana.

Este movimiento se plasmó no solamente en nuevos programas de estudio sino en 'nuevos ámbitos' de estudio. Muchos tesistas se dedicaron a estudiar el problema agrario, la situación campesina, la pobreza, etc., con una clara intención política relacionada con las luchas campesinas y su búsqueda de una reforma agraria integral.

La antropología se percibió, entonces, como un instrumento en la lucha de clases o en la perspectiva de crear una ciencia crítica, nacional y de masas. De esta forma, también en los departamentos de antropología se leyeron muy tempranamente las obras de los antropólogos marxistas franceses —Maurice Godelier, Claude Meillasoux, etc.— aún antes de su entrada en el habla inglesa; los debates sobre las formaciones sociales y la articulación de los modos de producción eran frecuentes y teóricamente importantes.

Como en muchos otros centros docentes del mundo, el manual de Marta Hanucker sobre el marxismo y las discusiones sobre la teoría de la dependencia entraron en nuestra agenda. En el nuevo programa de antropología de la Universidad Nacional del año 70 se reflejan estas discusiones y polémicas. Si bien es cierto que se continuaba con una orientación en antropología social, el nuevo currículum estaba estructurado sobre la base de un eje teórico fundamentalmente basado en autores.

Teoría Antropológica I (Durkheim)
Teoría II (Marx I)
Teoría III (Marx II)
Teoría IV y V (Morgan)
Teoría VI (Malinowski)
Teoría VII (Lévi-Strauss)

En este caso, el programa de antropología reflejaba la influencia del Departamento de Sociología, en donde un grupo de profesores —con Darío Mesa a la cabeza— sostenía la primacía de la formación teórica a toda costa.

No es este el momento de evaluar esta concepción de la enseñanza de la antropología, que por lo demás continuaba dando una gran importancia al trabajo de campo y a la etnografía. Pero se creó una especie de cisma entre maestros y discípulos que entorpeció, por lo menos durante algunos años, la transmisión de su experiencia académica. Mientras que algunos estudiantes y jóvenes antropólogos sostenían la irrelevancia del concepto de 'cultura', algunos maestros veían con cierta reticencia la inclusión de Marx en los programas de estudio alegando que no era antropólogo (Román 1986: 21). El énfasis en las etnologías mundiales también desapareció, así como la influencia de la escuela de cultura y personalidad.

Durante la década del 70, la responsabilidad de la transmisión de la enseñanza de la antropología cayó en manos, en general, de una nueva generación de antropólogos que daba gran importancia al compromiso social de la disciplina, en lo que alguien llamó una 'antropología de la acción'; los programas de antropología se impregnaron de una forma u otra de una inspiración marxista que consideraba necesario tener una fuerte aproximación entre la historia y las ciencias sociales y que ponía énfasis en la economía política de los fenómenos estudiados. Esta transición no era, sin duda, fácil, ya que Marx apenas había esbozado sus reflexiones sobre las 'sociedades primitivas' y la discusión acerca de los modos de producción requería precisamente una investigación teórica y empírica que con frecuencia colisionaba con las urgencias políticas prácticas. En parte la teoría antropológica clásica fue percibida como un producto colonial y la antropología aplicada, en particular, fue estigmatizada como una herramienta de dominación colonial. Esta 'desvalorización' de la teoría clásica (con la excepción de la teoría estructuralista cuyos modelos y pretensiones no era fácil de minimizar) tuvo importantes efectos en la práctica etnográfica y en sus productos y dificultó la discusión de los problemas fundamentales de la disciplina.

De otra parte, la desvalorización de la antropología aplicada en la academia fue en contravía de la creciente demanda de antropólogos en instituciones del Estado y otros organismos que precisamente los contrataban para diseñar políticas, ejecutar e implementar programas o evaluar situaciones de cambio social.

Reflexiones finales

Sin duda, uno de los impactos más significativos de la creación de los Departamentos fue la "multiplicación" de los antropólogos. Si entre 1942 y 1955 se habían graduado 22 antropólogos, y entre 1958 y 1964, como se dijo,

únicamente 16, para 1978 de los Andes se habían graduado 163 antropólogos, de la Nacional 37, de la Universidad de Antioquia (desde 1972) 26, y del Cauca (a partir de 1976) 10 profesionales. Para entonces existía un total de 302 antropólogos (146 eran mujeres y 156 hombres) de los cuales 28 se habían graduado en universidades del exterior (Uribe 1980: 290).

En 1979, 68 antropólogos trabajaban en el sector oficial y 62 en la docencia. En el censo de ese año no se tenía información sobre un número considerable de ellos (116) lo que hace presumible que desarrollaran otras actividades diferentes a las de la profesión.

Durante los años 80 y 90, los programas de antropología de casi todas las universidades sufrieron modificaciones. Pero en general conservaron un perfil relativamente uniforme. Se enseñan las cuatro ramas de la antropología, se termina con una tesis basada por lo común en un trabajo de campo. Sin duda, hay ciertas diferencias. En la Universidad Nacional siguió predominando un programa articulado en las teorías, con una formación común pero que permite cierta especialización en las fases finales del programa. En la Universidad de los Andes se enfatizó la idea de la formación más general. La formación aplicada ha sido reducida o mínima, a pesar de la introducción de ciertas materias que intentan suplir esta falencia.

Hacia 1991 la proporción de egresados de las universidades había cambiado. De Los Andes se habían graduado 300 antropólogos; de la Universidad Nacional, 222; la participación de los egresados del Cauca y Antioquia también subió significativamente, 115 y 176 profesionales respectivamente. Los graduados en el exterior se estimaron nuevamente en 28, lo que refleja, sin duda, la escasa formación de postgrado de la mayoría de los antropólogos y una especie de insularidad de nuestra antropología. El total de antropólogos se estimó en 779 (Jimeno *et al*. 1991: 76).

La muestra de egresados del año 91 (99 personas) reflejó que por lo menos el 50 % de los mismos estaban vinculados a universidades públicas y privadas, y que el Estado y las ONG absorbían un 27,3% y 14,1% de los empleos, respectivamente (Jimeno *et al*.1991: 59).

Sin embargo, el estudio elaborado por Jimeno, Sotomayor y Zea (1991) demostró de manera preocupante no solo que la producción de los diferentes egresados no era homogénea, sino que una parte muy significativa de la producción de los mismos correspondía únicamente a su tesis de grado (en su mayoría tesis de pregrado).[6]

---

6 Los trabajos de grado en arqueología constituyen una relativa minoría en el conjunto total de tesis presentadas. Según Chaves, hasta 1990, en los Andes estos ocupaban el 14,9% del

Tabla 2. Centros de formación y egresados (1991)

Institución	Número de antropólogos
Instituto Etnológico Nacional	22
Instituto Colombiano de Antropología	16
Universidad Nacional	222
Universidad de los Andes	300
Universidad de Antioquia	76
Universidad del Cauca	115
Universidades Extranjeras	28
TOTAL	779

No contamos, de acuerdo con mis conocimientos, de un estudio que registre las tendencias actuales (2002) de la profesión. Es indudable, sin embargo, que el número absoluto de antropólogos se ha incrementado, aunque se presentan nuevas tendencias en los diversos departamentos. Mientras que el número de graduados del Departamento de Antropología de Los Andes se ha disparado, el ritmo de egresados de la Nacional se ha vuelto mucho más lento. Entre 1991 y 2002 se han graduado, en Los Andes, por ejemplo, casi 200 nuevos antropólogos. Un cálculo aproximado del número actual de antropólogos permitiría pensar su número en más de 1500, en su mayoría con título de pregrado, que participan en múltiples sectores y actividades a nivel nacional.

Es indudable que los departamentos de antropología han contribuido de forma notable a la consolidación de la antropología en Colombia y de las ciencias sociales en el país. La emergencia de nuevos centros de enseñanza de la antropología —en la Universidad de Caldas, en la Universidad del Atlántico, en la Universidad del Magdalena o en la Universidad Externado de Colombia— y la conformación de postgrados en Antropología en la Universidad Nacional, y en las Universidades de Los Andes, Cauca y Antioquia reflejan la dinámica de la antropología en Colombia.

Si se mira con cierta perspectiva histórica, podríamos decir que a pesar de los cambios hemos mantenido ciertos patrones institucionales desde la fundación de los primeros cursos de antropología en el Instituto Etnológico Nacional, si bien actualmente las orientaciones teóricas se han modificado (parcialmente), flexibilizado y rebozado. Se han introducido 6 nuevos enfoques teóricos posestructuralistas; los estudios postmodernos y autores como Clifford Geertz, Michel Foucault, Marc Augé, Néstor García Canclini se analizan en los cursos;

total de trabajos de grado; para la misma fecha, en la Nacional alcanzaban el 10.7 %. En el Cauca el 9.3% y en la Universidad de Antioquia el 11,1% (Chávez 1990: 40).

la antropología posmoderna norteamericana, los estudios culturales, los enfoques postcoloniales y los estudios subalternos también forman parte de la nueva agenda.

Los departamentos de antropología han contribuido de forma notable a que la antropología colombiana tenga cierto peso en América Latina, junto con la mexicana, la brasilera o la peruana. Somos una antropología con trayectoria y perfil específico. Uno de nuestros desafíos es, sin duda, asumir con fuerza la formación de postgrado, sin afectar las tradiciones sólidas de nuestro pregrado. La organización de estudios de postgrado en Antropología sin duda debe incidir en la formación de pregrado, permitiendo una sincronización con otros programas a nivel internacional. Veo, sin embargo, con preocupación, la pérdida del peso del trabajo de campo en la formación de los antropólogos de pregrado, porque, como lo sostenía Ángel Palerm, este sigue siendo un distintivo fundamental de la profesión.

Otro reto que se nos plantea es si debemos continuar con nuestro esquema de enseñanza de la antropología, o modificarlo, al estilo de los mexicanos, algunos de cuyos pregrados incluso se encuentran ya especializados (se hace una licenciatura en etnohistoria, en lingüística, en arqueología, o en antropología social), o buscar otros esquemas de formación y enseñanza. La conformación de postgrados en ciencias sociales, si bien contribuye a la transdisciplinariedad, tiene el riesgo de desarticular una manera de percibir la antropología cuya tradición se ancla en la frontera entre las ciencias naturales y de la cultura. Sin duda, los procesos de integración son indispensables, pero hay que explorar diversas maneras de hacerlo, entre ellas la inclusión de la antropología entre las ciencias cognitivas, cuya contribución ha sido muy significativa para repensar nuestro concepto de cultura, desde una perspectiva naturalista y conforme con las nuevas orientaciones de las neurociencias y de la filosofía de la mente.

La división del trabajo actual entre las ciencias sociales actuales es, en gran parte, un producto de la estructura de poder del mundo colonial, en donde la antropología tuvo en gran medida la función de inventar el primitivo, o de contribuir a gobernar los encuentros con los otros. Hoy la antropología tiene también la función de pensar la modernidad y a las sociedades contemporáneas, de pensar los encuentros del desarrollo, y de reflexionar sobre su propia génesis. En América Latina tiene la función de contribuir a pensar nuestra identidad. Tiene, sobretodo, la responsabilidad de pensar y contribuir a la solución de nuestros grandes problemas y de imaginar el futuro.

Recientemente, un prestante antropólogo argentino reclamaba la presencia de los intelectuales ante la crisis de su país: ¿dónde están los intelectuales?, preguntaba; y ¿dónde están los antropólogos? Cuando se terminaba la segunda Guerra Mundial, comentaba el citado antropólogo, la gran antropóloga norteamericana Ruth Benedicth publicó su famoso libro *El crisantemo y la espada* (1944) que ayudó a pensar la naturaleza política y cultural del Japón,

y a tomar decisiones políticas sobre la suerte del Emperador de esta nación vencida incondicionalmente ante los Estados Unidos.

¿Cuál es la función de los antropólogos en un mundo que en vez de encontrarse al *Fin de la Historia y el último hombre* —como lo pregonaba Fukuyama al declarar el triunfo inexorable de la democracia liberal y del mercado— se encuentra nuevamente enfrentado al *Choque de civilizaciones,* según la expresión de Huntington? O ¿cuál es la función de los antropólogos en una época que se encuentra enfrentada a la *hegemonía* de una visión del mundo fundada en un poder militar sin precedentes? Nos parece positivo el surgimiento de nuevos departamentos de Antropología, porque constituye también la oportunidad de repensar el sentido de nuestra profesión y la misión que debe cumplir en un país desgarrado por un gran conflicto interno. La Constitución de 1991 recogió, sin duda, gran parte de la agenda por la que la profesión luchó durante varias décadas; nos compete a nosotros contribuir de forma decisiva a que esta Constitución no sea letra muerta, y Colombia sea un verdadero Estado social de derecho y una sólida nación multicultural.

Referencias citadas

Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann
1984 *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno.

Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann
1979 *Bibliografía anotada y directorio* de *antropólogos colombianos*. Sociedad Colombiana de Antropología. Bogotá: Tercer Mundo.

Arcila Vélez, Graciliano
1994 Respuesta al homenaje ofrecido por el Departamento de Antropología a Graciliano Arcila Vélez. *Boletín de Antropología*. 8 (24): 34-56.
1996 *Memorias de un origen. Caminos y vestigios*. Medellín: Ediciones de la Universidad de Antioquia.

Barragán, Carlos Andrés
2001 "Antropología colombiana: Del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980). El caso del Departamento de Antropología de la Universidad de Los Andes". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Botero, Clara Isabel
1996 Algunas reflexiones sobre la relación entre museos y patrimonio en el caso de museos de antropología e historia en Colombia. *Boletín de Arqueología*. 11 (3): 57-66.

Chávez, Alvaro
1990 Reseña histórica de la enseñanza de la Arqueología en Colombia. *Boletín de Antropología*. 5 (5): 37-44.

(ed.) 1990 *La enseñanza de la antropología. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología*. Villa de Leyva: Pontificia Universidad Javeriana.

Chaves, Milciades

1986 *Trayectoria de la antropología en Colombia. 1930-1960. De la Revolución en Marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Colección Científica Colciencias.

Duque Gómez, Luis

1955 *Colombia: Monumentos históricos y arqueológicos*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Dussán de Reichel Alicia

1967 Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas. Informe de Colombia. *Anuario Indigenista,* (27): 66-73.

Echeverri de Ferrufino, Ligia

1990 "Algunas reflexiones sobre la enseñanza y la aplicación de la antropología en la búsqueda y consolidación de la Identidad cultural". En: Alvaro Chávez (ed.), *La Enseñanza de la Antropología. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología*. Villa de Leyva: Pontificia Universidad Javeriana.

Gómez, Herinaldi

1990 "Silencios, susurros y voces de la antropología en el Cauca". Inédito. Popayán.

ICAN

1990 *Una década de producción antropológica en Colombia (1980- 1990)*. Bogotá: Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, Banco de la República.

Henao, Hernán

1994 El Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia: veinticinco años de pasos. *Boletín de Antropología*. 8 (4): 13-14.

Jimeno, Myriam, María Sotomayor e Hildur Zea

1991 *Evaluación de la producción y práctica antropológica. Parámetros y tendencias de la formación profesional*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional.

Jimeno, Myriam

1993 "La antropología en Colombia". En: Arizpe Lourdes y Serrano Carlos (comp.), *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

1999 Desde el punto de vista de la periferia: Desarrollo profesional y conciencia social. *Anuario Antropológico*. (97): 59-72.

Méndez, Miguel

1967 Instituto de Antropología. *Boletín trimestral*. (1).

Pineda Giraldo, Roberto

1999 Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*. (3): 29-42.

Robledo, Sonia
1995 "Origen de la antropología en la Universidad de Antioquia". Tesis de Maestríar en Dirección Universitaria. Bogotá: Universidad de los Andes.

Román, Álvaro
1986 Apuntes para una historia del Departamento de Antropología. 1966-1986. 20 años. *Cuadernos de Antropología*. (11).
2003 Enrique Valencia en el albor de la carrera de antropología de la Universidad Nacional. *Revista Maguaré*. (15-16): 237-243.

Uribe, Carlos
1980 La Antropología en Colombia. *América Indígena ,* 40 (2): 281-308.
1980 Contribución al estudio de la historia de la Etnología colombiana (1970-1980). *Revista Colombiana de Antropología*. (23): 19-35.
1986 Perspectivas para el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. *Revista de Antropología*. (2): 179-185.

Valencia, Enrique
1967 Los estudios antropológicos en el marco de la Universidad Nacional. Informe de Colombia. Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas. *Anuario Indigenista Interamericano*. (27): 74-91.

Antropologías periféricas: una mirada a la construcción de la antropología en Colombia[1]

Andrea Pérez

Introducción

El propósito de este texto es aportar a la reflexión de la historia y el devenir de las antropologías periféricas latinoamericanas y, específicamente, de la antropología colombiana Estas indagaciones se originaron en el año 2008, cuando un grupo de estudiantes de distintos países de América Latina del programa de posgraduación en antropología social de la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil) cuestionamos la notoria ausencia de las antropologías del sur (las latinoamericanas) en los currículos de esta disciplina[2] ¿Cómo es posible, nos preguntábamos, que estando tan cerca —histórica, geográfica, socioculturalmente— estemos tan lejos en las miradas?

Nos desconocemos. Aparecemos mimetizados en el paisaje. Somos parte de una supuesta unidad sociológica que mira y dialoga con un 'otro' privilegiado: los países noratlánticos. Ellos se construyeron históricamente como el modelo y centro de referencia. Es una herencia colonial que hemos cargado por muchas generaciones y que sigue vigente, pese a que desde distintas perspectivas conceptuales se haya mostrado el problema de la dependencia y de la subalternidad de los países del sur.[3]

---

1 Original tomado de: Andrea Pérez. 2010. Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. *Boletín de Antropología* 24 (41): 399-430.

2 Este debate prosperó y decidimos profundizar, desde los contextos de origen, en la lógica de la producción y recreación del saber antropológico. Como parte de ese proceso se organizó en el marco de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), llevada a cabo del 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009 en Buenos Aires (Argentina), el Foro: "Antropología social latinoamericana: un espacio de diálogo y construcción", que contó con una significativa participación de colegas de distintos lugares de América Latina. El presente texto es una versión reformada de la ponencia presentada por la autora en tal evento.

3 Entre los principales enfoques teóricos que han aportado al desarrollo de un pensamiento crítico latinoamericano en relación con los procesos de dominación subordinación cabe destacar: la lectura marxista de la realidad latinoamericana y específicamente de la problemática indígena, hecha en los años 1920 por el peruano José Carlos Mariátegui;

Esto no es suficiente. Estamos hablando de una tradición fuertemente arraigada que se expresa y se reproduce campantemente en los claustros educativos.

Los programas de formación en antropología reflejan esta impronta histórica tanto en los programas de pre como de posgrado. Repitámoslo: no nos conocemos, no nos leemos, no nos citamos, y transformar esta realidad no es una tarea fácil porque no depende solamente de tener claro el problema; es necesario ganar mayores niveles de autoconsciencia y, sobre todo, asumir posturas críticas y propositivas sobre nuestros propios campos de producción del conocimiento antropológico y sus lógicas de poder.

Este texto intenta aportar en esa dirección a través de una lectura interpretativa de algunos episodios que han sido considerados memorables en la historia de la disciplina en Colombia, así como de sus tendencias actuales. El objetivo no es hacer una reconstrucción historiográfica de la antropología colombiana, sino problematizar ciertos aspectos que parecen ser indicativos, de un lado, de la singularidad del ejercicio de esta disciplina en el país y de otro, de las dinámicas transversales de las relaciones asimétricas entre las antropologías hegemónicas del Atlántico Norte y las subalternas del sur.[4] En esta exploración, enfatizo en lo que

---

los estudios a mediados del siglo pasado de la Comisión Económica para América Latina (Cepal) de las Naciones Unidas que formula las bases de la teoría de la dependencia, donde se arguye que la dependencia económica es fruto de la riqueza y sometimiento de los países del centro; la teología, la filosofía y la pedagogía de la liberación que aflora en los años 1960 en distintas voces y corrientes de autores latinoamericanos (Paulo Freire, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Leonardo Boff, entre otros) que cuestionan las relaciones de poder y explora caminos de liberación de los "oprimidos" en América Latina; y, más recientemente, las posturas críticas frente a la geopolítica del conocimiento y el sistema-mundo moderno/colonial desarrolladas por el argentino Walter Mignolo y otros destacados intelectuales latinoamericanos como el peruano Aníbal Quijano y algunos colombianos como Arturo Escobar, Santiago Castro y Eduardo Restrepo que revalidan los paradigmas y las epistemologías eurocentricas como lugares de enunciación desde los que se ejerce el poder y se ocultan y niegan las alteridades y las diferencias en el contexto de América Latina (Castro y Grosfoguel 2007; Mignolo 2001; Escobar y Lins 2006).

4 En el transcurso del presente escrito recurriré a un grupo de nociones que guardan un sentido próximo: norte/sur, hegemónico/subalterno, centro/periferia, que hacen referencia a la dialéctica de las relaciones asimétricas de poder en la producción, circulación y validación del conocimiento antropológico en el escenario del orden mundial de la antropología. La historia de estas categorías se remonta a los años 1980 cuando los estadounidenses Tomas Gerholm y Ulf Hanners (1982) sugieren las nociones de centro/periferia para abordar las desigualdades estructurales de las distintas antropologías. Posteriormente, varios autores latinoamericanos han hecho valiosas contribuciones conceptuales, tales como Esteban Krotz (1996) en México quien hace un interesante análisis sobre la invisibilidad de las antropologías llamadas por el autor "del sur" en contraposición de las antropologías dominantes del norte o noratlántico; por su parte, Cardoso de Oliveira (1996) en Brasil sigue la distinción entre antropologías metropolitanas o del centro y las periféricas; y, por último, cabe mencionar los recientes desarrollos conceptuales por el colectivo de la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN) que proponen el concepto de "antropologías del mundo" como una forma de pluralizar y

denominé como "disidencias", entendidas como caminos diferenciados de hacer antropología que en su época cuestionaron la ortodoxia de la disciplina y que, a mi parecer, ofrecen interesantes luces para una comprensión más holística de este fenómeno. Igualmente, discuto el modelo de desarrollo unilineal, pues, de acuerdo a la reflexión realizada, el campo de la antropología en Colombia ha sido construido mediante diferentes perspectivas, intereses y pugnas de poder. De modo que no se puede hablar de una antropología en Colombia, sino de diversas antropologías y antropólogos que comparten un contexto y una dinámica sociohistórica común.

En cuanto con la metodología utilizada, usé fuentes primarias y secundarias. Aunque no existe una producción académica prolífica de esta temática, en los últimos años este debate ha ganado especial relevancia en el contexto nacional. Hasta los años de 1970 los estudios fueron bastante precarios, realizados por la denominada primera generación de antropólogos, discípulos de Rivet, que se convirtieron en los pioneros de la antropología en este país (véanse Duque 1945, 1965, 1970; Pineda 1999; Chávez 1986). En estos escritos prevalece la reconstrucción de la memoria a partir de las propias experiencias y de las expectativas disciplinarias (García 2008). No obstante, en los años 1980, se vive una importante ruptura con ese estilo testimonial con la publicación de la obra: *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia* (Arocha y Friedemann 1984), donde se aborda de manera más sistemática y analítica la historia de la antropología en Colombia. Esta nueva perspectiva fue liderada por la llamada segunda generación, conformada por los egresados de los nacientes departamentos de antropología, muchos de los cuales terminaron como docentes de tales instituciones (véanse Jimeno 1985; Pineda 1984, 1985; Uribe 1980). En los años 1990 se produce un interesante fenómeno: la incursión de esta temática como línea de investigación en los programas de antropología de las universidades, realizándose varias monografías que profundizan en el origen y proceso de construcción de la disciplina antropológica en el país (véanse Echeverry 1997; Giraldo 1998; Perry 1994; Botero 1994). Pero, los principales debates y miradas autocríticas de la antropología en Colombia han sido desarrollados durante la última década, cuando aumenta el número de publicaciones, la polifonía de voces y sobre todo el posicionamiento de esta reflexión como asunto relevante en el contexto de la disciplina, ganando

---

democratizar el campo de las antropologías del mundo, pero entendiéndolas en función de las relaciones subsistentes de poder asimétricas a través de conceptos como el de hegemonía y subalternización que, según el colectivo: "permiten comprender cómo las relaciones de poder no sólo operan entre establecimientos antropológicos, sino al interior de éstos (…) La distinción entre 'centro' y 'periferia' es compleja, y no está limitada meramente una distinción geográfica (…) estamos interesados en la dinámica por la cual es establecida la hegemonía y subalternización entre las antropologías en un contexto mundial y la creación de centros en las periferias y periferias en los centros" (Colectivo WAN 2003-2005, Restrepo 2007: 16). La acepción en que se usarán ese grupo de nociones en el texto estarán remitidas al sentido propuesto por el Colectivo WAN, que, a mi juicio, amplía la amalgama de comprensión en distintos contextos y relaciones de poder.

espacio en los últimos congresos de antropología, principal escenario de reunión y diálogo de los antropólogos del país.[5] Igualmente, continuaron desarrollándose y diversificándose las investigaciones sobre esta temática en los programas de pregrado y posgrado de antropología (ver Barragán 2000; Caviedes 2000, 2004; Collazos 2007; Jaramillo 2007). Así, el debate iniciado por la llamada segunda generación de antropólogos cobró una nueva dinámica y nuevos interlocutores en el contexto contemporáneo (ver Jimeno 2007; Pineda 2007; Uribe 2005; Restrepo 2004, 2006, 2007, 2008; Correa 2005, 2007; Caviedes 2007; García 2008; Vasco 2006).

En la revisión de esta bibliografía me centro en las voces de los protagonistas, sea por medio de sus propias publicaciones, de las entrevistas concedidas a terceros o de las reconstrucciones historiográficas realizadas, y priorizo el debate sobre la subalternidad y las relaciones de poder en la construcción de la disciplina en el país, eje de mi reflexión en este artículo. También me apoyo en fuentes primarias, especialmente en conversaciones sostenidas con varios actores del campo antropológico vinculados con la academia,[6] así como en mi propia experiencia como antropóloga nativa.

El otro como mimesis

"Latinoamérica es la alteridad esencial de la modernidad" (Dussel 2001: 68). Esta frase encierra una especial potencia que ayuda a deconstruir uno de los mitos más preciados para Occidente: el sentido civilizatorio implícito en el proyecto de modernidad. Desde dicha perspectiva, ser "moderno" significa alcanzar el desarrollo "superior" de la civilización europea al costo social y humano que sea necesario, incluso, apelando a la violencia, una violencia que: "lleva un carácter ritual: el héroe civilizador inviste a la víctima con el carácter de partícipes de un proceso de sacrificio redentor" (Dussel 2001: 68-69).

---

5 Entre los principales eventos realizados de esta temática están: el simposio "Encuentros y desencuentros: antropologías metropolitanas y antropologías periféricas" en el X Congreso de Antropología en Colombia, Manizales, 2003; el Foro inaugural del XI Congreso de Antropología en Colombia: "La antropología colombiana: Entre la originalidad y la imitación", Santa Fe de Antioquia, 2005 y el simposio: "Disciplinación antropológica: etnografía de las prácticas de formación de antropólogos en Colombia" en el XII Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá, 2007.

6 Aunque intenté realizar una mayor cantidad de entrevistas vía ciberespacio a antropólogos de distintas universidades del país, la iniciativa no tuvo mucho éxito; así que la recopilación de información primaria estuvo más focalizada en la Universidad de Antioquia (donde laboro). Agradezco la colaboración de Alexandra Urán, Aida Gálvez, Sandra Turbay y Vladimir Montoya, profesores de la Universidad de Antioquia; Carlos Alberto Uribe, profesor de la Universidad de los Andes; Mauricio Caviedes, profesor de la Universidad Nacional; Juan Manuel Castellanos, profesor de la Universidad de Caldas; Cristian Fernando Aguirre, Camilo Durán, Esteban García y Diana Duque, estudiantes de pregrado y Julio Salazar y Lizett Álvarez, estudiantes de maestría en antropología de la Universidad de Antioquia.

Latinoamérica fue construida simbólicamente en ese lugar de la otredad, de una alteridad radical, opuesta a Occidente y, por tanto, salvaje, incivilizada, que requería ser redimida. La lógica implícita de tal premisa es que no solo se es diferente, sino 'opuesto', razón por la cual se debe extirpar o negar esa diferencia para poder acceder al modelo ideal. Este ha sido un dispositivo clave en la apropiación del modelo científico de Occidente. La Ciencia, con mayúscula, se cimentó sobre ese principio de lo superior, lo más avanzado, ideal y, sobre todo, universalista, o sea, la 'verdad' que explica todos los fenómenos a través del tiempo y de las múltiples espacialidades (Wallerstein 2001).

Éste es el palco escénico sobre el cual se proyecta la historia de la antropología en nuestros países. Colombia vive un proceso semejante, pero con singularidades interesantes de explorar. Por ejemplo, la existencia de un mito de origen bien consolidado y, de cierta forma, adornado con letras de oro en torno de la imagen del etnólogo francés Paul Rivet. Este eminente antropólogo, director del Museo del Hombre en París, llegó al país en el año 1940 huyendo de las amenazas de la Segunda Guerra Mundial (1939–1945). Fue acogido por el presidente de ese entonces, Eduardo Santos, quien le abrió las puertas y le brindó apoyo en sus iniciativas académicas y científicas. Pese a su corta estadía (1940-1943), Rivet se convirtió en una figura esencial de los orígenes de la antropología colombiana (Barragán 2000: 28-29). Incluso, podría afirmarse que su papel va más allá de lo meramente institucional e ingresa en el terreno 'ritual': en la iniciación simbólica de la antropología de este país. En este sentido, habría que enunciar por lo menos tres importantes ámbitos en los que su imagen es paradigmática: a) como maestro e iniciador de la primera generación de antropólogos colombianos que se convertirán en pioneros de esta disciplina en distintos lugares y escenarios nacionales;[7] b) como fundador del Instituto Etnológico Nacional —IEN— en 1941, que será el centro de formación, investigación y difusión de la antropología en Colombia y c) como artífice del modelo de pensamiento y de acción (teórico, epistemológico, metodológico y pedagógico) que seguirá la antropología durante los primeros tiempos y que marcará su dinámica posterior. Este modelo de antropología estaba estructurado sobre las cuatro ramas de estudio propuestas por Franz Boas: la antropología física, la lingüística, la arqueología y la etnología. El perfil de formación que se buscaba era, por tanto, el de un dominio integral en todas las ramas de este saber con el propósito de adiestrar a los futuros antropólogos en el registro de las "culturas indígenas" colombianas y de las riquezas arqueológicas de este territorio. Según la perspectiva de Rivet, las tareas de la antropología

7 Entre el grupo de discípulos de Rivet cabe destacar a: Gregorio Hernández de Alba, director del Instituto Etnológico Regional del Cauca; Graciliano Arcila Vélez, director del Instituto Etnológico Regional de Antioquia; Luis Duque Gómez, que reemplazó al "maestro" en la dirección del Instituto Etnológico Nacional y Roberto Pineda Giraldo, Virginia Gutiérrez, Alicia Dussán, Blanca Ochoa, docentes de los nacientes departamentos de antropología del país.

eran eminentemente "científicas", separadas del campo de la política y de las problemáticas socioeconómicas; el interés estaba orientado a la sistematización de la diversidad cultural en sus rasgos principales (Barragán 2000: 30-31).

Así, el modelo institucionalizado por Rivet es, conforme Jaime Arocha, "una réplica del relativismo cultural metropolitano" (1984: 261-262). No sólo en lo referente al particularismo histórico centrado en cada cultura como unidad esencial, sino en la dualidad antagónica entre ciencia y las cuestiones ético-políticas. Esa separación abogaba por una postura "neutral" y, por tanto, "objetiva" que debía mantenerse al margen de las problemáticas que aquejaban a los grupos indígenas estudiados. Era, en síntesis, una antropología preocupada por el valor del dato, bien caracterizada por Pineda Giraldo como una "etnografía de salvamento", en el sentido de "registrar el contenido cultural de las comunidades indias, que corrían el riesgo de desaparecer por extinción de sus miembros o por procesos de incorporación a la vida nacional" (1999: 31). El problema no radicaba en la extinción física y social de los grupos indígenas, sino en la pérdida para la ciencia de su registro cultural. Tal visión del quehacer antropológico fue institucionalizada y adoptada por gran parte de los discípulos de Rivet, que serán los pioneros de la antropología en Colombia:

> […] continuamos la obra, en un intento a largo plazo de completar el conocimiento de cada tribu colombiana etnografía, etnolingüística, antropología física (antropometría, grupos sanguíneos), y arqueología, bien fuera en investigaciones continuadas en comunidades particulares, para cubrir todo el horizonte antropológico, o bien con estudios especializados en alguna o algunas de las ramas enunciadas (Pineda 1999: 30).

En este orden de ideas, es importante no perder de vista el contexto sociopolítico en el que se produce el proceso de *profesionalización* de la antropología en Colombia, es decir, las circunstancias en que se genera la afiliación de esta práctica con los intereses institucionales (Echeverry 1997: 71). Tal institucionalización acontece en el contexto de la llamada República Liberal (1930-1946), un periodo en el que estaba en pleno auge la política "desarrollista" y de "modernización" de la sociedad colombiana liderada por la élite del partido liberal. Se buscaba integrar y consolidar al débil Estado-nación colombiano. También se intentaba optimizar la inserción del país en la economía mundial por medio de estrategias de "modernización" como, por ejemplo, el aumento de la base tecnológica, la transformación de la estructura agraria y la reestructuración del sistema educativo superior, otorgándole mayor autonomía y aumentando y cualificando su oferta (Giraldo 2005). En efecto, se requería capacitar a la población colombiana, prepararla para los nuevos desafíos sociales, tal como lo señalan Arocha: "convertir en profesional al observador de lo social, y constituir un sistema de información que le suministrara conocimientos a los representantes del Estado" (1984: 48).

Aquí es relevante el análisis de Echeverry (1997: 70), en relación con el contexto y la existencia de una coyuntura favorable a la institucionalización de la antropología en el país, así, por un lado, se refiere a los intereses modernizadores de la élite liberal que encuentran legitimidad y soporte en la empresa científica francesa, y por otro, al hecho de que por medio de este tipo de acciones los franceses se afirmaron como modelo universal de 'conocimiento científico'. Evidentemente, este proceso logra instituirse gracias a las singularidades del contexto social y político del país, en el que, por ese entonces, la ciencia y la razón eran pilares fundamentales del ideal social promovido por la élite liberal. No obstante, debe tenerse presente que la existencia de tales intereses locales no elimina las relaciones de poder frente al conocimiento y más específicamente frente al control de quien lo produce, quien lo reproduce y quien lo legitima. En este sentido, continúa siendo ese 'otro', el poseedor del saber, quien se impone como modelo a seguir. Esa es la violencia implícita que conlleva el proceso de modernización en nuestras sociedades.

Otro elemento que es necesario revisar del contexto de origen de la antropología en Colombia es la tendencia valorativa que persiste en la historiografía de la disciplina, de mostrar cierta inclinación hacia las bondades de la ecuación modernización-ciencia-origen de la antropología y sus vínculos con el liberalismo. A ese respecto, Héctor García hace una interesante reflexión en su análisis sobre la historiografía de la antropología en el país:

> Así como los epítetos de positivistas y modernizadores enfatizan la pertinencia del entorno liberal para la antropología colombiana, el racismo con el que se caracteriza al pensamiento social durante la Hegemonía Conservadora privilegia la imagen de un tiempo desafortunado para el desarrollo del pensamiento antropológico en el país […] señala la necesidad de superar la visión bipartidista del pasado para historizar la producción del conocimiento antropológico desde una perspectiva diferente (2008: 467).

El cuestionamiento que se cierne sobre este tipo de raciocinio histórico que, en cierta medida, ha sido 'naturalizado' en el modo de pensar nuestro pasado, confronta esa visión dicotómica de la construcción de lo social que fragmenta al mundo en mitades opuestas y que mantiene una perspectiva ideologizada de este, dejando de lado asuntos trascendentales como el mismo hecho que el proceso de 'modernización' y 'civilización' fue una impronta histórica de las relaciones de subordinación a los países colonizados abanderado por las élites internas con diferentes énfasis. Los liberales bajo las banderas de la razón, las libertades individuales y la educación laica y los conservadores con la moral religiosa y los principios de la raza y el progreso. Pero, en el fondo, era un proyecto común que socavaba las relaciones sociales precapitalistas, la propiedad colectiva sobre la tierra y buscaba la integración al proyecto hegemónico de nación y la imposición

de una racionalidad tecnocrática en función de la producción. Cabe preguntarse, entonces: ¿cuál es el papel que cumple la antropología en este contexto?, ¿cuál es el precio que se paga por esa modernidad?

Disidencias y otras fronteras de la antropología

Es importante no caer en reduccionismos, así como lo subraya Carlos Alberto Uribe cuando se refiere a cierta tendencia de análisis simplista que trata a las antropologías centrales y periféricas como un todo homogéneo (Uribe 2005: 75). De hecho, existen diferencias significativas que muestran un panorama complejo y aún poco explorado en la historia de nuestras antropologías Sabemos mucho de las historias oficiales, pero casi nada de las disidencias. Y este es un asunto vital porque nos muestra otros caminos y otras realidades que han sido trasegadas por los antropólogos nativos. Tal vez ahí haya luces para comprender diversas formas de apropiación de esos modelos importados y sus desarrollos singulares.

La primera disidencia digna de recordar es la de Gregorio Hernández de Alba frente a su maestro Paul Rivet.[8] En torno de esa ruptura maestro-discípulo se han señalado varios motivos Barragán (2000) enfatiza en un origen político: la proximidad de Hernández de Alba con el embajador de Francia que era simpatizante de la ocupación alemana en ese país. Pineda Giraldo (1999) pone el acento en los lazos que entabla Hernández con la escuela de antropología norteamericana que se aleja de las orientaciones del maestro y del Instituto Etnológico Nacional. Por su parte, Arocha (1984) también alegan razones políticas pero derivadas de la concepción y práctica de la antropología, pues "el interés de este pionero por el indigenismo y la antropología aplicada no era compatible con el desarrollo de la investigación pura conforme lo concebía Rivet" (1984: 49). Probablemente, hubo parte de todo esto. Lo cierto es que se expresaron fuertes contradicciones en el terreno teórico y político. Este es el hecho que me interesa resaltar, pues a pesar de la influencia ejercida por el 'maestro' y el peso del modelo cientificista francés, hubo voces contrarias, disidentes como la de Hernández de Alba que buscó otros caminos, otras fuentes y, especialmente, otras dinámicas de interacción con las poblaciones investigadas. Hernández de Alba realizó, en contravía a la ortodoxia de ese momento, diagnósticos socioeconómicos que se convirtieron en "esfuerzos pioneros por realizar una

8 Esa relación es paradigmática porque constituyó el principal puente de contacto para el ingreso y estadía de Rivet en Colombia Se conocieron a finales de los años 1930, cuando Rivet ayudó a Hernández de Alba a entrar al Museo del Hombre de París. En ese periodo estalla la Segunda Guerra Mundial, circunstancia que lleva a Hernández de Alba a interceder para que su tutor sea acogido en Colombia. Sin embargo, esta relación maestro-alumno fue muy conflictiva en el contexto de origen de la antropología en Colombia (Barragán 2000).

investigación social comprometida con las luchas agrarias de los indios andinos" (Arocha 1984: 49). Léase en las propias palabras de este antropólogo la crítica realizada a la influencia de la ciencia y la cultura europea:

> Acá en el sur, aceptamos en general sin beneficio de inventario las ideas europeas y cual si aun vinieran con la firma "Yo el rey", no solamente las seguimos *ad pedem literae* pero aún llegamos a exagerarlas […] este defecto general tiene muy varias causas. Criterio heredado, despreocupación de los organismos dirigentes, carencia de apoyo para formarse especialista, complejo de inferioridad con el que se juzga lo propio (Hernández de Alba 1944 en Barragán 2000: 65-66).

Esa disidencia es trascendental en la historia de la antropología colombiana. Delimita dos tendencias que perdurarán a lo largo del tiempo: la cientificista-academicista y la aplicada-comprometida. Sin embargo, es importante resaltar que esta distancia ha estado condicionada por el sentido de alteridad-pertenencia que no ha sido ajeno a los antropólogos nativos y que para varios autores es una diferencia de las antropologías del sur: "[…] los antropólogos de América Latina tienden a no divorciar la dinámica de la realidad social y de los sectores sociales inscritos en sus contextos nacionales; esto produce matrices comunes de producción y transformación de su conocimiento" (Correa 2007: 22).

Probablemente tal condición influya en el hecho de que, pese a ese aparente antagonismo, en el contexto colombiano surgieron prácticas y estrategias que aproximaban esas tendencias en un contexto social y académico eminentemente 'criollo'. En esa dirección, podría afirmarse que uno de los principales puentes de articulación en los inicios de la antropología en el país fue la simpatía y acogida generada por el indigenismo, corriente latinoamericana que discutía el problema de la identidad basado en el elemento indígena y proponía una acción política a favor de la población nativa.

Esta perspectiva ideológica logra consolidarse como propuesta y política de acción a partir del Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en 1940 en Pátzcaro (México), donde se convino la creación de institutos nacionales indigenistas, respaldados por los respectivos gobiernos. En Colombia, el instituto indigenista nace en 1943, como una iniciativa privada financiada por sus propios miembros, bajo el liderazgo de Hernández de Alba y Antonio García, con el objetivo de, según sus estatutos: "Promover el mejoramiento social de los grupos indígenas y lograr su incorporación efectiva y racional a la vida política, económica y cultural de la nación" (Correa 2007: 26).

No obstante, un hecho curioso de este episodio es que con la partida definitiva de Rivet de Colombia, muchos de los miembros del IEN que sostenían las posturas de "neutralidad científica", se afiliaron al proyecto indigenista e impregnaron

> De un enfoque explícitamente político a la práctica de la etnología en sus investigaciones, y sobre todo a las publicaciones, que por entonces adquirieron un carácter de denuncia frente a la situación de las comunidades indígenas en el país, así como de la importancia de volcar los programas estatales sobre éstas (Echeverry 1997: 74-75).

Efectivamente, muchos de los antropólogos, pioneros de esta disciplina en el país, hicieron parte de ambas entidades, siendo que, por un lado, asumían la investidura del científico imparcial que se mantenía en el IEN, y por otro, participaban de su condición de ciudadanos a través de su incidencia en la problemática de los grupos indígenas estudiados Participaban de dos lógicas que para ellos no se tornaban irreconciliables. Esa duplicidad de lógicas también estaba presente en las mismas instituciones, como el IEN, el cual, pese a la imagen de neutralidad de su fachada institucional, se desborda ante la confrontación con la realidad del país, dejando translucir de distintas maneras el carácter eminentemente político de esta práctica, así como lo indica Echeverry: "la antropología colombiana se encuentra en una posición ambigua frente a su objeto de estudio, dado que tiene una clara misión colonialista que permanece tanto dentro como fuera de los marcos del indigenismo" (1997: 75).

De modo que no solo se registran datos arqueológicos y culturales en aras de la ciencia, sino que a la vez constituía una fuente de información de fuerte interés para el proyecto de modernización del país que buscaba la integración económica, territorial y poblacional de las áreas indígenas. Este fue, entonces, el punto de encuentro entre los intereses de las élites colombianas y la ideología "indigenista" que en la época defendía la asimilación de los indígenas a la sociedad nacional. Aquí es importante discutir el carácter de ese punto de encuentro, que, en mi concepto, está lejos de ser un evento casual y/o aislado en la historia de la antropología en Colombia. En realidad, está estrechamente relacionado con la intencionalidad y perspectiva política que ha validado y legitimado el ejercicio de esta práctica. Varios autores han señalado esta característica cuando se refieren al "estilo" (Giraldo 2005) o la "vocación" (Jimeno 2005) de la antropología en torno de la construcción de categorías esenciales como la de Estado, nación y democracia.

El ejercicio de la antropología en Colombia, y en general en Latinoamérica, ha estado fuertemente condicionado por lo que podría denominarse el programa político de formación y consolidación de lo 'nacional', a diferencia de la vocación de la antropología en el contexto europeo, donde este saber disciplinar surge y se desarrolla en función del conocimiento del hemisferio sur —África, Oceanía y América— y cuyo quehacer se enmarca dentro de una perspectiva política 'colonialista' que de manera directa o indirecta afianzaba el conocimiento y el dominio de los países imperialistas. Así, mientras la antropología en el contexto europeo hacía parte de la política colonialista, en los países latinoamericanos la

antropología contribuía al proyecto de modernización, de construcción de los Estados-naciones, replicando el modelo occidental, y valiéndose de políticas como el indigenismo que le apostaban a la unidad nacional.

Es importante revisar de manera crítica esas lógicas y políticas subrepticias que están presentes y condicionan en muchos aspectos la producción de saberes como el de la antropología. A ese respecto me parece oportuno examinar la propuesta de Myriam Jimeno que presenta una visión diferente frente a esta problemática:

> […] existe una estrecha relación en Latinoamérica entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso con las sociedades estudiadas. Por ello, los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como coparticipes en la construcción de nación y democracia en estos países […] La conformación de los Estados nacionales latinoamericanos impregna el surgimiento y el desarrollo de las antropologías latinoamericanas (Jimeno 2005: 49)

En contraposición con los argumentos que enfatizan el papel de dependencia de las antropologías del sur, Jimeno (2005, 2007) defiende la existencia de una antropología de "vocación crítica" que se forma en función, primero, de la proximidad del antropólogo con los sujetos de estudio, es decir, su *cociudadanía*, y segundo, en el contexto de construcción de los Estados nacionales donde el antropólogo cumple un papel clave. Este parece un argumento persuasivo que muestra el lado original y propio de la antropología producida en estas latitudes. Sin embargo, creo que encierra varias falencias que pueden resultar peligrosas en la reconstrucción de la historia de esta práctica disciplinaria y sobre todo en el análisis de su perspectiva actual. En primer lugar, el hecho que se asuma de manera naturalizada el modelo de Estado-nación, sin cuestionar su carácter ajeno e impuesto a las realidades latinoamericanas. Creo que este es el punto de partida que no se debe olvidar y al que, contrariamente, es necesario retornar para hacer miradas más críticas a estas dinámicas históricas. Pues, estos modelos son mucho más que simples esquemas de referencia; ellos envuelven una serie de aspectos relacionados con las formas de pensar, de actuar y los valores sociales implícitos. El modelo del Estado-nación fragmenta el mundo en unidades geopolíticas autocontenidas integradas y (supuestamente) homogéneas que limitan el horizonte social y la interacción con los Otros que se vuelven alteridades también esencializadas, incluso dentro de procesos históricos cercanos como el latinoamericano, ¿por qué defender a ultranza una colombianidad y/o nación colombiana?, ¿por qué diferenciarnos, por principio, con los peruanos o argentinos o brasileros?, ¿por qué la antropología debe sustentar ese tipo de clasificaciones? En esta dirección, cabe resaltar la crítica que hace Otávio Velho a ese tipo de categorías esencialistas, que han sido parte integral del programa central de este saber disciplinario:

> […] podríamos dejar de ser especialistas exclusivamente narcisistas en nuestra propia sociedad; un rol conveniente en el cual a veces parece que algunos de nuestros colegas del norte también prefieren vernos representar, mientras ellos tengan la última palabra disciplinaria sobre las formas de presentación supuestamente 'neutrales' […] Para esto será crucial observar otras posibilidades en el mundo que ayuden a romper el efecto hipnótico de los modelos "occidentales" […] El cambio de la construcción de nación también podría ayudar a superar los riesgos de inconmensurabilidad (Velho 2005: 332-333).

Otra noción implícita en la argumentación de Jimeno y que también es necesario revisar, es con relación a cierta postura positivista que se asume en el proceso de construcción de los Estados nacionales y que de alguna manera justificaría política y éticamente el desarrollo de esta práctica. Aquí cabe preguntarse: ¿por qué apostarle a este proyecto?, ¿todos los sectores y actores sociales tenían el mismo interés en esta propuesta?, ¿a quiénes beneficiaba esa unidad? Probablemente, los pueblos indígenas y las poblaciones locales fronterizas que compartían pasados y universos sociales comunes no profesaban el mismo interés en este tipo de políticas, por el contrario, para ellos representaba la pérdida de dominio sobre sus territorios y recursos que pasaba al circuito de control de lo "nacional". Esto significa que los antropólogos, al alinearse en la perspectiva política de construcción de los Estados nacionales, también ingresaron en el juego de los intereses que allí se lidiaron, siendo relativamente clara su posición como traductores y mediadores de este modelo social; situación que los convierte en agentes de un tipo de "colonialismo interno" frente a las poblaciones indígenas, en la medida en que desde distintas ópticas, sean estas de carácter académico o aplicado, defendían las posturas integracionistas (manifiestas en el indigenismo) a ese modelo hegemónico social.

Esta lectura crítica no niega la existencia de singularidades en los procesos de construcción de los Estados nacionales, así como sus fisuras y disidencias en el ejercicio de la antropología, tal como se afirmó al inicio de este ítem. Solo que es importante contextualizar y diferenciar estas formas contestatarias sin perder el sentido de globalidad y de las relaciones de poder de este orden social, así como sus improntas en el conocimiento. Explico, la antropología por principio no tiene una "vocación crítica" o "comprometida" con las poblaciones que estudia, creo que hace parte, como conocimiento especializado, de una geopolítica del conocimiento y de las fuerzas que allí se debaten. No obstante, como lo afirma Williams, las hegemonías nunca son completas ni totales:

> Una hegemonía dada siempre es un proceso […] continuamente es resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ninguna manera le son propias. Por consiguiente, debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contra-hegemonía y de hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes en la práctica (Williams 1980: 134).

Así, podemos entender las disidencias en la antropología como formas de resistencias y desobediencias a la ortodoxia, siempre relativas y dependientes de los lugares donde se sitúe el sujeto, de su *locus* de enunciación: "esa situacionalidad en relación con lo político, [con] los proyectos intelectuales de la gente" (Restrepo 2004: 300). En ese sentido, Gregorio Hernández de Alba es un disidente de su época por alejarse de los preceptos del conocimiento científico profesados por el IEN y, como tal, paga caro esa desobediencia, pues es marginado de las esferas de poder (del instituto y de la academia), es relegado de los circuitos de conocimiento reconocidos por la academia, pues, sus escritos son desconocidos dentro de la tradición de pensamiento antropológico del país, y su labor, en términos generales, es deslegitimada por los cánones de este saber, tal como lo evidencia Echeverry (1997) en una entrevista realizada a Roberto Pineda Giraldo (integrante del IEN):

> Yo creo que […] Rivet era un hombre de tradición, un científico […] estaba metido dentro de la ciencia europea, era un hombre de formación profesional, etc. Mi impresión es que el profesor Hernández de Alba, no tenía esa formación él es uno de los pioneros de la antropología, hay que reconocérselo, y tiene un valor grande desde ese punto de vista, pero no era un hombre de formación académica seria, formalizada (Pineda Giraldo 1996, en Echeverry 1997: 70).

De la misma manera que Hernández de Alba, y los seguidores de esta disidencia, fueron incómodos para la academia, también lo fueron para la institucionalidad, pues la antropología que profesaban en defensa de las poblaciones indígenas, en muchas ocasiones salió de las márgenes del indigenismo integracionista y comenzó a denunciar la falta de atendimiento estatal y la problemática que aquejaba a las comunidades indígenas, principalmente, en lo referente a la expropiación territorial. Esta postura deriva en conflictos con las élites políticas y económicas del país, llevando, incluso, a la persecución de estos intelectuales, así como lo comenta Blanca Ochoa, pionera de la antropología en Colombia: "los antropólogos no podían hacer investigaciones en el campo, la mayoría se dedicó a trabajar en las oficinas […] Muchos trabajos no se publican porque se consideran subversivos y se cree que no compaginan con la política oficial" (Camacho 1984, en: Giraldo 2005: 195)

En efecto, las disidencias cuestionan los órdenes sociales, las reglas y las legalidades establecidas, y aunque por momentos aparezcan con fuerza en los escenarios sociales de disputa, tal como aconteció con la efervescencia del indigenismo que generó simpatías entre algunos de los pioneros de la antropología del país (liderado por Hernández), estas perspectivas tienden a ser minimizadas y excluidas de la memoria y de la tradición del pensamiento antropológico. Es el precio histórico que se paga por salir de lo considerado como "conveniente".

El movimiento estudiantil y la ruptura con la ortodoxia

La segunda disidencia que me gustaría comentar es la producida por la segunda generación de antropólogos, los discípulos de los discípulos de Rivet. Nuevamente nos encontramos ante una ruptura de la relación maestros-discípulos que hace "ruido" en la historia de la antropología. Este episodio acontece en el contexto de los años 1960 cuando se consolida la institucionalización de la disciplina en el país con la apertura de los primeros departamentos de antropología: en la Universidad de Los Andes (1963), en la Universidad Nacional de Colombia (1964), en la Universidad de Antioquia (1966) y en la Universidad del Cauca (1970).

Los fundadores de estos departamentos son los discípulos de Rivet, formados en el Instituto Etnológico Nacional bajo el mencionado modelo de conocimiento cientificista, con una perspectiva universalista y una orientación hacia el relativismo cultural. Ese es el bagaje que poseen y que, pese a las singularidades y estilos, es el modelo que reproducen en los claustros universitarios. Ahí está la punta del *iceberg* que atacan los estudiantes, el pretendido cientificismo. Ellos piden una formación que apunte a la comprensión de los problemas nacionales, con mayor énfasis en lo social y en teorías modernas que incentiven el pensamiento crítico y la transformación de lo social. Las protestas se agudizan y provocan la renuncia masiva del grupo de antropólogos formados bajo la tutela de Rivet, téngase en cuenta el momento histórico por el que se estaba atravesando: finales de los años 1960 cuando estaba en la utopía revolucionaria y la influencia de los movimientos marxistas (Arocha 1984; Correa 2005; Pineda Camacho 2004).

Un caso paradigmático de esa protesta es el de la Universidad de Los Andes, una universidad privada que concentraba la élite de la disciplina. El fundador y director del Departamento era Gerardo Reichel-Dolmatoff,[9] antropólogo de origen austriaco que llega al país en la misma época de Rivet. La planta docente estaba conformada por destacados antropólogos extranjeros, de la escuela norteamericana y estudiantes de doctorado provenientes de Inglaterra y Francia. El modelo de formación estaba orientado por los mismos principios cientificistas ya anotados con especial énfasis en la denominada "antropología urgente", programa propuesto por la academia noratlántica en los años 1950 que hacía un llamado imperante a la necesidad de estudiar los grupos indígenas que corrían el riesgo de desaparecer frente a la expansión occidental (Barragán 2000: 108).

9 Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994) cursó estudios de humanidades y se especializó en antropología en la Universidad de París en los años treinta. Antes de estallar la Segunda Guerra Mundial fue invitado a Colombia y en 1942 le fue concedida la nacionalidad. Formó parte del grupo de investigación que organizó Rivet. Durante más de medio siglo se dedicó a la docencia universitaria y a la investigación en diversas ramas de la antropología (arqueología, etnohistoria, etnología), produciendo una obra prolífera y ampliamente reconocida (Dussán 2004).

Como se puede apreciar, en este ámbito académico se reproduce de manera más fiel el modelo de antropología metropolitana, en el sentido de poseer un cualificado grupo de docentes, mejor estructuración y disposición de recursos, así como la posibilidad de desarrollar proyectos académicos e investigativos. Sin embargo, hay algo que se sale de esa planeación: el contexto sociopolítico local y la subjetividad de los estudiantes, los sujetos de esa formación excelentísima. Si bien no cuentan con la fortaleza intelectual para adelantar un debate al mismo nivel de sus maestros, ellos poseen la fuerza de la confrontación a partir de sus inquietudes y percepciones de la realidad nacional. Aquí juega nuevamente un papel relevante la llamada "condición de ciudadanos" planteada por Jimeno (2007) y, por supuesto, las diversas influencias ideológicas de la época. Esto genera un sentido de empoderamiento que los lleva a desafiar el *statu quo* y asumir un rol activo frente a la práctica académica:

> En Los Andes los estudiantes no sólo creíamos tener la capacidad de diseñar los nuevos currículum sino que después de una célebre Asamblea —en la que aceptamos con alborozo juvenil la renuncia de nuestros profesores— nos dedicamos también a designar a los nuevos docentes, que serían propuestos a las autoridades de la Universidad para su nombramiento (Pineda 2004: 75).

Lo cierto es que el movimiento estudiantil fue contundente y desestabilizó la institucionalidad, al punto de enfrentarse a figuras emblemáticas de la antropología como el maestro Reichel-Dolmatoff.

Esto representó un cierto sacrilegio, no solo por cuestionar la autoridad de los maestros, sino por el hecho de provenir de un espacio de subalternidad así como se puede deducir de las palabras del mismo Reichel: "[…] pretendían ser marxistas y no tenían idea para qué era eso, no sabían una palabra de alemán, la corrupción moral era total, me dio un asco profundo. Se dice que el 68 fue de cambio total en este siglo, pero es que a Colombia las ideas no llegan con retraso, llegan con *retardo*" (Reichel-Dolmatoff 1988 en Barragán 2000: 107).

¿Qué es lo relevante de esa disidencia que se rebela contra la ortodoxia científica y los representantes de ese saber? En realidad, varios aspectos. De un lado, la precaria consolidación institucional de la antropología en Colombia que daba cabida a la refutación y el cuestionamiento de su *statu quo*. Esto visto desde la perspectiva de la diferencia puede representar una cierta ventaja para las antropologías periféricas en el sentido de que dada la historia reciente de sus instituciones académicas se carece de tradiciones arraigadas que tienden a anquilosarse y a tornarse irrefutables. Aclaro que no estoy defendiendo el caos como principio, pero en las condiciones de subalternidad puede constituir una oportunidad para reflexionar y hacer una mirada autocrítica a los convencionalismos y relaciones de poder naturalizadas.

De otro lado, un aspecto que cumple un papel no desdeñable es la fragilidad de los linajes maestros —discípulos— si se comparan a la forma como operan en las antropologías metropolitanas Y no operan de ese modo porque simplemente, conforme con Uribe (2005: 75), contadas excepciones, no ha habido 'maestros' en el sentido amplio de la noción (del vínculo intelectual perdurable). Aquí es importante señalar que esa ausencia de 'maestros' no se le puede endilgar a la falta de capacidades de los profesores colombianos; mi hipótesis es que este fenómeno está relacionado con la desigualdad de condiciones en el ejercicio de la docencia. Me explico, el significado implícito que encierra la noción de 'maestro' es el de escuela de pensamiento, de construcción de saber que se recrea con los discípulos. Ahí se forman los lazos intelectuales que se tornan indelebles, y las universidades colombianas no cuentan con la necesaria infraestructura económica, académica (en términos de acumulados e investigaciones) y social para desarrollar tal labor. Así, ante la inexistencia de tales referentes, es más fácil desacralizarlos, como en efecto sucedió con dos de los más notables antropólogos, insignias de las primeras generaciones: Paul Rivet y Reichel-Dolmatoff.

Finalmente, me gustaría agregar que, más allá de la espontaneidad y fulgor del movimiento estudiantil anteriormente referido (objeto de diversas críticas), es una señal significativa de que algo acontecía. Ese 'algo' está relacionado, a mi juicio, con un vacío que los estudiantes detectaron y debatieron: la abrupta separación entre ciencia, ética y política. Campos polémicos que aún hoy siguen en discusión. Esa puede ser una veta interesante para pensar los caminos por los que las antropologías periféricas como la colombiana han problematizado esa relación de dependencia con los centros del saber.

Auge de la antropología comprometida

La última disidencia que me parece relevante abordar para esta reflexión es, en cierto modo, una continuidad de la anterior: el movimiento de antropólogos que desde distintos escenarios académicos y sociales asumieron una posición comprometida con los grupos indígenas estudiados por la disciplina.[10]

10 Una dificultad para abordar esta temática es la caracterización de la misma. Existe divergencia entre los propios actores, así, por ejemplo, un grupo de antropólogos vinculados a la academia que apoyaron las luchas indígenas se autodenominaron "solidarios"; los que se vincularon directamente al movimiento indígena se reconocen como "colaboradores"; otros antropólogos hablan de una antropología de la "acción" (Horacio Calle). Igualmente, hay divergencias entre los autores que tratan esta temática Restrepo y Uribe (2000: 10), se refieren a la "antropología militante con las justas causas de las poblaciones explotadas". Tal apelativo es discutido por Caviedes (2007: 48) por considerar que reduce la propuesta a "una pura forma de 'militancia' política". Arocha (1984) habla de la "antropología del debate" para enfatizar el papel de la discusión en este tipo de hacer antropología. Vasco refuta esa afirmación alegando que "nunca hubo

Sus protagonistas son los mismos de la segunda generación, sólo que ahora bajo el rol de profesionales, en la arena de la interacción con los sujetos privilegiados de la investigación antropológica: los indígenas. En la problematización de esa relación se desarrolla la disidencia. Ellos transbordan la discusión de los currículos universitarios y se sitúan en el terreno de la problemática de los pueblos indígenas de Colombia. Cuestionan su papel de intelectuales, se preguntan el para qué de la antropología y abordan frontalmente el asunto de las relaciones de poder y subalternidad. Este tipo de cuestionamientos hacían parte del panorama político internacional y particularmente de América Latina. Las teorías marxistas están en apogeo y crecen los movimientos y partidos de tendencia izquierdista, el ideario dominante gira en torno a la liberación, la acción para la transformación y el conocimiento se redirecciona en función de tales objetivos. Son los nuevos vientos que sacuden el mundo intelectual y los antropólogos de la época asumen nuevas posturas: "en diferentes Estados de América Latina el antropólogo dejó de ser únicamente un agente experto para proyectarse como intelectual orgánico de las luchas populares, entre ellas las indígenas o campesinas" (Pineda 2007: 373).

El movimiento de la antropología comprometida creció y sus ideas y propuestas lograron permear gran parte de las décadas de los 70 y los 80 como un significativo marco de orientación en el quehacer antropológico del país, además de la reestructuración de los currículos, se postularon nuevas formas de relacionamiento con las comunidades indígenas y de producción del conocimiento. No obstante, este movimiento está lejos de ser una expresión homogénea y unívoca. Hubo opositores, simpatizantes y diversos enfoques, matices y maneras de entender la actitud 'comprometida', desde los más radicales que promulgaron renunciar a la identidad profesional para adoptar la indígena; los que se insertaron en los procesos organizativos de las comunidades indígenas, reconocidos como 'colaboradores'; los que se distanciaron de este planteamiento negando que el "grado de compromiso quedaba determinado con la capacidad de renunciar a la identidad individual como científicos" e indicando las virtudes del método científico en el reconocimiento y solución de las problemáticas sociales (Arocha 1984: 288); hasta un grupo de antropólogos, autodefinidos como los 'solidarios', que desde espacios académicos asumieron una posición de apoyo a la lucha

---

debate a la discusión siempre se le 'escurrió el bulto'" (Vasco 2000 en Caviedes 2007: 52). Caviedes (2007) propone una categoría novedosa: "apócrifos", como una forma de entender la antropología realizada en conjunto con otras personas, sin la impronta de la autoría y con un cuestionamiento profundo a las relaciones de poder colonial. Ante este amplio debate y los pocos acuerdos, utilizaré un término que me parece menos polémico: "antropología comprometida", para referirme al movimiento vivido en los años 1970-80, periodo en que los antropólogos y la antropología pasó a involucrase activamente en los procesos sociales y políticos de las poblaciones indígenas

indígena, replanteando el ejercicio antropológico en función de ésta, así como lo ilustra Luis Guillermo Vasco:[11]

> Durante casi veinte años, me definí como un solidario con la lucha indígena [defendí] una antropología que no fuera un instrumento de dominación sobre los indígenas, una antropología que participara y constituyera un aporte a la lucha que ellos estaban adelantando […] Nosotros, inclusive, en esa época, no publicábamos nada, pues lo que había que hacer era transformar las cosas (Entrevista, Vasco 2006: 20).

Es importante contextualizar este proceso en el escenario social en el cual se gestó: las comunidades indígenas del Cauca y particularmente el proceso organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— donde (por los años 1970) convergieron múltiples actores de izquierda, intelectuales, estudiantes, activistas para apoyar, según sus distintas perspectivas, el movimiento indígena. En este contexto participaron los antropólogos, situándose en lugares diferenciados, los que ingresaron con vínculos políticos y laborales a la organización indígena, llamados 'colaboradores',[12] y los 'solidarios',[13] que apoyaban el movimiento de autoridades indígenas y conservaban sus vínculos laborales con la academia. Entre ellos y al interior del movimiento indígena se crea una fractura que durante mucho tiempo (apenas comienza a desvanecerse en los años 2000) se tornó irreconciliable, siendo, tal como lo documenta Caviedes (2000: 102), bastante complejo discernir sobre dicha confrontación: "las acusaciones de unos son negadas por los segundos, que a su vez acusan a los primeros de hechos que estos niegan". Los 'solidarios' acusaban a los 'colaboradores' y al CRIC de subordinados a las organizaciones de izquierda ortodoxa y de seguir el mismo esquema de lucha de clases, negando las singularidades de los indígenas. Por su parte, los 'colaboradores' criticaban a los 'solidarios' su participación frugal con el movimiento, de reducir la contradicción fundamental entre las naciones indígenas y la nación colombiana, y de un uso inoperante en el discurso político de conceptos "teóricos" (Caviedes 2000). Pero, más allá del intríngulis de esta contradicción, lo que me interesa resaltar para

---

11 Luis Guillermo Vasco es una de las figuras centrales de la antropología colombiana. Ejerció la docencia universitaria por cerca de treinta años y a lo largo de su trayectoria profesional practicó una antropología comprometida con las luchas indígenas, en particular, con los pueblos guambiano, paez y embera chamí. "Su postura marxista y maoísta radical, tanto en el ejercicio antropológico como pedagógico, le ha merecido tanto la crítica como la adhesión de próximos y lejanos. Sin embargo, su aporte es indiscutible: trazó una línea teórica y metodológica sobre el quehacer antropológico en este país" (Castillejo y Ospina, entrevista a Vasco 2006: 18).

12 Entre los primeros antropólogos 'colaboradores' que se vincularon al CRIC cabe destacar a Herinaldy Gómez y Javier Fayad, y otros profesionales de especial relieve como Pablo Tattay, matemático.

13 El grupo de los antropólogos 'solidarios' estuvo liderado por Luis Guillermo Vasco, María Teresa Findji y Víctor Bonilla y Álvaro César Velasco, abogado.

esta reflexión es el modelo organizativo del movimiento indígena del Cauca que, articulado a profesionales 'colaboradores' o 'solidarios', posteriormente será adoptado (con sus respectivas singularidades) en los distintos territorios indígenas del país. Allí participarán activamente varios antropólogos de estas generaciones.

Esa fue una experiencia que abocó a los antropólogos a crear nuevas formas de interacción, en el terreno práctico, con las comunidades indígenas, y aunque el activismo político era el centro, no podría plantearse que el conocimiento se desdibujó o desapareció en este contexto. El saber se redimensionó en función de la praxis y de la interlocución con los indígenas. La investigación pasó a un segundo plano y solo como apoyo a las prioridades de las comunidades. También renegaron de la palabra escrita y, fundamentalmente, de las publicaciones académicas. Era otra forma de entender la relación con el conocimiento que confrontaba el modelo de saber académico tradicional. Pero, ¿esto se podía entender como antropología?, ¿hay una producción de saber en esa interacción y en ese proceso?

Aquí radica una interesante polémica de esta problemática. En las reconstrucciones históricas de la antropología se desconoce la existencia de un 'saber' en ese contexto y este proceso se reduce a un simple activismo o una militancia indigenista (Arocha 1984; Jimeno 2007; Restrepo y Uribe 2000; Pineda 2004). Otra perspectiva es la planteada por Mauricio Caviedes que ha cuestionado este tipo de lógica:

> […] aun cuando su propuesta es un aporte a la antropología y a los pueblos indígenas, al ser rechazada por la academia, los institutos de investigación […] se ha convertido en una forma apócrifa de hacer antropología. Es decir, una antropología sin autor conocido, pues se construye colectivamente, con la intención de transformar la realidad de las sociedades que interactúan por medio de ella en la construcción de conocimiento (Caviedes 2007: 34).

Caviedes (2007, 2004) argumenta que en esas experiencias de los antropólogos comprometidos hay una epistemología (en saberes y metodologías) que por ese carácter "apócrifo" ha sido restringida o marginada por la academia por "considerarse carente de importancia. Por ello numerosos textos suyos fueron publicados como cartillas para las comunidades indígenas, artículos para revistas estudiantiles o como escritos en nombre de las organizaciones indígenas" (Caviedes 2007: 40). Aunque de hecho se desconozca gran parte de esa producción,[14] hay algunos

14 La producción que caracteriza a la 'antropología comprometida' está relacionada con el debate del movimiento indígena y la reivindicación de sus derechos fundamentales (tierra, recursos, autonomía, cultura, educación, salud etc.) escrita en función de las dinámicas de organización interna, regional y nacional (congresos, encuentros, talleres, eventos de capacitación) y en la perspectiva de un proceso de autoreconocimiento y planeación de su

elementos generales que salen a flote de esas propuestas y que es relevante destacar por su valor actual en la disciplina. Particularmente, la reivindicación del nativo como actor y constructor del saber antropológico. Visibilizan la otredad más allá de un "objeto" de interés científico colocando de relieve su condición de sujetos políticos y, como tales, la interacción con el antropólogo en el nivel de sujetos-sujetos, es decir, proponían cambiar el estatuto político de la antropología. ¿No es esto, acaso, lo que actualmente se defiende como nuevo modelo etnográfico?, ¿no está en el centro de las discusiones de la antropología metropolitana la subjetividad del otro, su carácter político y el problema de la autoría del texto antropológico?, ¿este debate no hace parte de las propuestas más novedosas de la antropología posmoderna?

En efecto, hay problemas de visibilización de esas otras formas de hacer antropología que se salen de los cánones y circuitos de reconocimiento académico Son antropologías marginales dentro de la marginalidad antropológica que reproducen bastante bien lo que Escobar y Lins denominan como cosmopolitismo provincial refiriéndose "al muy a menudo exhaustivo conocimiento que la gente en los sitios no hegemónicos tiene de la producción de los centros hegemónicos" y su profunda ignorancia de las producciones propias (2006: 30). Así, pese a que los ideales de la 'antropología comprometida' impregnaron ese momento histórico, como ya dicho, sus debates y, sobre todo, aportes epistemológicos que se construyeron y se recrearon por medios no convencionales, fueron marginalizados por la academia y la tradición que en ella se instaura.

¿Cuál fue, entonces, el papel que cumplió esta disidencia en el devenir de la antropología colombiana?[15] Cuestionó los órdenes imperantes y, desde espacios marginales, señaló otros caminos de pensar y hacer antropología Colocó en

---

propio desarrollo con la realización de diagnósticos, planes y proyectos que se diligenciaban con distintas entidades gubernamentales y no gubernamentales. Los escritos y aportes de estos antropólogos están inmersos en documentos (informes, diagnósticos, proyectos, cartillas, mapas parlantes, folletos etc.) de las organizaciones indígenas, en la mayoría de los casos, de autorías colectivas y/o con créditos en términos de asesorías. También publicaron artículos de divulgación en los periódicos de las propias organizaciones como el emblemático periódico del CRIC —Unidad Indígena—, o en revistas y otros medios fuera de los cánones de circulación y acreditación académica. Lo poco que se conoce de ese periodo en la academia son las publicaciones de los antropólogos 'solidarios' que, por sus vínculos con el medio universitario, presentaron algunas ponencias en eventos académicos y publicaron algunos textos en revistas y editoriales académicas, destacándose, por su mayor producción y divulgación, la obra de Luis Guillermo Vasco (véase: www.luguiva.net).

15 Éste no es un llamado a deificar el movimiento de la 'antropología comprometida'. Hay muchos aspectos de esta práctica que deben ser revisados críticamente, como los sectarismos que se reproducían, los estilos espontaneístas, las miradas apologéticas, los poderes locales que se formaron, las réplicas del discurso marxista, las traducciones mecánicas al contexto indígena, entre otros. Lo que aquí se discute, entonces, no es la bondad del movimiento, sino la necesidad de visibilizar y dialogar con el saber que allí se construyó.

el centro de la antropología el debate ético y político frente a las poblaciones investigadas, discutiendo no solamente el problema metodológico, sino el carácter de 'verdad' y 'autoridad' con que estaba investido el modelo de saber hegemónico, especialmente, en uno de los principios más preciados por el proyecto de la modernidad: la 'objetivad' y la separación a que ésta conduce entre el ejercicio político y el científico. Y, en medio de esa confrontación con los referentes del saber, habría que destacar algo que, en mi concepto, es de vital importancia: la posibilidad que los antropólogos nativos se construyeran a sí mismos como sujetos políticos y como sujetos de conocimiento. Pues, de hecho, hay un extrañamiento con el otro *alter* de la modernidad que se posiciona como modelo de verdad. Ese extrañamiento propicia el reconocimiento subjetivo de la diferencia, la posibilidad de disidir y, en la disidencia, la búsqueda de otras alternativas de ser y de actuar. Así, podría afirmarse que la propuesta de la antropología comprometida propició espacios de crítica a las relaciones de poder epistémicas centro/periferia, donde se pusieron en evidencia las relaciones de dependencia con los modelos exógenos de conocimiento y se dieron formas de autorreconocimiento que siguen siendo objeto de reflexión.

Los caminos actuales: nuevas tecnocracias

Los tiempos de la antropología comprometida se fueron extinguiendo lentamente, solo quedaron ecos de los entusiastas estudiantes que seguían la ruta de maestros como Luis Guillermo Vasco. Aquí me permito hacer una inferencia: fui discípula de Vasco en un departamento donde por principio nos volvíamos "vasquistas" (seguidores de Vasco) porque simpatizábamos con las luchas indígenas o "paramistas" (seguidores del profesor Guillermo Páramo) porque se estaba en busca de la ciencia antropológica (el estructuralismo). En el año 1992 partí hacia uno de los pueblos indígenas más tradicionales de Colombia: los U'wa. Mi investigación fue pautada con la comunidad: indagaría las formas de socialización de los niños para apoyar un diagnóstico escolar y un proyecto de inversión educativa. Mi tarea no paró ahí, me sentí cada vez más comprometida con sus procesos de lucha, primero, el problema de la tierra que era el más urgente, posteriormente, la resistencia a la compañía petrolera, y paralelo a ello la realización de proyectos para las entidades de financiación.

Fueron cerca de cuatro años en que, sin tenerlo claro como modelo epistemológico, fui parte de esa "antropología apócrifa". Escribíamos en conjunto —con ellos y otros asesores— diversos documentos: sobre la memoria, las migraciones, el territorio ancestral, las políticas, el problema organizativo, el cabildo, etc. Todo eso quedó en archivos, documentos internos, ponencias para distintos eventos; en fin, en todo ese universo de la pragmática social que no está exenta de reflexión y seguramente de formas de hacer antropología desde otras orillas. Finalmente, salí por problemas de seguridad propios del conflicto interno colombiano que en regiones periféricas se torna más crítico.

Ese es el rezago de la historia de un estilo de hacer antropología que se desvanece en los años 1990, periodo en el que se produce un cambio sustancial en la forma de ver y de practicar la antropología en Colombia. Es un cambio en relación con todo: con la epistemología, con los problemas de investigación, las opciones profesionales y sobre todo con la manera en que los antropólogos se posicionan socialmente. La antropología se transformó profundamente, parece que hubiera entrado por una puerta en los años 1970 y hubiese salido por otra completamente diferente a finales del milenio. ¿Cómo sucedió esta mudanza? ¿Por qué hubo cambios tan radicales? ¿Hacia dónde se dirige? ¿Cuál es su proyecto actual?

Para avanzar en esta reflexión es necesario repasar algunos de los nuevos epifenómenos, como, por ejemplo, el paso de los estudios centrados en las zonas rurales campesinas e indígenas a estudios urbanos, pensados y construidos en y desde las ciudades. En esta transformación se tienen que revisar aspectos como las nuevas condiciones del trabajo de campo en las zonas rurales. A finales de los años 1980 se incrementa el conflicto interno con el ingreso de un actor con una especial concentración de violencia: los paramilitares, que entran a disputar el control de estos territorios a las guerrillas y a imponer su autoridad a través de métodos de violencia extremos. Esta situación dificulta el acceso de los antropólogos, y los que se deciden incursionar en tales áreas deben trabajar textualmente "bajo el fuego", corriendo riesgos permanentes (Jimeno 2007). Por su parte, las mismas comunidades, lesionadas por los conflictos y las prevenciones históricas con investigadores y, especialmente, antropólogos, extreman las exigencias para aceptar el ingreso de estos.

Pero, además de estas nuevas condiciones, es necesario tener presente que este saber no sólo se relocalizó en términos socio-espaciales, sino que su proyecto se dirigió a otro tipo de cuestionamientos, deslindados de la temática indígena y de la llamada "lente indiológica", que, conforme con Restrepo y Uribe (2000), tendía a esencializar la cultura como la suma de rasgos particulares o como un orden social entendido bajo la forma de estructura, organismo o sistema. En otras palabras, se expandió el sentido de alteridad hacia el universo de pluralidades y diferencias en la sociedad moderna:

> Cuando el antropólogo o antropóloga encontraron, parafraseando a Darío Jaramillo, 'ese otro que también nos habita', el barrio donde nacieron o el cual habitaban, la vida cotidiana 'normal' en la que se desenvolvían, pasaron a ser una manera más de abordar la alteridad no sólo en lo étnico exótico, sino en el aquí y ahora de la vida moderna […] la mirada antropológica [ya] no se circunscribe a la búsqueda de las más puras, recónditas e intocables comunidades indígenas […] los autores se preguntan cómo se constituye la alteridad o la acción social en la relación con el Estado, los actores políticos, los discursos expertos o las más diversas expresiones del capital (Restrepo y Uribe 2000: 12-13).

Aquí es importante hacer algunas puntuaciones, en especial, frente a los discursos explicativos de las nuevas formas de hacer antropología, donde no se explicitan los motivos que llevaron a dicha transformación. Se muestra el hecho —el cambio— y este aparece como un resultado lógico de algo que debía acontecer; o sea, debíamos caminar hacia ese tipo de antropología que a todas luces se revela como más interesante, más amplia, menos esencialista, menos purista, más 'moderna', pero, cabe preguntarse: ¿acaso el barrio y la vida 'normal' no estaban siempre ahí?

¿Por qué repentinamente comienzan a ser tan relevantes? ¿Por qué ahora debemos mirar ese tipo de realidades? No hay evidencias de un proceso de debates racionales, empíricos o políticos que llevaran a dicha reflexión. Todo parece indicar que estamos ante una nueva réplica del modelo de la antropología metropolitana, de sus preguntas y cuestionamientos, de sus nuevos nortes.

Si bien es cierto que históricamente la antropología ha estado vinculada con "las dinámicas del sistema mundo mediada por los procesos del colonialismo, el imperialismo, la construcción de nación y el rol cambiante de la otredad en los escenarios nacionales e internacionales" (Escobar y Lins 2006: 22), lo cuestionable no es que haya cambio, sino el carácter de subalternidad de las antropologías locales, es decir, la manera en que se reconfiguran y se reconstruyen discursivamente a partir de modelos de alteridad condicionados por los centros hegemónicos, y que puede llevar a abandonar o dejar de ver otras alteridades más relevantes para sus propios contextos. En este orden de ideas, tal vez, no sería arriesgado afirmar que el cambio súbito de la antropología en Colombia refleja las nuevas direcciones de la 'moda', lo que Carlos Alberto Uribe denomina como "antropología mimética" y "los temas van cambiando y girando y no hay elaboración sistemática" (Entrevista, Uribe 2009).

Otro epifenómeno donde se manifiesta de modo palpable el cambio de la antropología en el país, es en el nuevo perfil del antropólogo.[16] De un intelectual que se pensaba en términos políticos frente a la alteridad que estudiaba y que asumía una mirada crítica frente a la sociedad, pasó a ser un "experto", portador de conocimientos y saberes técnicos que se inserta en las ofertas del mercado (Pineda Camacho 2007: 381). Reiterados testimonios muestran esa nueva forma de hacer antropología donde la relación económica —venta de servicios— se vuelve fundamental. Como ilustración, observemos los siguientes testimonios de dos antropólogos pertenecientes a distintas generaciones:

> Los antropólogos ahora, con muy contadas excepciones, quieren un trabajo urbano, mínimo con un millón de pesos de sueldo para empezar; de preferencia en escritorio, aunque están dispuestos a salir

16 Esta reflexión aborda la tendencia dominante en la práctica profesional y pedagógica de la antropología actual Esto no significa que haya otros perfiles y búsquedas personales que cuestionen e, incluso, puedan pensarse como disidencias dentro de este nuevo paradigma.

> a algún barrio de vez en cuando y sin mucho trabajo. Entonces yo me dije: 'No, no estoy aquí para preparar gente para eso' (Entrevista, Vasco 2006: 36, antropólogo jubilado).
>
> Hasta no hace mucho los antropólogos se formaban con pasiones que no eran precisamente las de conseguir un trabajo, uno hacía antropología a pesar de que no se pensaba que eso garantizaría una remuneración económica, era más una decisión, incluso un proyecto de vida, de ruptura con esas cosas. Ahora los chicos están pensando más en yo qué voy a salir a hacer, quién me va a contratar y cuánto me van a pagar (Entrevista, Restrepo 2004: 303, antropólogo del relevo generacional).

¿Qué significa esta nueva dinámica de interacción? ¿A qué lógica responde? ¿Cuáles son las consecuencias en la disciplina y en el contexto social? Mi hipótesis es que los cambios anteriormente mencionados están relacionados con la adopción del neoliberalismo y de una serie de reformas sociales y políticas encaminadas hacia el desarrollo y 'modernización' de nuestras sociedades de acuerdo con el modelo social dominante. Es, en otras palabras, el remezón que vive el mundo periférico para ajustarse a las exigencias del nuevo orden mundial de la globalización, la tecnificación y el libre comercio.

En Colombia, este proceso de 'modernización' está marcado por un hecho bastante significativo: la expedición en 1991 de una nueva carta constitucional que buscaba poner fin a la crisis política generada a finales de la década de 1980 e intentaba modernizar el orden político nacional en aspectos clave como la noción de Estado, participación, derechos civiles y ciudadanía, entre otros. Esta transformación política abrió el horizonte a nuevos campos de interacción, nuevas relaciones y dinámicas sociales en donde se insertaron los antropólogos, en especial, cabe destacar el proceso relacionado con el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país que dio lugar a la creación de nuevos escenarios institucionales y ciudadanos que demandó profesionales con formación en el área de la antropología. De forma semejante, la reglamentación de los derechos colectivos y ambientales abrió el espacio a la contratación de antropólogos y arqueólogos, requeridos por empresas privadas y estatales para la realización de estudios de impacto ambiental y social, y en general, con la ampliación de los ámbitos de participación ciudadana y los reordenamientos institucionales se fortalecieron los campos de planeación y de diseño de políticas públicas donde se han vinculado de manera creciente los antropólogos. Todo lo anterior ha conducido a la conversión de la antropología en una "tecnología del gobierno" y, como tal, cada vez más demandada por los "diferentes aparatos de intervención y de gubernamentalización de poblaciones, no solamente del Estado, sino por fuera del Estado" (Restrepo 2004: 303).

El antropólogo pasó a ocupar, así, el lugar del "experto", valorado de acuerdo con sus competencias, productividad y resultados, independiente de los contextos

y de los fines políticos. Es decir, se convirtió en un mediador entre el saber, la institucionalidad y los sujetos sociales a los que se dirige la acción, en una relación netamente técnica-funcional, desvaneciéndose el vínculo ético y político que lo relacionaba y lo confrontaba con el Otro. Es importante aclarar que esta nueva lógica no sólo penetró el interaccionar de los antropólogos, sino la propia dinámica de las comunidades, tal como se puede constatar entre los pueblos indígenas, los cuales, a raíz de los derechos ganados en la nueva constitución de 1991, principalmente, en relación con la autonomía territorial y administrativa, comenzaron a replantear otro tipo de relación con los antropólogos y demás profesionales, en términos de lo que podría denominarse la 'prestación de servicios'. Esto (sumado a los anteriores elementos) ayudó a cambiar el papel del antropólogo comprometido que participaba y apoyaba los procesos organizativos, por el rol de 'consultor' con quien prevalece una relación de tipo contractual. La tecnocracia se convierte, de esta manera, en la tendencia del ejercicio de la antropología actual.

La 'modernización' de la educación superior

Como resultado de las deficientes políticas gubernamentales, el sistema universitario colombiano se retrasó notoriamente en comparación con otros países de la región como México, Brasil o Argentina (Pineda 2007). A fines del milenio el panorama de los programas de estudio de antropología era lamentable: las mismas estructuras académicas cerradas, precaria preparación del cuerpo docente, bajo índice de investigación, pocas publicaciones y, probablemente, uno de los puntos más débiles, la ausencia de posgrados. Durante casi medio siglo se vivió la hegemonía de los primeros cuatro programas de antropología, fundados por los discípulos de Rivet. Tales programas no solo compartían la singularidad de haberse construido bajo la impronta histórica de la primera escuela de antropología en el país, sino que, de hecho, conservaron gran parte de la tradición académica traída por este sabio francés.

Tal hegemonía se comienza a resquebrajar a finales de los años 1990, cuando surgen nuevos programas de antropología, que en un breve periodo de tiempo se multiplican, hasta alcanzar, en menos de una década, un total de diez programas, muchos de los cuales aún no cuentan con la primera promoción (véase la Tabla 1).

Entre los mayores impactos de los nuevos programas podría mencionarse el hecho de que ayudan a reconfigurar el campo de formación de la antropología en Colombia, ampliando y diversificando la oferta de esta disciplina en el país, pero, también hay que resaltar la ruptura que se genera con la tradición académica, especialmente, en relación con el modelo de formación en las cuatro ramas de la disciplina (antropología física, arqueología, etnología y lingüística), que los programas pioneros aún conservan pese a las múltiples reformas curriculares que han tenido.

Tabla 1. Pregrados de antropología en Colombia

Universidad	Fundación	Carácter	Lugar	Duración
Universidad de los Andes	1964	Privada	Bogotá (centro)	8 semestres
Universidad Nacional	1966	Pública	Bogotá (centro)	8 semestres
Universidad de Antioquia	1966	Pública	Medellín (periferia)	8 semestres
Universidad del Cauca	1970	Pública	Popayán (periferia)	10 semestres
Universidad de Caldas	1997	Pública	Manizales (periferia)	9 semestres
Universidad del Magdalena (énfasis en cultura Caribe)	2000	Pública	Santa Marta (periferia)	10 semestres
Universidad Externado	2002	Privada	Bogotá (centro)	10 semestres
Pontificia Javeriana (énfasis en análisis cultural y de la salud)	2004	Privada	Bogotá (centro)	9 semestres
Universidad del Rosario (énfasis antropología cultural y urbana)	2006	Privada	Bogotá (centro)	9 semestres
Universidad ICESI (énfasis en antropología sociocultural)	2006	Privada	Cali (periferia)	10 semestres

No sucede lo mismo con los nuevos programas, que nacen sin esos cánones ni tributos a la memoria. Así, por ejemplo, cabe destacar que cuatro de los nuevos programas en vez de incluir en los currículos áreas tradicionales como la arqueología o la antropología física, incorporaron énfasis en aspectos culturales. Algo impensable en el anterior esquema de estudio y que flexibiliza la forma de pensar la disciplina.

Sin embargo, estas 'innovaciones' deben mirarse críticamente, pues no necesariamente lo nuevo, por nuevo, es mejor. Así, luego de un análisis atencioso de todas las propuestas curriculares, pude identificar dos principales matrices de formación que guardan entre sí importantes diferencias, veamos:

- La "tradicional", típica de los programas pioneros,[17] con una estructura académica más ortodoxa, predominio del carácter público (exceptuado Los Andes) y un perfil profesional orientado a la investigación, la docencia y la gestión.

- La "nueva", conformada por los programas recientes que tienen una estructura curricular más flexible, con marcado énfasis en lo sociocultural, predominio del carácter privado y un perfil orientado hacia el análisis, la asesoría y la gestión en el campo cultural y de la planeación.

Estas matrices ayudan a visibilizar la tendencia del proceso de formación de la antropología en el país, caracterizada, en primer lugar, por el marcado aumento de los programas de pregrado en antropología en el escenario de las universidades privadas (cuatro de los seis programas nuevos son de carácter privado) y, en segundo, por el creciente énfasis en el núcleo profesionalizante, o sea, en la parte aplicada de la antropología, como podemos observarlo en el siguiente perfil del antropólogo de la ICESI:

> El antropólogo de ICESI domina herramientas y métodos que le permiten desarrollar proyectos de investigación académica y *reconocer situaciones y problemáticas que puedan ser abordados desde una dimensión aplicada*. Está en capacidad *de evaluar y gestionar proyectos o procesos interculturales,* valorando las particularidades de cada grupo, etnia o comunidad, con relación *al impacto de las diferentes propuestas de desarrollo y cambio social*. Es también un profesional que puede *desempeñarse como director o consultor de proyectos y políticas socioculturales*, vinculado a instituciones de diversa índole (énfasis agregado).

Así, pese a la diversidad de oferta de programas, la propuesta formativa que subyace en ellos es muy semejante: caminar hacia la privatización y hacia una formación cada vez más técnica de los antropólogos,[18] aunque en las universidades privadas esta tendencia es clara, no puede excluirse a las universidades públicas, que de manera más subrepticia también ha iniciado su carrera hacia el modelo neoliberal de la competitividad, tal como lo ilustra la profesora Alexandra Urán:

---

17 En este modelo también puede incluirse propuestas como la de la Universidad de Caldas y la Universidad del Magdalena (instituciones públicas), que, pese a haber sido creadas recientemente, se acogieron a la estructura tradicional de las cuatro ramas del conocimiento y tienen un perfil profesional similar.

18 Cuando hago la crítica a la formación técnica y profesionalizante no estoy cuestionando la importancia de la perspectiva aplicativa de la antropología, sino al hecho de que sea desvinculada de la perspectiva política, de la mirada crítica a la problemática social y de inclusión efectiva de las poblaciones. Critico el conocimiento objetivizado, tecnificado, desprovisto de las intencionalidades y de los sujetos allí implicados.

> Colombia ha adoptado la estrategia de la competitividad y las universidades no estamos fuera de ella: al interior de la universidad, en la docencia, en la investigación y en la extensión se vienen adoptando gradualmente políticas internas de la competitividad y eso nos enfrenta a todos con todos. También coarta una idea que se venía constituyendo de la interdisciplinaridad. Durante los años 1980-90 la antropología había venido haciendo apreciaciones teóricas muy importantes acompañada de las otras áreas de las disciplinas sociales que nos había permitido salir de los temas de lo indígena y, sobre todo, mostrar que nuestra disciplina es más que métodos etnográficos […], pero, en este nuevo milenio esta opción de las políticas de privatización, administración, tecnocracia y Colciencias que tiene que clasificar los grupos de investigación y tenernos que puntear para que nos den financiación, nos está desbordando. El esquema de competitividad nos enfrente a todos contra todos para ganar los puntos de excelencia de la red nacional de investigación. Es una idea empresarial que se ha incorporado en la vida universitaria. A mi modo de ver ahora somos 'producto' y toda reflexión teórica está dirigida a ese objetivo (Entrevista, Alexandra Urán 2009).

Los elementos a los que se refiere la profesora Urán hacen parte de la llamada "modernización" del sistema universitario, en el que se incorporan una serie de postulados como la búsqueda de rentabilidad, eficiencia y eficacia que se han convertido en los objetivos del proyecto académico y de la formación de los estudiantes (Urdaneta 2004: 334). Estas políticas se han incorporado en el contexto nacional a través de un nuevo marco normativo, la Ley 30 de 1992, que reorganiza el servicio público de la educación y crea un Sistema Nacional de Acreditación como mecanismo de evaluación e instrumento de fomento de la calidad de la educación superior, por medio del cual: "las instituciones rinden cuentas a la sociedad y al Estado sobre el servicio público de la educación que ofrecen" (Universia Colombia, documento en línea).

A raíz de ese proceso de acreditación, al que se deben someter todos los programas de educación superior del país, los programas de antropología han tenido profundas reformas. Los currículos se han renovado con la incorporación de las teorías contemporáneas, que amplían el horizonte de las escuelas clásicas de la antropología.

Aunque este proceso, en principio, es plausible en el sentido de que actualiza las narrativas teóricas y metodológicas de la disciplina, también es necesario cuestionar la forma en que se produce dicho cambio: de afuera hacia adentro —de los centros metropolitanos a la periferia— (forma tradicional en que se constituyó la disciplina en nuestros países), generando posibles distorsiones y vacíos, conforme lo señala el profesor de la Universidad de Caldas, Juan Manuel Castellanos:

> El proceso de formación sigue siendo una réplica mal desarrollada de una tradición disciplinar que cada vez se pierde y se simplifica más. Hay una suerte de hiato generacional, pasamos de lo clásico a lo postmoderno, en el currículo y en las asignaturas, sin solución de continuidad. Con ello los clásicos son una colección de estatuas llenas de lama y los posmodernos unos rebeldes sin causa, pues mataron al padre, pero eran huérfanos (comunicación escrita, Juan Manuel Castellanos 2009).

Con respecto a la planta de docentes también hubo importantes renovaciones. Hasta los años 1990 prevalecía un perfil profesoral con formación básica y algunas especializaciones y maestrías. Eran los docentes de la llamada "generación intermedia", egresados de las primeras cohortes de antropología del país, que se encargaron de "asumir todo el peso de la docencia, la investigación y la administración de la antropología en nuestro país durante los últimos 25 años" (Uribe 2005: 75), y que a finales del milenio se comienzan a jubilar. Este hecho lleva al relevo generacional, el cual coincide con las exigencias del proceso de acreditación de tener docentes de "alta cualificación", abriéndose convocatorias de docentes cuyo requisito fundamental es poseer títulos de posgrado en maestría y doctorado. En la actualidad, los programas de antropología tienen alto porcentaje de profesores con estudios de doctorado, formados en su gran mayoría en universidades extranjeras, principalmente, Estados Unidos, México y Brasil.

Como parte de estas políticas de "cualificación" y búsqueda de "excelencia académica" del proceso de acreditación, se promueve la creación de grupos y líneas de investigación que deben ingresar al sistema de control y evaluación de Colciencias (ente administrativo de ciencia, tecnología e innovación del país). Entre las nuevas tendencias de investigación se destacan los siguientes campos temáticos (Pardo, Restrepo y Uribe 1997):

- Antropología jurídica que se desarrolla notablemente a partir de la Constitución de 1991, donde se reconoce la jurisdicción especial de los pueblos indígenas.
- Antropología de la salud con enfoques e importante trabajos interdisciplinarios.
- Estudios afrocolombianos, que es un tema emergente en los años 1990 y que actualmente posee un alto protagonismo.
- Antropología del conflicto y de la violencia, temática que a pesar de ser central en los estudios de las ciencias sociales en Colombia, apenas se hace incursión en este debate en los años 1990, con estudios focalizados en desplazados por el conflicto interno, mujeres víctimas de la violencia y movimientos sociales.
- Antropología urbana que ha crecido notablemente desde los años 1990 a partir del distanciamiento que hubo con las poblaciones indígenas y campesinas, anteriores locus de investigación.

Otro ámbito fuertemente incentivado con las nuevas políticas de desarrollo educativo es la creación de programas de posgrado, que han aumentado de manera notoria en los últimos años (véase tabla 2).

Tabla 2. Posgrados de antropología en Colombia

Programa	Universidad	Fundación
Maestría con énfasis en Antropología Social, Arqueología y bioarqueología	Universidad Nacional de Colombia	1994
Maestría con énfasis en Antropología Social	Universidad de los Andes	2001
Maestría en Antropología Jurídica	Universidad del Cauca	2002
Maestría con énfasis en Antropología Social	Universidad de Antioquia	2007
Doctorado en Antropología con especialidad en Antropologías contemporáneas	Universidad del Cauca (apoyo ICANH y colectivo RAM)	2007

Efectivamente, ha habido un 'desarrollo' acelerado de la antropología en Colombia durante los últimos años. El país entró, así sea a empujones, en la era 'moderna' de la disciplina, actualizándose en saberes, en temáticas, en discursos, aumentando la oferta y siguiendo las nuevas pautas de formación y excelencia. Sin embargo, no todo es color rosa, hay serias disfuncionalidades y carencias en la aplicación de esas medidas. Para comenzar, habría que resaltar la falta de recursos de financiación, todas las universidades públicas en el país tienen déficit económico. El porcentaje del Producto Interno Bruto —PIB— dedicado a la investigación sigue siendo prácticamente el mismo desde el año de 1992, incrementándose únicamente en 10 puntos, o sea que llegó al (vergonzoso) porcentaje del 0,40% del presupuesto nacional. De igual forma, el sistema de incentivos y de becas para los estudios superiores es nulo, por el contrario, debe pagarse alto costo para estudiar un posgrado en las universidades públicas; para hacernos una idea, el promedio de pago por semestre de una maestría es de ocho salarios mínimos y el de un doctorado es de diez a doce. En síntesis, no hay condiciones adecuadas para el desarrollo de estas nuevas medidas de desarrollo de la formación en antropología, pues no se cuenta con los recursos suficientes para investigar, para continuar los estudios de posgrado y ni siquiera para el propio sostenimiento de las instituciones públicas. En realidad, lo que hizo la 'modernización' de la educación superior en Colombia fue aumentar la brecha de desigualdad y elitización de la educación en el seno de las universidades públicas que se han visto abocadas a la venta de servicios y al "negocio" de los posgrados para superar la crisis financiera, bajo un agravante mayor: el hecho de que el modelo de educación neoliberal trae consigo la lógica maquiavélica de la competencia, que en estos países se vuelve

más dramática porque se compite por el acceso a ínfimos recursos, en una especie de "rapiña de la miseria" con complicados y exigentes procesos burocráticos de las instituciones financiadoras como Colciencias. Una lógica que también se vive al interior del grupo de docentes que se transforman en bandos de disputa por el reconocimiento de méritos y recursos, conforme lo subraya el profesor Uribe: "Estamos en un mundo de competencia, no hay proyectos colectivos, los proyectos de vida son individuales, suma y resta, por ejemplo, si yo fuera de ese estilo no estaría aquí compartiendo contigo mis ideas porque serían mis ideas" (Entrevista, Carlos Alberto Uribe 2009). Por último, los estudiantes, que deberían ser los directos beneficiados de este proceso de "modernización", ahora son vistos como "clientes" de las nuevas ofertas educativas y, al interior del sistema, como las últimas piezas del engranaje de esa competencia, así como lo expresa una estudiante de pregrado en antropología:

> Si no tienes un posgrado, si no has publicado, si no haces parte de un grupo de investigación, simplemente no vales; ahora ser estudiante de pregrado es una peste; cuando haces investigación tienes que cargar los ladrillos, hay unas jerarquías muy naturalizadas Yo hice parte de un proyecto de investigación, sin embargo, cuando menos pensé yo no hacía parte, yo era la única estudiante y, entonces, desaparecía […] hay un interés que no es el de formar o compartir sino 'estas son mis ideas, no me las vas a coger porque me plagias, a mí me ha costado tanto llegar hasta aquí vas a llegar vos, cómo me vas a discutir' (Conversatorio, Diana Duque 2009).

¿Será su voz un llamado para parar y reflexionar sobre esta competencia ciega que nos enfrenta a todos contra todos? ¿Será que, tal vez, tengamos que escuchar mejor las voces de las disidencias, que, como en el pasado, pueden ser terreno fértil para enfrentar esta encrucijada de la nueva antropología tecnocrática, individualista y apolítica?

Referencias citadas

Arocha, Jaime y Nina Friedemann
1984 *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etnos.

Barragán, Carlos
2000 "Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980) El caso del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Castro, Santiago y Ramón Grosfoguel
2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Cardoso de Oliveira, Roberto
1996 La antropología latinoamericana y la crisis de los modelos explicativos: Paradigmas y teorías. *Maguare* (11-12): 9-24.
Caviedes, Mauricio
2007 Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 33-59.
2004 "Antropología apócrifa y movimiento indígena: desde los cuarentas hasta el apoyo a los embera-katío" Tesis. Maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
2000 "Antropología y movimiento indígena". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
Collazos, María Alejandra
2007 "El desarrollo de la antropología como carrera profesional: tres experiencias femeninas de vida". Trabajo de grado. Maestría en Antropología en la Universidad de los Andes, Bogotá.
Correa, François
2005 ¿Recuperando antropologias alter-nativas?. *Antípoda*. (1): 110-119.
2007 La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia. *Maguaré*. (21): 19-63.
Dussán, Alicia
2004 *Gerardo Reichel-Dolmatoff* [En línea:] http://www lablaa org/blaavirtual/bio- grafias/reicgera htm Consultado: 11 de noviembre de 2009
Dussel, Enrique
2001 "Eurocentrismo y modernidad" En: Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* Buenos Aires: Signo.
Echeverry, Marcela
1997 El Proceso de Profesionalización de la Antropología en Colombia. Un estudio en torno a la Difusión de las Ciencias y su Institucionalización. *Historia Crítica*. (15): 67-79.
Escobar, Arturo y Gustavo Lins Ribeiro
2006 Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder. *Universitas Humanística*. (61): 15-49.
García, Héctor
2008 Antropología de la antropología: Cuestionar la alteridad: reflexiones sobre la historiografía de la antropología colombiana. *Maguaré* (22): 455-481.
Gerholm, Tomas y Ulf Hanners
1982 Introduction: The Shaping of National Anthropologies. *Ethnos*. 47 (1): 1-35.
Giraldo, Paola
2005 Adiós a la inocencia crónica de una visita al estilo nacional de hacer antropología. *Antípoda* (1): 185-199.

Krotz, Esteban
1996 La generación de la teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguaré* (11-12): 25-40.
Jaramillo, Pablo
2007 "¿Deshaciendo los pasos?: Re-produciendo antropologías desde la Universidad de Caldas". Ponencia presentada en el simposio: Disciplinación antropológica: etnografía de las prácticas de formación de antropólogos en Colombia en el XII Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá
Jimeno, Myriam
2007 Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 9-32.
2005 La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*. (1): 43-65.
Mignolo, Walter
2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signo.
Perry, Jimena
1994 "Biografía intelectual de Gregorio Hernández de Alba". Trabajo de Grado, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá.
Pineda Camacho, Roberto
2007 La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 367-385.
2004 La escuela de la antropología colombiana. *Maguaré* (18): 59-85.
1984 "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social Antropología en Colombia,* pp 197-251 Bogotá: Etno.
Pineda Giraldo, Roberto
1999 Inicios de la Antropología en Colombia. *Revista de Ciencias Sociales*. (3): 29-42.
Restrepo, Eduardo
2007 Singularidades y asimetrías en el campo antropológico mundial. *Avá*. (10): 9-22.
2006 Naturalizando privilegios: sobre la escritura y la formación antropológica. *Antípoda*. (2): 91-111.
Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar
2004 Antropologías en el mundo. *Jangwa Pana*. (3):110-131.
Restrepo, Eduardo y María Victoria Uribe
2000 *Antropologías transeúntes*. Bogotá: Icanh.
Uribe, Carlos
2005 Mimesis y paideia antropológica en Colombia. *Antípoda*. (1): 67-78.

1980 La antropología en Colombia. *América Indígena*. 51 (2): 281-308.

Velho, Otávio

2005 "Las pictografías de la tristesse: una antropología sobre la construcción de nación en el trópico y sus repercusiones". En: Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro (eds.), *Las antropologías del mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder,* pp313-333. Popayán: Envión Editores.

Wallerstein, Immanuel

2001 "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social" En: Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* Buenos Aires: Signo.

Williams, Raymond

1980 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

ETNOLOGÍA

Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial[1]

Gerardo Reichel-Dolmatoff[2]

Entre los indios Tukano del noroeste amazónico de Colombia la capacidad de carga se define principalmente en términos de la conservación de recursos proteínicos tales como animales de caza, pescado y ciertas frutas silvestres. Con el objeto de preservar el equilibrio y evitar la reubicación frecuente de asentamientos los indios han desarrollado un conjunto de normas de conducta adaptativa que controlan el crecimiento de la población, la explotación del ambiente natural y la agresión interpersonal. La creencia de que los espíritus de los animales producen enfermedades, restringe la caza excesiva y, de modo similar, un amplio corpus de creencias que regula tanto el sexo como los hábitos alimenticios, busca regular la tasa de natalidad y contrarrestar las conductas socialmente desorganizadoras. El chamanismo se convierte así en poderosa fuerza para el control y manejo de los recursos naturales, y las visiones alucinatorias inducidas por drogas narcóticas indígenas se convierten en instrumento importante de poder chamanístico. Desde varios puntos de vista los conceptos cosmológicos de los Tukano constituyen un auténtico esquema de adaptación ecológica; así mismo, la profunda conciencia de los indígenas acerca de la necesidad de normas efectivas de adaptación es comparable con el moderno análisis de sistemas.

---

1 Original tomado de: Gerardo Reichel-Dolmatoff, 1977. "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". En: Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de, *Estudios antropológicos*, pp 355-375. Bogotá: Colcultura.

2 El autor expresa su gratitud por el alto honor de haber sido invitado como orador en la Huxley Memorial Lecture de 1975. También manifiesta su agradecimiento al Consejo Británico y al Royal Anthropological Institute por su generoso apoyo. Así mismo, expresa su más sincera gratitud personal a Donald Lathrap, Martin Moynihan, Olga Linares de Moynihan y J. Wilbert, por haber leído el borrador de esta conferencia; sus sugerencias han sido muy provechosas y estimulantes.

1

La imagen cultural de las 'tribus' indígenas del trópico americano, hasta hace relativamente poco, era la de un grupo de gentes más bien primitivas y hostiles cuya contribución al pensamiento humano había sido insignificante y cuyo nivel de complejidad social había quedado muy por debajo del de la mayoría de las sociedades aborígenes del Viejo Mundo. En efecto, solo a las altas civilizaciones de América —los antiguos mexicanos, mayas y peruanos— se les reconocía ocasionalmente el haber creado instituciones sociales, políticas y religiosas de cierta complejidad; pero aun en el caso de dichas civilizaciones, rara vez se han discutido de modo explícito los sistemas filosóficos indígenas, o aquello que se aproxime a una visión integral del mundo. A veces se llegaba a pensar que los indios de la selva tropical eran sociedades fósiles; sociedades en cierto modo incompletas que no habían evolucionado y no tenían enseñanza alguna que ofrecernos. Sociedades que permanecían "por fuera de la corriente principal", según algunos, y por consiguiente quienes habíamos hecho de estas sociedades nuestro objeto de estudio luchábamos contra el estigma de estar hasta cierto punto "por fuera de la corriente principal".

En el pasado reciente, sin embargo, esta imagen ha experimentado notables cambios. La investigación etnológica sobre las 'tribus' que todavía subsisten en la selva pluvial del trópico ha comenzado a lograr una profundidad y una amplitud inusitadas y, con el nivel de comprensión actualmente alcanzado, empiezan a apreciarse bajo una luz enteramente nueva las realizaciones intelectuales de los pueblos aborígenes de la cuenca del Amazonas, los llanos del Orinoco y muchas otras regiones del trópico americano; vasta área que cubre más de seis millones de kilómetros cuadrados. Los viejos estereotipos, al parecer, comienzan por fin a abandonarse y en su reemplazo surge una imagen nueva: la del indio no solo como pensador altamente pragmático y con un sólido sentido de realidad, sino también como filósofo abstracto, artífice de intrincados modelos cósmicos y planificador de vastos esquemas morales. Al mismo tiempo, en vista del actual interés por los recursos naturales, muchos científicos y tecnólogos que han orientado su atención hacia las selvas pluviales tropicales del mundo, se han interesado por los numerosos problemas de adaptación ecológica que las sociedades tradicionales han tenido que afrontar en dichos ambientes. El caso de la cuenca del Amazonas exige una organización social sana y activa para soportar las rigurosas condiciones climáticas y hacer frente al manejo adecuado de recursos naturales que se agotan con facilidad; una sociedad capaz de desarrollar, para su supervivencia, no solo una serie de normas eficaces de conducta altamente adaptativas, estructuradas dentro de cuerpos institucionales eficaces, sino, todavía más importante, un sistema coherente de creencias fundado sobre la base de valores verdaderamente motivadores que hagan tolerables los problemas de la existencia humana en un mundo impredecible.

En este ensayo me propongo describir y analizar algunos aspectos de la conducta adaptativa que he observado durante mi contacto con los diversos grupos indígenas de las tierras bajas de Colombia. Debo agregar que por 'adaptativo' quiero dar a entender cualquier factor que aumente la probabilidad de supervivencia del individuo o del grupo. En las siguientes páginas me referiré principalmente a los indios Tukano del noroeste amazónico, en particular a los desana (Tukano orientales); mi interés principal es buscar las conexiones existentes entre los conceptos cosmológicos de estos grupos indígenas y las realidades de su adaptación a un ambiente físico dado. Procuraré demostrar que las cosmologías y estructuras míticas de los aborígenes, así como la conducta ritual derivada de ellas, representan en todo sentido un conjunto de principios ecológicos en los que se formula un sistema de normas sociales y económicas dotadas de un alto valor desde el punto de vista adaptativo, como parte del esfuerzo continuo por conservar un equilibrio viable entre los recursos del medio ambiente y las necesidades sociales.

2

Los indios Tukano ocupan una amplia área de la parte central del noroeste amazónico. Aun cuando la mayor parte de esta región es plana y de espesa selva, en su extremo occidental se encuentra un terreno de transición de tierras altas y cerros, y hacia el norte la selva se ve interrumpida de vez en cuando por sabanas cubiertas de pastos y con grupos de árboles dispersos. Si bien esta selva pluvial en particular ha sido descrita como una región relativamente homogénea, existen en ella muchas diferencias ambientales que influyen perceptiblemente sobre los alcances y el éxito de la acción adaptativa del hombre. No hay una distribución uniforme de animales de caza, anfibios y reptiles, frutas comestibles, nueces e insectos, ni de suelos aptos para la agricultura; en consecuencia, puede afirmarse que existe una considerable fluctuación de recursos, tanto entre subregiones como en el interior de estas.

Múltiples factores vinculan a los Tukano a su hábitat de selva pluvial. En primer lugar, de acuerdo con el mito y la tradición, las tierras que en la actualidad ocupan fueron habitadas originalmente por sus ancestros en una época remota y heroica, y entregadas a sus descendientes como solemne investidura de un legado en fideicomiso. Los ancestros tribales, cuyos nombres y hazañas se conmemoran en mitos y recitaciones genealógicas, dieron nombre propio a ríos y cerros, rocas y raudales y todos los demás rasgos notables de la naturaleza. Este, por tanto, continúa siendo su país, la patria de sus mayores. Interesa observar aquí que aunque el hábitat Tukano puede, en buena medida, describirse como auténtico "medio ambiente natural", ellos mismos lo perciben como un "medio ambiente hecho por el hombre", transformado y estructurado en el pasado, no tanto por la actividad productiva de sus ancestros, cuanto

porque estos le infundieron significado simbólico. En su comprensión del medio ambiente hay, pues, una perspectiva temporal.

En segundo lugar, el territorio Tukano está rodeado por tierras ocupadas por otras gentes, ya sean 'tribus' indígenas o colonizadores colombianos o brasileños. Los Tukano, por tanto, se ven precisados a existir dentro de los límites de su medio ambiente específico y a extraer de él el mejor provecho posible dependiendo exclusivamente de sus recursos locales y de sus propias habilidades tradicionales para explotarlos.

La pauta tradicional de asentamiento consiste en *malocas*, grandes casas comunales bien construidas, diseminadas en amplias áreas y habitadas por familias extensas cuyos miembros derivan gran parte de su alimentación básica de sus cultivos de yuca brava. Sin embargo, la caza, pesca y recolección estacionales desempeñan también importante papel en su vida económica y social. La sociedad Tukano se divide en más de veinte grupos exogámicos; su descendencia es patrilineal, su residencia patrilocal, y se dice que es preferencial el matrimonio entre primos cruzados. La unión conyugal entre las diferentes unidades supone una relación rígidamente estructurada que se manifiesta en distintas formas de reciprocidad e intercambio. La mayoría de estas actividades, tanto sociales como económicas, están estrechamente relacionadas con ceremonias dirigidas por el chamán, quien, a su vez, oficia en los rituales del ciclo vital y se ocupa activamente en la cura de enfermedades. La guerra, por otra parte, no está institucionalizada.

He aquí un breve resumen de cómo imaginan los Tukano el origen y estructura del universo y las fuerzas elementales que lo animan. El creador es el Padre Sol, dios antropomorfo que concibió un cosmos de tres niveles compuesto de un disco terrestre plano, una bóveda celeste y una región paradisíaca situada bajo la tierra. Pobló luego la tierra y creó los animales y las plantas, dando a cada especie un conjunto de normas de conducta de acuerdo con las cuales habrían de vivir y multiplicarse. Pero el Padre Sol solo creó un número limitado de animales y plantas, y puso estas dos categorías bajo el cuidado constante de ciertos seres sobrenaturales que habrían de resguardarlas y protegerlas contra eventuales abusos. Más aún, asignó a su creación una extensión limitada de tierra, más o menos circular, demarcada por todos lados por determinados rasgos topográficos permanentes. En otras palabras, la creación del universo Tukano no se concibió como un sistema expansivo que lo abarcara todo, sino como una proposición limitada, claramente circunscrita, con recursos finitos y restringidos. Tampoco la creación se llevó a cabo en un acto único y definido en el tiempo; aún continúa sin interrupción, pues desde el principio el Padre Sol ejerce sobre ella una acción fertilizadora. Es la energía del Sol, concebida por los Tukano como luz y calor seminales, la que hace que las plantas crezcan, los frutos maduren y los hombres y animales se reproduzcan; energía creativa no solo en el sentido germinal, biológico, sino también en el sentido de la iluminación espiritual y la adquisición de sabiduría arcana. La esencia de esta fuerza se imagina como un poder

masculino que fertiliza a un elemento femenino, que es el mundo. En el pensamiento Tukano la biosfera tiene los dos aspectos masculino y femenino, pero, vista como un todo, su carácter esencial es femenino, y sobre él ejerce su poder el Sol.

La energía seminal del Sol, según creencia Tukano, constituye un vasto circuito en que participa todo el cosmos. Dicho circuito se imagina tener una cantidad limitada de energía procreadora que fluye continuamente entre hombre y animal, entre sociedad y naturaleza. Puesto que la cantidad de energía es restringida, el hombre solo puede tomar lo que necesita bajo ciertas condiciones y debe convertir su *quantum* de energía "prestada" en una esencia que pueda reincorporarse al circuito. Por ejemplo, cuando se mata un animal o se recoge una cosecha, se presume que la energía de la flora y la fauna local disminuye; sin embargo, tan pronto como la presa o el fruto se convierten en alimento, la energía queda conservada, ahora en el nivel de la sociedad, por cuanto los consumidores de comida han adquirido la fuerza reproductiva vital que previamente pertenecía a un animal o una planta.

3

Lo sorprendente de estas ideas es que guardan notable semejanza con el moderno análisis de sistemas. En términos de teoría ecológica, los Tukano conciben el mundo como un sistema en el cual la cantidad de *output* energético tiene relación directa con el *input* que recibe el sistema. Este, de acuerdo con los Tukano, maneja la energía recibida de dos maneras: la energía sexual reprimida en el individuo retorna directamente al capital total de energía de la que participan los elementos bióticos del sistema. La salud y el bienestar, resultado del consumo controlado de alimentos, constituyen un *input* que da energía también a los componentes abióticos del sistema, como, por ejemplo, el movimiento de las estrellas o los fenómenos meteorológicos. El individuo jamás debe perturbar el equilibrio general existente, es decir, nunca debe utilizar energía sin reintegrarla tan pronto le sea posible. El sistema en su conjunto se deriva en gran parte del modelo de la fisiología sexual. En el concepto Tukano de energía solar se integran muchos elementos a los que se atribuye un simbolismo seminal a causa de su color, forma, textura y otras características. En correspondencia, otros elementos se asocian con conceptos femeninos de fecundidad y gestación. Las asociaciones de imágenes y símbolos se interpretan entre los Tukano dentro de diversos niveles de abstracción y, paulatinamente, se van disociando de los hechos naturales y fisiológicos hasta que, a un nivel de cognición más elevado, llegan a constituir una teoría de sistemas de flujo equilibrado y finito de energía.

Este modelo cosmológico de un sistema, cuyo equilibrio exige constante reajuste por medio de *inputs* de energía recuperada por el esfuerzo individual, constituye una propuesta religiosa íntimamente ligada a la organización social y

económica del grupo. De este modo, el equilibrio general del flujo de energía se convierte en un objetivo religioso en el cual los conceptos ecológicos de los indios desempeñan papel organizativo dominante. Por lo tanto, entender la estructura y funcionamiento del ecosistema es tarea vital para los Tukano. De allí se deduce que el conocimiento etnobiológico que el indio posee de su ambiente natural no es en modo alguno fortuito o asimilado por simple familiaridad gradualmente adquirida, o por repetidas experiencias sensoriales. Es un conocimiento estructurado y metódico, fundamentado en una larga tradición de búsqueda, y adquirido en virtud de la necesidad, como parte de su repertorio intelectual para la supervivencia biológica y cultural.

Los indios, por lo general, manifiestan poco interés por los conocimientos nuevos que puedan ser de utilidad para la explotación más efectiva del medio ambiente, y tienen poca inclinación a maximizar ganancias a corto plazo u obtener mayor cantidad de alimentos o materias primas de las que en realidad necesitan. Por contraste, están siempre dispuestos a acumular un mayor conocimiento fáctico sobre la realidad biológica y, ante todo, sobre aquello que el mundo físico exige del hombre. Dicho conocimiento, según la creencia de los indígenas, es esencial para la supervivencia por cuanto el hombre debe persuadirse de la necesidad de vivir en conformidad con la naturaleza si desea existir, como parte de la unidad de aquella, adecuando sus requerimientos a la disponibilidad del medio.

La conducta animal despierta enorme interés entre los indios pues en ella encuentran con frecuencia modelos para lo *posible* en materia de supervivencia y adaptación exitosa. Los indios, por una parte, conocen en detalle aspectos tales como la variación estacional y la microdistribución de las especies de animales y plantas de su hábitat. Poseen un alto grado de comprensión de las comunidades ecológicas, de la conducta de los insectos sociales, de las bandadas de pájaros, de los bancos de peces y de sus migraciones, y de otras formas de conducta colectiva. Han observado atentamente fenómenos como el parasitismo, la simbiosis, el comensalismo y otras formas de relación entre especies coexistentes, a todo lo cual señalan como posibles modelos de adaptación. Por otra parte, en mitos y narraciones abundan relatos de visitas al mundo de los animales, de gentes que se convierten en animales para aprender más sobre sus costumbres, o de animales que enseñan al hombre cómo emplear ciertos recursos. En el saber chamanístico se hallan a menudo descripciones pormenorizadas de tales contactos e intercambios; muchos chamanes afirman haber adquirido parte de su conocimiento específico de animales, que les habrían revelado la existencia de un recurso alimenticio inusitado, la cura para una enfermedad, o el procedimiento práctico para resolver un problema cotidiano. Parte de este saber puede, entonces, considerarse como esotérico y secreto, propiedad privada del chamán. Sin embargo, con gran frecuencia, este conocimiento especializado de la conducta animal llega a formar parte de pautas prescritas de acción e interacción humanas debido a su evidente valor adaptativo. La mitología, además, habla enfáticamente de especies animales

extintas o que fueron castigadas o degradadas por no haber obedecido ciertas reglas importantes para la adaptación. La gula, la imprevisión, la agresividad y toda otra forma de exceso vicioso reciben castigo de parte de fuerzas superiores para que sirva de escarmiento no solo a la colectividad animal sino también a la sociedad humana. Los animales representan, pues, metáforas de la supervivencia. Al analizar la conducta animal, los indios se empeñan en descubrir el orden del mundo físico, un orden cósmico al cual ajustar las actividades *humanas*.

En la cultura Tukano el individuo es consciente de formar parte de una compleja red de interacciones que comprende no solo a la sociedad sino al universo entero. Dentro de este contexto de interrelación esencial de todas las cosas, el individuo debe cumplir muchas funciones que sobrepasan su papel social y que son extensiones extrasociales de un conjunto de normas de adaptación. Dichas reglas o normas sirven, pues, de guía al individuo en sus relaciones no solo con otras personas del pasado o del presente, parientes o aliados, sino también con los animales y plantas y, en verdad, con todos los componentes bióticos y abióticos del medio ambiente. Las reglas que el individuo debe seguir hacen referencia, ante todo, a la conducta cooperativa, orientada hacia la conservación del equilibrio ecológico como atributo fundamental. La relación entre el hombre y su medio ambiente se formula, así, no solo al nivel cognoscitivo; de modo manifiesto, constituye también una efectiva relación personal en la cual animales y plantas reciben, individualmente, un tratamiento respetuoso y cauto.

Los Tukano son plenamente conscientes de que, para conservar un equilibrio estable entre *input* y *output* es preciso instituir una serie de mecanismos de regulación que deben institucionalizarse y, más aún, observarse rigurosamente por todos los miembros de la sociedad. Los controles sociales de este género, necesariamente, llevan implícito un acentuado carácter adaptativo y su cumplimiento se impone, ante todo, en aquellos aspectos de la existencia que en gran medida determinan la supervivencia. Entre otros deben mencionarse aquí el crecimiento de la población, la explotación del medio ambiente físico y la agresión en las relaciones interpersonales. Para los Tukano es claro que, para asegurar la supervivencia y el bienestar individual y colectivo, es preciso establecer normas de adaptación para regular las tasas de natalidad y de producción de cosechas y contrarrestar toda conducta socialmente nociva.

4

Se enfocará aquí, en primer lugar, el problema del crecimiento demográfico y las normas que le son pertinentes. Los indios emplean dos mecanismos para controlar la tasa de natalidad: anticonceptivos orales y continencia sexual. Las mujeres Tukano usan pociones herbáceas que, en diversas concentraciones, causan esterilidad temporal y les permiten espaciar los nacimientos de tal

manera que, cuando dan a luz su segundo bebé, el primero tenga ya suficiente independencia como para no representar una molestia. El número de hijos se mantiene bajo y a las parejas con numerosa prole se les critica abiertamente por su irresponsabilidad social.

El segundo mecanismo es la abstinencia. Esta, y la represión sexual, se practican en muchas ocasiones y figuran entre los requisitos más importantes para gran número de actividades rituales. Es pertinente señalar aquí que, en el pensamiento Tukano, la alimentación y la sexualidad se relacionan estrechamente y son equivalentes en términos simbólicos. La idea de la relación entre el apetito calórico y el sexual se expresa de diversas maneras; así, en un nivel metafórico, se equiparan el acto sexual y el de comer, y en el intercambio ritual ciertos alimentos llegan a representar el intercambio de mujeres. Tomando en cuenta que el principio organizativo fundamental de la sociedad Tukano es la observancia de estrictas reglas exogámicas, el consumo o elusión de determinadas comidas se ajusta al concepto de exogamia de tal manera que las restricciones alimenticias se identifican con las sexuales. Puede afirmarse entonces que el consumo selectivo de ciertos alimentos está sujeto a las leyes de la *exofagia* que definen la conveniencia de su uso bajo determinadas circunstancias. Existen alimentos y preparaciones culinarias "masculinas" y "femeninas", categorías que se aplican no solo a los de origen animal sino también a los de origen vegetal.

Los aspectos mencionados encuentran clara ilustración en las ideas que guían las actividades del cazador. Todos los animales de caza están sujetos al Dueño de los Animales, ser sobrenatural con apariencia de enano y acentuados atributos fálicos. Dicho guardabosque sobrenatural vigila celosamente su rebaño, compuesto de venados, tapires, saínos, agutíes, pacas, micos y todas las demás especies que comúnmente forman parte de los recursos alimenticios de los indios. El Dueño de los Animales es su protector y procreador directo y todos ellos habitan en el interior de escarpados cerros rocosos o en profundos pozos de los ríos; ambas moradas se conciben como grandes depósitos colmados de animales de caza y pesca. Para obtener el permiso de su Dueño sobrenatural para matar un animal, el presunto cazador debe someterse a una rigurosa preparación consistente en continencia sexual, restricción de alimentos y ritos de purificación por medio de baños y eméticos para garantizar la limpieza del cuerpo. Desde varios días antes de salir a una excursión de caza el hombre debe abstenerse de toda relación sexual; más aún, no debe tener sueños de contenido erótico. Además, es necesario que ninguna de las mujeres que viven en su *maloca* se halle en su período menstrual. Hay otro mecanismo adicional que limita excesos en la explotación de animales de caza. De acuerdo con mitos cosmológicos todos ellos están asociados con ciertas constelaciones según las definen los Tukano. Solo pueden cazarse ejemplares de determinada especie *después* de haber aparecido su constelación sobre el horizonte, y se dice que los animales braman y lloran de miedo cuando se percatan de la

inminencia de su fin. Puede señalarse aquí también que la caza en sí es más que la simple búsqueda de alimento, por cuanto esta se concibe como un galanteo en que la presa debe seducirse para que se someta al cazador.

Cuando hay escasez de presas de caza, el chamán debe visitar al Dueño de los Animales en un trance narcótico para tratar de conseguir que este le ceda algunos de sus protegidos. El chamán no solicita determinados ejemplares aislados sino más bien manadas, o aun, una buena temporada de caza. A cambio, promete enviar a la morada del Dueño de los Animales las almas de personas que, a su muerte, deben tornar a su gran depósito para reponer la energía de los animales que el guardabosque sobrenatural suministre a los cazadores. El Dueño de los Animales y sus múltiples personificaciones se concibe, entonces, como administrador de derechos de usufructo; puesto que los recursos de caza son limitados, también son restringidos los derechos que instituyen los seres sobrenaturales, y corresponde al chamán actuar como mediador.

Por los ejemplos que he mencionado, resulta obvio que la combinación de todos estos requisitos constituye por sí misma un conjunto de reglas altamente adaptativas que circunscriben la actividad del cazador o el pescador. Un individuo no puede salir de caza o de pesca simplemente en el momento en que necesite abastecerse de comida; solo puede hacerlo luego de haberse sometido a un período de preparación más o menos angustioso, cuyo propósito es evitar la caza excesiva. La enfermedad o la mala suerte en esta actividad se atribuyen casi siempre al incumplimiento de alguna de las numerosas reglas que el cazador debe observar.

Las restricciones alimenticias se observan no solo en relación con las actividades económicas; son de rigor con ocasión de la mayoría de los ritos y en muchas otras circunstancias cotidianas. Por ejemplo, si la esposa de un hombre está embarazada, este no puede comer carne de tapir, saíno, o mico, pues ello podría afectar la salud del vástago que está por nacer. Asimismo, el hombre cuyos elementos de caza o pesca se hayan contaminado por haber sido tocados casualmente por una mujer, debe guardar dieta líquida durante varios días. Cuando los peces migran para el desove, no se deben comer aquellos que se encuentren en el tramo de río correspondiente a la propia *maloca*; tampoco se recogen huevos de pájaro para usarlos como alimento y, asimismo, se evita la carne de ciertos reptiles durante su período de reproducción. Los indios verbalizan todas estas interdicciones en términos del peligro para la salud del consumidor. Existen prohibiciones particularmente estrictas que impiden al individuo comer normalmente cuando se halle dedicado a la adquisición de conocimiento esotérico; de modo similar, todos los rituales del ciclo vital de la persona llevan implícitas restricciones alimenticias temporales. En resumen, la gente controla cuidadosamente el consumo de alimentos y, por regla general, se abstiene de comer carne de animales de caza durante el embarazo, el parto y la menstruación, en los períodos de duelo o

durante la recolección de hierbas medicinales, durante la *couvade* o mientras se ocupan de la preparación de venenos, narcóticos o pócimas de amor.

Prohibiciones similares restringen la recolección de frutas silvestres, nueces, miel e insectos comestibles. Aun la extracción de materias primas empleadas en algunas manufacturas está controlada por proscripciones rituales. La recolección de hojas de palma para techumbres, de arcilla para la manufactura de cerámica, o de maderas o fibras escasas usadas para la elaboración de ciertos artículos, está sujeta a permisos que deben obtenerse de los dueños sobrenaturales de los respectivos recursos.

Este complejo de prohibiciones y limitaciones alimenticias y sexuales se relaciona estrechamente con el control de actitudes agresivas. El mecanismo principal de control de las conductas socialmente nocivas es la organización de grupos exogámicos, vinculados por alianzas, y que mantienen relaciones de intercambio recíproco. Además de intercambiar mujeres, estas unidades complementarias dan y reciben alimentos, materias primas o artefactos. Con ocasión de estos intercambios periódicos, que constituyen rituales altamente formalizados, las danzas, cantos y diálogos ceremoniales resaltan una y otra vez los lazos recíprocos que unifican la sociedad Tukano.

Lo expuesto hasta ahora parece indicar que la definición Tukano de lo que constituye la capacidad de carga se refiere principalmente a cierto equilibrio de los recursos ricos en proteína, tales como los animales de caza, la pesca y los frutos silvestres. La degradación ambiental no se interpreta en términos de agotamiento de suelos, sino como el eventual menoscabo de la fauna y el aumento de la distancia para llegar al lugar de caza. La relativa escasez de recursos proteínicos impone la limitación del derecho a usarlos con el propósito de evitar la reubicación frecuente de las viviendas. No son quizás abundantes las condiciones propicias para la actividad hortícola pero sí se dispone de tierras propicias para cultivos productivos. Sin embargo, el contenido nutricio de casi la totalidad de alimentos vegetales de la selva pluvial es muy bajo y, por consiguiente, la capacidad de carga está determinada por la existencia de recursos proteínicos; de aquella son funciones tanto el tamaño como la densidad de los asentamientos.

Los tres aspectos mencionados, el crecimiento de la población, la explotación del medio ambiente físico y el control de la agresión, pueden reducirse a un solo problema, a saber, la conservación del equilibrio del ecosistema. Los indios saben que su existencia diaria depende del funcionamiento adecuado de las mencionadas interacciones adaptativas. Surge entonces un interrogante: ¿cómo puede lograrse que la gente siga prescripciones y reglas que imponen tan severas limitaciones a su conducta social y a sus necesidades biológicas?

5

Los mecanismos para hacer cumplir las reglas entre los indígenas en cuestión están íntimamente relacionados con la teoría aborigen de la enfermedad. En primer término, las condiciones mentales o corporales específicas que, de acuerdo con los Tukano, constituyen la enfermedad, y que se manifiestan por medio de gran número de signos y síntomas, se creen siempre tener como causa un agente externo al cuerpo. Los posibles agentes patógenos se distinguen en tres categorías: (1) la venganza por parte de animales de caza; (2) la animadversión de otra gente, y (3) la malevolencia de seres sobrenaturales, tales como el Dueño de los Animales y otros entes espirituales.

La malevolencia de gentes y animales no es una fuerza arbitraria que golpea ciegamente a su inocente víctima. Por el contrario, la enfermedad se interpreta en todos los casos como una consecuencia enteramente natural de la infracción o inobservancia de normas culturales por parte de la persona. Además de ser social y emocionalmente perturbadora, la enfermedad es, para los Tukano, nada menos que una reacción a la conducta ecológicamente inadecuada del paciente, a su actuación contraria a la adaptación. Es el paciente mismo quien causa la enfermedad al hacerse vulnerable a ella. El diagnóstico que da el chamán tiene, por tanto, dos aspectos diferentes: uno se refiere a las dolencias del paciente, es decir, a los síntomas que ha desarrollado; el otro se refiere a la cuestión de *por qué* la persona fue víctima de la enfermedad. Y puede reconocerse aquí, además, otro cariz importante de la función del chamán relacionado estrechamente con el problema de la adaptación ecológica. En la práctica chamanística, la enfermedad se interpreta como la consecuencia de haber trastornado una persona cierto aspecto del equilibrio ecológico. La caza excesiva es causa frecuente de enfermedad, así como las actividades de recolección en que se ha desperdiciado algún recurso natural relativamente escaso. El delicado equilibrio existente dentro del ambiente natural, entre la naturaleza y la sociedad, y dentro de la sociedad misma, conforma una serie de sistemas en los cuales cualquier perturbación, por ligera que sea, necesariamente va a afectar al todo. Por ejemplo, amoríos inoportunos con ciertas mujeres que deberían evitarse constituyen una afrenta semejante a comer ciertos peces que no deben consumirse; matar demasiados animales de determinadas especies es, en todos los casos, una falta que jamás debe cometerse. La consecuencia más probable de todas estas transgresiones es la enfermedad. En el proceso de diagnóstico, a menudo acompañado de prácticas adivinatorias, el chamán observa la enfermedad del paciente no tanto como una función biológica, sino más bien como síntoma de un desorden en el flujo de energía. Lo principal para el chamán es la relación entre la sociedad y los Dueños sobrenaturales de los animales de caza y pesca y de las frutas silvestres, de los cuales depende el éxito de las actividades de caza, pesca y recolección, y quienes también disponen de muchos agentes patógenos. Por lo tanto, es esencial para el

chamán diagnosticar correctamente la causa de la enfermedad, identificar con precisión la naturaleza de la relación inadecuada en que se ha incurrido, ya sea adulterio, exceso en la caza o cualquier otro desenfreno o despilfarro, para luego compensar el desequilibrio comunicándose con los seres sobrenaturales y estableciendo contactos para la reconciliación con los animales de caza. El siguiente ejemplo muestra cómo se establece el diagnóstico: un hombre que haya matado demasiados animales aparecerá en los sueños o estados de trance del chamán bajo la forma del animal en cuestión; la imagen vendrá acompañada de cierta luminosidad, de cierta intensidad de luz. Es un hecho notable que las diferencias de intensidad luminosa alta o baja se consideren entre los Tukano como muy importantes en el flujo de energía solar, y que los chamanes mencionen en sus ensalmos y encantamientos hasta siete matices de "luz amarilla" que dan energía a la biosfera.

Al resumir este aspecto quiero llamar la atención sobre el hecho de que el chamán, como curandero de enfermedades, no actúa tanto sobre el nivel individual, sino sobre el de aquellas estructuras supraindividuales que han sido perturbadas por una persona. Para ser efectivo, debe aplicar su tratamiento sobre la parte alterada del ecosistema. Puede afirmarse entonces que el chamán Tukano no tiene pacientes individuales; su tarea consiste en curar disfunciones sociales. El organismo enfermo del paciente tiene importancia secundaria, y aunque finalmente recibe tratamiento, tanto empírico como ritual, lo que realmente cuenta es el restablecimiento de las reglas que previenen la caza excesiva, el agotamiento de ciertos recursos vegetales y el crecimiento descontrolado de la población. El chamán se convierte entonces en poderosa fuerza para el control y administración de los recursos.

La intervención del chamán es directa, por consiguiente, con respecto a la caza, pesca, recolección y la mayoría de las actividades acumulativas. Por ejemplo, el chamán controla personalmente la cantidad y concentración del veneno empleado para pescar en determinada parte del río; fija el número de animales que deben matarse cuando se anuncia la presencia de una manada de saínos; decide la estrategia apropiada para la recolección de frutos silvestres; determina cuáles peces deben volverse al agua después de una redada y, ocasionalmente, puede aún prohibir totalmente dar muerte a ciertos animales en un área circunscrita de la selva. Controla, además, actividades tecnológicas tales como la construcción de una *maloca*, la fabricación de una canoa o la apertura de una trocha. Es obvio que todas estas actividades afectan al medio ambiente natural, por cuanto es preciso derribar árboles y destruir o utilizar muchas plantas en el proceso. El papel del chamán como protector de la vida animal y vegetal explica por qué los animales y las plantas son tan prominentes como espíritus auxiliares suyos. Debe subrayarse aquí que todo esto no es mera especulación; los indios son muy explícitos en estas materias y aclaran que no se debe enojar a los Dueños espirituales de la naturaleza y que es tarea del chamán efectuar la reconciliación con ellos.

El enorme vocabulario denotativo del chamán muestra su gran preocupación por recopilar el inventario completo del ecosistema. Para poder administrar este inmenso depósito le es preciso conocer, denominar y categorizar la totalidad de su contenido. Tal conocimiento le proporciona, con el tiempo, criterios para la planificación ecológica y ello, por supuesto, es una forma de solucionar problemas por anticipado. El hecho de que muchas actividades cotidianas como la caza, la pesca, la recolección, el desmonte de un nuevo terreno o la cura de una enfermedad estén sujetos a prácticas adivinatorias orientadas a ubicar el lugar o el tiempo más precisos, o hallar el procedimiento más efectivo para hacer frente a una u otra contingencia, ofrece al chamán amplia oportunidad para proteger la fauna al fijar el tiempo de excursiones de caza cuando considere que determinada especie está en peligro, o canalizar cualquier otra actividad de explotación por los cauces que estime adecuados. Conozco varios casos en los cuales los chamanes iniciaron movimientos migratorios limitados pidiendo a la gente que abandonase sus viviendas para librarse de una epidemia próxima a suceder, o evitar la presencia de espíritus malévolos, calamidades que les habrían sido reveladas en estado de trance adivinatorio. La verdadera razón, sin embargo, parece haber sido el avanzado agotamiento de recursos proteínicos. La observación de varios casos similares sugiere que las prácticas adivinatorias de los chamanes Tukano operan con modelos y que, de esta manera, los chamanes pueden introducir innumerables cambios adaptativos.

En este punto podría preguntarse hasta dónde es el chamán realmente consciente de su papel como agente ecológico. ¿Actúa siempre de modo racional y con adecuada comprensión de los principios ecológicos?

Como es natural, existen diferencias. Algunos chamanes, particularmente los más jóvenes y menos experimentados, tienden a verbalizar sus conceptos en términos simplistas, diciendo que la caza y la recolección excesivas producen inevitablemente el enojo tanto de los seres sobrenaturales como de los animales de caza, y el castigo correspondiente es la enfermedad. En seguida señalan cambios en la abundancia de presas de caza y atribuyen el empobrecimiento biótico de ciertas áreas restringidas a la acción de espíritus vengativos. Otros, sin embargo, no suelen emplear tales interpretaciones míticas, y culpan a la codicia y la ignorancia por la disminución de los recursos proteínicos. Imputan algunas enfermedades, si no todas, a deficiencias en la nutrición y manifiestan llanamente que los recursos proteínicos son escasos y deben protegerse.

El hecho de que la mayoría de las actividades económicas se acompañen con rituales no significa, por cierto, que el chamán simplemente pida a las fuerzas sobrenaturales que dispensen abundancia, suficiencia, o el máximo de lo que el ambiente pueda producir, sino más bien que concedan la oportunidad de inventariar, de sopesar costos y beneficios y de redistribuir los recursos. En tales situaciones la contabilidad del chamán muestra el *input* y *output* del sistema

general. En realidad, la mayoría de las actividades chamanísticas, entre otras los ritos de curación, el hacer llover, la reafirmación periódica de alianzas o de intercambio de alimentos entre grupos exogámicos, pueden considerarse como ritos vinculados con la administración de recursos y el equilibrio ecológico. Este hecho ha sido a veces tergiversado por la tendencia a ver a los chamanes indígenas como simples brujos o fanáticos religiosos.

6

Los Tukano, como muchas otras 'tribus' de Colombia, creen que el universo se está deteriorando lentamente. Así, consideran que en el pasado la gente era más sana, fuerte e inteligente que en el presente; que los animales y frutas eran más grandes y abundantes. Señalan trechos de selva, ríos y lagunas, diciendo que en épocas anteriores la vida en ellos era abundante. En verdad, actualmente se justifica en parte tal sensación de inminencia del fin; en muchos lugares, el mundo de los indios de la selva pluvial efectivamente *está* declinando. Pero el sentido de entropía entre los indios, su convicción de la tendencia hacia el desorden y el caos, no parece provenir de su actual situación; más bien representa una angustia existencial que forma parte de la filosofía y la cosmología indígenas y que se fundamenta en la diaria e íntima observación de los ciclos biológicos de crecimiento y declinación. El aspecto importante en este punto es que la idea del desorden creciente está siempre seguida de la resolución institucionalizada de *re-crear* el mundo y restablecer su orden y propósito como consta en la tradición cosmológica. El continuo ciclo de creación, destrucción y re-creación rituales se encuentra en muchas sociedades de la selva tropical y es en verdad un mecanismo importante de supervivencia cultural y biológica.

En el curso de estas ocasiones ceremoniales, cuando el universo y todos sus componentes se renuevan, hay una meta que adquiere importancia capital: la reafirmación de los vínculos con las generaciones pasadas y venideras junto con la expresión de inquietud por el futuro bienestar de la sociedad. El énfasis ritual recae en la unidad del grupo social, en la continuidad, en los estrechos lazos de identidad que unen a la sociedad con el pasado y constituyen el fundamento del futuro. Al parecer, este sentido de unión proporciona valores profundamente motivadores y sólidos incentivos para la responsabilidad ecológica. Las prolongadas recitaciones genealógicas y los diálogos rituales tienen una poderosa función cohesiva, y se cree que en muchos de los ritos participan los espíritus de animales y plantas, expresando con su presencia su interrelación e interdependencia. Debe anotarse que la recreación ritual del universo está generalmente acompañada del uso colectivo de drogas narcóticas de origen vegetal. Durante tales estados de trance inducidos por las drogas, los participantes establecen contacto con el pasado mítico; en efecto, se ven a sí mismos regresar a los tiempos de la Creación divina y de tal suerte toman

parte en ella. Es claro que, también en este caso, el chamán que preside el ritual puede orientar la interpretación de las visiones que la gente proyecta sobre el vívido trasfondo de sus alucinaciones hacia el problema de la adaptación.

Durante la mayor parte de estos rituales, de los cuales puede decirse que su objeto principal es el equilibrio ecológico, tiene gran importancia el relato de mitos y genealogías. Dichos mitos explican la naturaleza humana y trazan el destino del hombre desde su nacimiento e infancia, pasando por la madurez hasta su declinación y muerte; desde el pecado del incesto al caos y la inminente destrucción y, de allí, a un nuevo orden y la institución de la Ley. Los mitos y narraciones, debe subrayarse, no son simple "literatura"; constituyen un esfuerzo realmente notable de interpretación intelectual; un intento de proporcionar una matriz cognitiva permanente para la vida. Son una auténtica guía para la supervivencia, por cuanto fijan reglas de conducta no solo para las ocasiones rituales sino para la vida cotidiana. Este hecho pasa a veces desapercibido si no se descubre el código metafórico en el cual se transmiten los mitos.

Los mitos cosmológicos que expresan la visión del mundo de los Tukano no describen el Lugar del Hombre en la Naturaleza en términos de superioridad o de dominio sobre un ambiente subordinado; tampoco expresan en absoluto la noción de lo que podría llamarse entre nosotros "armonía con la naturaleza". La naturaleza, desde su punto de vista, no es una entidad física que exista aparte del hombre y, por consiguiente, este no puede enfrentársele u oponérsele, ni armonizar con ella como si fuese entidad separada. El hombre puede ocasionalmente desequilibrarla al funcionar defectuosamente como parte de la naturaleza, pero nunca puede existir independientemente de ella. El hombre se considera parte de un conjunto de sistemas supraindividuales, sean ellos biológicos o culturales, que trascienden la vida individual y dentro de los cuales la supervivencia y la conservación de cierta calidad de vida solo son posibles si se permite también a todas las demás formas de vida evolucionar en concordancia con sus necesidades específicas como lo establecen los mitos y tradiciones.

Para concluir, quisiera anotar que hasta época muy reciente los etnólogos y arqueólogos han tratado de explicar la evolución y el cambio cultural en términos de modelos lineales de causa y efecto, enfoque que todavía utiliza la mayoría de los especialistas en estos campos. Gregory Bateson fue el primer etnógrafo en percibir la necesidad de aplicar el modelo de la teoría de sistemas para interpretar sus datos etnográficos, aunque, su ahora ya clásica monografía sobre Nueva Guinea, fue escrita mucho antes de que se desarrollaran los aspectos formales de la teoría de sistemas.

Entre los arqueólogos ha habido una especial propensión a depender de explicaciones y modelos de tipo 'causa y efecto' construidos sobre los principios de la causalidad lineal; esta tendencia se ha acentuado con el movimiento

intelectual denominado 'Nueva arqueología'. Recientemente Kent Flannery ha hecho notar que la Nueva arqueología emplea dos clases muy diferentes de modelos explicativos. Una de tales escuelas, a la que Flannery ha dado el nombre de 'Arqueología de la Ley y el Orden', es explícita en su adhesión a la causalidad lineal. La otra tendencia, menos popular, es la aplicación de la teoría de sistemas para interpretar el cambio cultural atribuyendo su dinámica a desviaciones muy lentas, que se originan en parte del sistema, y que luego se convierten en modificaciones mayores. Al parecer, este enfoque tiene más probabilidades de producir modelos significativos que el de 'la Ley y el Orden'.

Es notable que desde hace varias décadas, tanto etnógrafos como arqueólogos, hayan comenzado a aceptar, como único modelo explicativo que puede usarse para manejar las relaciones ecológicas, el tipo de modelo de sistemas generales adoptado por los indios 'primitivos' desde hace largo tiempo.

Universo y devenir[1]

Juan Camilo Niño

Desde finales del siglo XIX varios estudiosos se han aventurado a sugerir diferentes clases de vínculos entre los ette y otros pueblos originarios de América. Jorge Isaacs (1967: 122) y Joseph de Brettes (1898: 460) aseguraron que eran caribes y, siguiendo los planteamientos lingüísticos de la época, los compararon con los wayúu de la Península de La Guajira.[2] Sobre la base del estudio de su cultura material, Gustaf Bolinder los relacionó con sociedades centroamericanas chibchas (1987: 26). Algún tiempo más tarde, otro etnólogo, Gerardo Reichel-Dolmatoff, desautorizaría a sus predecesores al asociar su cultura a la de pueblos arawak y ubicar su territorio ancestral en la región de las cuencas de los ríos Amazonas y Orinoco (1946: 145-146). La impopularidad que adquirió el difusionismo con el desarrollo de nuevas orientaciones teóricas en antropología, empero, hizo que este tipo de hipótesis cayera en desuso y se relegara a un segundo plano la cuestión del área cultural de origen de la etnia.

La discusión sobre la filiación de su lengua, el *ette taara*, sin embargo, perduró para convertirse en una agitada controversia. Desde 1920 por lo menos cuatro tipos diferentes de filiaciones han sido propuestos. La mayoría de estudiosos han preferido ubicarla dentro de la familia chibcha; un grupo menor en la arawak; otros en el grupo chocó; y, finalmente, unos pocos la consideran una lengua aislada.[3] Una documentación lingüística más completa ha permitido que en la actualidad los especialistas en el tema se inclinen a apoyar aquellas ideas que de una u otra

---

1 Original tomado de: Juan Camilo Niño. 2007. "Universo y devenir". En: *Ooyoriyasa: cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*, pp 67-101. Bogotá: Editorial Universidad de los Andes, CESO.

2 Sobre los lazos que se trazaron entre los caribe, los ette y los guajiro véase Niño (2007a: 245-246). La existencia de una relación entre los guajiro y los chimila venía de la supuesta pertenencia a una misma familia lingüística. La lengua wayúu había sido clasificada por algunos estudiosos de la época como caribe. Véase Landaburu (2000: 32).

3 La revisión bibliográfica más completa sobre las diferentes filiaciones lingüísticas propuestas para la lengua de los ette se encuentra en Malone (1991: 2-5). También es relevante Constenla (1993; 1995); Trillos (1996: 32-34); y Uribe (1992: 22-23).

manera la habían relacionado con el conjunto de las lenguas chibchas.[4] De hecho, un nuevo debate gira en torno al lugar que el *ette taara* ocupa dentro de esa familia.

En la actualidad, las concepciones ette sobre el universo y el devenir también presentan diferencias y similitudes significativas con los de otras poblaciones de América. Para los ette, el universo se destruye y transforma periódicamente por obra de catástrofes y cataclismos. La extendida idea de que el cosmos tiene un principio y un fin más o menos definidos, se complementa con aquella que establece que el trayecto de uno a otro punto se realiza por medio de ciclos de destrucción y regeneración. Dentro de tal lógica, el estado actual del universo, el espacio en donde se desarrolla la vida de los ette y de todos los grupos humanos que les son contemporáneos, es el resultado de una serie de catástrofes que repetidamente han aniquilado y vuelto a dar origen a hombres, plantas y animales. Como todos los que le precedieron, este mundo también es transitorio y, tarde o temprano, el mismo proceso que lo produjo lo hará desaparecer. Cuando esto suceda los ette se extinguirán para ser reemplazados por un nuevo pueblo.

Semejante concepción cosmológica presenta rasgos únicos dentro del nordeste indígena colombiano y, probablemente, dentro de una zona geográfica mucho más amplia. De hecho, no pareciera encajar bien dentro del conjunto de la mitología de los pueblos chibchas.[5] Aunque con ciertas discrepancias, las similitudes parecieran encontrarse en áreas más distantes. Las concepciones sobre un cosmos sometido a destrucciones periódicas parecen ser, más bien, familiares a grupos mesoamericanos y, en una proporción menor, amazónicos.[6]

A continuación se expone y explica este complejo conjunto de nociones cosmológicas. Aunque no se dejará de llamar la atención sobre las diferencias y similitudes que comparte con las concepciones de otros pueblos, el interés principal se centra en el examen de sus particularidades. Se privilegia la descripción y el análisis de su lógica interna, así como el estudio de sus implicaciones prácticas. En ese sentido, y sin restarle valor al tema, los planteamientos desarrollados no

---

4 Hasta la fecha, el estudio comparativo más completo que propone una filiación chibcha del ette taara es Malone (1991). El mismo Reichel-Dolmatoff modificó su posición en 1991 y, aceptando el carácter rudimentario de su antiguo método de trabajo, optó por desestimar la pertenencia de la lengua a la familia arawak en favor de la chibcha (1991: 8), nota de pie de página.

5 Adolfo Constenla ha recalcado que aunque los cataclismos están bien presentes entre los pueblos chibchas, entre ellos no tienen un carácter predominantemente cíclico. La forma del universo, más bien, parece haber sido establecida en forma definitiva desde un principio (1996: 26).

6 Véase por ejemplo, León-Portilla (1959); Peterson (1959); Soustelle (1992); Todorov (1998). También es relevante Eliade (1997; 1994). De otro lado, se pueden encontrar interesantes similitudes entre los ette y ciertos pueblos del nordeste amazónico. Consúltese Hildebrand y Reichel (1987: 146).

pretenden establecer relaciones históricas o genéticas certeras sino, a lo sumo, sugerirlas. Se hace énfasis en el carácter cultural, y por lo tanto relativo, de la experiencia espacio-temporal ette.[7]

El capítulo se divide en cuatro grandes apartes. El primero está dedicado a las grandes entidades sobrenaturales que, de una u otra forma, inciden en el ordenamiento del espacio y la dinámica del devenir. En el segundo acápite se presenta la estructuración mítica del cosmos y se caracterizan sus diferentes regiones. En la tercera parte se describe y estudia el peculiar dinamismo que los ette le atribuyen a semejante configuración, prestándole una especial atención a la función que desempeñan los procesos cíclicos de destrucción y regeneración. Por último, en la cuarta sección se examina el sentido particular que se le asigna a la historia y se analizan las consideraciones nativas relativas al papel que puede desempeñar el género humano en el curso del devenir. El ejercicio no sólo busca familiarizar al lector con la dimensión espacial y temporal que le otorga sentido a una buena parte de los sueños que se examinarán más adelante. Con él, además, se empezará a esbozar una idea fundamental para efectos de este estudio, a saber, que tanto la afición de los ette por las prácticas interpretativas, como su creencia en la posibilidad de prever el futuro a través de los sueños, se fundamentan en la singular manera de experimentar el tiempo y el espacio.

Las grandes entidades sobrenaturales

La mitología y la vida ceremonial de los indígenas giran en torno a un grupo más o menos limitado de entidades sobrenaturales. Ciertamente esta categoría es algo problemática pero tiene un enorme valor metodológico y expositivo. No pertenecen al orden de los seres animados ordinarios como las plantas y los animales. Aunque se les otorga ciertas cualidades humanas, tampoco están en el mismo plano que los hombres y las mujeres comunes. En esencia, son personajes que en todos los contextos se sitúan por encima de los demás seres del cosmos. Sin llegar a confundirlas con sus progenitores biológicos, los ette se refieren a ellas con la expresión *yaaubre*, literalmente, "padres".[8]

---

7 La dimensión cultural de la experiencia espaciotemporal ha sido ampliamente abordada en antropología. Dos trabajos clásicos al respecto son Granet (1928); y Whorf (1970). Algunos de los estudios modernos son Lévi-Strauss (1997); Eliade(1994; 1997); Elias (1997); Sahlins (1981); Leach (2000: 174-181); y White (1978).

8 En la obra de María Trillos aparecen las expresiones *yaau* y *yaaubre*, traducidas, respectivamente, como "dios" y "dioses" (1996: 193). Una traducción más exacta hubiera hecho corresponder estos dos términos con los de "padre" y "padres". Un mito que hace referencia a diferentes padres puede consultarse en Niño (2007b, Anexo A, Mito 3).

En el centro del pensamiento ette se encuentra una poderosa entidad masculina. Los indígenas se refieren a ella con la misma palabra con la que un individuo se refiere a su progenitor varón, a saber, Yaau: "padre". En ciertos contextos también se designa con otro nombre que resalta los lazos de hermandad que la entidad les garantiza a todos los indígenas: Narayaau, "nuestro padre". La importancia de esta entidad parece ser bastante antigua. Hace más de un siglo, Jorge Isaacs aseguró que los indígenas denominaban con la expresión Marayajna "al no engendrado, fuerza inmaterial, dueño de la creación" (1967: 124). Joseph de Brettes (1898: 462) y Reichel-Dolmatoff (1945: 5) también se refirieron a un personaje de considerable relevancia en la vida religiosa que los indios llamaban "Papá grande".

Yaau es el padre y creador de los ette, el ser que le dio forma a lo existente e instituyó los códigos morales que todos los hombres y mujeres deben seguir y respetar. También fue quien dotó de plantas comestibles a los seres humanos, los inició en los conocimientos médicos y agrícolas y estableció las relaciones que deberían entablar con los animales.[9] Las labores que desempeña, empero, no se limitan a un periodo primigenio. La pasividad respecto a los asuntos humanos contemporáneos no parece caracterizar a la entidad. Yaau es omnisciente y omnipresente, ve todo lo que sucede en la tierra y se inmiscuye en la vida cotidiana en infinidad de formas. Los ette, recíprocamente, le solicitan ayuda y consejo en múltiples modos y ocasiones. La gran entidad sobrenatural conversa con sus hijos en sueños y visiones, les advierte sobre los peligros venideros y escucha pacientemente sus quejas y súplicas.

Algunos ette aseguran que el verdadero nombre de Yaau es Yaggasu Gruttari Kraari. La expresión *yaggasu* es de difícil traducción. Varios ette explicaron que se refiere a una tinaja mítica en donde están guardados los truenos y la lluvia. El segundo término, *gruttari*, se reserva para designar a ancianos respetados por el manejo de conocimientos tradicionales. Finalmente, el tercero y último, *kraari*, encierra la idea de extensión y grandeza. De esta suerte, Yaau resulta ser el gran dueño de la tinaja de los truenos. Muchos de los elementos que se le asocian están en completo acuerdo con semejante denominación. Yaau se corresponde con el sexo masculino, la sabiduría que caracteriza a las personas mayores, el extremo oriental del universo, el dominio celeste, el trueno y las precipitaciones de la primera estación lluviosa del año.[10]

Una entidad femenina complementa y se opone a Yaau. Los ette la asocian a la idea de maternidad y la consideran su progenitora mítica. Tal y como acontece con

9 En lo que respecta al papel de Yauu en la mitología puede consultarse Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, 3 y 5).

10 Hay que anotar que alguno de estos atributos se encuentran referenciados en los trabajos etnográficos de mediados del siglo XX. Reichel-Dolmatoff anotó que, al igual que en la actualidad, algunos especialistas religiosos "conversan con el trueno que es la voz de un poderoso ser" (1946: 142).

su contraparte masculina, también se entromete con frecuencia en la cotidianidad indígena. Aunque la mayoría de los ette reconocen su unidad, se le confieren diferentes nombres y atributos en función del contexto en el cual se enfrenta con Yaau. Algunas de las denominaciones más corrientes son Yunari Kraari, Narakajmanta y Numirinta.

Los conceptos constelados alrededor de Yunari Kraari y Narakajmanta son muy similares y se asocian a la idea de una gran madre universal. La locución *yunari* es un termino de parentesco que puede traducirse como "abuela" o "anciana"; *kraari*, como ya se ha señalado, remite a la noción de "grandeza" y "extensión". De otro lado, Narakajmanta es un nombre compuesto. Mientras que *nara* es un posesivo plural, *kajmanta*, es el término usado para "madre". Pero la palabra *kajmanta* encierra un significado más profundo e interesante. El vocablo *kaj* comúnmente se asocia a la idea de vegetación arbórea: *kaj* es "árbol" y *kajmbri* "bosque". La expresión *manta*, por su parte, se relaciona con la idea de "cubrir" y a menudo se traduce como "piel". Narakajmanta resulta ser una mujer que por piel tiene plantas: la Madre Tierra. Mientras ríos y arroyos son asimilados a sus venas y a su sangre, la vegetación hace las veces de sus vellosidades. Su ombligo, ubicado en un pozo de agua cerca de Sabanas de San Ángel, es considerado el centro del mundo. Yunari y Narakajmanta, en síntesis, se corresponden con el sexo femenino, la sabiduría que poseen las mujeres mayores y la grandeza del dominio telúrico.[11]

A diferencia de lo que sucede con Narakajmanta y Yunari Kraari, Numirinta es un nombre propio y no parece asociársele ningún significado preciso. Algunos ette se refieren a ella como Yungwirinta. Teniendo presente que la expresión *yungwi* encierra el concepto de "mujer", este nombre resalta claramente la condición femenina de la entidad sobrenatural. Comúnmente se relaciona con el extremo occidental del universo y las lluvias de la segunda mitad del año.

Una gran parte del universo sobrenatural ette, de esta suerte, se organiza sobre la base de la oposición y la complementaridad. A un principio masculino encarnado por Yaau se le contrapone uno femenino representado por Yunari Kraari, Narakajmanata y Numirinta. Cada uno está asociado con ciertos elementos aparentemente incompatibles pero que coexisten armoniosamente dentro de un mismo sistema de diferencias. Sin pretender alcanzar la exhaustividad, hasta ahora se ha llamado la atención sobre su correspondencia con un sexo, un punto cardinal, un dominio cósmico y una época del año. A Yaau, el padre creador, le pertenece el oriente, el cielo y la primera estación de lluvias. A las personificaciones de la entidad sobrenatural femenina, gran madre universal, les toca el occidente, la tierra y las precipitaciones de la segunda estación lluviosa.[12]

---

11 Una historia de especial relevancia sobre Yunari Kraari puede consultarse en Niño (2007b, Anexo A, Mito 1).

12 Sobre la complementaridad de los principios femenino y masculino que personifican Yaau y Yunari Kraari puede consultarse Niño (2007b, Anexo A, Mito 4, Versión A y C).

Dos entidades menores, y sobre las cuales los ette hablan muy poco, completan los vacíos de este cuadro. Ambas se consideran seres malignos y crueles, deseosos de provocar la extinción del género humano. Consecuentemente, se les asocia a las épocas de sequía que interrumpen los dos periodos de lluvia anuales. Asimismo, se ubican en el norte y el sur, puntos en los cuales, a juicio de los ette, raramente se observan truenos o centellas. El más temido de los dos es un anciano cuyo pecho se encuentra en un avanzado estado de descomposición. Su nombre es Penari Saakwiri y sus aposentos están localizados en el norte. En dirección contraria se halla una mujer de la misma edad que, en medio de todo, se juzga más benevolente. Los indígenas se refieren a ella como Kowata Torosu (Figura 1).[13]

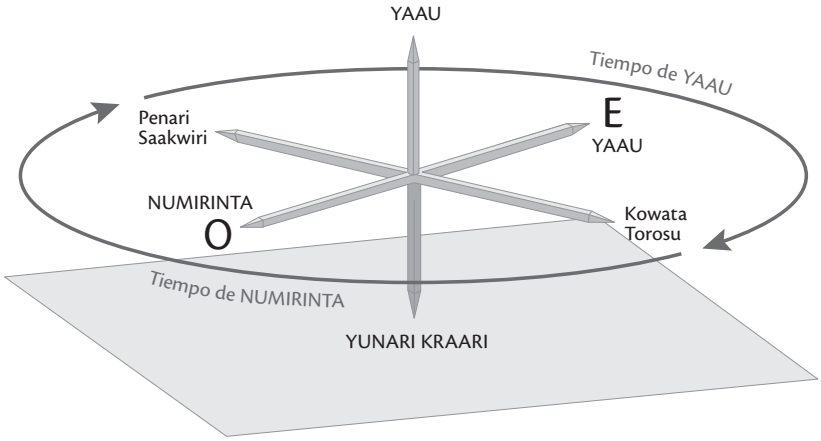


Figura 1. Principales entidades sobrenaturales ette

Por fin, existe otro poderoso ser de mucho más reciente aparición y cuya significación parece estar creciendo en la vida ritual y onírica. Los ette lo identifican con el progenitor mítico de los *waacha* y lo denominan con un nombre en castellano: Jesucristo. El lugar de esta deidad en el universo indígena no es claro y, en todo caso, no forma parte integral del sistema de diferencias en el cual se encuentran las demás entidades sobrenaturales. A Jesucristo no se le asocia una región específica del universo ni se le asigna una estación particular del año. Por el contrario, su personalidad pareciera definirse por medio de una nueva serie de criterios. En gran cantidad de mitos aparece como el hermano mayor de Yaau. La oposición fraternal es aprovechada por los indígenas para asignarle a cada

13 Algunas de las relaciones que guardan las diferentes entidades sobrenaturales aparecen en la Figura 1. Las flechas apuntan a los diferentes puntos cardinales. Los dos semicírculos que las rodean representan las estaciones climáticas ette: "el tiempo de Yaau", en el que las lluvias llegan de oriente, y "el tiempo de Numirinta", en el que las precipitaciones arriban desde occidente. La base plana coincide con la tierra.

personaje formas de pensar y comportarse contrapuestas. A diferencia de Yaau, Jesucristo es insensato, licencioso, caprichoso y torpe. Como si fuera poco, sólo habla una lengua, piensa en forma errada y se vuelve loco por el dinero. Todas estas características, por lo demás, las comparten sus hijos los *waacha*.[14]

La estructura del universo

Los ette consideran que el cosmos, en su forma actual, comprende tres grandes regiones superpuestas. Todas se designan con la ayuda de una expresión cuya traducción más acertada es "tierra", *itti*. La totalidad de lo existente se organiza, así, sobre la Tierra de Abajo, la Tierra del Medio y la Tierra de Arriba. Su ordenamiento es el mismo que el de un edificio de tres pisos: la Tierra de Abajo sostiene a la del Medio y ésta, a su vez, a la de Arriba. La bóveda celeste de una región inferior constituye el suelo de la superior. Inversamente, el suelo de una región superior hace las veces de cielo de una inferior.

Esta organización hace que la comunicación entre una y otra Tierra sea restringida y que la vida se desarrolle en cada una con cierta independencia. Cada Tierra tiene habitantes, fauna, flora y geografía cuyas características pueden diferir bastante entre sí. Los límites naturales que las separan son lo suficientemente grandes como para que sólo una pequeña cantidad de relaciones directas puedan ser mantenidas. La Tierra del Medio y la Tierra de Arriba, por ejemplo, están iluminadas por un mismo sol. La Tierra de Abajo, por el contrario, se considera una región de tinieblas y oscuridad, a la que sólo puede accederse por ciertas grutas y pozos de agua (Figura 2).

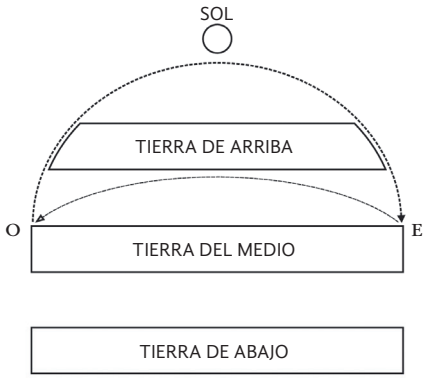


Figura 2. Estructura del Universo

14 Alguno aspectos sobre la personalidad de Jesucristo se encuentran en Niño (2007b, Anexo A, Mito 6, Versión A y B).

La Tierra del Medio fue preparada por Yaau, Padre Creador, para que sirviera de hogar a los ette. Aparte de ellos, también la habitan todos los pueblos humanos que les son contemporáneos. En su totalidad está apoyada sobre la poderosa entidad sobrenatural femenina que los ette identifican o, bien, con Narakajmanta o, bien, con Yunari Kraari. En palabras de un anciano ette:

> ...Yunari es la misma Tierra
> Los arroyos son sus venas y las aguas son su sangre
> En su espalda y en su pecho están los ette
> Sobre Yunari viven los ette
> Yunari está en la Tierra del Medio
> Ella es la Tierra del Medio
> Arriba hay cielo y abajo hay agua
> En ambos lados vive gente
> Por eso decimos que los ette viven en el medio...
> ... Donde se acaba la Tierra hay cuatro horcones
> Están más allá del Magdalena y del Ariguaní
> Ellos sostienen el cielo
> Como cuando los horcones de una casa sostienen el techo
> Nuestra Tierra es como una casa pero más grande
> Parecen horcones pero en verdad son hombres, son ette
> Los ette sostienen la Tierra
> Los ette hacen esto con su pensamiento
> Cuando el último de los ette haya muerto, ese día todo se acabará
> Cuando los ette se acaben la Tierra de Arriba bajará...
> (Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003)[15]

En los límites de la Tierra del Medio, reposan cuatro postes de madera que sostienen la Tierra de Arriba. Tal y como acontece con Yunari Kraari, estos son comparados con cuatro varones ette cuyos hombros cargan el peso del firmamento. Algunos informantes los ubican en las cabeceras y desembocaduras de los ríos Magdalena y Cesar, formando un cuadrilátero cuyas esquinas coinciden con los cuatro extremos del universo; otros, no obstante, piensan que están en un lugar no especificado mucho más distante y recóndito que tendería a coincidir con los puntos por donde el sol aparece y desaparece durante los solsticios de verano e invierno. Las pocas versiones en donde el número de postes no es cuatro, sino dos, los sitúan, respectivamente, en los lugares donde sale y se esconde el mismo astro durante los equinoccios, parajes que por su lejanía están fuera del alcance físico de cualquier humano. En este último caso el pilar de oriente es sexuado varón, mientras que el de occidente es considerado femenino. Sean dos o cuatro,

15 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 1).

el cielo y la tierra tiemblan cada vez que uno de estos individuos se mueve con el fin de relajar su cuerpo de alguna posición incomoda.[16]

En uno y otro caso se constata que la estructura del cosmos y la de una vivienda se replican mutuamente.[17] La analogía es clara en el pensamiento ette. Mientras que la Tierra del Medio es imaginada como una gran habitación, las habitaciones tradicionales tratan de ser erigidas siguiendo el modelo que la Tierra del Medio ofrece. El cielo descansa sobre pilares de la misma forma en que el techo de una casa reposa sobre horcones. Dependiendo del tamaño de la construcción, estos pueden ser dos o cuatro, hecho que podría explicar las divergencias entre las opiniones sobre el número de individuos que soportan el cielo. Continuando con las correspondencias, todavía existe una norma vigente, aunque raramente cumplida, que hace que el caballete, la viga horizontal en donde descansan las dos aguas del techo, coincida con la Vía Láctea. La banda luminosa de estrellas se piensa como un camino de arena mítico por el cual el sol, la luna y otros cuerpos celestes se desplazan periódicamente. El caballete replica el camino del sol por los equinoccios; los postes laterales y las esquinas de la construcción representan, a su vez, los puntos extremos en donde aparece y desaparece durante los solsticios.[18]

Sobre la Tierra del Medio está la Tierra de Arriba. La bóveda celeste de la región intermedia constituye el suelo de la superior y, en esa medida, varios fenómenos atmosféricos son interpretados como eventos que allí se desarrollan. Ofidios y meteoritos se designan con un mismo término, *buttu*, puesto que la presencia de los primeros en la Tierra de Arriba, es delatada por los últimos en la del Medio. De igual manera, cada vez que un conjunto de nubes se agrupa en forma de círculo, se cree que los pobladores del cielo han abierto una ventana para observar a sus vecinos de abajo. Ellos son los *ette kooronda*, "la gente con caparazón", "la gente de gruesas pieles". Haciendo salvedad del gran grosor de su piel, ni su aspecto ni sus hábitos culturales y lingüísticos difieren considerablemente de los de cualquier otro ette. Su mundo, asimismo, no es idéntico, pero tampoco completamente extraño, a la geografía, fauna y flora de

16 Véase Niño (2007b, Anexo A, Mito 1).

17 Sobre la simetría estructural entre cosmos y vivienda véase Mircea Eliade (1994: 213-218; 1997: 328-345). También existe una extensa bibliografía especializada que aborda el problema en grupos amerindios. Por su cercanía geográfica y lingüística son relevantes González y González (1994); Reichel-Dolmatoff (1975); y Pinton (1972). Algunas notas sobre este mismo tema entre los u'wa, grupo chibcha de los Andes orientales colombianos, pueden encontrarse en Osborn (1995: 73-88).

18 Aunque las edificaciones actuales difieren en un grado considerable de aquellas que fueron descritas a principio y mediados del siglo XX, algunas notas de interés sobre el tema pueden encontrarse en Bolinder (1987: 14-17); Reichel-Dolmatoff (1946: 101-103). Interesantes ilustraciones al respecto pueden verse en Brettes (1898: 460-464). Información histórica relevante sobre el tema se encuentra en Herrera (2002a: 298-301).

la Tierra del Medio. Aunque diferentes, en la Tierra de Arriba también hay selvas y montañas, ríos y llanuras, poblaciones *waacha* y grupos de ette.

Las relaciones que mantienen las dos regiones superiores son pocas pero no inexistentes. Ambas participan del ciclo del día y la noche que marca el recorrido del sol. En el extremo oriental del universo se cree que está emplazada una gran puerta por donde el astro empieza su recorrido hacía occidente. Allí reposa por un instante y continúa por un pasaje que lo conduce a la Tierra de Arriba en donde reanuda su travesía en sentido inverso (Figura 2). El día de la Tierra del Medio resulta ser la noche de la de Arriba y viceversa. Por su parte, la luna, hermana mítica del sol, permanece por un tiempo mayor abajo y sólo se retira permanentemente a la Tierra de Arriba durante los tres primeros días de su menstruación.[19] La Vía Láctea es utilizada como sendero por la pareja de hermanos en sus viajes sobre las dos Tierras.[20] Mientras sueñan, los *takwajtuggua*, especialistas médicos y religiosos ette, también se sirven de ella para ascender a la Tierra de Arriba y, así, incrementar sus conocimientos chamanísticos. En otras ocasiones les es posible acceder a ese mismo lugar trepando por un bejuco o valiéndose del follaje de un enorme árbol de ceiba que crece cerca del centro del mundo y cuyo extremo superior se interna por entero en el firmamento.[21]

Por fin, en la base del universo está la Tierra de Abajo. A diferencia de lo que sucede con la Tierra de Arriba, no existe un consenso claro sobre sus características precisas. Algunas personas describen a sus habitantes como gente de piel oscura, baja estatura, abdomen prominente, exóticos hábitos alimenticios y un semblante que en muchos aspectos recuerda al de las marimondas negras y los morrocoyos.[22] La mayoría, sin embargo, cree que la Tierra de Abajo es un mundo de agua y, por esta razón, aseguran que no pueden existir pueblos o animales normales que la

---

19 En el material mitológico recogido por Reichel-Dolmatoff en 1945 los hermanos Sol y Luna son sexuados, respectivamente, como mujer y hombre (1945: 5). Entre la actual población ette esta relación aparece invertida. Véase Niño (2007b, Anexo A, Mito 7). Sobre el sexo de los astros en poblaciones amerindias, en especial del sol y la luna, véase Lévi-Strauss (1999: 203-211).

20 Véase Niño (2007b, Anexo A, Mito 7; y Mito 8, Parte VII).

21 La Ceiba (*Ceiba pentandria*) ocupa un lugar importante en el pensamiento ette. Algunos mitos se refieren a ella como el "árbol de Yaau" y se le atribuye el origen del maíz y de otros alimentos. Véase Reichel-Dolmatoff (1945: 9-10); y Niño (2007b, Anexo A, Mito 3). En muchos aspectos puede ser considerada un axis mundi. Sobre el árbol-axis mundi véase Eliade (1994: 219-222; 1997: 273-274). Vale la pena anotar que este árbol ocupa un lugar destacado en la mitología de otros grupos indígenas de la región como los zenú y los kogi. Véase Reichel-Dolmatoff (1975: 204); y Turbay (1994: 234).

22 El término *kaaramoniya* es traducido por los ette como "marimonda". Según las descripciones parece tratarse de un primate, probablemente una marimonda negra (*Ateles fusciceps*). Una representación de este animal puede encontrarse en Niño (2007b: 103-136). Los morrocoyos por su parte son una especie de tortuga terrestre (*Geochelone carbonaria*).

ocupen. Puesto que no está incluida en el itinerario que sigue el sol y la luna, también se considera una región privada de luz, sólo apta para criaturas nocturnas y monstruos acuáticos. Armadillos y caracoles de inmensas proporciones son dos de las clases de seres que deambulan por sus territorios. El *wiisawi*, un extraño animal dotado de cuernos y piel pegajosa, es tal vez el poblador más temido de esta Tierra. Se dice que en ciertas ocasiones se asoma a la Tierra del Medio por manantiales y pozos de agua salados, causando estragos y devorando gente. A menudo aparece en forma de ganado vacuno cerca de los nacederos de agua y las cañadas. Numerosas personas cuentan cómo varios hombres tuvieron que descender al inframundo para enfrentarlos y cegarlos con el objetivo de vengar la muerte de sus familiares. Otras aseguran que hasta hace relativamente poco algunos ancianos solían dialogar con los dueños de estas bestias para que les permitieran cazar en las cercanías de los cuerpos de agua que comunicaban con su mundo.[23] A pesar que tal práctica parece haber caído en desuso con la expansión de la frontera de colonización sobre territorio ette, y la consecuente disminución del bosque tropical y su fauna, hoy día los *takwajtuggua* siguen visitando la Tierra de Abajo cada vez que en sus sueños se sumergen en el agua empozada de un arroyo.[24]

Para terminar, hay que resaltar la forma en la que cosmografía y geografía se articulan. El ordenamiento mítico del cosmos encuentra un modelo en el espacio físico que lo dota de realidad. La estratificación del universo pareciera corresponderse con la topografía de las de las Llanuras y la Sierra Nevada de Santa Marta (Figura 3).

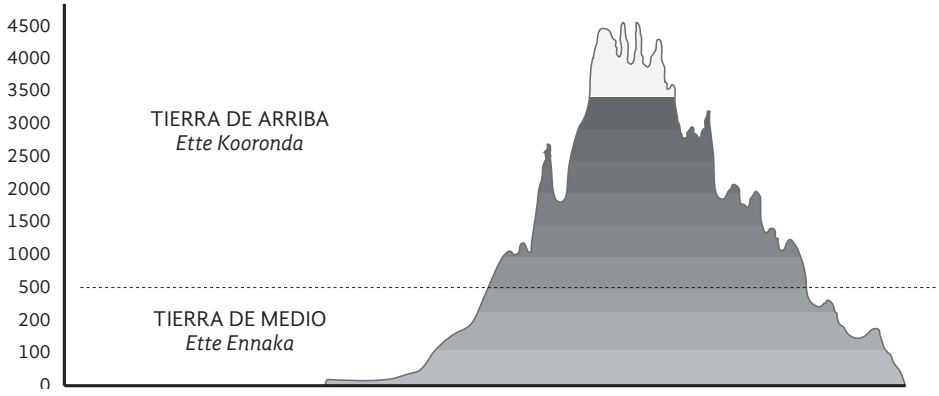


Figura 3. Geografía y estratificación mítica

23 El termino *wiisawi* puede designar un manantial de agua, la criatura que habita en él o, por fin, la persona a la cual esa criatura pertenece.

24 A este respecto puede ser relevante el relato de un sueño consignado en Niño (2007b, Anexo B, Sueño 1). Vale la pena anotar que la idea según la cual una región cósmica inferior está habitada por enormes criaturas y, entre ellas, caimanes y armadillos, también se encuentra en los zenú, otro pueblo indígena del Caribe colombiano (Ver Turbay 1994: 233-234).

Los nexos entre el espacio geográfico y el mítico se hacen evidentes en varios puntos. Además de designar al pueblo que habita el firmamento, el etnónimo *ette kooronda* se asocia a las poblaciones indígenas que actualmente residen en el macizo serrano, justo arriba del territorio que los ette consideran propio. La vinculación entre los grupos de la Sierra y expresiones como *kooronda* se explica por la capacidad que los ette les atribuyen para vivir en zonas de temperaturas bajas. En lengua ette la expresión *kooronda* frecuentemente se traduce como "piel gruesa" o "caparazón", atributo que cualquier persona que viva en los páramos debe tener para soportar el frío.[25] A esto hay que agregar que, como acontece hoy en día con los *ette kooronda*, los abuelos de los actuales ette observaban con temor a los de la Sierra y temían que bajaran de las alturas a invadir su territorio.[26] Ahora bien, si se tiene presente que muchos ette describen la Tierra de Abajo como una región acuática, la correspondencia entre el orden mítico y el geográfico pareciera ser más estrecha.

Destrucción y regeneración cíclica del cosmos

Hasta aquí se ha descrito brevemente el universo ette en su forma actual. La totalidad de lo existente está distribuida en tres grandes regiones superpuestas. A grandes rasgos, esta estructura es similar a la que se encuentra en otras poblaciones indígenas de América.[27] De hecho, la idea de un mundo humano encajonado entre varias zonas cósmicas está bien presente en la mitología de otros pueblos chibchas. Mientras que los kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta piensan que el cosmos es un enorme huevo dividido en nueve secciones, los cuna del Darién sostienen que se compone de doce capas superpuestas.[28] Los barí de la Serranía del Perijá, por su parte, aseguran que la tierra habitada por hombres y animales está justo en el medio de un submundo acuático y seis cielos.[29] Una situación no muy distinta puede constatarse entre los u'wa

25 Es llamativo que expresiones similares se encuentren en otras regiones del país. Tal y como se pudo constatar en el curso de otra investigación, muchos campesinos de las zonas templadas próximas al Altiplano cundiboyacense se refieren a las poblaciones que habitan cerca de los páramos con el nombre de "encuerados".

26 El tema de la guerra y el conflicto entre los indios de las Llanuras y la Sierra también se encuentra en la mitología. Véase Reichel-Dolmatoff (1945: 6, 10); y Preuss (1993: 54).

27 Sobre la estratificación del cosmos en América indígena véase Lévi-Strauss (1986: 111-116); y Reichel-Dolmatoff (1990: 23-32). Observaciones generales sobre este mismo tema se encuentran en Eliade (1994: 213-217).

28 Sobre la estratificación cósmica entre los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta consúltese Reichel-Dolmatoff (1985: 225-227; 1975: 205-206); y Correa (1998: 33-37). Sobre este mismo tema entre los cuna del Darién véase Morales (1992: 83).

29 Véase Jaramillo (1987: 70-71; 1992b: 409). Entre los yuko-yukpa, vecinos de los barí, también se constata una situación similar. Consúltese Jaramillo (1987: 80; 1992a: 330).

de los Andes orientales y los bribris, los cabecar y los guatuso de la Baja Centroamérica, quienes comparten la idea de un universo tripartito.[30]

La singularidad del pensamiento ette reside en que le otorga un dinamismo único a esa organización. La actual tripartición del universo no constituye un requisito para su funcionamiento. El espacio no es un simple escenario sobre el cual se desarrollan los acontecimientos. Antes bien, comparte con el tiempo un importante componente procesual. Los diferentes niveles que conforman el cosmos se han venido transformando, siguiendo una secuencia predeterminada en donde los ciclos destructivos y regenerativos marcan el ritmo del devenir. Cada cierto periodo de tiempo suceden cataclismos que acaban por siempre una porción del universo y, simultáneamente, concluyen e inician una etapa histórica. En ese sentido, la concepción ette pareciera alejarse de la de los pueblos chibchas y encontrar paralelos en la de algunos grupos mesoamericanos y, en menor medida, amazónicos.[31]

El paralelo es relevante dado que algunos investigadores han sugerido un posible parentesco entre la lengua ette y las de ciertas poblaciones de la Baja Centroamérica vecinas a la zona de influencia mesoamericana. Haciendo eco de los escritos de Gustaf Bolinder, consideran que el número de rasgos que comparte con lenguas chibchas de Panamá y Costa Rica, puede ser mayor que el que tiene con las lenguas chibchas de sus vecinos de la Sierra Nevada de Santa Marta y la Serranía del Perijá.[32] A esto hay que agregar los planteamientos de otros estudiosos sobre la existencia de estrechas relaciones culturales entre el norte de Colombia y Centroamérica.[33]

---

30 Sobre la estratificación entre los u'wa véase Osborn (1995: 73-75). Sobre el mismo tema en grupos chibchas de la Baja Centroamérica es relevante Bozzoli de Wille (1986: 19); y González y González (1994: 88-89). Sobre los guatuso véase Constenla (1993: 24).

31 Como ya se ha señalado, las catástrofes y los ciclos de destrucción son temas recurrentes en Mesoamérica. Véase, entre otros, Peterson (1959: 213-235); y Soustelle (1992: 101-107). Sobre concepciones parecidas en el área amazónica véase Hildebrand y Reichel (1987: 146).

32 La lingüista Terrell Malone considera que el ette taara podría compartir rasgos fonológicos y gramaticales con las lenguas bribri y cabécar de Costa Rica (comunicación personal, diciembre 2003). María Trillos también ha llamado la atención sobre las características típicas del ette taara que están completamente ausentes en las lenguas de la Sierra Nevada de Santa Marta (Trillos 1996: 32-33). Constenla, por su cuenta, se ha inclinado a clasificar el ette taara junto con todas las lenguas de grupos chibchas ubicados al oriente del río Magdalena (Lenguas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Serranía del Perijá y Altiplano cundiboyacense) (1995: 36-39, 41-42). Con todo, este mismo autor ha recalcado que la relación del ette taara con ellas es débil y deberían realizarse estudios apoyados en descripciones gramaticales y léxicos más amplios (Constenla 1995: 36, 48-49).

33 Pese a no ser concluyentes, existen algunas evidencias que apuntan a que la región de origen de las migraciones chibchas que poblaron el litoral Caribe colombiano pudo ser América Central (Constenla 1995: 43-44; Lleras 1995: 5). De otro lado, muchos antropólogos y arqueólogos han señalado semejanzas entre los grupos de ambas regiones (Reichel-Dolmatoff 1965: 80-141; 1978: 94-95; 1997: 279-283; Falchetti 1993: 3-75). Hay que recalcar,

Ciclos destructivos

Para los ette, ni la Tierra del Medio siempre ha estado en el medio, ni el universo siempre ha constado de tres regiones. La extendida idea de un principio y un fin del hombre y la naturaleza, se complementa con aquella que supone que la transición de uno a otro extremo está caracterizada por drásticos cambios en la estructuración de lo existente. La historia se realiza mediante la modificación del espacio:

> ...el mundo no ha sido siempre como ahora es
> Cinco Tierras tenían que bajar
> Quedó faltando una
> Estamos en la cuarta Tierra
> Las otras tres ya vinieron y se acabaron
> Eran las Tierras de los antiguos, de los dueños de los huesos y las múcuras[34]
> Nadie sabe cómo eran porque nadie las ha visto
> Nadie las ha visto porque ya pasaron
> Yaau las barrió con agua, con fuego y con barro
> La quinta Tierra está en el cielo, está esperando venir
> Desde aquí se ven estrellas, pero allá vive gente
> Allá hay montañas y ríos y hay *waacha* y ette
> Hay casas y ciudades y hay otros Yaau...
> ... A veces se abren unas puertas en el cielo y la gente de arriba se asoma
> "Queremos bajar, ya es nuestro turno", dicen
> Cuando ellos bajen el mundo de ahora se acabará
> No volverá a haber violencia y muerte
> Esa es la quinta y última Tierra...
> (Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003)[35]

Pese a que son muy pocos los informes que pueden recogerse sobre la forma primitiva del universo, la mayoría de individuos entrevistados está de acuerdo en que tuvo que estar compuesto por la Tierra de Abajo y cinco Tierras superpuestas sobre Yunari Kraari (Figura 4, Esquema A). Al parecer cada una de estas últimas no sólo tenía pobladores ette y *waacha* sino, además, sus propios Padres Creadores, sus propios Yaau. El primer ciclo destructivo trajo como consecuencia que las cuatro Tierras superiores se desplomaran sobre la primera, acabando por completo con todos sus habitantes y reduciendo el número de los niveles

---

para terminar, que las similitudes entre grupos chibchas del norte de Colombia y culturas mesoamericanas han sido insinuadas explícitamente con anterioridad. Reichel-Dolmatoff también notó ciertas semejanzas entre los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y algunas poblaciones mayas (1975: 233).

34 El narrador se refiere a los restos arqueológicos que se encuentran en la región.

35 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 1).

poblados (Figura 4, Esquema B). Esta situación se repitió dos veces más. Los niveles superiores cayeron con todo su peso sobre aquel que en ese momento descansaba sobre Yunari Kraari, dejando una superficie de ruinas y escombros a su paso (Figura 4, Esquemas C y D). La organización actual del universo es, así, el resultado de tres grandes catástrofes (Figura 2; Figura 4, Esquema D). Al igual que la de sus predecesoras, su existencia también es temporal. Los ciclos destructivos sólo terminarán una vez el quinto y último nivel descienda sobre el cuarto y la organización tripartita del cosmos ceda su lugar a una dual (Figura 4, Esquema E). A diferencia de las demás Tierras, la de Abajo permanece estable y no entra a formar parte activa del gran proceso. Como ya se insinuó, este conjunto de ideas es muy similar a los de ciertos pueblos del noroeste amazónico.[36]

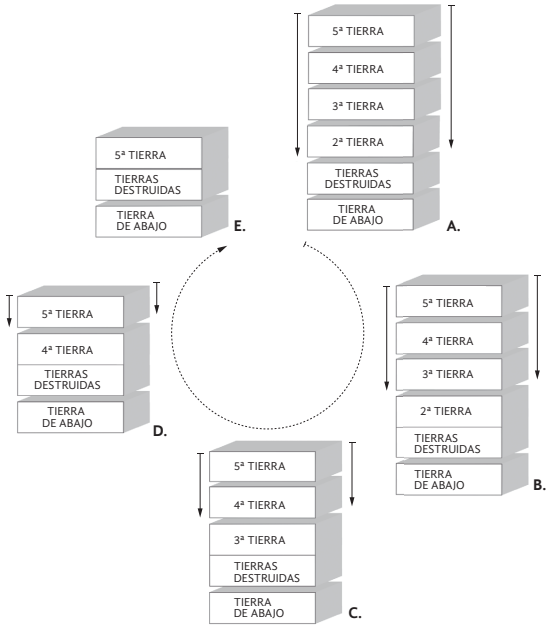


Figura 4. Ciclo del Universo

36 Una serie de ideas sorprendentemente similar parece encontrarse entre los yukuna-matapí, un grupo arawak de la cuenca del río Miritíi-Paraná. Es una lástima que el material necesario para hacer una comparación detallada con el pensamiento ette no esté disponible. Al parecer, para esta etnia el universo se compone de varios niveles: los de abajo están habitados por personas y animales de épocas pasadas; los pobladores del medio son los propios yukuna-matapí; los de arriba albergan gente que, una vez la Tierra del Medio se hunda y la humanidad se destruya, pasará a ocupar el lugar intermedio. Para una mayor información véase Hildebrand y Reichel (1987: 146-147); y Reichel (1987: 218-219 y 232).

No se tienen noticias precisas sobre los sucesos que tuvieron lugar durante los primeros ciclos destructivos. Los ancianos más versados en el tema, consideran imposible que alguien sepa con exactitud lo que sucedió. Algo diferente ocurre con el proceso destructivo que, otorgándole al universo su configuración actual, causó que la cuarta Tierra cayera sobre la tercera. Numerosas narraciones míticas más o menos formalizadas se refieren a tal acontecimiento. Sus vacíos se compensan con los relatos fragmentarios y opiniones informales que pueden aparecer en el curso de una conversación sobre el tema.

La tercera Tierra estaba poblada por los *ette chorinda*, "la gente de antes", "los antiguos" (Figura 4, Esquema C). Era un pueblo extremadamente agresivo. Los hombres se entrenaban en el manejo de la macana, el arco y las flechas envenenadas desde muy temprana edad.[37] Sus jefes, superando a cualquier *takwajtuggua* actual, gozaban de la capacidad de transformarse en jaguares asesinos y lanzar dardos invisibles a sus enemigos.[38] Estas habilidades y su marcado carácter bélico los condujeron a vivir en un estado permanente de guerra con grupos indígenas y no indígenas. Se asegura que eran estas personas, y no los actuales ette, los verdaderos "chimilas". Sus más grandes enemigos, de otro lado, son frecuentemente identificados como "españoles".

Existen varias historias que relatan las andanzas y desventuras del antiguo pueblo. En una de ellas los *ette chorinda* engañan a sus enemigos emboscándolos en matorrales de espinas; en otra, ellos mismos se ven obligados a esconderse entre las espinas para no ser encontrados por sus perseguidores. También se habla sobre cómo estos guerreros se transformaban en bestias para vengar las muertes que los perros de los españoles les causaban. La dureza con la que los mitos describen los enfrentamientos entre estos dos bandos sólo es comparable con los crudos testimonios que se encuentran en las crónicas del siglo XVIII. Las muertes, las decapitaciones, las quemas de cultivos, la destrucción de poblados, las luchas cuerpo a cuerpo, la captura de prisioneros y el hambre son temas que aparecen en ambas fuentes. En ese sentido, la mitología debe ser vista como una valiosa fuente de información histórica.[39]

---

37 Aunque en la actualidad el uso de macanas, arcos y flechas es bastante restringido y se desconoce por completo el uso de tóxicos y venenos, su manejo por parte del grupo está bien documentado hasta mediados del siglo XX. Véase Reichel-Dolmatoff 1946: 118- 123 y 133-137).

38 El extendido complejo americano jaguar-chamán entre población ette fue identificado por Reichel-Dolmatoff a mediados del siglo XX (1946: 142 y 144; 1945: 12-13 y 25-26). Hoy día aún puede ser descubierto en varios relatos míticos. Sobre el complejo jaguar-chamán en América véanse Coe (1962); y Reichel- Dolmatoff (1978).

39 Las alusiones a conflictos bélicos pasados en la mitología ette son bastante comunes. Véase Reichel-Dolmatoff (1945: 6, 13, 19); Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, Versión A; Mito 9). La literatura histórica también ha hecho énfasis en el marcado carácter bélico del grupo. Véase Clarke (1974: 78-160); Fals Borda (2002: 103-114); Herrera (1998: 29-105; 2002a:

... Antes había mucha guerra y mucha muerte
Había mucha violencia y mucha sangre
Los indios mataban españoles con flecha y dardos que no se veían
También se convertían en fieras
Se les hinchaban los brazos
Se les llenaban de manchas como las del tigre[40]
Los españoles soltaban perros
A los indios les tocaba treparse a los árboles
También los guajiros peleaban[41]
Todos peleaban contra todos
Todos quemaban las casas de los otros...
... Los indios de antes no eran como los de ahora
Eran guerreros, se murieron guerreando
Ellos eran los chimila...
(Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003)[42]

La violencia generalizada en que se desenvolvieron las relaciones humanas de esta Tierra propició la aceleración del ciclo destructivo. Varios mitos coinciden en que "había mucha muerte y mucha guerra" y que la espalda de Yunari Kraari estaba completamente manchada de sangre. Esta situación enfureció a Yaau quien, no pudiendo soportar el sufrimiento que sus hijos se causaban entre sí, decidió preparar la llegada de un nuevo mundo por medio de incendios, inundaciones y ventiscas. Se cuenta que Yaau prendió fuego, vertió agua y sopló viento repetidamente sobre hombres, animales y plantas hasta que ningún ser vivo quedó en pie.[43]

... El suelo anterior estaba sucio, lleno de sangre y carroña
Los *waacha* peleaban con ellos mismos y contra los ette
Los ette peleaban entre ellos mismos y contra los *waacha*
En la Tierra había mucha sangre y guerra
Yunari Kraari estaba muy triste porque su espalda estaba manchada

---

249-304; 2002b: 5-24); Uribe (1977: 113-165). Incluso en algunos relatos míticos de etnias vecinas los chimila son presentados como "guerreros". Véase Preuss (1993: 54).

40 Siguiendo la costumbre de sus vecinos campesinos, los ette se refieren en castellano al jaguar con el término "tigre". Se trata de la especie Panthera onca.

41 Siguiendo el ejemplo de sus vecinos campesinos, los actuales ette se refieren a los wayúu como "guajiros"

42 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, Versión B).

43 Aunque con variaciones significativas respecto a los relatos actuales, el motivo de una gran inundación y un gran incendio ha sido registrado en la mitología ette desde la primera mitad del siglo XX. Véase Reichel-Dolmatoff (1945: 6-8 y 10). El tema del diluvio universal, por lo demás, ha sido ampliamente tratado por antropólogos e historiadores. Entre los estudios de carácter general más destacados encontramos a Eliade (1997: 178-200); y Mauss (1971: 174-177).

Entonces la Tierra se tenía que acabar
Se iba a acabar con fuego, con agua y con viento
Yaau mandó fuego, agua y viento, uno detrás de otro
Prendió fuego y más fuego hasta que todo quedó quemado
Después, vertió agua y más agua hasta que todo quedó inundado
Más tarde sopló viento y más viento hasta que todo quedó tumbado
Cuando hizo esto volvió a prender fuego, verter agua y soplar viento
Y así otra vez
Todos los árboles, los ríos y las montañas se cayeron
Todos los animales y las plantas quedaron enterrados
Todos los ette y los *waacha* se acabaron...
(Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003)[44]

En algunas versiones esta decisión es tomada por Yaau en soledad.[45] En otras es el resultado de una negociación entre el Yaau de una tercera Tierra en caos y el de una cuarta ansioso por ver bajar a sus hijos. En este caso, se denomina a la antigua entidad sobrenatural como Yaau Pukkru. El sobrenombre hace referencia a su calidad de líder guerrero.

El mundo se quería acabar
La gente vivía matándose y peleando por todo
Entonces Yaau habló con su padre Yaau Pukkru
"Mi gente ya quiere bajar desde hace tiempos"
"Mira cómo está tu gente: se mata y derrama sangre por todo"
"¡Deja que mi gente baje! ¡Ya es su turno!"
Yaau Pukkru vio que Yaau tenía razón
Por eso dejó que la nueva gente bajara
Entonces echó fuego y agua para limpiar todo
La gente de Yaau Pukkru quedó enterrada
Los nuevos ette encontraron una Tierra nueva
Sus ríos y cañadas eran cristalinos, su aire fresco, su tierra húmeda
Su gente también era nueva
(Luciano Mora Juurananta, Ette Butteriya, noviembre de 2003)[46]

Una vez que el agua y el fuego terminaron de limpiar el cuerpo de Yunari Kraari, la cuarta Tierra pudo descender. El mundo de los *ette chorinda* quedó sepultado bajo espesas capas de fango y barro. Su cultura quedó reducida a huesos, fragmentos de cerámica y herramientas líticas de carácter arqueológico.[47] En la mayoría de

44 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, Versión A).
45 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, Versión A, B y C).
46 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, Versión D).
47 En la actualidad, los ette consideran que el material arqueológico hallado en su territorio no tiene relación con su cultura ni con la de sus antepasados sino, más bien, con la de pueblos de

historias su destrucción fue total y sólo en algunas pocas ocasiones se sostiene que un pequeño grupo de indígenas pudo sobrevivir.[48] Sobre esta masa informe y caótica que el proceso destructivo originó, Yaau se encargó de crear un paisaje para dejar que un nuevo pueblo descendiera.[49]

Procesos regenerativos

El proceso destructivo sigue un curso que por ningún motivo es arbitrario y que, antes bien, delata la sutileza y complejidad de la concepción ette del devenir. El fuego es el primer elemento que se descarga sobre la Tierra. Enseguida está el agua y, después, el viento. Este orden se repite una y otra vez hasta que todo queda convertido en una mezcla de lodo y cenizas. Despojados de su carácter hiperbólico, los tres motivos son bien conocidos por los ette. En efecto, pareciera existir una relación bastante estrecha entre los acontecimientos históricos, el ciclo anual estacionario y la actividad horticultora. El vínculo que se sugiere relaciona tres órdenes de fenómenos que, aunque bien diferenciados, se les atribuye un mismo carácter cíclico. El fuego y el agua que periódicamente destruyen el mundo, las temporadas de verano e invierno que se suceden anualmente y, por fin, la quema y las lluvias necesarias para el desarrollo de la agricultura, se replican mutuamente. Debajo de ellos subyace una idea central dentro del pensamiento ette: la de regeneración (Figura 5). Independientemente de sus dimensiones, todos los elementos destruyen y crean y, al hacerlo, delatan el paso del tiempo y permiten el desarrollo de la vida.

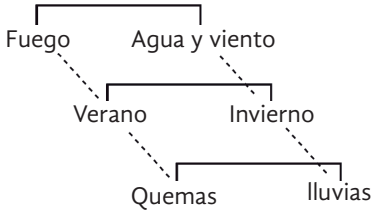


Figura 5. Elementos de regeneración

Tierras destruidas. De hecho, comúnmente se refieren a los ette chorinda como "los dueños de los huesos y las múcuras". Véase Niño (2007b, Anexo A, Mito 1). Estos objetos causan ansiedad y temor, existiendo normas específicas que prohíben su búsqueda y contacto. En la actualidad, los ette no practican la alfarería y no emplean ningún tipo de cerámica.

48 Este último motivo, por lo demás, aparece en las narraciones recogidas por Reichel-Dolmatoff a mediados del siglo XX (1945: 6-8).

49 En lo que al tema del descenso concierne, no dejan de ser llamativos ciertos apartes del corpus mitológico ette recogido a mediados del siglo XX. En ellos se narra cómo los chimila "bajaron" a la tierra desde alguna región superior (Reichel-Dolmatoff 1945: 5, 6).

La estrecha relación entre ciclos estacionales severos y la distribución geográfica de mitos e historias relativas a catástrofes universales ha sido tempranamente notada por los estudiosos de la cultura.[50] En el caso ette, el fuego y el agua que Yaau arroja sobre los hombres reproduce, a una escala mayor, el intenso calor y las torrenciales lluvias que se suceden anualmente en la región. Los indígenas experimentan cada año el modelo que funda y hace tangible la historia universal. La estación seca y, en especial, aquella con la que se inicia el año, es descrita como una época de sed y sequedad en el cual el calor agobia y la consecución de agua demanda cubrir grandes distancias.[51] Durante ella son frecuentes los sueños y presagios que anuncian el fin del mundo. Las lluvias que determinan su final están acompañadas de inundaciones, enfermedades y, en el peor de los casos, vientos huracanados que destruyen casas y cultivos. Sin embargo, y sin que implique ninguna clase de paradoja, su llegada también se espera con ansiedad. El invierno supone la continuación exitosa de la actividad agricultora y, consecuentemente, la perennidad de la vida social.[52]

Inevitablemente unido a la estacionalidad, el ciclo agrícola también replica la tragedia humana.[53] En su conjunto, la actividad horticultura, la tala y la quema que exige, las lluvias de las cuales depende, coinciden con el desarrollo del gran proceso destructivo. La regeneración universal encuentra otro modelo terrenal en el método del horticultor. Con el objeto de convertirla en un terreno productivo, la tierra es despejada con hachas y machetes de la vegetación silvestre que la cubre. Los desechos que la labor deja son quemados antes que el verano llegue a su fin, transformando el paisaje en una mixtura de luces y humo. Las semillas conservadas en la estación seca son depositadas en un suelo compuesto por cenizas a la espera de las lluvias venideras. Dependiendo de la época del año y la dirección en donde se oiga tronar, las precipitaciones pueden ser de Yaau o de su contraparte femenina Numirinta. Oriente pertenece a Yaau y, en general, a todo el género masculino; su voz, indistinguible del estallido de los truenos, se deja escuchar durante la primera mitad del año en los meses de abril, mayo, junio y julio. Por su parte, Numirinta llega desde occidente y permanece entre los ette durante agosto, septiembre y octubre. Al igual que en el ciclo cósmico, la lluvia de ambos se encarga de limpiar la tierra y propiciar el crecimiento de nuevas plantas.

---

50 Véase Frazer (1986: 66-187).

51 La dificultad de conseguir agua es un tema que aparece claramente en la mitología del grupo (Reichel-Dolmatoff 1945: 9).

52 Sobre la estacionalidad climática de las Llanuras del Caribe véase Guhl (1975: 147-159; Herrera 2002a: 41-78; y Striffler 1986). Otras anotaciones pueden encontrarse en Reichel-Dolmatoff (1946: 98-99); y Uribe (1987: 51-52).

53 A este respecto, diversos autores han puesto de manifiesto el origen social de los ritmos temporales cósmicos y religiosos. Un especial énfasis se ha hecho en la valorización de los ciclos agrarios. Véase Hubert y Mauss (1929: 188- 229).

Esta generación de vida, bien presente en el ciclo estacionario y el agricultor, atraviesa por igual los acontecimientos históricos. De hecho, muchos indígenas exponen la simetría entre las tres dimensiones mediante una hermosa y conocida analogía. Tal y como acontece en otros grupos chibchas, los ette gustan comparar las personas con semillas.[54] El proceso antropogénico es análogo al de la germinación. Los seres humanos son el resultado de una siembra. Como cualquier otro grano, fueron depositados en una tierra sometida a las quemas, a las lloviznas y al cuidado de las grandes deidades. Así lo expresó una anciana ette:

> Antes de que bajara el mundo, Yaau salvó a una pareja de cada grupo
> Salvó unos ette, salvó guajiros, salvó kogi, salvó arsarios
> Yaau los salvó en pensamiento
> Como cuando alguien salva una semilla para la próxima siembra
> Él actuó así porque quería a sus hijos
> Quería que se salvaran de tanta violencia
> Cuando ya estaban seguros mandó el fuego y el agua
> Todo quedó enterrado
> Entonces cogió esas semillas y las fue esparciendo por el mundo
> Puso la de los guajiros arriba
> La de los arhuacos la sembró en la Sierra[55]
> La de los ette en las Sabanas
> Por eso ahora los indios viven ahí
> (Luisa Granados Diiñato, Ette Butteriya, octubre de 2003)[56]

El sentido del oficio de Yaau no debe ser pasado por alto. Su labor, más que puramente creativa, es de fertilización. Su fuego y su agua poseen virtudes disolventes pero también germinativas. De la misma manera en que un agricultor se esmera por hacer que el grano de maíz se convierta en mazorca, la entidad sobrenatural se encargó de garantizar la aparición de un nuevo pueblo. Su tarea, por ende, sólo podía ser llevada a cabo con la ayuda de un principio femenino: Yunari Kraari. El nuevo mundo es el producto de su cohabitación simbólica. Yunari, la Tierra, con su enorme capacidad generativa fue fertilizada por Yaau, el dueño del agua y el fuego regenerador.

Hasta ese momento los ette siempre habían llevado una existencia en potencia que sólo llegaría a realizarse plenamente con el ciclo destructivo. Para los ette, un pueblo que no ha alcanzado a Yunari Kraari es como una semilla sin germinar.

---

54 Sobre la analogía entre semillas y personas en pueblos chibchas véase, entre otras investigaciones Bozzoli de Wille (1986: 14, 30, 42); Jara (1993: 29, 154, 165-167, 186); Margery (1994: 44); Osborn (1995: 180-182); y Reichel-Dolmatoff (1985: 85-88).

55 Con el término "arhuaco" la informante se refiere a los actuales ika de la Sierra Nevada de Santa Marta.

56 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, Versión C).

En uno y en otro caso el proceso de germinación concluye mediante la acción conjunta de un elemento telúrico productor de frutos y uno pluvial fertilizador: tierra y lluvia para el grano de maíz, Yunari y Yaau para el mundo de los ette.[57] Este proceso de fertilización, por lo demás, es expuesto claramente en un relato en donde se asegura que antes de llegar a Yunari, los ette "vivían como dentro de un cascarón y cuando bajaron salieron de ahí, porque Yaau los mando".[58]

Por eso, y sin importar su antigüedad, la Tierra de los ette descendió del cielo como Tierra nueva, como semilla recién germinada. Las descripciones de su estado prístino siempre están acompañadas de adjetivos que resaltan su pureza. En las narraciones míticas se afirma que sus ríos y cañadas eran cristalinos, su aire fresco, su tierra húmeda y su gente nueva.

> … Ahora la espalda de Yunari está limpia
> Antes estaba sucia y llena de sangre
> Yaau la limpió con agua y con fuego
> La dejó sin manchas, nueva, joven
> Los ette de ahora son gente nueva
> Son una nueva generación
> Acabaron de bajar
> Son los *ette takke*…
> (Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003)[59]

Esa "gente nueva" estaba conformada por los padres de los padres de los actuales indígenas. Los ette, de esta suerte, no se consideran un pueblo de orígenes remotos. No establecen ningún tipo de lazos genéticos con las poblaciones que otrora habitaron el área. Tampoco creen que el material arqueológico hallado en su territorio tenga relación con su cultura. Nada más odioso para un ette que la violencia, la belicosidad y la brujería de los antiguos *ette chorinda*, los "chimila". Sobre todas las cosas, ellos son *ette takke*, "gente nueva", expresión que, por lo demás, utilizan ocasionalmente para autodenominarse. Mientras que el etnónimo *ette ennaka*, "la verdadera gente", diferencia a los ette de otros grupos humanos en un plano sincrónico; *ette takke*, "la gente nueva", lo hace en uno diacrónico. La singularidad que los ette se atribuyen a sí mismos es doble: espacial por un lado, histórica por otro.

A pesar de partir desde un punto de vista diferente, la historiografía tradicional señala la misma ruptura enfatizada por la mitología indígena. La violencia ejercida durante el siglo XVIII contra las poblaciones nativas de las Llanuras de

---

57 Sobre la relaciones germinativas entre deidades masculinas asociadas a la lluvia y el firmamento, por un lado, y deidades femeninas asociadas a la tierra y la fertilidad, por otro, véase Eliade (1997: 100-107; 1961: 207-209).

58 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, Versión D).

59 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 1).

Ariguaní representó la consumación de un largo proceso. El sometimiento de los grupos que los europeos denominaban "chimilas" coincidió con la destrucción del universo y el fin de un orden social particular. Simultáneamente, significó la posibilidad de regenerarse y construir una nueva identidad étnica. En la historia indígena, la llegada de los *ette takke* marca el inicio de una nueva era en donde todo pasado ha sido abolido.

A pesar de que los mitos que explican el origen exacto de los *ette takke* son cortos y fragmentarios, en todos ellos se percibe una réplica del acto cosmogónico fundamental, a saber, la conjunción de una entidad masculina fecundadora con una entidad femenina fértil. El mito en el cual los actuales ette figuran como descendientes de un grupo de personas que lograron escapar del desastre universal resguardándose en un hoyo, deja entrever claramente el tema:

> ... Unos pocos ette lograron salvarse
> Ellos eran la gente de un *kraanti* muy sabio
> Él casi era como Yaau
> Por eso sabían que la Tierra se iba a acabar
> Y que el fuego, el agua y el viento iban a destruir todo
> Él llamó a su gente
> Mandó cavar un profundo hueco en donde pudieran dormir todos
> Un hueco como una casa
> Allí mandó meter agua para beber y comida para comer...
> ... Así pasaron días y años, hasta que el *kraanti* se dio cuenta que ya podían salir
> Ya no había más fuego y agua
> Sólo había selva, monte y tierra negra
> Era una Tierra nueva, estaba joven y limpia
> El mundo era nuevo...
> (Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003)[60]

Aunque algo oculto, el simbolismo ginecológico es evidente. La historia no deja de resaltar las facultades regenerativas de la tierra o, lo que es lo mismo, de Yunari Kraari. El profundo hoyo funciona como una matriz que, fertilizada por el fuego y las lluvias de Yaau, es capaz de producir "gente nueva". Como un vegetal, o un recién nacido, los sobrevivientes de la catástrofe emergen de la caverna completamente renovados.[61]

---

60 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 2, Versión A). Una historia similar aparece en Reichel-Dolmatoff (1945: 6-8).

61 Sobre el carácter fértil, maternal y uterino de la tierra y las deidades telúricas, véase Eliade (1997: 226-234; 1961: 187-277).

Otras extendidas narraciones sobre el tema apuntan en una misma dirección. Siempre, Yunari, en su calidad de divinidad telúrica, tiene una capacidad inagotable de producir vida; Yaau, en tanto distribuidor de las lluvias, es un fecundador.

> ... Primero estaban Yaggasu Gruttari Kraari y Yunari Kraari
> En esa época no había gente
> Entonces cohabitaron y a los nueve meses tuvieron dos hijos
> Tuvieron una mujer y un hombre
> Esa mujer y ese hombre eran hermanos
> Pero Yaau y Yunari los hicieron casar
> Los hijos de ellos volvieron a casarse y así hubo primos
> En ese tiempo la gente se casaba entre primos
> Por eso decimos que Yaau y Yunari son nuestro padre y nuestra madre...
> (Samuel Granados Ogwerisu Kraanti, Ette Butteriya, octubre de 2003)[62]

Incluso, las pocas versiones que muestran a Yaau como principal ejecutor de la creación recalcan que su obra sólo estuvo completa una vez los ette descendieron y entraron en contacto con la tierra. La doble conjunción de Yaau y Yunari, lluvia y tierra, sigue estando presente.

> ... Yaau es el padre de los ette
> Él nació sólo
> No tuvo madre ni padre
> Al principio tuvo dos hijos
> Los tuvo sólo, en pensamiento
> Cuando por fin la Tierra pudo bajar a Yunari esos dos hijos cohabitaron
> Formaron la primera familia
> Los hijos de esa familia se volvieron a casar hasta que se pobló el mundo...
> (Luciano Mora Juurananta, Issa Oristunna, noviembre de 2003)[63]

El mito de la creación recogido por Reichel-Dolmatoff a mediados del siglo XX puede interpretarse utilizando los principios expuestos (1945: 5, 17). En él una poderosa entidad masculina crea el universo a partir de greda. Aunque tal motivo parece estar ausente entre los actuales ette, no deja de ser llamativo que precisamente sea éste el elemento empleado. Reichel-Dolmatoff advierte una posible influencia cristiana en el tema. Sin descartar por completo esta afirmación, también puede sostenerse que la aparición de la greda en el proceso creativo está relacionada con la desaparecida tradición alfarera chimila, por un lado, y, por otro, con las características generativas que se le atribuyen a la tierra.[64] El oficio del

62 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 4, Versión A).
63 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 4, Versión B).
64 Sobre la desaparecida tradición alfarera chimila puede consultarse Reichel-Dolmatoff (1946: 110-111). El abandono de utensilios de cerámica no es de vieja data. Un observador

alfarero está emparentado con el del demiurgo puesto que los dos se encargan de otorgarle forma a lo informe. Para ambos, asimismo, la tierra se presenta como materia prima: una sustancia que, con el objetivo de imponerle una estructura, puede ser humedecida y sometida al fuego.[65]

El proceso regenerativo termina en este punto. Los ette son hombres nuevos en una Tierra nueva. Las faltas y errores de la humanidad han sido redimidos por medio de catástrofes y cataclismos. De cualquier manera, con el correr del tiempo la pureza y lozanía de esta Tierra se irán desvaneciendo paulatinamente y los seres humanos enfrentarán un nuevo ciclo destructivo. Los actuales ette consideran que ese momento no está lejos. La violencia política de la región los conduce a pensar que la espalda de Yunari Kraari otra vez se encuentra sucia y manchada de sangre. En su opinión, los *waacha* sostienen una cruel guerra que tarde o temprano encolerizará a Yaau y estimulará el fatídico descenso de los *ette kooronda*. Con este suceso los ciclos cósmicos concluirán definitivamente y el universo entrará en un estado de pasividad (Figura 4, Esquema E). A diferencia de los de todos sus antecesores, el mundo de los *ette koronda* será eterno. No habrá violencia de ninguna clase ni una sexta Tierra que caiga sobre él.

El sentido de la historia y la acción humana

La idea de una destrucción parcial del universo no es exclusiva de los ette. Las catástrofes y los cataclismos también son comunes en la mitología de sus parientes lingüísticos y sus vecinos geográficos. Entre los grupos de la Sierra Nevada de Santa Marta los motivos del fin del mundo y el incendio y el diluvio universal están bien documentados.[66] En la historia tradicional de los barí y los yuko-yukpa también se hallan referencias a una terrible inundación que por poco acaba con el género humano.[67] Lo mismo acontece entre varios grupos chibchas de la Baja Centroamérica como los guatuso, los cabecar, los bribri y los bocota.[68] En cualquier caso, el tema no pareciera tener la centralidad que posee para la población indígena del Ariguaní. Para los ette, los cataclismos y las catástrofes no se restringen a un pasado remoto o a un futuro más o menos lejano. Tampoco son concebidos como situaciones únicas o anómalas. Ante

reportó el uso de ollas de barro cocido hace algunas décadas. Véase Osorio (1979: 39).

65 Sobre el lugar que ocupa la alfarería y el alfarero en el pensamiento americano véase Lévi-Strauss (1986: 23-39).

66 Sobre el diluvio y el incendio universal en la Sierra Nevada de Santa Marta véase Preuss (1993: 14-16). Algunas anotaciones sobre las creencias relativas a la proximidad del fin del mundo se encuentran en Reichel-Dolmatoff (1985: 81-82).

67 Algunas notas sobre este tema entre los barí pueden consultarse en Neglia y Bruce (1978: 328). Sobre este tema en la tradición oral yuko-yukpa véase Jaramillo (1987: 79-80; 1992a: 328) y Wilbert (1974: 7-8, 78, 99-103).

68 Véase Constenla (1996: 26-27; 1993: 25, 50-53, 137-152); y Margery (1994: 25 y 75-108).

todo, son parte del curso normal de la historia. Lejos de estar reservados a la tradición oral, aparecen, y con bastante frecuencia, en los sueños, en los dibujos de los niños y en las conversaciones informales de los adultos. Las destrucciones y recreaciones periódicas del cosmos hacen parte del ritmo fundamental del devenir. Este hecho tiene importantes consecuencias.

A la historia le es adjudicado un sentido, una dirección predeterminada que orienta, o al menos trata de orientar, el curso de los acontecimientos. El devenir está sometido a un modelo trascendente que, en su nivel más general, se corresponde con el ciclo total del universo y, en un nivel más inclusivo, con el orden de sucesión de los eventos que se desarrollan en cada una de las diferentes Tierras. En el primer caso se constata un trayecto lineal: un universo compuesto por seis grandes regiones gradual e inevitablemente se transforma en uno de solamente dos. El segundo, por su parte, es cíclico: haciendo salvedad de la quinta y última, en cada Tierra se verifican una serie de acontecimientos que se reproducen y repiten en el tiempo. En las dos situaciones los sucesos no son un despliegue de arbitrariedades. Antes bien, acusan una estructura coherente y, sobre todo, llevan a un fin preciso. El universo cambia de estructura a través del tiempo por medio de ciclos destructivos y regenerativos que comparten patrones similares.

Dentro de esta lógica, el acontecimiento adquiere una particular naturaleza.[69] Los grandes eventos históricos difícilmente pueden considerarse arbitrarios. Su realidad, el hecho de que se concreticen en el tiempo, no depende del valor que tienen en sí mismos sino, al contrario, de su participación en el modelo trascendente que dirige el curso del devenir. Este hecho es más acusado si se tiene en cuenta que la historia se desarrolla de forma semejante cada vez que una Tierra desciende y destruye a la que precede. A grandes rasgos, los sucesos se repiten. Su carácter contingente se diluye en las fuerzas que ordenan el curso del tiempo, percibiéndose como réplicas más o menos fieles de un original. Una y otra vez, Yaau ha mandado fuego, agua y viento sobre el mundo; una y otra vez la naturaleza ha vuelto a renacer de las cenizas y el lodo; una y otra vez los hombres han manchado de sangre la espalda de Yunari Kraari. Los sucesos de importancia no carecen de determinación y, en esa misma medida, todos son predecibles.

Aunque los seres humanos pueden descubrir este modelo, modificarlo radicalmente sobrepasa sus capacidades. Muy poco puede hacerse para impedir las grandes catástrofes universales. El ciclo cósmico, al igual que el climático, sigue un curso cuya orientación es independiente de la voluntad humana. Ante semejante situación, hombres y mujeres se afanan por calcular la época en que viven y prever los sucesos que tendrán que enfrentar. Las narraciones

69 Sobre la conceptualización cultural del acontecimiento es relevante Eliade (1994); y Sahlins (1997: 9-19, 105-128).

míticas de tiempos pretéritos se proyectan en el futuro convirtiéndose en conocimientos sobre el porvenir. De la misma manera en que la aparición de ciertas constelaciones en el horizonte sirve para determinar el punto en el que se encuentra el ciclo agrario, algunos fenómenos naturales y sociales anuncian la proximidad o lejanía de un periodo de destrucción.

La población actual se considera un pueblo de fin de ciclo. Numerosos sueños experimentados por hombres y mujeres de avanzada edad anuncian los eventos venideros: muerte, lluvias torrenciales, inundaciones, perdida de cosechas, hambre, vientos huracanados, eternos eclipses, temblores de tierra e inmensos incendios. La violencia política de la región, la desaparición del bosque, los extensos veranos y el paulatino abandono del modo de vida tradicional por parte de los jóvenes, son para los ette signos que delatan la condición terminal de su mundo. Saben que pronto Yaau no tolerará esta caótica situación y desencadenará un nuevo proceso destructivo.[70]

En cualquier caso, esta modalidad de la experiencia histórica no debe ser tomada en un sentido demasiado rígido. Tampoco debe suponerse que el fatalismo sea la actitud predominante que la acompaña. La concepción ette permite hasta cierta medida, y restringe hasta cierta otra, la intervención humana en el curso del devenir. Más que un desenvolvimiento mecánico de los acontecimientos en el tiempo, lo que se constata es una realización discontinua de eventos previamente fijados. La historia tiene un sentido y un fin precisos, pero la velocidad de los procesos por los que se concretiza puede ser objeto de manipulación. Si bien la destrucción del mundo es inminente, este acontecimiento puede ser acelerado o retardado a través de diferentes medios. La precaria condición que soportan los ette por el hecho de hallarse en una trayectoria conclusiva del ciclo cósmico, no los conduce a asumir una postura pesimista ante la vida.

Varios conjuntos de prácticas y representaciones dejan entrever las posibilidades que tienen los seres humanos de prever el futuro e intervenir en el curso de la historia. Docenas de mitos relatan como, en ciertas ocasiones, algunos héroes pudieron retrasar el descenso de la Tierra de Arriba, congelando a los *ette kooronda* en el firmamento o convirtiéndolos en constelaciones. La historia del origen del Cinturón de Orión toca, precisamente, este tema. Para los indígenas, esta agrupación de estrellas representa a tres seres de la Tierra de Arriba que trataron de descender a la región intermedia con el fin de precipitar la destrucción

70 Aunque en este sentido la actitud de los ette podría ser calificada como "milenarista", hasta la fecha no se tienen informes sobre movimientos mesiánicos. Una introducción a estos dos conceptos puede encontrarse en Wallace (1966: 158-166). También es relevante Pereira de Queiroz (1978).

del mundo. Muchos ette se refieren a su líder como Soowenda Kuura y lo asocian con el cuerpo central de la constelación.[71]

> ... Hace tiempos tres hombres querían bajar
> El más malo de ellos era Soowenda Kuura
> Él quería que el mundo se acabara
> Quería traer el verano y el fuego
> Yaau sabía que esto iba pasar y llamó a su gente
> Él le dijo a un cazador que tomara arco y flecha y les apuntara
> "No vayas a disparar hasta que yo te diga"
> "Aguanta, templa el nervio!", le decía Yaau al hombre
> Y el hombre disparó
> La flecha se fue directo a la costilla de Soowenda
> Por eso esos tres hombres malos no pudieron seguir bajando
> La prueba está en el cielo
> Cuando empieza el verano Soowenda se asoma por oriente
> Hay está esperando para venir
> Cuando baje todo se va acabar...
> (Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003)[72]

La aparición del Cinturón de Orión en el firmamento coincide con el comienzo de la estación seca. Los personajes que aparecen en el cielo anuncian el inicio del verano. Al Cinturón de Orión es fácil asociarlo con la sed y el calor y, en un nivel más general, con el inicio de un nuevo ciclo destructivo. En el mito este último acontecimiento se trunca abruptamente por obra de un ser humano que siguió los consejos de Yaau. Como puede observarse, la labor del héroe tiene un efecto directo dentro del desarrollo de los acontecimientos. Si bien, su alcance no consiguió franquear los límites que impone el modelo trascendente que rige el curso del devenir y, por eso, su victoria se redujo a aplazar el período destructivo, sí contiene un coeficiente de irreversibilidad. La posibilidad de que la Tierra del Medio desapareciera en un determinado momento pudo ser retardada gracias a la intervención humana.

La acción arquetípica del mítico arquero es imitada en la vida diaria por los ancianos y los especialistas religiosos del grupo. Cada vez que los niveles de violencia aumentan, las lluvias se retardan o el verano se torna demasiado intenso, esto es, cada vez que aparecen signos de descomposición en el mundo, los ette

---

71 Hay que anotar que algunos ette agrupan bajo el nombre de Sowenda los tres cuerpos que conforman el Cinturón de Orión. Tal y como ocurre en otros grupos de América las concepciones sobre este tema son complejas y el presente estudio solo las trata muy superficialmente. Sobre el papel de las constelaciones en América indígena puede consultarse Lévi-Strauss (1996: 214-244). También son relevantes los ensayos compilados en Arias y Reichel (1987).

72 Ver, Niño (2007b, Anexo A, Mito 10, Versión A. También consúltese Versión B).

despliegan una vasta gama de recursos orientados a recordarle a Yaau que ellos, sus hijos, aún son muy jóvenes para desaparecer.

La dinámica de las acciones cambia en función del síntoma que se presente. Un temblor de tierra demanda la celebración de una reunión en una vivienda construida siguiendo los parámetros tradicionales. Los hombres de mayor edad abrazan con sus manos cada uno de los postes que sostienen el techo y oran para que los pilares del universo se mantengan firmes, impidiendo que el firmamento se desplome. El ambiente ritual en el cual la labor se desarrolla permite identificar las vigas de madera de la casa con las inmensas columnas cósmicas. Ante una prolongada sequía, de otro lado, los esfuerzos de los ette se centran en la organización de fiestas en las que se les ofrezca a las deidades una cantidad considerable de bebidas fermentadas. La aceptación del liquido por parte de ellas se verá reflejada en el mundo de los hombres en forma de tormentas y precipitaciones. Si, por fin, se trata de estallidos de violencia, la atención recaerá en la recitación de extensas plegarias y ensalmos. Este ejercicio tiene por objetivo disuadir a los jóvenes de entrar a formar parte del ciclo de agresiones y, así, impedir que el suelo se manche de sangre derramada por indígenas.

En todos estos casos, el objetivo no radica en cambiar la historia sino, más bien, en retrasar su desarrollo. Los indígenas son conscientes de que el fin de la Tierra del Medio es un evento inevitable pero que, por ser predecible, es susceptible de prorrogarse. Los ette tienen la enorme responsabilidad de retrasar, hasta donde sea posible, la destrucción del mundo. Cuando sus labores cesen, esto es, cuando el último de los ette haya desaparecido u olvidado su tradición, entonces no habrá nadie que prevea la gran catástrofe y, consecuentemente, nadie que impida que los pilares cósmicos cedan y la quinta Tierra se desplome.[73]

La acción humana, en suma, es eficaz pero tiene un rango de acción limitado sobre el curso del devenir. La idea de un futuro indeterminado, de un porvenir que los hombres pueden moldear a su antojo, es ajena al pensamiento ette. El indígena no pretende dominar radicalmente el acontecer histórico sino, más bien, prever su curso, adaptarse a él y, de llegar a ser necesario, entorpecerlo y obstaculizarlo. La concepción ette de la historia, de esta suerte, pareciera ser mucho más flexible que aquella con la que tradicionalmente se ha caracterizando el pensamiento de otros pueblos en donde el devenir está sometido a ciclos periódicos de destrucción y al hombre no le pertenece su destino.[74]

---

73 Una concepción similar se encuentra entre los u'wa. Cada clan u'wa es visto como uno de los postes míticos que sostiene el universo. Véase Osborn (1995: 61).

74 Para Soustelle, por ejemplo, el hombre mesoamericano "está dominado por el sistema de los destinos, no le pertenece ni su vida terrestre ni su supervivencia en el más allá, y su existencia sobre la tierra está sobredeterminada en todas sus fases" (1992: 123). Análogamente, para Todorov en la sociedad mesoamericana "el mundo se plantea de

Ahora bien, esta modalidad de la experiencia histórica, un poco estrecha respecto a la potencialidad de la acción humana si se le observa desde la perspectiva de Occidente, puede resultar más comprensible si se sitúa en el debido contexto. Las concepciones ette sobre el porvenir no se encuentran desligadas de las condiciones sociales y materiales que el grupo ha tenido que soportar durante los últimos tres siglos. En muchos sentidos, a los ette les ha sido escamoteado su futuro. Fueron despojados de sus tierras mediante métodos violentos y opresivos. Simultáneamente, se vieron forzados a acomodarse a las reglas de juego de una sociedad extraña, reteniendo tan sólo una parte del control sobre los medios necesarios para su propia reproducción material. Difícilmente, entonces, pueden considerar que el futuro sea un campo que los hombres determinan a su antojo. Tal y como lo ha sostenido Pierre Bourdieu en otro contexto, para que un pueblo aspire a dominar el futuro por lo menos tiene que tener un mínimo control sobre su presente (Bourdieu 1963: 55-72, 70-71). Es esta posibilidad, precisamente, la que continua y sistemáticamente le ha sido negada a los ette.

Resumiendo, entre los ette, como entre cualquier otro grupo humano, la forma en la que se organiza el cosmos y se ordena la sucesión de los acontecimientos está culturalmente pautada. Ambas ordenaciones, a su vez, condicionan las modalidades de conciencia y de acción que pueden adoptar los miembros del grupo. Mientras que ciertas prácticas e ideas adquieren valor y significado, otras se excluyen o son observadas con sospecha.

El tipo de experiencia espacio-temporal que los ette comparten presenta diferencias y similitudes significativas con los que han sido reportados en otras sociedades del norte de Colombia, Mesoamérica, la Baja Centroamérica y el noroeste amazónico. Para los indígenas la totalidad de lo existente se distribuye en estratos cuya cantidad disminuye por efecto de un número finito y limitado de ciclos de destrucción y regeneración. La concepción ette pareciera ser una amalgama de las orientaciones que se inclinan a asignarle al tiempo un sentido puramente circular y aquellas otras que hacen que los acontecimientos se desenvuelvan con una relativa libertad entre dos finitos atemporales. En ese sentido, su pensamiento parece haber conjugado armoniosamente reflexiones sobre hechos irreversibles como la muerte y la descomposición, por un lado, y, por el otro, fenómenos iterables como el ciclo climático y el agricultor. Por lo demás, son justamente estas reflexiones sobre procesos terrenales las que hacen que el modelo del devenir sea lógico, real e, incluso, tangible.

---

entrada como algo sobredeterminado" en donde "el individuo no construye su porvenir" (1998: 72, 75). Por fin, Peterson ha sostenido que los antiguos mesoamericanos "estaban libres de la noción de progresión" pues consideraban que "los acontecimientos se sucedían y volvían a suceder perpetuamente" en una suerte de "fatalismo divino" (Peterson 1959: 213). Queda por examinar en qué medida la concepción ette de la historia puede aclarar el papel de la acción humana en otras sociedades.

El hecho de que la historia tenga un sentido preciso, un principio y un fin determinados y una lógica particular no anula, empero, la importancia de la acción humana. Aunque el futuro no se concibe como un campo abierto de posibilidades, el ritmo en el que se desenvuelven los acontecimientos sí se considera un proceso susceptible de manipulación. La destrucción del mundo es irremediable pero que éste sea un evento próximo o lejano es una cuestión que, en buena parte, está en poder de los humanos. La actitud de los ette frente la historia es, entonces, de activa intervención. Ancianos, líderes y especialistas religiosos presentan una marcada preocupación por garantizar la continuidad de su pueblo y de la vida.

Como se expondrá en los capítulos siguientes (Niño 2007b), gran parte de los métodos interpretativos y adivinatorios que los ette practican están fundamentados sobre la base de este modo cultural de experiencia espaciotemporal. Puesto que el tiempo retorna periódicamente, los eventos históricos se tornan predecibles. Circunstancias pasadas empiezan a aparecer como prefiguraciones del futuro. Ningún suceso es totalmente nuevo, ninguna transformación es completamente inesperada. En un mundo semejante, las prácticas mánticas no sólo son válidas y significativas sino, además, enteramente necesarias. Conocer el mundo equivale a interpretar sus signos, a encontrarle a cada acontecimiento el lugar que ocupa dentro del gran proceso universal que marca el ritmo del devenir.

Referencias citadas

Arias de Greiff, Jorge y Elizabeth Reichel-Dolmatoff (comp.)
1987 *Etnoastronomías americanas*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

Bolinder, Gustaf
1987 [1924]Los últimos indígenas chimila. *Boletín del Museo del Oro*. (18): 10-27.

Bourdieu, Pierre
1963 "The Attitude of the Algerian Peasant toward Time". En: Julian Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, pp. 55-72. Paris: Mouton.

Bozzoli de Wille María E
1986 [1979] *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José: Universidad de Costa Rica.

Brettes, Joseph de
1898 "Chez les indiens du nord de la Colombie. Six ans d'explorations". *Le Tour du monde* 4° année, pp. 61-96 y 434-480. Paris: Librairie Hachette et C.

Clarke, Wadsworth
1974 "Patterns of Indian Warfare in the Province of Santa Marta". Tesis. Doctorado en Historia. University of Wisconsin. Madison.

Coe, Michael D.
1962 *Mexico: Ancient People and Places*. London: Thames & Hudson.
Constenla U., Adolfo
1996 *Poesía tradicional indígena costarricense*. San José: Universidad de Costa Rica.
1995 Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes. *Boletín del Museo del Oro*. (38-39): 13-55.
1993 *Laca Majifijica. La transformación de la tierra*. San José: Universidad de Costa Rica.
Correa, François
1998 "Sierras paralelas. Etnología entre los kogi y los u'wa". *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central,* T. IV Vol. 3, pp. 9-109. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
Eliade, Mircea
1997 *Tratado de historia de las religiones*. México: Biblioteca Era.
1994 *El mito del eterno retorno*. Madrid: Altaya.
1961 *Mitos sueños y misterios*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.
Elias, Norbert
1997 *México: Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
Falchetti, Ana María
1993 La tierra del oro y el cobre. Parentesco e intercambio entre comunidades orfebres del norte de Colombia y áreas relacionadas. *Boletín del Museo del Oro*. (34-35): 3-75.
Fals Borda, Orlando
2002 *Mompóx y Loba. Historia doble de la costa 1*. Bogotá: Universidad Nacional.
Frazer, James George
1986 *El folklore en el antiguo testamento (1907-1918)*. México: Fondo de Cultura Económica.
González, Alfredo y Fernando González
1994 *La casa cósmica talamanqueña y sus símbolos*. San José: Universidad de Costa Rica.
Granet, Marcel
1928 *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vols. París.
Guhl, Ernesto
1975 *Colombia: bosquejo de su geografía tropical*, 2 vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
Herrera Ángel, Marta
2002a *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Icanh.
2002b "Chimilas y Españoles: El manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII". *Memoria y Sociedad*. 7 (13): 5-24.

1998 "Confrontación territorial y reordenamiento espacial: "chimilas" y "españoles" en la Provincia de Santa Marta. Siglo XVIII". En: Leovedis Martínez Duran y Hugues Sánchez Mejía (comps.). *Indígenas, poblamiento, política y cultura en el Departamento del Cesar,* pp. 29-105. Valledupar: Ediciones Unicesar.

Hildebrand, Martín Von y Elizabeth Reichel

1987 "Indígenas del Miritί-Paraná". *Introducción a la Colombia Amerindia,* pp 135-150. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Hubert, Henry y Marcel Mauss

1929 [1909] *Mélanges d'histoire des religions*. Paris : Librairie Félix Alcan.

Isaacs, Jorge

1967 [1884] *Las tribus indígenas del Magdalena*. Bogotá: Biblioteca Schering Corporation de Cultura Colombiana. Ediciones Sol y Luna.

Jara, Carla Victoria

1993 *Ittè. Historias bribris*. San José: Universidad de Costa Rica.

Jaramillo Gómez, Orlando

1992a "Los yuko-yukpa". En Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena, T. II, pp 295-339. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

1992b "Los barí". En Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena, T. II, pp 343-429. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

1987 "Yuko-Yukpa". En: *Introducción a la Colombia Amerindia*, pp 75-82. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Landaburu, Jon

2000 "Clasificación de las lenguas indígenas de Colombia". *Lenguas de Colombia. Una visión descriptiva*, pp 25-48. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Leach, Edmund

2000 *The essential,* 2 vols. New Haven: Yale University Press.

León-Portilla, Miguel

1959 *Filosofía náhuatl*. México: UNAM.

Lévi-Strauss, Claude

1999 [1973] *Antropología estructural II*. México: Siglo XXI.

1997 *El pensamiento salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica,

1996 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

1986 [1985] *La alfarera celosa*. Paidós: Barcelona.

Lleras Pérez, Roberto

1995 Diferentes oleadas de poblamiento en la prehistoria tardía de los Andes Orientales. *Boletín del Museo del Oro.* (38-39): 3-11.

Malone, Terrell

1991 "Chimila: Chibchan, Chocoan, Carib, or Arawakan?". Ponencia presentada en el *XLVII Congreso Internacional de Americanistas*. Nueva Orleáns, Julio.

1994 *Mitología de los bocotas del Chiriquí*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Mauss, Marcel
1971 [1900] "Los mitos del diluvio". En: *Institución y Culto*. Obras II, pp. 174-177. Barcelona: Barral Editores.
Morales Gómez, Jorge
1992 "Los indios cuna". *Geografía humana de Colombia. Región del Pacífico* T. IX, pp. 63-92. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
Neglia, Angelo y Olson Bruce
1978 *Una raza bravía. Estudio socio-antropológico de los indios motilones*. Bogotá: Instituto de Desarrollo de la Comunidad.
Niño Vargas, Juan Camilo
2007a Hombre rojos pintados de rojo. Observaciones sobre los viajes de Joseph de Brettes al Territorio Chimila en 1895 y 1896. *Boletín de historia y antigüedades*. 94 (837): 237-251.
2007b *Ooyoriyasa: cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
Osborn, Ann
1995 *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa*. Bogotá: Banco de la República,
Osorio Gallego, Héctor
1979 "Chimila". *Artículos en lingüística y campos afines*. (6): 20-48.
Pereira de Queiroz, Maria Isaura
1978 [1968] *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI.
Peterson, Federico A.
1959 *México antiguo*. México. Editorial Herrero.
Pinton, Solange
1972 La maison bari et son territoire. *Journal de la Société des Américanistes* (61): 31-43.
Preuss, Konrad Theodor
1993 [1926] *Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*, 2 vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1991 *Los ika. Notas Etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1997 [1986] *Arqueología de Colombia. Un textointroductorio*. Bogotá: Presidencia de la República.
1990 *Orfebrería y chamanismo*. Medellín: Museo del Oro.
1985 *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta,* 2 vols. Bogotá: Procultura.
1978 "Colombia Indígena. Periodo Prehispánico". *Manual de historia de Colombia,* T. I., pp. 33-115. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

1975 Templo kogi: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología,* (19): 199-245.

1965 *Colombia. Ancient Peoples and Places*. London: Thames and Hudson.

1946 Etnografía chimila. *Boletín de arqueología*. 2 (2): 95-155.

1945 Mitos y cuentos de los indios chimila. *Boletín de arqueología*. 1 (1): 4-30.

Reichel de Von Hildebrand, Elizabeth

1987 "Astronomía yukuna-matapí". En: Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel (eds.). *Etnoastronomías americanas*, pp 193- 232. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sahlins, Marshall

1997 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Soustelle, Jacques

1992 [1955] *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Striffler, Luis

1986 [1880] *El río Cesar. Relaciones de un viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta en 1876*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Todorov, Tzvetan

1998 [1982] *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

Trillos, María

1996 *Categorías Gramaticales del ette taara -lengua de los chimila. Lenguas aborígenes de Colombia*. Descripciones 10. Bogotá: CCELA, Universidad de los Andes.

Turbay, Sandra

1994 Los animales en la tradición zenú. *Costa Atlántica Colombiana. Etnología e historia. VII Congreso de Antropología en Colombia,* pp. 229-270. Medellín: Universidad de Antioquia.

Uribe, Carlos Alberto

1992 "La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las Tierras Bajas adyacentes". En: *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena* T. II, pp 9-214. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica,

1987 "Chimila". En: *Introducción a la Colombia Amerindia*, pp 51-62. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

1977 La rebelión chimila en la Provincia de Santa Marta, Nuevo Reino de Granada, durante el siglo XVIII. *Estudios Andinos*. 7 (13): 113-165.

Wallace, Anthony C.

1966 *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.

White, Hayden

1978 *Tropics of Discurse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Whorf, Benjamín Lee
1970 *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral.
Wilbert, Johannes
1974 *Yupa Folktales*. Latin American Studies, Vol. 24. Los Angeles: University of California.

Los wayúu: pastoreando el siglo XXI[1]

Hernán Darío Correa

En agosto de 1992, Rosario Epieyú, líder de la comunidad wayúu de Manaure y quien acababa de ser designada por la Presidencia de la República como consejera para Asuntos Indígenas, presentó al Consejo Nacional de Política Indigenista un documento en el cual caracterizó el problema indígena nacional a partir de tres aspectos centrales:

- La crítica situación presente de las comunidades en todo el país, comprometidas agudamente por los intensos cambios que están imponiendo las reformas económicas y políticas neoliberales en sus territorios ancestrales y en sus modos de vida.
- La dispersión institucional, la falta de racionalidad y la continuidad del etnocentrismo en la política indigenista del Estado, a pesar del nuevo marco constitucional y su declaratoria del país como multiétnico y pluricultural.
- Y los retos que en ambos sentidos plantea el actual empeño nacional de reordenamiento territorial con el fin de dar curso a lo definido por la nueva Constitución.

Todos estos aspectos, según el texto de Epieyú, se anudan en un problema central para los pueblos amerindios. Ese es el tema del proyecto dentro del cual se elabora este ensayo referido a los wayúu: la articulación de dichos pueblos con la sociedad nacional, y el papel de esta relación en sus perspectivas de reproducción étnica autonómica, o al menos controlada por sus propios esquemas de regulación social.

En el mismo sentido, este trabajo se dirige a discutir el problema del contexto regional del pueblo wayúu, y el papel que tienen y pueden tener en su reproducción étnica los principales factores de reproducción capitalista actual. Su alcance expositivo procura una introducción que dibuje las líneas más generales del problema.

---

1 Original tomado de: Hernán Darío Correa. 1993. "Los wayúu: pastoreando el siglo XXI". En: François Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN.

Cabe advertir que por *articulación social* entendemos de modo general las formas de interrelación entre los esquemas reproductivos sociales propios de la sociedad nacional, y los particulares de los pueblos amerindios, en el funcionamiento regional en el que cada uno de estos está inscrito. Tales formas cumplen un papel específico en la reproducción o en la descomposición étnica del pueblo indígena en cuestión.

De acuerdo con la interpretación general, a las relaciones de contacto y de establecimiento de formas de sujeción y explotación de dichos pueblos debía suceder necesariamente su asimilación y desaparición definitiva, expresada esta última supuestamente en su mejor forma, esto es, en el mestizaje de nuestra vida urbana y regional. Sin embargo, la lucha de los pueblos indígenas; su persistencia y reafirmación étnica en medio de verdaderos procesos de cambio cultural exigidos por las sucesivas fases de desarrollo capitalista en el país; la cualificación de sus perspectivas políticas y de desarrollo particular, así como la cada vez más evidente crisis de nuestra planeación nacional, han puesto al orden del día una revisión de aquella tendencia. Todo ello ha obligado a proponer problemas como el de las articulaciones de dichos pueblos con la sociedad nacional, o el del reconocimiento de los retos que proponen estas formas interculturales para el diseño de nuestro desarrollo regional y nacional.

Por *región* entendemos la construcción histórico-social concreta que define un ámbito territorial determinado para una población dada, cuyas características están delineadas por varios órdenes de relaciones:

- *Naturales*, en tanto comprometen ecosistemas específicos;
- *Socioeconómicas*, referidas a las formas productivas, reproductivas y de consumo de los grupos humanos, en las cuales la división social del trabajo es esencial, por las especializaciones que esos grupos se dan dentro de dicho territorio según el papel que les asigna la acumulación capitalista, muchas veces a partir de sus propios rasgos culturales de reproducción familiar o, en el caso que nos ocupa, de su reproducción como grupo social diferenciado. Igualmente, dichas formas aluden al lugar que la misma región ocupa en un contexto de organización social más amplio —una nación, una zona económica o el mercado mundial—. Estos factores sociales siempre son históricos, están dados de acuerdo con unos procesos antecedentes y en determinadas perspectivas histórico-políticas reales o posibles, derivadas de los antagonismos propios de la sociedad moderna.
- *Factores de orden político*. Los elementos de poder, de control y regulación del orden social capitalista[2] en una sociedad determinada, para lo cual los grupos dominantes definen también unos ámbitos territoriales determinados donde puedan ejercer su poder en función de la acumulación y la subordinación de

2 O si se quiere, del orden industrial y urbano moderno, basado en el trabajo asalariado.

los otros grupos. Aquí es problema del Estado nacional o los Estados cuyos territorios involucran la región de que se trate.

- *Culturales*, o étnicos, que aluden en el primer caso a los modos de vida cotidiana de los grupos sociales que conforman la población habitante de esos espacios, y en el segundo, a complejos factores históricos y de organización social[3], que dan lugar a un sistema étnico determinado, intrínseco en un grupo étnico, que como tal compromete una tradición histórica, unos modos de vida y un sistema de identidad —cultura, economía, política, la mayor parte de las veces confundidas en esquemas particulares de regulación y reproducción social—, y una espacialidad determinada como ámbito de expresión de esa tradición, de esos modos de vida e identidad, y de sus conflictos con la sociedad mayor, la cual puede llegar a coincidir con la región como tal.

En el primer caso, se trataría de un territorio o región étnica; y en el segundo, de una región con relaciones interétnicas capaz de albergar en su seno a un territorio étnico en el sentido enunciado antes, pero con una dinámica macroregional comprometida en la reproducción de dichos espacio y grupo étnicos.

Como quizás haya podido apreciarse, no se plantea aquí una representación dualista para el problema étnico en términos de su naturaleza social e histórica, sino más bien, una propuesta sobre la naturaleza del régimen capitalista de acumulación y de reproducción social, comprometido históricamente en nuestros países en dar forma específica a antagonismos socioculturales que han estado y están en la base de sus constituciones como Estados y de la reproducción social de su población.

Si bien es cierto que apenas comienza la discusión sobre muchos de los sentidos implícitos en el proyecto, "Los indígenas en el contexto regional y nacional", también es sabido que el problema étnico de nuestros conflictos nacionales e internacionales es antiguo. El reto verdadero sería saber darle una auténtica forma intercultural, y reconocer como punto de partida que el debate se levanta no solo entre los especialistas sino a partir de los mismos actores sociales; que compete al país entero, y que se desenvuelve en medio de las secuelas hegemónicas de un absurdo proyecto etnocentrista de unificación y homogeneización nacional.

Como se sabe, aunque no siempre se reconoce, la perspectiva del debate ha salido ya del tema de "la supervivencia indígena", y ha pasado al de su reafirmación y el diseño de su futuro, como lo recordó en 1992 Leonor Zalabata Torres, de la etnia arhuaca:

---

3 Estructurales de la formación social o "sociedad mayor", y de cohesión específica del grupo étnico en cuestión.

> Hay fuerzas milenarias que nos hacen permanecer con variantes, como a veces cambian el clima, la atmósfera, el canto de los animales, las hojas de los árboles, la resistencia de las rocas, el calor del sol, la iluminación de la luna, la oscuridad de la noche. Así los indios estaremos presentes porque seguiremos resistiendo al mundo que nos desconoce, pero fortalecidos por el mundo que nos recoge e integra a su espíritu de vivir diferente...
>
> Tomarnos ejemplarmente la orientación de la naturaleza que nos indica el camino de la vida, de gloria, de plenitud, conviviendo, compartiendo, conociendo la expresión de las aves, de los árboles, de las nubes, del susurro de las aguas, del trueno, del calor del sol, del arco iris, los signos que el alfabeto no domina, que los indios creemos con el corazón y el espíritu abierto en lo inmenso de la profundidad, para construir el futuro. El futuro de la vida del indio en la humanidad, así como permanecen el sol, la luna, las estrellas, el día o la noche.
>
> Somos, los indios más que hombres, una decisión frente al mundo...

Antecedentes históricos y descripción general de la región

La Guajira como zona de refugio, región capitalista y posible espacio de diversidad étnica

Fueron múltiples los factores que se conjugaron a lo largo de los últimos 500 años para dar lugar a la actual composición poblacional y a la estructura de la región guajira, dentro de la cual los wayúu constituyen aproximadamente la mitad de la población y se mantienen en muchos aspectos como eje sociocultural regional. Esta condición tiene su origen en la influencia y el protagonismo directo en muchos aspectos de la vida de la región, o a través de la sociedad criolla guajira, fuertemente influenciada por pautas de control social y por usos cotidianos wayúu. Esto es cierto especialmente en sus actividades comerciales de mucho peso en la región, pese a que no siempre son reconocidas como legales por las sociedades nacionales que las determinan.

Si aceptamos que a partir de la definitiva centralización política de Colombia y Venezuela, y por lo menos desde la década de los años veinte se configuró en estos dos países un esquema de predominio de la acumulación capitalista, la pregunta tiene que ver con la no descomposición de dicho pueblo y con las determinaciones particulares de su reproducción en el contexto de dicho modo de producción.

Es preciso reconocer la particular conformación espacial de la región y el papel que jugó la relativa integridad de su territorio ancestral en la supervivencia de dicho pueblo, en relación con lo que en otro trabajo hemos llamado la "zona de

refugio wayúu", la cual está conformada por la península de La Guajira y su entorno geográfico a partir del siglo XVII y hasta nuestros días. También vale destacar el modelo extractivo de actividades socioeconómicas que ha predominado en la región en los siglos sucesivos, en alianza con un comercio de contrabando de importación y exportación importante para las economías nacionales, en el cual los wayúu han cumplido papeles decisivos desde el punto de vista territorial.

Por lo mismo, se expondrán algunos aspectos generales sobre la región, la sociedad wayúu y los antecedentes históricos de ambas, para analizar a continuación sus interrelaciones y las perspectivas del pueblo wayúu en el contexto regional.

La configuración de la región guajira y los wayúu. Aspectos generales

La península de La Guajira, que se extiende del suroccidente al noreste, está ubicada en el extremo norte de Suramérica, enmarcada por las estribaciones del norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, las llanuras del río Ranchería, los montes de Oca, la cuenca del río Limón, y el golfo de Venezuela. Sus costas están bañadas por el océano Atlántico. En su conjunto constituye "la región biogeográfica de La Guajira", parte de la región natural de la Costa Atlántica, cuyo ecosistema es único y excepcional por su fragilidad y la dinámica singular de sus componentes (no hay un ecosistema similar en todo el país).

Junto con su entorno geográfico, y a partir del complejo mosaico de ecosistemas particulares que la integran, la Guajira ha sido estructurada por diferentes procesos históricos como una región socioeconómica, al mismo tiempo internacional y multiétnica.

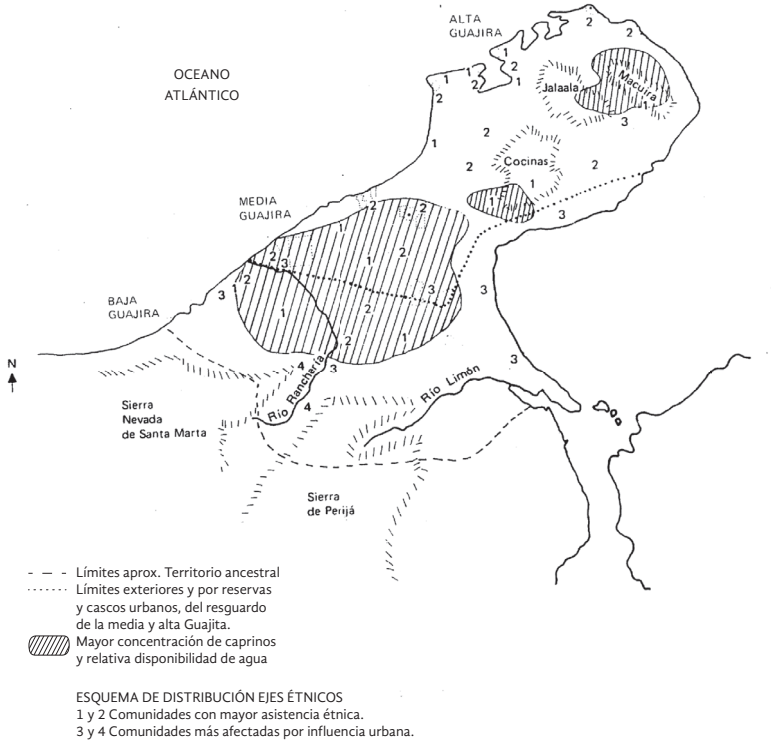
La vida cotidiana de sus habitantes depende de actividades y compromete espacios de varios países: Colombia, Venezuela, Aruba y Curazao, e incluso otros más distantes como Estados Unidos o el Japón, de donde proceden las mercancías del comercio que pasa por Portete y se concentra y distribuye en Maicao, o hacia donde van algunos de sus recursos naturales locales como el carbón, el gas o la pesca.

En un sentido político-administrativo, La Guajira como realidad regional también es internacional, pues está dividida por la frontera artificial existente entre Colombia y Venezuela, esto es la línea imaginaria que desciende desde Castilletes hasta los montes de Oca.

Políticamente, la región está definida como un departamento con sus respectivos municipios: Riohacha (100.000 habitantes), Maicao (60.000), Barrancas, Fonseca, Manaure, San Juan del Cesar, Uribia, Urumita, Villanueva y El Molino (12.000 habitantes en promedio), con zonas especiales tales como los resguardos indígenas

de la Media y Alta Guajira,[4] y los pequeños y dispersos de San Francisco, El Zaino, Trupio Gacho, Provincial, Loma Mato y Río de Janeiro, en la Baja Guajira; los parques nacionales naturales de La Macuira y de la Sierra Nevada de Santa Marta (cuya parte norte queda dentro del departamento); el santuario de flora y fauna "Los Flamencos" (Dibulla y Camarones); o las reservas industriales, militares y turísticas del IFI e Intercol-Carbocol, la Armada Nacional y la Corporación Nacional de Turismo, entre otras. De acuerdo con la nueva Constitución de 1991, la organización y clasificación espacial pronto deberán complementarse con las de territorio indígena (un concepto mucho más amplio que el de resguardo) y provincias.

En el ámbito venezolano, su jurisdicción se define por los distritos Páez, Mara y Maracaibo del estado del Zulia, vertebrados por sus capitales, las poblaciones de Sinamaica y El Toro, de 20.000 habitantes cada una aproximadamente, y la ciudad de Maracaibo, con un millón de habitantes, el primero en la Alta y Media Guajira, y los restantes en la Baja.



Mapa 1. Resguardo de la Alta y Media Guajira territorio ancestral y distribución de comunidades por influencia urbana.

4 Con una extensión de casi un millón de hectáreas.

En la región predominan actividades socioeconómicas extractivas como la pesca artesanal o industrial, en la costa occidental, la gran minería de carbón, gas y sal, en la Baja y Media Guajira, respectivamente, y la mediana y pequeña minería de talco y yeso, en la Media. También se desarrollan actividades agrícolas y ganaderas en la Baja Guajira: la colonización en la zona de Carraipía o en las estribaciones de la Sierra Nevada, Baja Guajira: el comercio en los puertos de la Alta y de Maicao en la Media; el turismo en Riohacha y la costa venezolana de la Media Guajira; el pastoreo en la Media y la Alta; o la vida urbana, con servicios y comercio en los centros situados especialmente en la Baja y la Media Guajira.

Es importante anotar que en el entorno inmediato de la región, la Sierra Nevada de Santa Marta, el Valle de Upar, el lago de Maracaibo y el estado del Zulia tienen lugar intensas actividades agroindustriales, ganaderas y mineras, las cuales, junto con los centros urbanos de Riohacha —administración política y servicios—, Maicao —centro comercial—, Manaure —centro salinero—, Maracaibo —centro industrial, comercial y de servicios—, y últimamente Barrancas —centro minero del carbón—, determinan allí la vida económica, según se verá.

Así, esta se ha configurado espacialmente como un sistema macroregional con núcleos en torno de Riohacha, Maicao y Maracaibo; una cadena de pequeñas poblaciones en la Baja Guajira, donde concentran a la mayoría de la población de ese sector, especialmente en las cuencas de los ríos Ranchería, Carraipía y Limón, según una lógica de poblamiento que disputó y finalmente expropió a los wayúu de estos ecosistemas privilegiados frente a los precarios pero amplios espacios de la Media y Alta Guajira. En éstas, los wayúu lograron consolidar un espacio étnico de relativa homogeneidad y un espacio ancestral con características de hábitat étnico, a todo lo largo y ancho de la Media y Alta Guajira, y en algunos sectores de la Baja.

Hay que recordar que la península se divide en tres sectores naturales. La Baja, la Media y la Alta Guajira se diferencian a partir de una gran falla tectónica: la Alta se ubica hacia el nororiente, y está constituida especialmente por los cerros y serranías del norte de la península, y la Media está en el suroccidente, conformada por las sabanas cortadas por la actual carretera Riohacha-Maicao. La Baja Guajira, por su parte, la forman las llanuras de los ríos Ranchería (o "de la Hacha"), y Limón, que desembocan, el primero en la costa occidental de la península, y el segundo en el golfo de Venezuela, y son los únicos permanentes en toda la península. Los demás son "arroyos esporádicos con crecidas violentas y transporte aluvial abundante" (GAC 1977). Son notable excepción los ríos que descienden de la Sierra Nevada hacia el mar, por su vertiente occidental, en las estribaciones ya mencionadas dentro del departamento. Tales ríos han dado lugar a centros turísticos y de pesca en Dibulla y Camarones.

Con un clima actual que varía desde árido hasta seco según sea la localidad, debido a su posición geográfica (11°-12° latitud norte), a sus escasas lluvias y a

los incesantes vientos alisios que la recorren; lo mismo que con gran deficiencia hídrica (bajas precipitaciones anuales y alta tasa de evapotranspiración), La Guajira está conformada superficialmente por las coberturas eólicas de la llanura central y del litoral; por acumulaciones aluviales o aluviotorrenciales, y por formaciones litorales (playas, playones, barras saladas, deltas y manglares), en las cuales impera una cobertura vegetal de bosques secos, matorrales o vegetación xerófila, especialmente cactáceas, en la Alta; estepas herbáceas y montes espinosos semiáridos densos o esparcidos (cardonales), en la Media; y bosques de galería reemplazados cada vez más por pastos y cultivos, o por centros urbanos y la explotación minera de El Cerrejón, en la Baja (Pérez 1990). Sin embargo, se sabe que en su conjunto, y especialmente en la Media Guajira, la región ha sufrido cambios ecológicos, especialmente las sabanas que permitieron la generalización del pastoreo entre los wayúu durante los siglos XVII y XVIII. Hoy predomina en ellas el bosque semiseco tropical o las estepas herbáceas antedichas, en las cuales pastan ovinos y caprinos, base de la vida wayúu.

Grosso modo, estas subregiones naturales han sido base de la distribución étnica de la población, cifrada, en el caso del departamento de La Guajira en 255.000 personas por el Censo de 1985,[5] de las cuales aproximadamente el 48% son criollos o mestizos "guajiros", y el 52% restante, indígenas: wayúu, el 48%; kogui el 3%, y arsarios, 1%.

Los guajiros están concentrados en la tercera parte del territorio, especialmente en la Baja Guajira, como se vio la más apta para usos agrícolas y ganaderos, y los wayúu habitan de modo disperso especialmente en la Alta y Media Guajira, donde conforman el 95% de la población, o en la ciudad de Maracaibo (aproximadamente 150.000 y 40.000 respectivamente, como puede confrontarse más adelante), y aún cuentan con algunos núcleos afincados en la Baja, algunos reconocidos como pequeños resguardos, ya mencionados.[6]

Los wayúu podrían alcanzar las 190.000 personas, si a quienes habitan polirresidencialmente en toda la península,[7] se suman 40.000 que habitan semisedentariamente en Maracaibo. Todos alternan de manera estacional su asentamiento familiar a lo largo de la península, y en algunos de los centros urbanos citados.

La distribución actual de la población wayúu en la península, según esta tendencia y el poblamiento tradicional, es más o menos la siguiente en cifras redondas, de acuerdo con el reciente censo de agosto de 1992:

---

5 Según el DANE, en 1992 esa población debía llegar a los 300.000 habitantes.

6 Los kogui y los arsarios, de menor población, habitan en la Sierra Nevada de Santa Marta, parte de la cual está incluida en el departamento de La Guajira.

7 130.000 fueron censados recientemente en Colombia, pero personalmente estimamos en 20.000 más los habitantes de la Alta Guajira Venezolana.

En la Alta Guajira, 55.000 wayúu, en el municipio de Uribia; en la Media, 45.000, en los municipios de Manaure y Maicao; y en la Baja, por fuera del actual resguardo, 16.000, en los municipios de Riohacha, Fonseca y Barrancas.

"El 85.2% de la población wayúu está localizada en el área rural de los municipios, en rancherías pequeñas que van desde una vivienda hasta rancherías con más de cien viviendas, como Musichi con 143, Portete con 114, Urraichi con 101 y Porop con 100", según el censo ya citado.

En cuanto a la composición demográfica, las cifras son reveladoras de la juventud de la población wayúu, pues sobre un total de 127.000, el 62% (77.000) son menores de 20 años, y solo el 10% (18.000) es mayor de 44. Del total antedicho, 66.000 son mujeres y 61.000 hombres, con tendencias similares en cuanto a la mencionada composición por edad.

La distribución poblacional regional, y la consolidación del cordón urbano citado en el entorno de la península han recreado de modo particular hasta hoy una funcionalidad de conjunto de todo el espacio regional para la reproducción étnica wayúu, no sin fuerte impacto sobre sus formas tradicionales, como se demostrará; todo con base en el relativo mantenimiento de un territorio bajo control comarcal wayúu, relativamente integrado, constituido por el actual Resguardo de la Media y Alta Guajira, la franja venezolana del oriente de la península, y las zonas de sabana del bajo Ranchería, aún ocupadas de modo predominante por comunidades wayúu.

Todo el territorio regional, peninsular y marino es ancestral, incluidas las zonas aledañas a las sierras nevada de Santa Marta y de Perijá, donde aún habitan grupos de wayúu cada vez más deculturados y subordinados al orden agropecuario y a las industrias extractivas del área, especialmente la mina de tajo abierto de El Cerrejón. Primera en su género en el mundo y con capacidad de producción anual de 15 millones de toneladas, la región es rica en referencias arqueológicas de primigenios asentamientos.

Todavía los wayúu designan la variedad regional y ecosistémica antedicha de la península con los siguientes puntos cardinales de su territorio: *Winpumuin*, o región de todas las aguas, correspondiente a las serranías de la Alta Guajira, de donde míticamente provienen todos los clanes; *Jala'ala*, o región de las piedras; *Wopumuin*, o "todos los caminos", hacia el suroeste, desde la Media Guajira; *Palaamuin*, o región del mar, hacia el occidente de la península; *Anoulimuin*, o "hacia la planicie", al este; *Jasale'omuin* o región de las dunas, en el sudeste de la península; y *Uuchi'muin*, hacia el sur. El prefijo *Uchi* se relaciona con las montañas (Perrin 1980). Asimismo, han proyectado su cosmovisión y su toponimia sobre el mar, en donde se reproduce la territorialidad continental, y en el mundo submarino que repite el orden social de los pastores (Guerra 1991).

Como ha quedado enunciado, la región se configuró a lo largo de los siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y comienzos del XX como una especie de zona de refugio para los wayúu, pese —paradójicamente— al contacto permanente de este pueblo con los diferentes frentes colonizadores o comerciantes occidentales en el Caribe y las Antillas, o en tierra firme. La diversidad ecológica de la península, y la diversidad de actividades socioeconómicas wayúu, así como la alternancia en el contacto de estos con los distintos sectores nacionales y sociales en dichos frentes, dieron pie a la conservación de la autonomía y la propia reproducción étnica wayúu hasta mediados del siglo XX, cuando la comunidad comenzó a depender del trabajo asalariado para su subsistencia.

Un cúmulo de factores naturales y sociales se combinó hasta englobar el territorio en una peculiar división regional del trabajo, de acuerdo con la cual los wayúu mantienen hasta hoy un relativo control territorial y de algunos aspectos de su economía tradicional —pesca, pastoreo, artesanías, comercio— en la Media y Alta Guajira. Sin embargo, fueron subordinados socioeconómicamente por los centros urbanos y los sectores económicos citados, a partir especialmente del establecimiento de la explotación petrolera del lago de Maracaibo desde la década de los años treinta, de la expansión de las salinas de Manaure a mediados de la de los años sesenta y de la apertura de la mina de carbón y de su puerto en la Alta Guajira a mediados de los recientes años ochenta.

Dicho control ha sido base para el reconocimiento de las dos terceras partes de su territorio ancestral como resguardo de la Alta y Media Guajira, el cual será eje en el proceso de redefinición territorial de La Guajira al cumplirse la nueva Constitución de 1991, no sin antes resolver la colisión entre las numerosas reservas industriales, turísticas, urbanas y militares que lo afectan en aproximadamente 200.000 hectáreas; de la vocación ancestral wayúu o la eventual funcionalidad étnica del uso moderno de esos mismos espacios; del estatuto legal del territorio wayúu aún no definido como tal en sus zonas aledañas y parte venezolana de la península, y del sentido étnico de las articulaciones urbanas, comerciales e industriales actuales que desarrollan muchas de sus actividades en los espacios vecinos.

Los wayúu. Resistencia, cambios culturales y reproducción étnica

Antes se dijo que los wayúu están subordinados en forma compleja al orden asalariado de las ciudades aledañas a su territorio, el cual conserva unos espacios de reproducción cultural tradicional que dependen de la importación de recursos monetarios generados por sus integrantes afincados o venidos estacionalmente hasta las ciudades o los sectores agroindustriales aledaños.

Interesa ahora precisar lo que consideramos son los ejes de la reproducción étnica wayúu, en su diferenciación como pueblo de la realidad sociocultural regional en que la comunidad está inscrita.

De modo general, los wayúu siguen combinando varios elementos propios en su reproducción étnica: la economía de pastoreo y en menor medida de pesca, y formas diversas del comercio, y los sistemas de reciprocidad tradicionales; el parentesco y los aspectos centrales de su organización social, aspectos de su cosmovisión tradicional, algunas instituciones como el velorio y formas específicas del control y regulación social tradicionales, o al menos diferenciadas de aquellas que predominan en la región y el país, con derechos consuetudinario y positivo; aspectos de su sistema tradicional de salud, el idioma, patrones de residencia y polirresidencialidad, y actividades no tradicionales como el trabajo asalariado.

En su conjunto, todos esos elementos configuran lo que podríamos denominar como "matriz cultural" wayúu, desde la cual sus grupos están afrontando, a veces de modo difícil, los procesos aculturadores impulsados desde las sociedades nacionales y regionales (Pineda 1990), o están asumiendo cambios culturales a partir de las opciones relativas que dichos procesos les ofrecen.

Un elemento a veces enriquecedor de sus posibilidades de autonomía en estos procesos es precisamente la diferenciación social que han vivido en las últimas décadas. Los recursos, y los mismos desarrollos intelectuales de algunos de los miembros urbanizados de la sociedad wayúu, al correlacionarse con los sectores tradicionales como eje del orden wayúu se constituyen en factor de recuperación cultural o de reafirmación étnica.

No sobra quizá recordar la diferencia abismal entre el concepto de polirresidencialidad y el de nomadismo o seminomadismo que se les ha aplicado a los wayúu, a veces de modo interesado y en función del despojo de tierras. Los wayúu son polirresidenciales, y no 'nómadas' y esto supone una adscripción territorial local rigurosa, y el uso complejo de un espacio territorial más amplio. Una buena parte de los wayúu tiende en las ciudades a la sedentarización, como en el caso citado de Maracaibo, pero es preciso anotar de una vez que los núcleos allí residentes no pierden el contacto con sus troncos familiares en el territorio ancestral, y más bien les trasladan recursos contribuyendo de manera explícita al mantenimiento de actividades tradicionales como el pastoreo.

En toda la región de La Guajira se hablan dos idiomas: el español y el wayuunaiki (*Arawac*). El mencionado censo precisa que, de un total de 105.000 censados en esta área, 101.000 hablan wayuunaiki, 34.000 son bilingües, y solo 4000 hablan castellano como único idioma. El 70% de la población wayúu está catalogado por el DANE como población con necesidades básicas insatisfechas, especialmente en las inmediaciones de los centros urbanos; pero en general, a pesar de la

carencia casi absoluta de agua en toda la península —y del debilitamiento de la autosuficiencia de la economía tradicional wayúu— puede aún decirse que las dietas alimenticias, las condiciones de salud y de calidad de vida de los wayúu del territorio ancestral, en zonas rurales de la Media y Alta Guajira, son relativamente buenas o, en todo caso, mejores que en los centros urbanos o en sus alrededores donde se llega hasta niveles de indigencia. Un factor negativo, en todo caso, es la carencia casi total de agua en la mayor parte de dichas zonas.

Pueblo de pastores y de pescadores, el wayúu aún combina estas actividades con la caza-recolección y la horticultura, heredadas de sus antecesores prehispánicos. Junto con ellas, el comercio y los tejidos son eje de las actividades domésticas; la cerámica ha entrado paulatinamente en desuso; la explotación de la sal y de algunos otros recursos naturales como el yeso y el talco, y el trabajo asalariado, completan el panorama de actividad económica.

Los pescadores, o "playeros", quienes en realidad combinaron siempre esta actividad con la recolección costera, fueron siempre mirados por los pastores como de una categoría social inferior, y de hecho construyeron su propia cosmovisión actual a partir de la pastoril (Guerra 1991).

Es ya una tradición etnográfica reconocer los treinta o más clanes o *sibs*[8] wayúu y sus vínculos totémicos, y distribuirlos por la península otorgando una integración social amplia a series de parientes uterinos, a los cuales la historia wayúu misma ha venido adscribiendo a determinados territorios, y enlazando matrimonialmente de manera compleja.

Es ilustrativo el cuadro sobre población por castas o clanes, elaborado por quienes divulgaron los resultados del reciente censo wayúu (DANE 1992).Sin embargo,

> actualmente todos los de un mismo *eiruku* (o de la misma carne o matri-*sib*) no se reconocen forzosamente como *apushi*, es decir, como parientes matrilineales en el sentido estricto de la palabra. La diversidad de los animales totémicos según las zonas geográficas traduce el fenómeno: los *Uliana* se dividen en *Uliana* asociados al jaguar (*Uliana-kalaira*), al gato (*Uliana-muusa*) o al conejo (*Uliana-atápana*). Todos se consideran como parientes lejanos, pero ninguna actividad les une. Incluso pueden ser enemigos (Perrin 1984-1985).

En efecto, la complejidad "de las redes genealógicas y maritales mejor que los linajes corporativos" constituyen un instrumento más apropiado para "hacerse una idea de los grupos sociales y de la acción social entre los guajiros" (Perrin 1984-1985).

8 Castas, en el lenguaje local.

> Las unidades que funcionan en el seno de la sociedad wayúu hoy en día son mucho más pequeñas. Más allá de la familia nuclear matrilocal en la que el hombre, si es polígamo, puede periódicamente estar ausente, la unidad más pequeña es un conjunto de tales familias. Estas viven a menudo en reglones bastante cercanas y están unidas por lazos de parentesco matrilineal a un ancestro común muerto o vivo situado a una distancia de dos o tres generaciones con respecto a un adulto joven. Además de los criterios de parentesco —necesarios pero no suficientes— el matrilinaje se define como una relación a una figura dominante: el *alaula*. Este término, traducido a veces por 'cacique', es fuertemente polisémico. Designa primero al tío materno, pero quiere decir también 'viejo', y por extensión, 'jefe' (Perrin 1984-1985).

Los wayúu conforman vecindarios y a partir de ellos una patria wayúu (o sistema de vecindarios) como punto de referencia espacial para las unidades familiares, que denominaremos "comarcas" en este trabajo.

Población de la etnia wayúu en hogares particulares según castas o clanes*

Casta o clan	Total
Epieyu	26.478
Uriana	21.804
Ipuana	20.689
Pushaina	18.804
Epinayu	10.280
Jusayu	6737
Arpushana	5326
Jarariyu	4283
Wouriyu	3368
Uraruyu	2657
Sapuana	2251
Jinnu	1593
Sijona	1489
Pausayu	549
No sabe	224
Ucharayu	191
(Otros: Uriyu, Warepushana, Waririyu, Urewana, Warpushana, Woiworiyu, Pipishana, Toctouyu)	546
Total	127.269

* Ortografia del original.

Dichos vecindarios, donde residen familias extensas de hasta 300 miembros, son un sistema de rancherías que albergan unidades familiares de parientes uterinos, las cuales conforman un grupo de residencia definido por un cementerio, una red estrecha de cooperación en torno al pastoreo, la pesca y la horticultura, y el derecho de acceso a una fuente de agua local, derivado de la precedencia en su uso. Adicionalmente, la territorialidad se define por la adyacencia a un recurso natural determinado, por ejemplo, una ciénaga, una salina o un yacimiento de talco o de yeso.

Estos sistemas de parentesco y patrones de residencia vertebran el sistema de conformación de las relaciones sociales wayúu, las cuales carecen de centralidad política y estructuran localmente sus formas de representatividad. Existe una correlación ecológica entre la distribución de estos vecindarios y el mosaico de ecosistemas guajiros, y ella permite sectorizar la península desde el punto de vista de los asentamientos wayúu.

Los wayúu complementan su patrón residencial con por lo menos una ranchería alterna para usar durante el verano, en la cual reside generalmente un núcleo de la misma línea de parientes uterinos. Este sistema poliresidencial define, por su parte, un esquema migratorio familiar de por lo menos dos traslados al año, generalmente desde la Alta y Media Guajira, hacia la Baja o las inmediaciones de los centros urbanos, y el retorno con la estación de las lluvias.

De otra parte, es importante recordar que "las redes matrimoniales y genealógicas constituyen las categorías más adecuadas para hacerse una idea de los grupos guajiros: grupos residenciales, grupos de trabajo y grupos de disputa" (Goulet 1985).

Además del grupo residencial, los wayúu se organizan desde el mismo parentesco y a partir de su estructura política básica (vínculo con *alaula*), según otros dos órdenes de relaciones: de trabajo y de disputa, de acuerdo con atribuciones diferenciadas de obligaciones y derechos a las diversas clases de parientes.

Se trata de la concurrencia familiar, de distinto orden, para cooperar en el trabajo o para responder por obligaciones contraídas por alguno de sus miembros ante ofensas o daños infringidos a otro grupo; o para proceder al cobro por los recibidos. En casos extremos, esas alianzas son para librar la guerra o reivindicarse ante el daño recibido y no reconocido.

Finalmente, una fuerte jerarquización social y sistemas de prestigio consolidan la organización social wayúu, a partir de la actividad socioeconómica principal, que como ya se ha dicho es el pastoreo.

> La crianza de bovinos, caprinos y ovinos es el principal recurso económico wayúu. La horticultura, la caza y la pesca son hoy en día residuales, mientras que el contrabando y los empleos asalariados

> y aleatorios que tienen tendencia a desarrollarse siguen siendo secundarios. La ganadería, introducida poco después de la conquista española, se extendió progresivamente a todo el territorio guajiro. A fines del siglo pasado estaba más o menos generalizada excepto según parece en la reglón de la sierra *kusina*, donde se desarrolló después. El ganado es destinado al consumo y al mercado, pero es a un tiempo un bien de prestigio que es bueno acumular. Anteriormente los caballos y las mulas eran, junto con los bovinos, los animales más apreciados. Ahora los primeros han desaparecido prácticamente. Los wayúu más ricos compran en la actualidad camiones y camionetas. La propiedad es de todo el linaje pero también individual. Hombres y mujeres poseen cada uno sus animales. Se comienza a darles animales en propiedad a los niños desde muy corta edad. Los rebaños generalmente se reparten en varias regiones del territorio, donde son cuidados por miembros del matrilinaje o afines. Es una precaución que limita los robos por venganza y también los efectos de la sequía. Los animales de un rebaño son marcados con hierro con una señal que representa el linaje, pero esto no impide que además cada uno de sus miembros reconozca los suyos y pueda disponer de ellos en la vida cotidiana: por ejemplo, para vender algún animal en alguno de los cuatro o cinco mercados que se encuentran en los pueblos fronterizos de la zona indígena. Se dice que ciertas familias nucleares poseen varios miles de cabezas de ganado, lo que representa una hazaña en esa región semidesértica. Para un individuo de la sociedad tradicional, el tamaño de sus rebaños es, junto con la posesión de ciertas joyas, la más grande señal de prestigio. Pero uno no puede hacerse rico si no pertenece a un linaje ya rico y grande. Pues es la pertenencia al linaje lo que primero determina la posición social. Es solo en segundo lugar que el éxito individual distingue entre sí a los miembros de un mismo linaje (Goulet 1985).

Todos estos sistemas de relación social están sustentados por profundas creencias y sistemas de valores, en los cuales las correlaciones entre la vida y la muerte, sus concepciones y sus ritos cumplen un papel fundamental.

Juyakai (el que llueve), fecunda a *Mma* (la tierra), y recrea la vida del wayúu; *Juyá* es masculino, móvil y errante por la península, polígamo, pues fecunda aquí y allá a la tierra; es como los hombres wayúu. *Mma* es única, fija y adscrita a un lugar, la ranchería, corno la mujer wayúu. Ambos, figuras prototípicas de un esquema de relación que simboliza y condensa la complejidad del parentesco y la organización social wayúu, cuyo soporte central, a nuestro modo de ver, está en la profunda correspondencia entre las armonías natural y cultural, entendida, según expresión ancestral, “a la manera wayúu”. En ese orden intervienen seres naturales y sobrenaturales, humanos y sobrehumanos, en una rigurosa red de reciprocidades.

Los wayúu combinan residencias y actividades tradicionales según las estaciones y la diversidad ecológica de la península, siempre bajo un concepto que se deriva del sentido de bienestar, en el cual los sueños son guías esenciales para la existencia.

El aspecto central a relievar es precisamente el tejido de variados elementos naturales y culturales; la permanente combinación de actividades socioeconómicas, reciprocidades derivadas de los sistemas de parentesco, cosmovisión y diversidades ecológicas que hacen propicias con sus esquemas migratorios. Seres sobrenaturales como *Pulowi*, manifestación diversa de *Mma*, actúan y "hacen sus cobros" a los wayúu que usan los recursos naturales.

Todos esos aspectos explican los rasgos fundamentales en el sistema reproductivo social wayúu: el carácter disperso del poblamiento wayúu en un medio natural semiárido; la forma localizada corno han sabido resolver el abastecimiento de agua y la reproducción de los grupos familiares (poliresidencialidad y poligamia); el papel diferenciado de hombres y mujeres en la organización, el trabajo y el control sociales; la jerarquización social; el ordenado uso comunal de las sabanas de pastoreo y de los mismos recursos naturales, y la versatilidad en la conformación-disolución de sus grupos de cooperación y de disputa.

Un autor resumió ese complejo sentido de la organización-reproducción wayúu con la metáfora del tejido, los wayúu tejen todo: sus cercas y sus mochilas, sus techos y sus reciprocidades, sus alianzas y sus chinchorros, sus sueños, sus actos, y las acciones de la naturaleza (Rivera y Villegas 1985).

La resistencia

Pero, ¿cómo han logrado configurar esa matriz de reproducción étnica? Para ello han concurrido diversos factores de adaptación —transfiguración y reafirmaciones étnicas—, y de recreación contradictoria de contextos socioeconómicos nacionales y regionales de subordinación originados en las predominantes actividades extractivas que una y otra vez han asolado a la península.

Ya se dijo que la adaptabilidad a las diferentes exigencias externas que forzaron una y otra vez a los wayúu a vivir cambios culturales se ha convertido en factor de la organización social wayúu y de su reproducción étnica, aunque en la actual coyuntura histórica esta tradición cultural esté seriamente bajo prueba.

A esa versatilidad han contribuido distintos procesos históricos que se remontan hasta las primeras migraciones de aborígenes amazónicos hacia las Antillas, las cuales supusieron intenso contacto y adaptaciones entre grupos con sistemas económicos diferentes.

Otro proceso de cambios intensos fue el suscitado por la llegada de los europeos, quienes desde sus primeras entradas a su territorio los forzaron a migrar y adaptarse de nuevo, como en el caso paradigmático, por lo relativamente estudiado, de los *guanebucanes*, agricultores que habitaban en la parte suroccidental de la península, en las estribaciones de la Sierra Nevada; al parecer, ellos huyeron en dos direcciones: unos hacia la Media y Alta Guajira, y los otros hacia la sierra misma, contribuyendo a nuevas formaciones étnicas en procesos aún no estudiados del todo, dentro de los cuales está el de los mismos wayúu (Reichel-Dolmatoff 1951).

Posteriormente, serían las influencias hispánicas y algunos contactos con africanos pescadores de perlas en las primeras granjerías, y luego con los palenques establecidos en las estribaciones de la Sierra Nevada, las que acabarían de perfilar el relativamente variado mapa cultural de los wayúu.

En su conjunto, los wayúu no fueron sometidos colonialmente, y mantuvieron a lo largo de los siglos pasados una relativa autonomía política y social, para la cual el contacto mismo con Occidente fue un contradictorio factor positivo.

En efecto, diversos factores históricos se conjugaron para erigir su territorio en la especie de zona de refugio ya mencionada, que ellos supieron aprovechar hasta hoy. El primero de ellos, el carácter de frontera de la península, entre Castilla de Oro y la Nueva Andalucía, o entre la gobernación de Santa Marta y la capitanía de Venezuela, y finalmente entre Colombia y Venezuela, las islas de Aruba, Curazao y Bonaire, las rutas de comercio de las Antillas, y los mismos wayúu.

Muy pronto se abrió el continente a nuevos descubrimientos y fundaciones, y la península quedó atrás, como espacio de contacto fronterizo entre las jurisdicciones hispánicas, los aborígenes no sometidos y los navegantes de las nacionalidades europeas que se disputaban el "nuevo mundo".

Cada uno fue alternándose en el contacto con los aborígenes y les fue ofreciendo sus propios recursos o experiencias políticas y culturales, los cuales enriquecieron la resistencia de estos, también alternante entre el intercambio pacífico y la lucha violenta ("levantamientos"), como correspondía a su naturaleza diversa de grupos dispersos de horticultores, cazadores y recolectores, o agricultores y nacientes pastores.

En segundo lugar, el modelo extractivo de perlas, palo brasil, dividivi, cueros, sal, carbón, gas y petróleo, entre otros, que se impuso en la zona desde el temprano siglo XVI hasta nuestros días, y el comercio de contrabando, también predominante hasta hoy, definieron el tipo de ocupación espacial de la región, y una particular convivencia interétnica definida por el conflicto y la mutua dependencia, con relaciones de externalidad con los wayúu en cuanto a las formas predominantes

de explotación, con intercambios desiguales antes que sujeción de su mano de obra. Dicha convivencia aún rige en La Guajira bajo nuevas y complejas formas de mestizaje y de explotación-subordinación al pueblo wayúu.

La geopolítica del Caribe y de las Antillas durante la conquista, la colonia y gran parte del período republicano de Colombia y Venezuela, hizo que la península de La Guajira fuese un punto de referencia obligado para los poderes nacionales, como los monopolios comerciales, los controles militares, las rutas de navegación de las armadas hispánicas o de piratas y comerciantes ingleses, franceses y holandeses, para los contendientes en las guerras de independencia contra España, o aún para las facciones políticas de las guerras civiles, especialmente en Colombia, que hallaron un escenario para el contrabando de armas y sucesivas batallas, y vías de escape o de retorno al país. También fue espacio de importancia política intermitente, y en ello los wayúu fueron factor determinante para los intereses de los grupos opuestos, los cuales los tuvieron muchas veces como aliados, tal como sucede hoy en la mayoría de las actividades económicas y políticas de la región.

Pero durante el último tercio del siglo XIX, la zona de refugio tradicional terminó de estrecharse por el avance de las fincas ganaderas de Valledupar y Sinamaica y el desdoblamiento agrícola y ganadero de Riohacha hacia el sur. Los comerciantes también se asentaron en algunos puntos habilitados como puertos en la Alta Guajira, donde iniciaron un proceso de mestizaje con el grupo wayúu de la zona, y un control familiar compartido del territorio para explotar el comercio de contrabando que aún perdura.

Los capuchinos ingresaron a la Alta Guajira aprovechando la invitación de algunos de estos comerciantes, e intensas sequías y forzadas migraciones wayúu que obligaron a la comunidad aborigen a dejar algunos de sus hijos como primera generación de internos en los "orfelinatos" de los monjes.

Entre los mismos wayúu y los *cocina* hubo intensas fricciones en lucha por zonas de la península estratégicas para la supervivencia de sus gentes en cuestión de agua y pastos, especialmente en el sur de La Guajira y en la región de Carraipía para los primeros, y en cuestión de zonas de caza cada vez más estrechas para los segundos. Los wayúu habían venido incrementando sus rebaños, por las demandas centroamericanas y caribeñas por la construcción del canal de Panamá y la guerra hispano-cubana, pero ello maduró un sobrepastoreo nefasto para el ecosistema de la Media Guajira.

Fueron guerras de varios lustros en las cuales se estructuraron cacicazgos reconocidos regional o nacionalmente en la época, fortalecidos por alianzas con los gobiernos centrales de las repúblicas vecinas, o con facciones de las guerras civiles de fines de siglo. Como consecuencia de la instauración de la explotación petrolera en el lago de

Maracaibo, en la década de los años veinte, y del despoblamiento de las haciendas de esa región, se generalizó la trata de los indios derrotados o expropiados de sus territorios hacia esas haciendas (Vásquez y Correa 1985; Rivera 1987).

Todos esos factores incrementaron los sistemas de competencia y adaptación de los grupos victoriosos, e intensificaron la asimilación o la dependencia de tecnologías foráneas. También produjeron un desbalance definitivo en la economía tradicional wayúu, cuyos rebaños empezaron a dejar de ser vacunos para transformarse en rebaños de ovinos y caprinos, con paradójicos efectos "democratizadores" de la sociedad que afectaban al mismo tiempo y de modo definitivo su autosuficiencia (Rivera 1987). Finalmente, los wayúu se vieron obligados a incorporar en su esquema migratorio tradicional las migraciones laborales hacia los centros urbanos aledaños.

Se inició así la división espacial entre una amplia zona de territorio mantenida como ancestral, en la Media y Alta Guajira, y los centros urbanos del entorno, cada vez más consolidados.

El desarrollo de los ejércitos nacionales en Colombia y Venezuela, países fronterizos, y los mecanismos de centralización política nacional, esto es, los partidos políticos, harían que los wayúu sofisticaran sus alianzas parciales con los Estados respectivos, y desdoblaran sus con troles y poder militar hacia el dominio de las comarcas familiares, sin tener que realizar otra vez los levantamientos generales que tanta fama les dieron a lo largo de los siglos. Pero el tejido de las articulaciones sociales que ahora nos interesan ya estaba trazado.

Los espacios de articulación social guajira

Para reconocer los actuales espacios de articulación social guajira, en la perspectiva anunciada en este ensayo, habría que retomar los aspectos centrales de la estructura regional actual, los ejes de reproducción social y los frentes históricos de poblamiento de la región. Ellos son lo que pudiéramos denominar los actuales frentes de relación del pueblo wayúu con la sociedad nacional.

Atrás se dijo que por diversos factores el capitalismo criollo no necesitó o no pudo descomponer del todo las formas reproductivas tradicionales wayúu. Si bien en sus diferentes etapas de reestructuración a lo largo del siglo, ese sistema ha impuesto a los wayúu dolorosos procesos de cambio cultural y deculturación, estos han asumido muchos de tales cambios en una dialéctica contradictoria de pérdida y de reafirmación cultural. Así, muchas entidades tradicionales wayúu, aparentemente abandonadas en una etapa, fueron en muchas ocasiones recuperadas en la siguiente, como podrá comprobarse con algunos de los ejemplos que se expondrán más adelante.

En tal sentido, el proceso de mestizaje cultural, tan anunciado como irreversible en términos de la pérdida étnica, muchas veces ha acontecido en esta región en favor de dicha identidad. Ello no quiere decir que no sea cada vez mayor la amenaza moderna a la supervivencia del pueblo wayúu, y mayores las exigencias a la sociedad nacional para apuntalar, desde sus propios replanteamientos, los factores de aquella.

La estructura urbana guajira es diversificada en cuanto a su funcionalidad regional: si bien en términos microrregionales la mayoría de los centros urbanos actuales se localizó a partir de "oportunidades económicas específicas", en un sentido macrorregional los nuevos contextos capitalistas han producido, por lo menos en la parte colombiana de la región, y parafraseando a Helmsing (1990), una "red multi-organizacional en la cual las ciudades pierden autonomía por las centralizaciones empresarial y estatal, y quedan reducidas a ser meros nudos dentro de ella".

No tendría sentido abundar en ejemplos aquí, pero pueden ser ilustrativos los casos de Riohacha, prácticamente reducida a un papel de mediador político-administrativo con el Estado, y como tal se constituye en articulador del poder político regional; Maicao, cuyos ingresos y dinámica socioeconómica dependen del comercio internacional, o contrabando, especialmente de electrodomésticos, cigarrillos y licores; Barrancas, surgida al ritmo y con la perspectiva de enclave dictada por la explotación minera del carbón del Cerrejón: o Manaure, dependiente del intercambio desigual de sal con Alcalis de Colombia —situada en Cartagena—, o exportadora de gas natural del subsuelo marino.

Una buena excepción la constituye Maracaibo, que ha definido un centro para la región en cuanto a mercados y servicios, pero que en realidad depende de la explotación petrolífera del lago. Esta ciudad, como se dijo, se consolidó a partir de la descomposición de su entorno rural, y afectó indirectamente pero de forma intensa el equilibrio intraétnico wayúu durante los primeros años de su despegue moderno (1920-1950); pero, volcada sobre las explotaciones petrolíferas del lago y del golfo de Venezuela, ha coexistido con el trasfondo étnico social de la península, e incluso ha ofrecido, aunque de la peor manera posible, con discriminación y pauperización, espacios como el de la economía informal para los asentamientos wayúu ya mencionados afincados en su entorno suburbano.

En su caso, las ciudades de la región guajira se han desenvuelto dentro de una relativa fragmentación interna con conexiones extrarregionales, como bien lo muestran los casos citados, o el de la pesca industrial en las costas y mares de la península, con su centro en Barranquilla.

Si superponemos este panorama a los frentes históricos de relación regional con los wayúu, encontramos el sentido de ciertas diferenciaciones socioculturales, asumidas por estos de modos variados, desde la tradicional distinción de los dos

dialectos del wayuunaiki ("abajero" y "arribero" por la Baja y Alta Guajira), hasta diferenciaciones sociales más complejas como las ya señaladas por la tendencia de vecindad o residencia urbana o rural, escolaridad, recuperación de espacios aptos para la ganadería o agricultura en el sur, o acceso a actividades semi-industriales, como en el caso de la sal.

La mayor parte de estos frentes agroindustriales y de haciendas ganaderas del norte del Cesar y del Zulia compromete fuerza de trabajo wayúu de modo estacional o no requiere mano de obra calificada en un mercado de fuerza de trabajo abierto y cíclico. Por ello los wayúu encajan en él sin romper del todo su esquema reproductivo tradicional.

El sector informal de Maracaibo y los centros turísticos del oriente de la península en la parte venezolana, en cambio son quizá los dos frentes de relación que más descomposición imponen entre los wayúu, por las ventajas diferenciales que ofrecieron hasta hace un lustro con el cambio de moneda y el mayor desarrollo en servicios urbanos, y la adicional influencia de modos de vida urbanos, o pautas de consumo, intensificadas por las vías de penetración hasta la Alta Guajira abiertas dos décadas antes que la colombiana. La mina de El Cerrejón, que en todo caso no llega hasta *Wuimpumuin* —Macuira—, indujo un esquema migratorio desde la Alta Guajira, de intensas sequías, hasta dicha ciudad desde mediados de este siglo. Hay que decir, además, que este sector oriental de la Alta Guajira no ha tenido tan intensa relación con el comercio de contrabando como el occidental, y recordar que allí se afincó desde comienzos de siglo la misión capuchina con relativo éxito deculturador. Ello incide especialmente en la relativa aculturación del pueblo wayúu de la Alta Guajira, evidentemente más afectado aquí que el de algunos sectores de la Media, aunque las serranías de Jala'ala, Cocinas y Macuira se alzan como refugio tradicional de algunas comunidades.

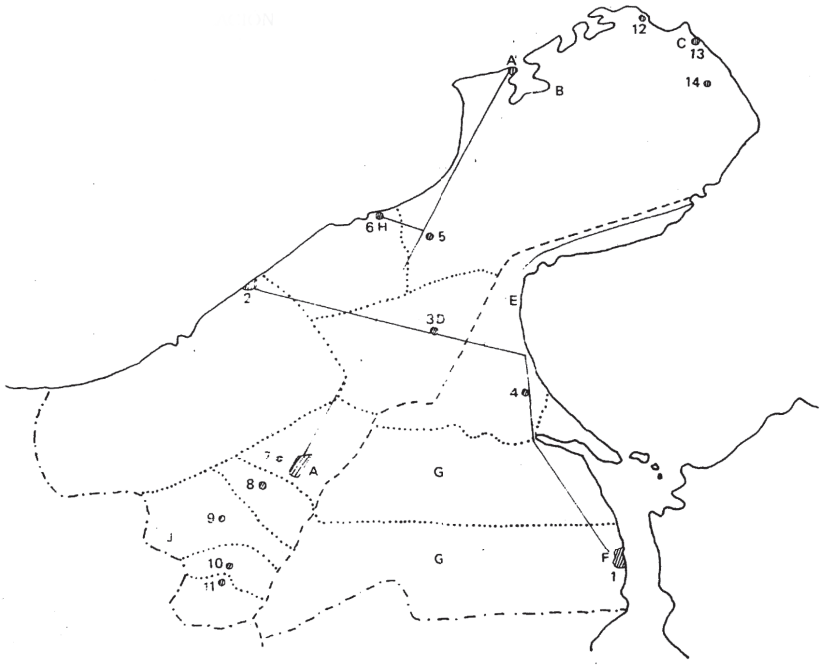
Manaure, cuyas explotaciones industriales de sal han impactado a la comunidad, pero se han constituido en fuente de ingresos y autonomía wayúu por la recuperación que esta comunidad ha hecho del recurso en los últimos quince años.[9]

Finalmente, El Cerrejón, que ha funcionado más como enclave en cuanto a la explotación y operación de la mina, con fuerza de trabajo calificada traída de las ciudades de la costa y del interior, pero ha abierto vías de comunicación con la Alta Guajira en la parte occidental, y ha dado espacio a una lenta progresión de la actividad turística en el Cabo de la Vela.

---

9 La "producción paralela de sal nacional", un —25% del total producido por el Estado en la mina de la Concesión de Salina—. Confróntese este caso más adelante.

El Mapa 1 podrá dar una idea de la relativa sectorización resultante dentro del pueblo wayúu, según las dinámicas diferenciales impuestas por estos frentes. Este ha sido elaborado con base en la sectorización propuesta por el estudio de la Gobernación de La Guajira sobre el Resguardo de la Alta y Media Guajira (Gobernación de la Guajira 1985), aunque con modificaciones nuestras para reafirmar la perspectiva expositiva. El Mapa 2 sobre los frentes mismos de relación, es decir los sectores económicos y urbanos, podrán abreviar estas notas (Gobernación 1990, Gómez 1985).



1 Maracaibo
2 Riohacha
3 Sinamaica
5 Uribia
6 Manure
7 Barrancas
8 Fonseca
9 San Juan del C.
10 Villanueva
11 Taroa
13 Puerto Estrella
14 Nazareth

A A' Mina y Puerto del Cerrejón
B Portete (entrada comercio contrab.)
C Puerto Estrella (Idem.)
D Maicao (Puerto libre)
E Centros turísticos
F Sector informal - Servicios Mercado
G Fincas agrícolas y ganaderas
H Salinas de Manuare
I Agricultura
J Agroindustrias

Mapa 2. Frentes de relación y articulación

Pero, ¿cuál es la real dinámica reproductiva wayúu en estos contextos? Todos estos sectores plantean una gran variedad de articulaciones socioeconómicas del pueblo wayúu con las sociedades nacionales de Colombia y Venezuela, en el contexto de unas formas de organización social que siguen subordinando la asimilación de los excedentes o de los bienes mercantiles producidos por

los agentes vinculados a ellas, a las dinámicas de reciprocidad y redistribución tradicionales. Esto es posible, a su vez, por el mantenimiento del espacio del resguardo de la Alta y Media Guajira y las zonas aledañas citadas como territorio relativamente integrado para las actividades wayúu, incluidos el pastoreo, el comercio, las migraciones y la poliresidencialidad.

La fuerza de elementos culturales como el prestigio, centrado por ejemplo en los rebaños abundantes o en la poligamia, los esquemas de reciprocidad familiar —velorios, donde se reparte la herencia, alianzas matrimoniales, sistemas de solidaridad en el conflicto, para no citar sino algunos—, o los sistemas de control y regulación social a partir de adscripciones territoriales familiares, signan los sistemas de apropiación-distribución de los recursos. También neutralizan los efectos deculturadores del trabajo asalariado, que en la mayor parte de los casos es ejercido por el hombre, pues se preserva el papel tradicional de la mujer, y casi siempre se da, como se dijo, en una perspectiva estacional o intermitente, a veces con aportes significativos al wayúu como ha ocurrido en las actividades del contrabando tradicional, a partir de las bonanzas "marimbera" o de la cocaína, o del montaje de instalaciones mineras.

Otro aspecto importante de este reequilibrio wayúu está dado por la colonización wayúu de antiguos territorios ancestrales, mediante la compra de fincas en el sur, con recursos monetarios adquiridos en la actividad salinera o de comercio, o por el ascenso social de segunda y tercera generación de miembros wayúu urbanizados cuyos núcleos familiares permanecen en su territorio ancestral. Los wayúu de ciudad trasladan parte de sus excedentes hacia sus núcleos familiares tradicionales, generalmente para inversiones en rebaños, en fuentes de agua y en vehículos automotores que se constituyen a su vez en medios de producción, y fortalecen sus espacios, incluyendo la recuperación de la polirresidencialidad. Esta va ligada también a formas tradicionales de prestigio, y casi siempre centrada en por lo menos dos bases: en la Alta o Media Guajira, y en la Baja, donde se "veranea".

Una cierta contrapartida wayúu de estas articulaciones –que en algunos casos define esquemas de relativa sedentarización en el entorno de las ciudades aledañas al actual territorio ancestral, el resguardo de la Alta y Media Guajira y zonas vecinas–, son las actividades comerciales tradicionales que generalmente se desenvuelven en el nivel de economía de subsistencia, es decir, en el campo de las artesanías de tejidos y algunos otros productos, cueros y carne de caprinos, y sus complementos modernos, centrados en la pesca y la producción de sal, en la costa occidental, los cuales alcanzan en ciertos casos una generación de excedentes con interesantes dinámicas de reinversión en la economía tradicional, como se verá luego.

Por otra parte, a esta dinámica concurren espacios de articulación, particulares pero decisivos, más allá de la realidad socio-económica ya expuesta. Ellos se correlacionan con los anteriores y con las perspectivas virtuales o reales de reafirmación étnica wayúu:

Espacios políticos, para el funcionamiento del régimen electoral nacional, regional y local, basado en el esquema clientelista y apoyado en algunas de las funciones que ha venido asumiendo el Estado en la región, así sea con deficiencias en algunos servicios básicos como la provisión de agua y la atención de salud, o en algunos de los frentes socioeconómicos oficiales hasta hoy, como la explotación industrial de salinas, o ilegales como el contrabando y el intercambio de protección o de carencia de control por votos, por ejemplo.

El esquema tradicional de las autoridades locales y comarcales wayúu, analizado atrás, ha sido reproducido contradictoriamente por esta dinámica clientelista, induciendo en algunos casos cambios en el sistema típico de poder del *alaula*, hacia descentramientos de la estructura de poder familiar en manos de agentes interculturalizados; pero en todo caso la eficacia del ejercicio del poder de estos mismos, si bien se deriva de sus relaciones con los centros burocráticos partidistas o de la administración departamental o nacional, depende de sus nexos familiares y de una ascendencia en los grupos wayúu subordinada a la legitimación que proporcionan los jefes tradicionales.

En muchos casos el sistema clientelista electoral ha venido funcionando con base en la instrumentación partidista de una zonificación calcada de las comarcas tradicionales wayúu como asiento de las jurisdicciones reales electorales, las cuales están por encima de sus definiciones formales municipales o veredales.

Lo interesante de esto es el sistema de reciprocidades que en todo caso se instrumentaliza, así sea con un efecto de expropiación política y económica de los wayúu en el ejercicio de su posible autonomía frente a la sociedad nacional: el cambio de votos por servicios, como compromiso no individual sino del grupo wayúu, ha llegado a rebasar los esquemas verticales de control partidista, y a producir diferenciaciones políticas hasta ahora tímidamente étnicas —al menos en sus formas expresas, como pensamiento articulado y de conjunto de "los wayúu"—, como sucede en Manaure, en sectores de la Alta Guajira o en los alrededores de Riohacha, en procesos actuales que habría que estudiar detenidamente.

En este campo, finalmente, son importantes los accesos que algunos líderes wayúu tienen ahora, en tal condición, a algunos concejos municipales, lo mismo que sus nexos con algunas instancias nacionales indigenistas, como el Consejo Nacional de Política Indigenista, o del movimiento indígena nacional, pues mantienen relaciones con la ONIC o la Alianza Social Indígena, y con otros sectores de dicho movimiento.

Otro aspecto central de los espacios políticos está en lo que algunos autores denominan "pluralidad jurídica" designando así la vigencia de diferentes normas sociales y esquemas de control cotidiano en la península, lo que en nuestro caso se refiere especialmente a la vida local y comarcal, y en otra dimensión al conjunto territorial, por lo menos de la Media y la Alta Guajira.

Son interesantes, ante todo, los mutuos apoyos de dichas "juridicidades" en función de contradictorios objetivos étnicos, los cuales dan continuidad al largo proceso histórico de conflictos y mutua dependencia interétnica en la región: interés del comercio ilegal moderno y del contrabando tradicional; reafirmaciones del control local wayúu potenciadas por los anteriores, por los políticos en trance de captura de votos, o por el "realismo político" cotidiano de autoridades militares y de policía, y aún judiciales; ejercicio de la "soberanía" wayúu sobre la comarca familiar en conflictos intraétnicos, etcétera.

Dichos controles se ejercen sobre la base de algunos sistemas políticos que algún autor ha denominado "principios de la justicia wayúu": la responsabilidad objetiva o inexistencia de diferenciación entre dolor y culpa en la acción cuestionada; correlación entre víctima y agresor, pues siempre los hay, así sean uno u otro sobrenaturales o sobrehumanos; compensación necesaria, para restablecer el equilibrio preexistente al hecho, y dar cumplimiento al riguroso sistema de reciprocidades wayúu (Perrin 1984-1985).

Sería extenso detenerse en este espacio de articulación social, que como pocos se mueve entre la negación y la reafirmación cultural y política wayúu. La casuística sería inevitable: es importante de todos modos resaltar la base local y comarcal, de toda su dialéctica.

De otra parte, son importantes las dimensiones de la articulación social wayúu centradas en el sistema educativo, sobre el cual se pueden destacar aquí el relativo acceso durante dos o tres generaciones a la escolaridad pública o misional y la intensa resistencia que se materializa en deserciones por otros factores de prestigio y ascenso social, tales como las actividades comerciales. Esta actitud corre pareja con la utilización de la calificación escolar en esas actividades y para información del grupo familiar, el cual está dotado de radio, televisor y en no escasas oportunidades lee prensa y discierne en muchos casos sus perspectivas teniendo en cuenta esas informaciones sobre la realidad regional, nacional e internacional.

Igualmente, la dinámica de la salud, en cuya atención regional, predominantemente etnocentrista, empieza a desarrollarse la experiencia intercultural que por más de un lustro se ejerce en el hospital de la Alta Guajira.[10]

Por último, es importante considerar como factor y espacio de articulación al conflicto interétnico mismo, el cual, en esta época de intensos reajustes y recomposición capitalista, exacerba la puesta en juego de los elementos interculturales de las

10 En Manaure se acaba de inaugurar el segundo hospital interculturalizado, con atención al paciente sin separarlo de sus familiares, los cuales son instalados en sección wayúu de la planta hospitalaria. También se ha intentado un programa de recuperación de medicina tradicional wayúu en la zona.

relaciones sociales en la región y obliga a cerrar filas a los wayúu entre sí. Muchas veces esta situación se presenta con base en nuevos liderazgos político-étnicos, ligados siempre a legitimaciones familiares tradicionales, o en ocasiones a partir de alianzas específicas interfamiliares, sustentadas en una larga tradición histórica de oposición al *alijuna*, (el blanco) "entrometido en nuestra tierra", o en los fuertes esquemas de reciprocidad, como pudo apreciarse en la reciente toma del parque central de Riohacha, en solidaridad con las comunidades del sur afectadas por la expansión de la mina del Cerrejón, o en la lucha actual que libran las comunidades de la zona de Manaure alrededor de la explotación de las salinas localizadas allí, como podrá confrontarse más adelante.

Todos estos frentes de relación interétnica, o de la sociedad nacional con los wayúu, que "funciona en la región como otra etnia" (Díaz-Polanco 1987) concretan contradictorios procesos: hambre, pobreza, deculturación y desmejoramiento de la calidad de vida tradicional, pérdida de control social y sobre la naturaleza, descomposición y, en síntesis, "desarmonía" wayúu, especialmente en el entorno inmediato de los centros urbanos; pero también reafirmaciones étnicas facilitadas por mayores diferenciaciones sociales en algunos casos, con base en los siguientes aspectos, algunos de los cuales ya han sido enunciados:

- Relativo mantenimiento o recuperación de funcionalidad de conjunto del territorio ancestral en la reproducción de los grupos, mediante ciclos migratorios anuales o cuando menos el mantenimiento de la poliresidencialidad familiar, asentada en varios ecosistemas en la Alta, la Media y la Baja Guajira.

A esto se ha llegado de nuevo, en muchos casos, con la importación de recursos monetarios y su reinversión intraétnica por razones de prestigio y el sistema de reciprocidades de trabajo, políticas o de control social.

- Mantenimiento del eje de la economía tradicional, el pastoreo, y con base en él de la calidad de vida wayúu, es decir su alimentación básica, techo, seguridad social proporcionada por el *Apushi*, espacio social y natural e identidad.
- Control local y comarcal por parte de la familia extensa wayúu, tanto en sus relaciones intra como extraétnicas. Hay que decir que por la vía del tejido social wayúu[11], se instrumentaliza de hecho una identidad étnica de conjunto, especialmente en los roces con los agentes nacionales y nacionales, y el ejercicio de los controles de la vida cotidiana. Ligado con esto, y a partir de la intensa dinámica de la mayor parte de las articulaciones sociales con la región y el país, es incipiente el desarrollo de un explícito pensamiento étnico de conjunto. Es ilustrativa en este sentido, la recuperación del patronímico "wayúu" en el contexto nacional, por

11 Véase lo dicho atrás, especialmente lo referente a los "grupos" wayúu de parentesco, trabajo y conflicto.

encima del colonial apelativo "guajiro", producto de una lucha permanente, librada últimamente por grupos de universitarios y líderes wayúu.

- Mantenimiento local de los esquemas de control social, basado en rigurosas reciprocidades, y en los principios de "la justicia" wayúu, e imbricación de ellos a conveniencia étnica, con sistemas policivos nacionales y regionales en un contexto dominado por el poder local.

- Factores culturales como la vigencia de su idioma, enorme arma defensiva y de control social, y la recuperación y mantenimiento de algunos elementos de la cultura tradicional y momentos sociales wayúu como la poligamia, el velorio y la vigencia de los sueños en la cotidianidad.

A manera de ilustración, dos comentarios sobre la lucha de las salinas:

El conflicto social como espacio de articulación, y muchos de los puntos expuestos en esta dirección, han entrado al juego en el proceso reivindicativo en torno de las salinas de Manaure, sometidas a modernización y reconversión industrial por el Estado en los últimos tres años. En este marco, el viejo esquema de relación con las comunidades wayúu de la zona, recreado contradictoriamente por políticos, autoridades locales y nacionales, y funcionarios empresariales durante los últimos 70 años, se convirtió en factor de fuerza y de cualificación de una resistencia frente al Estado que ya en el año 1923 dio pie a una interesante crónica de Luis Tejada sobre "Los indómitos guajiros".

En un sentido económico, las salinas de Manaure son el frente extractivo del actual complejo estatal de productos químicos industriales (IFI, Alcalis de Colombia), y su tarea básica ha sido hasta el momento proporcionar a este complejo, localizado en Cartagena, sal, su materia prima básica. Dichas salinas producen el 70% de la sal que se consume en Colombia, 700.000 toneladas anuales, para uso industrial y doméstico.

El Estado colombiano asumió la explotación desde hace aproximadamente 60 años, y en los últimos 25 le ha venido dando forma industrial a través de la Concesión de Salinas, IFI, la cual ha funcionado en la zona con carácter de enclave, y ocupado de hecho territorios ancestrales wayúu, parte hoy del resguardo, en su sistema de ciénagas, costas y territorio peninsular. También ha transformado ecosistemas esenciales para la reproducción étnica, y la reproducción biológica de especies marinas y fluviales, algunas en peligro de extinción, como el flamingo, llamado *tokoko*, por los wayúu.

Desde los años veinte los concesionarios de sal en Manaure articularon sectores de los wayúu mediante formas precapitalistas de subordinación y explotación, como los servicios personales y la asociación de grupos familiares al trabajo a través de intermediarios mestizos casados con mujeres wayúu eminentes, quienes apelaron

a formas de cooperación wayúu para instaurar trueques desiguales de sal por alimentos o servicios como la salud. También incorporaron fuerza de trabajo en algunas actividades industriales no calificadas, pero en los últimos veinte años las exigencias de la modernización intentaron excluir a los wayúu, lo cual llevó a estos a sostenidas y desiguales luchas de resistencia, que han impuesto a pesar de los esfuerzos en contra del Estado, la participación directa de aproximadamente 3000 wayúu e indirecta de unos 15.000 más en la explotación industrial o estacional de la sal. Este "logro" ha reproducido altas tasas de explotación de un trabajo asalariado a destajo, de bajísima remuneración, tres veces inferior al mínimo legal, y pésimas condiciones de trabajo. Han hecho necesario, además, el sostenimiento de una producción comunitaria autónoma paralela y aledaña, en disputa territorial y laboral permanente con el enclave a lo largo de un área de aproximadamente 4000 hectáreas, que ha alcanzado las 160.000 toneladas anuales.

Así, por lo menos tres sectores wayúu diferenciados se asocian hoy a la sal: los aproximadamente 8000 wayúu del área de las ciénagas, aledañas a la industria moderna, quienes asumieron una relativa especialización salinera con producciones familiares distribuidas según los patrones de residencia tradicionales, a partir de la inicial expropiación que hizo el Estado de sus territorios costeros para expandir la salina, a partir de 1970; los 4000 wayúu urbanizados o mestizos, quienes colonizaron un área de playa adyacente al entable industrial y hoy producen sal de modo semindustrial, con inversiones y cálculo económico de importantes dimensiones, por lo menos 80.000 toneladas anuales. En este sector también se ubican los 150 wayúu salariados y sus familias que trabajan en la actual Concesión de Salinas, algunos en segunda generación obrera, esto es, de padres jubilados. Finalmente, los casi 3000 wayúu procedentes de la sabanas de la Media y Alta Guajira, quienes se asocian estacionalmente dos veces al año al frente de la explotación manual que la industria moderna estatal se vio forzada a mantener por la resistencia wayúu, con luchas masivas en la zona, desde la coyuntura de modernización y expansión de 1970.

Los primeros conservan en su territorio ancestral las costumbres cotidianas wayúu y se han servido de los recursos salineros para reproducir algunas de sus formas de prestigio y de relación social, como la poligamia, o la recuperación de unidades residenciales en el sur. Es bueno reiterar que la poligamia, para ampliar el ejemplo, supone disponibilidad de recursos para sustentar las alianzas y responsabilidades implícitas y subsiguientes al matrimonio.

Los segundos, en cambio, ya asentados por dos generaciones en Manaure, han escolarizado a sus hijos, algunos ya bachilleres y universitarios, y han asumido algunas formas de vida urbana, incluida la residencia en el casco urbano, alternada con periodos en residencia de base, en la sabana wayúu, donde algunos persisten en la pesca, sin perder en muchas ocasiones los nexos con sus núcleos familiares tradicionales.

Los terceros, en general apenas vinculados a la citada explotación manual, luchan entre la tradición y la descomposición en sus comarcas ancestrales.

Esa complejidad social se puso en juego en el proceso de lucha y negociación que se abrió en los últimos tres años, a partir delos intentos de reforma industrial del Estado, y en todo este periodo el conflicto ha obligado a combinar formas políticas wayúu y regionales guajiras tradicionales, como las alianzas intraétnicas y las disputas electorales locales, y de nuevo tipo, originadas en liderazgos reivindicativos, salariales y étnicos y conexiones con el movimiento indígena nacional. En el proceso se han reactualizado estructuras de poder familiar venidas a menos durante las últimas décadas, o formas de regulación social wayúu como la determinación intra e interétnica de la representación ante el Estado y del universo social del conflicto salinero (aproximadamente 20.000 wayúu de los 130.000 censados en Colombia), a partir de "la manera wayúu".[12]

Como se sabe, se firmó un acuerdo entre los wayúu de Manaure y el Estado que supone la participación de esta comunidad con el 25% de las acciones de la industria moderna salinera, el pago anual de una suma considerable por parte del Estado para mejoramiento permanente de la calidad de vida wayúu, el mantenimiento del frente manual de explotación salinera, y otros aspectos que dan nueva forma de articulación de los wayúu con una actividad minera nacional de considerable magnitud y significación para el desarrollo regional. Ello nos pone frente al tema final de este trabajo.

Recomposición capitalista y desarrollo en la Guajira: nuevas articulaciones, perspectivas socioculturales

Otra vez los wayúu están en una encrucijada histórica, pero ahora el cruce de caminos también es nuestro, o al menos esta vez sí empezamos a darnos cuenta de que aquella es mutua.

Eso es así, no solo porque los 500 años del arribo de los españoles al continente nos han llegado en pleno auge de las reivindicaciones ecológicas y de la diversidad cultural y étnica de nuestros países americanos, sino porque los retos del neoliberalismo y la supuesta derrota de las alternativas al capitalismo son para todos.

En la península de La Guajira las reformas neoliberales se están empezando a sentir con más fuerza que en otras regiones: el contrabando tradicional va a sufrir un golpe mortal al tiempo que las actividades extractivas exportadoras del carbón,

12 Por ejemplo, los *alaula* de la zona negociaron directamente con el Estado, acompañados por los líderes étnicos de gran prestigio como Rosario Epieyú, actual consejera presidencial para asuntos Indígenas, entre otros.

el gas natural y el petróleo van a relanzarse en este fin de siglo. Hay proyectos explícitos de reducción y colonización del territorio wayúu, esta vez para centros turísticos, puertos y urbanización.

Los actuales proyectos de desarrollo regional que conocemos, tales como el impulsado actualmente por la gobernación, "Bases para construcción para la Nueva Guajira", pretenden la fragmentación funcionalista de la región, acuñando como deber ser un tipo de desarrollo que en términos nacionales se ha mostrado como absurdo en la zona por las dificultades que crea el ecosistema guajiro, o la duplicidad de inversiones nacionales,[13] o finalmente, pero lo más importante, por condenar a los wayúu a la descomposición y a la integración, previa su pauperización definitiva.

La pregunta se dirige entonces a los hilos de continuidad de los wayúu, los cuales entendemos están atados como nunca a la combinación del mantenimiento del territorio ancestral como espacio para ciertas actividades y formas de vida tradicionales, y su articulación con el entorno urbano y las actividades mineras, agrícolas, ganaderas y comerciales vigentes en su región; así como en la reproducción de los grupos wayúu sin la descomposición de sus reciprocidades basadas en parentesco y en patrones de residencia tales como la dispersión, la localización y la poliresidencialidad.

El dilema se centra entonces en la disyunción de lo que se promueve ahora como "desarrollo regional", y el mantenimiento de los factores de la armonía o bienestar wayúu: en la continuidad de la correlación entre *Juyaá* y *Mma*, o en su destierro, que los llevaría en su viaje final hacia Jepira (Perrín 1977),[14] ahora también amenazada por proyectos turísticos.

Se trata, en síntesis, de integración, o de una nueva etapa de cambios culturales, cuya posibilidad real no solo tendrán que ofrecerla los wayúu, siempre dispuestos pero asediados, sino también aquellos que no compartimos el tedioso horizonte de vida de la sociedad de consumo. Y en La Guajira, como en otros pocos sitios, esos cambios culturales comprometen, como siempre, la preservación del ecosistema y de las correlaciones culturales wayúu que él ha tenido. Para ello serán decisivos, también en esta ocasión, saberes y tecnologías *alijuna* (occidentales).

El debate, cada vez más explícito, se centra entonces entre formas de la modernidad y su manera de articularse y de articular "la manera wayúu".

Los actuales proyectos de desarrollo regional parten de lo que se denomina "ordenamientos territoriales", los cuales no son más que la desvertebración de la

13 Como sucede con la carretera circunvalar de La Guajira, que en su parte oriental iría paralela a la carretera venezolana hacia la Alta, con solo el arcifinio fronterizo de por medio.

14 O cabo de la Vela, o el "camino de los indios muertos".

integridad territorial ancestral, en aras de su especialización comarcal, la construcción de carreteras e infraestructuras urbanas, la nucleación de los wayúu en aldeas (sic), su proletarización, y el desarrollo de industrias turísticas y extractivas en medio de un desierto antrópico (Gobernación de La Guajira 1990; Gómez 1984).

Desde el punto de vista de la perspectiva de la reproducción étnica wayúu, se trataría, en cambio, de mantener las bases de esa integridad espacial, no especializada, y transformar consolidando las relaciones ya tradicionales con los centros urbanos y los frentes socioeconómicos de la región en el territorio ancestral de su entorno, optimizando su funcionalidad étnica. Y entrar por la ruta que ha anunciado la comunidad wayúu de Manaure: la apropiación comunitaria de las modernas industrias extractivas, para reinvertir excedentes en la propia reproducción tradicional de sus grupos. Su diferenciación social, antes que impedirlo, puede contribuir a ello.

Se trata, de otra parte, de influir desde la lógica de poblamiento disperso wayúu, en la de planeación urbana de la región. Los poblados que están dentro del territorio ancestral son todos de menos de 10.000 habitantes. Las ciudades más cercanas carecen casi por completo de agua. Todos pueden mejorar sus precarias infraestructuras actuales de servicios, armonizándose con los patrones de residencia wayúu, y por ende respetando las exigencias del ecosistema. Allí tendrán mucho qué decir tecnologías apropiadas en el aprovechamiento del viento y el sol como fuentes energéticas alternativas, para resolver aquellos problemas urbanos y la continuidad de propuestas como las que está haciendo el actual régimen político nacional colombiano para la participación "comunitaria", la autogestión municipal y la territorialidad indígena, las cuales tendrán así formas concretas de encuentro y de conciliación entre lo tradicional y lo moderno; y las perspectivas de la sociedad de consumo, de homogenización cultural e individualización, podrían verse revertidas desde la consolidación de las matrices culturales wayúu. Como se ve, la perspectiva habrá de ser intercultural, garantizando a unos y otros el propio futuro. Ese es el reto. Ellos y nosotros, los que no estamos de acuerdo con la lógica dominante del capital, tenemos la palabra.

Referencias citadas

Ardila, Gerardo *et al*.
1991 *Colombia estadística*, Vol. I. Nacional. Vol. II Municipal. La Guajira, Bogotá: Universidad Nacional.

Departamento Nacional de Planeación
1989 *Los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: DNP.

Díaz-Polanco, Héctor
1988 *La cuestión étnico-nacional*. México: Fontamara.

Gobernación de La Guajira
1990 "La Guajira siglo XXI". Riohacha. Mimeografiado.
1986 "Plan de desarrollo integral para el resguardo indígena wayúu 1986-1990". Riohacha. Mimeografiado.
1986 *Bases para la construcción de la Nueva Guajira*. s.d.

Gómez, Tomás
1984 Les Guajiro dans la stratégie économique et politique de l'Etat du Zulia (Venezuela). *Documents de Recherche du CREDAL*, No. 23. Paris: Institue des Hautes Etudes de l'Amérique Latine.

Goulet, Jean Guy
1985 El universo social y religioso guajiro. *Revista Montalbán*. (11).

Guerra, Wielder
1991 "Los *Apalaanchi*: una visión de la pesca entre los wayúu". En: Gerardo Ardila *et al*. (eds.), *La Guajira. De la memoria al porvenir. Una visión antropológica*, pp 163-189. Bogotá: Universidad Nacional-FEN.

Guhl, Ernesto *et al*.
1963 *Indios y blancos en la Guajira*. Bogotá: Tercer Mundo Editores,

Gutiérrez de Pineda, Virginia
1950 Organización social en la Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Vol. III, Entrega 2a.

Helmsing, A.H.J.
1990 *Cambio económico y desarrollo regional*. Bogotá: Cerec-Cider Uniandes.

IGAC—Instituto Geográfico Agustín Codazzi—
1977 *Estudio social aplicado de la Alta y Media Guajira*. Bogotá: IGAC.

Jusayú, Miguel Angel
1986 *Achi'ki Relato guajiros*. Caracas: Ucab.
1989 *Taku'jala. Lo que hemos contado*. Caracas: Ucab.

Jusayú, Miguel Angel y Jess Olza Zubiri
1977 *Diccionario de la lengua guajira. Guajiro-Castellano*. Caracas: Ucab.
1981 *Diccionario de la lengua guajira. Castellano-Guajiro*. Caracas: Ucab.

Moreno, Petra Josefina
1983 *Guajiro-Cocinas, hombres de historia*. Caracas: UCV. Mimeografiado.

Paccini, Deborah
1984 Resource Development and Indigenous People. The El Cerrejon Coal Project in Guajira, Colombia. *Cultural Survival Inc*., No. 15.

Pérez Preciado, Alfonso
1990 "Evolución paleo-geográfica y dinámica actual de los medios naturales de la península de La Guajira". En: Gerardo Ardila *et al*. (eds.), *La Guajira. De la memoria al porvenir. Una visión antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional.

Perrin, Michel
1977 *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monteavila Editores
1984-1985 La ley Guajira. Justicia y venganza entre los Guajiros. *Revista Cenipec*. (9).

1989 Creaciones míticas y representación del mundo: el hombre blanco en la simbología guajiro. *Antropológica*. 72: 41-59.

Perrin, Michel

1979 *Sukuaitpa wayúu. Los guajiros, la palabra y el vivir*. Caracas: Fundación La Salle.

Pican, Francois

1983 *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'elevage chez les indiens guajiros*. Paris: Editions de la maison des Sciences de l'Homme.

Pineda, Roberto

1990 "¿Dos Guajiras?". En: Gerardo Ardila *et al.* (eds.), *La Guajira. De la memoria al porvenir. Una visión antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional-FEN.

Purdy, Janet

1987 Relaciones étnicas entre los guajiros y el hombre blanco. *Revista Montalbán*. (19).

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1951 *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Etnológico del Magdalena, Imprenta del Banco de la República.

Rivera, Alberto

1988 *Vida material y metáfora social. Cambio y modelos locales entre los wayúu*. Bogotá.

1985 (aprox.). "Migraciones laborales wayúu".

Rivera, Alberto y Liliana Villegas

1985 *Iowya o el tejido wayúu*. Bogotá: Asociación Carbocol-Intercor.

Saler, Benson

1988 "Los wayúu –guajiros–". En: *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle.

Vásquez Cardozo, Socorro y Hernán Darío Correa

1985-1986 "Cambios culturales y redefinición territorial wayúu a comienzos del siglo XX". Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Mimeografiado.

Vergara, Otto

1990 "Los wayúu: hombres del desierto". *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN.

Watson C. Laurence

1982 *Conflicto e identidad en una familia urbana guajira*. Maracaibo-Caracas: Corporzulia, Ucab.

La reciprocidad como modelo cultural de la reproducción del medio y la sociedad taiwano[1]

François Correa

Presentación

El "principio de reciprocidad" como fundamento de las relaciones sociales entre grupos indígenas ha sido considerablemente estudiado. Claude Lévi-Strauss estableció que "los intercambios matrimoniales y los intercambios económicos forman, en la mente del indígena, parte integrante de un sistema fundamental de reciprocidad" (Lévi-Strauss 1981: 70); Godelier señalaba que en cuanto las relaciones de parentesco "funcionan como relaciones de producción, relaciones políticas, esquema ideológico [...], constituyen, como lo demuestra Claude Lévi-Strauss, la 'armadura sociológica' del pensamiento 'salvaje', uno de los esquemas que organizan las representaciones míticas de la relación cultura-naturaleza, hombre-animales-plantas" (Godelier 1974: 55); y Sahlins (1974: 186) afirmó que siendo la "reciprocidad toda una clase de intercambios, un continuo de formas [...], la conexión entre flujo material y relaciones sociales es recíproca", pero una transacción específica sugiere una relación social particular, lo cual fundamenta diferentes formas de reciprocidad.

En este artículo introducimos la percepción sobre la apropiación del medio ambiente y sus presupuestos de organización social registrada en un mito de los taiwano, grupo étnico de la región del Vaupés colombiano, al centro del área cultural del noroeste de la Amazonia. Para ello apoyamos su lectura con una reseña de los principios básicos que sustentan sus relaciones de producción, de parentesco y de alianza, de íntima ligazón entre sí, y estas últimas verdaderas bases para leer en el mito taiwano algunos de sus elementos fundamentales.

La mitología aparece como referente conceptual de las relaciones de apropiación del medio ambiente; así, nuestro interés se centra en observar de qué manera

---

1 Original tomado de: François Correa. 1993. "La reciprocidad como modelo cultural de la reproducción del medio y la sociedad taiwano". En: François Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, pp 87-107. Bogotá: ICAN.

ella, referente ideal, formula un modelo socio cultural de manejo de dicho medio, en cuya base se encuentra la alianza basada en el "principio de reciprocidad", fundamento de la reproducción de la sociedad.

Los taiwano son uno de los grupos étnicos hablantes de una lengua tukano del conjunto de la citada región del Vaupés, y su población no sobrepasa los 200 individuos, asentados en los ríos Pira-Paraná y Cananarí, afluentes del Apaporis, en grandes casas multifamiliares conocidas localmente como *malocas*, bajo un patrón lineal disperso. Su economía depende del sistema de uso del bosque para la horticultura por "tumba y quema", el cual se complementa con la pesca, la caza y la recolección de productos silvestres. Su organización social se basa en los principios de filiación patrilineal, residencia patri-virilocal, y el sistema de alianza matrimonial simétrica, y su terminología de parentesco es del tipo básico dravídico; la herencia territorial, así como la herencia ritual de ciertas funciones que especializan sus linajes y clanes, se llevan a cabo vía los miembros masculinos. Es una sociedad de rangos, con una cosmovisión centrada en un complejo conocimiento mítico, ceremonial y ritual en torno de la anaconda, padre ancestral de la cual la gente se reconoce descendiente.

El área de los ríos Pira-Paraná y Cananarí es considerada por los indígenas de la región como la más auténtica entre la tradición tukano; sin embargo, la labor de extracción de productos nativos como el caucho, la coca y recientemente el oro, así como la intervención de misioneros católicos y protestantes del Instituto Lingüístico de Verano —ILV—, han sido los agentes del fundamental contacto con la sociedad nacional que ha afectado progresivamente las condiciones socioculturales regionales.

La apropiación del medio ambiente

Los taiwano han desarrollado un sofisticado sistema de utilización de su entorno, producto de su prolongada permanencia en las áreas selváticas desde antes de la conquista y de su impresionante acopio de información sobre el delicado medio ecológico.

El indígena rotura derribando la floresta y dejándola secar al sol, para luego quemarla y devolver así al suelo los nutrientes necesarios para sus cultígenos, a través de las cenizas y las plantas descompuestas por la lluvia y el clima; de este modo reproduce uno de los elementos claves de la circulación de biomasa amazónica, que permite a las plantas el aprovechamiento de sus propios desechos, cuyos nutrientes son reabsorbidos por las plantas vivas una vez caen y se pudren en el piso selvático.

De otra parte, el pequeño tamaño de las huertas —dos hectáreas en promedio— y la especial protección que les brinda el bosque circundante, limitan la devastadora

acción de los vientos; en el bosque natural las plantas han desarrollado largas raíces que se extienden por el suelo, y sus copas se sostienen mutuamente. Las huertas poseen leves desniveles que evitan la concentración de agua y la subsiguiente putrefacción de los cultivos, y son irrigadas por un acarreo freático, que a su vez evita el agudo proceso erosivo.

Aunque la yuca amarga es el cultivo fundamental, el indígena siembra por el sistema de policultivo multiestrata; así, la disgregación de una misma planta en la huerta limita la competencia por nutrientes y el contagio de enfermedades que afectan solo a ciertas plantas; la estratificación de sus cultivos hace que las más altas detengan el golpe del agua lluvia sobre las más delicadas, y contrarresta el efecto lixiviazante ocasionado por los altos niveles pluviométricos amazónicos. El indígena emula, pues, el sistema de producción del bosque natural.

Pero, adicionalmente, las huertas no son permanentes; después de una o a lo sumo dos resiembras, cuando la disminución del peso promedio de la yuca empieza a evidenciar el empobrecimiento de los nutrientes del suelo, el indígena las abandona a las plantas colonizadoras que progresivamente restituyen las condiciones originales de la selva; solo volverá a usar esas tierras un tiempo después —entre 10 y 40 años según la calidad de los suelos—, una vez reconstituidas sus condiciones básicas. Aunque en una misma huerta existirán diversos tipos de yuca con diferentes ciclos vegetativos, y a pesar de que las siembras y resiembras sostienen una producción escalonada, parece ser que el máximo de producción de una huerta no sobrepasa los tres años. Por ello el indígena deberá roturar anualmente nuevas huertas, en manchas alejadas unas de otras, de manera que en un momento dado poseerá una huerta de yuca madura, otra en crecimiento y una tercera a punto de ser abandonada y de la cual solo persistirán algunos frutales.

Cuando las áreas cercanas a su sitio de habitación han sido usufructuadas, el indígena se desplaza hacia otras zonas próximas, cuenta con nuevos suelos para sus huertas, y permite el descanso de los primeros; por este camino no solo dispone de la producción escalonada de una misma huerta, sino que la alterna con otras, y en conjunto articula amplias zonas en uso y en barbecho, con un sistema de uso del medio cuyo reciclaje mantiene no solo una producción alimentaria sino la reproducción sostenida del medio mismo, y previene el deterioro ocasionado por el cultivo permanente en áreas totalmente descapotadas.

Al mismo tiempo, el indígena dispone de zonas cercanas para la caza y recolección de frutos silvestres, y frecuenta los ríos para la pesca; y acompasa la migración local impuesta por los cultivos, con momentos de descanso de los nichos que le proporcionan tales recursos.

Su desplazamiento de habitación no es pues azaroso: el medio y sus formas de manejo le imponen la necesidad de poseer grandes extensiones de terrenos, pues no todos son propicios, lo cual se convierte en el fundamento de sus delimitaciones territoriales.

La producción básica bajo este sistema cobija una familia nuclear: la mujer se encarga de la siembra y del cuidado y la cogida de los cultivos; el hombre de las derribas, de la pesca y la caza; y ambos de la recolección de productos silvestres; todas ellas actividades básicas de las cuales derivan su subsistencia. Muy frecuentemente una familia nuclear comparte con otras su sitio de asentamiento, y con ellas realiza intercambios recíprocos de la mano de obra indispensable para el desarrollo de ciertas tareas como las derribas del bosque, cacerías colectivas o construcción de habitaciones, o de excedentes de producción que sobrepasan el consumo de cada familia nuclear, los cuales son distribuidos entre parientes. Este intercambio se extiende a diferentes comunidades cuando ciertos productos no pueden ser elaborados en el área a causa de la difícil consecución de materias primas, y no tanto por la especialización artesanal.

El sistema económico básico es pues de autosubsistencia en cuanto a la tierra y al agua, objeto y medio de trabajo originalmente territorializados de acuerdo con su posesión, son transformadas en productivas por la inversión de energía humana según división del trabajo por edad y sexo a través de tareas cooperativas, complementarias e individuales. Los instrumentos de producción son particulares pero están al alcance relativo de cualquiera de sus miembros, al igual que los conocimientos técnicos de los procesos productivos necesarios para satisfacer las necesidades alimenticias exigidas por la reproducción social, así como para la repetición de los ciclos de producción.

Las actividades de subsistencia —horticultura, pesca, caza y recolección— son complementarias y se apoyan en la elaboración de medios indirectos y de instrumentos de producción; y su evidente desarrollo histórico permite presuponer que este sistema no es arcaico. Investigaciones arqueológicas en el área del Caquetá han demostrado el desarrollo entre los grupos indígenas asentados en dicha área, de un sistema más estable gracias al progresivo abono de los suelos, lo cual habría limitado la migración local (Andrade 1986; Cavelier de Forero *et al*. 1990). Pero, por otra parte, la conquista y el contacto con la sociedad occidental intervinieron no solo a través de la introducción de nuevos instrumentos de producción y nuevas relaciones sociales, sino también en los propios sistemas de auto-subsistencia, en los cuales, aunque el indígena continúa siendo dueño de los fundamentales medios de producción, se articulan la producción tradicional para el autoconsumo, que proporciona la subsistencia básica, y la vinculación a la esfera del mercado capitalista, del cual depende la consecución de los instrumentos de producción necesarios para sostener el primero.

La alianza matrimonial

El pilote fundamental del sistema económico básico descansa sobre la complementariedad de la división sexual del trabajo. La unidad de producción es la familia nuclear, basada en la unión del hombre y la mujer: el matrimonio es alianza social y económica, fundamento de la reproducción biológica y material de la sociedad, y está regido por reglas que expresan el ideal de tales relaciones de modo negativo, como las que prohíben el matrimonio con ciertos parientes, y de modo positivo, como aquellas que señalan la categoría de los posibles cónyuges. El matrimonio sería incestuoso entre parientes de filiación común, es decir, entre aquellos que por ser descendientes de un mismo ancestro se consideran consanguíneos bajo un principio de filiación establecida por línea de los hombres, según el cual los hijos pertenecen automáticamente al grupo del padre. Por otra parte, el vocabulario de parentesco permite distribuir los consanguíneos en cinco generaciones, de "abuelo" a "nieto"; el matrimonio tampoco puede realizarse entre parientes de generaciones diferentes.

En cambio es posible casarse con parientes aliados, es decir, con integrantes de grupos de filiación distinta, en los cuales los taiwano consuetudinariamente han encontrado a sus esposas y han cedido, en reciprocidad, a sus hermanas en matrimonio. Esta relación es preferible entre "cuñados" cercanos que genealógicamente sean hijos del hermano de la madre y de la hermana del padre al mismo tiempo. En caso de dificultad, se reemplaza el matrimonio entre dichos primos por aquellos que aunque estén genealógicamente más alejados pueden, sin embargo, ser clasificados como "cuñados". También es posible diferir el matrimonio en dos generaciones, de manera que se devuelve el intercambio de la mujer en una generación siguiente.

Una breve explicación nos permitirá precisar mejor este sistema de alianza matrimonial simétrica. Según la regla de filiación patrilineal los hijos de todo taiwano serán automáticamente de su grupo, no importa la filiación de su madre; pero a pesar de ello esta última filiación es importante para el matrimonio de los hijos, pues si un hombre taiwano, respetando la reciprocidad en el intercambio de mujeres, cede su hermana como cónyuge al hermano de su esposa barasana, sus propios hijos podrán casarse con los del hermano de la madre, quien, siendo barasana, procreará automáticamente miembros de ese grupo y, entonces, posibles cónyuges de los hijos taiwano. Como puede observarse, la relación de alianza se establece entre grupos de filiación y no entre personas; razón de más por la cual la reproducción de este sistema es considerada ventajosa, pues de no mantenerse tendría que ser recreado con otras gentes y reproducir el complejo procedimiento y los intercambios económicos, ceremoniales y rituales inherentes a dicho intercambio social por medio del cual se enlazan grupos aliados.

Ese es el ideal, y como tal debe buscar fórmulas supletorias, a causa de diferentes razones, entre las cuales está el constreñimiento demográfico. Las reglas negativas,

que dependen del principio básico de filiación, son más persistentes y en caso de quebrantarse son consideradas producto de la "embriaguez" o la "locura"; más elásticas son las reglas positivas, pues aunque se intenta respetarlas, se habrían establecido nuevas alianzas con otros grupos diferentes a los "cuñados" tradicionales, como los tatuyo y kabiyari, en cuyo caso son inmediatamente reclasificados en el sistema como un tipo de "cuñados" de hecho.

Finalmente, interesa destacar otro elemento dinámico del sistema ideal, necesario para la comprensión del texto mítico. cuando las esposas potenciales de los taiwano, las parientes clasificadas como "cuñadas", faltan a la fórmula canónica y no se casan con estos sino con miembros de otros grupos diferentes, sus hijos son reconocidos bajo el término de "hijos-de-madre", lo cual da origen a una unidad social que también es prohibida para el matrimonio de los taiwano. El apelativo expresa el origen de la relación de parentesco, cuya indisposición entre los respectivos parientes es declarada cuando a dicho personaje se le refiere con una denominación que podría traducirse como "enemigo" (*jeytt*), puesto que usurpa el lugar que debería ocupar un taiwano; por ello mismo, sus hijos no podrían ser cónyuges elegibles.

Lo anterior condensa principios fundamentales del análisis sobre el sistema de apropiación del medio ambiente y reglas sociales de los taiwano; y por supuesto es resultado de los alcances etnológicos de nuestro conocimiento, y de su confrontación con la información sobre otros grupos étnicos[2]. Para adentrarnos en la percepción que tienen los taiwano sobre su modelo de apropiación del medio ambiente, introduciremos el relato mítico de Yeba y Yawira que describe el origen de la chagra.

Relato de lo que hizo Yeba (Fragmento)

M.4.A: Yeba rapta a Yawira

1. Allá en Buje Godone, Yeba consiguió mujer.

2. Al frente de Laguna Mani (*Mani Ɨtara*) hay un árbol de frutos de ucuqui (*Jojiɨɨ: Poɨɨteria Ɨcɨɨtqui*). Esas mujeres, Yawira y su hermana menor, siempre iban a comer de su fruta.

3. Mariposa azul (*Emɨɨ: Morphocypris*), abuelo de Yeba, también gustaba comer de la fruta de ese árbol. Cuando esas mujeres estaban comiendo fruta, mariposa azul llegó; ellas le advirtieron: "No vaya a contar de nosotras a Yeba".

4. Mariposa azul lamía las cáscaras de la fruta que ellas botaban; ellas se preguntaron: "¿Por qué este come de esa cáscara?" (*Wasɨɨri: Brosimɨɨn ɨɨtile*).

2 Algunos de nuestros trabajos son: Correa 1982, 1983a, 1983b, 1984 y 1987.

Yawira hizo un alacrán; lo dejó dentro de las cáscaras de ucuqui para que picara a mariposa azul.

5. Mariposa azul vino a lamer las cáscaras de ucuqui, el alacrán lo picó, lo hirió; él pensó: "¿Por qué estas mujeres me hicieron daño?... ¡Voy a contar de ellas a Yeba para que las lleve!". Mariposa azul fue a contarle a Yeba, le dijo: "Ahí hay unas mujeres, si quiere casarse vaya y tráigalas".

6. Yeba llegó a hurtadillas hasta el árbol de ucuqui. Ellas conocían el olor de Yeba y lo supieron: "¡Aquí huele a Yeba! ¡Aquí huele a Yeba!" dijeron y corriendo se tiraron al agua, se transformaron en culebras y huyeron.

7. Yeba hizo trampas de yerba (*Wisorika*), de bejuco (*Bɨɨbɨɨmisi*), de ese bejuco que tiene espinas como anzuelos (*Bue*); las puso en la ribera para que al tratar de huir esas mujeres, no pudieran escapar hacia el agua.

8. Ellas volvieron. Yeba se transformó en ucuqui y se colgó del árbol; lo mismo hizo mariposa azul. Las mujeres esperaban que las frutas cayeran para comerlas. Los ucuquis empezaron a crecer: Mariposa azul estaba aún biche, estaba morado; Yeba ya estaba amarillito. Yawira dijo a su hermana: "Yo voy a comer ese amarillito, el otro es para usted".

9. Apenas Yawira dijo esto, Yeba cayó al suelo; como un pájaro sonó *puuuuuuuuuu*... Ellas corrieron a buscarlo pero no lo encontraban; olían a Yeba y se decían con temor: "Aquí huele a Yeba, aquí huele a Yeba"; entonces él brincó y agarró a Yawira, la mayor, pero ella escapó al río.

10. Esa trampa de yerba trató de agarrarla, pero no pudo; ya ella se acercaba al agua pero esa trampa de bejuco trató de agarrarla, tampoco pudo; ya ella estaba cayendo al río pero ese bejuco de espinas como anzuelos la atrapó por el cabello. Ellos la alcanzaron, la agarraron y la llevaron a la maloca de Yeba.

M.4.B: El alimento de Yawira

1. Yawira estaba tejiendo bandas; Yeba tejía canasto. La ardillita negra ojo de guara (*Cajebɨɨa: Sciɨrɨɨs*), abuelo de Yeba, siempre traía fruta de siringa (*Biti: Hevea spp.*), encima de la puerta él la dejaba. La fruta se reventó, los pedazos cayeron en el regazo de Yawira; ella los tomó y probó, y exclamó: "¿Yeba, dónde está esta fruta? Es muy buena, ¡es propia comida!". "No sé —respondió Yeba—, mi abuelo es el que sabe"; "Dónde estará ese árbol, yo quiero comer de esa fruta", decía ella.

2. "Seguro ella quiere comer de esa fruta, vaya y tráigale", dijo Yeba a su abuelo. "Yo también voy, allá mismo voy a comer", dijo Yawira. Ella no se quedó.

3. El árbol estaba cerca del río. Ojo de Guara subió al árbol y tiraba las frutas al suelo para que Yawira las recogiera. Ella las recogía, las rajaba y comía; iba llenando su balay; decía el abuelo de Yeba mientras lo llenaba: "Baje mucha fruta" y agregó: "Yo no puedo comer así, voy a traer casabe de donde mi papá; mientras yo voy usted

corte otra rama y vaya bajando frutas, baje hartas frutas, yo no voy a demorar, hoy mismo voy a volver".

4. Yawira cargó su balay con frutas, entró al río y se sumergió; se fue a la *maloca* de su padre.

5. La ardillita quedó triste: "Ella no hace caso, se perdió /ahogó/ la esposa del Capitán; ahora, ¿cómo voy a avisarle?", pensaba lamentándose. No quiso sacar más fruta del árbol como ella le había mandado; se fue a buscarla a la casa de ella, se sumergió y llegó a *Ʉsʉʉena Wagʉʉ*.

6. Encima de la puerta de esa *maloca* llegó la ardillita negra, tenía fiebre. Yawira pidió a su padre que soplara el casabe; llevó un balay lleno de casabe, mojó un poco con kiñapira. Apenas Yawira salió, encontró a la ardillita negra que cayó del techo de la *maloca*; él se murió, pero Yawira le reprendió: "¡Yo dije que no iba a demorar tanto, no le dije que viniera a esta *maloca*!".

7. Volvieron a la *maloca* de Yeba. Apenas Yeba probó del alimento se murió; Yawira le dio de lo que había soplado su padre, y revivió. Yawira dijo a Yeba: "Hay mucha fruta de siringa, mi padre pide que usted le lleve".

M.4.C: Yawira entrega el tabaco a Yeba

1. Anaconda-pez (*Wai Jino*), padre de Yawira, envió con ésta el tabaco, lo sopló antes que Yeba lo probara; advirtió que Yeba no debía comerlo, pues con su forma de cigarro parecía un pescado ahumado. Advirtió que las heces de Yeba deberían quedar cerca a los rincones de la *maloca* (*Yoso Juguare*) a lado y lado, más grande en la mitad (*Jaino Gʉʉdareko*), al otro lado y al otro lado debería defecar. "El no debe dormir", dijo.

2. Apenas Yeba vio el cigarro aseguró que era caloche ahumado (*Rike: Giminotidae*). Yawira lo cocinó y se lo entregó, Yeba lo comió; le dio dolor de estómago, se emborrachó de ese tabaco, quería vomitar.

3. Yawira mandó a Yeba a defecar alrededor de la *maloca*; Yeba defecó en el patio, alrededor de la *maloca*. Ahí mismo, de las heces de Yeba nació el tabaco, todas las clases de tabaco. Empezó a crecer el tabaco, iba creciendo por la madrugada...

4. Vino la Mariposa tábano de tabaco (*Mʉʉno Nunuro*), ella vino a rezar el tabaco, cambió su corazón y entregó el corazón del tabaco, la salud del tabaco, el pensamiento del tabaco.

5. Yawira advirtió a Yeba: "¡Usted no debe dormir!", pero se durmió. Nacieron entonces las larvas del tabaco (la Mʉʉno); amanecía solo la rama sin hojas. Ya amaneció y el tabaco estaba echando sus flores. Yeba recogió las hojas que quedaron y las cocinó.

M.4.D: Yeba colecta carne y frutos para la Anaconda-pez

1. Mientras Yeba cocinaba el tabaco pensaba: "Mi suegro mandó razón de que quería comer de esa fruta"; mandó a los micos colimochos (*Rʉtʉa: Cacajao Melanocephalus*) a recoger frutas silvestres (*Je Rika*); ellos eran sus trabajadores; mandó a todos los compañeros de su casa a que colectaran los frutos, esa gente era como animales.

2. Ellos salieron hacia diferentes puntos a recoger las frutas silvestres. Detrás de ellos se fue Wai Bʉkʉ, el payé de ellos, era como animal, se fue detrás para matarlos. El estaba "brujiando" y decía: "Reúnan harta pepa"; se paraba detrás de ellos y los flechaba con la cerbatana, se paraba detrás de otro y lo mataba, mataba hartos y luego los ahumaba. Lo mismo sucedió al otro día, lo mismo al otro día. Hasta que ya hubo bastante carne ahumada, él "soplaba" para que aumentara; también había bastantes balayes llenos de fruta.

3. Otra gente que había eran los búhos (*Bʉjʉ-: Strigidae*), ellos eran los payés. En ese lugar de la Cachivera de Cáscara (*Gaseka*), ellos "soplaban" sus caminos; "soplaban" también el tabaco de rastrojo de Yeba; soplaban con la vara de Yanabe (*Getá Waso*) que estaba en el rastrojo. Con el tabaco de Yeba soplaban ellos...

4. Ese tabaco había que arreglarlo, había que "soplarlo"/ cuando un hombre pila el tabaco debe "soplar" sus colinos también, así no da borrachera, no será fuerte /. Anaconda Meni (*Meni Jino*) "sopló ese tabaco, ahí estuvo sentado todo el día; así quitaba su fuerte sabor y ya no daba borrachera. Los búhos estaban pintados con carayurú (*Ngʉnaña: Arrhabidea chica*). Apenas el payé terminó de "soplar" el tabaco, se lo "sopló" a ellos, los espantó: *yayayayyyyyy*... se lamentaban; así fue como se metieron ellos al monte /Ahora también cantan junto a la *maloca*, les gusta el canto de colino de tabaco. Este tabaco es de Hanera, también es tabaco de los cantores (*Keti Masa*); seguramente ellos tienen hoy ese tabaco, fue *Meni Jino* quien se los entregó... /

M.4.E: Yeba entrega los presentes a Anaconda-pez

1. Yeba fue a la *maloca* de Anaconda-pez a avisar que habría baile; con su mujer fue hasta la *maloca*; ella le dijo a Yeba: "Envuelva la carne ahumada en un paquete, llévelo delante de usted, apenas lleguemos a la maloca de mi padre usted le entrega el paquete".
2. Llegaron hasta la puerta de la *maloca*. Su puerta estaba tapada con la puerta de búho (*Bʉjʉ Jogua*); apenas llegaron la mujer golpeó fuerte, la puerta se abrió. La gente que estaba adentro pensó que seguramente era cacería que venía.

3. Yawira advirtió a Yeba que saludara diciendo: "ʉ Umañikʉ/¡Mi suegro!" a la Anaconda-pez, "Yʉ Bʉa/mi tío" al que estaba al frente de aquel. Así lo hizo, pero Anaconda-pez se tapó con su Rijorʉkʉ, dio vueltas en torno a Yeba, arrebató un

poco de carne y comió, habló algo y de nuevo dio vueltas; por otro lado arrebató otro poco de carne a Yeba, se engordaba, luego la Anaconda subió al cuerpo de Yeba, se deslizó de nuevo, estaba contento de recibir al yerno.

4. La Anaconda-pez fue hasta su pieza, se quitó allí ese vestido de fiesta y regresó donde estaba Yeba, le recibió diciendo: "Yʉ Buji/Mi yerno, Usted me vino a visitar". Yawira no había entregado el presente que ella traía. Yeba respondió: "Sí, yo le vine a visitar, usted mandó razón de que quería comer esa fruta". "Sí, yo mandé esa razón", le contestó; charlaron un rato...

5. En su pieza estaba muchilero de pico negro (Umurise Ñigʉr Cacique), el hijo de Anaconda-pez que también estaba contento; vino hasta donde estaba su cuñado y lo picoteó; Yeba le dijo: "Seguro usted me tiene rabia"; muchilero de pico negro lo empujó y lo tumbó al suelo. Yeba dijo a la Anaconda-pez: "Mi cuñado me tiene rabia. Usted haga chicha y dentro de unos días yo regreso."

M.4.F: Yeba va al baile en la maloca de Anaconda-pez

1. A los pocos días Yeba y su gente fueron a bailar a la *maloca* de Anaconda-pez; también iba la ardillita negra, él era viejo; llevaban plumaje para el baile y faldillas (*Waso Boti*) hechas de *Wasoroa* por la gente, como Yeba las había mandado. La mujer dijo a Yeba: "Usted va a bailar el 'Baile de Vestido' (*Sʉdi Basa*), así va a bailar usted".

2. Quisieron bailar apenas llegaron a la *maloca*, en el patio querían bailar pero no había suficiente fruta de siringa (*Biti: Hevea spp*); allá en el patio regaron de esa fruta y comieron. Después entraron a la *maloca* llevando cacería y frutas; ahí en el centro la regaron; tomaron yagé (*Kaji: Banisteriopsis spp*), ya estaban borrachos.

3. Allá en el patio de la *maloca* se veían bonitos con sus caras pintadas de *carayurú*, aquí en la barbilla se habían pintado, ¡tenían buen *carayurú*! El pajarito azul (*Rasuara*) pidió un poco para pintarse, también el corocoro negro (*Ʉri Coto: Phimosus infuscatus*), pidieron a las aves que llegaron con Yeba / ese *carayurú* es de los *kabiyari*, ellas les respondían de mala gana: "No hay, abuelo, no sé dónde habrá"; el corocoro dijo: "No me importa, así mismo sin pintura me voy a quedar". Otros corocoros estaban escuchando lo que aquel decía: "Nosotros sí somos feos, como somos negros vamos a echar carayurú en nuestro cuerpo", se decían los corocoros que por negros parecen mugrosos.

4. La Tarira vieja (*Roe Bʉkʉ: Hoplias malabaricus*) estaba bailando aparte. Yawira pensó que era tabaco ahumado, lo mató y lo cocinó. "¿Qué está comiendo hija?" preguntó Anaconda-pez; "A nosotros está comiendo", respondieron las tariras que estaban bailando en el camino. Yawira mató, cocinó y sirvió para que su padre comiera.

5. Anaconda-pez mandó a los hijos de la hormiga manivara (*Mekajia: himenóptero*) a que le buscaran frutas silvestres (*Je Rika*) y lombrices (*Wasia paparua*); llenaron un

balay y Anaconda-pez se lo entregó a corocoro para que comiera: "Usted no se va a perder", dijo; apenas ellos comieron quedaron borrachos de yagé.

6. Yeba también quedó muy borracho, salió de la *maloca*. Yawira fue a buscarlo, lo encontró en el puerto; ella se enojó con su padre y le dijo: "Usted mandó traer a mi marido porque quería comer frutas silvestres, pero usted no lo respeta, no ve que no tengo más!". Con su pensamiento ella le quitó la borrachera, como colino de yagé ella les sacó, así hacía ella; es el colino de yagé de los cantores (*Keti Masa Kaji*) que quedó desde entonces para el baile de yagé.

7. Anaconda-pez vino a darle coca (*Kaji: Erithroxilum coca*) a Yeba, lo saludó diciendo: "*Yʉ Bʉjʉ*/Mi yerno, ¿está usted?", él respondió: "*ʉ Umañikʉ*/mi suegro, aquí estoy, borracho de yagé estoy... *Joooooooooo*" y se convirtió en ese pájaro de pico largo (*Joco*). Yeba se cambió de banco; con la borrachera de yagé su cuerpo estaba marcado como con dibujos blancos; pero volvió a bailar hasta la madrugada, hasta que amaneció él cantó. El pájaro "llamada" (*Jisana*) también aguantó el yagé.

8. Había amanecido y seguían bailando; los otros compañeros de Yeba estaban borrachos de yagé todavía. Yawira dijo a su marido: "Usted va a bailar diciendo: 'Yʉ Umañikʉ, Wajʉ Yʉ/Mi suegro, ya me voy', para terminar el baile usted va a cantar así". Él bailó como ella le dijo, dejando el palo de siringa él se despedía. Mientras Yeba bailaba, Yawira se estaba alistando, se abrazó al cuerpo de Yeba y salieron de la casa, regresaban ya.

9. Las aves (*Minia*) compañeras de Yeba, se quedaron en la *maloca* de Anaconda-pez, después que amaneció aún estaban borrachos y no podían salir por sí mismos; en su borrachera confundieron el baile, bailaban el Baile de Palo (*Yʉkʉ Basa*), también el Baile de Desano (*Wiroa Basa*), pero en la mitad del baile salieron volando, cortaron la cumbrera y formaron la Boca de Tocandira (*Jeta Risao*); regresaron a su casa lamentándose, pero todo fue por su propia culpa.

M.4.G: Yawira deja su forma de Anaconda

1. Yawira propuso a Yeba que salieran a barbasquiar (*Ejo Misi:Lonchocarpus spp*) un cañito. Allá en la cabecera ella se quitó su vestido de anaconda /güío/, de él nacieron los güíos rojos.

2. El vientre de Yawira estaba infestado de puños (*Muñua: Serrasalmus*), Yeba no podía hacerle el amor. Ella dijo: "Un momento, vamos a barbasquiar". Barbasquiaron el vientre de Yawira y mataron todo ese pescado. Yawira se quitó ese vestido de Anaconda de tierra /güío/ (*Maka Jino*) que ahora es como de color blanco; otro vestido de anaconda /güío/ ella se quitó, fue desde entonces *Wajeka*; cuando estaban en la chagra el último vestido ella se quitó, fue *Wese Kodea*. Se volvió una mujer muy bonita.

M.4.H: El alimento de Yeba

1. Después que dejó sus vestidos de Anaconda /güío/, Yawira se volvió gente, entonces Yeba le dijo: "¿Por qué no hace manicuera? Vaya a ese rastrojo y traiga mandioca grande".

2. Ella se fue a la chagra de Yeba, era puro monte bravo. Todo lo que veía Yawira era esa fruta dulce llamada *Ibisa' ca*, en lugar de mandioca. Como ella se negara a comerla, Yeba le dijo: "Vaya a ese rastrojo que yo tumbé y traiga un racimo de plátanos"; pero, en lugar de plátano (*Ojo: Musa paradisiaca sapientum*), Yeba comía ese platanillo de Yeba (*Yeba Ojo: Heliconia spp ?*); en vez de guamas (*Mene: Inga spp*) él comía *Ote Mene*... Esas frutas silvestres eran las que Yawira veía en la chagra de Yeba.

M.4.I: Yawira siembra la Chagra

1. Yawira dijo a Yeba: "Vaya tumbe ese monte bravo, haga una chagra grande". El tumbó y después quemó; de esa chagra ella iba a obtener la comida. Dijo a Yeba: "'Rece' bien para obtener buena comida, 'rece' todo para que no vengan enfermedades, todas las plantas de mandioca usted tendrá que 'rezar', toda la chagra tendrá usted que 'rezar'". Ella le iba diciendo lo que debía hacer, cómo debía "rezar" la chagra. El respondió: "Yo voy a 'rezar', pero quien sabe... no sé 'rezar' bien"

2. Yawira estaba sembrando la chagra. Ahí estaban esas mujeres con ella sembrando la chagra; esas mujeres Agua de Orín (*Gone Oco*) y Yerba Negra (*Tañio*) no trabajaban con juicio/es por eso que hoy hay bastante en la chagra/. Yawira le decía al Yaiumo (*Wak~~u~~o: Cecropia spp*): "Vaya usted por la orilla de la chagra...". Así a todos mandaba, así ella sembraba la chagra.

3. Yeba estaba solo en la *maloca*, "rezaba" con breo. Esas mujeres se burlaban de Yeba mientras sembraba, decían riendo: "¿Cómo será el pene de Yeba? Dicen que tiene el pene como el de un perro, contra su barriga tiene el pene...". Ellas molestaban mucho.

4. Yeba tenía ganas de mirar a esas mujeres que no conocía; "rezando" allá en su pieza decía: "¿Cómo serán esas mujeres?". Finalmente se paró, e hizo una hendidura en la pared de la *maloca*. Apenas él miró a esas mujeres se cayeron y se quedaron calladas/quedaron desde entonces en la chagra/.

5. Yawira ya no pudo sembrar más; la Mala Yerba había inundado la chagra. Si Yeba no las hubiera mirado, si las hubiera soplado con humo de breo (*Werea*), ellas se hubieran vuelto a su casa; pero él las miró desde entonces ese Yarumo y sus compañeras *Tajiñio* y *Tañio*... quedaron en la chagra.

6. Yawira estaba enojada con Yeba: "¡Le advertí que no mirara esas mujeres!... será que Usted es payé" le dijo con sarcasmo; "'rece' toda esa mandioca y cámbiele el corazón", agregó. Yeba estaba triste; rezó otra vez en la mitad de la casa. Rezaba con su pensamiento la planta de Yuruparí (*Jerika Bujeritktt*), frutas de mandioca él rezaba... y cambió el corazón de mandioca. Así hizo él. Hizo crecer todas las semillas de mandioca.

M.4.J: La guacamaya azul

1. Yawira estaba mirando una guacamaya (*Maja: Ara Arauna*), le parecía un perro. Ella dijo a Yeba: "Allá en la *maloca* de mi padre debe estar la guacamaya que él tiene; cuando esas guacamayas vengan, recíbalas bien".

2. Las guacamayas venían gritando: "Queremos comer a Yeba", volaban hacia él. Yawira estaba haciendo una olla, tenía sus manos untadas de arcilla. Cuando pasaron las guacamayas ella cogió la última con sus manos sucias; la guacamaya quedó de color azul. Yawira dijo a Yeba: "Límpiela bien, ya que usted mismo me mandó a cogerla, después dele comida, críe esa guacamaya".

M.4.K: Maíz y Sagú

1. Había maíz silvestre. Yawira dijo a Yeba: "Vaya y tumbe ese maíz, traiga la semilla y después la siembra". Ese maíz (*Ojo Rika: Zea mayz*) era gente también. Yeba no hizo caso / es por eso que el maíz quedó para los blancos/.

2. Había también sagu (*Naria: Marantha ruiziana ?*). Yawira quería hacer chicha con el maíz y el sagu. Ella lo preparó. Yeba bebió la chicha, estaba tomando solo... se emborrachó. Yawira le dio fuetazos por estar ebrio...

M.4.L: El Umarí

1. Había también bastante umarí (*Uamtt: Poraquieba sericea, Tul*), eran la gente de Umarí. Yawira les dijo que quería umarí, les envió a traerlo; cuando ellas llegaron al caño Cuya (*Coaya*) en donde estaba el umarí, en la Loma de Umarí (*Uamtt Buro*), se encontraron con que eran personas, eran pura gente. Se devolvieron a la casa sin nada.

2. Llegaron sin el umarí y molestaron a Yawira. Ahí en la *maloca* estaba la guara (*Buo: Dasyprocta spp*) y al que estaba ahí sentado le dio patadas; ese se cayó y se convirtió en un canasto de umarí; al caerse se regó un poco. Yawira recibió el umarí, lo recogió todo, seco y verde, levantó el canasto y se fue...

El relato mítico continúa afianzando elementos conceptuales del modelo de la alianza. Equívocas relaciones de Yawira con el gallinazo darán origen a la relación de "hijos-de-madre" entre estos y la gente de Yeba; una vez Yawira es muerta, Yeba se casa con la hija de Loro, instaurando las relaciones de "aliados de hecho" con esa gente. El relato termina con la encarnación de Yeba en Venus, la Estrella Matutina.

Yeba y Yawira: referente conceptual de la alianza

Este fragmento mítico, transcrito con elementales correcciones gramaticales, ha sido seleccionado entre otros por cuanto de manera expedita relata aquel momento en que los hombres pasaron de una "vida silvestre" a la "cultura" hortícola. Haciendo una breve reseña del relato, a continuación contextualizaré algunos de sus enunciados en la cultura de los taiwano, resaltando ciertos elementos que nos permiten concentrarnos en nuestro tema de interés: la relación sociedad-naturaleza.

Yeba habita en la selva; es el tiempo en que los animales son gente. Sus abuelos son la mariposa azul y la ardilla ojo de guara, y sus chamanes el búho y la mariposa tábano-de-tabaco; aves son sus esposas; el ave jisana y otros pajaritos, sus compañeros; los micos colimochos sus trabajadores. Como esa gente de su maloca, Yeba se alimenta de productos del bosque; su chagra no es de cultígenos sino de frutos de monte. Es ante todo un cazador.

Yawira habita el fondo del río, en la maloca de su padre Meni, la Anaconda-pez. Sus parientes son los peces; su hermano el Muchilero pico-negro; y el pajarito azul y el Corocoro negro son compañeros de este; las hormigas manivaras son trabajadores. En la maloca de Meni los alimentos son de productos cultivados, hay casabe, pero también tabaco, coca, yagé, carayurú.

El mito enfatiza las características de las labores económico-sexuales: Yeba es cazador, Yawira horticultora; mientras los compañeros y trabajadores del primero son animales silvestres, los animales que viven con la segunda son aquellos que pueden ser domesticados, a excepción de los trabajadores. Los parientes de aquel son animales de la selva; los de ésta son los peces. Aves de monte son esposas de Yeba, no hay orden en sus relaciones; Yawira no caza (come) con sus parientes. Como Yeba y sus parientes, Yawira y los suyos conocen frutas silvestres de recolección. Fue por el ucuqui que Mariposa Azul conoció a Yawira y su hermana; Yeba se transforma en el fruto para "cazar" a Yawira y raptarla a su *maloca*. Según los taiwano anteriormente el rapto era un acto ritualizado que formaba parte de la ceremonia matrimonial.

En la *maloca* Yeba y Yawira se dedican a tareas domésticas, la cestería y el tejido de las bandas masculinas que se usan en la pantorrilla. La búsqueda del fruto de la siringa, alimento de la ardillita Ojo-de-guara, permite a Yawira regresar a su

maloca del fondo del río en busca de alimentos de productos cultivados; pero Yeba y sus parientes solo pueden comerlos luego de chamanizados por su suegro.

En el consumo de productos cultivados chamanizados, el tabaco desempeña un papel fundamental. Anaconda Meni envió el tabaco a Yeba, pero la forma de pez del cigarro lo confunde y se lo come. Es así como Yeba lo transforma dejándolo alrededor de la *maloca*, como hoy se siembran hileras protegidas por la sombra de sus alerones; entonces los mismos colinos y el tabaco ya preparado en rapé o en hoja deben ser chamanizados. El tabaco, la coca, el yagé y el barbasco, cultígenos masculinos por excelencia, se siembran en cierto orden; aquí el mito recuerda la distribución del tabaco en la chagra.

En reciprocidad por el cultivo del tabaco enviado por Anaconda Meni, Yeba colecta frutos de siringa y carne ahumada, intercambio que es parte del ritual. El chamanismo encarnado por el Viejo Pez, el Viejo Búho y Anaconda Meni, es intermediario. Al tiempo que Yeba colecta carne ahumada, comienza a distinguirse de lo silvestre; los micos serán cacería y las aves habitarán en la selva.

Yeba va a la *maloca* de la Anaconda-pez; Yawira le identifica a sus parientes. Al entregar a su suegro una muestra de los presentes que le serán ofrecidos, cambian las tensas relaciones entre aliados resultado del rapto de Yawira; Meni abandona su piel de anaconda, pero el Muchilero pico-negro, hermano de Yawira, aún agrede a Yeba. Días después se realiza el ritual; la gente de Yeba viste su parafernalia luce sus tocados de plumería y pinta su cuerpo; pero embriagados por el yagé confundieron el hade y fueron desde entonces animales. Los anfitriones pidieron pintura a la gente de Yeba, pero solo algunos pudieron hermosearse; otros, como la Tarira y el Corocoro, encarnarían definitivamente como animales. Anaconda-pez ofreció yagé y coca a su yerno; aunque momentáneamente Yeba se tornó ave, soportó el yagé y continuó el ritual. Al amanecer, por indicación de Yawira, Yeba bailó la danza de despedida.

Yawira, gente de río, indicó a Yeba que barbasquiara su sexo infestado de pirañas; entonces Yawira, fue mujer, abandonó su piel de anaconda y pudo establecer relaciones sexuales con Yeba.

Ya siendo gente, Yawira conoce la chagra de productos del monte que tenía Yeba. Le pide que tumbe y queme una chagra, que la chamanice (rezar) para sembrarla. Yawira trajo los cultígenos, pero también venían las yerbas que crecen sin sembrarse y compiten con los cultígenos por el alimento del suelo. Cultígenos y yerbas eran mujeres; Yeba quiso conocerlas y, al pararse, ellas se volvieron yerba y quedaron en la huerta; pero también quedaron la yuca y sus compañeros.

Yawira pidió sembrar el verdadero maíz pero Yeba no supo y quedó para los blancos; en cambio sí hubo sagú del que se prepara chicha. Yawira pidió que le trajeran umari pero Yeba lo veía en su forma de gente; la guara lo transformó en umari.

De la maloca de Meni también vino la guacamaya cuyo color Yawira pintó de la arcilla para hacer la cerámica.

La reciprocidad como fundamento de la alianza

El relato opone la vida silvestre de la gente de Yeba con la de la gente de Yawira. Yeba habita en la selva, caza con animales del monte, sus relaciones matrimoniales no poseen orden, se alimenta de frutos silvestres y desconoce el ejercicio del ritual. En cambio, Yawira habita en el río, proscribe la relación matrimonial entre sus parientes, conoce alimentos de productos cultivados y su gente sabe ejecutar rituales. Yeba es, pues, el dominio de la selva, encarna la gente del monte. Yawira, el dominio de lo cultivado, es gente del río. El principio de filiación, la patrilinealidad, es expedito.

La relación entre Yeba y Yawira conduce a que el primero consiga la mujer y, una vez establecidas las relaciones sociales entre sus respectivos parientes, a través de la mujer el hombre accederá al conocimiento de la chagra. La virilocalidad es notada cuando Yeba lleva a Yawira a su casa. Para ello, Yeba "entrampa" a Yawira; a su turno, ella "entrampa" al abuelo de Yeba para traer los alimentos. Pero, ambas cosas suceden en la ribera del río; en la primavera intervienen la mariposa (silvestre) y el ucuqui (doméstico), en la segunda la ardilla (domesticada) y la siringa (silvestre). La relación entre Yeba y Yawira parte de un domino intermedio; no es el de la gente de monte pero tampoco el de la gente de río.

La estabilización de sus relaciones sociales toma curso cuando la gente se distingue de los animales y abandona su manifestación zoomorfa, y los que en adelante serán animales toman su forma característica. El poder chamánico del tabaco que envía el suegro inicia la clausura del "zoomorfismo" de Yeba, culminando en el ritual cuando también sus parientes (aves) cobran su forma definitiva. Así mismo, será con el intercambio de productos y el ejercicio ritual, que los aliados de Yeba asumen su corporeidad humana. La sociedad deslinda campos con la naturaleza.

El ritual simboliza y personifica el orden humano. Es el espacio en el que el intercambio ceremonial (chamanismo, cantos, bailes, ingesta de tabaco, de chicha, de yagé, de coca, el uso de la parafernalia), es la expresión que cristaliza y reactualiza las consuetudinarias relaciones de reciprocidad económica, social, ideológica y política.

El chamanismo conjura todas las acciones de la vida social. Pero también las relaciones con la naturaleza. La consecución y el consumo de recursos deben ser negociados con los Dueños de las plantas y los animales; la comunicación de los hombres con estos es un procedimiento que incluye el traspaso hasta ciertos alimentos, objetos o personas, de la energía del chamán a través de su aliento (soplar). Aunque el dominio del chamanismo comporta ciertas

características competitivas, está al alcance de Yeba y su gente, y de Meni y la suya; ambos se enfrentan en pie de igualdad, salvo el caso de los conocimientos chamánicos de cada uno, los cuales versarían sobre aspectos diferentes; el paso de un elemento de la gente de monte a la gente de río o viceversa, debe ser precedido por procedimientos chamánicos que conjuran un intercambio y lo convierten en benéfico para ambas partes.

La reciprocidad entre la gente de Yeba y la gente de Meni se inicia con el intercambio de productos de sus respectivos dominios: Yeba entrega frutos silvestres y cacería, Meni envía los cultivos y productos rituales. Las relaciones sexuales de Yawira y Yeba cristalizan la relación social y el lazo de intercambio entre parientes aliados.

Entonces, los cultígenos fueron traídos por la mujer desde la maloca de su padre: también las plantas eran gentes antes de quedar como son hoy en la chagra. Por torpeza del hombre la yerba mala se quedó en la huerta y el maíz en manos de los blancos. El mito esclarece la reciprocidad entre los sexos como pilote de la producción y reproducción, biológica y material de la sociedad.

La reciprocidad complementaria entre los sexos expresa la articulación de dominios sexuales, ecológicos, económicos, sociales y ceremoniales, que son fundamento de la reproducción social y material de la sociedad. La estabilidad de la unidad de producción y reproducción social compromete sus parientes en el intercambio de mujeres, de bienes y de productos rituales. La alianza es una relación de reciprocidad entre grupos.

En oposición a Yeba, Yawira encarna la gente, posee los atributos de la sociedad y su cultura: la vivienda en maloca, la horticultura, las relaciones exogámicas, el ejercicio del ritual. La recolección es intermediaria entre el hombre y la mujer, dominio compartido por los sexos. Pero, el mito señala cómo lo que identifica la gente de hoy, la cultura, no fue meramente entregada: debió ser obtenida por el hombre vía relaciones de intercambio con otros, a través de la forma de rapto (reciprocidad negativa), del intercambio de productos de la selva por productos cultivados (reciprocidad balanceada), o del intercambio chamánico (reciprocidad generalizada), parafraseando la tipología de Sahlins.

Ahora bien, no solo la reciprocidad adquiere contextos específicos; se transforma. Ello se expresa en la transfiguración de la alianza matrimonial de Yeba y Yawira. Esta última, será seducida por otro (Zarigüeya, símbolo de fertilidad desbordada), creando una nueva relación de parentesco entre la Gente de monte y la Gente de Gallinazo, que viene a reemplazarle, reconocida como de 'hijos-de-madre', que prohíbe el matrimonio entre estos. Una vez Yawira asume la corporeidad anterior de Yeba, pues este la convierte en animal, esta oclusión de la alianza será en cambio abierta al matrimonio de Yeba con una mujer de la Gente de Loro, quienes son reconocidos en adelante como

'aliados de hecho'.[3] Yeba no solo tendrá sus aliados consuetudinarios, nuevos aliados, la Gente de loro, y aquellos otros con quienes aparte de sus propios parientes, también le son prohibidos en matrimonio, la Gente del Gallinazo.

La alianza parte de y pretende reproducir la reciprocidad complementaria entre dos unidades sociales, pero puede ser alterada debido a la intervención de otro, de manera que, a ultranza de su propia dinámica, ella misma da origen a nuevas relaciones. Tal es el caso de la relación de 'hijos-de-madre' que la ocluye, y la de 'aliados de hecho' que la expande, recreándola. Partiendo de una oposición complementaria, que en sí misma presupone relaciones dinámicas, el modelo de reciprocidad incluye resoluciones alternativas.

Así pues, la caracterización de elementos opuestos pero complementarios permite fundar una relación de intercambio cuya reciprocidad es, a su turno, la base de la reproducción de dicha relación. Ello puede ser expresado a diferentes niveles de un mismo modelo: la articulación del hombre y la mujer, como fundamento de la reproducción biológica del territorio; de lo silvestre y cultivado, fundamento de la reproducción económica; de la gente de Monte y de la gente de Río, fundamento de la reproducción social. Apelando a una figura metonímica, reciprocidad del dominio de la Selva y del dominio del Río; en todo caso, la reciprocidad se concibe como fundamento de la reproducción de la sociedad; es, en breve, el modelo socio-cultural de la alianza.

A diferencia de aquella perspectiva occidental que insiste en considerar que el medio ambiente determina y constriñe al hombre, exagerado para la selva tropical húmeda, el modelo cognitivo de este relato taiwano es claro en precisar que la cultura es presupuesto para la apropiación de la naturaleza. Para acceder al dominio de esta es necesario distinguir la sociedad, la cultura, consecuentemente la naturaleza misma. Dicho de otra manera, la estabilización de la sociedad es presupuesto para el dominio en las relaciones de reciprocidad social, expresión, a su turno, de la articulación y complementariedad del control los dominios ambientales. El modelo socio-cultural para la apropiación de la naturaleza es, pues, la alianza.

---

3 Frecuentemente se ha asimilado a Yeba con el jaguar, dominio de la selva. Si se asume que es la encarnación de los taiwano y que la Gente del Río serían los barasana, aliados tradicionales de los anteriores; y se reconoce que la Gente de Loro es identificada en el mito como el grupo étnico Tatuyo que porta el nombre ritual de "Gente de la Anaconda Celeste", en términos de la alianza realizable podría construirse un modelo similar al que C. Hugh-Jones observa entre los barasana, cuyos extremos incluyen la relación entre la tierra, el río y el cielo (1979: 37). Sin embargo, este modelo no parece satisfacer las proposiciones del mito analizado, pues habría que explicar la correlación entre el narrador y la filiación de Yeba, ya que según su origen étnico, este sería alternativamente taiwano, Barasana, Tatuyo, etc. El relato es común a los grupos del Vaupés.

Así, la mitología de los taiwano formula el principio de reciprocidad como fundamento de las relaciones sociales, cuya dinámica es testificada por elementos conceptuales del mito. Este modelo cultural señala cómo la relación hombre-naturaleza, la apropiación del medio ambiente, no solo se basa en relaciones económicas y en un profundo conocimiento del medio ambiente, sino también que ello está articulado al intercambio social, ceremonial y ritual de la sociedad, cuyo fundamento descansa en un principio de reciprocidad.

Referencias citadas

Andrade, Ángela

1986 *Investigaciones arqueológicas en los antrosoles de Araracuara* (Amazonas). Bogotá: Banco de la República.

Cavelier de Forero, *et al.*

1990 "Estabilidad y dinámica agrícola: las transformaciones de una sociedad agrícola". En: S. Mora (ed.), *Ingenierías prehispánicas*, pp 73-109. Bogotá: FEN.

Correa, François

1982 "Estructura social en la región del Vaupés". En: *Lecturas Adicionales* No. 185. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia

1983a Características socio-lingüísticas en la región del Vaupés colombiano. *Revista Colombiana de Lingüística*. 11 (2-3):175-186.

1983b Los taiwano y la organización socio-económica entre las comunidades indígenas del río Pira-Paraná. *Boletín Antropología* Vol. V, T. I.

1984 Amazonia colombiana: organización social en el noroeste del Amazonas. *Revista Colombiana de Antropología*. 25: 184-208.

1987 "Grupos horticultores del Vaupés". En: Jimena Pabón *et al.* (eds.), *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN.

Godelier, Maurice

1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Hugh-Jones, Christine

1979 *From the milk river. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazon*. Cambridge, GBR: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1981 *Las estructuras elementales del parentesco.* Barcelona: Grupo Planeta.

Sahlins, Marshall

1974 *Stone Age Economics.* New York: Aldine.

INDIGENISMO

El indigenismo en Colombia, génesis y evolución[1]

Antonio García

Indigenismo y ciencias sociales

Aunque el indigenismo —como orientación científica y social— encuentra antecedentes a todo lo largo de nuestra historia, su conformación es irregular y retardada. Las explicaciones de que en un país con grandes islotes indígenas y con una población campesina, culturalmente indianizada, se haya elaborado tan precariamente el indigenismo, son de orden social, económico y político: el débil desarrollo de las ciencias sociales por el predominio de orientaciones escolásticas y la subsistencia de una mentalidad pre-racionalista; el carácter casuista de la política social y su fijación de acuerdo con el poder coactivo de los grupos sociales; la deformación clasista de los instrumentos de gobierno; la despreocupación por los grupos humanos marginados de la economía monetaria y sin peso económico; el mantenimiento del régimen misional modelado en la Colonia como 'sistema de incorporación'; la existencia: de una concepción simplista y vulgar de las culturas y la mínima expansión social del Estado. En esta arquitectura, no podía caber el investigador de problemas sociales, y menos de los referentes a grupos sobre los que ha existido un pensamiento colonial. Porque el proceso de las ciencias —máxime de las ciencias que tienen una relación directa y vital con la naturaleza de las sociedades— no puede desprenderse o separarse del tipo de organización social, de los intereses y necesidades, de las modalidades del mercado de servicios o del carácter del Estado. Esta fuerza modeladora de los hechos se ha impuesto a la propia filosofía del liberalismo, despojándolo de su orientación racionalista e impidiéndole desempeñar una tarea reformadora, pasando de la etapa escolástica a la científica. A la inversa del liberalismo europeo —que había empleado cerca de cuatro siglos en el aprendizaje del raciocinio— el latino-americano se deja influenciar por los residuos filosóficos coloniales. Así no solo carecemos de fuerzas estimulantes de las ciencias sociales —y de la premisa fundamental de ellas que es el conocimiento del raciocinio y de su aplicación a las ciencias de la naturaleza— sino que toda la orientación de la "cultura" es abstracta

1 Original tomado de: Antonio García. 1945. El indigenismo en Colombia. Génesis y evolución. *Boletín de arqueología*. 1(1): 52-71.

y pseudo-humanista (con una orientación unilateral y formalmente grecolatina). De nuestras universidades y escuelas solamente podían salir mentalidades de teólogos, gramáticos y artesanos, sin que pudiese continuarse la excepcional tradición racionalista iniciada con Caldas, el maestro Mutis, Moreno y Escandón, y el propio Arzobispo-Virrey Caballero y Góngora.

En el siglo XIX entregado el país a la dirección de sus propias fuerzas no alcanza a tramarse el medio —material o ideológico— para que tomen cuerpo las ciencias, ni las físicas y naturales, ni menos las especializadas en el conocimiento de la sociedad. El proceso de las ciencias se reduce a valerosas incursiones individuales, pero sin continuidad, sistema, ni proyección. Se elabora solo un subsuelo de la ciencia, un investigador de espaldas al otro. Y esta minoría científica tiene que formarse —y empleamos el término en una acepción no muy estricta— en el mundo europeo, llegando a él por las pocas vías disponibles para un latino-americano del siglo XIX. Es el mismo camino que tienen que recorrer Ezequiel Uricoechea, Liborio Zerda, José Rufino Cuervo, Salvador Camacho Roldán, José M. Samper, Rafael Núñez, Mendoza Pérez, Carlos Cuervo Márquez, teniendo que crear incompleta y penosamente lo que ya había sido creado por varios siglos de ciencia europea.

Como no puede físicamente existir el investigador social (y los hacendistas y economistas políticos no logran emprender obras orgánicas, sino que se diluyen en el comentario periodístico o la literatura protocolaria de los informes de Estado) se opera el más extraordinario fenómeno: la transformación improvisada del naturalista o matemático en sociólogo. ¿No debemos los más importantes documentos sociales a Caldas, Codazzi, Joaquín Acosta, Uricoechea, Pedro Fermín de Vargas, Liborio Zerda, Vicente Restrepo? Y, ¿no comenzó esta duplicidad con el propio Humboldt, el iniciador de la geografía social moderna? Desde luego, este fenómeno se explica por la obligada compenetración de los científicos con los distintos grupos sociales, por la posesión de herramientas de conocimiento metódico (aplicando al medio social la técnica de investigación empleada en el medio natural) y por las inquietudes sociales que genera la convivencia con su país. ¿Cómo podía Caldas analizar los quinales de Loja sin conocer sus problemas humanos? ¿Cómo podían los hombres del siglo XIX, que hicieron vida nacional a través de las guerras civiles —escuela esencialmente nómade y vital— (llámense Tomás Cipriano de Mosquera o Manuel Murillo Toro, Aníbal Galindo o Miguel Samper, Tomás Cuenca o Salvador Camacho Roldán, Rafael Núñez o Vergara y Velasco, Rafael Uribe o Felipe Pérez) evadirse de los problemas de los hombres? La angustia con que se vive la historia y la multiplicidad y dispersión de funciones, impide la realización de grandes tareas científicas; de allí el carácter mutilado, de cosas a medio hacer, casi meditadas y casi improvisadas, que tienen todas las obras.[2]

2 Este carácter se demuestra con el hecho de que las obras sociales o políticas (exceptuando el periodo de divulgación filosófica utilitaria) son compilaciones de ensayos heterogéneos, casuistas, encerrados en su propia finalidad periodística. Libros como el *Ensayo sobre las*

Se explica, pues, con la más exacta amplitud, la reducida extensión de nuestro movimiento indigenista, como que es la misma de las ciencias sociales, de la filosofía, de la técnica y como que el Estado no tiene estructura racional ni piensa nacionalmente para determinar su política, ni se han superado —actitud propia de un país en formación— los prejuicios y rebatos de los gobernantes coloniales.

Proceso colonial del indigenismo

El indigenismo orgánico —al igual que las concepciones socialistas— tienen un común antecedente colonial: la filosofía humanista, que acepta una postura constructiva frente a los problemas sociales del indio. El humanismo es una verdadera filosofía social, que no solo respeta la constitución de los pueblos indígenas, sino que se empeña en construir un orden político que asegure su desenvolvimiento y respete sus vínculos de solidaridad. Así lo hallamos en Vasco de Quiroga —el Obispo de Michoacán, discípulo de Tomás Moro— cuando emprende la organización de una "república natural", o en los discípulos de la escuela contractualista del Padre Mariana —que al sentar el concepto del pacto implícito entre el gobernante y el gobernado, ataca de raíz el principio del Estado absolutista y da a la voluntad de la sociedad un carácter de fuente del derecho— o en los discípulos del Padre Vitoria, de Vives o de los eclécticos y heterodoxos tan justamente representados en José Celestino Mutis. La escuela humanista se enfrenta a la escolástica, filosofía oficial de la Iglesia y que se limita a hacer planteamientos morales, no solo en el terreno de la teoría sino de la política social: Vasco de Quiroga, Sahagún, Las Casas, tienen una categoría de verdaderos reformadores sociales y Caballero y Góngora —para citar la más eminente figura eclesiástica de la Nueva Granada— planea la substitución de la enseñanza teológica por una experimentalista y funcional. Estas son las verdaderas fuentes de las normas de protección indígena, punto de partida del derecho social latino-americano.

Las corrientes humanistas afloran irregularmente en las épocas de crecimiento de la influencia liberal del Estado español, si bien no pueden compaginarse —en materia de gobierno de pueblos indígenas— con las concepciones del escolasticismo absolutista.

El Virrey don Pedro Mendinueta, de la Nueva Granada, se pronuncia en su Relación de Mando contra el bajo nivel y el estatismo de los salarios, sin relación ni con los rendimientos del trabajo en las haciendas ni con el encarecimiento de la vida, para llegar a la más trascendente conclusión: "Esta es una injusticia que

---

revoluciones políticas de las Repúblicas colombianas, de José M. Samper (1861), tienen una naturaleza excepcional. Algunas obras de apariencia filosófica y unitaria —como los *Ensayos de crítica social* de Rafael Núñez— solo deben considerarse como colecciones de glosas superficiales sobre hechos de valor universal, escritas al margen de las grandes corrientes del pensamiento político.

no puede durar mucho tiempo, y sin introducirme a calcular probabilidades, me parece que llegará el día en que los jornaleros impongan la ley a los dueños de haciendas, Y estos se vean precisados a hacer partícipes de sus ganancias a los brazos que ayudan a adquirirlas" (Posada 1910: 477). Sobre estos planteamientos doctrinarios monta el Virrey una nueva política de empleo de la mano de obra indígena: establecimiento de 'hospicios' estatales (en su sentido de empresa económica) orientados hacia la producción textil, trasplantes de población, pago de remuneraciones equitativas.

Es también un Obispo de Michoacán, como don Vasco de Quiroga (San Miguel, citado en Humboldt 1942: 126-132) el que en 1799 dirige una memoria al Rey en la que propone una nueva política económica y social —supresión del tributo personal, capacidad de ocupar todos los empleos civiles, distribución de los bienes concejiles y una porción de las tierras realengas y elaboración de una ley agraria que deje romper libremente las tierras incultas de los grandes propietarios— como medio de transformación y defensa de los pueblos indígenas, por considerar que sin la eliminación de las trabas económicas son "imposibles los adelantamientos morales". El Obispo indigenista —afirmándose doctrinariamente en Montesquieu y Bernardino de Saint Pierre, y llegando audazmente a los propios lindes del materialismo histórico— escribe sobre la población de la Nueva España:

> Se compone de tres clases de hombres, a saber: de blancos o españoles, de indios y de castas. Yo considero que los españoles componen la décima parte de la masa total. Casi todas las propiedades y riquezas del reino están en sus manos. Los indios y las "castas" cultivan la tierra, sirven a la gente acomodada, y solo viven del trabajo de sus brazos. De ello resulta entre los indios y los blancos esta oposición de intereses, este odio recíproco, que tan fácilmente nace entre los que lo poseen todo y los que nada tienen, entre los dueños y los esclavos. Así es que vemos de una parte los efectos de la envidia y de la discordia, la astucia, el robo, la inclinación a dañar a los ricos en sus intereses; y de la otra la arrogancia, la dureza y el deseo de buscar en todas ocasiones de la debilidad del indio. No ignoro que estos males nacen en todas partes de la grande desigualdad de condiciones. Pero en América son todavía más espantosos porque no hay estado intermedio; es uno rico o miserable, noble o infame de derecho y hecho (San Miguel, citado en Humboldt 1942).

Estas son las fuentes americanas —no solo de una concepción nueva y racional del problema indígena— sino del humanismo socialista.

– 2 –

Pero las corrientes humanistas no solo son minoritarias sino que, al acentuarse la rigidez de la política imperial española, tienen que diluirse como manifestaciones de heterodoxia, al empuje de la filosofía cesarista que convierte oficialmente a la Iglesia en una rueda del engranaje estatal español y que entiende burocráticamente las obligaciones morales. La escolástica deshumaniza los problemas, los hace verbalistas y abstractos cambiándose de acuerdo con las necesidades de la política absolutista. *El vasallo instruido*, del misionero capuchino Joaquín de Finestrad es el mejor documento para demostrar las concepciones inquisitoriales y represivas de la filosofía católica, deformada por el régimen de patronato, frente a la sociedad indígena. Este criterio imperial deforma en grado tan extremo las instituciones religiosas, que organismos de evangelización y elemental proselitismos —como la misión— van a parar en nudos de un sistema, primero de conquista militar, luego de represión policiaca; este es el tipo de misión que existe por el siglo XVIII, cuando frailes como los capuchinos de Guayanas, contribuyen con tropas y caballos para el sometimiento militar de los indios (Gil Fortoul 1930: 60).

Proceso republicano del indigenismo

Los primeros problemas que se plantea nuestra República —que usa el régimen democrático para respetar "el derecho adquirido" y dejar intacto el orden colonial, según lo denuncia Manuel María Madiedo (1858)— son problemas de rentas públicas y comercio internacional. Los hacendistas como José M. del Castillo y Rada, Francisco Soto o Florentino González, están absortos en las necesidades de un Estado que se crece, por lo menos burocráticamente, y de una organización rentística que se descoyunta. Las preocupaciones económicas casi se circunscriben a determinar una política de protección o librecambio en el comercio exterior. Y en cuanto a la organización del Estado, como la filosofía constitucional no corresponde a una técnica administrativa, los dirigentes públicos se limitan a barnizar las antiguas herramientas coloniales de trabajo, para el recaudo de las rentas, para la administración de justicia, para los repartos ministeriales. La población es el fin de las normas políticas, pero nadie estudia sus problemas directamente, aunque existen varios documentos sobre la estructura de la población y la política demográfica, como la *Historia de la revolución en la República de Colombia*, de José Manuel Restrepo; el ensayo sobre "Las revoluciones políticas colombianas", de José M. Samper[3] y una geografía social, de Francisco Antonio

3 En *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas colombianas (hispano-americanas);* con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina, de José M. de Samper (1861), se juzga el resguardo como una institución regresiva por creer que "restablece en su esencia la organización primitiva de las tribus indígenas, anterior a la conquista" y que todo régimen de proindiviso va contra el principio

Zea. Los planteamientos indigenistas de Restrepo, Zea y Samper, inciden sobre el estado cultural de los pueblos indígenas, su sometimiento servil a la Iglesia y su economía rudimentaria y natural.

Con los movimientos políticos de la mitad del siglo XIX, la ampliación de la economía mercantil y la inmigración de las ideas socialistas de la Segunda Revolución Francesa (la más importante desde el punto de vista latino-americano), surge una generación de teóricos sociales: José M. Samper, José Eusebio Caro, Miguel Samper, Salvador Camacho Roldán, Manuel Murillo Toro, Aníbal Galindo, Rafael Núñez, Felipe Pérez, Manuel Ancízar, Vergara y Velasco. Aparecen en diversas épocas y con distintas orientaciones, pero directa o colateralmente abocan el problema indígena al estudiar la población en su naturaleza o en su reparto geográfico. El predominio de un pensamiento individualista en materia agraria, y la influencia política de la aristocracia territorial, impidieron realizar un estudio extenso y sistemático de las comunidades indígenas como formas preferentes de organización social. No obstante, los economistas Camacho Roldán y Samper juzgan críticamente la desamortización de bienes de manos muertas, por el aspecto de división de los resguardos.

Al lado de los grupos políticos, hacen estudios sociales —arqueológicos, etnográficos y propiamente indigenistas— los científicos que en la República continuaron la tradición de Caldas: el naturalista Ezequiel Uricoechea, el mineralogista Vicente Restrepo, el médico Liborio Zerda. Sus estudios se orientan hacia la reconstrucción de las sociedades indígenas desaparecidas, como "último monumento al indio, a sus talentos y a su saber", según la expresión de Uricoechea (1854: 5). Esta orientación arqueológica o etnográfica puede tener una triple explicación: la creencia de que carecían de importancia las organizaciones indígenas (en comunidades o tribus), los prejuicios sobre la 'ciencia pura' o el temor de analizar situaciones que arrastrasen a la reforma social.

Manuel Ancízar (1850-1851), Secretario de la Comisión Corográfica de Codazzi, condensa en *Peregrinación de Alpha* sus observaciones sobre el reparto de la población indígena, su situación social, su mentalidad y costumbres, con una doble dirección: la de realizar un balance de la obra indigenista de la Colonización española y la de sentar una concepción igualitaria (en cuanto al reparto de la riqueza) del orden democrático. Ancízar (como los economistas, geógrafos e

---

de la civilización", que no ha sido, en el fondo, otra cosa que un esfuerzo constante de individualización y de armonización de las fuerzas individuales", aunque el único elemento negativo que determina en el resguardo es el tributo (al Estado y a la Iglesia) (Samper 1861: 59). No sorprende este juicio adverso a la comunidad agraria, si se toma en cuenta que solo se la apreció negativamente como proindiviso y se la equiparó al mayorazgo: sorprende la concepción vulgar y simplista de socialismo, cuando ya los grandes filósofos de la economía liberal —como John Stuart Mill— habían acometido su estudio científico.

historiadores de la época —Restrepo, José I. de Márquez o Felipe Pérez— no tenía aún perspectiva histórica para enjuiciar la Colonia, en la que solo ve la tarea de conquista y aplastamiento de pueblos.[4] Su severo concepto de la obra indigenista del régimen colonial (basado en análisis de los cronistas y en investigaciones directas) se resume en una de sus conclusiones: "la conquista no produjo en esta raza desventurada otros resultados que la humillación y el embrutecimiento, matando hasta la raíz todos los gérmenes generosos del espíritu, junto con la personalidad moral de los conquistados y sus descendientes" (Ancízar 1850-1851: 19). Como medio de liberación del indio y de transformación de la economía pública, Ancízar preconizaba la política individualista del reparto de tierras (Ancízar 1850-1851: 484), afirmado en el concepto político (de que participaron Murillo Toro en sus planteamientos agrarios y Rafael Núñez en su explicación teórica de la desamortización de bienes de manos muertas) de que solo la "igualdad de fortunas" podía ser "asiento de la verdadera democracia".

Los movimientos sociológicos que tanta importancia revisten a fines del siglo XIX, hallan repercusión en algunos valores individuales: Diego Mendoza Pérez, Miguel Triana, Carlos cuervo Márquez, Luis López de Mesa, Juan C. Hernández; Armando Solano. El comptiano Diego Mendoza describe la evolución del régimen de propiedad territorial en Colombia (1897: 322-403), analizando la naturaleza de la comunidad indígena y sentando —como corolario de una concepción fetichista de la propiedad privada— la necesidad de su extinción; Miguel Triana, en su examen literario de la civilización chibcha (1922: XII) hace la defensa de los resguardos como modos de vida indígena, superando así los puntos de vista inactuales de Joaquín Acosta, Uricoechea, Restrepo y Zerda; Carlos Cuervo Márquez (1920: 143-197) combina los estudios arqueológicos y etnográficos con los indigenistas, al buscar una política de defensa social de los indios contemporáneos; López de Meza —en *De cómo se ha formado la nación colombiana* (1934) y *Disertaciones Sociológicas* (1939)— ensaya una interpretación de las culturas pre-coloniales y de su intrusión e influencia en la cultura colonial, o —al examinar los problemas sanitarios y biológicos de la población colombiana en colaboración científica con Jiménez López (López de Mesa 1920)— traza un cuadro de la patología indígena, que luego ha de ser ampliado y estructurado por César Uribe Piedrahita; Juan C. Hernández —basándose en los conceptos sobre las antiguas culturas— inicia un "indigenismo místico", que preconiza la superioridad de los pueblos indígenas sobre sus conquistadores y que intenta armar el sentido de nación sobre el espíritu de raza, representando una reacción negativa contra la reacción católica e hispanizante del fin de siglo. Armando Solano realiza el más afortunado análisis de psicología colectiva en *La melancolía*

4 "Las plumas del siglo XIX —escribe Silvio Zavala (*Revista de Historia de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, México, abril 1941, No. 11)— en la mayoría de los casos, solo trazaron una caricatura de ese pensamiento (el de España en las Indias) para avivar la lucha por la Independencia o algunas contiendas civiles posteriores. La huella se conserva fresca aún en determinados ambientes hispanoamericanos y extranjeros".

de la raza indígena, rectificando los conceptos simplistas sobre la inferioridad racial del indio, sirviendo de inmediato antecedente al movimiento indigenista moderno y de medio conductor de las antiguas e interrumpidas tradiciones humanistas.[5] En Armando Solano —en quien el humanismo se transforma en una mentalidad socialista, aunque sin llegar al materialismo histórico ni hacer abandono de las mejores fuentes del racionalismo filosófico— termina brillantemente el indigenismo literario y formalista y comienza la era del indigenismo orgánico, el que adopta simultáneamente una posición en la ciencia y en la política.

Proceso del indigenismo orgánico

Pueden definirse como principales fuentes de la moderna tendencia indigenista:

a. Las exploraciones arqueológicas y etnográficas de los maestros naturalistas del siglo XIX, continuadas en la época actual por Gregorio Hernández de Alba, Pérez de Barradas, K. Th. Preuss, Paul Rivet, Carlos Lheman, Luis Duque Gómez y los investigadores del Instituto Etnológico Nacional y el Servicio Nacional Arqueológico;

b. los estudios de sociología descriptiva o de psicología social de la escuela que integran Mendoza Pérez, Triana, López de Meza, Cuervo Márquez, Armando Solano, Juan C. Hernández;[6]

c. los estudios demográficos y étnicos de nuestra escuela de geógrafos sociales: Felipe Pérez, Uribe Ángel, Vergara y Velasco;

d. los análisis jurídicos de la legislación de indígenas —especialmente en lo que se refiere al conflicto entre propiedad privada y propiedad colectiva— de Aníbal Galindo, Adriano Muñoz, Ricardo Bonilla Gutiérrez, Luis Carlos Zambrano, Honorio Pérez Salazar;[7]

---

5 "Conozco libros pseudo-científicos, escritos por ilustres mestizos nuestros, así como exposiciones y estudios, en los cuales el indio aparece impíamente caricatureado, pérfidamente deformado y exhibido como una lacra de la nacionalidad, como elemento de retardo y retroceso" (Solano 1929: 104).

6 Estos estudios de psicología colectiva —complementados por las observaciones de López de Meza, Jiménez López, etc.— han buscado una explicación a la cualidad melancólica del indio, a su actitud estoica y a su fatalismo. "La actitud del indio ante la muerte es consecuencia lógica del gesto desencantado y temeroso que mantiene frente a la vida" (Solano 1929, 28). El concepto de la melancolía como una cualidad de raza ha llegado a adquirir una tal extensión que inclusive lo han tomado —en sus construcciones doctrinarias— los más agudos tratadistas militares: en sus "Elementos de Estrategia", con anotaciones concernientes al medio colombiano, el Teniente Coronel Julio Londoño escribe que "tanto los de las costas como los de los valles y las sierras están dominados por una cualidad común: la melancolía de la raza indígena" (1939, 130).

7 Pérez Salazar define el criterio del Departamento de Tierras del Ministerio de la Economía Nacional, en su *Emancipación Jurídica del Indígena, Tierras y Agua* No. 63 y 64;

e. los estudios patológicos de López de Meza y Uribe Piedrahita;

f. las obras literarias en las que se denuncia el establecimiento de una esclavitud virtual sobre las tribus de la Amazonia, por las empresas caucheras (como *La Vorágine* de José Eustacio Rivera y *Toá* de César Uribe Piedrahita) o en las que se divulga una nueva concepción de los valores culturales indígenas, como *América, Tierra Firme* de Germán Arciniegas;

g. las experiencias de la Oficina de Asuntos Indígenas del Departamento del Cauca, dirigida por Gerardo Cabrera Moreno, que no solo investiga sistemáticamente las condiciones sociales de las comunidades sino que, por primera vez en la nueva historia republicana, orienta su política hacia la consolidación y equipamiento del resguardo, como institución fundamental de la vida indígena.

El nuevo movimiento indigenista colombiano tiene sus primeras manifestaciones en los Departamentos del Cauca y Nariño, las zonas de mayor concentración de población indígena en comunidades y haciendas. En Nariño, Sergio Elías Ortiz estudia las comunidades indígenas de Jamondino y Males (1935) siguiendo las orientaciones generales del indigenista mexicano Moisés Sáenz, en relación a método de trabajo y apartándose en cuanto a los medios políticos de defensa de los pueblos indígenas. Respecto a la política indigenista, Ortiz recoge las proposiciones individualistas de división de resguardos que prohija la aristocracia terrateniente de Popayán (notablemente representada por Guillermo Valencia, Manuel Caicedo Arroyo, Adriano Muñoz, quienes desde 1924 han presentado proyectos de ley que anulen el sentido proteccionista de la comunidad de la Ley 89 de 1890.

Es en el Cauca donde el indigenismo llega como una concepción científica y eminentemente social. Desde 1933 Antonio García, como profesor de la Universidad del Cauca, inicia estudios directos entre los resguardos del norte del Cauca con un grupo de alumnos universitarios, delineándose una política de protección indígena, frente al cerco de la Iglesia, los Concejos Municipales y los latifundios.[8] Esta tarea de investigación continúa en 1936, realizándose bajo la misma dirección los estudios de las condiciones de vida y de trabajo de las comunidades paeces y guambianas (con alumnos de la Escuela Normal Superior);[9] en 1937 se extiende a la zona occidental del Departamento de Caldas, determinándose el carácter de las comunidades o grupos diseminados de Guática, Quinchía, Riosucio, Mistrato y

---

pronunciándose por la división sistemática de las comunidades, "por cuanto los resguardos han sido (para el indio) a la vez sepulcros de su historia, de su espíritu y de sus artes (1944, 31) y por cuanto el sentido de la propiedad privada ha de lograr —por sus propias virtudes intrínsecas— la transformación de la vida indígena.

8 Este estado de sitio de los pueblos indígenas se describe en los relatos de Antonio García (1932).

9 Como resultado de esta investigación se escriben algunas monografías, entre otras la de Aguirre (1937) y García (1937).

Pueblo Rico (García 1939);[10] en 1938 viaja al Ecuador una comisión universitaria presidida por García, lográndose estudiar los problemas de la comunidad y las instituciones coloniales de trabajo indígena, y ponerse en contacto con las densas concepciones de los indigenistas ecuatorianos.

Esta inquietud indigenista —que lleva a la articulación del problema indígena al problema agrario nacional— se condensa en tres tipos die organismos: el Centro de Estudios Marxistas, que profundiza en el conocimiento del resguardo y planea los instrumentos defensivos; la Liga Indígena, que sirve de medio de comunicación con los pueblos indígenas. y se modela como una herramienta sindical y la Oficina de Asuntos Indígenas que, si bien fugazmente, inspira en estas concepciones constructivas una política de gobierno. Como teóricos de este movimiento se distinguen Luis Carlos Zambrano, José Ignacio Bustamante y Cabrera Moreno.

Dentro de él y por su influencia, se escriben dos obras literarias, la una que es la historia de la participación indígena en las guerras civiles *Yajimbo*, de José Ignacio Bustamante la otra la biografía dramática del indio desplazado a las tierras baldías, *José Tombé* de Diego Castrillón Arboleda.

Una de las principales fuerzas modeladoras de este "indigenismo orgánico" ha sido la influencia exterior: en la forma científica de los grandes maestros de México, Ecuador y Perú: Moisés Sáenz, Manuel Gamio, Chávez Orozco, Pío Jaramillo Alvarado, Benjamín Carrión, José Carlos Mariátegui Uriel García y Castro Pozo o en la forma literaria de los novelistas de la América indígena: Ciro Alegría, Jorge Icaza, José M. Arguedas, César Vallejo o Mediz Bolio. Los estudios de Sáenz sobre los pueblos indígenas de Ecuador y Perú fueron a nuestros indigenistas un método de trabajo, una forma de investigación y de planteamiento de una política. El análisis magistral que del proceso indígena en el Ecuador hace Jaramillo Alvarado sirve de punto de partida a Moisés Sáenz y las nuevas generaciones ecuatorianas[11] en el conocimiento del problema indígena, como problema eminentemente social, y suministra el sistema para una nueva interpretación. Los ensayos de Mariátegui no solo sirven para revelar críticamente la estructura y acondicionamiento de la sociedad peruana, en función de los pueblos indígenas, sino que constituyen la primera aplicación afortunada de la técnica marxista en el conocimiento de los problemas de la economía, la población y la cultura y la franca superación del indigenismo romántico.[12] Las investigaciones sistemáticas de Castro Pozo encaminadas a definir una trama política de formas de solución, son las que más orientadamente nos encaminan hacia el indigenismo orgánico y nos dan el criterio para equipar las viejas

10 Antonio García recoge estas experiencias buscando un planteamiento orgánico de la cuestión indígena.

11 Víctor Gabriel Garcés, Monsalve Pozo.

12 José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*.

instituciones como la comunidad indígena con elementos de la técnica moderna (especialmente los derivados de la organización cooperativa): es en castro Pozo que el indigenismo adquiere una doble categoría de ciencia y política socialistas, sin escindirlo de los aportes doctrinarios de Mariátegui y Uriel García.[13]

Este proceso de formación de una ideología indigenista remata en los estudios u orientaciones del maestro Manuel Gamio, actual Director del Instituto Indigenista Interamericano (Gamio 1922; 1939), quien eleva el problema del indio a un problema universal de cultura y suministra el criterio para el conocimiento orgánico de los pueblo, desechando las posiciones formalistas, aisladas o unilaterales.

– 3 –

Ya en *Pasado* y *presente del indio* empleé la literatura indigenista como un documento social. No obstante que la obra literaria es una apreciación un tanto subjetiva del problema indígena, y en veces tocada de ciertas deformaciones épicas, lo cierto es que tiene un valor documental innegable y que posee un más amplio radio de influencia que la pura y descamada obra científica. Es tan importante la contribución de la literatura indigenista en el estudio y divulgación de los problemas indígenas, que sin ella carecerían de vitalidad, elementos de juicio y medios de orientación las ciencias sociales y el movimiento indigenista estaría reducido a su más simple expresión. Bien puede afirmarse —sin emplear lenguaje figurado— que la literatura ha sido la más importante forma de conocimiento científico del indio contemporáneo.

> Ni las ciencias sociales, ni las psicológicas, ni las diversas ramas del arte han podido acumular tantas experiencias sobre la vida humana frente a una naturaleza sin conquistar, tan denso análisis y tan vasta síntesis, como *La Vorágine*, *Doña Bárbara*, *Huasipungo*, *El mundo es ancho y ajeno*. En los cuatro casos el novelista es un constructor lírico de grandes poemas, que interviene apasionadamente en la vida de sus hombres y de sus paisajes y no como un simple espectador proustiano o como un narrador que ha proyectado enteramente sus reacciones emocionales en las cosas que crea. El paisaje, la comunidad, el hombre, no llegan a esta novela como fenómenos escogidos al azar dentro de un catálogo de muestras, sino como fuerzas vivas, sin nada de hechizo o artificial, refractarias a toda transformación del entendimiento que se imponen como son y se dan ya del todo hechas (García 1941: 26).

13 Desde el punto de vista de la orientación indigenista, véanse Castro (1936; 1924).

Esta posición literaria —la expresada en la moderna novela indigenista— supone conjuntamente una revisión de los puntos de vista tradicionales, una dilatación de la capacidad analítica y una revolución en el concepto social. Ni Rivera, ni Alegría, ni Gallegos, ni Icaza, pueden coincidir con la posición colonialista de la literatura tradicional: en esto consiste la naturaleza revolucionaria de su obra. Debe recordarse que tanto los países de mayor mestizaje como los de más numerosa población indígena; han mantenido una posición servil frente a los ideales importados por la conquista española. La literatura y el arte —con muy escasas excepciones— han estado rígidamente adheridos a sus modelos europeos, con un objetivo de "desindianización". De allí que mientras Ecuador, Perú o México han servido de escenario al tremendo drama del indio, Juan Montalvo escribe los *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes* o Juan de Dios Peza naufraga literalmente en su poesía caballeresca.

En la nueva actitud de la literatura ante el indio, el escritor busca los hechos sociales con un acervo realismo y pone sin reservas su sensibilidad y su inteligencia en el planteamiento de los problemas, demostrando que la literatura al vitalizarse y ser humana crea inevitablemente 'obras tendenciosas', intencionadas y al servicio de algo. Y no se requiere criterio agudo para darse cuenta de que dentro de esa literatura agria y escueta, directa y simple, o amplia y arquitectónica, está apareciendo el verdadero y propio camino de América.

La literatura ha sido nuestra preferente escuela de conocimiento sociológico del indio; en Icaza, Cuesta, de la Cuadra, Pareja, Gil Gilbert, Salvador, Fernández, conocimos el problema del huasipungo, de la hacienda y el concertaje; en Alegría hemos estudiado la vida idealizada de las comunidades serranas sometidas ancestralmente a cerco feudal y el éxodo de los indios al romperse el marco de su *ayllu*; en Vallejo hemos conocido el descoyuntamiento de los pueblos indígenas y su sofocamiento en el trabajo forzado de las minas; en José Maria Arguedas nos hemos adentrado en el alma colectiva de los pueblos y hemos analizado concienzudamente el fenómeno de la tierra gastada y reseca, luchando por la conquista del agua; en Traven —el europeo que en la rebelión de los colgados adopta una posición humanista similar a la de José Eustacio Rivera— llegamos a los más implacables fenómenos de aplastamiento de los pueblos chamulas, en los boques de Chiapas; en Rivera hemos conocido las modalidades más sanguinarias del tratamiento colonial a las tribus indígenas y la existencia de un régimen virtualmente esclavista, en las caucherías de la Amazonia. En literatura se han expresado también nuestras concepciones y conocimientos del problema indígena: César Uribe Piedrahita ha revelado en *Toá* sus investigaciones en las tribus del Caquetá y el Putumayo; Gregorio Hernández de Alba ha utilizado sus grandes experiencias etnológicas en cuentos de la Conquista; José Ignacio Bustamante ha construido su novela *Yajimbo* —el caudillo de las guerras civiles y de los levantamientos sociales de Lame y Acue— sobre su conocimiento de los indios caucanos; Castrillón ha elaborado su novela con las indagaciones hechas

en la colonización indígena de Moscopán. La forma literaria lejos de haber sido un recurso para evadir el análisis, se ha convertido en el modo de hacer más universal y humana la observación científica.

– 4 –

La nueva etapa —en la que no solo se adquiere un criterio orgánico sino una visión continental y unas posibilidades comparativas— arranca del Primer Congreso Indigenista Interamericano y de la organización del Instituto Indigenista de Colombia, como institución privada y sujeta a dos inseparables objetivos: la investigación científica y la beligerancia social. El criterio indigenista que ha inspirado el Instituto se ha alejado simultáneamente de las tendencias académicas de la 'ciencia pura' —desde luego que las ciencias sociales no pueden adoptar una actitud neutra frente a los problemas de pueblos en desmoronamiento o dispersión— y del pan-indigenismo, que reduce teóricamente los problemas de la nación a cuestiones indígenas. Nuestras concepciones nos han impuesto una doble dirección, base de una política racional indigenista:

1. la de INTEGRACIÓN del problema indígena a los problemas de la sociedad colombiana, especialmente los de carácter agrario;

2. la de fijación del problema indígena como un problema de SUPERACIÓN SOCIAL y de INCORPORACIÓN POLÍTICA, términos en que se expresan y funden las diversas cuestiones económicas, demográficas, administrativas, culturales en una palabra. El problema de la superación social es el que tiene que ver con la estructura de las clases, el de la incorporación política con la estructura de la nación y sus modos de vida.

La obra social del Instituto —que ha consistido en crear en el país una conciencia del problema y en servir de organismo intermediario y oficioso entre los grupos indígenas y las instituciones de Gobierno, como un mecanismo de defensa— no puede ser sometida a esta clase de balances, cuando faltan un largo camino por recorrer y perspectiva histórica para sentar juicios. Pero de su obra científica —que cada día va adquiriendo más serias proporciones— puede y debe hacerse un riguroso balance, como que ha enriquecido al país sin pasarle cuenta de cobro.

No creo que exista en la nación ningún otro organismo que, tan privado de recursos y de ambiente, pueda ofrecer una más calificada y extensa literatura científica.

Gregorio Hernández de Alba, impulsor de las investigaciones arqueológicas en nuestro siglo y verdadero maestro de las nuevas generaciones, ha realizado estudios entre las comunidades indígenas de Tierradentro (Cauca) y las tribus guajiras (1934, 1935, 1936, 1937, 1944 y 1942); Gabriel Giraldo Jaramillo se ha distinguido como uno de los más eruditos investigadores de historia colombiana,

particularmente en lo que se refiere a culturas indígenas (Giraldo 1942 y 1944); Edith Jiménez (1942, 1943 y 1944) y Blanca Ochoa (1943), no solo han contribuido notablemente al estudio social de las comunidades de Tocancipá (Cundinamarca) y Cauca, sino que han orientado el estudio comparativo de la política indigenista de los países americanos y efectuado exploraciones en las áreas indígenas del Ecuador, Perú y Bolivia; Luis Duque Gómez (1944) —actual Director del Servicio Arqueológico Nacional— ha hecho investigaciones amplias en las comunidades indígenas del Cauca y del occidente de Caldas, que son modelo de método y sentido indigenista; Gerardo Cabrera Moreno —ex-jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas del Cauca y Delegado de Colombia al Congreso Indigenista— ha adelantado la más sistemática tarea de conocimiento social de las comunidades guambianas y paeces y elaborado densos análisis de la legislación sobre resguardos (1937, 1940 y 1944); Milciades chaves (1944) ha estudiado concienzudamente los problemas indígenas de Nariño y Tolima (Ortega); Alicia y Gerardo Reichel (1944) iban realizado prolijas investigaciones entre las tribus indígenas en mayor aislamiento de la vida nacional y en proceso de absoluta extinción, como las motilones y las chimillas; Hernán Iglesias Benoit (1944) —abogado del Departamento de Aguas del Ministerio de la Economía— ha hecho análisis exhaustivos de la legislación colombiana de tierras y aguas y de las experiencias agrarias realizadas por el Gobierno; Guillermo Hernández Rodríguez, como culminación de sus estudios sociológicos, ha escrito la más científica interpretación de la organización social chibcha y de las transformaciones operadas por la conquista española;[14] Eliécer Silva Celis (1944) participa en el análisis colectivo de la condición social de los indígenas de Tocancipá; Juan Friede (1943 y 1944) realiza investigaciones directas en el área indígena del macizo andino, elaborando dos monografías históricas que el Instituto ha considerado fundamentales en el conocimiento del problema indígena: la biografía de las comunidades indígenas del Alto Magdalena y la historia de los resguardos del macizo andino, obra de alta rectitud crítica y densa documentación; Antonio García (1944a y 1944b) —codirector del Instituto— estudia grupos indígenas del Cauca, Nariño, Caldas, Tolima y Cundinamarca (Tocancipá) y divulga los planteamientos hechos en el I Congreso Indigenista Interamericano; César Uribe Piedrahita (1942) construye un cuadro maestro de la patología indígena, que presentó como Delegado de Colombia al Congreso Indigenista (Pátzcuaro); Diego Castrillón Arboleda sintetiza en un informe sus observaciones sobre algunas comunidades indígenas del Cauca.

Solo por obra de esta contribución podrá hacerse un redescubrimiento de la historia de Colombia, estudiándola —ya no como una escueta sucesión de formas políticas, de clases gobernantes o de caudillos— sino como una historia social. Sin esta determinación científica del proceso del pueblo indígena nuestra historia es una

14 "La organización social chibcha" (inédita).

crónica política que confunde al país con unas clases: las que afloran a la superficie de nuestra sociedad y nuestro Estado. Estoy seguro de que en esta tarea del Instituto Indigenista se está elaborando una nueva concepción de la historia nacional.

Referencias citadas

Aguirre Alarcón, José J.

1937 *Comunidades indígenas del departamento del Cauca*. Bogotá: Edición privada.

Ancízar, Manuel

1850-1851 *Peregrinación de Alpha: por las provincias del norte de la Nueva Granada en 1850 i 51*. Segunda Edición. Bogotá: Arboleda y Valencia, MCMXIV.

Cabrera, Gerardo

1937 *Informe del jefe de la oficina de negocios indígenas*. Popayán: Imprenta del departamento.

1940 "Aspectos del problema indígena en Colombia", ponencia presentada en el Congreso Indigenista, Patzcuaro, 1940. Edición mimeográfica.

1944 *El problema indígena del Cauca, un problema nacional*. Bogotá: Instituto Indigenista.

s.f *El problema agrario de Colombia* (inédito).

Castro Pozo, Hildebrando

1936 *Del* ayllu *al cooperativismo socialista*. Lima: Editado por la Revista de Economía y Finanzas.

1924 *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Editorial El Lucero.

Cuervo Márquez, Carlos

1920 *Estudios arqueológicos y etnográficos, prehistoria y viajes americanos*. Madrid: Editorial América.

Duque Gómez, Luis

1944 *Problemas sociales de algunas parcialidades del occidente de Colombia*. Bogotá.

Finestrad, Fray Joaquín de

1905 [1783] *El vasallo instruido en el Estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Los comuneros. Bogotá: Imprenta Nacional.

Humboldt, Alexander Von

1942 *Ensayo político sobre la Nueva España*. Ercilla: Santiago de Chile.

Gamio, Manuel

1922 *La población del Valle de Teotihuacán*. México: Dirección de Talleres Gráficos de la Nación.

1939 *Algunas consideraciones sobre la salubridad y la demografía en México: contribución de la Secretaría Gobernación a la Conferencia Inter-Americana de Higiene Rural*. México: D.A.P.P.

1944 *Quiénes son los indígenas*, México. Copia en máquina.

García, Antonio

1932 *Colombia S. A.* Manizales: Editorial Zapata.

1937 "Comunidades indígenas". *Geografía económica de Caldas.* Bogotá: Imprenta Nacional. Ediciones de la Contraloría General de la República.

1939 *Pasado y presente del indio.* Bogotá: Editorial Centro S.A.

1940 "Informes sobre la población y la legislación indígenas en Colombia", en el Congreso Indigenista Interamericano en 1940.

1941 La novela del indio y su valor social. *Revista de las Indias*. (9) 36.

1944a *Bases para una política indigenista*. Bogotá: Edición del Instituto Indigenista .

1944b El problema indígena en Colombia. *Revista Colombia*, abril. Bogotá, Contraloría General de la República.

Gil Fortoul, José

1930 *Historia constitucional de Venezuela*. Tomo I. Caracas: Parra León Hermanos.

Giraldo Jaramillo, Gabriel

1942 Aspectos históricos de la alimentación indígena. *América Indígena*. (3).

1944 Conferencia sobre el problema indígena en Colombia. Ciclo del Instituto Indigenista, Biblioteca Nacional. Bogotá.

Hernández de Alba, Gregorio

1934 "Los indígenas". *El Tiempo*, octubre 12. Bogotá.

1935 La educación en la Guajira. *Revista Educación*. (25-26).

1936 *Etnología Goajira*. Bogotá: Edit. A.B.C.

1937 *Cuentos de la Conquista*. Bogotá: Edit. A.B.C.

1942 "Los indios colombianos". *El Tiempo*, abril 26. Bogotá.

1942 "Por qué estudiamos al Indígena". *El Liberal*, octubre 4. Bogotá.

1944 Lo indígena como expresión americana. *América Indígena*. 4 (93).

1944 Función social de la Antropología. *Revista Jurídica*. (3).

1944 El problema de un pueblo nómade. *Colombia* n.º 8 y 9. Bogotá: Instituto Indigenista.

Jaramillo Alvarado, Pío

1936 *El indio ecuatoriano, contribución al estudio de la sociología indo-americana*. Quito: Edición de la Universidad Central.

Jiménez, Edith

1942 "La política indigenista en América". Conferencia en la Biblioteca Nacional, Bogotá.

Jiménez, Edith y Ochoa, Blanca

1944 La política indigenista del Perú. Informe del Instituto Indigenista.

Londoño, Julio

1939 *Elementos de estrategia*. Bogotá: Imprenta del Estado Mayor.

López de Mesa, Luis
1920 (comp.). *Los problemas de la raza en Colombia*. Segundo volumen de la biblioteca de Cultura. Bogotá: Imprenta Linotipos de El Espectador.
1934 *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Librería colombiana.
1939 *Disertación sociológica*. Bogotá, Colombia: Casa editorial El Gráfico.
Madiedo, Manuel María
1858 *Ideas fundamentales de los partidos políticos de la Nueva Granada*. Bogotá: Imprenta El Núcleo Liberal.
Mariátegui, José Carlos
1934 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Librería Peruana
Mendoza, Diego
1897 Ensayo sobre la evolución de la propiedad en Colombia. *Anales de Jurisprudencia*. (23-24).
Ochoa, Blanca
1943 "La política indigenista de Colombia". Conferencias en el Teatro de Colón, Bogotá.
Ortiz, Sergio Elías
1935 *Las comunidades indígenas de Jamondino y Males*. Pasto: Imprenta del Departamento.
Pérez Salazar, Honorio
1944 *Emancipación jurídica del indígena, tierras y aguas*. Bogotá: Departamento de Tierras del Ministerio de la Economía Nacional.
Posada, Eduardo
1910 *Relaciones de mando: memorias presentadas por los gobernantes del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Imprenta Nacional.
Restrepo, José Manuel
1942 *Historia de la Revolución en la República de Colombia*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
Sáenz, Moisés
1933 *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México: Edición de la Secretaría de Educación Pública.
Samper, José María
1861 *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas colombianas (hispano-americanas)*. París: Imprenta E. Thunot y Cia.
Solano, Armando
1929 *La melancolía de la raza indígena*. Bogotá: Editorial Minerva.
Triana, Miguel
1922 *La civilización chibcha*. Bogotá: Imprenta Escuela Tipográfica Salesiana.
Uribe Piedrahita, César
1933 *Toá: relatos de cauchería*. Manizales: Editorial Zapata.

1942 Esquema para una patología indígena en Colombia. *América indígena* Vol. II, n.º 1. México.

Uricoechea, Ezequiel

1854 *Memorial sobre las antigüedades neogranadinas.* Berlín: Librería F. Schneider.

Introducción a la materia[1]

Ignacio Torres Giraldo

La cuestión indígena en Colombia ha sido tratada, desde luego en forma todavía superficial, bajo los siguientes puntos de vista:

PRIMERO.- Como cuestión arqueológica. Es decir, como estudio de los monumentos y obras de arte de los primitivos pobladores del territorio ahora comprendido bajo la dominación del Estado colombiano. Más aún: como investigación de nuestra prehistoria. Como esfuerzo del análisis general tendiente a determinar las formas y las condiciones de la vida indígena anteriores a la conquista española y por consiguiente a determinar también el tipo de las civilizaciones primigenias y el grado de su desarrollo, el nivel de su conciencia.

Nadie con razón podría restarles trascendencia a los estudios arqueológicos realizados con seriedad científica en el suelo que hollaron sin decoro los españoles, así como nadie con razón podría disminuir la importancia de realizar profundas investigaciones paleográficas tendientes a leer los signos, los símbolos y los jeroglíficos que constituyeron, como en las remotas civilizaciones de Oceanía, de la Asiria, de la Caldea y en el Egipto anterior a los faraones, la escritura primaria de los pueblos que habitaron este continente.

Estudios de tal naturaleza son indispensables para establecer la verdad; para edificar en las generaciones de nuestra época un concepto histórico realista sobre lo que fueran las naciones y pueblos establecidos y acrecentados en el hemisferio occidental; para definir a la luz de las ciencias etnológicas modernas el origen seguramente asiático del aborigen americano, y por sobre todo para fijar de manera inconmovible el principio básico de que los europeos que asaltaron la población continental, hallaron no solamente tribus selváticas sino también elevadas estructuras de civilizaciones autóctonas.

---

1 Original tomado de: Ignacio Torres Giraldo. 1975 [1947?]. "Introducción a la materia". En: *La cuestión indígena en Colombia*, pp. 3-13. Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.

Para muchas personas —incluso cultas— que tienen de las civilizaciones ahora decadentes de origen greco-romano una visión dogmática, que niegan sin análisis el proceso histórico de las naciones que han llegado antes y después de las concepciones helénicas y latinas a expresar el nivel de su conciencia en tipos propios de civilizaciones, que ignoran por principio la evolución de las propias concepciones al través de las grandes transformaciones de las sociedades, que tienen, en fin, una posición de orgullo desmesurado en su cultura de raíces blancas llamada occidental, ¡toda la población indígena que habitaba este hemisferio se hallaba en estado salvaje!

Salvaje porque no conocía el rifle de chispa y cazoleta, ni la coraza de acero, ni el caballo, ni el perro amaestrado, ¡para cazar como liebres a los indígenas indefensos! Pero a cambio de tal desconocimiento que sería semejante apenas al que nosotros tuviéramos ahora sobre las bombas voladoras o las mismas antiguas caravanas de camellos que cruzan los desiertos africanos, la población aborigen que los Europeos destrozaron en este continente tenía ciudades hasta de trescientas mil almas, servicios públicos organizados, leyes avanzadas, monumentos de su cultura y expresiones de su arte, ¡que no tenían en sus muchos aspectos igual los orgullosos invasores en sus propios países!

Establecer esta verdad es necesario, no solamente para reconstruir el mérito que tuvieron civilizaciones tan adelantadas en su tiempo como la Azteca, la Maya, la Inca, la Quimbaya, la Katía y la Chibcha, sino también para revitalizar la vida de las extensas zonas de población indígena que sufren en la actualidad el complejo de inferioridad que la conquista y la colonización le crearon. Porque aquí no se trata únicamente de invocar un pasado precolombino, de remover las cenizas de los sepulcros indígenas, de extasiarnos ante las concepciones panteístas de los adoradores del sol, ante la simetría de sus dibujos y el total equilibrio de sus creaciones plásticas. Se trata así mismo del destino histórico, de la visión humana de grandes masas indígenas que yacen casi ignoradas en el territorio del Estado colombiano.

Sin embargo, los etnólogos colombianos —llamados comúnmente indigenistas—, que se dedican a estudios arqueológicos y paleográficos: los que se maravillan ante los doscientos monumentos de la civilización agustiniana, ante las raíces ya localizadas del Templo del Sol de los incas, ante las obras de arte de los quimbayas y ante las huellas de la cultura paeces en Tierradentro, lo hacen principalmente con el criterio de los coleccionistas de antigüedades, de los empresarios de museos que piensan en la industria del turismo mucho más que en el destino de los indígenas que vegetan todavía en un Estado indiferente con ellos, un Estado que no aprecia su vitalidad potencial como fuerza de progreso sino como sombra del pasado que se extingue.

SEGUNDO.- La cuestión indígena en Colombia ha sido tratada desde el punto de vista antropológico, mezclada desde luego con juicios ligeros de morfología y también de paleología, es decir, como una cuestión de razas. Y no precisamente con el

criterio histórico objetivo de que los núcleos humanos constituidos en comunidades nacionales, crecen y se determinan bajo una fisonomía o tipo que las caracteriza, o decrecen y también se determinan en el proceso de su descendimiento por una fisonomía o tipo que las deprime, conforme sea el medio de su existencia, y no bajo los viejos e infundados prejuicios de las substancias cualitativamente diferentes que dicen componer el ser humano, según su tipo o su color.

Una tesis realmente científica en materia de antropología no es y no podrá ser ninguna teoría arcaica tendiente a establecer diferencias de castas o linajes entre los seres humanos. Tales teorías ya demasiado conocidas están basadas en efectos de causas obscurecidas por intereses de dominio, y son en muchos aspectos construidas por el orgullo de la fuerza triunfante. Un análisis riguroso de los procesos históricos de la humanidad demuestra objetivamente que allí en donde un pueblo se arraiga bajo normas de trabajo en sociedad, que allí en donde además disponga de factores naturales que le sean propicios, se forma una nación fuerte no solo por su vitalidad económica, por su organización social y jurídica, sino también por la fortaleza física y la capacidad mental de los individuos que la componen.

Los medios materiales de la vida son el fundamento de la especie, y si estos medios son favorables a la formación y desarrollo de la fisonomía conformada en una comunidad nacional, el proceso de las generaciones elabora necesariamente un tipo propio, inconfundible, al tiempo que las fuerzas espirituales elaboran también una cultura propia y en ella sus costumbres. Si los medios favorables a la vida de la especie están equilibrados en la comunidad nacional, el producto de la comunidad, es decir, sus individuos, llevarán un signo de afinidad o semejanza como que salen de un mismo crisol, en el cual se han nivelado las materias consubstanciales de la composición humana.

Los tipos más definidos de la especie, tomados empíricamente como modelos de razas, son productos fundidos y pulimentados por medios geográficos y climatéricos, por condiciones peculiares de existencia y costumbres propias, al través de los milenios. Que fueran en épocas remotas las civilizaciones oceánicas de nivel más elevado; que luego fueran la Asiria, la Caldea, la Fenicia, la Egipcia y finalmente la mediterránea o Europea, no significa que aquellos tipos o especies de individuos estuvieran compuestos de substancias, armazones y sentidos cualitativamente superiores, y menos que la epidermis cetrina, negra o blanca envuelva elementos intrínsecamente diferentes.

Si las naciones y pueblos indígenas de nuestra República se deprimen; si se les mira como lagos que se consumen en la atmósfera, como fuerzas que languidecen en el complejo que las rodea, no es porque sean razas inferiores en su origen y naturaleza, sino porque sufren un proceso de dominio que les comprime y les extingue. El indígena no es una especie inferior porque sea indígena. Ocupa un nivel inferior material y cultural en el territorio del Estado colombiano, como

resultado lógico de la conquista española, de la dominación colonial y de la política de parálisis y extinción que propicia la República.

Los antropólogos que estudian la cuestión indígena en Colombia desde el punto de vista racial, lo hacen sobre el cúmulo de concepciones españolistas tan falsas como las que suponen a la propia España una unidad primigenia de razas y de nación, siendo realmente una fusión de siete o más pueblos mezclados, como lo es también un Estado de diferentes naciones y pueblos. Pero los empíricos tratadistas de las viejas escuelas inspiradas en los intereses de dominio, en la vanidad desmesurada del espíritu mediterráneo, tienen afán únicamente en afirmar que los indígenas constituyen una raza inferior condenada por esa causa a desaparecer, cediendo bajo los imperativos del progreso de la humanidad el campo a sus conquistadores, con lo cual tratan de justificar al propio tiempo el derecho de dominio y extinción ejercido por la corona española, y casi en términos iguales heredado por la República.

TERCERO.- La cuestión indígena en Colombia ha sido tratada desde el punto de vista campesino, o sea suponiendo al indígena asimilado ya a la condición económica y social del campesino. Desde luego, no corresponde a la realidad este planteamiento, porque si es verdad que se realiza un proceso de asimilación y que actualmente se pueden determinar etapas de dicho proceso, lo es también —y en primer término— que la posición frente a la cuestión indígena es de principio, de doctrina, de orientación fundamental, de visión realista sobre los caminos del progreso Colombiano.

Que una parte de la población indígena que mora en el territorio del Estado colombiano ha sido ya despojada de sus tierras, destrozada su comunidad, abolidas sus leyes, borrada su autoridad, eclipsados sus dialectos y finalmente sometida al catequista y al señor feudal que la reducen a la servidumbre, al terrazgue, al concierto de los modernos encomenderos y al peonazgo de los grandes terratenientes. Que lo dicho sea la verdad, no es en realidad sino una parte de la verdad, porque la mayoría de la población exactamente indígena, está todavía en sus agrupaciones étnicas, en sus comarcas indeterminadas, en sus parcialidades, en general en las reservas territoriales que la propia corona española le asignare.

Pero, ¿es, acaso, que los indígenas sometidos a la condición de siervos han dejado de ser completamente indígenas? Esto es lo que suponen los indigenistas que ensayan sociología por camino tan accidentado. Pero tampoco este planteamiento corresponde a toda la verdad. Otra cosa fuera si el indígena se asimilara a un campesinado evolucionado en sentido capitalista, a un campesino libertado del dominio semifeudal y semicolonial, a un campesinado que marchara al compás del progreso general de la época, a un campesinado que fuera productor en gran escala de artículos alimenticios y materias primas, y al mismo tiempo consumidor en gran escala de mercancías manufacturadas en una industria moderna. En tales

condiciones el indígena sería absorbido por fuerzas superiores que lo podrían fundir y transformar en una naturaleza nueva y mejor. Pero sacar al indígena de su tierra libre para enclavarlo en un terrón de tierra ajena, para hundirlo en las tinieblas del trabajo servil de los latifundistas, en los conciertos de los catequistas y en los peonazgos de los terratenientes, no significa superar la vida primitiva, mejorar la existencia desoladora del nativo sobreviviente y mucho menos abrirle una perspectiva para su futuro.

El indígena que ocupa en la actualidad un nivel objetivo semejante al del campesino mestizo mulato, blanco o negro más pobre y por consiguiente más oprimido, sobre todo en sectores que le permiten mantener contacto y cultivar determinadas tradiciones, conserva todavía elementos de su origen nacional que pueden ser incorporados —en condiciones especiales— a la lucha común por la reivindicación de sus tierras y también por los derechos de autodeterminación de los antiguos pueblos. El indígena disperso entre la bruma del campesino más desamparado y el peonazgo más esclavizado, no puede borrar de su mente el pasado de su libertad.

Reducir la cuestión indígena a la condición campesina, cuando apenas una parte de la población aborigen está sometida a ese bajo nivel, y cuando la fuerza de sometimiento no ha borrado completamente —ni podrá borrar jamás dentro del orden precapitalista del campo— los elementos nacionales que viven y se transmiten a través de las generaciones, en una posición superficial de los indigenistas colombianos que tratan este problema observando únicamente los efectos de causas que no quieren o no pueden analizar con un criterio histórico moderno. Una posición que significa evadir lo esencial que consiste en su base nacional, o ignorarla completamente, lo que de todos modos implica el ocultamiento de una realidad que lleva envuelto el destino de los pueblos aborígenes que moran en territorio del Estado colombiano sin ser connacionales nuestros. Posición que significa también el afán de justificar una política negativa por lo retardataria que la república heredó de la colonia, y en virtud de la cual no ve en la población indígena una fuerza de progreso estancada, sino la raza que se gastó en la selva y que ahora vencida se diluye en la sangre del campesinado esclavizado.

CUARTO.- La cuestión indígena en Colombia ha sido tratada desde el punto de vista sentimental. Como añoranza de los pueblos que vivieron una infancia de ave en la selva. O como raza gastada en un primitivismo sin horizonte, molida en la rutina de piedra de un mundo que se moría sobre sus propios pies. En el campo sentimental ha dado la cuestión indígena temas para muchas leyendas vernáculas, para versos de variada entonación y para ensayos de tragedias épicas como la del inmortal Vargas Tejada al último cacique de Sugamuxi.

Nuestros cronistas, historiadores, poetas y ensayistas —y claro que no me refiero a los apuntadores de la conquista del tipo de Castellanos, ni a historiadores catequistas como Fray Simón— no han abocado la cuestión indígena como tema

de alguna actualidad, como problema que deba resolver nuestra época: como algo que envuelve y que oculta vastas energías humanas susceptibles de poner en movimiento progresista. Han tratado la cuestión como algo que viene de la noche del pasado, como algo que fue enterrado completamente en los albores del siglo XVI y que podemos recordar ahora solamente moviendo las cenizas de los sepulcros indígenas.

Inteligencias indiscutibles como Fernández Piedrahita, Manuel del Socorro Rodríguez, el poeta mártir ya citado Luis Vargas Tejada, Miguel Triana, Cuervo Márquez, Maximiliano Grillo, Armando Solano y otros también eminentes, han cantado a los indígenas, se han hecho intérpretes del gran dolor que para ellos significó la conquista, han estigmatizado la barbarie morisca de los españoles que hollaron sus tierras, y a veces con la entonación digna de los motivos han erigido en epopeyas los rasgos más salientes de la vida aborigen. Han idealizado las tradiciones de la existencia primitiva, han regado incienso al recuerdo de Bochica, al sacrificio del último pontífice del templo del Sol de los Incas, al cacique Calarcá, sin embargo, nadie ha planteado en forma realista la cuestión vital de la población indígena que yace en el territorio del Estado colombiano, es decir, la cuestión de reivindicar sus derechos, de trazar el destino de su vida en condiciones humanas, en dirección progresista.

Cantar con solemnidad a las civilizaciones precolombinas como se canta a la Atlántida legendaria; exaltar a sus héroes y a sus mártires con acentos homéricos es, naturalmente, meritorio. Pero abocar el problema en su realidad y situarlo en la categoría de las cosas que constituyen tareas para resolver en nuestra época es, además de meritorio, una obligación impuesta por las leyes del progreso en nuestro Estado y en nuestro continente.

El objeto del presente libro consiste en sacar la cuestión indígena del terreno contemplativo, de la fronda literaria puramente especulativa, del intelectualismo abstracto y de la simple añoranza sentimental. Sacar la cuestión al campo del estudio, del análisis metodológico de acuerdo con los procesos históricos de los pueblos, para darle plano de actualidad, categoría de cosa real y sobre todo importancia de problema ligado con el progreso colombiano.

Puede ser que aparezca desafinado este libro en los medios académicos, en los laboratorios etnológicos y naturalmente en la pléyade de cantores indigenistas que prefieren, el arrullo de hoja y de río que tienen las leyendas aborígenes al crudo análisis de la realidad histórica.

Sin embargo, este libro se propone ser útil antes que agradable, útil siquiera sea como punto inicial en la discusión de un problema que reclama solución adecuada en nuestra época.

¿Integración o autonomía? Una mirada de indigenismo en Colombia en los últimos 40 años[1]

Hernán Henao

Introducción

Hablar de indigenismo en Colombia no es cosa nueva; pero hacerlo mirando la literatura producida por investigadores, misioneros, ideólogos del establecimiento, críticos del mismo, funcionarios de Estado y otros miembros de la, por unos llamada, 'sociedad mayor' y, por otros, 'sociedad nacional', resulta importante para ver la coherencia de posiciones el decurso que ha tenido la concepción del 'problema indígena' y de lo que en términos generales llamo 'indigenismo': su concepción teórica y la práctica que le acompaña.

Es imposible retomar toda la literatura producida sobre el asunto desde los años cuarenta dentro de los límites de una ponencia; por ello voy a tomar una serie de textos que pueden dar medida de la concepción del problema entre nosotros. Voy a mirar escritos de especialistas colombianos que adoptan posiciones de diverso grado de convergencia y discrepancia. Voy a remitirme también a algunos trabajos de investigadores sociales extranjeros que han visto el problema en su contexto (México, p.e.) o que lo han visualizado en contacto con la sociedad colombiana.

A mi manera de ver el indigenismo en América Latina es el producto regional de lo que teorizó y practicó en Inglaterra y Estados Unidos —principalmente— con el nombre de 'aculturación' o 'cambio cultural' (Redfield, Herskovits, Linton y Malinowski). El indigenismo hace referencia al problema del contacto y el cambio, en la perspectiva de los grupos 'aborígenes americanos'. Se corresponde con lo que fue el enfrentamiento de los países colonialistas europeos y norteamericanos con los 'aborígenes africanos, asiáticos, australianos y norteamericanos'.

---

1 Original tomado de: Hernán Henao. 1983. ¿Integración o autonomía? Una mirada al indigenismo en Colombia en los últimos 40 años. *Boletín de Antropología* 5 (17-18-19): 555-585.

Anotemos, de paso, que frente al problema indígena no se produce una reflexión de las mismas características de la que se hace frente al problema negro. En el último caso no se hace referencia a 'aborígenes americanos' las connotaciones científicas y políticas que la problemática negra introduce en América, son diferentes, si se ve en la perspectiva histórica de la conformación de las naciones americanas.

A cinco siglos de la conquista enfrentamos una realidad multirracional y multicultural (en América Latina), que lleva a la configuración formaciones nacionales con influjos indígena, africano y europeo desiguales. Resulta interesante ver cómo la sustentación de la nacionalidad cuenta siempre con el indio como el *sello* de la latinidad o de la americanidad. No sucede igual con el negro. Frente al indígena se puede hablar de nacionalidad, en donde se contienen todos los elementos necesarios para conformarla como un todo; frente al negro no. Frente al indígena se puede hablar de 'formación social', no frente al negro. Quizás ideológicamente se reconozca el mestizaje con el indígena, pero no con el negro. Veo en estos asuntos un trabajo por hacer.

Los años cuarenta

Entremos en materia con textos significativos de la literatura indigenista de entonces. Detengamos la mirada en los conceptos. Las palabras y el significado del discurso. El tratamiento sistemático del asunto, con una valiosa apreciación histórica y política, parece poner punto final a todo el pensamiento anterior, 'pre-indigenista', carente de un conocimiento científico o concreto de la materia.

Antonio García (1945: 52) acusa de darse un tratamiento "simplista y vulgar" a la cuestión indígena por la carencia de una ciencia social desarrollada, la presencia misional, la indiferencia gubernamental y la insignificancia de "grupos marginados de la economía monetaria", en el transcurso de la historia colombiana. Hace una corta historia del 'indigenismo' desde la colonia; para por el período republicano, encontrando al final del siglo XIX tendencias indigenistas que comienzan a adquirir valor sociológico. En la gama de visiones que confluyen entonces, menciona a Diego Mendoza, quien al defender la propiedad privada plantea la necesidad de la extinción del indígena; a Miguel Triana quien defiende los resguardos indígenas y aboga por una defensa social de los indios contemporáneos; a Juan C. Hernández que vira hacia el "indigenismo místico" que —dice García— "preconiza la superioridad de los pueblos indígenas sobre sus conquistadores" e "intenta armar el sentido de nación sobre el espíritu de raza"; Armando Solano quien rectifica con análisis de "psicología colectiva" las tesis sobre la inferioridad racial del indio.

Con Solano, apunta García, "termina brillantemente el indigenismo literario y formalista y comienza la era del indigenismo orgánico, el que adopta simultáneamente una posición en la ciencia y en la política" (1945: 61).

El moderno indigenismo es el orgánico, impulsado por un amplio grupo de arqueólogos y etnólogos (los que conforman la primera generación de la antropología colombiana), de sociólogos, geógrafos, juristas, literatos, aunándose la Oficina de Asuntos Indígenas del Cauca, dirigida por Gerardo Cabrera Moreno. El mismo García impulsa un "indigenismo científico y social" en el Cauca desde 1933. Esta nueva visión se alimenta de grandes maestros de América Latina, como Gamio, Mariátegui, Moisés Sáenz, y en grandes literatos como Alegría, Icaza y Vallejo.

Las tendencias 'indigenistas orgánicas' confluyen en la creación del conocido Instituto Indigenista Interamericano, y de su correspondiente colombiano, donde las concepciones imponen "una política racional indigenista" en dos direcciones:

1. La de *Integración* del problema indígena a los problemas de la sociedad colombiana, especialmente los de carácter agrario.

2. La de fijación del problema indígena como un problema de *Superación Social* y de *Incorporación Política*.

Estos términos resumen lo económico, demográfico, político y cultural contenido en el asunto. Al hablar de 'superación social' se hace referencia a la estructura de clases; y al hablar de 'incorporación política' se entiende la estructura y los 'modos de vida' de la nación (García 1945: 68)[2].

Duque Gómez (1945: 185) hace su diagnóstico sobre la problemática indígena, quejándose del desconocimiento general que existe en el país por el problema. Indica cómo

> [...] no existe una política que tienda a velar por el patrimonio material de los nativos, tan segregado y amenazado diariamente por la debilidad de la legislación misma que los ampara. No se ha hecho el menor esfuerzo por parte de las entidades oficiales para fortalecer su economía, levantar su estándar de vida y elevar su nivel cultural. En fin, *nada se ha hecho para incorporar racionalmente a la vida civilizada a estos nacionales* y aprovechar los elementos tradicionales de su cultura como base para un nuevo *aspecto autóctono* de la vida nacional (1945: 185-186).

Duque describe además, con lujo de dramatismo, la situación indígena del occidente colombiano.

---

2 Los subrayados en adelante serán todos míos, H. H. D.

Blanca Ochoa (1979) recuerda algunos aspectos importantes del indigenismo latinoamericano de las décadas del 40 y el 50. Al referirse a Colombia, dice:

> La influencia del Congreso de Pátzcuaro, las conclusiones allí aprobadas y el fervor indigenista que se extendía entonces por América, son acogidos en Colombia por un grupo dirigido por Antonio García y Hernández de Alba y se crea el Instituto Indigenista de Colombia, institución privada sin intereses burocráticos ni políticos, integrada por gentes de diversas ideologías preocupadas por el conocimiento, estudio y solución de los problemas de la población indígena, interesadas en apelar ante instituciones oficiales con el fin de contener los abusos contra la población aborigen y *buscar la incorporación metódica y humana de dicha población a la vida nacional*, y aprovechando en cada comunidad los aspectos y organizaciones nativos de valor positivo en beneficio de las mismas comunidades y del país en general, tratando de estimular entre ellas su arraigo a la tierra, su conciencia de grupo, el espíritu comunitario de cooperación y ayuda mutua y sus propias experiencias en su organización social y económica (1979: 4).

Muchos de los integrantes del instituto realizan estudios en las propias comunidades indígenas con el fin de enfocar de manera objetiva e integral los problemas de los diferentes grupos. Entre los indigenistas de entonces, Ochoa menciona de manera especial a Sergio Elías Ortiz, quien se coloca en posición antagónica a sus contemporáneos, pues "Desafortunadamente se afianza en las posiciones individualistas del gamonalismo territorial dominante en los departamentos del Cauca y Nariño y se pronuncia por la división de los resguardos", en tanto que el IIC se crea y mantiene "con criterio de lucha y defensa", aliándose con Quintín Lame, con los indígenas del Valle del Sibundoy, etc. (Ochoa 1979: 5).

Ya desde aquí se anuncian posiciones indigenistas divergentes, que no logran un significativo refinamiento teórico, porque la reflexión de entonces —con muy pocas excepciones— sobre la formación social colombiana es aún general y simplista.

Ochoa anota también cómo el proyecto del I.I.C. muere con los acontecimientos políticos que vive el país a finales de la década del 40, que obligan a la dispersión de los miembros del instituto. Además, "la investigación, la ayuda y las relaciones con las comunidades campesinas e indígenas se hicieron imposibles desde todo punto de vista" (1979: 5).

En efecto nuevos vientos recorrieron el país. Una cita de Laureano Gómez (en: Castillo 1970: 4-5), explica por qué no es pertinente preocuparse por la defensa del indígena: "El mestizo primario no constituye un elemento utilizable para la unidad

política y económica de América: conserva demasiado los defectos indígenas. *Es falso, servil, abandonado, y repugna todo esfuerzo y trabajo*". Esto, unido al pensamiento filosófico y sociológico del profesor Luis López de Mesa, indica un derrotero a seguir frente a la problemática indígena para el período que se avecina (década de los 50). En "De cómo se ha formado la Nación Colombiana" dice: "Sobre estas materias de la civilización de los aborígenes americanos, la historia y la sociología tienen una palabra que añadir: y es que *solo el cruzamiento con las razas superiores saca al indígena de su postración cultural y fisiológica*" (en: Castillo 1970: 4-5).

Los indigenistas de entonces, críticos a su manera, eran incómodos para una clara y contundente filosofía oficial.

En este período del indigenismo, la visión integracionista con algunos matices, más o menos radical, señalaba diversos grados de apreciación del *valor* de lo indígena. Se permanecía preso de la concepción dualista y evolucionista del "primitivo, bárbaro o salvaje" versus el "civilizado".

La década de los 50 no produce un pensamiento indigenista importante y renovador frente al de los 40. La dispersión de los grupos de investigación corre paralela con un período en el cual las guerras campesinas e indígenas contra el Estado de hecho; (apoyando o combatiendo desde flancos políticos diferentes) dejan poco tiempo para la planificación de los contactos entre la "sociedad nacional" y los indígenas.

De todas maneras sobreviven pensadores cuya presencia en la historia colombiana de los últimos 40 años resulta admirable, por las posturas que han asumido frente a diversos problemas de la realidad nacional. Ellos son como la permanencia de un ideal a pesar de la violencia de los acontecimientos. Ellos piensan la cuestión indígena en términos de la integración, pero añadiendo elementos que le dan un valor particular, porque además del diagnóstico del problema hacen propuestas de solución que van a aparecer incorporadas en programas gubernamentales más adelante.

La voz de Juan Friede descolla entre las de aquellos pensadores. En su pensamiento sobrevive la contradicción del hombre de ciencia y el humanista que se conmueve ante el drama del indígena. Analizando el problema se pregunta: ¿cómo incorporar al indio a la sociedad, sin destruirlo? Él mismo se responde:

> Una nación puede formarse con varios idiomas, varias religiones, diversidad de costumbres, teniendo unidad social, económica y política, donde todas las partes integrantes, minorías raciales, idiomáticas, territorios afectados por una y otra peculiaridad geográfica o social, encuentren adecuados medios de protección y de ayuda de un gobierno central (1957: 311).

Este deber ser, planteado con la claridad meridiana de un investigador, lo lleva a concluir que los indios colombianos

> Tienen derecho a la libre disposición de su mano de obra [...] al participar en el adelanto general material que actualmente se observa en el país, es decir, carreteras, escuelas, servicios de asistencia y salud pública, seguros sociales, etc. [...] Tienen derecho a enviarles maestros con conocimiento del idioma indígena; a educación de acuerdo con sus verdaderas necesidades de vida, a estaciones experimentales de cultivos apropiados a sus sitios de habitación; a puestos sanitarios móviles [...], a amplios resguardos territoriales de caza y pesca para las tribus selváticas; a *catequización* en lenguas aborígenes [?], a creación de un despacho oficial para los asuntos indígenas [...], a revisión de textos de Historia de América [...], a eliminar mitos sobre salvajismo, canibalismo, mentalidad inferior, pereza natural del indio, etc. (1957: 316).

Años después, Friede vuelve sobre el problema, y en referencia al convenio de misiones aboga por una "*pacífica convivencia* entre *grupos 'desarrollado' y 'subdesarrollado'* dentro de una nación" (1974: 6-7). Encuentra además que los traumas de la violencia, con su consecuente desplazamiento de población rural a las ciudades, trajeron inseguridad social también para los indígenas.

A pesar de toda su honestidad intelectual, científica y política, Friede cae también en planteamientos integracionistas. Sin quererlo, segmenta la vida indígena para rescatar lo positivo de ella e integrar lo positivo de otra; pero con nociones como "catequizar" y "pacífica convivencia" deja ver un sesgo ideológico que subvalora al indígena.

Los años sesenta

El problema indígena ocupa un espacio en la historia política del país, más o menos grande según las contradicciones sociales del momento. Pero de todas maneras es tema de discursos de líderes de gobierno y de páginas periodísticas dominicales, en especial en las épocas conmemorativas del "descubrimiento de America". Con el paso de los años y el proceso de configuración de la nacionalidad, el problema indígena va a ir ocupando más espacio en la literatura política del país.

Nueva fuerza adquiere el problema desde la década del sesenta. Luego de cambios muy significativos en la vida del país, lo indígena entra a ocupar sitio de importancia. Entre esos cambios sobresalen los de carácter político, con la constitución y ejercicio del gobierno del Frente Nacional; los económicos, con transformaciones significativas en la producción agraria, la tenencia de la tierra y el desarrollo urbano industrial; y en lo cultural y científico, se hacen presentes nuevas alternativas ideológicas y políticas; surgidas a raíz de los movimientos

políticos en el mundo y en América (los de tendencia socialista en particular). Nacen también escuelas de estudios sociales, y comienzan a aparecer nuevos planteamientos científico-sociales, que ofrecen una visión estructural y crítica de la formación socio-económica del país.

Se da también un cambio en la visión política de la nación, bajo la ilusión bien de las clases y los partidos en el poder, bien de las agrupaciones opositoras, en términos de clases y de organizaciones políticas. Pero son los sectores de la burguesía los que elaboran una posición más coherente respecto al decurso del país, con planes generales de desarrollo que tocan diversos aspectos de la vida nacional, dentro de los cuales se introducen capítulos —que se tornan leyes y decretos— referidos a la cuestión indígena.

Puede pensarse que se inicia una nueva etapa del indigenismo en Colombia, en donde se van a marcar más claramente las diferencias de visión y posición respecto al problema indígena.

En la década del 60 se expiden una serie de leyes ("Legislación Nacional sobre Indígenas" de DIGIDEC: 1970) que entran a definir la relación del indígena con la tierra, y la política que el Estado encuentra para esta porción de la población colombiana. Adquiere peso una explicación teórica de lo indígena, retomada de los planteamientos de Gonzalo Aguirre Beltrán. Al hacer una "Diagnosis de la situación actual del problema indígena en Colombia" (DIGIDEC 1971: 3) se indica cómo desde 1966 se acordó un diagnóstico para "proyectar posibles *programas de cambio socio-cultural*": en Colombia existen (según el diagnóstico) "regiones de refugio" que son "enclaves colonialistas donde conviven grupos culturales con asociaciones de plantas y animales (que por lo general han desaparecido de las regiones más adelantadas del país) y donde no ha llegado el influjo industrial, ni la vida moderna, y poseen recursos inexplotados". En esas regiones de refugio "coexisten dos sociedades: los indios y los llamados 'blancos' o negros o mestizos, participando de dos sistemas culturales diferentes. Los indígenas practican usos y costumbres predominantemente prehispánicas, modificadas en distinto grado por el proceso de contacto con los blancos, negros o mestizos y por la tónica moderna". Al existir regiones de refugio, se da entonces la presencia de un "colonialismo regional" que lleva a un "nuevo tipo de conquista de la tierra de los indios" con la consiguiente "segregación social, dependencia económica, control político, tratamiento desigual, mantenimiento de la distancia social y "ambigua acción evangelizadora", ejercida desde afuera por grupos "técnicamente más desarrollados" por cuanto son de la "época actual". En este diagnóstico se hacen apreciaciones que dan la medida de lo que van a ser los programas.

Las costumbres políticas y religiosas, aunadas al tipo de vivienda, generan hacinamiento y promiscuidad, que en no pocos casos originan enfermedades transmisibles y epidemias: la medicina tradicional que solo es "*un alivio a la ansiedad provocada*

por las malas circunstancias del medio", sirve de control social para evitar las graves desigualdades económicas de una comunidad orientada hacia la igualdad, dentro de una economía de subsistencia" (DIGIDEC 1971: 6). Además, el indígena se está "aculturando desde hace mucho tiempo", al punto de que "las veredas indígenas" pasan a ser "colonias dependientes de la pequeña ciudad metrópoli".

Concluyen los expertos que "la región vive un sistema preindustrial que agrava su subdesarrollo y la desintegra aún más de las regiones económicas modernas del país que van siempre adelante, cada vez mejor atendidas". Por este camino, "*la integración regional de las dos estructuras opuestas*, debe ser el principal objetivo de la acción indigenista de Colombia". Sin embargo se previene:

> Se debe implementar una acción intensa para poner en marcha *programas de cambio social que hagan posible la integración*, desarrollo y organización de los grupos indígenas, todo ello dentro de claros lineamientos de respeto a su *autodeterminación cultural, social y económica*". Y para afirmar esta última idea, se ratifica que "siempre habrá que pensar en el indio como la persona que *representa los más auténticos valores de la nacionalidad* (DIGIDEC 1971: 8).

He aquí la contradicción: 'integrar' pero 'espetar' la autonomía total, porque el indígena es el símbolo de la nacionalidad.

La ideología o la teoría de las 'regiones de refugio' tiene un claro exponente en Jaime Valencia y Valencia, quien para principios de los años 70 dirige la División de Asuntos Indígenas de DIGIDEC. A la vez que defiende la integración de las zonas o regiones de refugio (en donde además del indígena está el mestizo pauperizado), considera una "verdadera tragedia que desaparezcan las fuentes originales de donde podría extraerse tal material" (se refiere a valores, tradiciones, costumbres, creencias mágico-religiosas). Considera que se "*está dando al traste*" con "una serie de maravillosos valores culturales, cuyo magnífico ejemplo lo encontramos en el poder de creación y realización de las culturas precolombinas o en las modernas artesanías" (1972: 1230). Con este autor, la reducción de los valores indígenas es evidente.

Valencia y Valencia defiende "la autonomía y autodeterminación cultural de los grupos indígenas" (1972: 1230), resaltando la importancia de que así sea con las poblaciones selvícolas en particular, para las cuales ve que el Estado debe proveer "la protección de su hábitat natural, medio ambiente y recursos naturales" añadiendo medidas preventivas de salud y medidas más racionales, científicas y lentas de asimilación que lleven a crear "una sociedad más justa, humana y libre de las formas de alienación que la sociedad moderna nos está imponiendo día a día". Importa subrayar el énfasis que hace en autonomía y autodeterminación cultural, y en defender la autenticidad (respecto a parámetros no anunciados) de solo algunos grupos indígenas.

A la nueva teorización la acompaña una propuesta de gobierno. De ello da cuenta el documento "La política indigenista" que memorábamos atrás (DIGIDEC 1971). El capítulo IV lo dedica a plantear "Programas en desarrollo" que llaman a constituir "centros de capacitación para formación de multiplicadores de cambio social", construir "casas indígenas", avanzar obras de infraestructura, dar cursos a funcionarios que tienen que ver con los asuntos indígenas, y a líderes indígenas, y crear comisiones investigadoras de estos asuntos (DIGIDEC 1971, 24). En general, se combina el estudio con la ejecución de programas que promueven el cambio, pero insistiendo en el "respeto y comprensión de la persona humana del indígena" lo cual es en su decir "el mejor comienzo de la *incorporación de los indígenas a la vida moderna*". El programa discrimina claramente entre las comunidades de la zona andina, que se encuentran en franco proceso de aculturación espontáneo o inducido, y las comunidades selvícolas nómades o seminómades de llanos y selvas colombianos que "no representan al igual que los grupos andinos un freno para el proceso de desarrollo de determinadas zonas". Finalmente, el documento informa de la creación de un Consejo Nacional de Política Indigenista, reconfigurado años después, y que teniendo una función asesora en lo científico técnico, no cumple ningún papel importante, exceptuando su concepto negativo sobre el Instituto Lingüístico de Verano, que tampoco condujo a cambios de la posición del gobierno respecto a estas misiones.

El documento de DIGIDEC presenta en su capítulo VI puntos para implementar "una nueva definición de la política indigenista", encuadrada en el marco teórico de las Regiones de Refugio y de la Antropología Social Aplicada. Hay carencia de recursos económicos y humanos para actuar sobre las comunidades, las leyes indigenistas son anacrónicas, no existen promotores de cambio social, los funcionarios indigenistas carecen de preparación técnica y están vinculados más por motivos políticos (clientelistas digo yo, HHD) hay descoordinación en las acciones nacionales, regionales y locales, la tierra —problema central del indígena— es problema no resuelto, la aculturación la ejercen instituciones "menos preparadas" (¿respecto a qué?, pregunto, HHD), no hay claridad en los límites a la explotación de la cual es víctima el indígena en sistemas de producción precapitalistas, la participación indígena en los programas de DIGIDEC es aún tímida cuando no nula.

En el capítulo VI se propone la disolución de una serie de resguardos, principiando por el Cauca (DIGIDEC 1971: 45) para "modernizar y alcanzar relaciones más justas en cuestiones relativas a la tierra, el comercio y el trabajo".

Para comienzos de la década del 70 encontramos pues una coherencia teórica en los técnicos de gobierno encargados de la política con el indígena. La alternativa teórica se concretiza en políticas, o en lo que ellos mismos denominan "Antropología Social Aplicada".

No es advenediza la propuesta. Se sustenta en la "pedagogía" impartida por antropólogos, indigenistas y expertos en ciencias sociales (Daza 1973: 213). Se logra luego de confrontar otras alternativas indigenistas, como la de la "Autonomía cultural" que se ve errónea por colocar al indígena "en una campana de cristal que desconoce la existencia de verdaderas interrelaciones tácitas o concretas de los grupos que pretende insularizar". Se rechaza también la alternativa de la "integración cultural" donde se parte de la negación del otro y se induce el cambio violenta o "pacíficamente" según el grado de resistencia que se ponga al cambio o la "incorporación" a la "sociedad mayoritaria". Se valora la alternativa del "Pluralismo cultural" que daría existencia a la "reunión de varias culturas en interrelación armónica y equilibrada sin que ninguna ejerza actos de conquista o discriminación sobre otras", pero se reconoce la imposibilidad de practicarla desde el gobierno (Daza 1973: 314-315). Este mismo autor plantea que la política oficial colombiana se mueve dentro de "decisiones ambivalentes y contradictorias para tratar la cuestión indígena" (1973: 219), pero reconoce más adelante que con mayor o menor rigor, desde el surgimiento de la oficina de Asuntos Indígenas dentro de DIGIDEC y Mingobierno, el objetivo es la integración, aunque "disminuida en su rigor por una aplicación científica según las concretas condiciones de la personalidad del grupo a que se destina" (1973: 221). La integración suavizada, matizada, tampoco es posible desarrollarla a plenitud desde que *haya otras entidades* que tienen que ver con la cuestión indígena, a las que se debe controlar (1973: 222). Infortunadamente deja en la ambigüedad el nombre de esas instituciones y su acción.

Para la década del 70 el pensamiento oficial se solidifica, con posiciones que entran a ser influidas por el trabajo de 'especialistas' en la problemática indígena. Y en verdad algunos de los programas se ejecutan, con un resultado desigual, no suficientemente evaluado al menos por el conocimiento que tenemos en el presente de la evaluación que hayan hecho los funcionarios de estas oficinas, respecto a su trabajo. Aunque algo se puede desprender de las propuestas surgidas al final de la década, que reafirman el pensamiento oficial integracionista y aislacionista del indígena, para dejarlo íntegramente a disposición del gobierno.[3]

De un lado tenemos el pensamiento de los funcionarios de gobierno, de quienes ejecutan la política, de quienes de alguna manera deben 'pensar por el gobierno' la cuestión, para concluir en leyes, decretos, programas y demás. De otro lado hay una gama de ideólogos que plantean el problema según sus concepciones y sus prácticas. Hay posiciones románticas y moralistas como la de quien habla de que "solo como un producto del *inhumanismo colombiano* se puede concebir la idea

3 Véase *Micronoticias Antropológicas* No. 58 y sucesivos, de la Sociedad Antropológica de Colombia, 1979 y 1980.

de que en nuestros lejanos valles se mueven trabajosamente unos sub-hombres, marginados por una civilización que se tilda de cristiana y cifra su mejor orgullo en ser respetuosa de la ley, en este país de los derechos" (Salinas 1973: 14), y que proponen "respetar al menos su infeliz subsistencia y sus creencias" como cuestión de "Ética Nacional" (Salinas 1973: 42).

Hay posiciones claras y contundentes como las que plantea el padre Francisco Arango (1972), quien ante la evidencia de la escasa población indígena colombiana, a diferencia de México, Perú, Ecuador y Bolivia, en donde "hay grupos grandes, compactos y homogéneos", ve que el camino para "nuestra patria y nuestros indígenas, es el *cambio cultural dirigido, suave, lento y no traumatizante, con respeto por la persona, por el patrimonio cultural y por sus tierras y sus bienes*" (Arango 1972: 7). De no hacerlo así, la colonización y la presencia de la sociedad nacional, a través de los medios de comunicación, de turistas y comerciantes, de agentes de gobierno, investigadores y misioneros —advierte el padre Arango— arrasará con todo. Hay que *salvar* "siquiera en parte" los valores culturales indígenas. El problema está en saber si realmente se salva algo cuando se induce el cambio aunque sea con guante de terciopelo.

En línea similar Jaime Sanín Echeverri se avergüenza "de que tengamos a 'nuestros pocos aborígenes en condiciones inhumanas', y solo sean los misioneros [no solo católicos, aclara] quienes se preocupan por nuestras tribus sobrevivientes". Sanín les da derechos a los indígenas, entre otros el derecho de "*la buena nueva del cristianismo, del mensaje evangélico, del desarrollo que lleva el misionero*". Pero ante esas "buenas nuevas", enfatiza el autor: "ni el gobierno ni los predicadores tienen derecho a llevar el mensaje religioso, y con él, lo que de la civilización da "*paz seguridad, familia monogámica, alfabeto, imprenta y protección de leyes escritas y avanzadas*" (Sanín 1974: 25-32).

Torres (1973: 9-10) reclama otro tanto. Se lamenta por el indio frente a una sociedad tumorada que cada vez más "*pierde de vista la persona humana*, y en cambio *se encierra egoístamente en un individualismo materialista* donde solo cuenta como fin supremo el lucro desmedido y la explotación". Para este autor el indígena nunca ha salido de la postración de siempre: antes fueron los encomenderos, hoy los colonos avaros; antes los mitayos, hoy los esclavos en haciendas y siringales; antes las cédulas, hoy las leyes y decretos; antes los servicios personales, hoy la mano de obra barata. No hay, en definitiva, salida alguna. La derrota proviene de una sociedad 'mala'. El cristianismo se acongoja.

En este grupo de ideólogos, se expresan posiciones que van desde asumir e incitar a inducir el cambio matizado, hasta quienes aceptan el cambio total, como asunción dramática de que ya "no hay nada que hacer".

El refinamiento del pensamiento indigenista por parte de quienes entienden su tarea histórica como evangelizadores del aborigen tiene un representante en Marco A. Zambrano (1972). Este hace una fina reflexión sobre antropología y evangelización, y dice:

> Si se admite que el proceso de aculturación se está efectuando en mayor o menor grado en los grupos que se han puesto en contacto con la cultura occidental, y que es inevitable que los pocos que todavía la ignoran permanezcan en ese estado durante mucho tiempo, hay que admitir, en fuerza de la misma *doctrina antropológica que las religiones nativas no serán adecuadas para una nueva situación social. ¿Qué inconveniente habría entonces para que se les ofreciera como una alternativa el cristianismo?* (Zambrano 1972: 1166).

Como resultado de su exhaustivo análisis (al que remito), Zambrano propone: "El misionero, sin renunciar a sus creencias religiosas, puede servirse de las doctrinas antropológicas como de instrumentos valiosísimos e imprescindibles para comprender la dimensión social del hombre. Así su trabajo seguramente será más efectivo y encontrará menos resistencias" (1972: 1166). Llama a la alianza de antropólogos y misioneros para ganar en riquezas y contenidos, apoyándose en figuras importantes de nuestra antropología como Recasens y Reichel-Dolmatoff, a quienes cita. Llega incluso a plantear la *simbiosis del misionero en el antropólogo* para que como una unidad sea el "*vocero*" del ignorado y despreciado mundo americano (1972: 1167). Se me ocurre que este mensaje ha llegado a muchas generaciones de antropólogos e indigenistas, hasta hoy. Realmente se transpira misionerismo en jóvenes de tendencias ideológicas incluso bien divergentes.

Una alternativa teórica y política

Voces divergentes del integracionismo que sustenta los planteamientos anteriores, aparecen respaldadas por una comprensión diferente del problema. Análisis sistemáticos de realidades indígenas concretas permitirán proponer otras alternativas, que no se libran, pese a todo, de posiciones y valoraciones etnocentristas.

Reichel-Dolmatoff (1972) analiza el contacto entre el misionero y el indígena para encontrarse con que el primero es en fin de cuentas un agente de la civilización occidental, que no reconoce riqueza cultural en "otras culturas", negando con ello ese "sentido del otro", esa "generosidad interior y fundamental" que "son la base del cristianismo". Añade el eminente antropólogo al enfrentarse con la teoría y la práctica de la integración:

> Para mí, 'integración' como he visto que la lleven a cabo, es la negación del otro. Integración es la expresión de la posición apriorística de nuestra

> cultura que niega a las demás; que niega que el indígena, el 'primitivo', el 'salvaje' pueda tener valores que deben respetarse y conservarse. 'Integrar' al indio es darle un vestido viejo, ponerle a cargar bultos, ponerle de sirviente, relegarlo al nivel más bajo de nuestra sociedad, privarlo de toda dignidad humana (1972: 1148).

Por el contrario, Reichel llama a la "modernización" del indio dándole servicios sanitarios, semillas y herramientas; ayudándole a cultivar y conservar sus tierras, a educar a sus hijos, a participar en lo "bueno" y "positivo" que "nuestra civilización pueda ofrecerles". Al tiempo, invita al respeto de las culturas indígenas, al respeto de los "valores positivos que ellos han creado. Este respeto no se logra sino con el conocimiento, estudio y comprensión profunda del modo de vida indígena" (1972: 1148).

En Reichel se observa una definición y una crítica al concepto de integración y a lo que con él se impone como política de acción sobre los grupos indígenas. No obstante, introduce el concepto de modernización, para referirse a una acción a emprender, tomando de la civilización occidental lo "bueno y positivo" de las *civilizaciones indígenas*. Al paso, se ve que el uso del concepto de civilización adquiere otra connotación, dándole igual valor al bagaje cultural de cada agrupación humana.

Frente a la alternativa de los agentes políticos ideológicos del Estado, la postura de los científicos sociales como técnicos comienza a abrirse en otra perspectiva que es conveniente descifrar en sus mismas expresiones, porque se capta una mayor concreción en las propuestas.

Expresiones como la de Monseñor Cayes, Inspector General de Educación del Amazonas, genera respuestas inmediatas en investigadores que no solo asumen el diagnóstico sino la propuesta de aplicación de políticas. Dice Cayes en 1975:

> ¿Podemos exigirle al indio lo mismo que al blanco?" [...] No puede dudarse que somos injustos al exigir al indio las mismas reacciones y el mismo rendimiento que a los blancos. El ambiente que rodea al indio no es favorable al levantamiento del espíritu, ni a las reacciones del hombre con preparación y rodeado de circunstancias que avivan su alma constantemente (citado por Mejía 1975: 315).

Como contrapartida, el investigador encuentra que "los criterios" con los cuales "se dan al indígena las herramientas conceptuales para que pueda 'adaptarse al mundo civilizado' imposibilitan e invalidan ese propósito" (Mejía 1975: 315). La alternativa, en lo pertinente a educación, sería "el establecimiento de centros educativos laicos, *dirigidos por antropólogos conscientes de la problemática*, o en su defecto, por individuos que tengan un conocimiento básico del valor de la cultura indígena y una actitud respetuosa y positiva hacia sus miembros"

(Mejía 1975: 318). El asunto aquí reside en quitar del medio al misionero agente de una ideología diferente. Pero no se analiza en profundidad lo que puede suceder con el antropólogo o con el 'experto' laico. ¿Superarán acaso estos la influencia que traen de su propia sociedad?

La búsqueda de una alternativa, técnicamente planteada, tiene representantes muy importantes dentro de la acción antropológica desarrollada en la década del 70. De insoslayable importancia es el pensamiento de Álvaro Soto Holguín, ex-director del Instituto Colombiano de Antropología, e impulsor de las estaciones antropológicas (experimento aún no suficientemente evaluado), para conocimiento de la opinión pública en general y de los especialistas en particular. Soto defiende una política indigenista ilustrada en la Ley 31 de 1967 que ratifica el Convenio de Ginebra, o de la OIT, 1957. La política se elabora a partir de la identificación de lo indígena en su concreción o también en su "tipo de relación con el mundo del blanco". Caracteriza los indígenas como "grupos sin relación (con el blanco)", grupos "en transición" y grupos en "franco proceso de campesinización" (1975: 24-25). De allí se desprende la adopción de una política indigenista adecuada a esas particularidades, que enfatiza en derecho a tierras, salubridad, higiene y atención médica, educación adaptada, derecho al empleo según condición del indígena, protección a los grupos sin relación, derecho a la propiedad según condiciones del grupo, etc. Insiste en un *total respeto por la autonomía cultural* permitiendo que sea el desarrollo interno de los grupos lo que determine su "*evolución cultural* y su participación en la cultura nacional" (1975: 25-28).

Es obvio que en Soto se da mayor claridad del problema y un concepto técnico que se desarrolla en 11 puntos. Las estaciones antropológicas, en este caso, intentan ser la 'puesta en marcha' de las tesis de 1975 (Paz 1978). Los frutos de unir la ciencia con la aplicación de programas no son del todo positivos; menos cuando se tiene que adecuar la propuesta a las condiciones que impone el aparato de Estado desde cualquiera de sus instituciones.

Finalmente, los técnicos proponen alternativas evolucionistas (o integracionistas) aunque matizadas con nuevas nociones, como son la objetividad, respeto, desarrollo interno, etc.

Para afinar el concepto del especialista sirven tesis como la de Ortiz (1958), quien analiza las relaciones entre el derecho aplicado a las comunidades indígenas sin un conocimiento real (sociológico) de las mismas, con las ciencias sociales. Anota la experta: es necesario poner en evidencia "las paradojas que entraña la aplicación de 'leyes generales' cuando no existe un estudio previo de la realidad social que enfocan" y es además necesario poner en evidencia "el efecto nefasto del trasplante de un marco jurídico a un medio social diferente de aquel que lo ha engendrado", teniendo en cuenta el "carácter arbitrario de las leyes generales".

Este reconocimiento, lamentablemente se deja de lado cuando la autora asume posición respecto a lo que debe hacerse con los resguardos:

> Se trata de *integrarlos*, de *asimilarlos*, haciéndoles participar en la vida nacional, y sobre todo, de *elevar su nivel de vida* [...] La *modernización* [...] y la *mecanización* [agrícola] [...] son cambios imperativos en el siglo XX, pero es necesario proceder sin herir, inútilmente, y sobre todo *tratando de proteger los elementos tradicionales de cultura* que son un aporte positivo para el país (Ortiz 1958: 85-96).

Para el antropólogo latinoamericano la situación del indígena lo enfrenta con su propia sociedad, para actuar en pro o en contra de una realidad que no siendo la suya propia, sí lo tiene como actor principal. Para el antropólogo europeo el desconcierto frente al problema indígena lo hace asumir posturas encontradas, indiferentes unas, pasionales otras.

No de otra manera puede entenderse la proclama autocrítica de personalidades como Robert Jaulin que sostiene que al convivir con los Motilones "me di cuenta de la gran calidad de su vida, de su organización social, de sus relaciones con el medio ambiente, con los blancos y entre ellos mismos", lo que lo lleva a concluir que "somos nosotros los que debemos aprender de ellos y no lo contrario". Jaulin no solo hace la crítica general al etnólogo (antropólogo) sino también al político. Aquí entramos a un terreno difícil, en donde no solo nos vamos a enfrentar con lo que pudiera llamarse la ideología burguesa del indigenismo, expresada en políticos, misioneros, técnicos o científicos sociales, sino aquella que se autoproclama proletaria, revolucionaria o simplemente de izquierda. Es necesario hacer un ajuste de cuentas con unas y otras corrientes ideo-políticas del indigenismo.

Jaulin anota:

> Cuando se ve cómo el capitalismo destruye esas comunidades, pues no le importa sino el mito del dólar, y cuando vemos cómo en Asia en nombre del comunismo se han aniquilado millones de personas para imponer el modelo ruso o chino, toca volver a afirmar que la etnología es una lucha por el respeto de los valores de las comunidades indígenas. En el Occidente, la izquierda y la derecha aunque luchan en oposición, se refieren al mismo modelo (1980: 2).

El autor le señala otro rumbo a la etnología:

> Tenemos que escuchar a las comunidades indígenas y aprender de ellas. Tenemos también que hacer la etnología del Occidente mismo y entender cómo funciona nuestro propio sistema. Puede existir un Estado que sea un sistema de comunicación entre las comunidades y no

> basado en un mito homogenizador. El papel del antropólogo no es ver a estas comunidades como 'exóticas' o 'raras'; se trata de ver maneras concretas y válidas, que diferentes grupos humanos han encontrado, como soluciones a su necesidad de funcionar en grupo (1980: 2).

Recordamos aquí las palabras de Guillermo Bonfil Batalla en el Primer Congreso de Antropología en Colombia, en su conferencia sobre "La Antropología en el marco de la dependencia" (1980).[4] La Antropología debe mirar sobre las sociedades de las cuales han salido los antropólogos y mirar además las sociedades metropolitanas, los países colonizadores, las clases dominantes. Y además, debe girar sus ojos hasta ver la acción y la idea de quienes agencian desde el punto de vista del yo (identificado con las clases explotadas, dominadas, oprimidas en general, asumiendo de hecho el puesto de subvertor del orden establecido, o de crítico radical del mismo) una nueva mirada sobre el otro, el indígena.

Al mismo asunto apunta Eva Hoykaas, de manera cruda, cuando dice:

> En cuanto a la politización del problema indígena, sea en movimientos contra el gobierno o contra la iglesia, es una iniciativa que hay que escudriñar lo más cuidadosamente. La mayoría de los indígenas no se han metido en política blanca y es posible que por esto también estos grupos han sobrevivido (1973: 206).

Hoykaas ve que la integración es inevitable, por lo cual opina que deben usarse leyes "constructivas" para solucionar los problemas del indígena. Reclama además la "investigación pura", para no caer en "planes tontos" como ha pasado con muchos funcionarios. Para antropólogos e indigenistas, la autora encuentra que "su contribución es sacar los datos objetivos y presentarlos" ayudando en una perspectiva a largo plazo y no cayendo en el error de "ganar la gratitud de la gente" al jugar el "papel de redentor" (1973: 202-203).

El reconocimiento del problema indígena por parte del antropólogo sigue siendo objeto de divergencias en lo político sin mucha sustentación de las mismas en lo teórico. En general, se mueve entre los polos establecidos a partir del concepto de Integración: sí a la Integración. No a la Integración, o en otros términos: Integración o Autonomía. El reconocimiento científico, técnico o simplemente 'objetivo' que hace del asunto, le hace difícil reconocer (las más de las veces) la crudeza que se encierra en el problema cuando se le mira en la perspectiva general del desarrollo de la formación social dentro de la cual se encuentran inscritas las poblaciones indígenas.

---

4 Las memorias del congreso fueron publicadas en *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*. 5 (17-18-19). Dos Tomos [Nota de los editores].

Angel Palerm previene sobre diversos aspectos que a su juicio hay que reconocer sin falta, para entender cuál puede ser el destino de las comunidades indígenas (Palerm 1971: 527-543). En primera instancia, plantea como un hecho reciente, a la luz de los movimientos negro y chicano en Estados Unidos, y en la eventualidad de los movimientos indígenas que surjan en América Latina, que "el proceso histórico de integración en América *no* llegará a sus últimas consecuencias". Hay otras soluciones, entre las cuales ve viable la del "pluralismo cultural" (1971: 537) aunque con el consiguiente reconocimiento de que así "la comunidad indígena debe ser vista como un freno a la modernización y, en consecuencia, como un obstáculo a la integración" (1971: 540). Ante el avance arrollador de la industrialización, ante la presencia de mayor tecnología en el campo y la ciudad, Palerm encuentra que el indio envuelto en un proceso de desarrollo capitalista y crecimiento demográfico se va haciendo cada vez menos necesario como fuerza de trabajo en el campo y la ciudad, se va haciendo cada vez menos significativo como portador de una cultura diferente; pero sigue siendo valioso en cuanto portador de "aquellas cosas de las que todavía no ha sido despojado" (1971: 541).

El escritor mexicano ve además el problema político del indio así:

> El indio de los Andes, que no entendió los llamamientos anti-imperialistas, ni pudo interesarse por la complicada ideología marxista del guerrillerismo, puede entender e interesarse por algo que renueva en ellos el recuerdo de su última gran rebelión, la de Tupac Amaru, del siglo XVIII (1971: 541).

Ve la posibilidad de surgimiento de un nuevo indigenismo, tal vez mesiánico diría yo, de articularse bajo los presupuestos de los héroes indígenas del pasado (como Quintín Lame entre nosotros); o bajo formas insospechadas: un "indigenismo de los indios" a la manera del movimiento negro o del chicano en los Estados Unidos. Todo esto, dentro de lo que el autor denomina "un regreso al tribalismo", como reafirmación de "los valores tradicionales de los grupos étnicos", como "rebelión contra la deshumanización del hombre" (Palerm 1971: 542).

La alternativa radical

Me interesa ahora abrir el debate entre los antropólogos y los indigenistas que de alguna manera están trabajando el problema indígena, y se ven obligados a asumir posturas desde la investigación científica y la acción política, sin una clara delimitación de los linderos entre la una y la otra.

Víctor Daniel Bonilla (1970: 5) conmovido por el "maltrato que se da a los indios" en el caso de Planas, donde se hace manifiesta una acción militar y gubernamental tendiente a "integrar" al indígena al conjunto nacional, señala que

"el integracionismo" está mandado a recoger "*en los países cultos*" (!) desde el siglo pasado; porque como política fracasa, al crear "un sub-proletariado rural con degradación cultural, espiritual y biológica".

En 1973, Bonilla vuelve a reconocer la presencia del "integracionismo" en la teoría y la política del Estado colombiano y opta por reclamar que *frente al problema indígena sean los puntos de vista del indígena los que se tengan en cuenta*. Para entonces, el movimiento indígena colombiano ha alcanzado alguna presencia nacional, especialmente con el caso de la creación y avance del Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— (1973: 77-90). Tras el concepto "integración" ve "penetración ideológica y política", en donde lo ideológico es ahora llevar "la mentalidad de la propiedad privada del capitalismo" al indígena; y lo político es la intención de "mantener el centralismo despótico" que permita el control territorial, militar y jurídico sobre las poblaciones indígenas. Además, al Estado interesa ubicar al indígena como "marginado" para poder pasar a "integrarlo", llevándole servicios, hospitales, trabajo. El problema así visto, es, en última instancia, "la estructura misma del Estado, el sistema que opera entre nosotros" (Bonilla 1973: 90).

Bonilla es un investigador vivamente interesado en ver la problemática indígena desde un ángulo que yo calificaría de Autonomista. Al analizar los resultados de las dos declaraciones de Barbados (1971-1977), se ratifica en la postura de que

> Una de las mayores contribuciones que podemos hacer al movimiento indígena en América continua siendo la de avanzar aquella idea. Hacerla aceptar por doquier, como punto de partida para una solidaridad amplia con su causa. Tarea que implica […] romper el profundo bloqueo que la ideología dominante ha producido en la población, para que acepte el indígena dentro del mundo de hoy. Tarea que implica una acción también masiva: la de clarificar a la población latinoamericana cuál es la naturaleza de la negación del indio y sus implicaciones (1978: 134).

Dentro de esta perspectiva teórica y política, Bonilla da "carta de ciudadanía" a una organización indígena, el CRIC, y anota cómo al crearse el CRIC se constituye

> Un Consejo Regional [...] acorde a la realidad caucana. Una realidad que es el producto de más de tres siglos de historia compartida por los indígenas y sus explotadores, así como por los explotados no-indígenas del Cauca [...] *un consejo indígena* (subraya), porque la experiencia acumulada en los fracasos sufridos en los intentos de los últimos decenios por organizarse según fórmulas ajenas, les había señalado la necesidad de ese tipo de organización, propiamente indígena, que no se concretó en términos étnicos, sino que se planteó como unión de pueblos: paeces, guambianos y otras comunidades (Bonilla 1978: 155).

La organización que se crea se separa de las tradicionales en política, y es a su vez *política*, pero esa política está en construcción para los indígenas y para el CRIC mismo, "razón por la cual, aunque el contenido político del movimiento está inscrito en sus luchas, se prosigue la búsqueda" (Bonilla 1978: 155).

En 1980 Bonilla vuelve los ojos al CRIC y encuentra que la organización ha desnaturalizado aquello que le daba razón de existencia años atrás. A su manera de ver, después del V Congreso del CRIC, se produce un cambio político violento en su dirección, que le resulta inaceptable. Se considera una "plataforma política" (CRIC 1978) y se genera una contradicción al interior de la organización que tiene connotaciones étnicas, sociales y políticas (separación entre guambianos y paeces, exclusión de intelectuales, separación entre bases y dirigentes, acallamiento de las voces políticas divergentes, etc., es lo que Bonilla señala).

Lo que se presenta en el fondo de todo esto, para el autor, es la incidencia de posiciones políticas e ideológicas que desnaturalizan al movimiento indígena, para circunscribirlo en otro más general, de corte revolucionario proletario, socializante, en donde se desconoce el "carácter nacional" que debe fundamentar la lucha del indígena. Para Bonilla, es "idealista" la concepción que "pretende politizar con base en intereses ajenos" (1980: 59). Hay finalmente un texto que define el deber ser de la lucha indígena así:

> Para los indígenas que saben hace mucho tiempo que viven es luchando, el problema político consiste en saber cómo dirigir esas luchas de las comunidades; en cómo tratar las contradicciones que aparecen dentro de las mismas comunidades, entre las fuerzas que las quieren integrar al país colombiano y las fuerzas que no quieren dejarse acabar; en cómo unir terrajeros, comuneros y jornaleros; en cómo unir paeces, guambianos y coconucos para que la lucha indígena triunfe. Y también [...] cuáles son sus amigos y sus enemigos dentro de la sociedad colombiana o internacional (1980: 61.-62).

Esta concepción del problema indígena se vuelve a ver en otros investigadores. Vasco defiende teóricamente la existencia de "minoría nacional" como "nacionalidad oprimida, sojuzgada, explotada" para quien la lucha por la tierra, la lengua, sus propias formas de organización, la cultura, no es problema gremial sino un problema nacional, es decir político, en la misma perspectiva de las luchas de liberación nacional y de la lucha de clases (1978: 20). El indígena no puede asimilarse a una clase social, ni a un gremio, por la propia peculiaridad cultural que los diferencia (1978, 16); por ello ve válida la "*consigna de autonomía y autodeterminación*" (1978: 23).

La misma concepción se repite en otros actores y autores interesados en la problemática indígena. En un momento dado, nuestro punto de vista también se

sumó a esta perspectiva teórica de ver el problema. Se entendía la comunidad indígena "como una minoría nacional inmersa dentro de una nación y sometida a un determinado tipo de Estado, pero conservando su identidad comunitaria en lo relativo al territorio, el idioma, la vida económica y la cultura". Se defendía su "derecho inalienable" a la,

> Autonomía regional, entendida como derecho a ejercer la vida indígena dentro de las pautas que pertenecen a la propia comunidad en todos los órdenes dentro de un territorio delimitado, y con, el reconocimiento de una' "igualdad de derechos" para que desarrollen sus propios programas económicos políticos y culturales (Henao 1974: 1-2).

Son posiciones autonomistas, las últimas enunciadas. También Sánchez aporta elementos para sustentar una visión autonomista del problema indígena (1974). Dice:

> La Sociedad indígena se mueve con base en contradicciones, su cultura posee paradojas difíciles de resolverse en sí mismas. Ahora, cuando hablamos de homogeneidad de las sociedades indígenas, nos remitimos al consenso común de pertenecer a una misma etnia, a una misma cultura, pero no negamos en ningún momento las diferencias y los problemas internos esas sociedades. *No planteamos solución por encima de ellas*, solo afirmamos que la cultura, como reivindicación específica, como, necesidad sentida, solo es posible de resolverse en el terreno de *lo político*, en la escena de lucha. Todos albergamos la preocupación por la continuidad y permanencia de los grupos indígenas, estas son posibilidades históricas, son una conquista a la autodeterminación y a la liberación, conquista en la que participa todo el pueblo [...] (Sánchez 1974: 6).

Es lo cultural en Sánchez lo que se rubrica para diferenciar al indígena del resto de sectores de clase de la sociedad colombiana, pero además está la acción política, la lucha étnica.

Jimeno y Triana aportan nuevos elementos al caracterizar las comunidades indígenas a partir de las políticas indigenistas del Estado así: "sociedades indígenas lejanas del centro económico-cultural", "grupos en resguardos", e "indígenas con mayor inmersión en las relaciones económicas y políticas dominantes" (Jimeno y Triana 1978: 3-4). Es pertinente remitir al lector a la caracterización de Soto Holguín para ver las semejanzas y diferencias entre unos y otros. Sobre cada una de ellas se desarrollan programas de "incorporación" a la estructura socioeconómica del país: desde asumir el control directo de los indígenas "más distantes" hasta negar la indianidad a los que se hallan "enclavados en áreas incorporadas [...] a las relaciones económicas y políticas dominantes" (Jimeno y Triana 1978: 3). Explican cómo "la especificidad

unificadora de la política estatal elaborada a partir de los años 60 está en la política de asimilación-integración de las sociedades indígenas [...] recubierta de un lenguaje oficial novedoso: el respeto por lo indígena, la necesidad de integrarlo lentamente sin violencia aparente" (Jimeno y Triana 1978: 7). La ven como "una nueva manera, adecuada al dominio del capitalismo en el campo, de lograr el ideal nunca alcanzado de dominación: absorción, completa de estos molestos quistes de otras formas sociales y de producción que se resisten tenazmente a desaparecer" (Jimeno y Triana 1978: 7).

¿Qué alternativa encuentran estos investigadores? También se vinculan al grupo de quienes reclaman la autonomía indígena, considerando que las sociedades indígenas no han sido "masas inertes en la expansión del poder estatal" y que desafían y se enfrentan a la política de "homogenización cultural" de muy variadas formas, sometiéndose eventualmente a la extinción étnica, física o cultural, o recogiendo formas políticas centenarias (Jimeno y Triana 1978: 9).

Otro analista del problema (Izquierdo 1979) encuentra que el proceso que vive el indígena se mueve frente al de su polo opuesto, el blanco, con la subyugación "ideológica y cultural de los nativos" y con el crecimiento del polo blanco que va eliminando a los indígenas, aun cuando se presenta un "proceso de asimilación" no homogéneo, dada la cercanía o lejanía que tengan las comunidades con las zonas en donde se presenta la economía de mercado. La penetración progresiva del sistema capitalista, trae consigo la reacción campesina e indígena, generándose nuevas formas de "apropiación de los medios de producción indígena, de control cultural y político". En Izquierdo, la esperanza indígena reside "en organizaciones como el CRIC, que siguiendo la tradición libertaria de campesinos e indígenas lucha por sus derechos" (1979: 13). Ya en este caso la acción política se pone al mando.

La actitud, la visión del nuevo investigador, se mueve en una perspectiva francamente opuesta (al menos en su presentación formal) a la de la integración del indígena. Otra expresión en similar sentido es la de Campos (1979) quien anota, luego de presentar todos los factores de cambio (el despojo de tierra, el comercio, la penetración de instituciones nacionales e internacionales, los medios masivos de comunicación, las mafias de narcotraficantes) como ellos "colocan a las culturas indígenas en situación de crisis, porque afectan su equilibrio natural y social y apuntan al debilitamiento y desintegración de su identidad cultural, como una de las formas de sojuzgamiento, de sometimiento para una posterior aniquilación" (1979: 50). La destrucción así promovida "niega el derecho que tienen todos los pueblos y culturas del mundo a conservarse y a desarrollarse. Se niega en última instancia, el derecho a la existencia de las minorías indígenas" (1979: 50).

A manera de conclusión

¿Qué tenemos frente a nosotros, después de hacer un recorrido —aún no exhaustivo— del tratamiento de la cuestión indígena por parte de funcionarios, investigadores sociales, antropólogos, políticos, misioneros, etc.?

Nos encontramos frente a una literatura que se ubica en dos polos: la Integracionista y la Autonomista. El movimiento autonomista tiene muy pocos representantes en la historia del indigenismo, hasta llegar a la década de los 70, en donde muy diversos movimientos económicos, sociales, políticos y culturales conmocionan la historia colombiana en general y la relativa al "problema indígena" en particular.

El problema indígena se torna importante en los años 70, no solo desde el punto de vista del Estado y las agencias que implementan sus políticas de clase, sino también desde el punto de vista de los indigenistas y de los indígenas mismos. Los movimientos indígenas que surgen en la década son indudablemente significativos de una reanimación, de una revitalización de comunidades centenariamente silenciadas (que no silenciosas) y que para los historiadores oficiales llenaron pocas páginas en la literatura del pasado.

La correlación de poderes entre integracionistas y autonomistas desfavorece a los segundos. Su proclama se torna voz en el viento o insurgencia contra la seguridad del Estado.

Pero hay una preocupación adicional no resuelta aún: ¿Acaso no hay diferencia teórica y política en el indigenismo "autonomista" cuando la propuesta sale del "polo blanco" o cuando sale del "polo indígena"?

Los ideólogos de la autonomía indígena, bien sea parcial (se subraya lo cultural y reúne una gama de posiciones políticas), bien sea total (planteamiento del problema con base en la teoría de la "minoría nacional" o la "nacionalidad" o la "minoría étnica"), ubican su posición dentro del reconocimiento de la totalidad, de la formación social "nacional" con sus articulaciones internacionales (llámeselas imperialismo, cristianismo, civilización occidental).

Se tornan así en "la conciencia para sí" del problema indígena y de los indígenas mismos. Solo en ellos es posible captar la corrección o incorrección de un movimiento o de una tesis. Son la conciencia externa que debe penetrar en el mundo indígena sumido en la alienación, para liberarlo de esa carga que se monta en las espaldas del indio y absorbe su cerebro.

Lo que sigue de allí es obvio. La cuestión indígena se enmarca en un contexto general y la lucha "liberadora" del indígena debe articularse a la lucha general para que pueda llegar a algún lado: a la creación de una nueva sociedad *de todos y para*

todos. Aquí hay una propuesta estratégica que supone de un lado la conservación (autonomía), para del otro lado alimentar la *integración* a una utópica formación social (utópica en cuanto no es una realidad, no es una concreción).

La autonomía, la autodeterminación propuesta, es también una entelequia de "polo blanco", del indigenista autonomista que concibe la fórmula aquende los límites de la fantasía.

El indigenista está utilizando el código lingüístico que le aportó la sociedad en que nace y ante la cual se rebela (o lo intenta); su conciencia "étnica" no es muy clara como miembro de la sociedad nacional, en donde tal noción se ha diluido o adquiere características totalmente diferentes (porque no podemos asimilar a etnias los "complejos culturales" de que hablan antropólogos como Gutiérrez Pineda y pensadores como Estanislao Zuleta. No puede —"étnicamente hablando"— comunicarse en la "lengua de la tierra" como lo haría el indígena.

Este, a su vez, se encuentra sumido en un universo socio-político y cultural que lo liga a dos tradiciones: la centenaria, aborigen y la nueva, resultante de la conquista y la colonización. En sus expresiones se observa ese dualismo, no resuelto en la medida en que todavía los polos de la contradicción están en lucha. El testimonio de Julio Tunubalá, por ejemplo, en entrevista concedida a la revista *Aleph* (1975: 20-29) es sintomático de todos los efectos que produce la influencia externa en el contexto de una organización indígena. Allí está presente un enfrentamiento entre líderes indígenas, una toma de posición frente a los antropólogos y los indigenistas; una concepción política de lo reaccionario y lo revolucionario, de la dirección y de la democracia, del trabajo, etc. En general, hay una postura que descalifica una organización y también una propuesta de lucha.

El periódico de Unidad Indígena, de otro lado en más de una ocasión plantea propuesta que resultan encontradas y que evidencian el cambio progresivo en la manera de enfocar la lucha, la organización, la unidad, por parte de quienes respaldan y sustentan este importante periódico. No es solo la 'construcción de una política' en la marcha.

Las últimas comunicaciones de los guambianos, organizados ahora con perspectivas opuestas a las del CRIC, dan cuenta de otra dimensión de la lucha, la organización y la unidad. Muy superficialmente podría pensarse que la propuesta de unificación de los pueblos indígenas, derivada de diversos congresos y encuentros de indígenas e indigenistas a comienzos de la década del 70, está fracasando en razón de las diferencias étnicas.

Aunque tal vez esa mirada superficial la corrige una mirada profunda sobre los resultados ideológicos de los contactos interétnicos que se han producido

de grupos indígenas con otros indígenas, con negros, "blancos", misioneros, investigadores, funcionarios, etc.

Me importa subrayar el contacto del indigenista con el indígena y la concepción que lo acompaña. Esta forma particular de contacto merece un tratamiento especial por la incidencia que ha tenido en los últimos años.

Yaví, publicación periódica de apoyo a luchas indígenas (1979) caracteriza diversas tendencias de indigenismo que introducen nuevos elementos para entender el problema. Además del integracionismo, que ubican como tendencia de las clases dominantes del Estado solamente, está el "Reformismo" que propone "la proletarización del indígena y la penetración del capitalismo" con lo cual se fortalecería el proletariado y por este camino la "instauración de nuevas relaciones sociales" de producción —entiendo—, y por consiguiente de una nueva sociedad (Yaví 1979: 2).

Tendencia variante —para Yaví— de la anterior, es la "Catastrófica" que ve inevitable el aniquilamiento de los pueblos indígenas; y que en última instancia se identifica con quienes viendo al indígena como rezago feudal o primitivo están sometidos a las leyes del desarrollo social sin ninguna posibilidad de "resistencia y reafirmación" (Yaví 1979: 2).

Una tercera tendencia es la "indigenista" que "pretende mantener a las comunidades aisladas de los procesos sociales, económicos y culturales y políticos que de todas maneras las penetran y modifican"; se ve ésta como posición racista a la inversa, menospreciadora del indígena y útil a las clases dominantes.

Finalmente, plantea Yaví su alternativa:

> Mientras que algunas comunidades ofrecen poca resistencia y son absorbidas rápidamente, otras, por el contrario, presentan formas de resistencia activa y pasiva que en algunos casos posibilitan no solo una supervivencia, sino incluso un desarrollo y una relativa influencia sobre el conjunto de la cultura nacional (Yaví 1979: 3).

Dentro de tal perspectiva defiende Yaví el reconocimiento de los indígenas como "*sociedades diferentes*" con derecho a "organizarse a su manera, a ejercer su propio poder político y dirigir su propio desarrollo", en fin de cuentas, a reivindicar para ellos "su autonomía política y cultural" (Yaví 1979: 4).

Hasta aquí, el proyecto resulta claro para todo el mundo; llevando el planteamiento hasta allí, la posición que Yaví llama "indigenista" le sería cercana; pero la diferencia se presenta cuando sostiene y sustenta "la perspectiva socialista de las luchas populares" dentro de las cuales estaría la indígena, con lo cual reafirma "el carácter revolucionario de las luchas indígenas y la

necesidad de darle campo abierto a sus reivindicaciones dentro del programa político de la revolución colombiana" (Yaví 1979: 5).

En este punto el problema del indigenista vuelve a presentarse, dado que hay un marco general de referencia de lo indígena que torna en últimas integracionista esta propuesta. Integración a una alternativa estratégica, a una utopía, con la cual sería bien interesante ver cómo se identifica en profundidad el indígena mismo. Este capítulo del problema está por investigarse: ¿Cómo construye su andamiaje socialista el indígena?

No niego la posibilidad de que lo haga. Me pregunto si, de qué manera se articularían en un discurso las historias que confluyen en el indígena, aceptando de entrada su muy desigual ubicación dentro del *continuum* "polo blanco" y "polo indígena". Se comparte la noción general de que el indígena es culturalmente semejante y diferente al resto de la "sociedad mayor".

¿Dónde quedan, respecto al problema indígena, el antropólogo y la antropología? Las posturas personales no son relevantes para la antropología que intenta consolidarse como una disciplina científica. Es relevante para el antropólogo, históricamente condicionado, participante de primera línea en el debate en cuestión. Como indigenista, el antropólogo es ya "alguien que opta por comprender una problemática social particular", la observa, la enuncia, la analiza. Trabaja el problema general y le proyecta una mirada más o menos influida por presupuestos teóricos, ideológicos y políticos. La acción directa con o contra las comunidades indígenas es ya la escogencia de una opinión militante frente a otras. Pero, incluso, el antropólogo podría quedarse observando y analizando la problemática indígena desde un ángulo diferente y distante de la "lucha cotidiana y gris", sumido quizás en la tarea de buscar los mecanismos inconsistentes que hacen que grupos humanos se den a la dura brega de luchar por sus derechos, oponerse a un estado de cosas, organizarse y pensar. ¿Acaso en la comprensión de los contenidos subyacentes de los discursos no se da también una experimentación científica y política sobre lo ideológico?

Medellín, septiembre 1980

Referencias citadas

Arango, Francisco

1972 M. X. Y. "Indígenas de Colombia". Medellín 1.

Bonilla, Víctor Daniel

1970 Sobre el maltrato que se da a los indios. *Magazín Dominical*. 18-X: 5. Bogotá: El Espectador.

1973 "La situación actual del indígena colombiano". Seminario: Algunos aspectos de la problemática indígena en Colombia. Nariño: Fundación F. Naumann.

1978 *¿Qué política buscan los indígenas?* Enfoques colombianos. Indigenismo. Bogotá: Fundación F. Naumann.

1980 *CRIC: ¿Frustración o realidad? Carta al CRIC NO. 5.* Mimeografiado.

Campos, Yesid

1979 "Mecanismos de exterminio indígena". *Indígenas y represión en Colombia. Análisis-denuncia*. Serie Controversia, No. 80.Bogotá: CINEP.

Castillo C., Gonzalo

1970 "Tribus como víctimas". En: *Los indígenas y la civilización*, Magazín Dominical. 25-X. Bogotá: El Espectador.

CRIC

1975 *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*. 4 (14). [Número monográfico sobre el CRIC, nota de los editores]

1878 *Proyecto de plataforma política*. Cali: CRIC.

1973 *Nuestras luchas de ayer y hoy*. Cartilla del CRIC n.º 1. Popayán: CRIC. Mimeografiado.

1978 "Informe sobre el V Congreso Regional de Cauca". Coconuco, marzo 10-13. Asociación de profesores, reproducción de documento. Medellín: CRIC. Mimeografiado.

Daza Daza, Diomedes

1973 "Política indigenista de Colombia". Seminario Algunos aspectos de la problemática indígena en Colombia. Nariño: Fundación F. Naumann. Mimeografiado.

DIGIDEC

1971 "Marco conceptual para el desarrollo e integración de la comunidad en Colombia. La política indígena". Tomo II. Bogotá: Mingobierno. Mimeografiado.

Friede, Juan

1957 El problema indígena en Colombia. *América indígena*. XVIII (4). México.

1974 *Población indígena y convenio de misiones*. Bogotá: El Tiempo.

García, Antonio

1945 El indigenismo Colombia: génesis y evolución. *Boletín de Arqueología*. Bogotá: Servicio Arqueológico Nacional.

Henao, Hernán
1974 *Notas para plantear un estudio de las comunidades indígenas colombianas como minorías nacionales*. Seminario sobre "El problema indígena". Armenia. Mimeografiado.

Hoykaas, Eva
1973 *Algunas puntos de vista sobre el problema indígena en Colombia*. Seminario "Algunos aspectos de la problemática indígena en Colombia". Nariño: Fundación F. Naumann. Mimeografiado.

Izquierdo, Gabriel
1979 "Introducción". *Controversia. Indígenas y represión en Colombia. Análisis-denuncia*. Bogotá: CINEP.

Jaulin, Robert
1980 "La tarea de la Etnología". Entrevista. *Micronoticias Antropológicas*, marzo-abril. Bogotá.

Jimeno, Miriam y Triana, Adolfo
1978 La cuestión indígena y el Estado. *Enfoques colombianos. Indigenismo*. Bogotá: Fundación F. Naumann.

Jimeno, Miriam
"Políticas y desarticulación". Lectura Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Mimeografiado.

Mejía Piñeros, María Consuelo
1975 Consideraciones sobre el problema de la deculturación en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 18: 305-319.

Ochoa Molina, Blanca
1979 "Política indigenista en Colombia". Lectura Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Mimeografiado.

Ortiz, Yolanda
1958 De las relaciones entre Derecho y Sociología en el caso de las comunidades indígenas colombianas. *Revista Mexicana de Sociología*.

Palerm, Angel
1972 Crisis y crítica de la Integración en América. *Estudios indígenas*. México D.F: CENAPI.

Paz R., Felipe S.
1978 Nuevas perspectivas de la Antropología en Colombia. En: *Ciencia y Tecnología en Colombia*. Colcultura.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1969 "El misionero ante las culturas indígenas". Antropología y Evangelización, un problema de Iglesia en América Latina. Tomado de *América indígena*. México: Departamento Misiones, Celam.
1972 Instituto Indigenista Interamericano. 32 (4): 1138-1149.

Salinas Grillo, Alonso
1973 *Ausencia de una ética nacional ante la interminable angustia del indígena colombiano*. Seminario "Algunos aspectos de la problemática indígena en Colombia". Nariño: Fundación F. Naumann. Mimeografiado.
Sánchez, Henrique.
1974 *Apuntes generales para el debate sobre el problema indígena colombiano*. Seminario sobre "El problema indígena". Armenia: Mimeografiado.
Sanín Echeverri, Jaime
1974 No hay justicia con el indio. *Arco*, 165, octubre. Bogotá.
Soto Holguín, Álvaro
1975 Política indigenista. Planteamiento de una política indigenista para Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 18: 22-28.
Torres P., Alfredo
1973 La conquista prolongada. M.D. 14-X. Bogotá: *El Espectador*.
Valencia y Valencia, Jaime
1972 Proceso de cambio de autonomía cultural. *América indígena I*. Instituto Interamericano. México.
Tunubalá, Julio
1975 El Consejo Regional Indígena, CRIC como experiencia organizativa y de gestación cultural. *Aleph*. 14: 3-20.
Vasco Uribe, Luis G.
1978 El indígena y la cultura: un marco general de análisis. *Enfoques colombianos. Indigenismo*. Bogotá: Fundación F. Naumann. Mimeografiado.
Zambrano, Marco A.
1972 Antropología y evangelización. *América indígena I*. I. Interamericano. México.

POSICIONALIDADES

Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia[1]

Alicia Dussán de Reichel

En memoria de Paul Rivet

En los últimos años los antropólogos del mundo entero se han visto enfrentados a un problema cada vez más apremiante: la rápida desaparición de los grupos llamados 'primitivos' y la urgente necesidad de estudiar estas sociedades antes de que sea demasiado tarde. Este problema, con todas sus repercusiones, fue el tema de varios simposios especiales organizados con ocasión de pasados congresos internacionales de antropólogos, lo cual se inició en el IV Congreso de Ciencias Antropológicas y Etnológicas celebrado en Viena, en 1952. Aunque desde entonces se han publicado numerosos trabajos relacionados con este tema, su impacto sobre el pensamiento antropológico en Colombia ha sido nulo y los planteamientos teóricos y prácticos discutidos en los citados simposios, o resultantes desde entonces, han pasado en este país poco menos que desapercibidos. El presente trabajo tiene por objeto plantear esta cuestión en la escena local y discutir algunos aspectos sobresalientes, a la luz de los conocimientos etnológicos actuales, sobre las tribus indígenas que aún sobreviven en territorio colombiano.

1. El ocaso de las culturas aborígenes

Como en ningún otro período de la historia humana las últimas décadas han visto la difusión, cada día más acelerada, de las ideas político-económicas del Occidente. El asombroso desarrollo de los medios de comunicación y transporte ha alcanzado los rincones más recónditos del mundo y ha comenzado a llevar los frutos de nuestra era tecnológica a todos los puntos del globo. Los transportes aéreos y la fotografía han sido un factor decisivo para la cartografía moderna; el

1 Publicado originalmente en: Alicia Dussán de Reichel. 1965. Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia. *Antropología 3*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.

tractor, el camión, el jeep han penetrado por tierra a las zonas más remotas, y la lancha de motor ha posibilitado la exploración de los ríos y lagos. A zonas antes accesibles solo después de semanas o meses de penoso viaje se llega hoy en avión, si no en helicóptero, o se viaja por tierra en automotor. En pocos años se han modificado los mapas de los continentes y de los países que los constituyen; han desaparecido las manchas verdes o blancas que antes llevaban los misteriosos letreros: "territorio inexplorado".

El *know-how*, el saber tecnológico y científico del Occidente, se está extendiendo, pues, a todas las regiones de la tierra y muy escasas son actualmente las zonas donde aún no haya llegado, en una forma u otra, la influencia del mundo moderno. Las revoluciones, las guerras y las conquistas de nuestra época también han acelerado este proceso, orientadas por consideraciones políticas económicas o sociales, buscando nuevas fuentes de materias primas, nuevos mercados, nuevos recursos humanos. Pero no solo estas metas utilitarias han llevado a esta expansión tan rápida y completa; también ha sido el esfuerzo organizado de muchos gobiernos e instituciones internacionales para llevar los beneficios, logrados en las últimas décadas, a todos los pueblos que aun vivían al margen del progreso. El médico, el misionero, el ingeniero agrónomo, el viviendista y tantos otros más, han unido sus fuerzas y han tratado de llevar un mensaje de salud y bienestar a aquellos grupos humanos que habían permanecido fuera de órbita de las ideas y adelantos materiales del Occidente. En realidad, nunca en la historia se había visto una tal movilización y expansión de conocimientos y procedimientos prácticos como en estos últimos años. Ni tampoco este proceso ha sido unilateral; los mismos pueblos aislados, "subdesarrollados" o "primitivos" han comenzado a mirar más allá de sus fronteras, más allá de sus valles o desiertos o mares, y han tratado de establecer contacto con el siglo XX.

La consecuencia de este proceso, tan notorio en nuestra época, ha sido la rápida desaparición o la extinción progresiva de los pueblos llamados 'primitivos', de los grupos tribales autóctonos, que en todos los continentes formaban aún enclaves más o menos numerosos. En Asia, África, Australia y América, las culturas aborígenes están actualmente en vía de desaparición o por lo menos en vía de una transformación profunda. Las sociedades nómadas se vuelven agrícolas y sedentarias; otras se incorporan al campesinado y hasta al proletariado urbano de sus países. Bajo la influencia de colonizadores, misioneros, grandes empresas industriales o tropas de ocupación, los aborígenes se van alejando rápidamente de sus antiguas formas culturales y se convierten en sociedades de transición, adoptando nuevos modos de vida o, por lo menos, las galas externas de la civilización dominante.

Algunos grupos que ocupan regiones inhospitalarias han podido tal vez mantener cierta independencia cultural, pero aún en zonas tales como el Ártico, el África central, los desiertos australianos, los valles tibetanos, las islas del Pacífico o las selvas amazónicas, el impacto de nuestra era moderna ha sido trascendental.

Los arqueólogos, los historiadores, los filólogos y los etnólogos saben que este fenómeno de la desaparición o transformación de culturas es tan antiguo como la misma humanidad. Siempre ha habido culturas 'en vía de desaparición', pero en épocas pasadas su aislamiento geográfico fue un factor retardante y pudieron continuar su modo de vida durante períodos más prolongados. Pero hoy día ya no existe este aislamiento; durante la vida de la generación actual el panorama mundial ha cambiado totalmente. Las ideas y las herramientas del Occidente están conquistando al mundo en una expansión irresistible y sea cual fuese el resultado de su impacto sobre los diversos grupos humanos, hay que reconocer que se trata de un proceso natural y lógico.

Para el antropólogo dedicado al estudio de estos pueblos primitivos esta situación es apremiante. Delante de sus ojos desaparecen culturas, razas e idiomas; se transforman instituciones, se pierden tradiciones milenarias y mucho de ello sin ser aprovechado aún para la ciencia, o conocido solo muy deficientemente. A diferencia del historiador que puede estudiar y revaluar sus documentos periódicamente y sin temor a que se pierdan, el etnólogo ve cómo sus "fuentes originales", es decir, las culturas autóctonas, desaparecen y se diluyen delante de sus ojos. Lo que no se estudia y describe en un momento dado, desaparece para siempre. Y nadie como el arqueólogo conoce esta frustración, cuando le toca reconstruir una cultura con base en los pocos restos cerámicos o líticos que de ella han quedado. Qué no daría por saber: qué idioma hablaban los indígenas cuyas vasijas está clasificando, qué tradiciones tenían, cuál fue la forma de estructura social, cuáles sus bases religiosas. Pero el mismo proceso que cubrió aquellas culturas prehistóricas del olvido se está operando en la actualidad al desvanecerse las culturas aborígenes.

Lo apremiante de esta situación fue reconocido por los antropólogos, hace ya muchos años. Hace casi un siglo Adolf Bastian llamó la atención del mundo científico sobre el problema de las tribus y razas en vía de desaparición y fue el iniciador e inspirador de vastos proyectos de investigación etnológica; desde entonces, periódicamente, se han oído las voces de antropólogos clamando por ser atendidos, clamando para que se reconozca la urgencia de su llamada.

En nuestros tiempos el vocero más elocuente ha sido y es el doctor Robert Heine-Geldern, director del Instituto de Etnología de Viena, una de las grandes figuras de la antropología moderna. Heine-Geldern no ha ahorrado esfuerzos para tratar de despertar la conciencia de gobiernos, de instituciones científicas e individualmente, de colegas, para que planifiquen programas integrados de investigación, con el fin de salvar el testimonio de las culturas aborígenes amenazadas con ser extinguidas. Gracias a la iniciativa de Heine-Geldern, el primer simposio sobre tareas urgentes de la investigación etnológica y lingüística, un "S.O.S. de la Etnología", tuvo lugar en Viena, con ocasión del IV Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, en 1952. En el V Congreso, en Filadelfia, en 1956, se continuó este

planteamiento y se constituyó un comité internacional, que de ahí en adelante se ocuparía de los diversos aspectos del proyecto; en efecto, con la ayuda oportuna de la UNESCO, Heine-Geldern pudo iniciar la publicación de una revista periódica, dedicada exclusivamente a recopilar y sistematizar los aspectos más urgentes que debían investigarse en cada país. En 1957 el *International Social Science Bulletin*, publicado también por la UNESCO, dedicó un número especial (Vol. IX, NQ 3) a las culturas aborígenes en vía de desaparición, que contenía ocho contribuciones de destacados especialistas, quienes analizaron la situación en Polinesia, la India, Australia, el Brasil y otras zonas del mundo. El mismo Correo de la UNESCO (Vol. XIV, NQ 11), publicó en 1961 otro artículo apremiante bajo el título "¿La Antropología en peligro de muerte?", cuyo autor es el profesor Claude Lévi-Strauss, uno de los más destacados antropólogos de nuestros tiempos.

La lectura de los trabajos arriba mencionados muestra claramente lo que Heine-Geldern llama tan acertadamente "la tragedia de la Antropología", pues en todas partes se observa el mismo fenómeno, se opera el mismo proceso: las culturas aborígenes se extinguen y con ellas desaparecen los legados de miles de años de experiencia humana.

Esta adaptación, esta continua lucha por la sobrevivencia y por el dominio del mundo exterior, ha resultado, aun en la tribu más primitiva, en un inmenso acopio de experiencias espirituales y materiales que mal podríamos despreciar. El selvático amazónico, el esquimal, el nómada del desierto todos ellos han creado y han contribuido, en una forma otra, a una causa común: la vida en comunidad, en esta tierra. ¿Cómo podríamos despreciar esta contribución del genio humano? ¿Y no es acaso verdad, también, que en aquellas pequeñas sociedades llamadas "primitivas" la gente disfruta de una vida más integrada, más armónica, más satisfactoria para sus miembros? ¿Por qué no admitir entonces, que el antropólogo siente a veces aquella *nostalgie du neolithique*, de la que habla Alfred Métraux, al recordar las tribus del Brasil entre las cuales había trabajado y a las que vio desaparecer bajo el avance de la colonización? Citemos una frase de este gran antropólogo y amigo de la América indígena:

> Una de las grandes penas de mi vida de hombre ha sido el asistir a la agonía de tantas pequeñas sociedades, despreciadas porque parecen despreciables a la medida de nuestras técnicas, pero que en realidad guardan un profundo valor y cuya desaparición representa ciertamente una gran pérdida (Métraux 1964).

¿Por qué no admitir también la tristeza que sentimos durante las sesiones del V Congreso Indigenista Interamericano, reunido en Quito, en octubre de 1964, cuando se hizo el trágico balance de la situación actual de las tribus amazónicas? Se nos tachará de románticos; ¿pero no es acaso verdad que estamos asistiendo a la última fase de la conquista de América, la conquista de las áreas selváticas

y que, en buena parte, esta conquista actual utiliza las mismas armas de aquella hecatombe de hace cuatro siglos y medio? Sabemos que se trata de un proceso irreversible; sería irreal pensar de otro modo. Pero creemos que, como antropólogos, podemos contribuir haciendo este proceso menos destructor, menos traumático, para las sociedades indígenas. También creemos que nuestras investigaciones sobre estas sociedades pueden contribuir a salvar valores que no son exclusivos a estos grupos, sino que pertenecen a toda la humanidad y a todas las ramas del conocimiento que se han preocupado del género humano. Muy acertadamente dice Lévi-Strauss al hablar de estos grupos primitivos:

> Cuando se quiere considerar al hombre en su totalidad no puede dejarse de lado el hecho de que, durante el 99 por ciento de su existencia en el mundo, y en la mayor parte de la tierra habitada, la humanidad no ha conocido otros géneros de vida, otras creencias y otras instituciones que las que incumbe a los antropólogos estudiar (Lévi-Strauss 1961).

Es posible que algunas de estas pequeñas culturas tribales en vía de desaparición, tal vez no tengan mucho que ofrecernos; que sus tradicionales modos de vida caigan en categorías que ya se conocen o que sus soluciones a los grandes problemas de la existencia humana no formen una contribución nueva. Pero sí es seguro que muchas de las culturas, que aún permanecen desconocidas o solo deficientemente estudiadas, contienen la clave para solucionar grandes problemas teóricos. El estudio de la lengua de una pequeña tribu, la investigación de sus características somáticas, o el análisis de sus instituciones sociales o religiosas, puede súbitamente cambiar por completo toda la interpretación previa de la historia étnica o lingüística de una región inmensa.

Anticipando la crítica, que en algunos círculos podría hacerse al poner en duda el interés científico de estudiar en detalle tantos pequeños grupos llamados 'salvajes' (muchos de los cuales carecen de toda importancia política o económica para las naciones en cuyos territorios sobreviven) y rechazando la sugestión de investigar solo algunos casos 'típicos', Heine-Geldern dice:

> Nosotros estamos interesados en la realidad y no en 'tipos' teóricamente construidos y faltos de toda vida. Sabemos que aun la cultura más primitiva es el resultado de procesos extremadamente complicados que reflejan desarrollos locales, influencias ambientales y, ante todo, contactos con otras culturas. Sabemos que las generalizaciones, siempre y cuando puedan hacerse, deben estar basadas en el conocimiento empírico de una escala tan amplia y completa como fuese posible (Heine-Geldern 1957).

Y más adelante contesta a los críticos haciendo estas preguntas: "¿No es verdad que estamos aún interesados en todo lo humano? ¿Qué queremos comprender el milagro de la cultura humana en toda su diversidad y complejidad? ¿No es verdad

que estamos interesados en saber todo lo posible sobre su historia y sobre las fuerzas que rigen su desarrollo?" (Heine-Geldern 1957).

Como era de esperar, el llamamiento de Heine-Geldern, encauzado a salvar para la ciencia el acervo cultural de las sociedades tribales en vía de desaparición, fue objeto de críticas duras. En efecto, el doctor Florestan Fernández, profesor de sociología de la Universidad de São Paulo, tildó la iniciativa de Heine-Geldern de "algo melodramática" y "egoísta" (en: Baldus 1962), sosteniendo que era más urgente ocuparse activamente del bienestar de los grupos tribales en cuestión. Heine-Geldern formuló su réplica en estas palabras:

> No debemos olvidarnos nunca que la nuestra [la etnología] es una ciencia en su propio derecho, no menos que la historia, la filología, la arqueología o cualquier otra rama de las humanidades; que nuestra tarea primordial es la investigación por sí misma; que nuestra ulterior meta, aunque distante, debería ser lograr un conocimiento total de la cultura humana, de su historia y de las fuerzas que gobiernan su desarrollo (Heine-Geldern 1956).

No hay duda de que ambos puntos de vista deben ser tenidos en cuenta; en realidad, estos no están en oposición, sino que representan aspectos esencialmente complementarios de un mismo anhelo: el de avanzar nuestros conocimientos y, desde luego, el de utilizarlos. Pero se trata, primeramente, de distinguir entre las funciones que cada disciplina atribuye a sus especialistas, de distinguir entre la investigación antropológica básica y la antropológica aplicada.

Nadie pone en duda el gran valor de la antropología aplicada y el papel fundamental que esta debe desempeñar en cualquier programa de acción, pero también es más que evidente que solo se puede planificar el desarrollo futuro de un grupo humano después de disponer de un gran acopio de informaciones básicas que solo el antropólogo de campo, en este caso el etnólogo, puede suministrar. Un plan de acción en términos de modificaciones de la economía, la estructura social, el nivel de salud, etc., está condenado al fracaso, si no se fundamenta en un conocimiento previo y detallado de las instituciones y pautas de la cultura en cuestión, de sus tradiciones y de su sistema de valores. Demasiadas veces el planificador desconoce o menosprecia el hecho de que cada cultura, por primitiva que sea, constituye un todo integrado que funciona como un complejo engranaje, en el cual cada una de sus partes componentes se interrelaciona con las demás. Un cambio introducido en un aspecto de la cultura, sea la alimentación, la salud, la vivienda, las pautas de trabajo, la educación, la religión, etc., necesariamente repercute en todos los demás aspectos y con frecuencia se producen entonces consecuencias indeseadas y aun francamente disociadoras, que el planificador no había previsto, por falta de conocimientos antropológicos. Los individuos y entidades dedicados a fomentar el desarrollo de las comunidades indígenas necesitan de la labor previa del etnólogo de campo, pues los conocimientos

íntimos de las culturas primitivas de este forman la base indispensable para poder orientar los planes de desarrollo. Los organismos internacionales, como la OEA, habiéndose dado cuenta de esta realidad, se ocupan entonces de problemas de desarrollo de comunidades indígenas, pero dando al antropólogo, tal como en México, Venezuela y Colombia, la responsabilidad de dirigir dichos proyectos que son, por su carácter, interprofesionales.

Es pues necesario distinguir claramente entre las funciones del etnólogo y las del antropólogo de acción. Seguramente, ningún etnólogo que haya convivido con una tribu y que haya sido testigo de toda la tragedia de la desintegración de su cultura, puede escapar del vehemente deseo de protegerlos y ayudarlos. Pero el etnólogo debe conocer sus propios límites; debe saber que la mejor ayuda que puede prestar al indígena consiste en estudiar, describir y analizar con objetividad su cultura, dando así a la antropología aplicada una base concreta sobre la que se fundamenten y orienten los planes de desarrollo.

Se trata de actividades en diferentes campos y a cargo de diferentes especialistas que, por lo demás, generalmente están afiliados a instituciones distintas. Acerca de esta diferenciación, el destacado antropólogo inglés E. E. Evans-Pritchard ha dicho lo siguiente:

> Puede tenerse por loable que un antropólogo investigue problemas prácticos. Posiblemente lo sea, pero si lo hace, entonces debe darse cuenta de que ya no está actuando en el campo antropológico sino en el campo no-científico, de la administración. Y estoy seguro de una cosa: que nadie puede dedicarse del todo a ambos intereses; yo dudo si alguien pueda investigar problemas fundamentales y prácticos a un mismo tiempo (Evans-Pritchard 1962).

Tal vez sea esta una posición extrema y será posible en algunos casos específicos combinar las dos actividades. Lo cierto es que en muchas ocasiones faltan las informaciones más elementales sobre aquellas sociedades tribales y que es al etnólogo a quien le toca entonces dar el primer paso, para poder guiar luego a sus colegas que trabajan en el terreno de la antropología aplicada.

En Colombia, las dos actividades, la investigación etnológica y la de planear el desarrollo de las comunidades indígenas, están a cargo de instituciones diferentes: la primera corresponde ante todo al Instituto Colombiano de Antropología, dependencia del Ministerio de Educación Nacional y la segunda a la División de Asuntos Indígenas, perteneciente al Ministerio de Gobierno. Los estatutos de estas dos instituciones son muy claros al respecto y al hacer al indígena colombiano el objeto de sus intereses, las actividades de ambas tienen como base común el deseo de conocer el mundo y problemas del indio. Pero surge entonces la pregunta: ¿qué es lo que sabemos del indio colombiano?

2. La situación actual de las tribus indígenas de Colombia

Según recientes datos de la División de Asuntos Indígenas, institución que actualmente dispone de las informaciones más exactas al respecto, la población indígena de Colombia se eleva a unos 300.000 individuos. Este número es considerablemente más alto de lo que se calculó hace algunos años (Reichel-Dolmatoff 1959), cuando se estimó en unos 160.000 los habitantes indígenas en territorio colombiano. Esta divergencia se debe probablemente en buena parte, al hecho de que en el cálculo se incluyó exclusivamente a los grupos tribales que aún hablan sus idiomas propios mientras que la División de Asuntos Indígenas en sus censos abarcó también a aquellos grupos que ya se encuentran en una fase avanzada de aculturación y que comienzan a formar parte del campesinado, habiendo perdido en gran parte su antigua estructura tribal. De todas maneras, la población indígena de Colombia es, en comparación con países como Brasil o Venezuela, bastante elevada.

Mientras que en los países andinos como Ecuador, Perú y Bolivia, la mayoría del elemento indígena ocupa las cordilleras y valles interandinos, en Colombia la zona andina propiamente dicha está más bien poblada por el elemento mestizo de habla española y los indios tribales viven en las tierras bajas y algo marginales. Geográficamente viven muy dispersos, en toda la extensión de la República, pero se observa que ocupan principalmente las zonas fronterizas.

Trazando su distribución general de norte a sur, se pueden agrupar estos indígenas en seis grandes zonas:

1. La península Guajira;
2. La Sierra Nevada de Santa Marta, la sierra de Perijá y la sierra nevada del Cocuy;
3. El occidente Andino y la costa Pacífica;
4. El sur Andino;
5. Las selvas del Amazonas;
6. Los llanos del Orinoco.

A continuación se resumirán algunos datos básicos para caracterizar estas seis zonas y al final de este artículo se añadirá además una corta lista de referencias bibliográficas en la cual se citan los trabajos que, pueden considerarse, como las fuentes más importantes para el conocimiento de las tribus en cuestión.

Seguido al nombre tribal más común, hemos puesto entre paréntesis los sinónimos bajo los cuales se conocen algunos de estos grupos.

I. La península Guajira

La Guajira, zona árida y desértica en el extremo nororiental de la República, está poblada por los indios *guajiro*, quienes alcanzan un número de unos 50.000 individuos y forman la tribu más numerosa de Colombia. Lingüísticamente, los guajiro pertenecen a la familia Arawak; culturalmente representan esencialmente una variante desértica de las culturas de tipo selva tropical. Muchos guajiro viven todavía sobre un nivel cultural primitivo, conservando la casi totalidad de sus tradiciones, pero otros se encuentran en una fase más o menos avanzada de aculturación, y se observan marcados contrastes al respecto. La influencia de la aculturación es más fuerte en la Baja Guajira donde la tribu colinda con los criollos del bajo río Ranchería, y en las zonas donde se encuentran las misiones, las salinas y las guarniciones; pero en muchas partes del interior de la península y en sus costas, los indios conservan aún gran parte de su cultura autóctona.

II. La Sierra Nevada de Santa Marta, la sierra de Perijá y la sierra nevada del Cocuy

En esta zona, situada entre el bajo río Magdalena y las estribaciones septentrionales de la Cordillera Oriental, viven varias tribus muy diferentes. En la Sierra Nevada de Santa Marta existen tres tribus, que en la literatura se designan generalmente como "Aruaco", pero cuyos nombres tribales propios son *Kogi* (*Cágaba, Köggaba, Pebo*), los *Ika* (*Ijca, Bíntucua*) y los *Sáha* (*Sanká*), *Guamaca*, (*Malayos, Marocaseros*). Los Kogi habitan principalmente en las faldas septentrionales, en los ríos Ancho, San Miguel, Palomino y Don Diego, pero también ocupan algunas regiones de las vertientes orientales en el alto río Guatapurí y en el río Donachuí. Los Ika viven ante todo en la parte sur de la Sierra Nevada, alrededor de las poblaciones de San Sebastián de Rábago y Pueblo Bello, pero penetran por algunos ríos de las faldas occidentales y orientales. Los Sáha viven al oriente, en la parte alta de los ríos César y Badillo; cada una de estas tribus cuenta con unos 2000 individuos que hablan diferentes dialectos de la familia chibcha. Culturalmente, los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta pertenecen a la tradición sub-andina, pero se encuentran entre ellos también algunos rasgos circun-caribes y selva-tropicales. Los Kogi son el grupo menos aculturado pero, en cambio, entre los Ika y los Sáha, algunos se han aculturado en muchos aspectos, aunque en ningún caso los indígenas han sido absorbidos por la población criolla rural. La misión capuchina, establecida desde hace más de dos siglos en la Sierra Nevada de Santa Marta, representa desde luego un factor importante en el proceso de aculturación de estas tribus.

Al sur de la Sierra Nevada de Santa Marta, en las tierras bajas selváticas del río Ariguaní, viven unos 500 indios Chimila, dispersos en pequeños grupos que se extienden desde las estribaciones de la Sierra hasta las orillas del río Magdalena. Hablan un dialecto chibcha y su cultura es del tipo selva-tropical. Los *Chimila* se

han aculturado rápidamente en los últimos años, aunque tal cual grupo aislado conserva todavía parte de su cultura tradicional.

En la Sierra de Perijá, serranía fronteriza con Venezuela, están ubicados algunos centenares de indios *Yuko* ("*Motilones*", *Chaké*; también designados según sus subgrupos: *Manaure, Susa, Tukushmo, Iroka, Sokorpa, Sokomba, Curumaní*); hablan un dialecto Caribe y son culturalmente selva-tropicales, con algunos elementos circun-caribes y andinos. Esta tribu, que abarca unos 500 indios en territorio colombiano, se extiende a Venezuela, donde, bajo el nombre genérico de *Yupa* o Chaké, ocupa una zona extensa en la vertiente oriental de la misma serranía. Al este de los Yuko, en la hoya del río Catatumbo, viven los *Barí* ("Motilones", *Cunaguasaya, Dobocubí*), en número de varios miles; es posible que dentro de este conjunto se trate en realidad de varias tribus algo diferentes; los Barí hablan también un dialecto chibcha y pertenecen culturalmente al área selva-tropical.

En la intendencia de Arauca viven los indios *Tunebo*, otra tribu de habla chibcha. Estos indios ocupan la vertiente Oriental de la Sierra Nevada del Cocuy, las cabeceras de los ríos Cebaría, Cobugón, Royatá y Bojabá, así como los cursos medios de los ríos Margua y Sínsiga.

III. El occidente Andino y la costa Pacífica

El principal grupo indígena de esta zona está constituido por los indios del Chocó. Se divide este grupo en dos tribus: los *Noanamá* (*Waunamá, Cholos, Chocó*) que ocupan la región del bajo río San Juan y los ríos Taparral, Docordó, Bicordó, así como varios ríos que desembocan en el Océano Pacífico entre el San Juan y Cabo Corrientes; y los *Emberá* (*Emperá, Cholo, True Chocó, Baudó*), que ocupan una gran extensión de tierra en las hoyas de los ríos Atrato, Baudó, San Juan y en los ríos que desembocan en el Pacífico entre Cabo Corrientes y Panamá. Algunos grupos viven en la hoya del río Cauca, ya en los departamentos de Antioquia, Caldas y Valle, y otros dos grupos de Emberá, ocupan las cabeceras de los ríos Sinú y San Jorge. Algunos grupos pequeños de ambas tribus se encuentran también al sur de Buenaventura, sobre todo en la región del río Saija. Los llamados indios *Chamí* y *Catío*, de Antioquia, parecen ser subgrupos de los Emberá. Los Nonamá y Emberá hablan dialectos de la Familia Caribe y su cultura corresponde al tipo selva-tropical. Los Chamí, Catío, así como algunos grupos Emberá de Antioquia y Caldas están bastante aculturados, lo mismo que algunos grupos Noanamá de las orillas del río San Juan.

En ambas riberas del Golfo de Urabá viven unos 500 indios *Cuna*. La tribu está dividida en un grupo oriental que ocupa una pequeña región de la hoya del río Caimán Nuevo, y un grupo occidental que tiene su centro en Arquía, a

poca distancia de la frontera panameña; hablan un dialecto chibcha y aunque su cultura tiene muchos rasgos del área selva-tropical, se observan, al lado de componentes circun-caribes y sub-andinos, algunos rasgos propios locales; están menos aculturados que los Cuna del archipiélago de San Blas, en Panamá.

IV. El sur Andino

En las faldas montañosas del llamado Macizo colombiano, sobre todo en el departamento del Cauca, existen en la actualidad varios núcleos importantes donde la concentración numérica de grupos indígenas es bastante alta. En la región denominada Tierradentro situada entre las cabeceras de los ríos Magdalena y Cauca, y también en las vertientes al este y noreste de Popayán, viven aproximadamente 50.000 indios, que se dividen en varios grupos y hablan numerosos dialectos. La tribu más numerosa de unos 20.000 indios, es la de los *Páez*, quienes viven en Tierradentro, en dos grandes agrupaciones a lo largo del río Páez y de sus afluentes. La primera está constituida por las parcialidades de Araújo, Avirama, Belalcázar, Cuetando, Chinas, Itaibe, Huila, Lame, Mosoco, Ricaurte, San José, Suin, Tálaga, Toes, Togoima y Vitoncó; y la segunda situada algo más al sur, por las de Calderas, San Andrés, Santa Rosa y Yaquivá. Muchos grupos Páez se ubican también en la vertiente occidental de la cordillera al norte de Silvia, y algunos han penetrado a las cabeceras del río Saldaña, ya en el departamento del Tolima. Al oeste de los Páez propiamente dichos vive el subgrupo *Paniquitá*, también de nos 20.000 indios, repartidos en las parcialidades de Pitayó, Miraflores, Quichaya, La Peña, Totoró, Caldonó, Jambaló, Tacueyó, Cajibío y Morales.

Unos 5000 indios *Guambiano*, con sus subgrupos los *Ambaló*, *Quizsgó* y otros, habitan principalmente en ambas riberas del río Piendamó, entre Silvia y el Páramo de Las Delicias, así como en las riberas del río Manchay, en las parcialidades de Camojó, Chimán, Guambía y Malvasá. Unos 3000 descendientes de los indios *Guanaka* viven al occidente de Inzá, en las parcialidades de Guanacas, Truminá, La Laguna, Topa y San Miguel; pero solo muy pocos hablan su dialecto autóctono. Algo más de 1000 indios *Totoró* se hallan radicados en el municipio del mismo nombre y cerca están unos 500 indios *Polindara,* estos últimos sobre las orillas del río Palacé. Los indios *Kokonuko* viven en el pueblo del mismo nombre y los *Puracé* ocupan parte de las vertientes del volcán así llamado y se extienden a las faldas que caen hacia el río Vinagre. Todos estos indios están bastante aculturados y muchos viven como campesinos en estrecho contacto con los colonizadores y las misiones. Los diversos dialectos hablados por ellos parecen relacionarse con la familia chibcha.

En el extremo suroeste del departamento de Nariño, entre los ríos Guiza y Mayasquer, que se dirigen hacia el océano Pacifico, existen algunos centenares de indios *Kwaiker* (*Coayquer*), que es otra tribu de habla chibcha.

V. Las selvas del Amazonas

Esta zona es la más compleja de todas, tanto por el gran número de tribus que se encuentran dispersas en ella, como también por la escasez de informaciones exactas acerca de la localización y características de los diversos grupos étnicos. Las tribus pueden agruparse esencialmente, según las principales familias lingüísticas, en Tukano, Arawak y Caribe, así como algunos grupos más o menos numerosos que hablan idiomas independientes o aún no clasificados.

Las tribus de la familia Tukano se dividen en un grupo oriental localizado principalmente en la comisaría del Vaupés, y un grupo occidental, situado en los altos ríos Caquetá y Putumayo. A continuación se da una corta lista de estas tribus, con la advertencia de que su localización exacta no es bien conocida en muchos casos.

Los Tukano orientales están constituidos por las siguientes tribus: los *Tukano* (*Dáxsea*) propiamente dichos que viven sobre el río Vaupés, entre el primer salto de Ipanoré y el bajo Vaupés, así como en los ríos Tiquié, Papurí y Curicuriari; los *Arapáso* (*Koreá*) sobre el río Vaupés, entre Yauaraté e Ipanoré, y cuyos subgrupos los *Neenoa*, *Yoboroá* y *Uía-Tapuyo* pertenecen a este mismo conjunto tribal; los *Karapaná* (*Möxda*) sobre el río Vaupés, entre el salto de Yuruparí y el río Paca, un afluente del río Papurí, y también en los altos ríos Tiquié y Pira-paraná; los *Uanana* (*Kótitia*) que ocupan algunas regiones en la desembocadura del río Querarí y del Carurú. Subgrupos de los Uanana, son probablemente los *Pira-Tapuyo* (*Uaíkena*) sobre el medio río Vaupés abajo de Yauaraté, y los *Uaiana* (*Yuritί-Tapuyo*) del Paca-paraná y Dyí-igarapé. Los *Desána* (*Winá*), entre los ríos Vaupéz y Papurí; los *Kubeo* (*Kobéua, Pamiwa*) en el río Vaupés entre el salto de Guaracapurí y el río Carurú; en los ríos Cuduyari, Pirabatón, Querarí. Los *Buhágana* en los ríos Pira-paraná y Dyí-Igarapé; los *Pamoa* (*Tatú-Tapuyo*) en Paca-Igarapé y en el río Manapiala, un afluente del Vaupés. Los *Tuyuka* y *Bará,* en el alto río Tiquié y en Cabarí-Igarapé. Los *Makúna* están en el bajo río Pira-paraná y los *Yabahána*, que se relacionan bastante con ellos, se localizan en el río Inabu, un afluente septentrional del río Negro. Los *Yupua* (*Japuá*) viven sobre el río Tóta, un brazo del río Apaporis, y sus subgrupos *Tanimúka* y *Detuána* en el bajo río Apaporis, en la región de Yaigojé; los *Kueretú* están en el río Caritaya, un afluente de Miritί-paraná, así como en la ribera derecha del río Caquetá, frente a la desembocadura del Apaporis. Los *Barasána* ocupan parte del alto río Pira-paraná.

Los Tukano occidentales se componen de las tribus *Siona* (*Ceona*), en el alto río Putumayo y los *Maka-guáxe*, *Eno, Tama* y *Koreguáxe,* principalmente entre los ríos Caquetá y Orteguaza.

Las tribus de la familia arawak ocupan ante todo el triángulo formado por los ríos Negro, Vaupés e Inírida y son las siguientes: los *Baníva* (*Baniba*) en el

río Guainía y el bajo río Isana; Los *Baré*, también en el río Guainía; los *Siusí* (*Oalipero dakeni*) en el bajo río Cayarí, el medio río Ariari y el río Isana; los *Ipéka* (*Kumata minanî*), en el río Isana, arriba de los Siusí, y en el río Yauaraté-paraná; los *Katapolítani* en el río Umaca-Igarapé, afluente izquierdo del Isana; los *Káua* del medio río Ariari y en sus afluentes; los *Huhúteni* del bajo río Ariari y algunos grupos Tariana sobre el río Vaupés cerca de Yauareté y sobre el río Apaporis, cerca del raudal de la estrella. Los *Kuripáko* (*Kárro*) en los ríos Isana y alto Guainía y en la Serranía de La Lindosa, y los *Kabiarí* en el río Canianarí, afluente del alto Apaporis, arriba del raudal de Jirijirimo. Hacia el sur y suroeste también habitan algunas tribus Arawak: los *Yukúna* y *Matapí,* en el río Miritî-paraná; los *Tikúna* (*Tucuna*), en el llamado Trapecio amazónico; y los *Ressígaro,* en la región de El Encanto, en el curso medio del río Putumayo.

La familia caribe está representada por los *Hianákoto-Umáuna* y los *Karixóna,* cuyos subgrupos los *Tsahatsaha-Mahotóyana, Kaikuchana, Rioma* y otros ocupan parte de la hoya del río Yarí, extendiéndose ocasionalmente hacia el suroeste hasta los ríos Caguán y Orteguaza; y hacia el noreste, hasta los ríos Apaporis y Vaupés. Los *Karixóna* viven ante todo en la región de Nare, en el alto río Vaupés, entre el lago El Dorado y Miraflores.

La familia *Huitoto* cuenta con gran número de subtribus tales como los *Bora-Miránya, Imihitä, Nonuya, Okáina* y *Muináne,* que están muy dispersos en las hoyas de los ríos Caquetá y Putumayo, pero que se extienden a veces hasta el río Yarí y aun hasta el Apaporis. Los *Andóke*, un grupo independiente, sobreviven en la quebrada Aduche, abajo de Araracuara y también en la región de la Pedrera. Los *Kofán*, también independientes, se ubican en el alto río Putumayo, entre puerto Asís y Cuembi, en Adriote, en San Antonio de Guamués y principalmente en el río San Miguel y en el Caño El Hacha, un afluente oriental del alto Putumayo. Los *Sibundoy*, que forman el grupo *Kamsá* (*Koche*) habitan en las fuentes del río Putumayo, en Sibundoy y San Francisco. La Familia *Kechua* está representada en esta misma región por varios grupos de indios *Ingáno* que viven en el alto río Caquetá, en las regiones de Mocoa, Yunguillo, Condagua y Limón, en el alto río Putumayo, en Santiago, Valle de Sibundoy, y también en pequeño número, en el río Guamués.

Con el nombre genérico de *Makú,* término derogativo usado por los Tukano occidentales y los Arawak vecinos, se designa un conjunto de pequeñas tribus muy dispersas que se localizan en las selvas entre el río Negro y el Caquetá. Más específicamente viven en la ribera derecha del bajo río Negro y de los ríos Yurubaxí, Téira, Marié y Curicuriari; en ambas riberas del río Tiquié y en las selvas del alto Vaupés, en la región de los ríos Papurí y Querarí. Los Makú hablan probablemente varios idiomas muy diferentes y no forman unidad lingüística.

VI. Los llanos del Orinoco

Esta zona delimitada en el norte por los ríos Arauca y Meta; en el este por el río Orinoco, en el sur por el río Guaviare y el oeste por la vertiente de la Cordillera Oriental. La tribu principal de esta inmensa región la forman los *Guahibo* que, en número de unos 10.000, viven en las llanuras, entre los ríos Meta y Vichada, con algunos grupos que penetran al norte del Meta. Aunque la mayoría de los indios ribereños son horticultores sedentarios, sub-tribus tales como los *Sikuáni* y *Kuiva,* parecen ser de cazadores y recolectores nómadas, que vagan en pequeñas bandas en las regiones inter-fluviales, especialmente de los ríos Tomo y Tuparro. Los *Chirikóa*, otro subgrupo Guahibo, parecen ser algo más sedentario y están al norte del río Meta, en la zona fronteriza con Venezuela. Los *Amorúa*, también una sub-tribu Guahibo, viven en la región del bajo río Tomo. Lingüísticamente los Guahibo forman una familia independiente.

Sobre los ríos Cinaruco y Capanaparo, en la región limítrofe colombo-venezolana, se dice que existen algunos grupos de indios *Yaruro*, otra tribu lingüísticamente independiente. Aproximadamente frente a la población de Orocué, situada en el curso medio del río Meta, están localizados varios centenares de indios *Sáliva* (*Sáliba, Salivi*), otro grupo independiente. Hacia el norte de ellos viven algunos grupos de la tribu *Achagua*, de habla arawak. Otra tribu Arawak, los *Piapoko*, se ubican al sur del río Vichada, sobre el río Uva, un afluente septentrional del río Guaviare. En el alto río Guaviare, en los alrededores de la población de San José, existen grupos dispersos de indios *Guayabero*, cuyo idioma se relaciona con el de los Guahibo. Algunos grupos de estos indios viven en el caño La Fuga, afluente del caño Grande, en las cabeceras del río Inírida. En la región de la Serranía de la Macarena hay grupos muy pequeños de indios *Tinigua*, relacionados aparentemente con los Sáliva. En el bajo río Guaviare y hacia el bajo río Inírida, están los *Puináve*, de filiación lingüística incierta.

Fuera de las tribus enumeradas para las seis grandes zonas de población indígena, existen algunos pequeños grupos dispersos en varias partes del país. En la selva pluvial del medio río Magdalena, en la hoya de los ríos Opón y Carare (Territorio Vásquez), sobreviven algunos indios de la tribu *Carare*, de filiación lingüística Caribe y estrechamente relacionados con los Yuko de la Sierra de Perijá. En la orilla oriental del bajo río Sinú, en la región localizada entre San Andrés, Tuchín y Sabaneta, existe una comunidad indígena que, aunque ya muy aculturada, conserva muchos rasgos culturales y somáticos, así como restos de un idioma no clasificado. En el departamento del Tolima, entre el río Saldaña y la Cordillera de Calarma, viven también algunas comunidades indígenas que, no obstante su marcada aculturación, muestran aún muchos rasgos autóctonos.

Además de las tribus mencionadas en esta somera enumeración por grandes áreas del país, existen indudablemente muchas más, de las cuales apenas se

tiene noticia; sobre todo en la Amazonia y el Vaupés hay aún grandes zonas muy poco conocidas, donde seguramente viven tribus más o menos numerosas de cuya localización y clasificación todavía no se sabe nada. Tales zonas son, por ejemplo, las vertientes de la Cordillera Oriental entre Florencia y el Sumapaz; gran parte de las hoyas de los ríos Caguán, Yarí y Apaporis; algunas regiones inter-fluviales entre los ríos Inírida, Guainía y Vaupés; la región entre los ríos Tomo y Tuparro en los Llanos Orientales, etc. Todos los que hayan volado sobre las selvas de la Amazonia y del Vaupés saben que de vez en cuando se ven en medio de la manigua claros aislados y casas dispersas, sin que nadie pueda dar razón de qué grupo étnico se trata.

No solamente en la Amazonia y la Orinoquia quedan todavía por descubrir muchas tribus y dialectos indígenas; pero también en las regiones interandinas y en las cordilleras del interior del país hay regiones donde con toda probabilidad, han sobrevivido pequeñas tribus desconocidas. Al norte de Ocaña, departamento del Norte de Santander, en las cabeceras de algunos ríos que descienden hacia el Magdalena, se dice que viven indígenas no relacionados con los llamados 'Motilones'. En la Serranía de San Lucas, departamento de Bolívar, los campesinos hablan de 'indios cimarrones' que aparecen de vez en cuando pescando en los ríos, y que se retiran súbitamente a las montañas. Otro grupo indígena desconocido parece vivir sobre el río Sanquininí, una de las cabeceras del río Sipí, departamento del Chocó, al oeste de Roldanillo. Y en las tupidas montañas situadas entre el río Cauca, las cabeceras del río León y las de los ríos Sinú y San Jorge, se dice también que habitan algunos indios muy primitivos que no pertenecen a los grupos Emberá, ni a los Catío vecinos.

Esta enumeración está, pues, lejos de ser completa. Solo quiere ofrecer un rápido vistazo sobre la distribución de las principales tribus indígenas que actualmente sobreviven en territorio colombiano.

3. El estado actual de los estudios etnológicos en Colombia

La bibliografía existente sobre las tribus que actualmente sobreviven en Colombia abarca muchos centenares de títulos y, a primera vista, da la impresión de que se dispone de una documentación amplia y adecuada sobre los diversos aspectos antropológicos que ofrecen estos grupos; pero el número de referencias no corresponde a la calidad de su contenido (O'Leary 1963). Con demasiada frecuencia se trata de trabajos muy superficiales, de reminiscencias de misioneros, de observaciones del viajero casual, etc. Otras veces, por cierto, se encuentran publicaciones etnológicas aparentemente de gran valor, pero desafortunadamente basadas en estadas cortas entre los indígenas y, por tal motivo, no suficientemente profundas. Es en verdad desconcertante la desproporción entre la cantidad de artículos y libros que sobre los indios colombianos se han escrito a través de los años, y la falta de estudios serios sobre el tema.

Según la evaluación más optimista, son apenas tres las regiones habitadas por indios sobre las cuales se tiene actualmente una información más o menos adecuada: La Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta y Tierradentro. Sobre todas las demás tribus de Colombia los datos disponibles son *totalmente insuficientes*. Aun sobre tribus del interior del país fácilmente accesibles como los Chamí, los Chimila, los Yuko o los indios del departamento de Nariño, faltan estudios detallados, y al hablar de la Amazonia y la Orinoquia, hay que admitir que se ignoran casi por completo las características culturales de sus habitantes indígenas.

Las tres regiones tribales que se pueden considerar conocidas adecuadamente, han sido objeto de diversos estudios desde hace muchos años. Por ser de fácil acceso y estar pobladas por indios muy pacíficos, muchísimos de los cuales hablan el español, La Guajira, la Sierra Nevada de Santa Marta y Tierradentro han sido terrenos predilectos de los etnólogos y allí se han efectuado detalladas investigaciones por tiempo prolongado. Sobre cada una de estas regiones se han escrito monografías que, aunque tal vez no exhaustivas, forman una base para el conocimiento de las tribus en cuestión. Al lado de dichos estudios existe además gran numero de trabajos adicionales que, en su conjunto, representan un acopio considerable de datos etnológicos. Desafortunadamente, no se puede decir lo mismo de los otros territorios tribales, donde la investigación ha sido mucho menos intensiva o aun falta hacerse por completo. A continuación se tratará de cada zona por aparte, evaluando someramente el estado actual de los conocimientos sobre las tribus que se han enumerado.

Sobre La Guajira y sus indígenas, los trabajos más importantes (Santa Cruz 1941; Bolinder 1921-1957; Chaves 1953; Gutiérrez de Pineda 1948; Pineda 1950; Weston 1937; y otros), cubren la mayoría de los aspectos, pero son algo deficientes en datos sobre los siguientes temas: estructura y desarrollo de los clanes, sistemas de control social, economía, tecnología, conflictos intra-tribales, diferencias entre indios pescadores del litoral y pastores del interior.

Acerca de la Sierra Nevada de Santa Marta, los principales trabajos (De Brettes 1898; Bolinder 1918-1925; Preuss 1926; Reichel-Dolmatoff 1951-1952), se han ocupado especialmente de los Ika y los Kogi, pero han quedado sin estudiar los Sáha. Los datos sobre economía, tecnología, estructura social y el semi-nomadismo en las vertientes, son aún insuficientes; falta, además, un detallado análisis comparativo de las tres tribus, que trate de esta región como de un área cultural.

Sobre los Chimila y Yuko del departamento del Magdalena existen solo algunos estudios muy superficiales (De Brettes 1898; Bolinder 1924; Reichel-Dolmatoff 1946), que de ningún modo corresponden al gran interés que estas dos tribus tienen para la historia étnica del país. De los Chimila se había dicho ya en 1920 que estaban casi extintos, pero en 1944 se pudo comprobar que sobrevivían aún unos 800 individuos. Desde entonces, sin embargo, se inició la explotación del petróleo

en su territorio tribal y simultáneamente se construyeron carreteras, campamentos y nuevas poblaciones; las tierras del Ariguaní se valorizaron considerablemente y se produjo una ola de colonización. Todos estos factores tuvieron desde luego su impacto sobre la comunidad indígena, que actualmente, por carecer de tierras y de protección, está perdiendo su identidad tribal. Los Yuko se han conservado algo mejor, pero entre ellos, factores tales como la creciente actividad de los misioneros, la penetración de los colonos, la malnutrición y las consiguientes enfermedades, han influido fuertemente sobre la población. Sobre muchos aspectos culturales de los Yuko no se sabe prácticamente nada, como por ejemplo sobre la economía, tecnología, estructura social, religión, ciclo vital, etc. (Bolinder 1937; Reichel-Dolmatoff 1945); la misma carencia de datos se observa para los Chimila.

Los Barí del norte de Santander siguen siendo desconocidos y se dispone solo de informaciones muy superficiales sobre esta tribu tan interesante (Reichel-Dolmatoff 1960; Holder 1947). Los datos sobre los Tunebo son algo más completos (Rochereau 1962) pero no dejan de ser bastante deficientes para definir la situación cultural de esta tribu. Para los primeros, la guerra abierta que existe entre indios y colonos pone en peligro su sobrevivencia y, además, la cultura está cambiando rápidamente bajo la influencia de la colonización; lo mismo sucede para los segundos en cuyo territorio además están establecidas las misiones.

Las tribus del occidente andino y de la costa pacífica son probablemente menos conocidas que las anteriores. El grupo Cuna, del Golfo de Urabá, parece estar menos aculturado que sus vecinos de territorio panameño, pero sobre este no existe ni siquiera el estudio más elemental. Mientras que los Cuna de Panamá han sido investigados en gran detalle, siendo probablemente una de las tribus mejor estudiadas de América Latina, los del lado colombiano han quedado aún sin ser estudiados.

Sobre los Noanamá y Emberá del Chocó existen algunos trabajos (Nordenskiöld 1928; Reichel-Dolmatoff 1962; Santa Teresa 1924; Wassen 1935 y otros), pero falta todavía una monografía que analice en detalle la cultura de estas tribus selváticas. La mayoría de los datos disponibles se refieren a los Noanamá del bajo río San Juan pero los de los pequeños afluentes y sobre todo los grupos Emberá, son aún muy desconocidos. Se carece de estudios sobre la economía, la estructura de la familia, la adaptación a un medio extremadamente húmedo y, al mismo tiempo, se hace necesario un estudio comparativo en el cual se tracen los nexos entre los indios del Chocó y las tribus amazónicas. Lo mismo se puede decir de los Chamí y Catío, sobre los cuales hay solo algunos cortos artículos que tratan de aspectos parciales (Arcila 1953-1954), pero que no constituyen un estudio de conjunto. De especial interés sería una investigación detallada de las semejanzas o diferencias respecto a los Emberá del Chocó; el grupo Emberá, aislado en las cabeceras de los ríos San Jorge y Sinú, es prácticamente desconocido y los únicos datos sobre esta tribu se encuentran en trabajos que no son de carácter estrictamente antropológico (Dahl 1940; Gordon 1957) y en un corto artículo etnográfico (Reichel-Dolmatoff 1963).

En cuanto al sur andino, la región de Tierradentro y sus proximidades pueden considerarse como relativamente bien estudiadas (Bernal 1955; Hernández de Alba 1944; Lehmann 1960; Nachtigall 1955; Otero 1952; Pittier 1907, y otros), en comparación con las demás tribus del país, pero no cabe duda de que aún queda mucho por conocer. Hace falta una serie de estudios detallados sobre la estructura social y política, la economía, el ciclo vital y la religión de estas tribus, así como una síntesis monográfica que abarque toda el área cultural del Macizo. Sobre los Kwaiker hay solo muy pocos datos (Ortiz 1937; Lehmann, 1963; Marquer 1963), aunque parece tratarse de un grupo de sumo interés para el estudio comparativo de las tribus chibchas.

Los llanos del Orinoco quedan en buena parte sin explorar sistemáticamente. Los pocos trabajos existentes sobre esta extensa región (Bolinder 1936; Fabo 1911; Kirchhoff 1948; Reichel-Dolmatoff 1944; y otros) apenas dan una visión muy general de la situación cultural de estas tribus. El principal problema que se plantea en esta región se refiere al estatus de los Guahibo, quienes, según algunos autores, representan una cultura de tipo marginal, en la cual las prácticas de agricultura se introdujeron solo en una fecha reciente. Esta teoría parece ser discutible, pero con los escasísimos datos disponibles no se puede aun esclarecer este importante problema. También sería de gran interés un estudio de los grupos semi-nómadas de los Sikuáni y Kuíva, y de sus relaciones con los Guahibo ribereños. Sobre otro subgrupo de esta región, los Amorúa y Piapoko, no existe ningún trabajo y sobre los Achagua, que antaño ocupaban grandes extensiones de los Llanos, hay solo un resumen de datos históricos (Hernández 1948). También son sumamente escasos los datos sobre los Puináve. Los Sáliva, que antiguamente se extendían hasta el Orinoco, han quedado sin estudiar, no obstante que su cultura podría contener la llave para importantes problemas de contactos y migraciones antiguas. En efecto, aunque muchas de sus actuales características corresponden a la variante llanera de las culturas de tipo selva-tropical, algunos elementos de los Sáliva, tales como la creencia en un dios creador, en divinidades solares y lunares y, el uso de ídolos biomorfos, parecen indicar una tradición circun-caribe o sub-andina. La cultura de todas estas tribus de los Llanos orientales se está modificando rápidamente. Los cazadores y recolectores se convierten en horticultores sedentarios; los grupos pequeños se mezclan y son absorbidos por los más numerosos; y, además, la colonización y evangelización progresan cada día más, de tal manera que pronto será demasiado tarde para investigar los restos de cultura autóctona en esta zona del país.

Con relación a la variedad de tribus y de problemas que estas plantean, la inmensa zona del Vaupés y de la Amazonia es probablemente la menos conocida etnológicamente. Allí se presenta un mosaico cultural y lingüístico sumamente complejo y cuyo estudio promete una riqueza de datos de gran interés. Sobre toda esta zona, los viejos trabajos de los naturalistas y viajeros (Bates 1863; Spruce 1908; Wallace 1853; Whiffen 1915) siguen siendo fuentes importantes sin haber sido

reemplazados por estudios modernos. La literatura etnológica propiamente dicha es muy escasa; la base son las obras de Koch-Grünberg (1906, 1908 y 1910), pero, no obstante la admiración que merecen, los datos de este autor son algo deficientes para la etnología moderna, sobre todo en lo que se refiere a la organización social, economía, tecnología y varios otros aspectos. Además, desde la época de Koch-Grünberg, a comienzos de este siglo, la situación tribal ha cambiado en muchos sentidos bajo la influencia de los misioneros, caucheros y colonizadores. Para la zona del Putumayo y Caquetá, los trabajos del padre Marcelino de Castellví y de su grupo de misioneros representan seguramente un gran esfuerzo que merece la gratitud de los antropólogos, pero estos tratan principalmente de clasificaciones lingüísticas y contienen solo muy raras veces datos sobre la etnología de las tribus amazónicas. Entre las recientes investigaciones hay varios trabajos de valor sobre los Tukano orientales (Goldmann 1943, 1963; Fulop 1955) y existen algunos artículos sobre los Tikuna (Nimuendajú 1948), los Kofán (Friede 1955) y dos resúmenes sobre los Huitoto (Murdock 1945; Steward 1948) cuya religión y mitología han sido también objeto de un estudio importante (Preuss 1921).

Son pues innumerables las tribus amazónicas sobre las cuales se carece de informaciones etnológicas recientes, es decir, obtenidas después de los viajes de Koch-Grünberg a comienzos del siglo. Nada o casi nada se sabe sobre los Arawak y Makú del Vaupés; tampoco se conoce nada sobre las tribus del Caribe que viven al occidente de esta región; muy poco sobre las tribus del Caquetá y Putumayo y menos aún sobre las de los ríos Orteguaza, Caguán, Yarí, Apaporis, Mirití-Paraná y tantas otras más. Sobre todas estas tribus no existe ni un solo estudio monográfico moderno.

De muchas tribus de Colombia apenas conocemos el nombre, y nada más. De muchas regiones aún habitadas por indios, se ignora de qué tribu se trata y cuáles son sus características culturales. Los pocos estudios existentes son, en su mayor parte, anticuados y superficiales.

Desde luego, fuera de la necesidad de una serie de monografías tribales y de trabajos que describan y analicen determinados aspectos de este o de otro grupo indígena, se plantean muchos problemas de investigación de un alcance más amplio, tales como los que se esbozan a continuación. En el mundo entero la cultura de las tribus nómadas de cazadores y recolectores está desapareciendo al paso que estas se vuelven sedentarias y comienzan a dedicarse a la horticultura; sin embargo, la estructura social y la economía de estas tribus es de interés para la etnología y en Colombia existe aún la oportunidad de estudiar estos fenómenos. Algunos grupos Makú de las regiones interfluviales del Vaupés viven todavía en este nivel cultural primitivo y ciertos subgrupos de los Guahibo también parecen ser nómadas. He aquí una oportunidad verdaderamente única para efectuar un estudio de gran interés, que significaría una importante contribución a la etnografía.

Otro tema de gran interés podría ser el siguiente: varias tribus indígenas, todas de habla chibcha, ocupan en la actualidad vertientes montañosas y han adaptado su vida económica a un escala altitudinal de diferentes cultivos y demás recursos. Esas tribus están constituidas por los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta, los Tunebo de las faldas de la sierra nevada del Cocuy, los indios de Tierradentro y los Kwaiker del departamento de Nariño. Muchas familias de estos indios se trasladan periódicamente de un terreno a otro dentro de su *hábitat* y de acuerdo con sus necesidades, pasando de tierras frías a templadas y viceversa, movimiento que desde luego debe tener repercusiones sobre muchos aspectos de su cultura.

Otros temas que habría que investigar son los siguientes: en el Vaupés las tribus Tukano parecen ocupar una posición dominante frente a otros grupos indígenas (arawak, makú, etc.), los cuales se ven expuestos a un proceso de "tucanización". Una posición culturalmente dominante muy parecida la ocupan los kogi en la Sierra Nevada de Santa Marta. Fenómenos de aculturación inter-tribal semejantes existen probablemente en otras regiones (¿Chocó, Tierradentro, Amazonas?) y merecen ser estudiados en detalle, ya que estos procesos llevan eventualmente a una integración que conduce a la formación de verdaderas áreas culturales. A nadie escapará el alto interés teórico de este problema.

Dos tribus colombianas que viven bajo condiciones climáticas extremas son los guajiro del árido desierto, y los indios del Chocó, una de las regiones más lluviosas del mundo; la adaptación humana a dos tipos de medio ambiente podría ser tema de un estudio de mucho interés.

Otra necesidad urgente son estudios de etnobotánica entre los indios colombianos. Las plantas alimenticias, medicinales, alucinógenas, etc., merecen ser investigadas por especialistas, porque también en este terreno hay modificaciones y desaparecen ciertas costumbres y tradiciones. En muchas regiones del país, la introducción de nuevas plantas útiles, de nuevos métodos de cultivo, de animales domésticos o aun de herramientas más efectivas, tienden a cambiar por completo el antiguo ecosistema de las tribus. Una vez que se haya producido un tal cambio, será imposible reconstruir las antiguas condiciones culturales.

No existen trabajos sobre la alfarería de las actuales tribus, actividad que está desapareciendo junto con tantos otros aspectos tecnológicos. Los textiles, la cordelería y cestería, la navegación indígena, las técnicas de caza y pesca, de preparación de alimentos, todos estos son renglones que esperan ser estudiados antes que sea demasiado tarde. No hay aún estudios sobre la vivienda indígena ni sobre los diversos sistemas de parentesco. La música indígena tampoco ha sido estudiada sistemáticamente, ni los bailes. Falta una recopilación de la literatura oral, de los mitos y cuentos de muchísimas tribus del país. Un análisis de los estilos artísticos que caracterizan las grandes áreas (Chocó, Amazonia, Guajira, etc.), sería

de gran interés. Naturalmente, para todos estos estudios deberían utilizarse las nuevas técnicas que hoy en día facilitan la documentación: la grabadora de cinta magnetofónica, la filmadora, la fotografía en colores.

Temas de investigación, y de investigación urgente, no hacen falta y sería fácil establecer una larga lista de aspectos etnológicos que aún esperan ser estudiados en Colombia. Pero lo importante es que muchos de estos temas *deben investigarse lo antes posible*, ya que las tribus en cuestión están perdiendo sus tradiciones tribales. Estas tribus desaparecen *culturalmente* por el contacto con colonos y misioneros, quienes pronto les imponen su modo de vida; desaparecen *biológicamente* por hibridación o, simplemente, porque se mueren de tuberculosis, sarampión u otras enfermedades; desaparecen lingüísticamente, pues aprenden a hablar el español y, al paso que se ven absorbidos por los campesinos criollos, dejan de hablar sus idiomas autóctonos.

Otro problema, por cierto, es el siguiente: año por año la metodología antropológica va evolucionando; se modifican sus bases conceptuales, se introducen nuevas técnicas de investigación, nuevos métodos de análisis; continuamente surgen nuevas teorías, nuevas hipótesis de trabajo. Al paso que los instrumentos metodológicos se van refinando, deben ser aplicados no solamente a nuevas situaciones sino que también se deben re-estudiar los fenómenos ya descritos anteriormente. Demasiadas veces, al leer viejos trabajos etnológicos (y "viejo" quiere decir, a veces de hace 15 o 20 años), se nota que la metodología de investigación de aquel entonces era deficiente. Fenómenos culturales que antes apenas merecían ser mencionados de paso, adquieren hoy en día una importancia primordial, mientras que otros que entonces se desconocían por completo se pueden estudiar ahora en detalle, gracias a nuevas técnicas o nuevos enfoques teóricos.

Hoy en día, al leer los cronistas de la conquista española nos lamentamos de que no nos hayan dejado datos más exactos sobre esta u otra tribu. ¡Qué oportunidades tan extraordinarias no tuvieron los capitanes, escribanos y doctrineros de aquella época! ¡Qué no podrían haber observado los encomenderos, a través de años de convivencia con indios de los cuales actualmente conocemos apenas un nombre tribal o tal cual lista de tributarios! ¡Tanto que se habló de los Tairona, los Quimbaya, los Pijao y ni un solo vocabulario de sus idiomas se ha conservado! Claro está que en aquel tiempo no había mayor interés en estos problemas, que sí nos preocupan ahora; no eran antropólogos y no había antropología entonces. ¿Pero actualmente no estaremos cometiendo la misma falta, peor falta aún, puesto que ahora sí hay especialistas y métodos de estudio y una conciencia clara del valor de estos estudios? Vendrá un día en que otros dirán: "Imagínese en aquel tiempo todavía había indios Guahibo, Tunebo, Huitoto; pero no los estudiaron; no supieron aprovechar esta ocasión realmente excepcional".

4. Programas de investigaciones etnológicas urgentes

Colombia debe hacer un programa de investigación etnológica que debe estructurarse en varias etapas y, desde luego, establecer una escala de prioridades y alternativas. Lógicamente, la *primera etapa* debe consistir en hacer un inventario lo más completo posible, que dé cuenta de la localización de las tribus, así como del número de sus miembros y de su grado de aculturación. En esta tarea es indispensable la colaboración de muchas entidades y personas conocedoras de los territorios indígenas, quienes estarían dispuestas a ayudar en la consecución de estos datos.

Las principales entidades con cuya colaboración se podría contar serían la División de Asuntos Indígenas, la División de Territorios Nacionales, las Fuerzas Armadas, las misiones, las campañas sanitarias (Servicio de Erradicación de Malaria; Campaña Antipiánica, etc.), el Instituto Geográfico, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria las compañías petroleras y mineras, el personal del Ministerio de Obras Públicas, a cuyo cargo está la construcción de carreteras; el Departamento Administrativo Nacional de Estadística y, naturalmente, los colegas e instituciones extranjeras que dispongan de datos sobre Colombia. Hay además muchísimos individuos que pueden suministrar datos de gran valor: zoólogos, botánicos, geólogos, geógrafos, médicos, ingenieros, oficiales de las Fuerzas Armadas, misioneros, hacendados, caucheros y muchos otros. El objetivo de esta labor sería formar un archivo de tribus con su mapoteca, en el cual se reunirán los datos básicos sobre la ubicación de los grupos indígenas, junto con algunos datos sobre demografía e informaciones sobre el proceso reciente de aculturación. Adicionalmente se deberían obtener informaciones sobre la accesibilidad de la tribu en cuestión, medios de transporte, distancias, guías e intérpretes u otras personas que podrían prestar ayuda al hacer contacto con la tribu.

La *segunda etapa* que, en parte, ya puede adelantarse simultáneamente con la primera, consistiría en redactar una serie de cuestionarios para ser enviados a todas las personas y entidades que actualmente están en contacto con grupos indígenas o que tengan conocimiento sobre ellos, por haber vivido o viajado en o cerca de su territorio tribal. Con base en estos cuestionarios se podría obtener una información muy valiosa sobre el estado actual de muchas tribus: vivienda, economía, datos demográficos, bilingüismo, grado de aculturación, migraciones recientes, etc. La evaluación de estos datos, debidamente ordenados, permitiría trazar una serie de mapas regionales en los cuales se podrían observar la distribución étnica, las zonas de contacto, las rutas migratorias o las vías de acceso. Seguramente habrá personas que entonces ayudarán a completar estas informaciones con mapas, croquis o fotografías. Desde luego, estos cuestionarios deberían distribuirse también en el extranjero, entre todos los colegas u otras personas que tengan datos sobre los indios colombianos.

La *tercera etapa* debería iniciar la exploración sobre el terreno mismo, Aquí ya sobre una base de prioridades acerca de regiones o tribus individuales que deben investigarse, sea porque ellas están amenazadas por la extinción, sea porque ofrezcan datos de especial interés teórico. Como prioridad básica se podría tomar el que cada tribu o sub-tribu que cuente con menos de 300 miembros, debe investigarse lo antes posible. Pero la selección de estos grupos ya se verá altamente facilitada por la evaluación de los datos obtenidos durante las fases previas. Los datos recogidos en las etapas anteriores indicarán cuáles son las tribus menos numerosas, y en vía de desaparecer o de modificarse radicalmente; cuáles son las zonas desconocidas donde viven aún tribus que no han sido registradas, o dónde están las regiones que pronto estarán bajo la influencia de la colonización o evangelización.

La primera fase de las investigaciones de campo debería ser ante todo de carácter exploratorio, sin concentrarse en una sola tribu sino, más bien, abarcando regiones enteras. Zonas como el Chocó, los Llanos Orientales, el Vaupés o la Amazonia, se pueden fácilmente subdividir en regiones más pequeñas que una sola persona pueda recorrer en un término de algunas semanas o meses, para hacer un reconocimiento general de la situación de las tribus. Se podrán corregir los materiales previamente obtenidos, completándolos con nuevos datos, ahora ya basados en la observación personal, y también se pueden marcar ya las regiones o problemas que merecen una investigación más detallada en el futuro.

Con este material a la disposición, se puede entonces planificar la segunda fase de investigaciones de campo. En ella ya se trata de estudiar detalladamente las características de una tribu o de una reglón habitada por varios grupos étnicos Aquí es necesario insistir en un aspecto fundamental de la investigación etnológica: el tiempo que el investigador permanece entre los indígenas. *En menos de un año de convivencia con los indios no es posible efectuar el estudio de una tribu.* En primer lugar, como regla, es absolutamente necesario que el etnólogo aprenda el idioma aborigen; aunque haya entre ellos algunos informadores que hablen español, *la investigación siempre debe efectuarse en el idioma nativo*, y es probable que pasen por lo menos seis meses antes de que el etnólogo domine la lengua lo suficientemente bien como para poder seguir las conversaciones de los indios. Por otro lado, un año es apenas suficiente como para observar todo el ciclo económico y ceremonial del grupo. A veces el modo de vida de una comunidad indígena cambia por completo según las diferentes estaciones, las épocas de cosecha o las grandes fiestas anuales, y para obtener una imagen adecuada de la cultura es entonces indispensable poderla observar durante todo el ciclo anual de sus actividades.

¿Sería mucho pedir? ¿Es demasiado decir entonces que *los problemas antropológicos de Colombia están en el campo y no en las oficinas*? ¿Qué deben ser estudiados en la selva, en el seno de las tribus, en lugar de hacer teorías de escritorio y hablar de los "misterios" del Amazonas y de los "enigmas" del Orinoco?

Sería desde luego deseable que esta clase de estudios intensivos fueses efectuados por equipos de especialistas; mucho tiempo, dinero y energías pueden ahorrarse si se combinan de una vez las investigaciones etnológicas, lingüísticas, etnobotánicas, etc., en un solo plan integrado, en lugar de realizarse aisladamente y en distintas épocas.

El resultado final sería entonces una serie de monografías tribales, lo suficientemente completas como para servir de base para estudios comparativos. Surgirían entonces nuevos problemas de investigación, pero ahora ya sobre temas específicos tales como: la estructura social de las tribus selváticas, la economía de los grupos pescadores, y otros más. Pero la base la deben formar los estudios detallados, dedicados a tribus individuales, pues solo entonces será posible hacer generalizaciones y llegar a hacer síntesis sobre el indio colombiano.

A continuación se presenta un esquema en el cual, tentativamente, se establecen categorías de prioridades respecto a regiones y tribus por estudiar.

I. Reconocimientos regionales urgentes

A. *Llanos del Orinoco*

1. Distribución étnica al norte del río Meta: tribus Guahibo, Chiricoa, Achagua, Yaruro, etc.;
2. distribución actual de los grupos Guahibo al sur del río Meta, ribereños e interfluviales;
3. localización de las tribus Sáliva, Amorúa, Piapoko, Guayabera, Tinigua, Puináve, así como de grupos intrusos de territorios venezolanos tales como los Piaroa.

B. *Zona del Vaupés*

1. Distribución étnica en las hoyas de los ríos Inírida, Guainía, Isana, Vaupés y Apaporis;
2. localización de las tribus Makú y de los pequeños grupos Arawak.

C. *Zona de la Amazonia occidental*

1. Distribución étnica en las hoyas de los ríos Yarí, Caguán, Orteguaza, así como a lo largo de los cursos superiores de los ríos Caquetá y Putumayo;
2. distribución de las tribus que forman la familia Huitoto;
3. distribución de las tribus que forman la familia Caribe.

D. *Zona de la Amazonia oriental*

1. Distribución étnica en los ríos Mirití-Paraná, Cahuinari, Igará-paraná, Caraparaná, etc., y en los cursos bajos de los ríos Caquetá y Putumayo;
2. distribución étnica en el Trapecio Amazónico.

II . Investigaciones etnológicas urgentes

A. *Tribus relativamente pequeñas y muy poco conocidas, amenazadas por la extinción cultural y biológica*

1. Opón y Carare (medio río Magdalena);
2. Tinigua (alto río Guayabero, llanos del Orinoco);
3. Sáliva (río Meta, Llanos del Orinoco);
4. Achagua (río Meta, llanos del Orinoco);
5. Amoruá (ríos Tomo y Tuparro, llanos del Orinoco);
6. Puináve (bajo río Guaviare e Inírida, llanos del Orinoco);
7. Karixóna (alto río Vaupés);
8. otros: de acuerdo con los resultados de las etapas 1 y 2.

B. *Tribus poco conocidas y amenazadas con sufrir próximamente modificaciones en su cultura*

1. Barí (río Catatumbo, departamento de Norte de Santander);
2. Tunebo (Sierra Nevada del Cocuy);
3. Emberá y Noanamá (departamento del Chocó);
4. Sikuáni, Kuíva y Guahibo en lo general (llanos del Orinoco);
5. Makú (Vaupés);
6. tribus del río Pira-Paraná (Vaupés);
7. Bora, Miránya; Nonuya y otros grupos Huitoto (Amazonia);
8. Yukuma y Matapí (río Mirití-Paraná, Amazonia);
9. Kuripáko, Tariana y otros grupos Arawak (Vaupés);
10. otros: según los resultados de las investigaciones anteriores.

C. *Tribus en avanzado estado de aculturación pero entre las cuales pueden obtenerse datos para reconstruir en parte su cultura*

1. Indios de San Andrés, Tuchín y Sabaneta (departamento de Córdoba);
2. Sáha (Sierra Nevada de Santa Marta)·
3. Chimila (departamento del Magdalena);
4. Chamí (departamentos de Antioquia y Caldas)
5. Catío (departamento de Antioquia);
6. Kwaiker (departamento de Nariño);
7. Kamsá (alto río Putumayo, Amazonia);
8. Ingano (alto río Putumayo y departamento de Nariño);
9. Tikuna (Trapecio amazónico);
10. Kofán (alto río Putumayo, Amazonia);
11. Tukano occidentales: Siona, Tama, Eno, Koreguaxé, Makaguáxe (Amazonia) ;
12. Tukano orientales: tribus y sub-tribus de escasa población (Vaupés);
13. otros: de acuerdo con los resultados de las etapas previas.

III. Reconocimientos regionales deseables pero no urgentes

1. río Sanquininí (departamento del Chocó);
2. serranía de San Lucas (departamento de Bolívar);
3. serranías de Ocaña, río Magdalena (departamento del Magdalena);
4. distribución étnica en la hoya del río Atrato (departamento del Chocó);
5. distribución étnica en el alto río San Juan (departamento del Chocó);
6. distribución étnica en las cabeceras de los ríos Saija y Patía (departamentos del Valle y del Cauca).

IV. Investigaciones etnológicas deseables pero no urgentes

A. *Tribus poco conocidas pero aparentemente no amenazadas por la extinción o aculturación inminentes*

1. Cuna (golfo de Urabá);
2. Yuko (sierra de Perijá);

3. Piapóko (Llanos del Orinoco);
4. pequeñas tribus del Macizo Colombiano: Polindára, Totoró, Puracé y otras (sur Andino);
5. Guayabero (Llanos del Orinoco);
6. otros: de acuerdo con los resultados de las etapas previas.

V. Investigaciones etnológicas no esenciales en el estado actual de los conocimientos

1. Guajiro (Península de La Guajira);
2. Ika y Kogi (Sierra Nevada de Santa Marta);
3. Páez, Kokonúko, Panikitá, Guambiano (sur andino);
4. Kobeo (Vaupés).

Para terminar estas páginas vale la pena hacer énfasis sobre el problema fundamental que enfrenta la antropología en Colombia: las tribus primitivas del país están en plena transformación y muchas de sus culturas autóctonas desaparecen sin haber sido estudiadas debidamente. Sobre algunas de estas tribus existen investigaciones adecuadas pero, por lo general, los trabajos no corresponden al nivel que pide la etnología moderna. Es de máxima urgencia, pues, darse cuenta cabal de estos hechos y actuar de acuerdo con la gravedad de esta emergencia. La investigación etnológica de los pueblos primitivos, y sobre todo de aquellos que van desapareciendo, siempre ha sido y será la responsabilidad central de la antropología. Con las culturas aborígenes de Colombia que actualmente se desvanecen, se está perdiendo parte de la herencia de la humanidad.

Referencias citadas

Generales

Baldus, Herbert
1962 "Symposium über dringende Forschungsaufgaben in Zentral und Südamerika". *Akten des 34, Internationalen Amerikanisten Kongresses 1960*, Wien, pp. 37-144.

Bing, Fernande
1964 Entretiens avec Alfred Métraux. *L'Homme*. 4 (2): 20-32.

Fuchs, Helmuth
1959 Investigaciones etnológicas de urgencia en Venezuela. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*. (2): 46-49.

Heine-Geldern, Robert
1956 An S. O. S. of Ethnology. *Actes du IVe Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Vol. 3: 259-255.
1957 Urgent Anthropological Research. *International Social Science Bulletin*. 9 (3): 281-291.
1957 Vanishing Cultures. *Scientific American*. 196 (5): 39-45.
Lévi-Strauss, Claude
1961 ¿La Antropología en peligro de muerte?. *El Correo*, UNESCO, año XIV, No. 11, París.
O'leary, Timothy J. (Ed.)
1963 Ethnographic Bibliography of South America. *Human Relations Area Files*, New Haven.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1959 Urgent Tasks of Research in Colombia. *Bulletin of the International Committee of Urgent Anthropological and Ethnological Research*. (2): 50-61.
1959 Indígenas de Colombia. *América Indígena*. 19 (4): 245-253.
Symposium
1956 Symposium concernant les taches urgentes dans la domaine de l'ethnologie et de la linguistique. *Actes du IVe Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Vienna, Vol. 3: 259-295.

La Península de la Guajira

Armstrong, John M. and Alfred Metraux
1948 The Goagiro. *Handbook of South American Indians*, Vol. IV: 369-383.
Aschmann, Homer
1962 The Cultural Vitality of the Guajiro of Colombia and Venezuela. Aken des 34 Internationalen Amerikaistenkongresses, Wien: 592-596.
Bolinder, Gustaf
1921 *Indianer och tre vita*. Stockholm: Bonniers.
1957 *Indians on Horseback*. London: Dennis Dobson (HRAF).
Chaves, Milciades
1953 La Guajira: una región y una cultura de Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 1 (1): 123-195.
Crist, Raymond E
1958 The Land and the People of the Guajiro Peninsula. *Smithsonian Report for 1957*, Publication No. 4324: 339-355.
Gutiérrez de Pineda, Virginia
1950 Organización Social en la Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. 3 (1): 1-163.
Hernández De Alba, Gregorio
1936 *Etnología Guajira*. Bogotá: Editorial ABC.

Pineda Giraldo, Roberto
1950 Organización Social en la Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. 3 (1): 1-63.
Santa Cruz, Antonio
1941 Aspects of the Avunculate in the Guajira Culture. *Primitive Man*. 14 (1-2): 1-13.
Weston, Julian E.
1937 *The Cactus Eaters*. London: H.F. & G. Witherby.

Sierra Nevada de Santa Marta, Sierra de Perijá y Sierra Nevada del Cocuy

Bolinder, Gustaf
1918 *Ijca-indianernas kultur*. Alingsas.
1924 Die Letzten Chimila – Indianer. *Ymer*, Hett 2: 200-228.
1925 *Die Indianer der tropischen schneegebirge: forschungen im nördlichsten Südamerika*. Stuttgart: Strecker und Schröder.
1937 *Över Anderna till Manastara; på indianstigar genom outforskat land*. Stockholm: A. Bonnier
Brettes, Joseph De
1898 "Chez les indiens du nord de la Colombie: Six ans d'exploration". *Le Tour du Monde*. Tome IV: 16-95; 433-480.
Holder, Preston
1947 The Motilones: Some Untouched Tropical Forest Peoples in Northwest South America. *Journal of the Washington Academy of Sciences*. 37 (12): 417-427.
Preuss, Konrad Theodor
1926 *Forschungsreise zu den Kágaba*. St. Garbriel-Mödling bei Wien: Administration d. "Anthropos".
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1945 Los indios motilones. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. 2 (1): 15-115.
1946 Etnografía Chimila. *Boletín de Arqueología*. 2 (2): 95-115.
1950-51 *Los Kogi: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. 2 Vols. Bogotá: Editorial Iqueima.
Rivet, Paul & Cesáreo de Armellada
1950 Les Indiens Motilones. *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., Tome XXXIX: 15-57.
Rochereau, P. Henri
1962 Los Tunebos. *Revista Colombiana de Antropología*, 10: 37-120.

El occidente andino y la costa Pacífica

Nordenskiold, Erland
1928 *Indianerna pa Panamanäset*. Stockholm: Åhlen & Åkerlund.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1962 Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*. 9: 75-158.
1963 Contribución a la etnografía de los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*. 10: 171-185.
Santa Teresa, Fray Severino de
1924 *Creencias, ritos, usos y costumbres de los indios Catíos de la Prefectura Apostólica de Urabá*. Bogotá: San Bernando.
Stout, David B.
1948 The Chocó. *Handbook of South American Indians*, Vol. IV: 269-276.
Wassen, Henry S.
1935 Notes on Southern Groups of Chocó Indians in Colombia. *Etnologiska Studier*. 1: 35-182.
Dahl, George
1940 *Tva ar son indian: i Colombias urskogar*. Stockholm: Bokforlaget Natur Ogh Kultur.
Gordon B., Le Roy
1957 *Human Geography and Ecology in the Sinú Country of Colombia*. *Ibero-Americana*, Vol. 30. Berkeley: University of California.
Arcila Vélez, Graciliano
1953 Grupos sanguíneos de los indios Katíos de Antioquia. *Boletín del Instituto de Antropología*. 1: 65-79.
1954 Aporte a la antropometría de los indios Katíos (Juntas de Nutibara) y los Caramanta (Departamento de Antioquia). *Boletín del Instituto de Antropología*, 1 (2): 119-173.

El sur andino

Bernal Villa, Segundo
1955 Bases para el estudio de la organización social de los Páez. *Revista Colombiana de Antropología*. 4: 155-188.
Hernández de Alba, Gregorio
1944 Etnología de los Andes del Sur de Colombia. *Revista de la Universidad del Cauca*. (5): 141-226.
Lehmann, Henri et Paulette Marquer
1960 Éttude anthropologique des indiens du groupe "Guambiano-Kokonuko" (Region de Popayán, Colombie). *Bulletin de la Société d'Anthropologie*. 1 (11): 177-236.
Lehmann, Henri
1963 Contribution a l'ethnographie Kwaiker. *Journal de la Société des Américanistes*, N. S. Tome LII: 255-270.

Marquer, Paulette et Lienri Lehmann
1963 Les Indies Kwaiker du Sud-Ouest de la Colombie. *Journal de la Société des Américanistes*. N. S. Tome LII: 271-300.
Nachtigal, Horst
1955 *Tierradentro: Archäologie und Ethnographie einer kolumbianischen Landschaft*. Zürich: Origo Verl.
Otero, Jesús M.
1952 *Etnología Caucana*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
Ortiz, Sergio Elías
1937 Notas sobre los Indios Koaikeres. Idearium. (1): 24-33.
Pitier De Fabrega, Henry
1907 Ethnographic and Linguistic Notes on the Páez Indians of Tierradentro, Cauca, Colombia. *Memoirs of the American Anthropological Association*, 1 (5): 305-356.

Los llanos del Orinoco

Bolinder, Gustaf
1936 *Med indianer pa tropiska floder*. Stockholm.
Fabo, Pedro
1911 *Idiomas y etnografía de la región oriental de Colombia*. Barcelona: J. Benet Impresor.
Hernández De Alba, Gregorio
1948 The Achagua and their Neighbours. *Handbook of South American Indians*, Vol. IV: 399-412.
Kirchhoff, Paul
1948 Food-gathering Tribes of the Venezuelan Llanos. *Handbook of South American Indians*, Vol. IV: 445-468.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1944 La cultura material de los indios Guahibo. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. 1 (2): 437-489.
Zerries, Otto
1956 Beiträge zur Ethnographie der Guahibo-indianer des Territorio Amazonas. *Paideuma*. 6 (4): 224-234.

Las selvas del Amazonas

Bates, Henry Walter
1863 *The Naturalist on the River Amazons*. London: The Narrative Press.
Castellví, Marcelino De
1962 Censo indolingüístico de Colombia. *Amazonia Colombiana Americanista*. 6 (11): 20-34.
Friede, Juan
1955 "Los Kofán: una tribu de la alta Amazonia colombiana". *Proceedings of the Thirtieth International of Americanists*, Cambridge, 1952: 202-219. London.

Fulop, Marcos
1955 Notas sobre los términos de parentesco de los Tukano. *Revista Colombiana de Antropología*. 4: 121-164.
Goldman, Irving
1943 Tribes of the Vaupés-Caquetá Region. *Handbook of South American Indians*, Vol. III: 768-789.
1963 *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
Igualada, Francisco de y Marcelino de Castellví
1940 Clasificación y estadística de las lenguas habladas en el Putumayo, Caquetá y Amazonas. *Amazonia Colombiana Americanista*. 1 (2-3): 92-101.
Koch-Grünberg, Theodor
1906 Die Indianerstämme am oberen Río Negro und Yapurá una ihre sprachliche Zugehörigkeit. *Zeitschrift für Ethnologie*, Vol. XXXVIII: 166-205.
1906 Les Indiens Huitotos. *Journal de la Société des Américanistes* N. S. Tome III: 157-189.
1908 Die Hianákoto-Umáua. St. Gabriel-Mödling. *Anthropos*. 3: 83-124; 297-333; 952-982.
1909 *Zwei Jahre unter den indianern: Reisen in Nordwest Brasilien*. 1903/5, 2 Vols.
1910 Die Miránya (Río Yapurá, Amazonas). *Zeits hrift für Ethnologie*, Vol. 42: 896-914.
Murdock, George Peter
1945 "Capítulo XV: Los Witoto del Noroeste del Amazonas". En: *Nuestros contemporáneos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
Nimuendaju, Curt
1948 The Tucuna. *Handbook of South American Indians*, Vol. III: 713-726.
Preuss, Konrad Theodor
1921 *Religion und Mythologie der Uitoto*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/J. C. Hinrichs
Spruce, Richard
1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*. 2 Vols. London: Macmillan and Co., Limited.
Steward, Julian H.
1948 The Witotoan Tribes. *Handbook of South American Indians*, Vol. III: 748-762.
Wallace, Alfred Rusell
1853 *A Narrative of Travels on the Amazon and Río Negro*. London: Reeve and Company.
Whiffen, Thomas
1915 *The North-West Amazons. Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*. London: Constable and Company, Ltd.

El indígena y la cultura: un marco general de análisis[1]

Luis Guillermo Vasco

La vinculación con el movimiento indígena del Cauca, las prolongadas temporadas de campo con los embera y, sobre todo, con los guambianos, el acercamiento a la teoría marxista, inicialmente a través de la conceptualización ligada con los problemas nacional y nacionalitario, posteriormente en una forma más amplia que incluyó los aspectos metodológicos y de concepción del mundo, la docencia universitaria en el campo de las teorías, en especial las de Marx y Morgan, el acceso a la andanada de críticas que llovían sobre la antropología desde muy distintos sectores y su necesaria utilización para adelantar una crítica semejante en nuestro país, fueron algunos de los factores que me llevaron a plantear el desarrollo de concepciones teóricas propias para poder dar cuenta del trabajo que adelantaba con los indígenas y lograr avanzar en una docencia que no se quedara en la eterna repetición de textos y de ejemplos anecdóticos sobre mi propia experiencia.

Así surgió, en el segundo semestre de 1992, un curso de teoría en el cual busqué realizar, junto con los estudiantes, una primera sistematización de lo avanzado en ese tema; curso que llamé 'Historia de mi propio pensamiento', parafraseando el título del artículo que un antiguo dirigente indígena guambiano había publicado en un periódico de estudiantes de antropología (Tunubalá 1990). Como era de esperar, esto suscitó toda suerte de comentarios irónicos entre los profesores y también entre algunos estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, donde tuvo lugar dicho curso; pero, al mismo tiempo, me permitió realizar junto con los estudiantes algunas síntesis teóricas generales a partir de un análisis de mis experiencias y de numerosos artículos de mi autoría, que habían sido publicados sobre todo en revistas y periódicos estudiantiles.

Sobre este punto de partida fue posible seguir avanzando por ese camino teórico, al tiempo que empleaba el trayecto ya recorrido para profundizar en la comprensión de la vida y luchas de los indígenas, en particular los

---

1 Original tomado de: Luis Guillermo Vasco. 1978. "El indígena y la cultura: un marco general de análisis". En: *Enfoques colombianos. Temas latinoamericanos*. Serie Monografías No 11. pp. 5-24. Bogotá: Fundación Friedrich Naumann, Colombia.

del Cauca, y para un mayor provecho en el trabajo conjunto que adelantaba con ellos en mi calidad de solidario con el movimiento indígena. Uno de los resultados de estas actividades fue la escritura de un libro (Vasco 1994), sobre el norteamericano Lewis Henry Morgan, uno de los fundadores de la antropología, en el cual analicé a fondo sus concepciones, su metodología y los resultados de su trabajo, muchos de los cuales habían tenido gran utilidad para la investigación en Guambía, y la seguían teniendo.

Llegar hasta aquí había implicado un recorrido por el examen crítico de algunos conceptos de la antropología, muy especialmente el de cultura. Crítica que no se fundamentaba únicamente en los aspectos teóricos más generales, sino que derivaba también de la confrontación de esta concepción con la realidad de las nacionalidades indígenas en Colombia, de su movimiento y de sus luchas.

Otros conceptos fueron igualmente objeto de este enfrentamiento crítico; así lo hice con el de cultura material, como base teórica para trabajar los resultados de una investigación sobre este tema que realicé para la empresa Artesanías de Colombia, cuyo énfasis estaba en los distintos aspectos ligados con la comercialización de esta clase de productos entre los embera y los waunaan. Difícilmente la caracterización antropológica de cultura material hubiera podido suministrar elementos suficientes para embarcarse en el análisis de los procesos de transformación de los elementos materiales indígenas en mercancías, pero menos aun para explicar las implicaciones más profundas de estos cambios sobre la totalidad de la vida comunitaria.

Cosa semejante pude hacer frente al concepto de espacio sagrado, empleado con frecuencia por los etnógrafos para designar ciertos sitios especiales de la historia que hacen parte de los territorios de las sociedades indígenas, cuya interpretación en términos de religiosidad lanza una visión errada sobre la verdadera relación entre tales sociedades y sus espacios de vida, además de velar el carácter histórico de tales relaciones y, por consiguiente, del territorio en su conjunto.

Una gran parte de los antropólogos han entrado por la vía de considerar que vivimos en una época de la historia mundial que es nueva por completo y, sobre este criterio, consideran la necesidad de romper con todas las grandes concepciones teóricas con las que se ha querido dar cuenta, hasta ahora, del devenir del mundo y de las sociedades que lo conforman. De ahí que se hizo imperioso examinar si esta apreciación tiene fundamento real o si se trata de una mirada que pierde de vista las continuidades entre el mundo de hoy y las épocas pasadas, en especial las de los últimos dos siglos. Para ello, confronté algunos de los elementos que las corrientes posmodernistas quieren hacer pasar por completamente novedosos, con los planteamientos hechos por Marx y Engels al respecto hace ya más de un siglo y medio. El texto que cierra este capítulo da cuenta de los resultados de dicha confrontación.

No constituyen estos la totalidad de los campos conceptuales que he confrontado en el curso de mi trabajo de tantos años, pero muchos de ellos, quizá la mayoría, no dieron lugar a textos escritos, sino que discurrieron de manera oral, tanto en decenas de reuniones de discusión en el acompañamiento de la lucha india, como en mis clases, frente a alumnos de la universidad, pero también a otros, indígenas, en talleres y otras actividades muy diversas en el camino de búsqueda de una educación propia. Durante mucho tiempo he avanzado sobre la base del principio de no escribir lo que digo ni decir lo que escribo, como una manera para que mis ideas y planteamientos no se fosilicen, no se hagan eternamente repetitivos al convertirse en discursos aprendidos y dichos de memoria. Las excepciones más sobresalientes están representadas en mi libro sobre Morgan, escrito, como ya expliqué, cuando las cátedras sobre este autor salieron del plan de estudios de la carrera de Antropología de la Nacional, y el artículo que cierra este libro y recoge algunas de las ideas centrales de dos cursos de Antropología Especial, trabajados en la misma carrera: Epistemología del trabajo de campo y Epistemología de la Escritura Etnográfica.

Antes de entrar en el meollo de nuestro tema es necesario realizar algunas precisiones sobre el problema general de la cultura; analizar cómo se ha entendido esta dentro del marco de las llamadas Ciencias sociales y cómo es posible captarla a partir de una concepción diferente.

Antropología, cultura y sociedad

Para ello partimos de una tesis central, cuestionable desde luego. Esta tesis es la siguiente: el concepto de cultura que utilizamos a diario ha sido desarrollado específicamente por la antropología, y esta última forma parte de lo que podemos calificar de 'ciencia social burguesa'. En cuanto tal, posee características que le permiten cumplir un papel ideológico en relación con la realidad a la cual se refiere, papel que debemos desentrañar si queremos hacer un replanteamiento científico del tema. La realidad que el concepto de cultura y otros conceptos concomitantes, como los de cambio cultural dirigido, aculturación, etc., pretenden aprehender, no es otra que la de la relación colonial o neocolonial establecida entre los países capitalistas de Europa y América del Norte y los países de Asia, África y América Latina que conforman el hoy llamado Tercer Mundo.

La cultura, entonces, considerada como el objeto de estudio de una ciencia social: la antropología, corresponde a un desarrollo específico, histórico, del conocimiento en una época económica y social específica: el capitalismo. Corresponde a la expansión de la Europa capitalista sobre los países del Tercer Mundo, primero con el colonialismo y luego, en la actualidad, con el imperialismo neocolonial.

La sociedad burguesa, la sociedad capitalista europea desarrolló una serie de ciencias para su autoconocimiento: la economía política, la sociología, la historia

y otras. En su expansión económica, los países capitalistas europeos chocaron con sociedades de carácter precapitalista, bien sea en el estadio de la comunidad primitiva, como la mayor parte de las sociedades americanas, bien en el estadio del esclavismo, como algunas sociedades africanas, bien en el estadio feudal, como ciertos países de Asia. Las características de las Ciencias sociales que se desarrollaron en Europa y cuyas leyes se referían a esas sociedades, amen del carácter empírico o positivista de sus sistemas de conceptualización, imposibilitaron a esas ramas de la ciencia para comprender, en la medida en que la burguesía lo necesitaba, a las sociedades colonizadas. Se hizo necesaria, entonces, la aparición de una nueva ciencia, es decir, de una nueva conceptualización, un nuevo cuerpo de teorías y leyes que explicaran esas sociedades precapitalistas y su relación y diferencia con la sociedad europea capitalista. Esa ciencia, ese cuerpo de leyes, de teorías, de conceptos, es la Antropología.

¿Y, cuál es la base de esa antropología en sus diversas vertientes iniciales? La caracterización de las sociedades con las cuales los europeos entraban en contacto como simples, tradicionales, definidas por su cultura.

Simples quiere decir, dentro de esa conceptualización, atrasadas, poco desarrolladas, en los umbrales de la historia de la humanidad, incluso, como se llegó a decir en determinado momento, fósiles vivientes, recuerdos del pasado que habían supervivido. Las sociedades del Tercer Mundo colonizado eran vistas, pues, como la prehistoria de la humanidad; como sociedades sin historia, anteriores al comienzo de ella. Este doble significado contrastaba con la autovaloración de las sociedades capitalistas conquistadoras: luego de un desarrollo de milenios, Europa había llegado a ser la cumbre de la civilización, la cima más alta del desarrollo humano; en cambio, las poblaciones de América, Asia, África, se habían quedado en las etapas más primitivas del desarrollo, no habían cambiado ni evolucionado, representaban el pasado de la humanidad del presente: Europa.

Ese captar a las sociedades del Tercer Mundo como sociedades que ejemplifican los orígenes de la humanidad, por un lado, y que no tienen historia, por el otro, se constituye en la idea fundamental de toda la concepción antropológica tradicional y, en general, de toda la concepción que tiene la sociedad capitalista sobre los indígenas; por esto vamos a centrarnos sobre ella.

Al entrar en contacto con las sociedades precapitalistas, el capitalismo lo hace con unos objetivos muy definidos: subordinarlas para explotarlas, dominarlas para poderles arrebatar los recursos naturales, la mano de obra barata, los tesoros acumulados por siglos, etc. Y para llevar a cabo esa explotación, precisa dominarlas, necesita oprimirlas; es así como se enfrenta a ellas. Y al hacerlo también en lo ideológico, las califica como culturas, hablando entonces de culturas indígenas frente a sociedades europeas. Es decir que allí en la base misma de la conceptualización existe una clara connotación diferencial y

subvaloradora: por un lado existen las sociedades, la civilización, y por el otro su pasado, las culturas.

Civilización, sociedad, son Europa, es decir, el capitalismo. Las culturas son diferentes de Europa, son los pueblos de Asia, África, América, son los indios. Aparece ya aquí esa diferenciación fundamental, el producto más refinado de la antropología en el proceso de ideologización de la relación colonial, basada en un juicio de valor y que de todas maneras no corresponde a la realidad. Según ella, Europa habría alcanzado el nivel de la civilización, se habría desarrollado como sociedad. Los pueblos colonizados no habrían superado la etapa de la cultura.

Esto podemos ilustrarlo con ejemplos tomados de la conceptualización que usamos cada día y que se infiltra sutilmente por encima de los mejores propósitos de un acercamiento científico a la realidad de los indígenas. Así sucede cuando se habla de la música de las sociedades indígenas, o de sus prácticas médicas, de sus formas de organización y de gobierno, de sus sistemas económicos, etc., como elementos componentes de la cultura indígena, contrapuestos a los elementos correspondientes de la sociedad civilizada. Las prácticas curativas de un médico indígena son cultura, la medicina occidental es civilización; la música indígena es folclor, la música de los europeos es civilización (lo clásico); los instrumentos de trabajo de la sociedad capitalista son máquinas, medios de producción, los de los indígenas son artesanías.

Está claro cómo se erige todo un cuerpo conceptual que tiene como idea central y básica la de que las sociedades indígenas son algo completamente distinto de las europeas, que corresponden a niveles de realidad completamente diferentes, que entre ellas no hay otro punto de comparación que aquel que va de pasado a presente. Concebidas de tal modo, las sociedades indígenas precisan de una nueva conceptualización por fuera de la ya existente, de una ciencia aparte. Y cada concepto que se adopta lleva una clara connotación de inferioridad. La artesanía es atrasada con respecto al desarrollo de las fuerzas productivas y los medios de producción capitalistas; el folclor es una categoría en el desarrollo de la música muy por debajo de la música culta; la medicina indígena es magia y es brujería, mera superstición, la occidental es conocimiento científico y adelanto de civilización; y así podríamos extendernos infinitamente. En general, que la cultura es algo que no ha alcanzado todavía el estadio de la civilización y, lo que es más importante aun, que no puede alcanzarlo por sí sola.

Cultura y colonización

Pero las cosas no se quedan ahí. Toda teoría funda una práctica a la cual sirve y de la cual proviene. Es necesario que las culturas lleguen a civilizarse, es preciso que los elementos constitutivos de esas culturas indígenas desaparezcan para

dejar paso a los correspondientes elementos de civilización. Y, en este contexto, civilización es capitalismo, sociedad capitalista, modo de producción capitalista a todos sus niveles y con todas sus consecuencias.

El establecimiento, con bases supuestamente científicas, de esta diferencia de esencia entre los colonizados y Europa permite sustentar un elemento clave en la fundamentación ideológica de la relación colonial y neocolonial: la misión civilizadora de Europa. Así, por arte de esta alquimia teórica, lo que es en la realidad un proceso de explotación económica, conseguida a través de una opresión política y de un proceso de destrucción de las peculiaridades propias de los indígenas, aparece consagrado por la 'ciencia' antropológica como una misión (predestinada) europea para llevar el progreso a esas sociedades atrasadas, para sacarlas de su estancamiento de siglos para elevarlas hasta el presente (redentora tarea a la cual se sumaron, más tarde, los Estados Unidos); la historia entra, pues, a los países colonizados del brazo del colonizador.

Es dentro de este marco general donde se desenvuelve el problema de la cultura; allí se inicia, allí se origina ese concepto de cultura y el tratamiento que se da a esta, pese a que circunstancias posteriores han producido modificaciones que de todas maneras no alteran la esencia de lo que hemos expuesto hasta ahora. En resumen: la antropología en general, y su concepto de cultura en particular, son las formas a través de las cuales la sociedad burguesa expresa, a nivel ideológico, su relación de opresión y explotación sobre los países del colonizados.

Precisemos algunos puntos antes de seguir adelante. Se plantea también que como se trata, en el caso de los indígenas, de grupos simples, todos los elementos de la vida social pueden comprenderse dentro del concepto genérico de cultura: economía, organización política, concepciones del mundo, hábitos y costumbres, reglamentaciones y leyes, todo ello es cultura. Frente a estas culturas genéricas que abarcan todos los aspectos de la vida social, se levanta la civilización, cuyos elementos están diferenciados hasta el punto de fundar cada uno de ellos el objeto de una ciencia propia; esto porque las europeas no son sociedades simples sino complejas. La cultura es, pues, aquella noche en la cual todos los gatos son pardos.

Para esta concepción, en las sociedades indígenas sus elementos constituyentes aparecen como indiferenciados en el seno de la cultura, como teniendo el mismo peso y valor. En las sociedades civilizadas todo ocurre de manera diferente; en su interior reinan un profundo orden y una estricta jerarquía, en los cuales existen leyes de subordinación de unos elementos a otros. Entre los indígenas, todos los componentes de la vida social tienen el mismo peso, bien sea que se consideren como independientes entre sí (como lo hacen algunas corrientes teóricas), es decir, que ninguno de ellos tiene que ver con los otros, que cada uno va por su lado; o bien, como lo plantean las corrientes funcionalistas, que todos se interactúan en la misma medida, es decir, que si uno cambia lo hacen también los demás.

Un segundo punto de esta concepción y que contiene también la connotación de inferioridad a que nos hemos referido es el de reservar el concepto de cultura sobre todo para las sociedades precapitalistas, oponiéndolo al de civilización que corresponde a la sociedad capitalista. Aclaramos, aunque es algo que no vamos a desarrollar aquí, que en algunos países de Europa y en los Estados Unidos la antropología comienza a extender su campo de acción a las sociedades 'modernas'; se trata de un fenómeno nuevo que tiene raíces diferentes a las que hemos mencionado antes y que por lo tanto no tiene interés para nuestro presente estudio.

Carácter histórico de las sociedades indias

Hay un punto sobre el cual quiero recalcar: la consideración de las sociedades indígenas como ahistóricas; esta idea está bien expresada por el concepto de Prehistoria acuñado por las Ciencias sociales. Las sociedades indígenas son anteriores a la historia. La historia es el Occidente europeo y capitalista (al cual se incorporan luego otros países como los Estados Unidos). Asia, África, América, son prehistoria, sociedades anteriores al comienzo de la historia, razón por la cual podemos, al estudiarlas hoy, compararlas, como si nada hubiera ocurrido, con los habitantes de estos continentes antes de su dominación por el capitalismo, con las sociedades del momento de sus luchas por la independencia, con las sociedades del futuro; para ellas, el tiempo corre por su lado sin rasguñarlas siquiera a menos que los colonizadores les comuniquen su dinámica.

Esta creencia en el carácter ahistórico de las sociedades indígenas tiene que ver directamente con un problema: el de la definición del indio. ¿Quién es un indio en Colombia? Si analizamos las distintas teorías, los distintos intentos de definición que se han elaborado, por ejemplo, para llevar adelante los censos indígenas, para tratar de contar los indígenas que hay en el país, en todas ellas hay una línea recurrente que destaca con nitidez, la concepción del indio ahistórico, fósil viviente del pasado. Se define al indígena como aquel personaje que conserva, todavía hoy, las características de la época precolombina. Y esto es válido no solo para los exponentes declarados de la ciencia social burguesa, sino también para la mayoría de las corrientes que se autoproclaman progresistas, revolucionarias y aun marxistas, y que siguen definiendo al indio como una supervivencia del pasado. Indio es quien todavía vive como antes de la llegada de los españoles. Y si se trata de una comunidad en la cual las personas que la conforman hablan español, se visten como nosotros, cultivan la tierra como los campesinos colombianos o son asalariados, comen en platos, asisten a misa y a la escuela, etc., la conclusión que extraen aquellos 'científicos' es que allí ya no hay indígenas, que se trata de una comunidad de campesinos, o que son obreros y punto; y ello porque ya no tienen supervivencias de la época precolonial o tienen muy pocas.

O sea que para identificar al indígena de hoy no se miran las actuales condiciones históricas colombianas y de los indígenas respectivos, sino que se va, como en una extraña máquina del tiempo (pues no otra cosa es esta antropología, solo que funciona únicamente hacia el pasado), a buscar lo que queda de hace 500 años o más; si ya no queda nada, no hay indígenas. El sujeto histórico ha sido escamoteado en este cubilete teórico por el mago burgués.

Este punto es piedra angular de las definiciones del indígena que hasta ahora se han intentado en Colombia. Se plantea como necesario buscar lo que queda de hace siglos para saber si una sociedad de hoy es indígena o no. Se buscan las formas de producción precolombinas, los sistemas curativos precolombinos, los instrumentos de trabajo anteriores a la conquista, los vestidos de hace siglos, las formas de organización 'originales'; si esto no se encuentra, no se ven indígenas por parte alguna. No importa que estas sociedades reclamen y proclamen su condición de indígenas, no importa que tengan una tradición propia e histórica que los ligue con el pasado, que cada una de ellas haya vivido su relación con el blanco de un modo peculiar y con resultados diferentes, no; para ser indígena se exige presentarse como un museo vivo, exhibir carnet de antigüedad no menor de 500 años. Si se atrevieron a ingresar a la corriente de la historia, dejaron de ser indígenas; para serlo, se exige al indígena no haber cambiado desde los orígenes de la humanidad o, como una gran concesión, desde antes de la llegada de los españoles.

Esto produce un efecto importante, disminuyendo al máximo la población indígena que aparece en las estadísticas en Colombia. Si los indígenas ya casi han desaparecido, sus supervivientes son tan pocos que ya no constituyen un problema digno de atención. Es claro que con tales criterios, la población indígena que vive en el territorio del Estado colombiano aparece reducida a una ínfima proporción del total de la población, y con esta base sus problemas son negados y desconocidos. Es evidente (a menos que no se quiera ver) que ninguna sociedad puede haber permanecido intocada, inmutable, después de 500 años de vivir un proceso de conquista y asimilación, después de haber vivido bajo la opresión colonial, primero, y del imperialismo, después. Si sufrió cambios, esa sociedad ya no se considera como indígena, sino como totalmente asimilada a la sociedad colombiana. Tales análisis no son solamente erróneos, sino que tienen un objetivo fundamental: ocultar que dentro de las fronteras del país colombiano viven aún sociedades que no podemos considerar, con rigor científico, como colombianas. Se pretende entonces ocultar, con base en el contenido ahistórico que se da a la definición de indígena, la existencia en territorio bajo jurisdicción de Colombia de sociedades que no son connacionales nuestras, sino que pertenecen a nacionalidades diferentes.

Pero la realidad de las sociedades indígenas refuta a cada paso estas ideas, poniendo en aprietos al antropólogo burgués y haciéndolo caer en frecuente contradicción consigo mismo. Por ejemplo: este antropólogo va al Valle de

Sibundoy y se relaciona con los compañeros kamsá; en su análisis considera que los kamsá están dejando de ser indígenas y, entre otros indicadores que le sirven para afirmarlo, utiliza la pérdida de la kushma y el capisayo, elementos de vestido indígena que contribuyen a caracterizarlos como tales. Pues bien, este vestido no es un elemento anterior a la venida de los españoles, al contrario, fue adoptado por causas diversas durante el período colonial. En un momento determinado de la historia de los kamsá representó una imposición de la sociedad española sobre el vestido 'original' indígena, representó un elemento de sometimiento y dominación, les fue impuesto por los misioneros. Sin embargo, a lo largo de un desarrollo histórico propio (lo cual no quiere decir independiente de la sociedad colombiana), —que refuta en la realidad ese carácter ahistórico que se quiere atribuir a las sociedades indígenas—, tal tipo de vestido ha llegado a ser, en circunstancias concretas (la historia siempre es concreta), un elemento de aquellos que caracterizan a los kamsá, y no porque sea una supervivencia del pasado, sino, al contrario, porque ha surgido y se ha desarrollado en unas condiciones históricas propias de los kamsá y diferentes de las de otras comunidades indígenas y de las de otros sectores sociales, como el campesinado y el proletariado colombianos.

Igual cosa ocurre con la música de muchos grupos indígenas. En ella se utilizan con frecuencia instrumentos y ritmos que no son, como diría la folclorología, autóctonos, sino que han sido tomados de la sociedad que los dominó y que han desarrollado de acuerdo con sus propias circunstancias, de acuerdo con el proceso histórico que les ha correspondido vivir; en este sentido, son elementos constitutivos de las sociedades indígenas sin ser supervivencias del pasado precolonial, ni del colonial aunque provengan de él.

Tomemos algunos ejemplos más claros y que aparentemente representarían una ruptura con el ser indígena, si hemos de creer a las concepciones que criticamos.

En estos momentos, los compañeros indígenas del Cauca, guambianos y paeces, coconucos y otros, se reconocen y caracterizan a nivel nacional por su organización, el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—. Miles de colombianos que no habían oído hablar jamás de los indígenas del Cauca, saben hoy que son los indígenas organizados en el CRIC, que luchan a través del CRIC, que desarrollan sus sociedades teniendo como elemento fundamental al CRIC. Sería muy difícil negar que esta organización forma parte fundamental de lo que caracteriza hoy como indígena a un núcleo de población sumamente amplio y que ocupa una gran parte del territorio de un departamento colombiano. Es decir, que tanto para los indígenas que viven en el Cauca como para la sociedad colombiana, el pertenecer al CRIC está estrechamente ligado con el ser indígena, con la identificación como indígena. Y esta organización que en sólo cinco años ha llegado a constituir una parte fundamental del ser indígena de estos núcleos humanos del Cauca no es, con toda evidencia, una supervivencia del pasado.

Sin embargo, aquí juega su papel la concepción antropológica. Todavía existen los científicos sociales que van a hacer sus investigaciones entre los indígenas del Cauca; trabajan, analizan, presentan sus informes y el CRIC no se menciona en ninguna parte; la atención se dirige exclusivamente a aquellos elementos exóticos que se consideran supervivencias del pasado, así muchos de ellos no lo sean —por ejemplo el vestido de los compañeros guambianos—, y que se cree son los que definen al indio. Las condiciones históricas actuales en las cuales ese núcleo de población lucha, se organiza, vive, se relaciona y se enfrenta con la sociedad colombiana se ignoran, porque se supone que no forman parte de su vida, de sus características indígenas. Entonces se trabaja en el Cauca y no se habla del CRIC; eso es nuevo, los indígenas lo han tomado de la sociedad colombiana, por lo tanto no es indígena: así se plantea el problema. Es indudable que esta manera de enfocar las cosas, que esta forma de análisis no es neutral, que cumple un papel respecto a las luchas que libran estas comunidades bajo la dirección del CRIC. Se quiere ocultar que ellas son lo esencial de la vida de los indígenas caucanos, que ellas se refieren a y se relacionan con los elementos más profundos y vitales de la sociedad indígena de hoy. Se quiere minimizar el peso de sus luchas y, sobre todo, ocultar su verdadero carácter: el de ser luchas contra la opresión nacional, tal como un análisis detallado del programa del CRIC lo mostraría claramente.

Creemos que estos ejemplos, y podríamos multiplicarlos casi sin limitaciones (formas de trabajo colectivo, cabildos, etc.), avalan nuestra tesis de que la antropología, al considerar al indígena y su cultura como entes ahistóricos, niega el carácter esencial de las sociedades indígenas, históricas como cualesquiera otras, y que esta negación es un aspecto fundamental de la ideología con que la burguesía oculta y deforma su relación de explotación y opresión sobre el indígena.

Estos ejemplos muestran también cómo la cultura es un elemento dinámico y vivo de la estructura social, que ella no es ese elemento abstracto y eternamente similar a sí mismo de que nos habla la antropología, que no es ese algo tradicional e incambiado, sino que, al contrario, tiene un carácter histórico, se desarrolla y existe en unas condiciones determinadas y, cuando ellas cambian, también la cultura se modifica.

Lo que es cultura

Otro aspecto que plantea una serie de problemas es el que se refiere a qué es lo que podemos llamar cultura, si queremos salir de la oscuridad indiferenciante de un concepto que a fuerza de contenerlo todo está desprovisto de valor analítico. Frente a la concepción que hemos venido criticando, podemos considerar que la cultura representa algo concreto, histórico, en un momento dado, que expresa el nivel que en una sociedad dada, en un medio ambiente

dado, en unas condiciones sociales dadas, han alcanzado las fuerzas productivas y la superestructura de esa sociedad.

Esto, empero, no resuelve sino que por el contrario plantea el problema de por qué dentro de esta concepción, desarrollada en parte (o al menos planteada) por el marxismo, no se incluyen, por ejemplo, las relaciones de producción existentes. Aunque si lo ampliáramos hasta contenerlas, vendría a ser equivalente al concepto marxista de formación social.

Un último elemento que es necesario introducir y sobre el cual adelantaremos algunas nociones preliminares se refiere al papel que la cultura desempeña en sociedades como las indígenas colombianas. Tenemos que la cultura sí es histórica, que se desarrolla, y así lo hemos ejemplificado, que no demostrado, más arriba.

Pero hemos limitado o concretado la cultura al campo del desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad y de su superestructura, de sus creencias, conocimiento del mundo, expresiones estéticas, etc. Está claro, y la realidad lo acentúa a cada paso, que en las sociedades no capitalistas los elementos culturales desempeñan un papel diferente, tienen un efecto diferente sobre el conjunto de la vida social que el que desempeñan en la sociedad capitalista. En aquellas, la cultura tiene una influencia mayor, que permea en uno u otro de sus aspectos toda la vida social. En la sociedad capitalista, si bien no podemos negar el peso específico de la cultura dentro de la vida social, éste es indudablemente menor. Ya nos decía Marx que en la sociedad feudal, precapitalista por lo tanto, un aspecto de la cultura, en este caso la religión, desempeñaba un papel fundamental; Marx veía una de las diferencias entre feudalismo y capitalismo precisamente en el papel que la religión cumplía en el primero.

Mientras más atrás vamos en la caracterización del modo de producción de una sociedad, hasta llegar a la comunidad primitiva en que se encontraban la mayor parte de las sociedades aborígenes de Colombia en el momento de la venida de los españoles, nos encontramos con que el peso de la cultura va siendo cada vez mayor, que la cultura es imprescindible en la definición y caracterización de tales sociedades —recalcamos que imprescindible no significa exclusivo—. Es decir que no se puede caer en la supersimplificación errada de caracterizar a una sociedad indígena exclusivamente por su sistema de producción o por sus formas de integración social, sino que el análisis de sus características culturales no puede dejarse de lado en tal definición.

Los indígenas luchan por su territorio

Veamos respecto a lo anterior una serie de ejemplos. Se dice que los indígenas de la Sierra Nevada, del Cauca, del Tolima, de los Llanos, luchan por la tierra y que

esto permite plantear que tales núcleos de población son, por ello, campesinos, que sus luchas son las mismas de los campesinos y que por lo tanto deben tener la misma organización de los campesinos.

Miremos un poco si detrás de este hecho común (es cierto que muchos indígenas luchan por la tierra al igual que los campesinos), no hay algún elemento diferencial que merezca tenerse en cuenta. El indígena concibe la tierra, por la peculiaridad de sus relaciones de producción, no solamente como un medio de producción, sino también como un territorio propio, específico, que sustenta la existencia misma del grupo, territorio diferente del que habitan otros grupos. Esta concepción de la tierra como territorio y como base de existencia, a más de ser elemento de producción, se expresa en muchas comunidades por medio de distintas formas ideológicas que hacen parte de la cultura. Por ejemplo, muchas comunidades indígenas consideran que la tierra es la madre; dicen: la tierra es nuestra madre, separados de la tierra no podemos existir, pero sin nosotros tampoco ella puede mantenerse, roto el vínculo entre la tierra y la comunidad, no solamente la comunidad desaparece sino también la tierra. Así lo expresa uno de los grupos indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, los arhuacos. Ellos consideran que el equilibrio del mundo está centrado en la relación que hay entre la comunidad y la tierra; el día en que ese vínculo se rompa completamente, sobrevendrán catástrofes y el mundo desaparecerá. Indígenas de Venezuela, los yaruro, tienen la misma concepción; ellos plantean: mientras existamos nosotros en nuestra tierra, todo seguirá igual; si desaparecemos, todo lo demás morirá. Creen que nosotros no valemos nada, pero no somos tontos, sabemos que sin nosotros habrá terremotos, que el mar anegará la tierra y el mundo se vendrá abajo.

Es evidente que esta concepción de la relación con la tierra no aparece en los grupos campesinos colombianos que luchan por ella. Se ve cómo la lucha del indio por la tierra, además de ser lucha por un medio de producción, por un elemento que le permita realizar su actividad económica agrícola, es también lucha por un territorio y aun por mantener el orden del mundo en beneficio de toda la humanidad.

Los compañeros indígenas dicen que su lucha tiene como objetivo la recuperación de sus tierras; "nosotros no invadimos, recuperamos; el invasor es el blanco". Eso establece una diferencia básica con la lucha del campesino. En ambos casos se lucha por la tierra, pero el campesino lucha por una parcela de tierra en la cual pueda trabajar; el indígena, en cambio, lucha por una porción de tierra particular, a la cual está ligado por su tradición, su historia, sus antepasados y la cual garantiza la existencia de la comunidad hacia el futuro.

Podríamos hacer más explícita esta diferencia diciendo que el campesino lucha por la tierra, en tanto que el indígena lo hace por su tierra, por una tierra

particular. El problema del campesino puede resolverse, y de hecho se ha resuelto muchas veces, con mecanismos de colonización. Como expresó un jefe indígena norteamericano, para el hombre blanco "un pedazo de tierra es igual a otro", es decir, desde que la tierra produzca, la necesidad que de ella tiene el campesino puede satisfacerse con una u otra parcela. Para el indígena no es lo mismo. Para el indígena arhuaco, ligado claramente a la Sierra Nevada en su conjunto, a sus picos, a sus lagos y cavernas, no es lo mismo ese territorio comprendido por la Línea Negra, estipulado así desde el principio de los tiempos por el ser creador, que otra tierra diferente. La solución del problema de la tierra para el arhuaco no puede conseguirse con la colonización de otras regiones, porque para él la tierra no es solo un medio de producción, sino que tiene con ella una serie de relaciones que forman parte de su cultura y que diferencian claramente su situación de la del campesino, sus luchas de las del campesino. Además, su tierra es un territorio que debe defender frente a la expansión territorial de una sociedad extraña, la sociedad nacional colombiana.

La lucha del indígena por la tierra tiene un doble carácter que no tiene la lucha del campesino. Es una lucha de clases contra el terrateniente que lo ha despojado de su tierra, pero es también una lucha diferente que se inscribe en el campo de la cultura y, a través de ella, en otro aspecto más general, el problema nacional. El indígena lucha por la tierra como medio de producción y en este sentido participa de la lucha de clases como los campesinos, pero lucha también por la defensa del territorio de su sociedad indígena frente a la sociedad nacional colombiana que trata de incorporarlo a su propia forma de producción.

Lucha política y gremialismo en el movimiento indígena

Esta diferencia en el carácter de ambas luchas tiene como resultado una diferencia al nivel de las formas de lucha, de la organización y del carácter de ella. Los indígenas no son una clase social, aunque, de acuerdo con las particularidades de cada región, con las modalidades de su contacto con la sociedad colombiana, algunas sociedades indígenas están más o menos integradas a la estructura de clases de esta, unos como campesinos, otros como obreros, otros como desempleados y subempleados y otros, muy pocos, como pequeño burgueses y como burgueses. Pero el hecho de esta mayor o menor integración de los indígenas en la estructura de clases no permite definirlos como una clase social, e incluso la participación de los distintos núcleos de población en las diversas clases sociales de acuerdo con su grado de integración y asimilación por parte de la sociedad colombiana tiene además peculiaridades culturales que los diferencian de los restantes miembros de su misma clase y que deben tenerse en cuenta en el análisis del problema.

Los indígenas no son tampoco un gremio y este aspecto, aunque se trata de un debate que no se ha adelantado todavía suficientemente, tiene que ver con las

relaciones entre el movimiento indígena colombiano y el movimiento campesino colombiano. Los obreros y los campesinos, como clases sociales que son, tienen luchas directamente económicas, una posición similar en la producción, reivindicaciones vinculadas directamente con sus condiciones de trabajo y de vida, luchas de carácter gremial. Para librarlas crean organizaciones gremiales, por ejemplo la ANUC, organización gremial de los campesinos colombianos.

Sería erróneo considerar que el CRIC o el Consejo Regional Indígena del Vaupés —CRIVA— o el Consejo y Organismo Indígena Arhuaco —COIA— son organizaciones similares por su carácter a la ANUC, es decir, gremiales.

También es un error considerar que ciertas reivindicaciones específicas de los indígenas son solo reivindicaciones gremiales. Con base en este error hay quienes afirman, y esto hace parte del debate que hay que continuar adelantando, que el CRIC ha dejado de lado las luchas de carácter político, limitándose a librar luchas gremiales.

¿Qué carácter tienen entonces las luchas de los indígenas por aspectos particulares de sus sociedades, como la lengua, las creencias, las formas de organización familiar y social y otros?

Acerquémonos al problema desde otro punto de vista; hagámoslo ahora a partir de la sociedad colombiana. Nosotros reivindicamos la cultura colombiana, el idioma castellano y toda una amplia gama de elementos frente a lo que llamamos la penetración cultural imperialista. Se lucha por la defensa de una serie de características que los colombianos consideramos nuestras, propias, frente al intento del imperialismo norteamericano de imponernos unas formas de actuar, de pensar, de ser, de vivir, que consideramos diferentes a las nuestras, extrañas y nocivas para nosotros. Y se habla de que la lucha contra esa penetración cultural imperialista forma parte de la lucha de liberación nacional. Aquí se introduce un nuevo concepto, el concepto de una nación que quiere liberarse. Pero muchas veces no tenemos suficiente conciencia de las implicaciones de utilizar tal concepto para caracterizar nuestra lucha. Decimos: nosotros, la nación colombiana, queremos liberarnos de la dominación imperialista, para ello debemos librar una lucha de liberación nacional, queremos que la nación colombiana salga de su situación de dominación por el imperialismo, dominación económica, política y cultural.

Y nadie negaría que las distintas luchas que se libran en Colombia contra la penetración cultural imperialista tienen un carácter que trasciende lo gremial. Ninguno de nosotros diría que las luchas que se libran contra la penetración cultural son luchas gremiales. Todos reconocemos que por formar parte de un proceso de liberación nacional, tales luchas tienen un carácter político; son luchas que se oponen a la opresión de la nación colombiana por el imperialismo norteamericano.

Sin embargo, cuando ya no se trata el problema al nivel de la relación entre nuestra nación y el imperialismo norteamericano, sino al nivel de la relación entre la nación colombiana y las nacionalidades indígenas, el planteamiento ya no se lleva hasta sus últimas consecuencias, ya las luchas indígenas en defensa de su cultura son calificadas, erróneamente, como luchas meramente gremiales y se dice, entonces, que las organizaciones que las dirigen: el CRIC, el COIA, etc., son organizaciones gremiales que han dejado de lado lo político y han caído en una posición economicista de la lucha. O sea que el derecho que nos reconocemos de luchar contra el interés de una nación que nos domina, se lo negamos en su verdadero carácter a los indígenas. Cuando nosotros luchamos contra la opresión imperialista, se trata de una lucha política; pero cuando los indígenas luchan contra la opresión de que los hace víctimas la sociedad nacional colombiana, se dice que son luchas meramente gremiales, desprovistas de un contenido político.

Esto subyace a los problemas que se han suscitado en la relación entre la ANUC, que es una organización gremial de los campesinos colombianos, y el CRIC, que es una organización de tipo nacional de los indígenas del Cauca (tal como lo prueba su programa).

Nacionalidades indígenas

Esto nos lleva al terreno positivo de tratar de caracterizar al indígena. Para ello es necesario apelar a una conceptualización diferente a la de la antropología, a la de la ciencia burguesa de la cultura. Tal caracterización existe, pero debe desarrollarse al aplicarla a nuestra realidad concreta. En el legado teórico de Marx y Engels existen los elementos conceptuales para el análisis de las comunidades indígenas. Proponemos retomarlos en lugar de seguir atados a la camisa de fuerza del concepto burgués de la cultura y de definir a las sociedades indígenas por ella.

Un primer concepto es el de nación, entendida como un grupo social que se ha formado históricamente y que se caracteriza por una economía, un lenguaje, un territorio y una cultura comunes, es decir, compartidos por sus miembros y diferentes a los de otros grupos similares. Posteriormente, para dar cuenta de los cambios ocurridos en el mundo en relación con el problema nacional, se ha creado un concepto más, derivado del de nación. Se trata de las minorías nacionales, es decir, nacionalidades que se estaban desarrollando cuando fueron subordinadas por las naciones que en Europa habían surgido con el advenimiento del capitalismo. Eran nacionalidades que vieron truncado su desarrollo por el proceso de colonización e imperialización que las colocó bajo el dominio de las naciones europeas.

Es innegable, sí, que la subordinación colonialista e imperialista a la que fueron sometidas las minorías nacionales del Tercer Mundo dio origen a un proceso inverso al que se venía dando. Si hasta ese momento, el de la colonización, las sociedades indígenas iban en ascenso en su desarrollo histórico, a partir del contacto con el capitalismo europeo comenzó un proceso de desintegración nacional, de asimilación, de destrucción de esas nacionalidades por parte de las naciones de Europa.

En este proceso se formaron, como otra de sus características, nuevas naciones, por ejemplo la nación colombiana. Ésta no existía antes de la llegada de los españoles, pero como un producto de la colonización del territorio, de un proceso histórico en el cual se enfrentaron la nación española (que no había logrado aún su plena homogeneidad nacional) y las distintas nacionalidades que habitaban el territorio de lo que hoy es Colombia, surgió la nueva nación colombiana. Esto conllevó la destrucción de algunos grupos indígenas, pero no de todos. Si en ciertos casos los miembros de las sociedades indígenas, al disolverse estas, entraron a formar parte de la conformación de la nueva nación, en otros, las minorías nacionales indígenas mantuvieron su identidad, la defendieron y, en muchísimos casos, la desarrollaron. Así, hoy en día y como producto de esa resistencia a la asimilación, a la integración y desaparición, esas comunidades tienen el derecho (y comienzan a tener la fuerza) para reclamar su identidad nacional frente a la nación colombiana, identidad nacional que evidentemente está siendo atacada con el propósito de destruirla, ataque que se renueva cada día a través de múltiples medios e instituciones, del proselitismo religioso, de la educación, etc.

Pero la persistencia de esta identidad nacional en los grupos de que venimos hablando no quiere decir que se han mantenido idénticos al pasado precolombino, no; quiere decir que este fenómeno de lucha y de resistencia ha dado una continuidad histórica a su desarrollo, el cual ha seguido vías no independientes, pero sí diferentes a la de la nación colombiana e incluso diferentes entre sí para los distintos grupos.

Otro aspecto importante, y que se relaciona con la utilización del concepto de cultura como algo general y abstracto, tal como lo utiliza la antropología burguesa (perdónese la redundancia), es la anotación sobre la existencia de una cultura indígena en Colombia.

Lo que dijimos más arriba en cuanto a la diferencia entre la nación colombiana y las minorías nacionales indígenas tiene también validez para establecer diferenciaciones en el seno de estas, es decir que una sociedad indígena no es igual a otra y que lo mismo ocurre con sus respectivas culturas. Así, no existe en Colombia la llamada cultura indígena; existen las culturas indígenas de las minorías nacionales en proceso de descomposición, cada una de las cuales se relaciona en forma diferente con la sociedad nacional colombiana. Con esto no pretendemos negar la existencia general de una opresión nacional común a todos

los grupos indígenas por parte de la nación colombiana, sino que planteamos la necesidad de tomar en cuenta para el análisis también la especificidad nacional. No negamos lo general del proceso de asimilación nacional y destrucción cultural, sino que pedimos la atención sobre los aspectos particulares del mismo.

Es sabido cómo el análisis marxista centra su atención en lo particular de las cosas. Pues bien, la concepción culturalista centra toda su atención en lo general. En lo referente al indígena, oculta su diversidad, creando una especie de uniforme bajo el cual se esconden todas las diferencias nacionales. Planteamos, pues, que no existe un tal indígena colombiano, sino que existen guambianos, paeces, arhuacos, emberas, etc.; cada uno con sus características y peculiaridades propias; si bien, para algunos de estos grupos, los más desintegrados, esta particularidad se ha reducido casi a la sola cultura. Nuevamente enfatizamos, no sobra hacerlo a menudo, que al decir características propias no estamos significando elementos precolombinos heredados del pasado, sino características que han surgido y se han desarrollado a partir de ese pasado en el camino mismo del acontecer histórico; son resultado de la manera peculiar como cada minoría ha vivido y enfrentado el proceso de asimilación, de negación de su identidad por parte de la nación colombiana.

Bajo esta conceptualización, el problema indígena presenta una nueva perspectiva. La lucha del indígena por la tierra, por la lengua, por sus propias formas de organización, por su cultura, no es un problema gremial; se enmarca dentro de un problema nacional, del mismo tipo de problema que se plantea cuando los colombianos adelantamos una lucha de liberación nacional contra el imperialismo norteamericano. Es evidente que decir del mismo tipo no quiere decir idéntico. Y también que es, al mismo tiempo, una lucha de clases.

También el imperialismo inicia sobre los países que domina procesos de asimilación, de homogeneización nacional, de intentos de destruir las características nacionales de cada uno y de imponer las propias. Y que se establece una resistencia de los dominados contra tal intento. Es obvio que el nivel alcanzado por el proceso de asimilación por parte del imperialismo norteamericano sobre Colombia no es idéntico, por ejemplo, al de Puerto Rico. Sabemos que este caso es bastante diferente, que allí la opresión y la asimilación son mucho más agudas, directas y avanzadas. Que hay países de América y otros continentes que están en una situación de penetración y descomposición mayor que la nuestra, mientras en otros la situación se presenta con menos agudeza. Esta diferencia se aprecia también entre los indígenas. Por ello, cuando decimos que es un problema del mismo tipo, no queremos decir que es un problema idéntico, sino que debe ser analizado en concreto para cada sociedad a partir de sus aspectos comunes.

Unidad y diversidad

Pero, si no hay un indígena colombiano ni hay una cultura indígena colombiana, ¿podrá existir un movimiento indígena en Colombia?

Precisamente el concepto de minoría nacional, como nacionalidad oprimida, sojuzgada, explotada, sometida a toda clase de presiones que buscan su extinción, permite explicar teóricamente la posibilidad de existencia de tal movimiento, a partir de la base misma que le suministran las generales condiciones de explotación y dominación.

El movimiento indígena colombiano es, así, un movimiento de las distintas nacionalidades indígenas, de las distintas minorías nacionales que habitan en el territorio abarcado por el Estado colombiano, contra la opresión, contra la explotación a que son sometidas por parte de las clases dominantes de la nación colombiana y del imperialismo norteamericano. Su lucha no es solo, en lo fundamental, contra esas clases dominantes; por vivir dentro de los límites del territorio colombiano, por el mayor o menor grado de asimilación en que se encuentran, los indígenas se ven enfrentados, a muchos niveles y a través de muchas manifestaciones, al imperialismo norteamericano.

A nivel de sus recursos naturales, con las compañías petroleras, como en el Putumayo y los Llanos Orientales; con las compañías madereras como en Nariño, el Cauca, el Chocó y otros lugares. Y aquí es interesante tener en cuenta esto: muchas veces los colombianos decimos que los gringos nos están robando nuestros recursos naturales, cuando en realidad estos están siendo explotados en territorios indígenas, lo que se están robando son los recursos naturales de las minorías indígenas. Aunque es claro también que nuestros propios recursos están siendo saqueados.

Con la penetración cultural, a nivel del Instituto Lingüístico de Verano y de la acción proselitista de las demás misiones protestantes. A nivel educativo se enfrentan con los distintos planes de educación (los mismos que se adelantan en el país) impuestos y orientados por las universidades norteamericanas y los intereses del imperialismo. Y así a todos los niveles de sus sociedades. Es decir, hay un enemigo común a la nación colombiana y a las minorías nacionales a su vez dominadas por ella: el imperialismo norteamericano. Pero también hay un enemigo común a las minorías nacionales: la nación colombiana, materializada esencialmente en sus clases dominantes.

Movimiento indígena y clases sociales

Respecto a esto último, es primordial retener en el análisis una circunstancia fundamental: que la nación colombiana está dividida en clases sociales, cada una de las cuales se relaciona y se enfrenta de un modo distinto con cada minoría indígena. No es del mismo tipo ni se da al mismo nivel ni con la misma agudeza la contradicción que enfrenta al indígena con el terrateniente que lo despoja de su tierra, que aquella que lo enfrenta con el campesino pobre que también ha sido despojado de la suya por los terratenientes y que busca en los territorios indígenas, mediante la colonización, una salida a su situación.

Y esto lo vemos en el Cauca —como ejemplo, porque no es un caso único—, donde colonos pobres asentados en el territorio de los resguardos han librado luchas contra los terratenientes hombro a hombro con los indígenas. En la medida en que se trata de una lucha de clases, se unen para golpear al enemigo terrateniente, pero en la medida en que esta lucha tiene también un carácter nacional, existen entre campesinos pobres e indígenas contradicciones que deben ser resueltas para tener éxito en la lucha común.

Es conocida la situación de los Llanos Orientales. Allí, el campesino pobre desposeído de tierras en el interior del país, lanzado por el proceso de expansión capitalista y de concentración de la propiedad a esas zonas de frontera —porque son zonas de frontera entre el territorio colombiano y los territorios indígenas—, se convierte, pese a que pertenece a la misma clase social de los indígenas (en muchos casos), en su explotador y enemigo. El hecho de pertenecer a la misma clase social, de tener características campesinas comunes, posibilita una unión concreta contra el enemigo común, pero su pertenencia a nacionalidades diferentes establece entre ellos una serie de contradicciones que pueden y deben ser resueltas.

Mientras el colono pobre sea la avanzada del proceso de conquista que Colombia lanza sobre los territorios indígenas; mientras crea que el indígena es irracional, como manifestaban los asesinos de los cuivas en la Rubiera y como piensan muchos de los participantes en las guahibiadas; mientras considere que el indígena es solo un animal dañino que mata el ganado y constituye un estorbo para la expansión territorial que quiere incorporar estas zonas "a la producción" y que, por lo tanto, nada malo y dañoso hay en matarlo, solamente un tonto podría afirmar seriamente que allí no hay ninguna diferencia, ninguna contradicción entre el campesino pobre y el indígena.

Y esta contradicción entre el campesino pobre colombiano y el campesino pobre indígena debe ser resuelta si se quiere unificar fuerzas contra el terrateniente y el Estado que le sirve y contra el imperialismo. No es con la política del avestruz, negando de palabra lo que la realidad pone de presente a cada momento, como el problema podrá ser resuelto. Solamente afrontándolo, penetrando en sus

implicaciones, analizando sus causas y las condiciones que presenta en cada caso concreto, este problema alcanzará su solución. Si no se emprende en serio su estudio y se elaboran planes en consecuencia, se seguirán proclamando toda clase de alianzas, uniones, etc., entre campesino e indígena a nivel de las declaraciones y las organizaciones, pero en la práctica el colono pobre seguirá asesinando al indígena, discriminándolo, arrebatándole sus tierras, atacando sus manifestaciones culturales, considerándolo un ser inferior, sirviendo de instrumento de opresión y explotación del indígena a las clases dominantes de la nación colombiana, colaborando en la tarea de desintegración y destrucción de las minorías nacionales.

Planteamos, pues, tres cosas. Que la lucha de los indígenas en defensa de su cultura y por conseguir su crecimiento acorde con sus necesidades y condiciones tiene un carácter político sumamente claro que se concreta en la consigna de autonomía y autodeterminación, y que no es meramente gremial. Que se dan, a este como a otros niveles, una serie de contradicciones con los distintos sectores de la sociedad colombiana, contradicciones que debemos tomar en cuenta y que deben ser resueltas en el trabajo con los compañeros indígenas. Y que, por último, la cultura desempeña en las luchas de las minorías nacionales un papel mayor aún que el que desempeña en nuestra lucha contra el imperialismo norteamericano.

Entre la tradición y el cambio

Esto tiene serias implicaciones que deben considerarse. Las sociedades y culturas indígenas no pueden tomarse como aisladas, como si se encontraran bajo una campana de cristal; la valoración de sus elementos no puede hacerse al margen del problema de la opresión nacional y de la lucha que contra ella libran. Aplicar en abstracto los criterios de la sociedad colombiana a las sociedades indígenas es adoptar una posición imperialista y negarles el derecho a tener sus propias costumbres y a decidir sobre ellas libre y voluntariamente. Son las condiciones concretas y las necesidades concretas de la vida y luchas de los compañeros indígenas las que deben conducirlos a realizar una evaluación de sus propias culturas. Y así lo han hecho durante toda su historia, antes y después de la conquista, y así las han transformado de acuerdo con su realidad.

Tomemos un ejemplo. Desde el punto de vista de nuestra sociedad, las formas de medicina tradicional indígena —y no aquellas que utilizan yerbas sino las que se realizan en otro plano: chamanismo, jaibanismo, etc.— se consideran como irracionales, como creencias mágicas, como supersticiones, como no científicas, y se les asigna una serie de calificativos llenos de prejuicios y juicios de valor. En consecuencia, nos sentimos en la obligación, como se sentían los europeos y como se sienten ahora los yanquis frente a nosotros, de sacarlos de sus concepciones erróneas, de llevarlos a la civilización, de guiarlos en el abandono de tal medicina. Y esto sin tener en cuenta que tales elementos de su cultura —independientemente

de su carácter científico o no, que sobre esto nadie ha dicho aún la última palabra— pueden jugar, en ciertas condiciones, un papel progresista en las luchas de liberación nacional. No pocos casos de ello se han dado en la historia.

Cuando las minorías nacionales que viven en el territorio del país colombiano enfrentan sus concepciones del mundo, sus curacas, sus piaches, sus jaibaná, sus mamos contra el sacerdote católico, la superestructura de estas sociedades está jugando un papel progresista en su lucha contra la opresión de la sociedad colombiana. Y cuando los enfrentan al misionero del Instituto Lingüístico de Verano o de otra misión protestante, están jugando un papel progresista en la lucha contra el imperialismo norteamericano.

Lo dicho no implica que las comunidades indígenas deban cerrarse a toda influencia externa —jamás lo han hecho ni podrían hacerlo—, cerrarse al análisis de sus propias características, negarse a efectuar los cambios necesarios de acuerdo con las modalidades de su vida y de sus luchas. Al contrario, nos suministran muchos ejemplos de la flexibilidad suficiente para modificar sus formas de vida al calor de las necesidades.

Creer que las sociedades indígenas no tienen la capacidad para analizar sus propias culturas y sociedades, y para cambiarlas según las necesidades de la historia, es caer también en esa posición de que las sociedades indígenas son tradicionales y no cambian, a menos que nosotros, los civilizados capitalistas, les llevemos el cambio y lo realicemos por ellas.

En resumen, que como elemento definitorio de una nación o nacionalidad, uno más y no el único o principal, la cultura de los indígenas, como minorías nacionales oprimidas, juega un papel de mucha importancia en sus luchas de liberación. Y que tales luchas están ligadas a las luchas de liberación del pueblo colombiano contra el imperialismo norteamericano y a la lucha de clases que aquél adelanta contra las clases dominantes de la nación colombiana.

Como lo planteó un héroe indígena de Suramérica y lo retomaron como guía Marx y Lenin: no puede ser libre un pueblo que oprime a otros pueblos.

Referencias citadas

Tunubalá, Ricardo
1990 Historia de mi propio pensamiento para el desarrollo de nuestro pueblo guambiano. *Nueva Visión*. (4): 7-9.

Vasco, Luis Guillermo
1994 *Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980[1]

Mauricio Caviedes

Este ensayo es resultado de mi tesis de grado como antropólogo, pero no un resumen de ella.[2] Al escribirla mi intención era argumentar cómo el movimiento indígena había alimentado a la antropología al mismo tiempo que la antropología al movimiento, resultado de lo cual ambos se habrían transformado. Pero mi conocimiento del movimiento provenía de lo que había leído sobre él en la universidad. Con el tiempo pude acercarme a algunos resguardos indígenas, en donde conocí a líderes de las recuperaciones logradas con el apoyo del Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, entrevisté también algunos miembros del movimiento solidario que habían acompañado la lucha liderada por los resguardos de Guambía y Jambaló, quienes en cierto momento se desligaron del CRIC y llegaron a conformar una organización paralela —con el apoyo de indígenas de otras zonas del país—, que con el tiempo adquirió el nombre de Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, y busqué un contraste con la versión de los solidarios en los testimonios de colaboradores no indígenas del CRIC. Mientras lo hacía mis interlocutores demandaban de mí una posición respecto a las diferencias entre ambos grupos y por mucho tiempo temí asumirla. Descubrir mi propia posición hizo parte de darme cuenta que la antropología que buscaba en interacción con el movimiento indígena no fue un 'discurso' elaborado por los antropólogos, sino una reflexión llevada a cabo por quienes se involucraron con el movimiento: indígenas y solidarios o colaboradores, que en algunos casos eran antropólogos y en muchos otros no. Por eso, lo que trato de presentar aquí no es la versión última de los sucesos que definieron las luchas indígenas en el Cauca, ni la apología de solidarios o colaboradores, como tampoco la versión definitiva de lo que 'todos los antropólogos' hacen ahora como resultado de la lucha de aquellos años.

---

1 Original tomado de: Mauricio Caviedes. 2002. Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista colombiana de antropología*. (38): 237-260.

2 Este trabajo obtuvo el segundo puesto del concurso de ensayo ICANH 60 años.

En el Cauca, entre indígenas, solidarios y colaboradores se elaboró una posición frente a la relación de poder entre sociedad nacional y sociedades no occidentales, se reflexionó frente a la posibilidad de que toda una tradición cultural desapareciese o no bajo el poder impuesto por otra e, incluso, se desarrollaron estrategias para entender y construir una relación entre sociedad nacional y pueblos indígenas. Es por ello que considero que hay aquí una reflexión sobre las transformaciones de 'la antropología', no en tanto la historia aquí narrada dé cuenta de la práctica de toda la profesión, sino porque ofrece a la antropología estrategias que permiten trascender tal práctica.

Izquierda y movimiento indígena

Roberto Pineda reconstruye los pasos de la historia del "indigenismo revolucionario", intento de incluir al indígena como potenciador de una transformación socialista en el país, en los años 1930, cuando el Partido Comunista postuló a un candidato indígena a la presidencia. Este esfuerzo estaba inspirado en las propuestas de Mariátegui y en el reconocimiento del potencial revolucionario de las sociedades indígenas (Pineda 1984: 213). En Colombia, entre otros, Ignacio Torres Giraldo motivó el vínculo del Partido Comunista con el movimiento indígena (Pineda 1984: 218). Dos figuras fundamentales del movimiento indígena representan el destino de esta relación hacia el futuro: Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez; ambos líderes contribuyeron a la consolidación de movimientos de corte obrero (Vasco 2002: 135). Pero mientras Lame diside (Pineda 1984: 218) Sánchez permanece, evidenciando un distanciamiento creciente entre las organizaciones de inspiración socialista y el movimiento indígena (Pineda 1984: 215-216, 219-220). Pineda intenta cambiar la imagen de Sánchez como líder que subordinó las formas de organización comunitaria entre indígenas a las condiciones del partido, contradiciendo a lo afirmado un par de años antes por Bonilla, aun cuando lo cierto es que este recrea una imagen que ha permanecido entre las comunidades (Bonilla 1982: 38).

Esta brecha entre la izquierda y el movimiento indígena es la misma que presenta Gros cuando afirma que el proyecto modernizador inherente a la izquierda obligó a que esta contemplase a las comunidades rurales —campesinos y, en especial, indígenas— como fuerzas con potencial revolucionario, al tiempo que atrasadas y subordinadas al proletariado, en tanto la lucha revolucionaria latinoamericana adoptó el modelo cubano (Gros 1991: 131, 133). Estas comunidades debían ser reclutadas a la vez que constituían casi un estorbo. Pero con el tiempo en países como Bolivia se planteó una contradicción a la izquierda ortodoxa, pues su población indígena cuestionó la imposición de un proyecto político a aquellas comunidades que declaraba representar, a la vez que se convertía, estando entre ellas, en representante del imperialismo que pretendía combatir (Gros 1991: 149).

Mucho antes que Gros, en un texto que busca fortalecer al movimiento indígena, Guillermo Bonfil Batalla hizo un reclamo bastante específico en el mismo sentido: "Los partidos y las organizaciones nacionales de izquierda, a juzgar por su posición (o, más frecuentemente por su falta de posición), no han logrado aceptar, ni teórica ni prácticamente, el hecho: 'movilización política india'; en realidad, no han aceptado un hecho previo: el indio" (Bonfil 1981: 16). Lo que hay allí es, justamente, una imagen del indio como un ser encerrado en su resguardo —y en su cultura anacrónica—, aislado de las contradicciones de clase y que debe ser inscrito en el campesinado y subordinado al proletariado mediante el mestizaje. Y esta idea ubica la política indígena de la izquierda ortodoxa junto a la de las clases en el poder (Gros 1991: 131; Bonfil 1981: 16).

Abandonado el indigenismo de los años 1920 y 1930, las ciencias sociales no proponían ninguna alternativa. La tendencia general de la antropología se afiliaba a la línea de Patzcuaro, originada en México, que entendía también a las comunidades indígenas como souvenirs del pasado y cuya única alternativa era el mestizaje (Gros 1991: 117; Uribe 1980: 285).

Es curioso, sin embargo, que Rosaldo —junto con Bernstein— y Ortner, encuentran en el marxismo —entre otras corrientes de pensamiento relegadas por las ciencias sociales— la base sobre la que estas replantean en las décadas de 1960 y 1970 su relación con su *objeto de estudio*. En el doble papel de militantes y académicos emergentes, nuevos investigadores sociales instalaron su crítica de la sociedad en sus propias disciplinas, orientándolas lejos del observador indiferente hacia una práctica comprometida con las comunidades entre las que se desarrollaba su investigación (Rosaldo 1991: 44; Ortner 1994: 382, 383). La razón por la que para el caso colombiano es importante esta transformación en las ciencias sociales en Estados Unidos es la existencia, en ambos países, de una discusión sobre el desbalance de relaciones de poder entre sectores de la sociedad en "la estructura capitalista nacional e internacional en su conjunto" (Gros 1991: 132).

Otros autores arguyen la transformación de la antropología en el país como consecuencia, por un lado, del intento de consolidación del capitalismo en Colombia (Uribe 1980: 288, 296) y, por otro, de la movilización estudiantil inspirada en parte por el marxismo (Uribe 1980: 297, 299), al que también se refiere Jimeno como influencia en el cambio de los paradigmas de la antropología, que resultó en la formulación de un compromiso político del investigador con la reconstrucción de una sociedad nacional que superase la desigualdad social (2000: 173). Pero mientras para Jimeno y Uribe la influencia de la sociología y el marxismo motiva la discusión sobre la posición del investigador, Arocha muestra las dificultades de tal discusión, al plantear que un periodo de "crítica y conflicto", durante los años 1970, acercó a los científicos sociales a las reivindicaciones de los "grupos base", desde una perspectiva de los conflictos de clase y la dependencia de Estados Unidos, que

derivó también en la adopción de "muchos [antropólogos]" del "materialismo dialéctico como panacea" (Arocha y Friedemann 1984: 7).

Pero para no presentar esta influencia del pensamiento de izquierda como un estereotipo de la protesta estudiantil estadounidense de Rosaldo, sólo las experiencias de quienes hicieron parte del movimiento indígena en las décadas de 1970 y 1980 permitirán penetrar la atmósfera política de aquel momento, la situación del movimiento indígena frente a otros movimientos sociales y las posibilidades que estos espacios ofrecieron a las ciencias sociales.

Solidarios vs. colaboradores

En el texto "Protesta social y Estado en el Frente nacional", Mauricio Archila introduce su análisis evitando definir como constitutivos de un *movimiento social* tanto las protestas estudiantiles como las indígenas. Sin embargo, dice que llegando a la década de 1970 la importancia de la protesta estudiantil rebasaba, incluso, a la del movimiento obrero y campesino, pero por la pérdida de sus líderes y el desvanecimiento de sus organizaciones —debido a la represión—, volvió a perder relevancia frente al movimiento cívico (1997: 20). Ubica también la importancia del movimiento indígena como resurgiente "al abrigo del movimiento campesino" en la década de 1970 (1997: 13), pero esta "subordinación" puede deberse a una confusión de Archila, producto del intento de captar al movimiento indígena en un momento en el que —como él mismo anota— apenas empezaba a resurgir.

Hacienda Las Mercedes, departamento del Cauca, 1980

Una vez lograda la recuperación de la hacienda Las Mercedes, los cabildos de Guambía y Jambaló, organizados en lo que empezaba a tomar forma bajo el nombre del Movimiento de Gobernadores Indígenas en Marcha, estaban preparados para la llegada de una buena cantidad de otros grupos para la "asamblea del núcleo", reunión en la cual el pueblo guambiano se definió como tal, presentando el "Manifiesto guambiano". Pero esta asamblea implicaba la llegada de miembros del comité ejecutivo del CRIC, con el que los cabildos de Jambaló y Guambía habían entrado en un conflicto que, aun cuando había nacido en 1971 con el CRIC mismo, se había intensificado a finales de los años 1970, cuando bajo la acusación de lazos con el M-19 el gobierno había perseguido y encarcelado a los líderes más importantes del CRIC. La consecuencia de ello fue la declaración por parte de los grandes terratenientes de que este había muerto. Pero en respuesta a ello un sector del CRIC, encabezado por líderes de Guambía y Jambaló, proclamó la continuidad de las luchas en la consigna: "El CRIC no ha muerto. El CRIC somos las comunidades organizadas y en lucha". Fue entonces cuando hubo una ruptura clara entre los líderes del comité ejecutivo original, apoyado por

un grupo de colaboradores no indígenas, y el segundo sector, con sus propios colaboradores, que habían asumido el nombre de "solidarios" (Bonilla 2000, entrevista; Gobernadores Indígenas en Marcha 1981: 53).

Justo en medio de la atmósfera de un proceso crecientemente exitoso de organización indígena, que culminaría con la llegada de Belisario Betancur a la presidencia en 1982, la atención de otros movimientos sociales se había visto obligada a volverse al movimiento indígena, pues tanto movimientos armados como obreros y campesinos entendieron que, a la luz del reconocimiento nacional, tendrían que abrirle espacio al movimiento indígena en su discurso (Fayad 2000, entrevista). Fue así como a Las Mercedes llegaron grupos de estudiantes seducidos por el discurso de la solidaridad con el movimiento indígena, como parte del logro de un movimiento popular del que anhelaban hacer parte (Castro y Álvarez 2000, entrevista). Ello es lo que desata la pequeña historia que presento a continuación, subproducto de una serie de entrevistas que realicé para mi tesis de grado, durante 2000.

Amor por la revolución

"En esa época yo estudiaba en la Universidad del Valle y ahí apareció el grupo de solidaridad con los pueblos indígenas. Lo que decíamos en esa época era 'la mejor forma de apoyar las luchas indígenas es adelantar las propias luchas'" (Fayad 2000, entrevista).

Junto con Javier llegaron a Las Mercedes otros estudiantes de la universidad, entre ellos un personaje algo particular conocido como el *Pastuso*. Al revisar la entrevista realizada con Javier parece ser que nadie conoció —o al menos recuerda— el nombre del Pastuso. Sin embargo, las razones por las que el Pastuso llegó allí son importantes. Al parecer la verdadera preocupación de ese individuo era cortejar a una de las activistas más fervorosas del movimiento, lo cual lo ubicaba en una situación algo embarazosa. Según las descripciones recogidas, el Pastuso parecía entender con mucha dificultad, si acaso, el discurso del movimiento estudiantil. No estaba familiarizado siquiera con las líneas de los discursos que oscilaban entre el marxismo leninismo maoísmo y el trotskismo, por no mencionar toda una gama de variantes. Mucho menos entendía, por supuesto, el discurso del movimiento indígena y las contradicciones en la discusión entre el CRIC y el naciente Movimiento de Autoridades Indígenas (AICO). Naturalmente, no era el único en tal condición. Existían tantas variantes de los discursos, tendencias y líneas como movimientos y miembros o simpatizantes, y el Pastuso no era el único que se acercaba a los movimientos sociales por primera vez en aquel encuentro de Las Mercedes. Pero de alguna manera sí representaba a aquellos que no podían encontrar su lugar en una discusión a la que habían llegado bastante tarde.

Así que mientras el Pastuso seguía al objeto de su afecto —un afecto más bien platónico—, se esforzaba por elaborar explicaciones apresuradas en las que mezclaba un poco de todo, aplaudía a los oradores equivocados —al menos a los ojos de su amiga activista—, ahora reivindicaba a los indígenas por su logro en la recuperación de tierras, luego los calificaba de supersticiosos y les exigía subordinar su lucha a aquella de campesinos y obreros. La carrera que seguía en la universidad es tan desconocida como su nombre, al menos para aquellos que aportaron información sobre él, pero el asunto fundamental es que su entusiasmo, al principio obviamente fingido, fue transformándose vertiginosamente a lo largo del tiempo, hasta alcanzar consecuencias funestas.

A pesar de que la discusión entre el movimiento solidario junto al Movimiento de Autoridades y el CRIC y sus colaboradores no indígenas tenía un trayecto previo, en el momento en que Javier Fayad llegó a Las Mercedes "la gente que apoyaba al movimiento indígena no se preocupaba tanto por estar de parte del CRIC o de AICO" —nombre que adquirió el Movimiento de Autoridades en los años 1990— (Fayad 2000, entrevista). Haciendo una retrospectiva, en el momento de hacer la entrevista Javier entendía la diferencia entre el CRIC y AICO —la misma que entre colaboradores y solidarios— como una diferencia producto de modelos diferentes en condiciones diferentes. Para Javier, aunque el CRIC se encontró en un momento contradictorio por haber adoptado una estructura organizativa sindical, esta estructura, que él prefiere entender como un 'modelo', era el resultado de una serie de condiciones políticas e históricas que exigían a la lucha indígena entrelazarse con la lucha obrera y campesina. De hecho, Javier recuerda, igual que muchos otros, que Trino Morales fue durante algún tiempo, a la vez que presidente del CRIC, presidente de la secretaría indígena de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC—. Pero este modelo, aunque operativo en cierto momento de la lucha, fue también un obstáculo, en opinión de Javier, pues no era el resultado de formas propias de organización de las comunidades indígenas (Fayad 2000, entrevista).

Ello permitirá entender mejor la situación del protagonista de esta historia, pues quien quiera que se acercase en aquel momento al movimiento indígena del Cauca tenía que insertarse en tal discusión. El Pastuso tuvo que hacerlo, en una situación poco favorable. Por supuesto, él pudo haberse limitado, simplemente, a sus metas iniciales, pero por alguna razón inexplicable no fue así. Mientras el tiempo avanzaba en Las Mercedes, el Pastuso, quien inicialmente parecía no querer darle respiro en su persecución a la mujer de sus sueños, era visto cada vez menos en compañía de ella a la vez que absorto en los discursos que se escuchaban durante el día. Es difícil decir si ello fue producto de la habilidad de aquella joven para escabullirse o de un cambio de actitud de su persecutor; lo importante es el cambio radical en el Pastuso.

¿Revolucionario?

Raúl Castro y Rubiela Álvarez tuvieron un *aterrizaje* similar en el Cauca. Aunque su llegada al movimiento solidario se prolongaría con el tiempo por medio de su participación en varios proyectos, pero fundamentalmente por la elaboración de su tesis de grado conjunta, entre un estudiante de ingeniería industrial y una de sociología. Algo inusual, pero al fin y al cabo resultado de aquel momento inusual. Mientras Raúl tenía una larga experiencia entre grupos estudiantiles que pregonaban ideas de transformación política y social, inspiradas en la izquierda marxista (Castro 2000, entrevista), Rubiela se acercaba al asunto por primera vez. Ambos, Raúl y Rubiela, se conocieron al acercarse al movimiento solidario, resultado de lo cual comparten ahora una casa en las afueras de Bogotá, donde la entrevisté a ella, después de entrevistarlo a él en su oficina del centro de Bogotá. Y con ellos pude avanzar en mi reconstrucción de la historia del Pastuso.

Una de las razones que empujó a Raúl al grupo de solidaridad con los pueblos indígenas fue su frustración entre los grupos estudiantiles de izquierda de la Universidad del Valle. En sus propias palabras, Raúl estaba cansado de "no hacer nada". Sentía que mientras más vehementes eran los discursos políticos de la universidad menos hacían quienes los sostenían, y que nada de ello trascendía políticamente. El movimiento indígena, sin embargo, estaba haciendo algo, estaba cambiando las cosas (Castro 2000, entrevista). Pero justamente aquella experiencia hacía que Raúl volteara la mirada, con algo de desdén, a principiantes como el Pastuso. A Raúl le desagradaba bastante el discurso improvisado e inseguro de quienes apenas empezaban a involucrarse pero querían fingir que no era así. De no ser por ello, tal vez su testimonio no hubiera permitido un acercamiento a la historia del Pastuso.

Por otra parte, igual que Javier, Raúl habla de la diferencia entre el CRIC y Aico con cierta diplomacia, evitando culpar al CRIC de consentir los intentos de los movimientos de izquierda tradicional de manipular al movimiento indígena, pero finalmente se ubica en la opción del Movimiento de Autoridades (Castro 2000, entrevista). Rubiela, por su lado, entendía la discussion entre el Movimiento de Autoridades y el CRIC como resultado, en parte, de la búsqueda de protagonismo de ciertos colaboradores, entre ellos Víctor Daniel Bonilla y Luis Guillermo Vasco, pero en su reflexión encuentra, finalmente, en el Movimiento de Autoridades una opción que permitió al movimiento indígena llevar una lucha autónoma a la vez que por la autonomía, sin dejar de hacerlo en relación con otros movimientos sociales (Álvarez 2000, entrevista). Pero su llegada al movimiento se debió a la necesidad de acercarse a la posibilidad de participar en la transformación social, objeto importante de estudio de la sociología al que, sin embargo, la universidad no le había permitido ningún acercamiento. Pero al llegar al corazón del movimiento social se encontró totalmente ajena al discurso político (Álvarez 2000, entrevista) y, al contrario

que Raúl, ello la ubicó muy cerca del Pastuso. Eso permitió reconstruir una parte adicional de los hechos desencadenados alrededor de ese sujeto.

De un momento a otro, el Pastuso había pasado de ser un observador pasivo a ser un orador enérgico, que defendía los derechos de las clases oprimidas y su consecución por medio de la lucha. En un par de noches había empezado a articular un discurso coherente, pero su situación aún era tambaleante. No había alcanzado a ser un líder, ni lo haría, pero su discurso bastante radical, como el de muchos militantes de la izquierda tradicional, acusaba a los indígenas de un atraso cultural que debían superar para apoyar la transformación política del país hacia el socialismo, aliándose a las clases obreras. La avidez de su oratoria atrajo de repente numerosos oídos. La mujer que hasta entonces le había sido esquiva ahora le seguía admirada, igual que una lista de muchas otras, pero el Pastuso no parecía tener más interés en ella. Por el contrario, parecía preocuparle más su ubicación cerca a militantes del M-19, presentes en aquel lugar, y a líderes sindicales y campesinos que simpatizaban con los estudiantes cuyo discurso apoyaba su posición de atraer al movimiento.

El Pastuso se había estrenado como activista en un par de noches. Pero otros habían hecho y harían algo similar. Lo que le convierte en una figura particular es el giro radical de su participación

¿Indigenista?

Muchos, como Raúl, habían llegado a las comunidades indígenas con una experiencia previa entre movimientos inspirados en el marxismo. Pero muchos, a diferencia de él, tenían aún fe en el discurso de la izquierda ortodoxa, que veía en la población indígena potencial para su proyecto, pero la entendía subordinada a la acción política de la clase obrera, a cuyas búsquedas los indígenas debían aliarse (Gros 1991: 137).

Los indígenas, sin embargo, se negaban a abandonar sus reivindicaciones territoriales y culturales, pero no ignoraban los reclamos que les hacían movimientos sindicales, estudiantiles e, incluso, armados. Y aunque la relación con el discurso de izquierda se había iniciado mucho tiempo atrás, las comunidades indígenas se insertaban en él con dificultad aún a principios de la década de 1980. En 1980, en la hacienda Las Mercedes se encontraban, al mismo tiempo, dos posiciones fundamentales entre los líderes indígenas. Mientras el CRIC lideraba una amplia serie de cabildos y acumulaba otra de recuperaciones exitosas, el naciente Movimiento de Autoridades Indígenas —entonces llamado Gobernadores Indígenas en Marcha—, encabezado por los cabildos de Guambía y Jambaló, pero apoyado por otros cabildos páez —La Paila, Jebalá, Novirao y otros— proponía una estrategia diferente de movilización, de la que Las Mercedes era un resultado considerable

y a punto de convertirse en el éxito más vistoso con el reconocimiento que le daría el entonces presidente Betancur. Ambas organizaciones eran el producto de la lucha indígena, de la intención de recuperación de territorios indígenas y del reclamo de derechos a sus tradiciones culturales ligadas a tales territorios, así como de una relación con movimientos y líderes de izquierda.

Pero estaban enfrentadas. El CRIC reclamaba a su contraparte haber adoptado un discurso operativamente inútil, impuesto por un sector de colaboradores —que luego se definirían desde el movimiento de solidaridad— que proclamaba a las sociedades indígenas como 'pueblos' –no 'razas'– en defensa de derechos territoriales a la vez que tradicionales —el llamado 'derecho mayor'—, impidiendo la posibilidad de interactuar con otros movimientos sociales (Tattay, 2000, entrevista). El Movimiento de Autoridades Indígenas reclamaba al CRIC, por su parte, haber sucumbido, llevado por sus colaboradores no indígenas, a la izquierda ortodoxa, relegando la consecución del derecho mayor y el territorio indígena a la prioridad de la lucha revolucionaria (Gobernadores Indígenas en Marcha 1981: 53).

En 1978, el CRIC realizó un congreso en el que sus dirigentes presentaron una plataforma política. Esta plataforma fue rechazada por las comunidades con el argumento de que había sido elaborada sin consultarlas, pero también fue criticada por haber comprometido al movimiento indígena a una posición dependiente de una transformación del sistema capitalista (CRIC 1978: 2, 4, 5). Sin embargo, los líderes de movimientos sindicales y otras organizaciones de izquierda presentes criticaron la plataforma propuesta, a su vez, acusándola de un pobre compromiso con otros sectores sociales y sus luchas políticas. El CRIC definía entonces al movimiento indígena tanto como compuesto por pueblos explotados y dominados por los colonizadores, como sometido por las clases dominantes junto con otros sectores y clases sociales. Sin embargo, fluctúa entre la primera condición y la segunda en la medida en que ambas le exigen compromisos en conflicto (CRIC 1978).

Incluso, años antes, el CRIC se debatía en su relación con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, en tanto declara la importancia de seguir la lucha junto a otros sectores sociales —junto a la ANUC en este caso—, pero al mismo tiempo recuerda que la lucha no puede renunciar a los cabildos como base de la misma, ni al fortalecimiento de estos, pues su sentido está justamente en la recuperación de los resguardos y su base en formas propias de organización. Lejos de estar al amparo de la lucha campesina (Archila 1997: 13), el CRIC se encontraba en una situación ambigua, pues mientras la ANUC buscaba captar al movimiento indígena, este esperaba mantener un lazo con el movimiento campesino, sin perder su autonomía (CRIC 1975: 5).

De vuelta a 1980, el Movimiento de Gobernadores Indígenas en Marcha reclamaba al CRIC haberse entregado a la izquierda y haber abandonado los principios de la lucha indígena. Pero, ¿qué estaba sucediendo a los ojos de

las comunidades?; ¿qué sucedía con los terrajeros que no estaban en el comité ejecutivo, que luchaban en las recuperaciones, que eran perseguidos pero no eran parte del liderazgo? En el resguardo de La Laguna, Siberia —municipio de Caldono—, José Roberto Chepe, hoy maestro de la escuela bilingüe de su resguardo, recuerda cómo él y otros empezaron a apoderarse, entender y utilizar una lógica heredada de los movimientos de izquierda que en aquel momento les rodeaban para perseguirlos o apoyarlos.

Estando en una manifestación sindical, a la que él había sido invitado con otros miembros del cabildo del resguardo como representantes del movimiento indígena, Roberto resultó, por accidente, de pie como orador frente a la multitud, y en medio de la duda, de un discurso algo tartamudo, introdujo una palabra que entendía vagamente, pero que para su sorpresa produjo aplausos, júbilo y celebraciones por lo que se interpretó como apoyo mutuo entre el movimiento indígena y el sindical. La palabra que había pronunciado Roberto era 'imperialismo'. En aquella época él mismo no sabía con claridad lo que aquello quería decir, pero con el tiempo 'imperialismo', al igual que 'clase social' se hicieron conceptos familiares, si bien no para toda la comunidad, sí para líderes regionales y locales, mientras la comunidad era consciente de la necesidad de una relación con otros movimientos sociales, lograda por medio del manejo que los líderes poseían de aquel discurso (Chepe 2000, entrevista).

Pero no hay que alejarse de la historia central. Si Roberto y otros indígenas como él adquirieron una comprensión de aquel discurso fue en espacios como el de Las Mercedes, donde se mezclaban diferentes discursos y diferentes organizaciones y movimientos sociales se acercaban al movimiento indígena, en algunos casos para captarlo y en otros para apoyarlo. Y es allí donde alguien como el Pastuso podía encontrarse sentado junto a alguien como Roberto, quien recuerda cómo los estudiantes, particularmente, insistían en que las comunidades indígenas debían abandonar sus prácticas *supersticiosas* en favor de la lucha. Pero recuerda también que aquello cambió a medida que las recuperaciones avanzaron y, como confirma Javier Fayad, distintos movimientos sociales tuvieron que abrir espacio en sus discursos para referirse a las luchas indígenas (Fayad 2000, entrevista).

Igual que Rubiela, es probable que alguien como el Pastuso hubiera tenido profundas dificultades para diferenciar la posición del Movimiento de Autoridades de la del CRIC. Sólo la interacción con los indígenas terrajeros y el contacto con quienes conformaban la lucha indígena podía permitir una comprensión mutua. Con el tiempo, el movimiento solidario elaboraría una posición al respecto: para apoyar al movimiento indígena era necesario 'conocer' a las comunidades indígenas y la situación de los terrajeros, pues no se trataba de apoyar 'por principio'. Esto fue el resultado de discutir si el logro de las búsquedas políticas sería consecuencia de la introducción del desarrollo occidental en las comunidades indígenas, una pregunta que la antropología enfrenta desde mucho antes, pero

que en el Cauca no se formuló como una pregunta académica sino como una que debía resolverse para el avance de las luchas. 'Conocer' era también una opción opuesta a una de las exigencias de la izquierda armada: aceptar *lo que* 'nos une' para fortalecer la lucha y, una vez lograda la transformación política del país, discutir las diferencias (Rojas 2000, entrevista).

En la reconstrucción de la historia del Pastuso, que pude hacer mediante las entrevistas con algunos solidarios, parece claro que en la recuperación de Las Mercedes él debió aceptar pronto el cuestionamiento que el movimiento indígena hizo a la izquierda ortodoxa: admitir que los pueblos indígenas no renunciarían al futuro, que una alianza en las luchas no podía sacrificar las particularidades del movimiento indígena mientras se alcanzaban los logros de un movimiento obrero o campesino (Rojas 2000, entrevista). Así, el discurso del Pastuso varió tan pronto como su popularidad en las asambleas. Su cambio fue el resultado de una tensión creciente por diferencias entre las organizaciones indígenas, que tomaría años cambiar.

¿Colaborador o solidario?

Si bien es cierto que esta no fue una pregunta hecha conscientemente (Fayad 2000, entrevista), entenderla permitirá acercarse a la manera en que el movimiento indígena se construyó en el Cauca. Lo que se encontraba en juego en aquel momento no era simplemente la subordinación de las organizaciones indígenas a las organizaciones de izquierda ortodoxa, sino la aceptación del hecho de que el indígena existe y de que su situación marginal no se explica por una condición de clase. Las posiciones al respecto tenían que ver con el proceso de insertarse en esta reflexión.

Ana Beatriz Tamayo describe la relación del movimiento solidario con el movimiento indígena como de 'doble vía'. Lo que quiere decir que el movimiento solidario no existía al servicio del movimiento indígena sino paralelo a él. Debía alimentar al movimiento indígena tanto como a expectativas de transformación social de los solidarios (1984: 156). Pero los solidarios no eran un grupo políticamente homogéneo, y aunque el movimiento solidario no exigía renunciar a filiaciones políticas previas, aparentemente logró que distintas líneas políticas —del liberalismo al trotskismo— permanecieran sin interponerse en el avance del movimiento (Rojas 2000, entrevista). Es por ello que algunos solidarios prefieren hablar de 'un pensamiento crítico' en vez de una posición de izquierda, aun cuando el acercarse al movimiento indígena, después de años de marginación política indígena en manos del conservatismo y el liberalismo, llevaba implícita una búsqueda alternativa (Fayad 2000, entrevista). Esta confluencia de líneas políticas debía lograrse, justamente, en el ejercicio de 'conocer' (Rojas 2000, entrevista).

En 1980, María Teresa Findji, Álvaro Velasco, Luis Guillermo Vasco y Víctor Daniel Bonilla, todos miembros del movimiento solidario, presentaron en

un simposio, en el congreso de antropología en Medellín, una propuesta política y metodológica, resultado de la experiencia del movimiento. En ella Vasco introduce una reflexión acerca del papel del científico social frente a las comunidades indígenas, criticando la posición del investigador como sujeto frente a sus objetos de estudio —los indígenas—, exigiendo la transformación de tales relaciones —que reproducen las relaciones de dominación existentes entre sociedad nacional y sociedad indígena— a partir de una nueva perspectiva política, en la que las metas políticas del antropólogo se apoyan en el proyecto político indígena y viceversa, creando una relación entre sujetos investigadores, superando las encrucijadas de la investigación/acción/participación (Vasco 1983), que, como revela la ponencia de Álvaro Velasco, fue el principio metodológico del cual partieron los ejercicios investigativos de los solidarios —en este caso los mapas parlantes, una serie de mapas que representaban la historia del territorio indígena desde la colonia hasta el presente—(Velasco 1983).

Sólo el movimiento solidario formuló la intención de *conocer* como parte de la lucha, pero conocer —no como *producción de conocimiento*, sino como interacción intelectual entre movimientos y actores sociales— fue el ejercico al cual se vieron abocados, voluntaria o involuntariamente, quienes se involucraron con la lucha indígena en el Cauca como solidarios o colaboradores. Es por ello que en la actualidad algunos solidarios —Vasco, Rojas y Rappaport, cercana al movimiento solidario— se encuentran trabajando junto al CRIC, pero esta situación tomó tiempo para desarrollarse (Caviedes 2000: 78).

Para entender ese desarrollo, en el proceso de recoger estas memorias intenté armar la historia del personaje que se me presentó en pedazos entre los testimonios de mis entrevistados. Junto con ellos, entre viejos documentos, encontré un manuscrito, que transcribo, con el cual quiero dar fin a lo que sé del Pastuso.

Construir el movimiento

Transcripción del fragmento anónimo (sin fecha):

La asamblea del núcleo se acaba hoy. Se han preparado estrategias para las recuperaciones, pero los guambianos dicen que los solidarios sólo podemos apoyarlas discutiendo las estrategias y denunciando la situación. No quieren que nosotros entremos a las recuperaciones. Tal vez sea mejor así para mí, al menos después del susto de ayer. Muy pocos durmieron después de la asamblea de ayer (que se convirtió en un debate sin fin) y lo que pasó después. Cuando Palechor, uno de los líderes del CRIC, decidió presentar la posición del CRIC frente a la recuperación de Las Mercedes, admitió su importancia, pero le reclamó al cabildo de Guambía y Jambaló que la mayoría de las recuperaciones habían sido gracias al CRIC. Bastó que dijera eso frente a todos los que vinieron apoyando al cabildo

de Guambía y Jambaló para que reventara una polémica que pensé que no se iba a acabar. Todos los líderes se levantaban para hablar. Todo el mundo opinaba y en realidad yo no entendía lo que estaba pasando.

Cuando llegué aquí, ni siquiera era consciente de que había diferencias entre los cabildos, pensé que en la asamblea se iban a formular estrategias para todas las recuperaciones. Supongo que yo mismo no sabía lo que eso quería decir, pero uno siempre piensa en esas cosas como si en un movimiento social todos estuvieran en lo mismo. Cuando fui a esas reuniones del movimiento solidario en la universidad, varias veces escuché hablar sobre las diferencias entre el movimiento de Gobernadores Indígenas en Marcha y el CRIC, pero nunca entendí que lo que Bonilla y Vasco y María Teresa Findji defendían era una posición de disidencia del CRIC sino hasta ayer. Lo raro es que muchos de los que llegamos de la universidad para apoyar esta recuperación estamos apenas entrando en la discusión. Lo peor de todo fue cuando me pidieron que fuera relator de la asamblea de ayer. ¿Cómo podía recoger la discusión si apenas entendía lo que se estaba discutiendo?

Entonces empezó la parte más complicada, porque de repente había dos discusiones paralelas. Mientras los guambianos se peleaban con Palechor por las recuperaciones, Bonilla y Vasco peleaban con Pablo Tattay [colaborador del CRIC] sobre la estrategia de recuperación. Bonilla y Vasco decían que entrar finca por finca para presionar al dueño a que vendiera al Incora, que luego volvería a venderle al cabildo, era olvidar que esas tierras eran originalmente de los indios. Tattay respondía que entrar a las fincas y luego presionar para que esas tierras fueran reconocidas como indígenas, peleando la legitimidad de las escrituras de los resguardos (que era la propuesta del resguardo de Guambía y Jambaló), no era una estrategia práctica. Decía que nadie reconocería unas escrituras notariales de principios de siglo. Al rato Bonilla estaba diciendo que la recuperación con las escrituras era parte de la estrategia de luchar por "derechos" como "pueblos indígenas", pero Palechor respondía que esos eran discursos académicos, Vasco los acusaba entonces de haberse entregado al M-19. Uno de los guambianos, Muelas, le decía a Pablo que estaban actuando como "politiqueros". Sólo recuerdo fragmentos de las discusiones.

Fue ahí cuando interrumpió el *Pastuso*. Yo no sé mucho de él, pero nunca lo creí alguien realmente preocupado o comprometido con esto. Más me parecía un charlatán y siempre pensé que estaba aquí sólo por jugar al mesías. Pero cuando lo escuché hablar ayer, simplemente me sentí inspirado. Mientras hablaba tuve esa sensación de que esa idea indefinible de 'la utopía' de repente adquiría sentido y era tan clara que casi podía atraparla entre mis manos. Lo escuché decir que nosotros mismos estábamos ahogando al movimiento. Que esta discusión no tenía sentido ¿acaso no estamos todos aquí por lo mismo?, preguntó, y luego dijo que no era sólo un asunto de indios. Dijo que la emancipación y el derecho de todos los pueblos se estaba jugando aquí, que por eso había gente no indígena aquí. Y finalmente dijo que había que encontrar una forma de jugar juntos. Y entonces vino la peor parte.

En la recuperación había infiltrados de tal vez todos los movimientos armados, miembros de organizaciones campesinas, sindicatos, organizaciones estudiantiles y casi cualquier organización política imaginable. Así que no sé cómo los terratenientes organizaron aquel intento por sacarnos, pero lo cierto es que antes de que el *Pastuso* terminara de hablar, una avalancha literal de ganado que se extendía por el horizonte hasta donde la vista alcanzaba, en una carrera desesperada, se vino encima de quienes estábamos acantonados en la recuperación de Las Mercedes. No hubo tiempo para pensar en nada, sino correr. Pero antes de que reaccionásemos, el *Pastuso* saltó sobre Vasco y, arrebatándole de las manos las escrituras notariales, corrió en dirección hacia la avalancha vacuna gritando, mientras agitaba los papeles en el aire: "¡Esto no significa nada!".

Para entonces el ganado estaba tan cerca y venía a tanta velocidad, que ni siquiera Vasco vaciló para recuperar los papeles, todos corrimos despavoridos sin mirar atrás, sintiendo el piso temblar bajo nuestros pies por la incontenible fuerza de aquel ganado. Corrimos hacia algún árbol y yo tuve la suerte de que un guambiano me ofreciera su mano para escalar un árbol y esperar ahí, temblando (el árbol y nosotros), mientras las vacas corrían, se estrellaban unas contra otras y acababan con todo a su paso. Y no bajamos de los árboles sino hasta que anocheció...

¿Imaginación histórica?

Al corroborar la veracidad del texto, Vasco afirmó que Tattay nunca había estado en la discusión (2002, comunicación personal). Tattay dijo que él no había discutido con Vasco o Bonilla (Tattay, 2002, comunicación personal). También que en Las Mercedes había sólo algunos toros de lidia (Vasco 2002, comunicación personal), aunque Lucero Gómez describió una manada de ganado que arremetió contra la asamblea, pero ella ubicó el hecho en otro lugar del Cauca (Gómez 2000, comunicación personal). Pero la historia es resultado de testimonios de aquellos que estuvieron involucrados en los procesos de recuperación de tierras del movimiento indígena en el Cauca, entre las décadas de 1970 y 1980. El personaje, real o ficticio, se envuelve en la atmósfera, sufre las mismas confusiones, y finalmente se ve obligado a tomar decisiones y posiciones, como sucedió con quienes entrevisté, en especial con Fayad, Castro y Álvarez, cuya experiencia y posición sobre la lucha y el movimiento solidario difieren de aquella de Vasco y Bonilla, pues aunque reclutados por estos nunca fueron disidentes del CRIC. Algo similar sucedió conmigo, en una búsqueda que exigía de mí una posición —aún lo hace—. Al analizar el texto "La formación de la clase obrera inglesa" de Thompson, Rosaldo sostiene que el estilo *melodramático* de Thompson es una estrategia de descripción histórica en la que Thompson se sitúa él mismo —y exige al lector hacerlo— del lado de aquellos sobre quienes escribe, evitando convertirlos en "objetos de estudio" (Rosaldo 1991: 132). Este fragmento —ficticio o real— no es un capricho literario. Es una posición frente a la discusión y una

exigencia a usted, amigo lector. También es un intento por trascender formas de escritura que reduzcan este texto a una comunidad académica, porque su intención es tanto ser un aporte a la antropología como al movimiento indígena, reconstruyendo una reflexión que ha transformado a ambos. Tal vez, algún día, nuevas generaciones de líderes indígenas lean estas líneas.

Antropología y movimiento indígena

Es posible que Tulio Rojas (2000, entrevista) tuviese razón al decir que la diferencia entre el CRIC y el Movimiento de Autoridades fue que el segundo decidió llevar la lucha ligado a otros movimientos sociales pero de manera autónoma, mientras el CRIC lo hizo entrelazándose con una izquierda más ortodoxa (Rojas 2000, entrevista). Es definitivamente cierto, que "el CRIC son las comunidades organizadas y en lucha", como declararon las mismas a finales de los años 1970 (Bonilla 2000, entrevista; Vasco 2002: 217). Pero si el CRIC realmente abandonó sus principios por articularse a la izquierda, ¿por qué continuó siendo importante para una gran cantidad de comunidades y participó en muchas otras recuperaciones? Y si los cabildos de Guambía y Jambaló junto a los solidarios creían realmente que el CRIC eran las comunidades organizadas y en lucha, ¿por qué crean una organización paralela?

Mientras los muchos solidarios y colaboradores, así como los cabildos de Guambía y Jambaló, estaban envueltos en la discusión sobre cuál era la posición legítima que debía asumir el movimiento indígena, las comunidades estaban llevando a cabo una discusión por su propia cuenta, en la que con discurso o sin él definieron su papel en la lucha, en las recuperaciones y en su relación con otros movimientos sociales. En el resguardo de La Laguna, la comunidad entiende que la recuperación del resguardo ocurrió gracias al CRIC, que la escuela bilingüe —elemento central de la vida comunitaria— existe gracias al CRIC, incluso el cabildo es el resultado de la gestión del CRIC. Pero quienes estuvieron en la recuperación fueron ellos mismos, quienes construyeron y mantienen la escuela son ellos mismos. Ellos fueron el CRIC, en la medida en que se comprometieron con las reivindicaciones que reclamó en su nacimiento. Si el comité ejecutivo se alejó de las comunidades, provocando la separación de algunos cabildos, las comunidades fueron las que moldearon la reconstrucción del CRIC para mantener una lucha, aliada a otros movimientos, sin renunciar a las particularidades por las que el movimiento indígena en el Cauca había nacido. Reducir el movimiento indígena a la discusión entre solidarios y colaboradores sería un error definitivo, como me advirtió Tattay (2000, entrevista). Pero en ella hay profundas pistas sobre el papel de la antropología en el proceso.

Gros narra cómo su acercamiento a los movimientos sociales fue motivado por una aproximación —algo titubeante— a la teoría marxista, que parecía apropiada a la

descripción de la Colombia rural de las décadas de 1960 y 1970. Ese acercamiento lo llevó, lentamente, al movimiento indígena de Cauca (2000: 19, 20). Pero una vez allí una mezcla de corrientes teóricas le inclinaron a definir el movimiento desde el concepto de *identidad*, replanteándolo hacia "una acción: aquella de un grupo dado, de un actor que se moviliza. La identidad se vuelve una relación, se remite a otros actores, a diferentes poderes y a una totalidad" (Gros 2000: 40). Se trata de una identidad dinámica, que sólo era posible entender en interacción con el Estado y otros movimientos sociales.

Pero el replanteamiento de Gros sobre la identidad es el que habían elaborado previamente las comunidades y sus colaboradores o solidarios. Y va mas allá, cuando el movimiento indígena, que confronta al Estado y su política frente a los indígenas como comunidades marginales, confronta también a otros movimientos sociales apropiando sus discursos sobre transformación de la sociedad, sobre confrontación a la clase "burguesa" y al "sistema capitalista" —como en la plataforma política del CRIC presentada en 1978—, pero matizándolo con un discurso mítico, con cabildos, con una relación tradicional y ancestral con la tierra —sin la que el indio no existe—. Aparece entonces el dicurso de "recuperar la tierra para recuperarlo todo" (Castro 2000, entrevista; Gobernadores Indígenas en Marcha, 1981). Un reclamo no sólo jurídico y económico, sino la reivindicación de una situación cultural y la expectativa de decidir, autónomamente, sobre el futuro de tal situación; la posibilidad de mantener y transformar autónomamente hacia el futuro esas lenguas, esas tradiciones, esas formas de pensamiento cuyo presente era el resultado de una serie de relaciones de poder desigual entre comunidades indígenas y sociedad nacional. Una identidad que volvía al pasado y ligaba a la tierra, para proyectarse hacia el futuro y a la sociedad nacional.

La intención de este texto no es demostrar que Vasco y Bonilla habían descubierto a principios de la década de 1970 lo que años más tarde empiezan a sostener los autores 'posmodernos'. Sostengo que la reflexión sobre la relación entre sociedades indígenas y sociedad nacional no se llevó a cabo sino debido a la necesidad de transformar las relaciones de poder entre ambas y dentro de ambas, y que la antropología, contrario a lo que afirma Vasco (2002: 172) hizo parte de ello, si bien no siempre gracias a los antropólogos mismos. Mientras se cuestionaban las relaciones de clase en la sociedad nacional, se cuestionaba también la posición de indígenas y campesinos en el esquema de clases (Gros 1991: 19, 20) que, a su vez, se extendía hacia la relación entre bases y líderes, e incluso a un cuestionamiento de relaciones de poder entre movimientos sociales. La reflexión antropológica permitió en este espacio crear una comunión entre proyectos políticos opuestos —uno modernizante, otro tradicional— y una comunión entre movimientos sociales y actores sociales —intelectuales, campesinos, sindicalistas e indígenas—. Y esta reflexión, que se dio en el campo —y no en las oficinas de académicos ingeniosos—, empezó a manifestarse en los textos de algunos antropólogos (Vasco 1980; 2002: 202; Rapapport 1990: 25; Gómez 2000: 30-33).

En la actualidad, las posiciones del CRIC y AICO han cambiado, y mientras el Movimiento de Autoridades se desvanece en la contienda electoral el CRIC adelanta una poderosa política de educación que le permite proyectarse hacia el futuro sin diluirse en el Estado, como después de la constitución de 1991 ha sucedido con parte del movimiento. Y aquellas diferencias entre solidarios y colaboradores parecen superarse en la medida en que quienes alguna vez estuvieron una posición disidente —como Vasco y Rojas— se han alejado del Movimiento de Autoridades para aceptar y hacer parte hoy del proyecto de educación indígena del CRIC. Esta política de etnoeducación, que Vasco critica hoy como parte de la captación del movimiento (Vasco 2002: 161, 162), es justamente el espacio en donde continúa la lucha con mayor fuerza, pues es allí donde, al confrontar el conocimiento indígena y la educación occidental, los maestros indígenas tienen y ejercen la posibilidad de superar la relación desigual de poder entre sociedad indígena y sociedad nacional. Ello no se da sin problemas, naturalmente (véanse Rappaport 1998: 27; Gros 2000: 11), pero ya Gramsci había anotado que la educación puede ser tanto un espacio de imposición de la ideología del Estado como de confrontación y transformación de la misma (Gramsci 1998: 82-84). He aquí un nuevo reto para la antropología, que el movimiento indígena ha decidido aceptar. ¿Lo harán los antropólogos?

Referencias citadas

Archila, Mauricio
1997 Protesta social y Estado en el Frente nacional. *Controversia*. 170. Cinep. Bogotá.

Arocha, Jaime y Nina de Friedemann, (eds.)
1984 *Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.

Bonfil, Guillermo
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.

Bonilla, Víctor Daniel
1982 [1977] *Historia política de los paeces*. Colombia Nuestra Ediciones.

Caviedes, Mauricio
2000 "Antropología y movimiento indígena". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

CRIC—Consejo Regional Indígena del Cauca
1975 (mayo). *Unidad Indígena*. 5. Popayán.
1978 (agosto). *Unidad Indígena*. Popayán.

Gobernadores Indígenas en Marcha
1981 "Cómo recuperamos nuestro camino de lucha".

Gómez, Herinaldy
2000 "De los lugares y sentidos de la memoria". En: Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá: ICANH, Universidad del Cauca.

Gramsci, Antonio
1998 [1981] *La alternativa pedagógica*. México: Distribuciones Fontamara.

Gros, Christian
2000 *Políticas de la etnicidad: identidad Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
1991 *Colombia indígena. Identidad, cultura y cambio social*. Bogotá: Cerec.

Jimeno, Myriam
2000 "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana". En: Jairo Tocancipá (ed.). *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*, pp 157-190. Popayán: Universidad del Cauca.

Ortner, Sherry B.
1994 "Theory in anthropology since the sixties". En: *Culture/Power/History*. Princeton: Princeton University Press.

Pineda Camacho, Roberto.
1984 "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds), *Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.

Rapapport, Joanne
1998 "Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia". En: María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, pp 17-45. Bogotá: ICANH.
1990 *The politics of memory.* Cambridge: Cambridge. University Press.

Rosaldo, Renato
1991 [1989] *Cultura y verdad*. México: Grijalbo.

Tamayo, Ana Beatriz
1986 "Jambaló: autonomía o muerte". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. Medellín.

Uribe, Carlos Alberto
1980 La antropología en Colombia. *América indígena*. 60 (2): 281:308.

Vasco, Luis Guillermo
1980 La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina?. *Revista de letras de tierra*. (2): 55-66.
1983 Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en el trabajo de campo. *Boletín de Antropología*. (5): 17-19.
2002 *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.

Velasco, Álvaro César
1983 Introducción al pensamiento jurídico de los indígenas. *Boletín de Antropología*. (5): 17- 19.

Entrevistas

Rubiela Álvarez, 2000.
Víctor Daniel Bonilla, 2000.
Raúl Castro, 2000.
José Roberto Chepe, 2000.
Javier Fayad, 2000.
Lucero Gómez del Corral, 2000.
Pablo Tattay, 2000.
Tulio Rojas Curieux, 2000.
Luis Guillermo Vasco, 2000.

AFRODESCENDIENTES

Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó[1]

Rogerio Velásquez M.

Guion…
El hombre, nacido de mujer, vive breve Tiempo, abrumado de miserias; brota y Es hollado como la flor de los campos y pasa como una sombre
Job

Dedicatoria:
A Pópola, en Atrato, a Ñaita, en Buenaventura, Y al amigo Aleluya, en las orillas del Patía, informantes insignes, a Quienes les devuelve su sabiduría en este pálido trabajo, el investigador que los recuerda
R. V.

Conceptos sobre las enfermedades -presagios- Señales verdaderas de la muerte

En trabajo anterior (Velázquez 1957) escribimos que para el hombre de la costa, las enfermedades no son resultantes de causas naturales sino provenientes de maleficios de hechiceros. La razón de este juicio se asienta a nuestro entender, en la ignorancia del alfabeto y en el aislamiento que padecen los habitantes de esos bosques, o bien en la tradición del pueblo que ha repetido el concepto por mucho tiempo de familia a familia.

Esta creencia ha sostenido la magia y dado oficio a brujos y curanderos. Someter la inteligencia a los mayores absurdos es más fácil que entregarla al análisis de los problemas, tarea penosa para quienes no tienen la costumbre de hacerlo. De

1 Original tomado de: Rogerio Velásquez. 1961. Ritos de la muerte en el alto y bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*. 2 (6): 9-76.

esta manera, se escapan de supersticiones las muertes violentas o la de los viejos consumidos por la vejez y el cansancio.

Para un negro del Pacífico, la tuberculosis, viruela, diarrea, fiebre tifoidea, paludismo, tétano, cáncer, lepra, tos ferina, caquexia, son desarreglos que se "ponen" con huesos de culebra, de lagartos y yerbas. Derrames cerebrales, partos difíciles, ahogados, tienen su origen en secretos y mañas de mujeres rencorosas, en fuerzas de *madre de agua* en que intervienen los indios. Mortinatos, lombrices, mordeduras de serpientes, tifo, son males que vienen de seres que se gozan en castigar a sus vecinos por una red o una canoa, por unos cuantos pesos, o simplemente por el placer de causar miedo y sembrar desesperación.

A lo anterior puede agregarse, la fuerza de las *novenas*.

> Escogido el envidiado, se hace un muñeco de balso que lo representa. Es su imagen. Con ésta se va al bosque donde se cava una zanja, que es la fosa simbólica del que se desea dañar. Metido el muñeco en este hueco, se comienza a rezar la novena que irá matando en forma lenta al señalado. Para no 'errar el golpe' se colocan espermas encendidas en los ángulos de la sepultura.
>
> Rezos y peticiones durarán nueve noches. En cada una se dirán rosarios y credos, pronunciando con frecuencia el nombre del que debe morir. En la última estancia se cierra el foso con barro, suplicando al muñeco atraiga al basurero el ánima de aquél que despierta en el pueblo rencores y odios por su comodidad o su prestigio (Velázquez 1957).

Este hechizo, encontrado en Nueva Zelandia por Sir G. Grey y por Shortland, y en África actual por C. T. Stonehan (1953), ejerce un poder siniestro sobre los individuos. Basta con enterar de la noticia al escogido para que el temor se encargue de consumar lo demás. El encantamiento en este caso radica en la reputación del maleficio, en las personas que lo hacen, en la débil sicología de la víctima que se aniquila por miedo.

Piensan como los negros, los indios comarcanos. En el Baudó o Noanamá, en Lloró o Riosucio, en Darién o Calima, o al sur de Buenaventura, se da crédito al hecho de que la muerte procede de la venganza de un enemigo. Realizado el entierro, en las bebezones que le siguen, se afanan los naturales en descubrir al brujo que ha hecho el mal y los motivos que ha tenido. Encontrado el brujo, surge la tramoya para cobrarle la ofensa. Esta continua satisfacción de los agravios es uno de los motivos de la extinción de la raza en el Occidente de Colombia.

Sea que el desorden lo origine la magia o se considere natural, el enfermo, entre los negros, se ve cuidado por parientes cercanos y sus amigos más íntimos. En

la habitación del paciente se permanece día y noche sin que muchos allegados regresen a sus posadas sino cuando el individuo ha sanado, o después de sepultado. Esta solidaridad la hallamos entre agricultores y gentes iletradas.

En las regiones mineras, por la dureza de la existencia, la situación es diferente. Uno que otro extraño se traslada a la casa del enfermo. El resto del vecindario y aun parientes próximos, se limitan a solicitar por la ayuda del que padece. Sólo después de la merienda se agrupan en la casa del moribundo. En estas veladas, unos hablan de negocios y cosas lejanas; otros se divierten con naipe o dominó; éstos, toman café o fuman despreocupadamente; aquellos auscultan al enfermo y le sirven en sus necesidades, en tanto que los del más allá tejen cementerios que provocan alegría ruidosa, o mueven los corazones tras de amores momentáneos.

Por prestigio familiar, por la economía del agonizante o por no quedar rebajados en la conciencia pública, los hijos legítimos, ilegítimos, reconocidos o adoptados, se juntan en la casa paterna. De igual forma, concubinas y barraganas sirven al enfermo sin importarles el codeo permanente con la que casó por los ritos católicos. La vocería en estos casos se centraliza en la madre o en la mujer en cuya habitación está el paciente.

A esta cita humanitaria confluyen los ahijados. Como los demás, reciben comida y tabaco, aportando, a su vez, pescado, presas de caza, plátanos y maíz, elementos que se consumen en conjunto. Cortar leña, buscar yerbas medicinales, viajar con el curandero, cocinar, lavar, trabajar en la finca del caído, son quehaceres que ejecutan con gusto. Hacer de postas voluntarios es función primordial de estos parientes morales que cumplen su tarea sin esperar retribución.

En este ámbito van surgiendo las supersticiones de la raza. Basta saber que un hombre está gravemente enfermo para que salten las especies peregrinas sobre su próximo fin, ya porque se le presentó en persona a un amigo, o porque se le vio en sus trabajos, o bien porque se oyeron pasos en su cuarto cuando la casa estaba sola. El que no inventa cree ciegamente en el decir de sus paisanos.

Hormigas dulceras que caminan por el lecho; el canto o cacareo de una gallina por la noche; la entrada a la casa de una mariposa negra; un gallinazo que revolotea por el cementerio; un perro que aúlla en la noche o que ladra y cava la tierra y entra temeroso a su posada; el mugir del toro encelado; el canto del guaco; la visión de una candelilla, animal parecido al cocuyo son presagios fatales. Cierra el círculo el miedo que manifiestan los niños al que, replegado sobre su conciencia, recorre el pasado y se prepara para el más allá.

La caída de un diente intempestivamente, oír bajo la almohada el zumbido de un animal; percibir el sonido de campanas distantes, indican que van a morir los qué oyeron el ruido, perdieron la pieza bucal o recibieron la impresión de los bronces ausentes. Otros informantes aseguraron que tales acontecimientos son augurios de fallecimientos de parientes o amigos que en aquellos días están bajo el peso de las enfermedades.

En esta búsqueda de presagios, se llega a los oficios. Así, por ejemplo, las sementeras de los que van a desaparecer se extinguen con frecuencia por las causas más nimias: una avenida del río, la invasión de los pájaros, ratones o ardillas que devoran granos y plantaciones, tigres que aniquilan animales caseros, plagas de colinales, etc. Entre mineros, la fuga de los metales de los canalones, es indicio cierto de que alguno de los trabajadores va a morir.

A tantos signos que producen desconcierto, se agregan las adivinadoras. Para saber si habrá muerte, se corta el pelo del quejoso con una navaja o tijeras sin usar. Si el filo se pierde el deceso es seguro. Presagios hay que se realizan con espejos. Si sobre el cristal azogado no se refleja la imagen del enfermo, el final se acerca. Concluida la prueba, el espejo debe enterrarse, pues, su empleo, certificado por varios informantes, dañaría la vista de los que tratasen de ocuparlo.

Recúrrese, también, en algunos puntos de la comarca la los rayos lunares para conocer el porvenir del que padece. Para esto se expone al desnudo el cuerpo del enfermo bajo el astro. Si deja sombra, vivirá. Esta prueba la ejecutan los curanderos y miembros de la familia del averiado a altas horas de la noche para evitar la curiosidad de niños, perros, mujeres embarazadas o menstruantes. Señales indecisas son los continuos antojos del enfermo relacionados con alimentos y bebidas; el odio a la concubina; la mirada fija en un punto; la pérdida de la sensibilidad. Los caprichos del agonizante son sagrados y exigen cumplimiento inmediato. Treinta y cinco de noventa y tres informantes descartaron los otros presagios de este párrafo, porque la experiencia que es maestra, enseña que el tétano producido por el envenenamiento de culebra lleva a fijar la mirada y a tornar insensible el cuerpo, en tanto que la indiferencia amorosa puede nacer de recuerdos pretéritos o de sugestiones cristianas. Para contrarrestar la acción de estos avisos, vienen las oraciones. Misas, penitencias, mandas, promesas. Se rodea al enfermo de imágenes sagradas, de escapularios y cruces, en un cuarto.

Se rodea al enfermo de imágenes sagradas, de escapularios y cruces, en un cuarto atestado de lámparas votivas. Rezos a San Antonio o a San Francisco de Asís, a la Virgen del Carmen, a San Gregario, y a Santa Catalina de Sena. Se invoca a los antepasados, es riega agua bendita para espantar al diablo, señor que juega un papel preponderante en la funebria de los negros.

En este mar de conjeturas, principian a aparecer los signos definitivos de la muerte. Concurrentes peritos van detallando, con minuciosidad y demasía, la parábola alteradora del que sufre. Cambios repentinos de color, gestos, expresión del semblante, desfiguraciones de la piel, pelo; uñas, todo se va midiendo, recogiendo, informando. Los avances más secretos del mal son motivos de chismorreos y congojas, de llanto soterrado y cuentos desagradables.

Conocidos los detalles, comienzan los arreglos de ataúd, entierro y novenario. Preparar estas manifestaciones de duelo antes equivale a desconfiar del curandero, de los baños y sudores, de tisanas y pócimas, de tragos mañaneros, de botellas compuestas con sigilo y meticulosidad. Aparejarse antes de las señales de la disolución, vale tanto como no querer al agonizante o estar cansado de atenderlo.

Observadores y ayudantes, amigos y parientes critican esta precipitación. Para labrar cajas mortuorias o dar otros pasos semejantes, son necesarias anomalías definidas. El sueño profundo puede ser producido por encantamiento o por una droga que surte su efecto y el síncope, una especie de descanso natural que repone el organismo. Con estas ideas hay que esperar a que se presenten los indicios del fin inminente que se manifiesta claramente.

Las señales que anteceden a la muerte, fueron motivo de nuestra preocupación. Sometidas a setenta y dos informantes, cuarenta y cuatro afirmaron la presencia de lo definitivo. Los otros dudaron de su eficacia, ya que hombres colocados en estas situaciones siguieron viviendo por el querer de Jesucristo. Este poder divino, superior al orden natural y a las fuerzas humanas, es el milagro, tan querido y esperado por los cristianos de la costa.

Los disturbios mortales, son los siguientes; carencia de espuma en los orines del paciente aun cuando se agiten; huida de los testículos; relajación de los esfínteres; caída del dedo pulgar hacia el centro de la mano; desconocer a las personas; pasarse el tiempo durmiendo; no comer; pedir cambio de habitación; mantener la cara hacía el centro de la cama; bajarse continuamente de la almohada; hacer ningún caso de los amigos y visitantes; mantener erizado el pelo de la nuca; no mirar al que le habla; desgonzar el pie de tal manera como si fuese una continuación de la pierna; devolver el líquido inyectado al sacar la aguja aplicadora; permanecer el aceite de los santos óleos en un punto; presentar los dos primeros dientes de la mandíbula superior; ennegrecerse las uñas de las manos; ablandar las orejas, etc., etc.

Con estos indicios, cesan los remedios. Eméticos, masajes, ungüentos, cataplasmas, vendajes, todo va aflojando. El mismo médico oficial es desechado. Lo que sigue es la asamblea de parientes que estudian lo relacionado con el velorio y el entierro, con el reparto de los hijos, en la satisfacción de la última voluntad del agonizante.

En este congreso prima la voz de la madre o de la esposa, del hermano mayor o del más próximo al enfermo. Para que no se realice esta reunión se requiere que el caído sea "un árbol sin ramas", es decir, sin parientes. Y pobre de solemnidad.

Constituidas las comisiones, empiezan sus labores. Unos se dedica al cajón o caja mortuoria; otros, a conseguir bebidas y comida que se han de proporcionar a los concurrentes; ésos a pensar en la rotura o sepultura; aquéllos a llamar a los parientes y amigos, etc., etc. Leña, vajilla para café, paños de altar, crucifijo, galletas, tabaco, luces, mortaja, todo es pensado, para cada pasaje hay un hombre o una mujer que debe cumplir con su deber contra todos los inconvenientes.

De la agonía - Estudio del muerto - Lo que se entiende por Vida y Muerte entre los negros. Cómo apareció la Muerte entre los hombres, según los munguídoseños

Avanzada la enfermedad, desengañado el paciente de alcanzar mejoría, perdidas las esperanzas de hijos, mujer y amigos, principian los accidentes postreros de la agonía. Muertos los pies, afiladas las narices, sin hablar, obscurecidos y hundidos los ojos, levantado el pecho, helado el cuerpo, desencajado el rostro, tiesa la mandíbula inferior, con pulso imperceptible, comienza a entrar el moribundo en la etapa final de la existencia. En esta hora los visitantes lloran, rezan y esperan.

Pero no son las apuntadas las únicas señales de la muerte. El que "va a pasar a mejor vida", respira fatigosamente, se comprimen sus labios, suda frío la frente amarillenta, se secan las mucosas, crece la glerosa en las córneas. Como adehala, se cierra el recto, se corre hacia atrás el sexo de las mujeres. Hay batalla con seres invisibles. Es la lucha con el diablo que está agazapado en el aire llevarla a los infiernos.

Cuando el agonizante ha permanecido en este estado varios días, se conjetura que espera remedios, o a hijos y amigos ausentes. Créese, también, que tiene oraciones, talismanes o familiares, o que pena por comulgar sus malas obras, por reconciliarse con sus enemigos, por dar una orden o indicar a sus herederos el sitio donde reposan los caudales. Entonces vienen las fórmulas para ayudarlo a partir las exhortaciones para que abandone las cosas de este mundo, etc., etc.

Si alguien dice, verbigracia, que el enfermo tiene oraciones y supersticiones secretas, se trasiega la casa habitual del moribundo hasta dar con los papeles que contienen los poderes o los fetiches que ayudan. Leídas o rezadas en su presencia las invocaciones, se queman. Puestas las cenizas en agua bendita se le dan al encantado. Los amuletos se rompen y se entierran muy lejos de la posada que sostiene al agonizante.

Mas si no termina así, se raspa la uña del dedo pulgar de la mano derecha y se da a beber al desgraciado. Si continúa con vida se traen a su lecho a los enemigos

que ha tenido para que lo perdonen. Si no expira todavía, y se sabe que ha robado cosas sagradas se le ponen en el pecho los objetos hurtados, el sacramento de la Extremaunción se aplica en estos casos para apartarlo de la tierra.

Cuando el cuerpo decrépito entra en el desvanecimiento definitivo, se le llama por el nombre señalado en el almanaque el día de su nacimiento. Se cree que así el espíritu que todavía lo anima no abandonará su puesto, y continuará vivificándolo. Con el nombre, se agrega: "di, Jesús". Esto se hace por tres o nueve veces. Luego vienen las oraciones del cristiano que tienden a alcanzarle gracia y misericordia delante del Altísimo.

"Ha concluido", "ha muerto", "se fue", "nos abandonó", ''ha descansado", son expresiones que anuncian la defunción. Como los africanos orientales y occidentales, según etnógrafos y viajeros, los costeños del Chocó clausuran el destino de un hombre con las palabras empleadas por sus antepasados caídos en esos bosques siniestros y fabulosos, en las orillas de los canalones y de los trabajos más fieros, en las landas de los ríos, al pie del océano misterioso como la propia existencia.

Detrás de la agonía se da principal al tratamiento del cadáver. Sin meterlo al ataúd, cubierto con una sábana, se pasea de cuarto en cuarto para despedirlo de su casa. Mientras se cumple esta romería, se rocía el cuarto donde ocurrió el deceso con agua bendita y DDT, si estamos en Quibdó; con zumos de anamú, disparos de escopetas cargadas con pólvora nada más, si estamos en el río Quito. Con estas cosas se espanta la enfermedad y se evita haga daño a los demás. Por diversos puntos de la habitación se vacía el agua contenida de los recipientes habituales para impedir que se bañe en ella el ánima del difunto. Esta práctica no se cumple en todas las ocasiones por olvido, pereza, o porque se supone que las almas no pueden mojarse ni permanecer junto al fuego.

Tapados los espejos donde podría reflejarse la imagen del muerto, se lava el cuerpo con agua que contiene ramas de alta misa. Se empieza por la cabeza, golpeando la corona para despertarlo si está vivo. El líquido utilizado se arroja por la cocina de la habitación para que no sea pisado, ya que lleva parte del mal o porque se vuelve sagrado. Baño de purificación, afeite de la cabeza y la barba, corte de uñas, tapones de algodón en la nariz, oídos y otros orificios, son realizados por miembros familiares o amigos, del mismo sexo del que se adereza y compone.

Con este atuendo se desea que el fallecido se presente al tribunal divino con higiene y decencia, vestido con sus mejores prendas, en algunos lugares del Atrato, San Juan y el Cauca, o con pijama, calzoncillos y medias negras en pueblos como Tumaco y Quibdó, se envuelve en una sábana blanca. Si se ha zafado la

mandíbula, se anuda el barboquejo. Para evitar actos desagradables, se cruza el ano con trapos inservibles, o se anuda la pierna derecha con una cuerda recia, o se sujetan los dedos pulgares y anulares de la mano derecha, o se ligan el brazo derecho y la pierna izquierda, o se coloca en el abdomen una piedra o un poco de cal viva, un hacha u otro trozo de metal. Con estos pormenores se detiene el descendimiento del estómago, la prematura descomposición.

El vestido del difunto lo proporcionan los ahijados o los amigos, en última instancia, los familiares. Esto se llama *partir la mortuoria*. Es común la petición de los agonizantes sobre indumentaria, determinando a cada quien la prenda que desea recibir. El cumplimiento de este ruego es obligatorio para evitar reclamos futuros del muerto que se manifiesta en sueños, visiones, murmullos, etc.,etc. La parturienta se viste de novia con una cofia o gorro de seda blanca que se ajusta a la cabeza. Hombres y mujeres llevan encima de lo descrito un hábito de San Francisco o San Antonio, del Carmen o de la Virgen de las Mercedes, pieza que se ciñe al cuerpo con los cordones de estos santos. Sobre el pecho del muerto debe reposar un crucifijo, una cruz o un rosario.

No se olvida, en todo este movimiento la agorería comarcana. Si el desaparecido murió con los ojos abiertos, "se va a llevar" otro de la familia, lo que impone el cerrárselos apresuradamente. No hay que olvidar que los matados con lanza permanecen con los ojos abiertos. Si en el curso de la noche no se entiesa el cadáver, es señal inequívoca de que otro de los circunstantes correrá suerte desgraciada. Contra este último caso están los muertos del corazón, los envenenados por serpientes, los ahogados, etc. Los animales caseros se alejan con aspavientos y gritos, especialmente el cerdo por estar excomulgado.

Si el fallecimiento lo ha originado un homicida que ha huído, se le introduce a la victima una moneda de 20 centavos en la boca Y se coloca boca-abajo. En otros casos se amarran, también, los dedos gruesos de los pies, para que el matador se entregue a la justicia. Mientras el ofendido permanezca en estas posiciones, el asesino no podrá correr, pues, la sombra del caído, revestida de extraños resplandores, cortará la marcha del que produjo el desacierto.

Dientes de oro, collares y anillos se suprimen del difunto. Objetos de plata, alfileres, vestidos humedecidos con saliva todo prohibido. Los metales arden y son dañinos por lo mismo, al bienestar de los espíritus. Dejarlo sin luz, es ponerlo al alcance de Satanás. Untarlo de coloretes, es propiciar su condenación. Permitirle la argolla de matrimonio es hacerlo volver en busca de su cónyuge. No cortarle la verijera o cordón en que sostenía su taparrabo, es hacerlo voltear por los caminos de la tierra.

Mientras se termina el ataúd, el cadáver se sitúa en la sala. No deben faltar cinco luces: cuatro para él, colocadas en el sepulcro del Salvador, y una para la Virgen. Al amparo de estas candelas comienza su marcha hacía el más allá. Con cercos

del cuerpo estarán los santos caseros que precedieron la agonía y un San Miguel Arcángel, para que por su intercesión, el que confesó a Dios a su manera, pueda recibir la corona de gloria a que tiene derecho en el coro de los bienaventurados.

Vida y muerte son términos que no alcanzan a definir con precisión los negros del Pacífico. Vida es movimiento acción oportunidad de hacer algo visible, dijeron setenta informantes. En corroboración de este concepto, nos hicieron ver que están vivos los animales, los ríos, las nubes del cielo, las ramas de los arboles, el sol, la luna, las estrellas, el viento.

Por el contrario, están muertos los pozos o charcas, las piedras y los troncos. El mismo sueño es muerte aparente. "El sueño es imagen de la muerte", dicen eso con frecuencia. Esto recuerda pasajes de la mitología clásica donde Somnus, dios del sueño, y Mors, dios de la muerte, se suponen hijos de Nox, diosa de la noche. El negro cree y espera el Juicio final porque en aquella ocasión se despertarán sus amigos del descanso que padecen.

Ante la pregunta: "¿Qué es la vida", veintiocho de los encuestados respondieron con un "¡quién sabe!" meticuloso y cabalístico. "Tal vez la sangre o la respiración, quizá la sombra", nos manifestaron. Sobre esto de la sombra hay ideas fantásticas en el occidente de Colombia. Declárase en Buenaventura que al que se le aprisiona, comienza a enflaquecer, a padecer fiebres, desvelos, sobresaltos. Sin comer, azonzado, temeroso de algo que acaecerá pero que no se puede determinar, se va muriendo. Retratos sorpresivos, reflejos de la imagen humana en las aguas, el eco, dan pie para el mal que sólo ponen los brujos y que curan ellos mismos.

La muerte es mujer y aniquila a sus elegidos con un soplo frío que paraliza los huesos. Uno de los romances atrateños, dice:

> Ya llegó la muerte
> que me viene a ver;
> la muerte no es hombre,
> la muerte es mujer.

No se desea morir sino por enfermedad incurable, por vergüenza o calumnia, se ama la vida aunque se vegete en la miseria. Se desea desarrollar para tener familia y perpetuar el nombre, "por vanidad de que nos recuerden por algún tiempo entre nuestros amigos" confesaron treinta y dos informantes. Para veintiuno de los requeridos, la muerte es descanso y término de ansiedades. Estos aburridos de la existencia eran mayores de sesenta y cinco años, sin prole y pobres en extremo.

Porque se teme la muerte cuando se tienen varios hijos pequeños y se carece de dinero. Frente a las consideraciones de falta de lo necesario para la mujer y los retoños, el costeño desea larga vida, entrando en desesperación cuando

se presentan las enfermedades. Es la hora en que con pesadumbre y temor se desconfía de la Providencia, se piensa en la muerte como desgracia verdadera, y se analiza con amargura la fugacidad de lo errado.

Buena muerte es la que ocurre en la cama, con largos días de padecimientos, al lado de la familia y con alivios religiosos. En cambio, la que acontece súbitamente, sin que los sentidos tengan tiempo de hacer dejación de lo terreno, fue considerada, por una parte de nuestros interrogados, como castigo de las almas, y por otros informantes, como beneficio de las mismas por salir en forma temprana de este mundo sin la mancilla del pecado.

Para explicar el origen de la muerte, los hombres de Munguidó, en el Atrato, recurren al siguiente mito:

> Encariñados los hombres con la vida, desearon no morir. Para esto, enviaron al tigre a decirle a Dios que cuando murieran les permitiese volver a resucitar. El tigre se puso en marcha, pero en la mitad del camino se cansó y se echó a dormir, La culebra que odiaba al posta porque una vez le había pisado el rabo, se dijo:
> —Yo me saco un ojo por ver dos afuera. Que los hombres vivan largo tiempo santo y bueno, porque con ellos me las entiendo cara a cara. Pero que este tigre desconsiderado sea eterno, no lo resisto.
> Y arrastrándose, arrastrándose como podía, se echó a andar.
> Un día, después de mil y quinientos años, alcanzó a ver a su enemigo que le preguntó:
> —¿Quién va? Por mi presencia no cruza nadie sin saludar y sin decir a dónde se dirige.
> —Soy yo, respondió culebra. Voy a la quebrada a traer agua.
> —¡Ah!
> Y siguió durmiendo.
> La culebra. llegó al cielo y dio el mensaje que se había propuesto. Dios le respondió que así se cumpliría.
> Después de mucho tiempo arrimó el tigre al palacio del Creador y avisó la razón de los hombres. Pero Dios nuestro Señor, le hizo saber que la culebra había pedido lo contrario, y Él había aceptado esa petición.
> Los hombres odiaron a tigre y a la culebra al comprender que por ellos había entrado la muerte sobre la tierra.

Este relato es semejante al de los hotentotes nama o namaqua de la región sudoccidental de África, fábula que describe George Peter Murdock en su libro *Nuestros Contemporáneos Primitivos* (1945).

Altar o túmulo - Velorio negro - Velorio de un niño negro - Velorio indígena

Mientras se prepara el difunto para el viaje final, otras personas trabajan en el altar o túmulo que servirá para el velorio y las noches del novenario. En un ángulo de la casa, en un cuarto o en el salón de recibo de la misma posada, se levanta la tumba a cuyo pie se colocará el cuerpo del que acaba de hacer su pasamiento. Sin esta ara el ritual que va a desenvolverse, perderá en hondura y extensión, en dramatismo y vivacidad.

En efecto: una sábana blanca que cubre la pared escogida, y otra, en ángulo con la primera, para el cielo raso; gradas de cajones; adornos de cintas, telas o papel negros a los lados; cinco velas o luces; imágenes de santos en los escalones y un crucifijo en la cúspide de la pirámide, componen la tumba. Esta obra, ejecutada por hombres, mujeres y niños, se torna sagrada desde el momento en que el difunto toma posesión de ella, unas veces con la cabeza a la calle, y otras en forma contraria, como si buscaran los dolientes meter la frente ardida del fallecido en las llagas del crucificado.

El paño de enfrente, hasta principios de este siglo, era de fula negra, bendecido por el sacerdote, sin más uso que el de velar los cadáveres de la aldea o del pueblo. Aunque se daba en préstamo, reposaba en el seno de una familia honorable y volvía a ella al décimo día, sin que hubiera sido salido u ocupado en menesteres de mesa o mantas de matrimonios o muchachos. El que osaba utilizarlo en estas menudencias, "veía en él caras y ojos de seres desaparecidos", según relatan catorce informadores.

No falta en el altar el vaso de agua con una rama de albahaca blanca. El agua debe ser fresca, limpia, destinada a ser aliciente del muerto, si por desgracia se marchó con sed. El jarro puede colocarlo cualquier persona y permanecerá allí, entre el calor del ambiente y las luminarias de los candeleros, hasta el último día de las novenas. En esta ocasión, lo que ha dejado la evaporación o el espíritu, se vacía detrás de la habitación de los oficios, en donde no pueda ser pisoteado por mortales. El que vierte no debe ser mujer recién preñada ni menstruante, dijeron los instructores de Noanamá y El Cajón, pero se callaron las razones.

Junto a un túmulo de éstos, es prohibido dormir matrimoníos, a fin de que la presencia de vivos no embarace la acción del difunto que viene a altas horas de la noche a rezar a donde se le ha velado. Cantar, reir, hablar, rezar, fumar, enamorar, jugar, entre otras funciones, pueden ejecutarse, no tan alto ni intenso que movilice la crítica o la admiración de los asistentes, pero si en forma solapada y cautelosa, tal como corresponde al sitio y a la circunstancia que se celebra.

Con el altar, se instala el muerto en la mitad de la armazón. Puede quedar en el suelo, en una cama de hierro o madera, sobre tablas, estera o *damagua*. Luces

sobre bocas de botellas o en el piso. A su alrededor, hombres, mujeres y niños, doncellas y mocetones que lloran o cumplen órdenes superiores, individuos avezados en el ejercicio del canto, rezanderos traídos al efecto para que eleven sus ruegos por el que yace con las manos ligadas y los ojos cerrados, tensas y rígidas las piernas, abombado el pecho sin corazón vivificante.

En estas reuniones se prueba el valor afectivo de la raza. Parientes y amigos dan su óbolo, así sea rico el desaparecido. Tabacos, café, cigarrillos, azúcar, panela. Carne, dinero, todo se da y se recibe. Es ofensa grande despreciar la dádiva de alguien. Si en vida los separó la política, los negocios, las pasiones y las ambiciones, la muerte debe unirlos. Un cadáver, en el alto y bajo Chocó, cohesiona y anuda lo que la vida ha fraccionado.

No puede rezar la manceba porque su ofrenda enturbia el reposo de su preferido. Debe limitarse a servir, a trabajar calladamente, a llorar en silencio. La casada por los ritos católicos puede cuidar al enfermo, embalsamar el cadáver, hacer las diligencias del sepelio, asistir a éste, lamentarse estrepitosamente rezar en el velorio y en las novenas, azares prohibidos a la otra.

Esto no empece para que esta misma mujer poco después, se la vea charlando alegremente con amigos, riendo abiertamente, o en trance de conseguir un consorte que reemplace al fantasma. Este hecho lo cantó la copla.

> Lloraba la pobre viuda,
> la muerte de su marido...
> Por debajo preguntaba,
> que si el otro había venido.

Con los auxilios aportados se consigue buena profusión de aguardiente. Se justifica esta medida con los razonamientos de mitigar el dolor, mantener despierto al auditorio, avivar los cantadores, agasajar al rezandero. Sólo que, en más de una ocasión, se extralimita el consumo, y, la vigilia y el recogimiento iniciales se convierten en bacanal, en franca orgia tumultuosa que rompe la ética ensombreciendo el cristianismo.

Esta conducta del grupo, ha sido criticada por la curia. En el número 415 del periódico *La Aurora*, año XIV, que dirigen los Cordimarianos del Chocó, se lee:

> Por lo que se refiere a los velorios de muertos, juzgamos que el prohibirlos, es una obligación que el buen juicio, la civilización y la higiene imponen rigurosamente al señor Secretario de Gobierno y los Alcaldes. Los velorios de muertos son en todo el Chocó una ridícula fiesta igual a la que hacen los indios que encienden hogueras, beben chicha fermentada, y brincan dando gritos estridentes alrededor del cadáver.

> Además, la higiene debe considerar que en una casa pajiza de seis varas se congregan hasta cincuenta individuos. De un velorio habido en Boca de Pató salieron cuatro personas para morir. ¿No es por ventura ese rito supersticioso, atentar contra la civilización y la higiene? ¿y no tendrán las autoridades el deber de desterrar y abolir semejante absurdo? La autoridad eclesiástica ha prohibido con todo rigor tales actos y reuniones consultando la religión y la higiene (*La Aurora* 1959).

En la edición número 421, del mismo periódico, se trazan los rumbos por seguir en estas celebraciones:

> Únicamente pueden permitirse si presente el cadáver, el rezo del santo Rosario, sin canto alguno, y una vez verificado el entierro durante la novena así llamada, se rezan unas varias partes del Santísimo Rosario a la Virgen y todos se retirarán a descansar. Nada de juegos de naipes, de historias o cuentos chistosos y menos, aguardiente (*La Aurora* 1960).

Pero regresemos a los rezos. Con el Rosario o salterio, como se le llama en todo el Chocó, se introducen otras oraciones. Se invocan las ánimas del purgatorio, el ánima sola, la Virgen del Carmen, el Ángel de la Guarda, San Antonio, etc., etc. Aunque el rezo es largo y agotador, las gentes lo siguen con unción, fijos los ojos en el altar, sobre el muerto, en las estampas sagradas que reposan en el túmulo. De cuando en vez un gemido, un grito, un ¡ay!, una mujer que se derrumba con ataque, interrumpen el vuelo de las oraciones puestas en rima, quizá, por algún misionero poeta de la Colonia catequista, como se aprecia en el siguiente ejemplo:

Rezandero:

Anima del purgatorio
la más querida de Dios...

Coro:

Ruégale a mi Dios por mí
que yo rogaré por vos...

Alternando con otras circunstancias, estas súplicas se repiten cinco veces en la noche. Para descansar vienen los cuentos de animales o de Pedro, Juan y Diego, los tres hermanos célebres de la literatura de los negros. Antes habrá "ensaladilla" composición lírica que prepara el ánimo del auditorio pieza que por momentos se vuelve repelada por las diferentes, hierbas que la componen o por la procacidad de los argumentos. Mas este plato, por fuerte que sea, debe servirse si el "cuentero" respeta su oficio y busca además, sentar plaza de bueno en estas lides populares.

Terminada una *pasata,* de tigre o conejo, de una oración o del reparto de tazas de café, galletas o rebanadas de pan, cigarros o cigarrillos, comienzan los

cantos religiosos que se acostumbran. En estos poemas la voz se hace honda, melancólica, en donde se puede apreciar la riqueza tonal de la negredumbre, la voz cascada de los púberes, el bajo profundo de los mayores, el juego de sonidos que se enredan en las gargantas que tiemblan. Cuando se descansa, se oyen lamentos de viudas y huérfanos, alabanzas del fallecido que van saliendo espontáneas de los corazones acelerados.

Son cantos, los siguientes:

1. Santo Dios,
   Santo Fuerte,
   Santo Inmortal,
   Líbranos, Señor,
   de todo mal.
2. Maunífica ánimas mea,
   creo en Dios y en Jesucristo,
   el santo mayor,
   Porque estas palabras
   las dijo mi Dios.
   Virgo prudentísima,
   Virgo veneranda,
   las dijo mi Dios.
   Los coros diciendo:
   ora pro no.
   Ave, ave,
   Ave María!
3. Ya los ángeles lo llevan
   a los reinos de la gloria,
   y lo ponen en presencia
   de la divina custodia.
4. Santo, santo, santo,
   de cielos y tierra,
   ángeles y hombres
   cantan en su eterno.
   Cuando el padre entra
   a oficiar la misa,
   todo lo que invoca,
   ¡ay! invoca,
   es hostia bendita.
   Cuando el padre entra.
   a la sacristía;
   todo lo que invoca,
   ay invoca,
   es avemaría.

5. Salve, salve, salve
de Dios reina y madre,
madre de misericordia.
Salve regina,
Dios te salve,
palabra divina

Hay otros cantos semejantes a los transcritos. Considerados sagrados, están prohibidos recitarlos en alumbramientos, en *gualíes* o velatorio de niños. Traspasar este mandato es 'buscar' muerto en la familia del cantador o de algún punto de la comarca.

Juégase dominó y naipe; se habla de negocios y amores; se piensa en hechiceros y venganzas, se cavila sobre los haberes del difunto y en el destino de sus hijos; se discute política y se resuelven los problemas más intrincados del gobierno. Consuelos a parientes; pesquisas sobre la enfermedad y los últimos instantes; deseos finales y órdenes impartidas por el agonizante, todo se va cumpliendo en ese sarao que al exaltar las creencias, alabar a Dios, y sufragar por el prójimo, convierte en olla de grillos la grandeza de las intenciones.

A la pregunta: "¿cuál es el origen del velorio?", respondieron los informantes: "Son cosas de los viejos, seguramente".

Quizá tengan razón en este juicio nuestros instructores si se considera que G. Porras Troconis en su *Vida de San Pedro Claver,* escribe sobre los negros de Cartagena:

> Costumbre de sus países de origen eran unos llamados *lloros* que realizaban hombres y mujeres por sus difuntos, en ciertas noches, y en los cuales se cometían excesos de toda índole, y se embriagaban de modo deplorable. Los pecados de tales reuniones y el sentido pagano que las inspiraba, forzaron al Padre Claver a efectuar una campaña sostenida contra los tales *lloros* hasta que instando a las autoridades eclesiásticas y a las civiles: obtuvo su absoluta prohibición. Rezagos de estas costumbres bárbaras son aún las nueve noches de los velorios que se realizan en algunos pueblos mediterráneos de la costa Atlántica, y hasta en los barrios bajos de ciudades como Cartagena, Barranquilla y Santa Marta (Porras 1954).

Muerto el niño, se lava y se viste con su traje más pomposo. Palma y corona, regalo de los padrinos, se levanta airosa entre encajes y flores de heliotropo, rosas blancas, claveles y mano de león. Cuando faltan estos aderezos, aparecen los gallardetes de papel plateado, lazos de variados matices, predominando el rojo, el azul o el amarillo claro, colores de buena acogida entre los campesinos. De la palma pende un adorno largo que servirá a la madrina para salir del purgatorio. Complementa el vestuario de la criatura la flor del pico, símbolo de inocencia.

Con la noticia del *chigualo,* corren las canoas y los postas en todas las direcciones. Al atardecer van asomando los viejos cantadores, los peritos en arrullos, hombres con espermas, tragos y tabacos, lo que se tenía preparado para la minga del arroz o del platanal, la botella de anís o los granos de café que se dan con alegría que se vislumbra en los ojos, y en la boca, en la mano franca y en el gesto desenvuelto.

Después de cenar, comienza el velorio. Al pie del altar se sientan hombres y mujeres, decimeros y músicos, jóvenes de ambos sexos. Casi siempre se rompe con un romance como éste:

San Antonio es chiquitico
pero grande su poder,
cuando hace su milagro
a nadie le da a saber.

O así:

En este libro primero
está la virgen María,
dándole el pecho a su madre
y ella no se lo quería

O de esta manera:

San Antonio estuvo
predicando en Roma,
para los mortales
divina paloma.

Cuando los cantadores se cansan recurren a los juegos. En éstos interviene toda la concurrencia. Se empieza con la *muluta* o *buluca,* con el florón o el carpintero, con Perico, Andrés, etc., etc. Hay millares de estos ejercicios recreativos que congregan a copleros y mujeres de sayas y mantos, hombres de *yesqueros* y pipas, a músicos y ancianos reumáticos. Chistes y cuentos desaparecen. Diálogos y escenas de amor que se vivían en la sala, en los cuartos y patios se escapaban. El naipe que divertía con su señuelo de esperanza, viene a menos cuando se oye:

Que se va la muluta
para Iscuandéee!
por aquí la despacho,
por aquí se jué…!

O cuando repica el aire:

El florón tuvo en mis manos
de las manos se me jué…

En estos juegos hay gritos, carreras saltos, cantos, murmullos de inquietud, aplausos, voces que ruborizan, parejas que se arrodillan o se acuestan, o bien, imitan animales, especialmente cuando se evoca al carpintero que revisa la fauna regional.

Cansados, sudorosos, vuelven a los cantos, a los sorbos de café y galletas, a las décimas, a lo humano, a las copas de aguardiente, al ruido de instrumentos musicales, a la perdida de la razón, al gozo total, a eso que rebaja a la raza en el consenso de los blancos.

El funeral indio del alto de Capá, municipio de Lloró, provincia de Atrato es simple en grado superlativo. Ya el mohán no conjura los espíritus malignos para que abandonen el cuerpo del difunto, ni se toca el tambor o flauta en torno del bohío, ni se levanta estruendo para que huyan los demonios del teatro de sus hazañas. En Capá, Mumbaradó o Mumbú, la noche final de una chibcha de esas riveras carece de ritos visibles importantes, si se da crédito a doce informantes que tuvimos en Villa Claret en la mitad del año de 1960.

No hay altar ni otras luces que las de los ambiles. El cadáver envuelto en su cobija, sin almohada, tendido en el suelo, en estera o damagua, en un trozo de piragua o canoa, o liado a la corteza de de balso, árbol que no se derriba en las siembras, teniendo en cuenta su uso en la funebria, reposa sin afeites de ninguna clase. En espera de la familia lejana del cuerpo, debe estar ahí tres o cuatro noches, una semana, hasta que llegue el último de los parientes que trabaja en Río Azul, en El Carmen de Atrato, en el alto San Juan, en Riosucio o Salaquí, en los cañones del Baudó o en las quiebras de Tutunendo.

Para evitar el sueño hay chicha de maíz, guarapo o aguardiente. Estos alcoholes se consiguen con el dinero en metálico dejado por el muerto, o representado en los haberes que le pertenecían. Para viandas y bebidas se venden precipitadamente cerdos, siembras, champanes y gallinas. Se respeta el tambo, canaletes y palancas, atarrayas, bodoqueras y lanzas, orejeras y chaquiras, escopetas, hachas y anzuelos, machetes y bancos, taparrabos y vestidos. Estos objetos constituyen la herencia del hijo mayor, enseres que se guardan en el zarzo del tambo como recuerdo del difunto.

Si los acompañantes se emborrachan hasta agotar la economía del difunto, los viudos, atentos a sus deberes, comen y beben poco. A ellos corresponde el éxito de la reunión, el tratamiento de los acompañantes. La cónyuge debe cubrirse la cara con el pelo, hacer las viandas, decir la biografía del marido o del hijo sin casar, conservar uno de los guayucos de su esposo. El hombre atiende los borrachos, evita los pleitos, esconde para sí mismo una paruma de la muerta, atiende la venta de los animales, ordena sacar los dientes de oro que el muerto posee, a la vez que sustrae los anillos de cualquier metal que alumbren en las manos del fallecido.

Cuando el muerto es varón, el círculo cercano al cadáver es de hombres y más allá, en prudente distancia, las mujeres. ¡Sí la caída es hembra, la cercarán mujeres. No es extraño ver, mientras se llora o cuentan las excelencias del difunto, mujeres que amamantan, indios que comen, niños que duermen en la espalda de sus madres, cholas púberes que se dejan arañar por mozos pintarrajeados, beodos

que entran y salen profiriendo voces discordantes. En este velorio no hay rezos cristianos de ninguna clase.

Del ataúd - Entierro de negro - Sepelio indígena - El angelito de Tumaco - Comportamiento y luto

Mientras se realiza el velorio, se está labrando el ataúd. Obra comunal, se hace en las aldeas cantando o riendo, hablando del muerto o de cosas fugaces, no así en los pueblos donde hay carpinterías establecidas y organizadas. Cuando el muerto es ahogado o pobre de solemnidad, se emplea como tal un trozo de canoa o el almud, especie de cajón basto que regalan las iglesias.

La de cajas y cruces debe ser madera fuerte que resista un poco a la humedad de la tierra y a las lluvias permanentes. Con todo, árboles como el carrá, pinchindé, canalete, chachajo, huígaro, no se usan en estos menesteres por el influjo nefasto que ejercen en el alma del que viaja a ultratumba. Fabricar ataúdes con estos vegetales es obra maliciosa, falta de caridad con el desventurado, franco deseo de que el espíritu del difunto sea tentado una vez más por el ángel de las tinieblas.

Algunas personas en Lloró tienen la costumbre de escoger la forma del cajón en que desean ser enterrados. Construidos, los conservan en sus habitaciones, viajan con ellos dentro de la provincia, se solazan contemplándolos. Esta visión no modifica la conducta moral, ni cambia la fe, ni altera la esperanza, ni perturba la caridad habituales. El ataúd se mantiene en el rancho para salir más rápido al otro mundo, para aligerar la carga de los que quedan, por previsión, ya que "la muerte es ladrón que puede llegar a cualquier hora".

Un ataúd no puede ser salvado, ni maldecido, ni escupido por hacer parte de la categoría de lo sagrado. Contenga cuerpo o no, ya es ansiedad, incertidumbre. Para el negro es un símbolo, un vaso comunicante con lo extraterrestre, algo dinámico que corta la risa, que abre la excitación sospechosa, que afiebra, "Frente a un cajón —nos hicieron saber treinta y siete informantes— debe rezarse, bajar la cabeza, levantar el alma de los episodios cotidianos, pensar en la muerte que está al pie de nosotros en la forma de una espina".

Muy al alba, cuatro o seis hombres comienzan a cavar la *rotura* que albergará al difunto. Conseguidos de tiempo atrás, con aguardiente y cigarros, palas, barras y bateas pequeñas, se abre el hueco atravesando otros sepulcros. A cadáveres en descomposición no se les tiene asco porque las enfermedades han desaparecido en el momento de la muerte. Además, "todos somos gusanos, por lo que no debemos hacerle el feo a nuestros semejantes".

La sepultura, de un estado de hondo, debe mirar hacia el oriente. Se riega con agua bendita, no para espantar a los espíritus malignos sino para santificarla. Si en la apertura del hoyo se tropieza con un cuerpo sin pudrir, se tapa inmediatamente considerándosele en seguida como un ser glorioso, sin detenerse a pensar en las dolencias que produjeron el deceso, el tratamiento médico a que estuvo sometido el enfermo, o la cercanía del mar o de una fuente salada, elementos que destruyen las materias orgánicas en forma lenta y perezosa.

En tanto que se trabaja en el cementerio, están otros llenando formularios de la Oficina de Estadística de Bogotá, obteniendo licencia de la Alcaldía, certificado de defunción del médico si se está en los pueblos de alguna significación. En los ríos, el muerto pasa de su casa a la fosa común sin que se entere el país de la enfermedad o estado morboso que produjo la muerte, sin conocer la actividad o el nombre del sujeto que cumplió una misión grande, tal vez, en el comercio y la industria lugareña, en el agro o las minas, en los oficios humildes.

Antes de enterrar se hacen pruebas para comprobar si hay muerte verdadera. Auscultación cardíaca; toques del pulso; bujía, que pasa por el ojo; espejo que va de la nariz a la boca para ver si se empaña; quemadura en los ahogados, pinchazos en la piel en busca de sensibilidad. Mientras no se cumplen estas cosas, el cadáver estará allí hasta que empiece la putrefacción.

Los suicidas no se entierran en sagrado, ni se les carga luto, ni se les reza novena. Se consideran locos. Son enterrados en breves horas, en ataúdes prestados o regalados sin que se advierta dolor de los parientes. Hay casi rabia contra ellos por rebajar la categoría de la casta, clase o familia a la que pertenecían. Abre discusiones, motiva a la curia, consterna a la sociedad, da pábulo a conjeturas, movilizan investigaciones, etc. No se les encarcela, hecho que fue común hasta los primeros años de este siglo.

La caja mortuoria sale por la puerta principal. En algunos lugares de Atrato se le lleva a la cocina, a los cuartos, al gallinero y al trapiche, como acto de despedida. Entonces, se canta:

> Dios te salve María
> llena de gracia;
> peregrina del alma
> se va y nos deja;
> adiós, querido hijo,
> dice la madre,
> hasta que junto en el cielo
> digamos 'gloria'

En el recorrido hacia el cementerio se observan notas agoreras. Si el entierro se detiene de improviso en casa donde hay enfermo grave, morirá indefectiblemente.

Para evitar esto hay que sentar al paciente y soplarle la corona, levantar de la cama a los niños y sostenerlos acunados, etc. En el Mira se vacía agua en el palio de la casa a la vista de un cadáver, y en el Nulpe, se escupe a la derecha y a la izquierda para evitar nueva desgracia.

La que muere de parto sin haber logrado dar a luz se entierra con la criatura si no hay médico oficial que haga la operación. Antes se bautiza el embrión, por encima del ombligo de la madre, bajo la creencia de si vive. De no cumplirse este requisito habrá protestas, ruegos y amenazas contra el esposo o la familia de la difunta.

En Condoto, Lloró y Quibdó se entierra con música. En trompeta, barítono y clarinete se entona el miserere, aunque en la capital del Departamento se emplea la banda de San Francisco. Actos de esta naturaleza atraen gente y dan la sensación de que el difunto era acomodado económicamente, o que la familia es de recurso. En el San Juan, la música ha quedado relegada para los sepelios de los pobres que no tienen un buen número de amigos que los conduzcan al cementerio.

El ataúd se clava cerca de la fosa. En Sipí, un hombre lleva la tapa hasta el borde de la sepultura, exponiendo el cuerpo del difunto a la mirada del público. Si la muerte fue producida violentamente se dice que a la vista del homicida el cadáver comenzará a manar sangre, lo que interesará a las autoridades que iniciarán la debida investigación. De esto, dieron fe con relatos concretos y pormenorizados, veinticuatro de nuestros informantes.

Tres o cuatro varones bajan el ataúd al hueco preparado. Se rezan padrenuestros y avemarías. Vuelve a llamarse al difunto por su nombre, se le hacen recomendaciones para ante Dios, se agarran los dolientes al cajón como tratando de impedir el descendimiento. La primera palada de tierra debe echarla el padre o la madre, el hijo mayor o el ahijado. Después, intervendrán los parientes y amigos. Al arrojar un puñado de barro, por alguien que no pudo asistir, se dice: "Este puñado es por fulano que está enfermo o que no pudo venir".

Las sepulturas indias de Capá se cavan en forma de *tambor*. El difunto no debe recibir la tierra directamente porque su mal infectaría el ámbito, los ríos cercanos, los árboles frutales, las bestias que atraviesen su sepulcro. El hoyo, roto por los mismos naturales, mide una profundidad de 1,20 metros, y se hace sin ese terror, pánico, que acongoja a los negros en el desempeño de la misma función.

A la hora de enterrar se desgonza el cuello del muerto para que la cara quede sobre uno de los hombros. En la cripta se colocan hachas, anzuelos y machetes, cántaros de guarapo. En la mano, o en medio de las piernas, o debajo del cuello

va el dinero que le corresponde. En la boca lleva una moneda de plata que será para el perro que le ayude a cruzar el río que encontrará en su carrera.

Antiguamente a los considerados brujos se les hendía el pecho y el estómago con macanas filudas para que no se levantasen a dañar a sus enemigos. El cristianismo ha desalojado esta costumbre, lo mismo que la de sepultar debajo de las habitaciones. Cuando esto ocurre, como en el caso de la familia Ceballos, de Mumbú, se derriban los tambos y se abandona la comarca.

Después del entierro, fuera del banquete ritual, se cumplen otros ejercicios. La viuda, que no debe asomarse a la sepultura por temor a las úlceras, se recorta el pelo y no debe volverse a casar sino cuando le ha renacido. Este segundo matrimonio se hará con varón joven que recibe de regalo el guayuco del desaparecido. Para desterrar el ánima de casa, fincas y lugares frecuentados por el vivo se arriman a la playa: arrojan tres piedras de la popa a la proa de las canoas; luego las hunden y lavan y vuelven a embarcarse. En la casa del difunto, los pedruscos son disparados de la cocina a la sala para que el diablo se levante del sitio en donde fue velado el cadáver. Si se omiten estas prescripciones, el demonio acabará con el pueblo.

En otras parcialidades del Chocó, los viudos llegan mudos a la ramada; quitan la corteza del pichindé y se frotan con ella para evitar plagas y enfermedades. Situados en un rincón de la posada, donde reciben la alimentación diaria que debe ser escasa y pobre, sin usar la escalera principal para las necesidades imperiosas, corren tres lunas llorando y evocando al difunto. Al cabo de este tiempo bajan al río, se bañan y *enjaguan* y se incorporan de nuevo a la sociedad.

A la hora del entierro de un niño negro de Tumaco, la madre pide recuerdos a su hijo. Mientras se recortan uñas y pelos del angelito, que se guardarán cuidadosamente, se va haciendo la añoranza de la enfermedad del que se va a enterrar, las virtudes que tenia, los deméritos, los rasgos del temperamento, las jornadas más brillantes en que intervino. Las recordaciones imponen silencio a los espectadores que dejan hacer respetando la congoja de la desgraciarle.

Aunque es saludable para los negros tener en el cielo un ángel que abra las puertas del paraíso, hay instantes dramáticos con visos de histeria, pérdida momentánea del conocimiento, lapsos de locura. Es la hora de comenzar con los arrullos, pequeñas canciones de cuna con que se despide al que se marcha. Un tono de melancolía las envuelve. De las tales, copiamos:

Este niño llora
no hay quien lo consuele,
el último arrullo

de su madre quiere.
Ayúdeme, prima,
con esta canción,
porque se me arranca
hasta el corazón.

Antes de colocarlo en el ataúd, se le mete en una sábana que se sostiene en forma de hamaca, mecida por hombres en cuyo derredor se congrega la multitud cantando:

Si se embarca
y se va,
buen viajeee!.

Con este estribillo se le echa al cajón y se le tapa. Cantando estos versos se llega a la sepultura. Cantando se le entierra. En el Mira o el Patía, por ejemplo, el eco devuelve la cantinela colectiva, en tanto que por las riberas del Pacífico la onda marina arrastra la tonada por bahías y esteros, por bocanas y playas, por meandros de manglares que sueñan, por el infinito sin medida que entristece y que confunde.

Desde la gravedad del enfermo, la conducta social del caserío varía en torno suyo. Vestidos de color subido dan paso a otros pálidos o blancos para no ofender al que padece o a sus familiares. Faltar esto o hacer bailes o reuniones ruidosas, crea enemistades que originan venganzas y resquemores que duran mucho tiempo.

Para evitar críticas deben los parientes cercanos, a la hora de la muerte o del entierro, lamentarse frenéticamente. Sin proponérselo, protagonizan entonces escenas tragicómicas con desmayos, rasgueo de vestidos, pérdida del habla, temblor del ,cuerpo, ayes largos y profundos, carcajadas intermitentes y macabras, voces inteligibles. Sin plañideras reconocidas, desempeñan este oficio con propiedad mujeres que desean ganarse la voluntad y el aprecio de la familia del difunto.

El día del funeral no se trabaja sí el fallecido es jefe político, médico, benefactor o- miembro del gobierno. Para exteriorizar el dolor se bebe en las cantinas o en la casa del muerto, se relatan sus hechos y se enumeran sus mujeres. Esta tarea degenera muchas veces en agrias discusiones, en riña que tiende a ser campal por el fanatismo que despierta. En estas disputas hay siempre un trasfondo incógnito, algo inapreciable para los informantes, algo que se escapa y diluye para la conciencia común.

La vestimenta debe ser negra para todos los asistentes al entierro, especialmente para las mujeres. De allí en adelante, las allegadas al difunto, se cubrirán de negro cerrado, por un término de seis meses; después, telas de fondo negro y flores

blancas; más tarde, de fondo blanco y flores blancas; sigue después, morado, lila; luego, telas blancas, y al final, de color. Todo luto se cierra con un baile rumboso en que se come y se bebe para olvidar definitivamente. El luto abarca de uno a dos años cuando se trata de los padres o de miembros de matrimonio.

La viuda es la más vigilada en este período de prueba, debe permanecer lo menos visible que pueda, sin bailar ni beber, aun cuando se ve bien que grite en la muerte, en el entierro y la última novena, haga ofrendas de misas y responsos, que visite la tumba de su marido. Presentarse peinada el sepelio, a la misa de requiero, es mal visto. No repetir las virtudes y defectos de su cónyuge, es reprobable. Hasta 1900 llevó un pañuelo blanco que le ceñía la cabeza, tocado que debería durar por todo el tiempo del duelo. Mientras fuera así no se le llamaba viuda sino "la flor de las mujeres". A la manceba le estaba vedado, en las orillas de Atrato llevar esta prenda o adorno.

La situación amorosa de la esposa, está controlada por el público. Los hijos mayores que la cuidan y que no le perdonan una mala línea de conducta, no deben tener, por casados que sean, en los primeros nueve días de la muerte de uno de sus pro genitores, contacto sexual con su esposa legitima, ni menos con otras mujeres. Violar este precepto es acción que puede atraer castigos físicos en la potencia genésica, pérdidas en las siembras, minería y negocios.

Cuando se teme que las madres muertas regresen a visitar a sus hijos, se visten éstos con trapos rojos o piezas que se colocan de revés. Un cuchillo en la puerta; tijeras o navajas sin usar en la entrada del cuarto o debajo de la almohada; suspensión en el cuello de medallas de santos o sacos que contengan imágenes de éstos, contienen las incursiones de los espíritus o las enfermedades provenientes de causas sobrenaturales. Si el acosado es cónyuge, basta juntarse con barragana o marido para desterrar al que persigue.

Ultima novena - Banquete fúnebre – Economía de la funebria costeña

Transcurrido el sepelio, continúa el novenario. En el alto Chocó se desenvuelve este ejercicio con rezos del rosario a la Virgen, tazas de café y cigarros para la concurrencia. En el Mira pueden empezar los rezos ocho, diez, quince o treinta días más tarde del entierro, una vez recogido el maíz o el cacao, los plátanos o el arroz, efectos que vendidos producen para los gastos de la ceremonia.

De estas noches de oraciones, la más importante es la última. Al noveno día, de Buenaventura hacia el Norte, se perfecciona el altar, se limpian pisos y paredes, se allegan bancos, viandas, luces y bebidas, elementos de juego, a fin de aparecer con dignidad frente a los asistentes. En las costas de Nariño, Cauca y Valle, este

rito demanda pompa y solemnidad, ya en el derroche de bebidas embriagantes o en el consumo alimenticio.

Gentes de todas partes se congregan en el rancho del novenario. Rezanderos y cantores, viajeros, comerciantes y autoridades se presentan con los vestidos más extraños. Humo de tabacos, llanto de niños, carcajadas de mozos, lamentos, alternan con las letanías y salves que transcribimos adelante. En semejante desorden no es difícil que sucedan situaciones como las de cierta aldea costeña en donde, apagadas las luces, borrachos, y con convulsiones supuestas, se derrumban los hombres sobre las mujeres para gozar de los placeres.

En la provincia de Atrato se ha introducido en estas reuniones la modalidad de los discursos. Un sujeto, autorizado o no por los familiares del fallecido recita, después de los dos primeros salterios, la apología del novenado. En quince o veinte minutos exalta la personalidad, trabajos y servicios, afectos cardinales y ambiciones del desaparecido. Esta pieza, confeccionada por los maestros de primeras letras que enseñan en los ríos, muestra trozos de Vargas Vila, de Genoveva de Brabante, etc. Al final vienen los aplausos, el llanto, la ingestión de licores.

En Munguidó, se levantan las tumbas a las cinco de la mañana. No debe ser más tarde, por temor a la muerte de algún miembro de la familia del que se recuerda. En esta hora hay oraciones especiales para despedir al difunto, apagón de luces en el ara, golpes en las paredes y en el piso, gritos y palabras obscenas que cierran el regreso del alma al caserío. Al desmontar cl túmulo, se canta;

> Levanten la tumba
> de cuerpo presente,
> se va un pecador
> en vida y en muerte.

Sobre el río Mira, el fin del novenario es a las cuatro de la mañana. Un viejo de la concurrencia dice con voz grave: “Abran camino para que pase el alma de fulano”. Todo el mundo debe recogerse y dejar libre la puerta principal.

Lo que sigue son bebezones por grupos, conciertos de parientes que proyectan otras novenas al mismo fallecido, como en la hoya del Baudó, lamentaciones de viudas y huérfanos, desavenencias desastrosas por la herencia del que ya no busca a los hombres sino a Jesucristo por los caminos de la eternidad.

El banquete fúnebre se verifica después del entierro o en el último día del novenario. En ambos casos hay profusión de alimentos preparados, sacrificios de

gallinas, cerdos y animales monteses, bebidas espirituosas y desorden. Aludiendo a éste, ha escrito la curia del alto Chocó:

> Sólo en el Chocó ha de existir esa abominación del noveno día en que se congregan gentes de toda edad y condición, festivos y alegres porque 'los deudos fueron ya al pueblo para comprar los bastimentas': y en llegando se ponen mesas propias y prestadas y dentro y fuera de la casa mortuoria, se juega a naipes, a las damas, al dominó; se cantan versos disparatados, se cuentan cuentos obscenos que hacen reír, se fuma, se bebe aguardiente y se come en abundancia pan con mantequilla, carne de cerdo, queso, plátano y panela y ¡viva la Pepa!, viva Marta y muera harta! como si con copas de licor se ganasen indulgencias (La Aurora 1960).

Las opiniones sobre el sentido de esta comida, aparecen divididas. Para cuarenta y cuatro informantes es la cena de despedida del ser que acaba de morir. Por esta causa, muchos de los concurrentes, en medio de la algarabía y de las anécdotas risibles, comen en silencio como homenaje al que está en medio de ellos en forma de espíritu. Para otros, el convite es un acto de cortesía con los asistentes, enterradores, carpinteros, médicos, etc., etc. Diez hablaron de la costumbre, del ágape eucarístico, de la forma de saber con quiénes hay que contar para ocasiones futuras. En esta forma la comida es una especie de prevención y añagaza de castigo.

Aunque todos contribuyen, los cercanos al muerto, conforme lo señala la cita anterior, deben matar cerdos, cocer panes de trigo o comprarlos, abundar en plátanos y harina de maíz, etc. Toda escasez se eleva a tacañería, falta de atención, de respeto y afecto al difunto. Para quedar bien es necesario gastar si se tiene, endeudarse si hay dónde, malbaratar la hacienda de los huérfanos, entrampar, mostrar un falso esplendor que agrada y luce entre los embaídos lugareños.

Los datos siguientes lejos de ser exhaustivos, dan idea de los gastos que pueden hacerse en las honras de un individuo. El número de espermas o luces, tabacos, cigarrillos, panelas, azúcar, aparecen recortados por ser artículos que parientes y amigos facilitan con profusión; evitando a los deudos erogaciones mayores en estos renglones.

Mortajas:

a) De hombre

Una pijama blanca	18,00
Cordón de San Francisco, San Antonio, etc.	5,00
Un par de medias negras o blancas	3,00
Hábito de San Francisco, San Antonio, etc.	16,00
Una sábana blanca	7,00
Un crucifijo pequeño o un rosario	3,00

b) De parturienta

Un pantaloncillo	3,00
Una sábana blanca	7,00
Un vestido de novia	50,00
Un gorro o cofia blanco	6,00
Un crucifijo o cofia blanco	3,00

c) De mujer

Un pantaloncillo	3,00
Una sábana blanca	7,00
Un par de medias negras o blancas	3,00
Un hábito de San Francisco, San Antonio, etc.	16,00
Un crucifijo o un rosario	3,00

d) De niño

Un vestido blanco	50,00
Cintas blancas	6,00
Corona de flores	
Un par de medias blancas	1,80
Un par de guantes blancos	4,50

Ataúdes

a) De niños

Una yarda de coleta blanca para el interior	1,20
Tres yardas de popelina blanca para el exterior	12,00
50 estoperoles blancos y amarillos	2,00

Valores

De 1 a 7 años	25,00
De 7 a 14 años	35,00
De 14 a 20 años	60,00

b) De individuos mayores

De primera clase	350,00
De segunda clase	180,00

Cuando se labran comunalmente se gastan:

10 yardas de percal blanco para forro interior	18,00
10 yardas de percal negro para forro exterior	18,00
3 botellas de aguardiente para los trabajadores	21,00
50 cigarros palmiranos	2,10

Altar

En adornos de papel, cintas, etc.	6,00
En espermas	4,00

Velorios

a) Primera noche

Rezandero —cuando cobra—	20,00
Cigarros, cigarrillos	60,00
Café	10,00
Panelas	6,00
Azúcar	2,50

b) Última novena

1 arroba de café	30,00
50 panelas chocoanas	10,00
10 libras de azúcar	4,50
1500 cigarrillos	72,00
1 gruesa de cigarrillos	56,50
4 latas de galletas	14,00
1 arroba de harina para panes	18,00
10 botellas de aguardiente	70,00

Cena

1 arroba de carne de cerdo	60,00
1 arroba de queso	45,00
1 bulto de arroz	75,00
En manteca, sal, condimentos	20,00
Dos o tres raciones de plátanos	20,00
Novena en la iglesia	25,00
Certificado de defunción	2,00

Entierro

Con música y asistencia del cura	28,00
Con música, sin asistencia del sacerdote	56,00
Con la banda de San Francisco	150,00
Con el sacerdote, en Quibdó	50,00

Oficios en el templo

Misas

Cantada pero sin coro y con alumbrado eléctrico	15,00
Con salve, víspera y coro	30,00
Cantada diaconada, con todo el servicio	50,00
d) Misa rezada para difunto	4,00

Responsos

Cantado	0,25
Rezado	0,15

Sepulturas

a) En tierra —adultos—	8,00
En tierra —niños—	4,00

b) En bóvedas	
Ocupación de una bóveda por seis años	50,00
Terreno en el cementerio de Quibdó (3 sepulcros)	300,00
Osario por 25 años	100,00
Lápida para un niño	2,50

Mano de obra

Para bóveda sencilla	280,00
Peaña de cemento	100,00
Cruces de cemento	45,00
Cruces de madera	60,00

Salida del alma del cuerpo - Los amuletos- Día de difuntos

En la agonía del difunto no se olvidan detalles importantes. Con los gritos y llamadas a la vitalidad del combatiente, se cuida a que debajo de la cama, en los pies y la corona del moribundo no se encuentren seres humanos que podrían ser afectados

por el alma al dejar el cuerpo del paciente. El espíritu, se cree, al saltar de los sentidos, aniquila en un instante lo que encuentra a su paso con la corriente de su poderío.

Los informantes estuvieron de acuerdo en que el ánima sale al infinito por la respiración emitida por la boca o la nariz, por la parte central de la cabeza, por la espalda o por la punta de los pies tensos y dislocados. Contaron que huía en forma de humo que mata al que trate de recibirla. Esta la causa para que no se permitan seres vivos cerca del resuello del moribundo, en la parte más alta del cerebro, en la línea del corazón, en los pies fríos y quebrados por la contracción de los nervios de la pierna y el tendón de Aquiles.

Un escritor del siglo XVI, el Maestro Alejo Venegas (1948), en su tratado de *La Agonía,* al declarar la parte del cuerpo por donde sale el ánima, dice: "Mas según su substancia indivisible, en un instante acaba de salir de todo el cuerpo, aunque, porque el corazón no tiene vida sin el hálito o resuello con que le refocila. El pulmón, diremos que el ánima sale por la boca, o por las narices con el último resuello que sale por ellas". Este concepto conocido en el Chocó por la lengua de los amos, es el que se repite, sin que se agregue: "no porque el ánima vaya encastillada en aquel resuello, mas porque después del último resuello no respira el pulmón y por consiguiente no queda vida en el cuerpo".

Libre la vida del vaso que la contenía, como que se enroda todavía en las cosas terrenales. Para que pueda empinarse y volar "los allegados al difunto deben barrer la habitación, fumigar con café, humo de pólvora, excremento de ganado vacuno, tocar los objetos del muerto y trasponerlos, insultar la memona de éste, golpear el suelo que pisó, abandonar el rancho donde vivió y exhaló el último suspiro". Dejar la casa del, difunto por algún tiempo, es común a indios y blancos del Choco y de otros departamentos.

Casa o cuarto donde se celebra un novenario, no se cierra hasta el décimo día. Suponen las gentes que el alma del evocado vaga como mariposa o como sombra encima del altar, sobre el vaso con agua, al pie del crucifijo o de la virgen en meditaciones superiores. Las plegarias y letanías humanas sirven de sahumerio, de apoyo para encontrar la ruta que se tiene asignada en los libros eternos. Para treinta y tres informantes, los muertos no abandonan este mundo sino que continúan viviendo en los lugares que amaron con mayor intensidad.

El grueso de los instructores hablaron del valle de Josafat, tierra prometida a donde van los elegidos. Para llegar a esa morada, se cruzan senderos difíciles, caminos escabrosos que solo aclaran las luces del ara. La compañía del espíritu viajero son sus buenas obras y el perro del vecino. En la marcha aparece un río que hay que atravesar con una barca. Es el paso de la laguna Estigia de la mitología pagana, fantasía dejada en el Chocó posiblemente, por los amos lectores de La Divina Comedia, o recibida en el contacto con los indios que creen esta leyenda.

Animas que no han llegado a puerto seguro, son aquellas que se aparecen en los sueños, las que se presentan en forma de estrellas errantes, las que, a manera de ramas de árboles, tiemblan en las corrientes. Todas exigen oraciones. Ante un cuerpo que brilla fugazmente y que se mueve en el espacio con gran velocidad, hay que entonar preces, santiguándose. Los troncos ribereños se cortan para que sigan adelante.

Si al cruzar un cementerio se experimenta algún temor, es porque hay almas que vagan. Si arde un entierro es porque sopla un difunto con las aletas de su manto. Para vencer este miedo, se enciende fuego o se agita un machete, se atraviesan las tumbas en completa desnudez o se dispara. Con estas medidas, brujas en aquelarre, trasgos y endriagos, diablos o duendes, almas escapadas de su reino, dejarán libre el paso. En estas ocasiones no sirven los rezos *sino* las voces obscenas gritadas a los vientos.

Las ánimas marcadas con el sello del infierno, provocan en la naturaleza catástrofes sin cuento. Truenos, tempestades, temblores, son manifestaciones suyas. Dañar las siembras, vengarse de sus enemigos, asistir a sitios en que no se les llama, son locuras que emplean. Muertos sin cruces o que dejaron riquezas guardadas, o que desean divulgar secretos que poseen, o repartir herencia equitativamente, se muestran de frente, con vestido talar, borrosa la cara, sin sostén en la tierra. Gustan presentarse en los días de semana santa. Quienes logran "ver" estos fugados, se consideran con virtudes especiales, ojos que hay que *quebrar* para evitar males futuros.

Para propiciar a estos espíritus están las ofrendas que se manifiestan en coronas, velas encendidas, limpieza de sepulcros, o bien, participándoles de las empresas de trabajo. Se les oblaciona con rezos en las casas, responsos, misas, mandas o promesas. Si se intuye que los vagabundos son muertos, amigos sin cruces se piden limosnas hasta clavarles su madero. Sobre las tumbas abandonadas se arrojan piedras, se dicen padrenuestros y se encienden luces, con miras de agradar, ablandar y atraer los favores de ese que erra en el viento, sin alcanzar la beatitud y la paz en los estrados del cielo.

Los cadáveres chocoanos se emplean para alcanzar raros poderes. Negros amigos de hechizos y ensalmos, aprovechan la coyuntura de la ablución final del difunto para crearse un amuleto al que atribuyen las virtudes más calificadas que radicaban en el desaparecido. Tales objetos que se llevan sobre el cuerpo, protegen en los tribunales, proporcionan éxitos amorosos, en los negocios, etc., etc.

Uno de estos fetiches se obtiene de la manera siguiente:

> Un alfiler o una aguja sin usar, se introduce por el dedo grande del pie derecho, en los momentos de la agonía, al segundo de haber dejado de respirar, o en el acto del lavado. Se deja allí toda la noche. El colocador de la saetilla, debe rezar las oraciones del velorio, no pensando propiamente en el alma del muerto, sino en el talismán que se está haciendo. El pensamiento debe estar dirigido a una actividad especifica, como juego, amor, riqueza, etc. A la hora del entierro, se extrae el instrumento del dedo, y está hecho el *familiar.*

Los cuidados son múltiples y mucho más las responsabilidades sociales: proceder sin que nadie lo vea, pues, descubierta la patraña, el forjador del poder será humillado, maltratado y corrido de la reunión.

El atrevido que logra una de estas ayudas, queda obligado a pagar, mientras usufructúe el amuleto, los beneficios que recibe, lo hará en oraciones al desaparecido, en responsos y misas, en evocaciones permanentes, en mantenerlo vivo en la memoria. De lo contrario, la venganza del espíritu será notoria: oirá llamadas extrañas; verá continuamente la imagen del difunto; decaerán las actividades comerciales, no operará el poder. Resentida la salud por tantos choques emocionales, la muerte temprana será el corolario de haber sido infiel a la memoria de su protector.

Huesos del dedo corazón, para jugar; de la clavícula derecha, para vender; de la izquierda para jugar y enamorar, son extraídos del cementerio cuando se cava la rotura. Huesos molidos con tierra del camposanto sirven para *salar* las habitaciones de los enemigos, lo mismo que los chorreados de las primeras espermas que se consumen en el velorio y los de la última novena. Para recomponer estas viviendas intervienen los curanderos o los brujos, quienes emplean su ciencia en el anulamiento de tales *paradas,* sometiendo al orden y a la prudencia a los seres invisibles que se han tornado crueles, vengativos e injustos.

No explicaron los informantes la manera de capturar los espíritus y aplicarlos en desmedro de los enemigos. Dos o tres casos relatados indicaron que la magia puede esclavizar las almas de los difuntos y volcarlas sobre mujeres púberes, sin fuerza mental suficiente para oponerse a designios superiores. Las encantadas padecen trastornos en el habla, en los movimientos musculares, en los recuerdos. Hay opacidad cerebral, fiebres, dismenorrea, dolores de cabeza; inapetencia y falta de sueño. Nace el sonambulismo, la idea de vagar, la locura. El remedio está en volver a bautizar a la cuitada, y rezar una novena por el espíritu perverso.

En la fiesta de los difuntos, dos de noviembre de cada año, no hay trabajo manual entre los campesinos. En esa ocasión, y en los días patronales, se piensa en los muertos familiares y en sus hechos, se razona sobre la brevedad de la existencia. En esta vez se recuerdan a los hechiceros, al demonio que juega con la especie en playas y ríos y pantanales sin medida.

Para ser consecuente con sus antepasados, el hombre común paga misas y responsos. Viaja al cementerio donde, levantando la hierba que ha pelechado sobre los sepulcros, se ríe y hace chistes, llora y reza de rodillas. No escasean las mozas que azuzan el olfato de los donjuanes del pueblo, ni las luces que arden. Las tumbas de los considerados como santos, son iluminadas profusamente y se les pide milagros.

Mujeres embarazadas, menstruantes, reumáticos, asmáticos, catarrientos, gentes con fiebre, oran a distancia del perímetro sagrado. Se teme al frío de los muertos, a las emanaciones putrefactas, malsanas en extremo para las criaturas. A los desaparecidos en otros lugares, se les llora por no estar en el panteón familiar, por haber caído lejos de su pueblo, por no haber tenido, con seguridad, un acompañamiento digno de su rango. De regreso a las casas se exhiben los recuerdos que se tomaron del difunto en medio de tragos de anisado.

A viudas amancebadas o viejas barraganas no se les permite visitar los sepulcros de sus seres queridos. Su presencia y sus preces turbarían el reposo del marido, la paz alcanzada en el valle de las esperanzas. Para reemplazarlas están los hijos, ahijados o sobrinos que depositan coronas o flores sueltas en la sepultura.

Elevando cruces nuevas, o reconstruyendo las caídas o endebles; tendiendo piedad sobre las almas que carecen de deudos, o anhelando alcanzar el paraíso para juntarse con los desaparecidos, se pasa este día de recuerdos ingratos. Después, en el rancho agujereado por la miseria más tremenda, comienza a roer, en forma despiadada, la vida física con sus hechos incomprensibles y sus verdades inevitables.

Dos conceptos sobre el fin del mundo

De misionero estábamos cuando apareció en los periódicos la noticia del fin del mundo, el 14 de julio de 1960, según los místicos italianos Giovanni Bosío y Elio Bianco, quien en el arte de la videncia se hace llamar hermano Emman. Con el recorte en las manos leimos, en diversos lugares del alto Chocó, el mensaje extranjero, aclarando que venía de la tierra donde Su Santidad Juan XXIII ejerce el ministerio de dirigir el cristianismo. El sucesoo causó tal impresión que obligó a las familias campesinas a recordar las oraciones primordiales de los católicos, un tanto olvidadas por el desuso cotidiano.

Aprovechando la novedad encaramos este aspecto de nuestro trabajo. Sabíamos que nuestros paisanos creen en adivinadores del fuego y sus llamas en el vuelo y canto de las aves, en el aúllo de los perros y visitas de moscardones, en las rayas de la mano, en la ceniza del cigarro, en los sueños, en los naipes, en los zahoríes o descubridores de metales y objetos perdidos, en esas supersticiones que han forjado los ídolos, los genios invisibles, los duendes y las brujas. Con estas perspectivas entramos en las predicciones para conocer un poco más el interior de mis hermanos.

Con mineros y bogas, braceros y agricultores, comerciantes sin haber y miserables de las orillas, en Quibdó y Condoto, produjimos la consulta. Aisladas las respuestas, topamos con dos resultados diferentes: los que suponen que el mundo así como está formado será eterno, y los que aseguran su mudanza en día no lejano, para iniciarse la "era de la justicia verdadera" que dirigirá Dios personalmente, los ángeles y santos. Seis lectores y nueve iletrados sustentaron la primera apreciación que contradecía las apreciaciones de los profetas ultra marinos. El segundo concepto lo afianzaron ocho lectores de la Biblia protestante y doce analfabetos. Ágrafos o letrados, campesinos o citadinos partidarios de la primera idea, estuvieron de acuerdo en que la muerte es una contingencia que hay que correr para darle descanso al ánima que tanto ha trabajado en nuestro cuerpo.

Los creyentes en la perennidad de las cosas, no adujeron razones para sustentar su argumentación. Evadiendo el tema, cayeron en el fín del hombre, cuya alma se presenta al tribunal divino desnuda, para unos, y con hábito corto, para otros informantes. Puesto que no se puede penetrar al ciclo inmediatamente se sale de la tierra, el espíritu permanecerá, por lo tanto, en el infierno por algún tiempo. Los ahijados que gozan ya de la bienaventuranza, empezarán a tirar del cordón de San Francisco o San Antonio hasta sacar a padrinos o madrinas de las tabernas azufradas. Cada nudo —y son cinco— de la cuerda, es un peldaño de descanso en la ascensión al paraíso.

Hay en estos juicios particulares lectura del libro que se lleva en la otra vida en donde están escritas las buenas y malas acciones de los mortales. En favor del juzgado intervienen la Virgen del Carmen, el Angel de la Guarda, y el diablo que acusa. Al final se produce la sentencia: el valle de Josafat sitio de los elegidos, o para siempre al purgatorio, al limbo o al infierno.

"Estas andanzas del espíritu, no impiden en modo alguno que el mundo siga su marcha hasta que todos los hombres conozcan los mandamientos y los practiquen. Hundimientos, incendios y cuanto se diga, son castigos parciales por nuestros pecados". Los partidarios de la extinción del universo, influidos, tal vez, por la Biblia y el sacerdocio regional, tampoco dijeron cosas nuevas. Para ellos, los yerros humanos darán al traste con esta creación. Guerras continuas abiertas o solapadas; abusos del poder, violencia, injusticias; carestías propiciadas por ricos; hambre en los de abajo, hartura e hipocresía en los de arriba, están aguijoneando la ira de lo alto. La raza de los hombres debe acabarse para sanear la tierra entera.

"—Faltan 40 años— dijo otro, porque fue revelado que el mundo se acabaría entre mil y mil años". Para entonces lloverá ceniza, ocurrirán temblores, convivirán los animales más disímiles en una misma madriguera, etc. Con palabras más o menos idénticas a las del Apocalipsis, los interrogados detallaron la agonía del planeta, el suplicio de los brutos, el aniquilamiento de la especie. Gentes de buena memoria, hicieron gala de ella recitando trozos que se hallan en manuales y devocionarios.

No se olvidaron del judío errante, del anticristo y de los santos que se levantarán en los indicios del final. Del primero creen que se aparecerá por pueblos y arrabales en viaje hacía

Jerusalén, guareciéndose en posadas mezquinas donde hablará de la crucifixión en el calvario, sacrificio en el que intervino por miedo a los romanos. Del segundo afirman que se abrogará títulos, hará milagros, convencerá a los incautos. Los verdaderamente escogidos, despreciados por los hombres serán vilipendiados y sacrificados por la malicia y el odio que se le profesará a Jesucristo.

Sobre la muerte que antecede al derrumbamiento definitivo expresaron que estas almas permanecían en el aire, sin pena ni amor de Dios, en espera del juicio que les resuelva su destino. Sin preocupaciones, se dijera, moran en las nubes, en los árboles, en los caminos y los ríos, aguardando el veredicto supremo. Tahúres, embusteros, avarientos, adúlteros y homicidas, entre otros se tornan en la espera en espíritus juguetones y, en ocasiones peligrosos.

Voces regionales empleadas en este trabajo

Ambil. Embil o ambir. Hachón de brea mezclada con carbón molido. Según la "Historia Documental del Chocó", en 1780 valía cada uno cuatro reales y eran las velas comunes que usaban los indígenas.

Chigüalo. Velorio de niño. La palabra parece se originaria de tribus ecuatorianas.

Damagua. Dícesele también damajagua. Tela fibrosa que se obtiene machacando la corteza del damaguo (*Pachira alba L.*), utilizada por los nativos para la fabricación de esteras y mantas. El capitán Sebastián Lanchas de Estrada, al hablar de los indios de Yurumanguí, Micay, San Juan o Guajui, dice: "La ropa es un pedazo de damagua colgada de una cuerda. Las mujeres tienen otra damajagua que les cubre en redondo desde la cintura hasta la rodilla. La cama con cortezas de árboles tendidas en el suelo; se cobijan con damajagua".

Enjaguarse. Tatuarse con el zumo de la jagua o xagua en taíno (*Genipa americana L.*). El Jaguo abunda en el alto Chocó, especialmente en Baudó, Lloró, San Juan, Riosucio, y es utilizado por los indios para adornarse el cuerpo con la tinta indeleble que le extraen.

Entierro. Guaca o huaca. Lugar donde se supone hay riquezas escondidas por alguna persona.

Estado. Medida de longitud, igual a la altura de un hombre con el brazo levantado.

Familiar. Fetiche que encarna los poderes de un espíritu determinado. Los de gato o perro negros, fabricados en siete viernes cuyo final debe ser el viernes santo a las doce de la noche, responden a las más diversas solicitaciones, porque por ellos se logran pactos con el diablo.

Gualí. Velorio de angelito en el interior del Chocó. En Argentina se dice gualicho.

Humano. Hablando de poesía popular se presentan dos clases determinadas: la divina que exalta los principios religiosos del catolicismo, y la humana o a lo jumao de los antioqueños, que canta la vida y sus situaciones conexas en forma desabrochada.

Manda. Promesa hecha a Dios, a la Virgen o a los santos.

Muluca o *buluca*. No hemos encontrado la significación de estos vocablos.

Rotura. Sepultura.

Parada. Cierta manifestación de sabiduría brujeril.

Pasata. *Cuento,* anécdota, chascarrillo.

Quebrar. Refiriéndose a los ojos, es hacerles perder su vigor o potencia embrujadora. Fijarse en una olla con manteca sin sal hirviendo, es lo suficiente para que los ojos se compongan.

Tabernas. Manera de llamar al infierno.

Tambo. Venta, posada, pernocto en los caminos. Es casa indígena en el alto Capá,

Tambor. *Término* arqueológico si se relaciona con sepulturas antiguas.

Tumba. Significa altar o ara y también sepultura.

Yesquero. Calabazo pequeño que contiene eslabón, piedra, yesca, pipa y tabaco, muy usado entre los campesinos chocoanos.

Refranero sobre la muerte

a) Muerte

1. *Hasta la muerte*. Denota la firme resolución de hacer una cosa.
2. *La muerte no perdona ni a grandes ni a chicos. Sirve* para expresar que todo lo nacido tiene que morir.
3. *Luchar contra la muerte*. Agonía larga. Trance o situaciones difíciles.
4. *Para la muerte, no hay caja fuerte*. Indica que la muerte es igual para todos.
5. *Ser de mala la muerte*. Persona o cosa sin valor.
6. *Sirve para traer la muerte*. Mañoso, lento en los oficios o mandados.
7. *Tener muerte de un ángel*. Apacible, sin grandes dolores.
8. *Volver de la muerte*. Restablecerse de una larga y penosa enfermedad.

b) Muerto

9. *Caerse muerto* (de susto, risa, gozo, miedo). Pondera estos momentos de la vida.
10. *Cargar con el muerto*. Llevarse uno la responsabilidad de una cosa cuando realmente no le corresponde.
11. *Contar entre los muertos*. Olvidar totalmente a una persona o cosa.
12. *Como los muertos...* Descansados, quietos, acostados.
13. *Desenterrar los muertos*. Murmurar de ellos. Descubrir las faltas más secretas de alguna persona.
14. *Echarle a uno el muerto*. Atribuirle a uno las faltas de otro.
15. *El muerto al hoyo ... y el vivo a la holganza*. Indica que a pesar del sentimiento de la muerte de las personas más amadas, es preciso consolarse y volver a los afanes de la vida.
16. *Estar muerto por una persona o cosa*. Desearla con intensidad.
17. *Estar más muerto que* vivo. Enfermo de cuidado. Expresa también el temor o espanto que sobrecoge en determinadas situaciones.
18. *Hacerse el muerto*. Contener los movimiento: y la respiración en forma aparente, hasta presentarse como privado de la vida.
19. *Hacerse la chucha muerta*. Zalamero, servicial en grado extremo.
20. *No tener en qué caer mu*erto. Pondera la pobreza de alguien.

21. *Pagar muerto que otro mató*. Responder por culpas ajenas.
22. *Quedar más muerto que vivo*. Privado de acción vital.
23. *Ser capaz de matar y comer del muerto*. Pondera la ira de una persona.
24. *Tu fin va a ser muerto*. Forma juguetona que sirve para advertir al amigo que se cuide de los achaques ligeros que padece.
25. *Muerto el perro se acaba la sarna*. Terminado el negocio, se acaba la amistad.
26. *Muerto el ahijado, se acaba el compadrazgo*. Tiene el mismo sentido que el anterior.

Referencias citadas

La Aurora
1959 Revista del Vicariato Apostólico de Quibdó.
1960 Revista del Vicariato Apostólico de Quibdó.

Lubbock, John
1943 *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre*. Buenos Aires: Editorial Albatros.

Murdock, George Peter
1945 *Nuestros contemporáneos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Porras Troconis, Gabriel
1954 *Vida de San Pedro Claver: esclavo de los esclavos*. Bogotá: Editorial Santafé.

Stoneham, Charles Thurley
1953 *Mau-Mau, terror en África*. Barcelona: Editorial Iberia.

Velázquez, Rogerio
1957 La medicina popular en la costa colombiana del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*. 6: 194-251.

Venegas, Alejo
1948 *Agonía del tránsito de la muerte: con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos*. Buenos Aires: Imprenta López

Palenques en Colombia[1]

Aquiles Escalante

En todo el continente americano, el negro reaccionó de diversas maneras contra la explotación, bien llevando una vida ociosa, desempeñando mal sus labores, rebelándose o fugándose individual o colectivamente para formar palenques, que eran grupos de negros cimarrones que se amparaban en la tupida vegetación intertropical para defender sus culturas originales.

De ahí que en la ultima década del siglo XVI las autoridades de Cartagena pregonaran que las personas que tuvieran negros esclavos huidos de su servicio lo hicieran constar oficialmente ante el escribano del Cabildo. Posteriormente se agregó que la denuncia formal debería hacerse seis días después de la fuga del esclavo o esclava.

> Item se acordó, y mandó, que ningún negro ni negra, sea osada de se ir y ausentar del servicio de sus amos, so pena a que el negro, o negra que ansí se huyere, e incurra el tal negro, o negra que ansí se huyere, e ausentare de su servicio quince días cumplidos, caiga e incurra el tal negro, o negra en pena de cien azotes, los quales se le den de esta manera: que un día par la mañana, sea llevado a la picota de esta ciudad, en la cual sea amarrado, y puesto, y le sea puesto un pretal de cascaveles atado al cuerpo, y de esta manera le sean dado los dhos. azotes cumplidamente; y después de dados, se quede el dicho negro por todo aquel día amarrado en la dicha picota para que los negros le vean, sin que ninguna persona sea osada de quitarlo de allí por todo aquel día, so pena de veinte ps. para el Juez, y denunciador, y Cámara, por iguales partes.
>
> Item, si el tal negro o negra, que andubiere huydo ausente de sus amos no se bolviere, y redugere al servicio de sus amos, dentro de un mes después que se ausente, caiga e incurra, de que al negro le sea cortado el miembro genital, e supimos, lo qual cortado lo ponga en la picota de esta ciudad para que de ello tomen exemplo los negros y negras, la qual justicia se

1 Publicado originalmente en: Aquiles Escalante. 1981. "Palenques en Colombia". En: Richard Price (comp.), *Sociedades cimarronas*, pp 72-78. México: Siglo Veintiuno.

haga públicamente en el rollo, donde todos lo vean lo qual se execute por todo rigor, atento a lo mucho que conviene, por los inconvenientes que de haver los tales negros se siguen.

Item si los tales negros, andubieren un año ausentes del servicio de su amo, cayga e incurra en pena de muerte natural, la qual pena se execute en los tales negros cimarrones.

Item en quanto a las negras, que andubieren ausentes tiempo de quinze días, les den doscientos azotes en la forma que está dicho a los negros, que se anduvieren quinze días ausentes.

Item que demás de las dhas. penas a las personas que tomare, e prendiere negro cimarrón que andubiere quinze días, y de menos ausente de su amo del dho. negro cinco ps. y den de arriva diez ps. por que todos se animen a buscallos.

E más se ordena, y manda que se embíe persona suficiente con gente que convenga, para que los negros que al presente ay cimarrones en el arcabucco sean presos y tra [comido] esta ciudad. Y por que algunos negros que handan haciendo, y cometiendo delitos, y se defienden con armas de la justicia, mandavan y mandaron que los negros que con armas se quisieran defender de las personas que la Justicia embiare con comisión para la susodho. que las tales personas previniendo los apercivimientos necess. los puedan matar, no pudiéndolos prender en otra manera, atento que conviene mucho allanar la tierra de los dhos. negros que andan salteando por los caminos, y a las personas que de las maneras dhas. mataren qual quier negro, no se le pueda hazer sobre ello cosa alguna.

Item que los naturales comarcanos sean obligados ayudar allanar, y aprender los dhos. negros, y sean obligados quando fueren llamados para el dho. efecto de acudir, y hacer lo que en esto se les mandare por las personas que llevaren la tal comisión, atento al beneficio que se les sigue de que no aya los dhos, negros cimarrones, por oviar los daños que se le hacen por los dhos. cimarrones.

Item que al indio, o español que en la forma dicha prendiere a qualquier negro cimarrón se le pague par el que prendiese diez ps. y esto lo pague el amo, y si lo trajeren muerto, o señal de como lo mató, que es la cabeza del negro muerto, Se le den cinco ps. del dinero que ha de estar de manifiesto para efecto (Urueta 1890: I:219).

Los cimarrones sembraron intranquilidad en diversas regiones de nuestro país. En la gobernación de Santa Marta, un grupo de negros refugiados en la región de La Ramada, incendió a Santa Marta en las postrimerías de la administración de García de Lerma.

En la gobernación de Popayán fue célebre el palenque del Castillo, en el extremo occidental del valle del río Patía, de donde salían frecuentemente a cometer fechorías y depredaciones en los territorios circunvecinos. El gobierno trató de someterlos por la fuerza en repetidas ocasiones, pero siempre fracasaron los comisionados. La Audiencia de Quito intentó reducirlos pacíficamente en 1732, aprovechando los buenos oficios de don Andrés Fajardo, a quien autorizaron para ofrecerles paz, la libertad y el derecho de seguir viviendo tranquilos, con la condición de que no admitieran nuevos prófugos, condición que jamás cumplieron. El gobernador José Francisco Carreño decidió someterlos definitivamente, armando una expedición al mando de Juan Álvarez Uría y don Tomás Hurtado, la cual se componía de cien hombres bien armados. Los insurrectos fueron acaudillados por el negro Jerónimo. En el mes de junio, día de Corpus de 1745, fueron sometidos y derrotados completamente. En esta acción inclinó la balanza el padre franciscano fray José Joaquín de Barrutieta, quien por medio de la persuasión y buenos oficios consiguió que los fugitivos se presentaran y rindieran (Aragón 1939: 82).

En la Relación del Excelentísimo señor virrey don Pedro Mendinueta hallamos la siguiente noticia sobre reducción negrera en la Misión de Mocoa:

> Se debe esta reducción al buen celo del Padre Francisco Javier de la Paz; religioso agustino del convento de Pasto, que la emprendió desde el año pasado de 1793, logrando reunir más de doscientos indios y porción de negros fugitivos, en dos poblaciones, auxiliando esta empresa el gobernador de Popayán...
>
> Instruido de la necesidad de ornamentos y vasos sagrados para la decencia de los dos pueblos formados por el Padre Paz, y de escolta para la contención de los negros fugitivos que allí han establecido un palenque, acordé en Junta de Hacienda franquear estos auxilios (Posada e Ibáñez 1910: VIII:437).

Don Pedro Zapata, gobernador propietario de Cartagena de Indias, tomó posesión de su cargo el l0 de enero de 1654; se preocupó notablemente por la fortificación y defensa de la ciudad; en los tres primeros años

> Se ocupa de una cuestión importante: la expugnación de una población de negros que había cerca del río Magdalena. Hacía más de cincuenta años que de negros huidos de Cartagena, se había formado una junta de ellos que llamaban palenque, y que estaba situado en la orilla rodeado de arboleda impenetrable. Distante este palenque igualmente de la ciudad de Cartagena que de la de Santa Marta, era natural que al pretender don Pedro conquistar el palenque, el gobernador de Santa Marta, creyéndolo de su jurisdicción no lo consintiese. Así ocurrió, y don Ramón de Cagarriga, a

> la sazón gobernador de Santa Marta, protesta de la entrada de don Pedro, que al fin logró someter a los negros bautizándolos a todos.
>
> Consultado por el Consejo don Gabriel de Mencos, gobernador que había sido de Santa Marta, acerca de si sería más conveniente que la expugnación la hiciese el gobernador de Santa Marta o el de Cartagena, respondió que el palenque estaba en jurisdicción de Santa Marta y que era más conveniente que la reducción la hiciese éste, porque, además, tenía una raza de indios montareces que eran los necesarios para esta lucha por ser muy guerreros (Escariche 1948: 60).

El más vigoroso movimiento de insurrección esclavista conocido en el litoral colombiano del Caribe aconteció en Cartagena de Indias a comienzos del siglo XVII, siendo gobernador don Jerónimo de Suazo Casasola, quien comenzó sus funciones gubernativas alrededor de 1600. El primero en reaccionar públicamente fue el brioso y atrevido Domingo Bioho, ex monarca de un Estado africano, quien al frente de treinta negros y negras se sumerge en el arcabuco y ciénaga de Matuna, al sur de la villa de Tolú, donde sin ningún esfuerzo vence a los amos, quienes iban seguidos de una veintena creyendo que sus antiguas mercancías se las iban a rendir, como por arte de magia, una vez que los vieran; al recibir la embestida de los cimarrones se devuelven asustados, y sin pérdida de tiempo se dirigen donde el gobernador a instarlo a que organice tropas contra los insurrectos, cuyo número se va multiplicando gracias al influjo de Domingo, el Rey Benkos, quien sacude la tranquilidad colonial de Cartagena, Tolú, Mompós, Tenerife, etc., con sus asaltos y robos a las haciendas, hatos, sementeras, y hasta llegaron a piratear las canoas de sus hermanos raciales, movilizados como rebaños para cortar palo brasil y otras maderas.

En una de sus incursiones por el sur, Benkos Bioho halló un terreno que ofrecía magníficas condiciones para fundar un poblado donde se pudiera hacer fuerte; atrincheró la población con palizadas, dando así origen al palenque objeto de la presente monografía.

La derrota y muerte de Juan Gómez, jefe de la primera expedición de sometimiento, obligó al gobernador a nombrar una segunda, organizada con más cuidado y capitaneada por Diego Hernández Calvo, alcalde de la Hermandad; como segundo jefe iba Francisco de Campos.

Benkos estaba inteligentemente organizado; disponía de legiones de espías estratégicamente colocados. Con anticipación supo de este segundo ataque y a calculada distancia del palenque detuvo la embestida de las tropas oficiales, al servicio de las cuales iban negros sumisos. Francisco de Campos, simple espectador del combate, rodó a tierra herido de un pie. Los africanos lo aprisionaron y llevaron al palenque en calidad de rehén.

Aquí encontró a la princesa Orika, hija de Bioho, con quien había sostenido relaciones amorosas en Cartagena cuando su madre, la reina Wiwa, y el príncipe Sando, su hermano, eran esclavos del capitán Alonso de Campo. Su padre Domingo Bioho había sido adquirido por el comerciante Juan de Palacios.

El encuentro entre los enamorados vivificó aquellas vinculaciones amorosas. La reina Wiwa y la princesa Orika visitaban y cuidaban solícitamente al herido. El amor superó las relaciones familiares y una noche Orika se le presentó inesperadamente al capitán Francisco de Campos y por propia cuenta y riesgo le ofreció la libertad.

La pareja planeó la fuga, pero un tiro de arcabuz selló la vida de Francisco del Campo cuando se encontraban distantes de la población y la princesa Orika fue juzgada y condenada a muerte (Delgado 1947: IV).

El sucesor de don Jerónimo de Suazo, don Diego Fernández de Velasco consideró que los 36.612 pesos y 3 reales gastados en la persecución de cimarrones eran exorbitantes, por eso se propuso hacer las paces con los palenqueros. Juan Polo fue el encargado de realizar el convenio, confiriéndole a los insurrectos algunas prerrogativas. A Benkos no se le permitió que usase el título de "Rey del Arcabuco, pero se le concedió que vistiera a la española, con espada y daga dorada. El gobernador don García Girón lo sorprendió en una nueva conspiración, lo capturó y ahorcó.

Esta rebelión de 1619 es la más conocida, pero en 1696 se levantaron de nuevo y don Sancho Jimeno, entonces gobernador interino de Cartagena, los metió en cintura (dato del doctor Alberto Miramón).

El sometimiento definitivo de los palenqueros se debe al Ilustrísimo señor don Antonio María Casiani (1713-1717), miembro de la Congregación de San Basilio. La reducción se hizo de acuerdo con el gobernador de la provincia de Cartagena don Francisco Baloco Leigrave.

En el año de 1772 San Basilio estaba adscrito al partido de Mahates:

> San Basilio. Población de negros en lo interior del monte. Tuvo su origen de muchos eslavos fugitivos de varias personas de esta ciudad, que abrigados de la asperosidad de la montaña de María, entre su ciénaga y su sitio de Mahates establecieron su palenque. No se pudieron reducir a servidumbre aunque se entró varias veces con fuerza de armas, en que se derramó mucha sangre, hasta que al principio de este siglo, gobernando el obispado el Ilustrísimo señor don Antonio María Casiani, los redujo con acuerdo del señor gobernador de la provincia a esta población con perdón general y goce de sus libertades y la precisa obligación de que no pudiesen admitir allí otros esclavos prófugos en lo futuro. Mantiénense sin

> mixto de otras gentes, hablan entre sí un particular idioma en que a sus solas instruyan a los muchachos sin embargo de que cortan con mucha expedición el castellano de que generalmente usan, de ellos nombran las justicias quelo son un capitán de pueblo que gobierna la política, y otro de campo por quien corre lo militar, y un alcalde, aprobados por el gobernador de la provincia, a quien rinde subordinación y no a otro superior de partido. Tiene esta feligresía agregando algunas estancias y rancherías. Administra su cura 178 familias con 396 almas de confesión y 90 esclavos (Urueta 1890: III:328).

Actualmente el inspector de policía es elegido democráticamente entre los individuos pertenecientes al partido de gobierno y su nombramiento es ratificado por el alcalde de Mahates.

Para la segunda mitad del siglo XVIII uno de los deberes primordiales del Estado era contribuir al aumento de la población y facilitar las vías necesarias para fomentar los diversos aspectos de la actividad económica. Cónsono con tal concepto el 12 de agosto de 1774 se le ordenó al teniente don Antonio de la Torre, ayudante de las milicias de pardos de la plaza de Cartagena, la fundación de una serie de poblaciones en diversos lugares del actual departamento de Bolívar al relatarnos el cumplimiento de su misión, nos da noticias del palenque:

> Con la mañá y constancia vencí los muchos horrores y dificultades que se encontraron así por parte de los negros del palenque de San Basilio, como por la suma espresura de árboles y brozas que con dificultad se descubría la claridad del sol; a que se agregaban las muchas barrancas, despeñaderos y anegadizos; y aprovechándome del respeto que hice me tuviesen los negros de dicho palenque de San Basilio, descendientes de otros que prófugos al abrigo de aquellas ásperas montañas, defendieron su libertad a costa de las vidas que quitaron a muchos, y entre ellos a varios de sus amos y dueños, que con repetidas expediciones intentaron reducirlos a su antigua esclavitud, los que consiguieron con estos atentados el capitular bajo de ciertas condiciones por medio del Ilustrísimo Casiani, se les consintiese establecer su población en el paraje en que al presente se hallan en la falda de dicha montaña de María, y a tres leguas del paso de Gambote, y entre otras condiciones se les permitió el que habrán de nombrar de entre ellos mismos un capitán para que les mandase; el que no habrá de vivir en su población ninguno que fuese de color blanco, a excepción del cura; también la de que no admitirían ni abrigarían en ella a ningún desertor ni esclavo; con otras varias que conservan y observan con mucha puntualidad (Urueta 1890: IV:51).

El fundador de las poblaciones en la montaña de María la Alta, autorizado por el gobernador don Juan de Torrezar Díaz y Pimienta, cedió en 1774 a los palenqueros

los “comunales de San Basilio”. El título data de 1779 y desde entonces han sido ocupados por los moradores de San Basilio.

Hasta fines del siglo pasado los palenqueros vivieron totalmente aislados de nuestra civilización y lograron desarrollar una economía de tipo cerrado: agricultura rudimentaria basada en cultivos de arroz, maíz, yuca, plátano y maní; ganadería en el Bajo Grande de Palenque, donde recogían maíz en enero y soltaban ganado hasta septiembre. Raras veces salían del poblado a intercambiar sus productos y cuando se acercaban las fiestas tradicionales del corregimiento, generalmente comisionaban a alguien para que les hicieran las compras en Cartagena. El cultivo de la caña de azúcar los incorporó a la nacionalidad colombiana. En el año de 1907 se estableció el ingenio de Sincerín y posteriormente el de Santa Cruz, ambos en el departamento del Bolívar; gracias a dichos ingenios creció vertiginosamente el corregimiento de Malagana. Trabajando en las diversas faenas del cultivo de la caña percibieron por primera vez altos salarios y adquirieron en esa población un nuevo concepto de la vida. La separación de los primeros palenqueros fue muy lamentada por sus parientes y hasta llegaron a llorarlos como a un difunto, particularmente a los que se iban a trabajar en la apertura del canal de Panamá o a la zona bananera del departamento del Magdalena.

Referencias citadas

Aragón, Arcesio
1939 *Fastos payaneses*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Delgado, Camilo S.
1947 *Historias, leyendas y tradiciones de Cartagena*, 4 vol. Cartagena: Tip. Mogollón.

Escariche, Julia Herráez de
1948 *Don Pedro Zapata de Mendoza, Gobernador de Cartagena de Indias*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Posada, Eduardo e Ibáñez, P. M.
1910 *Relaciones del mando*. Biblioteca de Historia Nacional. Bogotá: Imprenta Nacional.

Urueta, José P.
1890 *Documentos para la historia de Cartagena*. Cartagena: Tipografía de Araújo L.

Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina[1]

Manuel Zapata Olivella

En la revaluación histórica de la esclavitud del africano en la colonización de América Latina es preciso trascender el proceso generador de plusvalía para considerar su creatividad en todos los contextos de producción en los cuales también se le explotó como célula cultural de un continente que había acumulado ricas experiencias en minería, herrería, agricultura, ganadería, albañilería, artes culinarias, médicas y mágicas, crianza de niños, cerámica, pintura, tejidos, cestería, talla en madera, marfil, hueso, construcción de embarcaciones, etc.

Sin este enfoque global de la opresión y expoliación del africano bajo el régimen esclavista no podría hacerse un examen correcto de la acumulación capitalista en el período colonial.

Las ideas humanistas y religiosas de los siglos que siguieron al Descubrimiento de América se enfrascaron en torno a las libertades y a la naturaleza divina del hombre, mientras los traficantes de esclavos y los colonialistas, más prácticos, incrementaban sus ganancias aprovechándose de la capacidad creadora del negro en la organización y explotación de las nuevas colonias. De esta contradicción surgida entre el usufructo concreto de la capacidad creadora del esclavo y la negación teórica de sus potencias espirituales, arranca el desconocimiento que generalmente se hace de los aportes del negro en la cultura latinoamericana.

Hoy sabemos que un ser humano, aún colocado en la más extrema incomunicación, extrañado de su medio natural, expoliado de su cultura, mientras subsista físicamente, constituye una célula cultural capaz de recrear y enriquecer sus ideas, hacerse a nuevos medios expresivos, formas y herramientas adecuadas para generar por sí sola, o en asocio de otras, los valores tradicionales de su cultura de origen.

---

1 Original tomado de: Manuel Zapata Olivella. 1988. "Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina". *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*, pp 53-64. Bogotá: UNESCO.

El desconocimiento o subestimación de este principio ontológico, la humanización del hombre por el trabajo creador, llevó a los estudiosos de la historia tradicional latinoamericana a despreocuparse por las culturas africanas de donde procedían los esclavos y en consecuencia de la naturaleza creadora de su aporte al desarrollo de la sociedad colonial.

El cuestionamiento que habitualmente se hacían se limitaba a preocupaciones históricas y estadísticas —puertos de embarque, zonas de cacería, número de esclavos transportados, oficios a los que se les destinaba, número de pobladores, fugas, levantamientos armados, participación en las luchas libertadoras, etc.—, nunca con el criterio de determinar sus etnias, culturas y aportes creadores. Se presumía, y todavía hay quienes incurren en este error, que tales seres privados de libertad, desnudos, hambrientos y con una lengua ininteligible para sus opresores, pudieran tener algo distinto que aportar a la aculturación americana, del esfuerzo físico de sus manos y músculos.

Necesidad de un nuevo replanteamiento del problema

La incorporación del esclavo africano a la sociedad colonial latinoamericana implicó dolorosas agresiones culturales que se caracterizaron no solo por la violencia y amputaciones físicas, sino por opresiones socioculturales con la destrucción de la familia, restricciones de su capacidad creadora, enajenación religiosa y lingüística, imposibilidad para la procreación, etc.

Resumimos estas agresiones:

- Opresión de su naturaleza humana (inclusive privándosele de la vida).
- Opresión como miembro de una sociedad.
- Opresión por su condición de negro.
- Opresión en su condición de varón o mujer.
- Opresión en su condición de extranjero y exiliado.
- Opresión de su cultura.
- Opresión de sus aspiraciones.
- Opresión económica (no solo como productor de plusvalía).
- Opresión de la familia (tanto por la imposibilidad de constituirla como por explotación de la descendencia).

La coerción se practicaba a través de las relaciones sociales, la prefijación de las actividades, el señalamiento de su conducta y la proscripción de sus afectos filiales.

Puede afirmarse en forma categórica que ningún otro pueblo en la historia de la humanidad ha estado sometido a violencias tan expoliadoras, en forma masiva, generacional y por tantos siglos, y que haya respondido con mayor creatividad a la opresión.

Su aporte substancial en las artes, la música, la danza, el canto, la literatura y del propio mestizaje étnico en la cultura latinoamericana y universal es de tal magnitud, que cada vez más sorprende y desconcierta a quienes últimamente se han impuesto la tarea de cuantificar su contribución.

Teoría y práctica de la explotación del negro

El ordenamiento del nuevo sistema esclavista a partir del siglo XVI debió enfrentarse a las estructuras económicas, políticas y religiosas de las monarquías y de la Iglesia que habían condenado abiertamente la esclavitud desde el siglo XII. Se asumió esta actitud como un acto defensivo contra las prácticas esclavistas de los árabes que entonces mantenían un activo comercio de esclavos blancos para castrarlos y emplearlos como eunucos en sus harenes. Las bases para la trata estaban esparcidas por toda Europa.

En Itil, pueblo sobre el Caspio, se pagaban impuestos por cada esclavo prisionero. Luego se les transportaba por tierra hasta Armenia donde existía una estación de castración y finalmente conducidos a Tabaristán, Ray y Bagdad de donde pasaban al mercado árabe.

Otra ruta operada por franceses y judíos arrancaba del Danubio y el Rhin para ser llevados a Praga, centro de castración. Desde aquí eran conducidos a Verdún, gran centro de castración y venta de esclavos donde los adquirían los traficantes moros.

Los esclavos anglosajones seguían la ruta de la Jalia, al norte de Venecia o directamente de Irlanda a España.

Y una cuarta fuente de abastecimiento operaba en Grecia, de donde los transportaban a Cerdeña, Mallorca y Menorca. Este comercio se especializó en introducir a los países árabes, y posteriormente a la América, esclavas para dedicarlas a la prostitución, de donde viene la frase "trata de blanca", todavía aplicado a este tipo de tráfico humano (Leroy-Beaulieu 1902).

Las naciones cristianas, opuestas a la expansión y prácticas del islamismo, condenaron desde el siglo XII el comercio de esclavos y si persistió fue en forma limitada y clandestina.

Para que el orden esclavista pudiera incorporar a su producción a más de 50 millones de africanos sin contar otros tantos millones que murieron en la captura y travesía del Atlántico, debió sustentar una serie de sofismas racistas que justificaran ante las conciencias humanistas y religiosas el mayor genocidio cometido contra la especie humana (Ribeiro 1971). El negocio encarado con el más aberrante sadismo, calculaba la merma en vidas humanas en una proporción del 25%, aún cuando en la práctica, muchas veces superaba, como lo anota Darcy Ribeiro, la mitad de la cargazón. No obstante la elevada mortandad y el maltrato sufrido por los esclavos —encadenados, azotados, marcados con hierro candente, rociados con brea y prendidos con fuego, etc.— no pocos humanistas —Montesquieu, Voltaire, etc.— atraillados en el negocio negrero, pretendieron ver en la esclavitud una forma de liberar a los africanos de la tiranía de sus reyezuelos.

Las gestiones de los traficantes se encaminaron a obtener la bendición de la Iglesia y la participación de todas las monarquías europeas en el libre juego de la trata. Obtenidas las primeras autorizaciones —1501— no tardó en propagarse el negocio negrero en toda Europa: "Liverpool, como antes Bristol, Amberes, Sevilla y Lisboa, se había convertido (1730) en el centro principal de la trata en Europa y en todo su pueblo —abogados, abarroteros, barberos y sastres— participaban en las aventuras de los navíos con cargas para la Guinea" (Williams 1944).

Las falacias racistas que se difundieron con señuelos humanistas y cristianos proclamaban:

a. El negro africano resistía mejor el trópico americano que el propio nativo.

b. El negro africano por su constitución étnica era superior al indígena americano.

c. El negro africano se trajo a la América Latina para sustituir al sufrido indígena.

d. El negro africano resistió en América una esclavitud más benigna que la padecida en África bajo los tiranos caníbales.

e. Los amos hispanos eran más liberales y humanitarios que los anglosajones.

En lo que respecta a las enfermedades endémicas de América, los negros siempre estuvieron expuestos a condiciones peores que los indígenas debido a que se encontraban fuera de su hábitat natural, desnudos, mal alimentados y hacinados, lo que fue causa de grandes mortandades. Los nativos gozaban de cierta inmunidad hereditaria frente al paludismo de la que carecían los africanos, aunque procedieran de regiones infectadas, ya que los tipos de *plasmodium* no siempre eran los mismos ni tenían la misma virulencia.

Por otra parte, así como el negro fue portador de algunas enfermedades a la América —presumiblemente la viruela, el pian, la lepra, etc.— también padeció otras nuevas para las cuales no había acumulado defensa alguna: tuberculosis

(introducida probablemente por los europeos), diarreas infecciosas, escorbuto por la pésima alimentación, tifo exantemático debido al hacinamiento. El hecho de que la mayor parte de los enfermos en los hospitales de los puertos eran negros, como acontecía en Cartagena de Indias, demuestra que no eran inmunes ni superiores a las inclemencias del exilio (Valtierra 1954).

El infundio de que el africano era superior físicamente al indígena llegó a ser tan generalizado que no faltaron blancos que admitieran que inclusive aventajaba a los propios europeos.

> El mayor comercio del reino de Angola consiste en esclavos —afirmaba Moreri— que allí se compran para transportarlos a la América, donde se venden para trabajar en los molinos de azúcar y en las minas; porque no tienen los *Europeos* fuerza para resistir a tan penoso trabajo, que lo pueden tolerar los solos negros (Moreri 1681).

Un funcionario de la Corona de España, refiriéndose a la conveniencia de utilizar negros bozales, ya no en sustituto del indígena sino de los mismos españoles, recomienda su destino en las malsanas tierras del Istmo de Panamá:

> De experiencia nos consta que los naturales de este Virreinato y los *colonos extranjeros* no son a propósito para poblar estos establecimientos por no adaptarles el temperamento, pues en mayor números han muerto, los que para este fin se remitieron. En virtud de estos juzgo de la mayor ventaja el que sean negros bozales con número de cincuenta familias en cada establecimiento, diez de ellas de los muchos *libres* que existen en estas provincias y las cuarenta compradas con equidad por contrata a los extranjeros... (García de Villalba 1965).

La realidad sociocultural y étnica era muy otra. Los africanos, como hemos anotado, eran víctimas al igual que el indígena y el europeo de las insalubres tierras sin que dieran muestra de ser superiores. Lo terrible para los africanos era su imposibilidad de resistirse (aún cuando fueran libres como apunta el cronista citado anteriormente) cuando eran confinados a las zonas inhóspitas o al trabajo intensivo de las minas y plantaciones. Frente a esta conclusión sí encontramos que disponía de ciertas armas religiosas que le ayudaban a sobrevivir las inclemencias con algunas ventajas sobre el indígena, su verdadero compañero de infortunio, ya que el europeo jamás afrontó el tráfago de la esclavitud aún cuando compartiera los mismos insalubres.

Las distintas actitudes religiosas a las que nos referimos obedecían a concepciones diferentes ante la vida y los ancestros. El indio, desposeído de sus tierras, castrado de sus dioses y compelido al trabajo intensivo al que no estaba acostumbrado, prefería suicidarse o morir de hambre y consunción cuando no podía huir, convencido de que con esta actitud se ennoblecía ante sus difuntos.

En cambio el africano que por sus concepciones religiosas se sentía depositario de la vida de sus ancestros, procuraba sobreponerse a cualquier tipo de explotación infrahumana, ya que dejarse morir era la peor injuria contra sus dioses y antepasados. Los casos poco frecuentes de suicidio entre algunas comunidades como la de los Carabalí Bibis, Fantis, Sereres e lbos, se debía al acatamiento de ciertos códigos morales de sus ancestros que les exigían primero morir que sufrir el deshonor o el ridículo (Senghor 1970).

No menos falsa es la aseveración de que el africano fue traído a la América para sustituir al indio a punto de exterminarse por su debilidad ante las exigencias del trabajo forzado. Lo cierto fue que el esclavo africano vino a la América para intensificar la explotación de las colonias sin que su presencia hubiera disminuido el número de indios sometidos a las tareas mineras o agrarias. Un hecho muy evidente de lo contrario fue la nula o poca introducción de esclavos africanos en aquellos países de gran población indígena como Ecuador, Perú, Bolivia o Paraguay. En México los africanos fueron indispensables en los primeros años de la colonia y posteriormente, debido al profuso mestizaje con los indígenas, los colonos prefirieron explotar la nueva mano de obra mulata y zamba más barata y aclimatada a sus haciendas.

Y una prueba más para destruir el argumento paternalista de que el negro se trajo en sustitución del indio, encubridor del más crudo racismo, lo constituyó el tráfico de esclavos malayos introducidos por el circuito Manila-Veracruz, Panamá-Callao, sostenido a todo lo largo del periodo colonial, sin que faltaran los esclavos blancos, importados principalmente de Grecia (Leroy-Beaulieu 1902). La gran hornada de la explotación colonial no tenía escrúpulos ni contemplaciones étnicas.

Es evidente que el proceso de mestizaje y miscegenación en la América Latina es mucho más profuso que en la anglosajona. Esta circunstancia ha hecho creer que la esclavitud en el Sur se manifestó con menos crueldad que en el Norte. Otro alegato, igualmente falso, es la de considerar que la actitud del latino frente al indígena fue más benigna que la asumida por el anglosajón. Ambas aseveraciones tratan de justificar con sofismas étnicos la cruda agresión de la esclavitud y el genocidio contra el indígena tanto en las colonias latinoamericanas como en las anglosajonas.

Los archivos notariales en los países latinoamericanos muestran hasta la saciedad el trato inhumano a que eran sometidos generalmente los esclavos por sus amos católicos: mutilaciones, castraciones, lardeamientos (poner fuego a los esclavos después de rociarlos con brea), azotes hasta la consunción y la muerte, impiedad frente a los enfermos, disolución de la familia por venta al mejor postor a distintos compradores de los padres o los hijos. Tenemos testimonios de gran credibilidad como son las denuncias hechas por el padre Alonso de Sandoval y San Pedro Claver de los malos tratos infringidos a los esclavos por amos que se llamaban cristianos:

> El tratamiento que les hacen de ordinario por pocas cosas y de bien poca consideración —afirma Sandoval— es brearlos, golpearlos hasta quitarles los cueros y con ellos las vidas con crueles azotes y gravísimos tormentos, o ellos atemorizados se mueren podridos y llenos de gusanos. Testigos son las informaciones que cerca de ellos las justicias hacen cada día, y testigo soy yo que lo he visto, algunas veces, haciéndoseme de lástima los ojos fuentes y el corazón, mar de lágrimas (Sandoval citado por Valtierra 1954).

> Había días —cuenta Claver de su maestro Alonso de Sandoval— que iba disponiendo a uno de estos pobres negros para que muriese en el Señor y yéndole a ayudar a morir le hallé ya que había expirado en medio de un patio donde concurría mucha gente: estaba desnudo, tendido boca abajo en el suelo, cubierto de moscas que parecía que lo querían comer y allí se le dejaban sin hacer más cuenta de él, que si fuera un perro (Claver citado por Valtierra 1954).

La actitud del latino frente al indígena no fue menos cruel y basta con que mencionemos las acusaciones de Bartolomé de las Casas, entre otros religiosos, para que no quepa duda. En cuanto a la ferocidad para exterminarlos, los capitanes y soldados no se dieron trazas de benignidad. Donde quiera que hubo resistencia la consigna general era de exterminio y la erradicación física del Caribe en las Antillas y litorales circunvencinos son un testimonio dramático. Sin embargo, por razones que explicaremos más adelante, el genocidio de los varones no corrió parejo con las mujeres, a quienes el conquistador, siguiendo la práctica caribe, tomó como concubinas. A ello se debe la presencia indígena en el mestizo y zambo caribeño, aún cuando para muchos de ellos, pase inadvertida la sangre que corre por sus venas.

El mestizaje como forma de explotación

La principal causa de mestizaje de los peninsulares en Latino américa tanto con la raza indígena como con la negra, se debió a la falta de mujeres europeas durante el primer siglo de la conquista y no, como afirman los defensores del sentimiento latino, a una mayor abertura cristiana que la asumida por el anglosajón. La conquista y la colonización durante ese período se realizaron por soldados y colonos peninsulares que llegaron a la América sin sus familias y la necesidad biológica impuso las relaciones poligámicas que los moros habían practicado durante su larga dominación en España. La mujer indígena, tomada como botín de guerra y la esclava africana, aportaron el contingente femenino para la implantación de la sociedad multiétnica latinoamericana, sin que para ello hubiese mediado una mayor comprensión racial.

Sabemos que por las mismas razones, pero mucho más restringido, pese a que el anglosajón llegó preferencialmente acompañado por sus mujeres e hijas, que durante los primeros años de la colonización hubo en Norteamérica mestizaje entre blancos y mujeres negras e indígenas.

La escasez de mujeres negras determinó que para el esclavo africano fuese mucho más fácil hacerse a una india que a una compañera de su propia raza. Las africanas, cuidadosamente seleccionadas por los traficantes negreros entre las más robustas y hermosas; eran prontamente acaparadas por los hacendados blancos, administradores coloniales, criollos y soldados. La situación se tornó tan dramática que en repetidas ocasiones los esclavos africanos solicitaron a la Corona que impidiese el acaparamiento por los amos de las mujeres negras que llegaban a la América. A consecuencia de este monopolio, el mestizaje de mulatos entre hispanos y negras fue superior al de los zambos descendientes de las uniones entre negro e indias.

Desde luego que influyeron otras causas, también intencionalmente ocultas. La Iglesia Católica, aunque condenaba estas uniones particularmente cuando el europeo era casado, fue tolerante en aceptarlas en tanto que los protestantes anglosajones no solo las condenaron sino que se negaron a aceptar a los negros dentro de sus congregaciones.

En razón a la escasez de mujeres africanas en relación al número de esclavos introducidos, pues constituían la mitad o tercera parte de la cargazón de los barcos, los esclavos africanos obtenían autorización de sus amos para realizar excursiones entre las comunidades indígenas con el propósito exclusivo de robar mujeres y acrecentar así los descendientes zambos que por carecer de sangre blanca persistían en su calidad de esclavos.

Sin embargo, esta situación que prevalecía en Colombia y Venezuela, era altamente combatida en México, pues los negros buscaban casarse con indias en virtud de la ley que consideraba a los zambos libres. No faltaron quienes pidieran al rey que declarase esclavos los hijos de estas uniones hasta conseguirlos (Aguirre 1972).

El rígido esquema de castas impuesto en el régimen colonial permitía mantener a los negros en la última escala de valores con lo cual se aseguraba que la masa esclava no disminuyera y mucho menos se infiltrara entre las inmediatamente superiores, españoles, criollos y mestizos que monopolizaban los cargos en inalterables jerarquías. El orden establecido en México era el siguiente:

> Cada casta tenía un status propio —señala Aguirre Beltrán— que caracterizó las funciones del gobernante en el europeo; de artesano en el euromestizo; de obrero en el afro e indomestizo; de esclavo y de siervo en el indio (Aguirre 1972).

Basado en las mismas prácticas generalizadas en toda la América Latina, Darcy Ribeiro las observa en Colombia y Venezuela:

a. Los españoles conformaban la casta burocrática que gobernaba la empresa colonial, ajustados al gobierno civil y eclesiástico.
b. El estrato criollo, coloreado de sangre indígena y algunas veces de negra (frecuentemente clasificado como blanco por certificados reales de "sangre limpia" que los hacía merecedores de privilegios reservados a los españoles puros), manejaban la mayor parte de la agricultura y el comercio.
c. La masa de pardos, que preferentemente se llamaba a sí misma oscura, formaba el artesanado y el populacho. Los negros permanecían en las labores del campo con el mayor peso en el agro y el transporte, mientras que las comunidades indígenas sobrevivientes, todavía prisioneras del pasado tribal, fueron dejadas al mandato de los misioneros jesuitas: unas veces bajo su control directo y otras con relativa dependencia en áreas inexploradas, especialmente en la selva tropical donde buscaban refugio (Ribeiro 1971).

El carácter de "mala sangre" o sangre esclava estuvo reservado para el negro y sus descendientes no importaba con qué raza se hiciese el cruce. Es fácil de advertir que esta clasificación obedecía no tanto a un prejuicio racial como a un muy práctico tamíz para impedir que el esclavo, o su descendencia, pudiera perder su carácter del proletario dentro del sistema colonial.

Explotación y acumulación de la creatividad negra en el sistema colonial

La organización del mercado esclavista que abarcaba tres continentes para sus operaciones colonialistas —África como abastecedora de esclavos; Europa como acumuladora de las ganancias y America como centro de producción—no pudo articularse sino a través de muchos años y como resultado de experiencias que permitieron descubrir la mejor manera de obtener los resultados óptimos. Al negocio se asociaban elementos tan variados como la navegación, la agricultura, el perfeccionamiento de las armas, las exploraciones en África, América y Asia, pero sobre todo, la captura, encadenamiento, transporte y exportación de los esclavos negros.

En el sistema colonialista los africanos fueron sometidos a una tan intensa explotación que solo terminaba con su muerte. Los que lograban sobrevivir a los treinta años de esclavitud quedaban tan extenuados que les era imposible la existencia al margen del trabajo. Los documentos históricos a este respecto son reveladores. En Cartagena de Indias, San Pedro Claver debía pedir limosna para enterrar a los esclavos que abandonados por sus amos morían en un rincón o en mitad de la calle (Valtierra 1954).

El negrero, o el propietario, solo perseguía que su inversión le proporcionara el máximo rendimiento sin preocuparse de cualquier otra consideración humana. A este respecto es muy elocuente la respuesta del amo a quien se le quiso amonestar por sus relaciones sexuales con una negra de su propiedad, cuando dijo "que no era pecado estar emancebado con su esclava porque era su dinero" (Aguirre 1972). Con tan rudo pragmatismo de la trata, la clave para fijar el valor del esclavo era la consideración del rendimiento y su perspectiva de vida. Dentro del complejo fenómeno de biología y productividad, jugaban máximo interés la edad, sexo, salud, docilidad y entendimiento de la lengua del amo.

Edad. Según un asiento de 1765, Miguel de Uriarti, mercader de Cádiz aceptó una tabla de precios de esclavos en la que se estipulaba su costo según la edad: 290 pesos de la *pieza de Indias* (o sean los adultos en la plenitud de su vigor y que no debía pasar de los 25 años); 260 pesos los *mulecones* (jóvenes) y 230 los *muleque* (púberes y adolescentes). En proporción se pagaba por los niños y lactantes. En general se consideraba de 7 a 15 años la edad productiva de un esclavo sometido a un trabajo exhaustivo (Aguirre 1972).

Sexo. La determinación del sexo constituyó un factor importante en el sistema esclavista expoliatorio. La mujer se consideraba menos productiva en las faenas agropecuarias y mineras por lo que su costo siempre estuvo por debajo del pagado por un varón. Originalmente se establecía que las cargazones de los barcos negreros estuvieron compuestas por cantidades iguales de varones y mujeres pero pronto se cambió el criterio. En 1524 se redujo a una tercera parte el cargamento femenino. La causa por la que se introducían menos mujeres debió estar relacionada con el interés de los negreros de asegurar en África la reproducción de nuevos esclavos.

Salud. El vigor y la salud constituían factores decisivos en el precio. El alto índice de mortandad en las travesías fue señalado por el padre Sandoval en un veinte por ciento.

> [...] no ha cuatro meses que los mercaderes de Gradas sacaron para Nueva España de Cabo Verde en una nao quinientos, y en una sola noche amanecieron muertos ciento veinte [...] y no paró en esto el negocio, que antes de llegar a México murieron cuasi trescientos (Mercado citado por Valtierra 1964).

Si nos atenemos al propio informe del padre Mercado, la merma del mencionado cargamento fue de casi las tres cuartas partes. No es de extrañar, pues, que Darcy Ribeiro señale como cifra aproximada de muertes en un 50% de los extraídos de África (Ribeiro 1971).

El celo de los asentistas por obtener esclavos saludables se pone de manifiesto en el pago a su costa de los médicos que inspeccionaban los esclavos que subían o

bajaban a abordo (Aguirre 1972). No obstante, las viruelas, el sarampión, el vómito negro (tifo exantemático y fiebre amarilla), el paludismo y las diarreas diezmaban la vitalidad del esclavo. Para Aguirre Beltrán la supervivencia de los más fuertes en la travesía constituyó una selección natural que fomentó la creencia de que un negro podía producir el trabajo de cuatro indígenas (Aguirre 1972).

Habilidad. Hemos señalado cómo la explotación del esclavo africano no solo se limitaba a su fuerza física, sino que jugó un papel importante su tradición en el conocimiento de oficios útiles en la producción colonial. Los traficantes ponían gran cuidado en resaltar las habilidades de los distintos esclavos que ofrecían el mercado, exaltando unas y ocultando otras, pues de ello dependía en gran medida el precio que se pagaba por ellos.

Para Falconbridge, los esclavos angoleños eran sumamente apreciados por considerárseles expertos en artes mecánicas (Falconbridge 1788). Bardot indica que los bissos del Río Grande eran muy solicitados en México y Cartagena de Indias por ser los más serviciales de toda Guinea, aún mejores que los de Benin y Angola (Bardot 1732). A los krus se les estimaba como notables navegantes y excelentes nadadores que patrocinaron frecuentes rebeliones a abordo (Aguirre 1972).

Dumont, refiriéndose a los carabalíes, advertía que los bibis eran poco apetecidos por su tendencia al suicidio y los hatan y berun rechazados por su fama de rebeldes (Ortiz 1916). La primera prohibición de introducir una casta africana a la América fue contra los wolof por haber propiciado una revuelta en la Española en 1503.

El criterio para juzgar las habilidades variaba según quien ofrecía o compraba los esclavos. Los datos suministrados por los historiadores no dejaban de estar influidos según su nacionalidad, pues sus opiniones muchas veces recogían los criterios de informantes que resultaban ser negreros, asentistas o hacendados cuyos juzgamientos obedecían a intereses ocultos.

Así St. Méry estimaba que los senegaleses eran insolentes y ladrones; los fantis orgullosos y propensos a suicidarse; las mujeres argas habladoras y peleadoras, los araras extremadamente avaros y los ibos, además de difíciles en el trato, se suicidaban al menor castigo o exposición al ridículo. A esta larga lista de defectos, contrapone el carácter de los congos por sumisos y alegres, cualidad que extiende a todos los bantú con la excepción de los mondongos de quienes apunta eran temidos en la propia África por su canibalismo (St. Méry 1797).

Refiriéndose a los esclavos conducidos al Brasil, Antonil caracteriza a los Minas y Ardas por su robustez; a los embarcados en Cabo Verde y Santo Tomás por su contextura delgada. De los Congos anota que no solo eran industriosos en la agricultura sino en el aprendizaje de los oficios. Finalmente coincide con Falconbridge al resaltar las habilidades mecánicas de los Angoleses (Antonil citado por Freyre 1936).

Pero el principal rasgo que influyó en el precio era el mayor o menor entendimiento de la lengua del amo. Concretamente se distinguían los *bozales* que habían estado por lo menos un año en cautividad y por tanto iniciados en la lengua castellana y los *ladinos* (latinos) nacidos en Castilla o que habían aprendido el castellano en las colonias. Los bozales eran los más codiciados, en tanto que se tomaban las máximas precauciones con los ladinos a quienes se les tenía por *muy bellacos* (Aguirre 1972). Esta bellaquería resultaba de su información a través de sus lecturas de los derechos que poseían como seres humanos. Tampoco todos los bozales gozaban de aceptación, ya que según el mismo Emperador Carlos, y en disposición del 11 de Mayo de 1526, los bozales wolof o gelofes eran "soberbios e inobedientes, revolvedores e incorregibles" (Aguirre 1972). La verdad de fondo contra el latinato de los negros fue la actitud asumida por los ladinos de resistirse a ser considerados exclusivamente como bestias de carga dentro del régimen esclavista.

La trata de negros y la acumulación capitalista en la explotación colonial

Las repercusiones de la trata de negros en la economía mundial durante toda la época colonialista en América Latina comprueban la tesis de que los amos no solo perseguían la obtención de plusvalía del negro por el trabajo físico sino también la acumulación de riqueza por su creatividad social dentro del marco de la colonia. Las vicisitudes de su desarrollo estuvieron supeditadas a las circunstancias propias de la producción —técnicas aplicadas a la minería, agricultura, ganadería, artesanías, etc.—; a las zonas de expansión continentales (América y Asia), al mayor o menor número de esclavos incorporados a la empresa; a la oferta y demanda de los productos americanos en Europa y a la competencia de artículos procedentes de las colonias orientales. La importancia de la producción esclavista en la esfera mundial determinaba en primera instancia la política guerrera de las monarquías europeas disputándose el monopolio mundial de la trata de negros.

Sin embargo, las múltiples implicaciones del comercio esclavista descansaban básicamente en la eficacia que tuviera el sistema colonial de aprovechar al máximo la capacidad creadora de los explotados en la extracción de los productos y la acumulación de riquezas en las colonias, lo que asegura la estabilidad del régimen.

En sus inicios el propósito colonizador anduvo a ciegas, porque se ignoraba que se había descubierto un nuevo continente y se desconocían las posibles fuentes de expoliación. Pero los descubrimientos, por la fuerza de los hechos, fueron mostrando el camino y las bases de la colonización. De una sola cosa podemos estar seguros: en los planes de los Reyes Católicos, armadores y religiosos, no figuraba ni por asomo que el fundamento de las nuevas colonias recaería sobre las espaldas de esclavos africanos.

Todavía mucho tiempo después de avizorada la necesidad del comercio negrero, a los colonizadores se le plantearon serios escollos técnicos que a la postre solo fueron superados por el empirismo de la trata. Tal es el caso de la adecuación de los barcos y la alimentación de los cientos de esclavos durante travesías que duraban tres meses o más tiempo.

En la primera centuria, los barcos utilizados no excedían las doscientas toneladas, siendo los más comunes de 100 o 150. Por cédula del 13 de febrero de 1552 se prohibió el empleo de navíos menores de 100 toneladas. También se reguló el número de esclavos transportados, al menos uno por cada tonelada, medida que buscó impedir el contrabando de otras mercancías. La merma de la cargazón humana debido a enfermedades, naufragios, hambrunas y asaltos piratas llevó a los monarcas a conceder licencia para que se permitiera un sobrecargo de esclavos en las sentinas de los barcos del 10 al 20% del número total de negros sin que se pagase el impuesto de marquilla real. De igual manera se fijaron los puertos de embarques, la mejor época de navegación, los procedimientos de captura, argollamiento de los prisioneros para que no escapen, así como la determinación de los puertos de arribada para el control de los impuestos (Aguirre 1972).

La alimentación constituyó uno de los factores más limitantes en el aceleramiento del tráfico negrero aunque las demandas de la mano de obra se acrecentaban. Paradójicamente, fue América la que suministró la solución de este grave problema al cultivarse en las costas selváticas africanas la *yuca* o *mandioca* de los caribes, capaz de resistir mucho tiempo y de fácil procesado y transporte (Oliver y Fage 1972).

En el ámbito de la producción colonial resultó altamente dificultoso acoplar etnias y actitudes tan diversas como las africanas a los procedimientos requeridos en el trabajo y la sociedad naciente: rebeldías, fugas, mestizaje, inclemencias tropicales y sobre todo, desconocimiento de hábitat. A este respecto, factor determinante constituyó el aprovechamiento de las experiencias milenarias que tenían los indígenas de su ecología —temporadas de siembra, cultivos, procedimientos de cocción y preparación de alimentos nativos, tejidos, navegación fluvial, etc.— pero no fueron menos las aportadas por los propios africanos, particularmente en el cultivo de plátanos, coco, ñame y otros vegetales originarios de África o aclimatados allí procedentes de Asia, como el mijo que tuvo rápida difusión en América.

El mayor aporte a la colonización dado por los africanos se concretó a las industrias ganadera y minera debido al conocimiento milenario que tenían de ellas. La extracción de hierro, cobre y metales preciosos eran de antiguo uso en las regiones sudanesas de las tribus procedentes de Sierra Leona y Costas de Malagueta y Mina. El conocimiento de estos esclavos sobre la metalurgia era de gran aprecio para los amos de las minas de plata en Nuevo México y las de aluvión aurífero en la Nueva Granada (Aguirre 1972 y Zapata 1974).

La presencia del africano en las faenas pecuarias fue indispensable para su ulterior desarrollo ya que los indígenas carecían de conocimiento en el cuidado pastoril por la carencia de vacunos en Latino América. El colono peninsular sí la poseía por la introducción del ganado a España por los Tartesios (Pérez 1952). Pero los peninsulares por su condición de administradores y dueños de haciendas nunca descendieron a las labores de ordeño, cría y manejo de reses, las que dejaron a los esclavos africanos hasta que los indígenas, mulatos, zambos y mestizos se hicieron a las prácticas necesarias.

El carácter aculturizante que asumieron los patronos hispánicos sobre los africanos e indígenas regía los procesos de intercambio. Los trabajadores agrícolas, mineros, domésticos y algunos artesanos —tejidos, albañilería, cerámica, elaboración de instrumentos para la pesca, cacería, etc.— no pudieron sustraerse de los marcos colonialistas establecidos. En definitiva, eran los españoles quienes determinaban los instrumentos, calidades, formas y usos en la producción.

Sin embargo, en la creatividad social, las formas peculiares del negro, así como las del indio y sus descendientes mulatos, zambos y mestizos —mentalidad, hábitos temperamentales, algunos instrumentos y materias primas— sujetas a su vez a patrones tradicionales, enriquecían el producto final. Solo a través de estos mecanismos intrincados de la trasculturación y aculturación podemos comprender los aportes de los negros e indígenas a la acumulación de riqueza del sistema colonial. La suma de este proceso determinó el carácter del hombre y la cultura latinoamericanos: pensamiento empiromágico, modalidades del Cristianismo, bailes, instrumentos musicales, cantos, costumbres, artesanías, etc. Todo intento de minimizar tales aportes a través de un rasero de pureza, orígenes, patrones primigenios, etc., negaría el elemento más importante de la cultura: la creatividad social del hombre.

Referencias citadas

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1972 *La población negra de México*: e*studio etnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bardot, John
1732 *A Description of the Coast of North and South Guines; and of Ethiopia Inferior, Vulgary Angola: Being a New and Accurate Account of the Western Maritime Countries of Africa*.

Falconbridge Alezander
1788 *An Account of the Slave-Trade on the Coast of Africa*. London: Printed by J. Phillips & George Yard.

Freyre, Gilberto
1936 *Casa grande e Senzala, formaçao da família brasileira sob o regime da economía patriarcal*. Rio de Janeiro: Globa Editora.
García de Villalba, Manuel
1965 Descripción del Darién a Norte y Sur: medios de poblarla al sur y discurso reflexivo sobre la conquista por el teniente Don Manuel García de Villalba. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. No. 3. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Leroy-Beaulieu, Pierre Paul
1902 *De la Colonizacion Chez les Peoples Moderns*. Quinta Edición. Paris: Guillaumieu et. Cia.
Moreri, Luis
1681 *Le Grand Dictionaire Historique*. Lyon.
Oliver, Roland y J.D. Fage
1972 *Breve historia de África*. Madrid: Alianza Editorial.
Ortiz, Fernando
1916 *Los negros esclavos*. Habana: Imprenta La Universal.
Pérez Bustamante, C.
1952 *Compendio de historia de España*. Madrid: Ediciones Atlas.
Ribeiro, Darcy
1971 *The Americas And Civilization*. New York: Dutton.
Saint Méry, M.L.E. Moreau de
1797 *Description Topographique, Physique civile, politique et historique de la partie francaise de l'isle Saint-Domingue*. Filadelfia: Front & de Callow Hill Streets (impreso por la autora).
Senghor, Leopoldo Sedar
1970 *Libertad, negritud y humanismo*. Madrid: Tecnos.
Valtierra, S. J. Ángel
1954 *Pedro Claver S.J.* Bogotá: Imprenta Nacional.
1964 *El santo que libertó una raza*. Cartagena: Santuario de San Pedro Claver.
Williams, Eric
1944 *Capitalism and Slavery*. Richmond: University of North Carolina Press.
Zapata Olivella, Manuel
1974 *El hombre colombiano*. Bogotá: Editorial Antares.

Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad[1]

Nina S. de Friedemann

Introducción

Hace ya casi veinte años, en el Instituto Colombiano de Antropología cuando yo buscaba algún eco de opinión frente al rumbo de mi trabajo entre grupos negros, un respetable y ya famoso colega me ofreció el concepto más insólito que he recibido a lo largo de mi vida profesional: "estudiar negros no era antropología". Pero en ese instituto la antropología se enseñaba como disciplina que estudiaba el hombre, aunque valga mencionarlo indios arqueológicos y contemporáneos eran la preocupación primordial de la institución y sus investigadores. No obstante, la óptica de ese colega a mi modo de ver era un exabrupto.

En realidad, yo había tropezado con una expresión de la invisibilidad académica que el negro ha sufrido no sólo en las ciencias sociales en Colombia. Aún recientemente, un escritor de novela y cuento descartó la posibilidad que en la literatura colombiana pudiera trazarse la presencia del negro como autor o como personaje.

En el escenario político nacional la situación no es diferente. Los movimientos de negrismo, negritud u otras manifestaciones en torno al reclamo de derechos humanos de identidad cultural o de participación educacional para mencionar una instancia han provocado críticas que señalan tales esfuerzos como "embelecos reaccionarios". Asimismo, en otros sectores parece anatema establecer comparaciones entre los movimientos de indigenismo e indianidad con los de negrismo y negritud. Y muchos palpamos el desasosiego que ocasionan los conceptos sobre discriminación socio-racial que algunos individuos sin distinción de clase o de pigmentación sostienen que existe en nuestro país. Quien ofrezca

---

1 Original tomado de: Nina S. De Friedemann. 1984. "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. pp. 507-572. Bogotá: Etno.

opiniones o evidencias es señalado como "racista al revés", dándole así cuerpo —claro está— a la metáfora del bumerang, el proyectil que regresa a su punto de origen cuando no puede dar en el objetivo.

En este ensayo se examinan algunas de las circunstancias que han contribuido a la situación marginal de los estudios de negros en el desarrollo de la antropología en nuestro país. Para el efecto, es preciso retroceder en la historia de la conquista de América hasta encontrar momentos ideológicos y sociopolíticos de Europa en su relación con el continente africano. En la historia de las ciencias sociales en Colombia las raíces del conocimiento sobre negros se encuentran en una que otra crónica de conquista, en los documentos oficiales de la colonia y la república, o en escritos de curas y doctrineros. En la historia de la antropología en Colombia, la Comisión Corográfica presenta unos datos magros que años más tarde se ensanchan dentro de similar etnocentrismo en informes de misiones religiosas en los Territorios Nacionales.

Es el ámbito literario del siglo XIX el que inicia esa proyección continua de la presencia del negro, que en 1950 prosigue un sendero paralelo en el campo de la ciencia. Por ello, a partir de esa fecha, este ensayo destaca la circunstancia antropológica, sin que ello mengüe la importancia de la literatura en la historia y la actualidad de los estudios de negros en Colombia.

Invisibilidad y estereotipia del negro en el mundo occidental

Tanto en Europa como en América el negro ha sido sometido a invisibilidad. La invisibilidad que como estrategia de dominio se ha proyectado en tiempo y espacio a lo largo de casi cinco siglos, ha logrado plasmarse en variados ámbitos de la ciencia y de la política. Se apoya en una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América y se complementa con el manejo de la estereotipia que, desde épocas greco-romanas Europa ha practicado en sus relaciones con la población negra (Thompson 1976: 32).

Invisibilidad y estereotipia, como parte de un proceso de discriminación socio-racial del negro, son herramientas de un sistema de comunicación e información hegemónico, dominado por el pensamiento europeo en su relación con África y América (Arocha 1984a).

Invisibilidad

Pese a que desde muy temprano Europa tuvo acceso a un volumen apreciable de saber sobre reinos, riquezas, gente y religión de los africanos negros, el ejercicio de tal negación cumplió objetivos de explotación económica durante la esclavitud en la

colonia. En gran parte de América Latina, la ausencia de un conocimiento verídico sobre el negro sigue siendo una constante en el proceso de discriminación socio-racial y económica que éste sufre en el nivel de la clase social donde se encuentre.

Se sabe que un amplio conocimiento sobre Sudán Occidental y las sabanas, entre el bosque ecuatorial y el Sahara, viajó a Europa con caravanas de comercio que a través del desierto unieron al Maghrib con ciudades del Sudán, como Jenne, Gao y Timbuctu sobre el río Níger. Timbuctu, médula de la ruta hasta Taghaza y Marruecos, fue importante hasta el decenio de 1880. Desde 1332 y antes había sido nervio del comercio de sal, nueces, granos y polvo de oro del Sudán, así como asiento del trono del Rey Mansa Musa, cuyo imperio era famoso en Europa. Tanto que en el mapamundi de Angelino Dulcert de Majorca de 1339, así como en el Atlas Catalán de Carlos V de 1375, hecho por Abraham Cresques, el rey Mansa Musa aparece con la leyenda "El Lord de los Negros de Guinea" y el más rico y noble rey en esa tierra (Bovill 1970: 90).

Durante la trata de esclavos, el sector costero entre la boca del río Senegal y Benguela en Angola donde se situaron las factorías, produjo además una información altamente especializada para sustentar las transacciones comerciales. Más aún, en 1575 Luis del Mármol escribió en español *La descripción del África* apoyándose en el escrito del árabe Ibn Khaldum. Además, existía una *Descripción del África* de Leo Africanus de Maghrib hecha en italiano en 1550 y en inglés en 1600 (Curtin 1973: 11).

Otra cosa, claro, es la manera como todo este saber se difundió y se deformó. En el caso del mapamundi, por ejemplo, a medida que el dibujo original fue pasando a manos de otros cartógrafos, el rey Mansa Musa empezó a adquirir rasgos europeos: cabello largo, barba ondeante, nariz afilada y trajes con capas europeas. En otras palabras, extirpado el contexto africano, Mansa Musa se hizo invisible como negro tanto para los africanos como para los europeos.

Estereotipia

Imágenes pasionales más que racionales y menos científicas que reales, son las que aparecen cuandoquiera que la presencia del negro es visible en el análisis socioeconómico, en la narrativa histórico-cultural o en el relato literario.

Con el surgimiento del capitalismo, África ancestral tipificado como un continente negro u oscuro con el significado de desconocido, impenetrable, caótico, tanto en su pasado como en el presente es una imagen estereotipada que fue reinventada en el siglo XIX sobre materiales "científicos" del siglo anterior. Y de acuerdo con el historiador Curtin (1964) expresa la arrogancia cultural del dominio socio-político de occidente y sus científicos.

Aún los viajeros europeos más ilustrados informaron sobre África usando sus propios filtros culturales etnocéntricos. Seleccionaron los datos y los difundieron de tal manera que los cultos religiosos fueron definidos como paganos, sus figuras sagradas se convirtieron en ídolos y fetiches, las formas poligámicas de la organización social fueron inmorales y todos los sistemas de gobierno se interpretaron como despóticos. En el campo de la lingüística, por razones más que prácticas, de comercio y política, se emprendieron desde muy temprano estudios serios y recopilaciones de vocabulario. Este conocimiento que no fue tan profundamente afectado por la estereotipia como por ejemplo el de la religión, no fue suficiente para desvirtuar la imagen de África compartida no solamente por esos viajeros ilustres, sino por estudiosos serios y notables (Curtin 1973: 218-223).

En el interés de Europa por lo exótico, los científicos no se quedaron atrás. Curtin menciona (1973: 16) cómo el naturalista danés Erdman Isert en 1783 tenía gran ansiedad por registrar "las costumbres de las gentes salvajes" antes de que se perdieran a causa de la llegada de la civilización. La fascinación casi lujuriosa frente a soluciones de vida adoptadas por los africanos e interpretadas por la estereotipia europea, ahogaron además un posible diálogo con el Nuevo Mundo, habitado por aborígenes indígenas y negros llegados de África. Los términos de salvajismo y barbarie utilizados en Europa en relación con los africanos y en la oposición primitivos-civilizados, serían también aplicados en América a los aborígenes (Restrepo 1984).

En la construcción de la imagen estereotipada de África participaron conceptos sociales y biológicos alrededor del negro. En 1817 Leyden en Inglaterra (Curtin 1973: 223) anotaba por ejemplo que "la comprensión es menos cultivada entre los negros que entre los europeos; pero sus pasiones, buenas o malévolas proporcionalmente son más violentas […] aunque adictos al odio y la venganza, son susceptibles al amor, al afecto y a la gratitud". En esta opinión, sobre lo que se llamó el 'carácter africano', aparecen elementos de un código de virtudes y vicios que ya a comienzos del siglo XIX sustentaban la estereotipia que a su vez alimentaba el conocimiento etnográfico. En 1820 el término etnografía empezaba a usarse en relación con informes resultantes de cuestionarios etnográficos aplicados en África como una extensión del estudio biológico del hombre (Prichard 1813, 1826).

Al lado del 'carácter africano' como elemento social en la conceptualización del africano como bárbaro, los elementos físicos jugaron un papel importante. Opiniones sobre la anatomía y fisiología del negro como las de Edward Long (1774) formuladas en un formato 'empírico' y 'científico' fueron validadas en publicaciones como la de Matthews, *Viaje a la Sierra Leona* (1788). Los volúmenes de Long por su parte, adquirieron importancia ya que siendo un residente de Jamaica, sus observaciones en el Nuevo Mundo constituyeron evidencia sobre africanos trasplantados bajo el control europeo y como tal "unidades de laboratorio", Long trató de asociar a los negros con los animales

sosteniendo que estos, como los niños negros, maduraban más rápidamente que los blancos, que las mujeres negras daban a luz sin dolor, que el sistema nervioso del negro era generalmente menos sensible en tacto y gusto. Que los órganos sexuales del hombre eran más grandes. Los escritos de Long, ampliamente leídos también por los naturalistas de su tiempo, sin duda le dieron cabida a su pensamiento dentro del esquema de evolución que estaban trabajando. El escrutinio de las ideas de Long en el trabajo de buen número de científicos que aparecen en el libro de Curtin (1973) señala que Long logró tanto impacto también a causa de su activa publicación en medios como *Columbia Magazine* (1788), donde sus ideas fueron constantemente consultadas durante setenta y cinco años, no solamente por científicos sino por políticos y publicistas que querían probar la inferioridad del negro.

El estereotipo biológico del negro, al igual que el social, fue dotado de un código de virtudes y vicios físicos suministrado principalmente por residentes europeos en América y en el marco de la esclavitud. Conforme se acaba de mencionar, en su comparación física con el blanco, se presenta al negro más vigoroso, menos sensible al dolor, más apto para reproducirse y desempeñar faenas fuertes, pero asimismo con una imagen deshumanizada. Cuando se alude a los "vicios" éstos se anotan así: "piel oscura, rasgos peculiares, cuerpos cubiertos de una especie de lana, en vez de pelo, olor bestial y fétido, cuando tenían piojos, eran negros, diferentes a los de los europeos que eran piojos blancos" (Long 1774: 353-356).

Esta especie de pre-adaptación bio-social africana, concebida por la estereotipia como un modo aún "salvaje" o "bárbaro" de vivir y ver el mundo fue enmarcada en una escalera de evolución física y cultural en la cual Occidente ascendió más peldaños que África. Con semejante pre-adaptación, discurrían los europeos, no era fácil integrarse a la transformación de la economía política occidental. Y cualquier situación de marginalidad, pobreza o subdesarrollo tendría esta causalidad. En este panorama se desarrollaban las discusiones sobre evolución, igualdad y desigualdad de las variedades humanas y se concebían los nuevos destinos sociopolíticos de las colonias europeas en África y América. Era dogma la consideración de la forma europea de vida "civilizada" como paradigma de aplicación universal.

De esta suerte, en tanto que se consideró un deber moral llevar al menos algunos de los elementos de civilización a los grupos 'bárbaros', a estos se les concedió el beneficio de intentar subir peldaños en la escalera hacia el tope ocupado por los europeos.

Sobre este escenario se desarrollaba a finales del siglo XIX la disciplina antropológica, que entró de lleno como pilar científico en los propósitos del cambio cultural bajo la égida de los poderes coloniales en África, América y Oceanía.

Americanismo y nacionalismo sin negros

En tanto que social y étnicamente, gran parte de los países latinoamericanos no pueden definirse como estrictamente occidentales, la conciencia sobre esta realidad es muy reciente. Haber sido conquistados por los españoles convirtió a las poblaciones aborígenes que existían desde hacía más de 20.000 años en prehispánicas. A sus territorios se les denominó América Hispánica y los miembros de las nuevas clases sociales de la república surgieron como hispanoamericanos o iberoamericanos, pretendiendo así ahogar su ancestro vernacular.

Una revaluación de esta identidad de dependencia es compartida actualmente por numerosas naciones como parte de una avalancha de concientización socio-económica y política que continúa modificando el panorama del Caribe y de países del llamado Tercer Mundo.

Vale mencionar, sin embargo, que en la mitad del siglo XIX en Colombia, un grupo de intelectuales y escritores parecieron ensayar el reclamo de una autenticidad en la identidad del país y de acuerdo con Roberto Pineda Camacho (1984), "[…] dieron los primeros pasos para la formación de una 'auténtica sociología americana' y se esforzaron por recrear, de otra manera, las culturas aborígenes". Pero estos intelectuales a quienes el mencionado autor señala como americanistas trataban de "demostrar sobre todo ante la faz europea, que nuestra nacionalidad estaba fundada en un sustrato civilizatorio de alto desarrollo tecnológico y desterrar el viejo prejuicio de nuestra naturaleza caribe".

Este pensamiento se proyectó en escritos de novelística cuyos autores y obras han sido citados por Pineda Camacho en su estudio del indio en el pensamiento social colombiano (1984) y por Curcio Altamar (1975) en el desarrollo de la novela en el país.

Claro que la inspiración del pensamiento en ese momento provenía del romanticismo europeo y giraba en torno al "buen salvaje" de Rousseau utilizando al indio como símbolo de autenticidad. Pero los intelectuales que impulsaban este americanismo tenían nexos con una clase social de comerciantes y de propietarios de tierras y ganados. En una sociedad proveniente de amos y señores, de indios y de esclavos negros y de descendientes de coroneles hacendados que habían peleado las guerras con España, se intentaba consolidar un orden social y político sin tener en cuenta la composición étnica del país. La participación de indios y negros sólo se visualizaba en términos de explotación laboral. Es así como a tiempo que el negro quedó excluido del planteamiento americanista, los trazos auténticos del indio acabaron desdibujados con perfiles europeos o cuando más asiáticos (Curcio 1975).

Asimismo, la invisibilidad que como lastre venía sufriendo el negro en su calidad humana e intelectual desde la colonia quedó plasmada en estos planteamientos de autenticidad. Y su corolario fue el reclamo de un americanismo sin negros. Americanismo que al enfocar únicamente a los indios pudiera pensarse que excluía a los inmigrantes: europeos y africanos. Pero el reclamo era apenas literario, exótico y arqueológico: su símbolo, el indio, se tornó en un aborigen irreal congelado primordialmente en el concepto de *antigüedades* o guacas. No obstante, de acuerdo con el mismo Pineda Camacho, "con el triunfo de la Regeneración, sin embargo, se regresó nuevamente al viejo proyecto Hispanista y Católico", y "Las 'curiosidades' americanas indígenas perdieron relevancia ante el Estado" afirma el mismo autor (1984).

La invisibilidad que en el horizonte de la americanidad sufrió el negro en Colombia en el siglo pasado, es un fenómeno que ya durante la conquista en América fue palpable. Si bien los africanos negros estuvieron presentes desde el momento en que llegaron los primeros navíos europeos al Nuevo Mundo, aparecen escasamente mencionados en crónicas o noticias historiales de la Corona. Y asimismo fueron excluidos de las terminologías con que se definieron el mundo cultural americano y su gente.

Las figuraciones del negro en América lo que han expresado es su explotación socio-económica en la conquista, la colonia y la república. Han sido fórmulas económicas de su potencial de trabajo. Y como tal siguen conceptualizándose en calidad de *cargamentos,* en términos de *toneladas* de negros, en análisis históricos económicos contemporáneos sobre la trata esclavista. Al subir en los navíos que de África lo condujeron al Nuevo Mundo, el negro se convirtió en *esclavo.* Al desembarcar se volvió *bozal* indicando con ello su falta de experiencia en el nuevo destino, de donde con práctica se tomaba *ladino.* A medida que pasaron los años el negro rebelde que se había tomado la libertad por su propia mano fue señalado como *cimarrón* o *palenquero* y aquel que finalmente la compró fue *horro* o *liberto.* Solamente en el decenio de 1940, y como un reflejo del movimiento de auto-evaluación de intelectuales caribeños y africanos, el negro en América culturalmente fue definido como afro-americano. Y de este esfuerzo realizado por los mismos negros es que surgió el reclamo al derecho de estar presente en el nacionalismo que empezó a gestionarse vigorosamente en este hemisferio.

En la actualidad, dentro de esos procesos de afirmación de la identidad que se dan en Colombia y otros países de América, algunos descendientes de los criollos que hasta hace unos años como hispanoamericanos ostentaban su hispanidad, ensayan la posibilidad de una identidad nacionalista. Identidad ésta que contempla no solamente el aporte colonial español, sino el indígena y el negro. Pero esta es una tarea que, aunque conscientemente fue emprendida en Colombia desde hace unos años, por indios, negros y algunos intelectuales de contra-élite, no ha salido aún de la "clandestinidad". Particularmente en el caso de los grupos negros. El complejo de ver nuestra historia y nuestro destino en un marco universal,

pero como un apéndice de la historia europea, sigue propiciando la identidad de dependencia de la cual América Latina quiere librarse.

El político Álvaro Gómez Hurtado por ejemplo al reclamar tal universalidad en sus planteamientos nacionalistas, niega la participación de las culturas indígena o negra en la formación latinoamericana:

> Si hoy intentásemos hacer un análisis de los elementos aborígenes que sobrevivieron en la cultura hispanoamericana, nos quedaríamos perplejos ante su ínfima cuantía y su aún menor significación (1978: 205).
>
> […] El español no tenía nada que aprender de estos indios rudimentarios, ni siquiera la técnica del cultivo agrícola […] (1987: 207).

Más temprano en el tiempo, Laureano Gómez (1928: 47), quien alcanzó la presidencia de la república en 1949, había precisado la herencia cultural del negro y la del indio, en términos de inferioridad racial (Arocha 1984a; Arocha 1984b).

Recientemente y de manera similar a lo ocurrido en México con una tendencia de la izquierda más "progresista" en el indigenismo mexicano (Varesse 1979: 363), en Colombia se ha llegado a predicar que la única manera de movilizar el potencial revolucionario de las masas populares, es apoyar el proceso de su integración a la sociedad capitalista nacional. Integración que harían los indios en la condición de proletariado y abandonando cualquier reclamo de identidad étnica. La prédica también se ha dirigido a los grupos negros, en vista de sus recientes reacciones hacia su afirmación como negros. Estas reacciones han estimulado sugerencias alrededor de un 'racismo al revés' practicado por los negros contra los no negros. Desde luego que opiniones de esta índole confirman de una vez por todas el hecho de que en Colombia hay discriminación socio-racial hacia el negro y que éste lo que naturalmente intenta es erosionar tal situación.

Se torna paradójico que en este transcurrir de eventos y sugerencias, el indigenismo y la defensa de la indianidad sustentada tanto por indios como por antropólogos e instituciones indigenistas de investigación y aplicación de reformas, no hayan sido señaladas como 'racistas al revés'.

Parecería que la intelectualidad 'progresista' de Colombia quisiera someter al negro a una invisibilidad política en el campo de sus derechos sociales y económicos. Un ejemplo, es la nota del crítico de literatura Jaime Mejía Duque quien en determinado momento (1977) señaló la afirmación de identidad de los negros como "embeleco reaccionario" (Smith 1980: 22). Si ello prosperara, el corolario del americanismo criollo y sin negros, propuesto por la intelectualidad de vanguardia del siglo XIX, resultaría en este siglo XX en un reclamo de nacionalismo nuevamente sin negros.

El negro colombiano: su expresión social y literaria en el siglo XIX

Conforme dice Jaramillo Uribe (1968: 261) el *pathos* romántico de la generación de 1850 que saturó el pensamiento neogranadino, no se hizo presente en torno al problema de la esclavitud.

Los negros fueron materia de discusión jurídica y gran cantidad de energía se dedicó a dilucidar el problema de la libertad inmediata y absoluta sin indemnización o con indemnización estatal para los dueños. El problema de la abolición fue mercantil para las clases dominantes y como tal no alcanzó la prosa, ni el verso, ni los escritos de los intelectuales.

La excepción viene a ofrecerla Rafael Pombo con su poema "A un esclavo", que publica en 1850 con el seudónimo de Faraelio. /Cuánto te compadezco/ cuánto adoro la libertad, dice el poeta que seguidamente se esfuerza por librarse de su sentimiento de culpa añadiendo /no basta a mi conciencia no ser yo quien te niega ese tesoro.

En los escritos de la Comisión Corográfica lo que quedó inscrito (Restrepo, 1984) fue una visión de la situación social del negro poco después de la esclavitud, en el período de transición de ésta a su condición de hombre libre. La abolición que fue decretada en 1851 coincide muy de cerca con la fecha de iniciación de la Comisión Corográfica, uno de cuyos miembros, Santiago Pérez, realiza un viaje por las regiones del Chocó, Buenaventura, Túquerres y Pasto. En sus *Apuntes de Viaje* publicados en el Neogranadino y El Tiempo de Bogotá en 1853, anota el estado de pobreza de los negros, su carencia de educación, la ausencia de caminos y la falta de interés de los blancos hacia ellos. Pero seguidamente Pérez añade textualmente que lo que más contrista es "la salvaje estupidez de la raza negra, su insolencia bozal, su espantosa desidia y su escandaloso cinismo" (Restrepo, ibídem).

Es nítido el planteamiento discriminatorio con el cual se explica la condición social del negro, reiterado al señalarlo con la figuración de insolente *bozal*, en un momento cuando ya estaban en vigor las leyes de la abolición de la esclavitud. Pérez registra así la inconformidad que en ese momento la sociedad post-esclavista, experimentaba hacia el negro libre. Manifestaciones de esta inconformidad aparecen en obras literarias como la de Eustaquio Palacios (1886), Jorge lsaacs (1867) y Tomás Carrasquilla (1890, 1926).

Julio Arboleda, poeta, abogado y general del ejército granadino, dueño además de haciendas y esclavos era uno de los inconformes. Si bien no disimulaba su desdén por las que llamaba "las razas inferiores" (Samper 1879: 87), hábilmente empezó a idear y a practicar formas de captación del trabajo de los negros libres con el objeto de mantener mano de obra sumisa en sus haciendas del

Cauca (Cabal 1979: 12-19). Les ofreció, por ejemplo, pequeñas tierras a cambio de pago de arrendamiento en especie, dinero o trabajo, sistema que se conoce como *terraje*. También, destinó extensiones de sus bosques para que fueran tumbadas y sembradas a cambio del uso de un pedazo de tierra para cultivo y vivienda de los negros recién liberados (Mina 1975: 51-59). Unos años antes de la abolición, en el decenio de 1840, y cuando ya estaba prohibida la compraventa de esclavos, Arboleda rehuyó además las disposiciones legales y exportó al Perú 99 adultos y 113 niños esclavos por un valor de 31.410 pesos.

Volviendo a la Comisión Corográfica, una obra de esta envergadura, con difusión periodística como la que tuvo en su tiempo y con objetivos importantes no solamente para la institucionalización de la ciencia en Colombia, sino como base para la consolidación del Estado, ejerció considerable influencia. Tanto en la literatura y la ciencia como en la administración gubernamental.

Que dizque el negrito es niño: Eustaquio Palacios

En el campo literario, las novelas de Eustaquio Palacios *El Alférez Real,* publicado en 1886 y *María* de Jorge Isaacs en 1867, consignan fragmentos de la realidad del negro esclavo en haciendas del Valle del Cauca. Pero la obra de Palacios escrita veinticinco años después de la abolición, alrededor de una visión de la sociedad regional del siglo XVII es un esfuerzo de finales del siglo XIX para atizonar las relaciones trabajadores-señores en un ámbito de convivencia. Necesaria ésta para la continuidad de la producción de la hacienda sustentada por el trabajo de negros. Palacios trama una historia de amor entre esclavos, que al final son liberados por la benevolencia de los amos quienes también desarrollan su propio romance. Ya libres, los negros se convierten por voluntad propia en servidores fieles. Y al final, señores y esclavos viven felices. En la obra de Palacios quedan plasmadas en términos idealistas las relaciones post-abolición entre hacendados y negros, conforme fueron anotadas en el caso de los Arboleda. La novela recalca la sumisión del negro y su propia convicción de su inferioridad frente al blanco. "¡Figúrense ustedes que dizque el negrito es niño! Qué cosas dice mi amo el Padre", exclama Toribia, la madre del niño negro, frente al comentario del cura (Palacios 1886: 209). Desde luego que Palacios, al incluir esta escena, proveía una evidencia valiosa para el análisis del proceso de deculturación expresado vivencialmente por el mismo negro.

Nay es Feliciana en "El Paraíso": Jorge Isaacs

Algo bien distinto ocurre en la obra de Isaacs que incluye cinco capítulos de historia sobre los negros de África Occidental, manejados en la esclavitud por los ingleses. La historia oral es relatada por la esclava Feliciana, llegada en la trata del Caribe, como contrabando después de 1821, por el puerto de Turbo y comprada para que sirviera de aya a María en la hacienda "El Paraíso". Feliciana, quien en su estadio africano era Nay, hija de un jefe ashanti y esposa de un guerrero achimi, expresa la vivencia propia de su origen africano y de su trasplante físico y socio-cultural[2]. Eterna y profundamente desgraciada por su desarraigo y el rompimiento brutal de su familia ocasionado por la trata en un puerto de Gambia, nunca encuentra felicidad. Siempre quiere regresar al África que Isaacs retiene en su novela: una tierra con palacios de oro y princesas con tez de uva, cabalgando sobre avestruces veloces.

Con todo, en la generación de Isaacs y en las siguientes, esta es la parte de la novela que menos comentarios suscitó. Menos aún que el uso del habla de los bogas negros del Dagua, que realmente le confiere a la obra un carácter de autenticidad americana *sui generis* para la época:

> Se no jundó ya la luna; remá, remá
> qué hará mi negra tan sola; llorá, llorá […]

Por el contrario, la crítica literaria lo ensalza llamándolo "un David inglés hablando en castellano" (Vergara 1867). Y años más tarde Nay y su relato son interpretados como una "fantasía africana […] que puede encontrarse en otros libros" (Nieto 1966: 241). Curcio Altamar en su trabajo *La evolución de la novela en Colombia* (1975: 113) cuando más, alude a las esclavas Tránsito y Nay como "siluetas esfumadas y ornamentales, proyectadas en deliciosos juegos de luces y sombras en el fresco de *María*".

Este tratamiento de invisibilidad del negro, en la crítica literaria de la obra de Isaacs, contrasta con la polémica banal que en este mismo círculo y en muchas páginas desató el lugar de su nacimiento que aún no parece resuelto: Cali sigue disputándole a Quibdó, en el Chocó, su cuna.

Además, sugiere la intencionalidad de gran parte de la intelectualidad por no tocar el tema del negro, si se tiene en cuenta que obras con temática negra como la *Cabaña del Tío Tom* (Stowe 1852) en español y otras como *Sab,* novela de la cubana Gertrudis Gómez de Villaneda (1841), obviamente estuvieron al alcance de Eustaquio Palacios, Jorge Isaacs y Candelaria Obeso (Zapata Olivella 1977a: 10).

---

2 Muchos años después en el decenio de 1970, estos datos confirmarían los trabajos lingüísticos de Granda (Whitten y Friedemann 1974: 93) en relación con el origen ashanti de esclavos africanos en el Litoral Pacífico de Colombia.

Qué ejcura que etá la noche: Candelario Obeso

En 1877 aparece el libro de poesía de Candelario Obeso titulado *Cantos Populares de mi tierra*. Con esta obra Obeso signa en los estudios de negros en Colombia y América Latina, la participación del negro mismo en el reclamo de su identidad americana. Y además se convierte en el precursor legítimo de una literatura negra genuina en Colombia.

Obeso nació en 1849 en Mompox, lejos de las órbitas literarias "santafereña" y "paisa" y fuera de los círculos de dominio socio-étnico y económico de la región. Su ingreso intelectual en los salones ilustrados de Bogotá con consecuencias que siguen siendo controvertidas, solamente ocurrió después de haberse convertido en teniente coronel y luego en Cónsul en Tours en 1881.

Pero otro es el momento temprano cuando Obeso es el intérprete genial de los bogas del Magdalena y de su cultura en 1867, mientras se desempeña como Tesorero Municipal de Magangué. Desde allí, Obeso canta a su gente y a la libertad, a partir de su pueblo, de su condición de negro y hacia el ideal de su albedrío propio (Letras Nacionales 1977).

Obeso imprime ritmo a su poesía usando el lenguaje regional, y con éste se adentra en los vericuetos de las relaciones sociales, desde su propio estanco racial:

> Oigame branco, tar ve
> no e bien claro lo que aficmo
> Uté branco, vecbo y gracia […]
> Manque en la España nació
> Riga como ciuraranos
> son er negro, er branco, er indio.

Así Obeso intenta, creativa y audazmente, el reclamo de una igualdad social ciudadana, en un esquema de identidad étnica plural, diferente a la búsqueda de autenticidad que entretiene a la intelectualidad criolla de los salones santafereños. Allí en los saraos literarios se componían y recitaban versos en francés, se detectaban gazapos y se criticaba la pronunciación galicada de los ilustrados (Curcio 1975: 69).

Infortunadamente en la historia de la expresión social escrita y propia del negro en Colombia durante el último cuarto del siglo XIX, Candelario Obeso es un gigante solitario en una muchedumbre sin oídos:

> Qué trite que etá la noche,
> la noche qué trite etá
> No hay en er cielo una etrella

remá, remá
Qué ejcura que etá la noche,
la noche qué ejcura etá […]

Empero, su obra y en ella su canción del boga ausente que lo inmortalizaron como poeta, han trascendido su soledad más allá de la noche y de su cielo sin estrellas, en la historia de los estudios del negro en América.

Pero el relato socio-histórico de Feliciana en *María,* las anotaciones etnográficas de Isaacs en el ámbito de la hacienda, y los cantos de Obeso, obviamente no constituyeron inspiración para los ilustrados de finales del siglo XIX. Al menos en cuanto a la dirección que imprimieron a las comisiones de estudio geo-social y político que como la Comisión Corográfica intentaron interpretar el comportamiento de las etnias indígena y negra en el país. Por el contrario, sus resultados fueron discriminatorios, para los negros. Esta circunstancia desgraciadamente se reflejaría durante muchos años en las instituciones de investigación sociológica, etnológica y antropológica en las escuelas y universidades que plantaron sus raíces en esas primeras comisiones y en las ciencias sociales en Colombia.

La marquesa de Yolombó, un Pedro Claver con enaguas: Tomás Carrasquilla

En las postrimerías del siglo XIX y al inicio del siglo XX en el marco de la novela realista, vale mencionar un grupo de escritores antioqueños que al retratar los ambientes sociales y naturales de su región deja aparecer al negro no sólo como recurso literario, sino como protagonista de carne y hueso. Tomás Carrasquilla ocupa, sin duda, la cúspide de este grupo al que también pertenecieron Eduardo Zuleta, Francisco Gómez (Efe Gómez), Samuel Velásquez, Francisco de P. Rendón, Gabriel Latorre, Alfonso Castro, Roberto Botero Saldarriaga y José Restrepo Jaramillo.

En el primer cuento de Carrasquilla *Simón el mago,* publicado en 1890, aparece Frutos, la negra que por alguna razón había regresado desengañada a la casa de sus antiguos amos "luego de haber gozado de las cosas buenas y divertidas de la gente libre" (1969: Tomo I). Convertida en sirvienta de esa casa, le tomó tanto cariño al niño Simón, que llegó a comunicarle los secretos de cómo convertirse en brujo para volar. El diálogo extraordinario entre el aprendiz de brujo y Frutos le permite a Carrasquilla introducir no sólo el habla regional, del mismo modo que lo hiciera años antes Candelario Obeso en otra región de Colombia. De acuerdo con Rafael Maya, Carrasquilla, el más notable del grupo antes referido logró vincular al arte la enorme actividad del pueblo, sus ropajes y sus creencias (Maya 1969: 516). *La marquesa de Yolombó* publicada en 1926, decanta la tradición verbal sobre sucesos del siglo XVIII para los cuales el escritor no logró allegar documentación ya que todo archivo había desaparecido de Yolombó. Pero Carrasquilla lo que

dibuja en esta obra es el sentimiento que la sociedad de comienzos del siglo XX tenía hacia los negros: "esa negrería negligente y desidiosa" (1969: 25). La novela impregnada de paternalismo hacia los mineros esclavos muestra esa actitud en doña Bárbara Caballero, la famosa marquesa de Yolombó, quien "sin ascos, sin extremos por las acres emanaciones de la raza de Cam […] ella misma, con esas manitas marfileñas tiene cara de aplicar emplastos y cataplasmas, sobre esos pellejos tenebrosos y ardidos por la fiebre […]". "Este Pedro Claver con enaguas", ¡llega Carrasquilla a llamar a la marquesa!

Al paso de los años, la crítica de Carrasquilla ha revaluado su obra del simple costumbrismo con el cual peyorativamente se le excluía de los niveles del universalismo, para actualmente llevarlo a planos importantes en la historia de la novelística colombiana. Esa crítica, sin embargo, no ha analizado aún la dimensión protagónica del negro en la sociedad antioqueña colonial y de comienzos del presente siglo, que son los escenarios de Carrasquilla.

Despersonalización y *negritude* en horizontes de huida y enfrentamiento

Si examinamos la bibliografía sobre el negro en la primera mitad de este siglo, tenemos que continuar con los ojos en el campo de la literatura. Es evidente que en el desarrollo de las ciencias sociales la invisibilidad del negro y la estereotipia de misioneros y escritores era un hecho. En 1935, sin embargo, Bernardo Arias Trujillo estuvo en el dintel de una propuesta que no solamente hiciera visible al negro, sino que lo mostrara en una dimensión real en el campo de sus relaciones interétnicas en una zona de confluencia de blancos, negros e indios. Arias Trujillo en efecto trabaja con protagonistas negros como actores importantes de su novela *Risaralda*. En un acto que recuerda los palenques coloniales, un grupo de negros fundan a Sopinga, un poblado en el vértice selvático de los ríos Cauca y Risaralda. Sus primeras acciones al comienzo de la novela parecerían indicar su desafío a la sociedad dominante. Tal vez por ello Arias Trujillo los llama "goliaths negros", una clara alusión a su fortaleza física y a la violencia de su comportamiento.

Pero en el transcurso de la novela otros personajes crecen con mayor volumen para narrar la colonización de la región que en realidad es la médula de *Risaralda*. Una tarea que Arias Trujillo anota fue realizada por "conquistadores de Manizales" […] ya que "los negros no habían querido hacer por indolencia o acidia, ahora los blancos de Manizales animosos, dominadores y heroicos lo realizaban a golpes de hacha y voluntad" (1942: 100).

La vitalidad del encuentro interétnico queda plasmada en el romance entre el vaquero blanco Juan Manuel Vallejo y la negra bella y sensual Carmelita Durán. En el desarrollo de esta relación, las reflexiones y conversaciones al respecto entre

los amantes y la gente del poblado que profesan un cariño especial por Carmelita, ofrecen un material valioso para el escrutinio de la estereotipia. Y también para el efecto de ésta sobre la estructura de la familia negra y sus variables por contacto con otras etnias. Es interesante anotar que esta novela resulta incluyendo puntos de vista que años más tarde, en 1969, se reflejarían en la obra *Familia y Cultura en Colombia* de la antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda. La ausencia de la "moral católica" (1969: 207) entre los negros, sería una causal para sus uniones maritales libres. Causal que en *Risaralda* el vaquero aduce para rehuir un matrimonio con Carmelita ya embarazada. Matrimonio que en las mismas circunstancias, él realizaría con una mujer blanca.

Pero en la novela, Carmelita Durán que es un personaje con un halo extraordinario frente al lector, parece convertirse en un problema para el escritor, quien usa el recurso de dejarla encarando la afrenta del abandono del vaquero, pero mediada por la muerte de éste y su caballo debajo de un alud de piedras y como expiación frente al poblado. Arias Trujillo resuelve así el drama interétnico: le ahorra al blanco su villanía y le ofrece al lector una solución cultural normativa que se ajusta a la sociedad de ese momento.

Claro que conforme dice Curcio Altamar (1975: 208-209), Arias Trujillo movió a sus personajes negros en un "desafío de almas atravesadas (que) tiene lugar sólo a la hora de la pasión, de la fiesta o del alcohol; bondadosos y risueños en los días de trabajo, esos negros son de una mansedumbre patriarcal e inofensiva". De esta suerte, el escritor nunca resuelve la contradicción imposible que él mismo arma en su novela presentando por un lado a goliaths negros temibles y decididos y al desenrollar la trama sumiéndolos en la impotencia de la mansedumbre y el sometimiento. Así, su propuesta no alcanza a contribuir a los estudios de negros sino por el contrario, constituye como tantas otras obras, un acicate a la imagen despersonalizada del negro.

Pero entre los mismos negros el proceso de despersonalización ha sido un hecho constante y ha tenido lugar en variados campos, épocas y circunstancias. De la misma manera que frente a tal proceso han surgido reacciones por parte de los mismos negros, conforme veremos adelante. Moreno Fraginals (1977: 14) ha examinado el problema en campos como el de la literatura entre los mismos negros. El hecho de que los cargamentos de esclavos fueran de jóvenes, impidió que los ancianos africanos con su sabiduría oral llegaran a América. De esta suerte la tradición fue fragmentaria y durante muchos años no pudo plasmarse en escritura, ya que los esclavos estuvieron marginados de esta educación. En el de la tradición artesanal, el vestido y el adorno africanos que fueron suprimidos, solamente pudieron revivir líneas de su estética cuando en la colonia los cabildos de negros al participar en fiestas religiosas católicas, recrearon otrora trajes de piel de tigre, coronas, sables, bonetes y parasoles. En otro campo, el trabajo esclavo alienante cumplido en jornadas continuas, agotadoras, extenuantes, marcó

sentimientos profundos de explotación y propició reacciones de 'brazos caídos' o trato violento a las herramientas de trabajo. Surgieron así módulos negativos de comportamiento, que conforman la resistencia del negro. Resistencia que ha quedado sumergida en mucha de la novelística como *Risaralda,* en términos de indolencia, pereza o acidia (Arias 1942: 42).

Aunque parezca reiterativo, es entonces posible estudiar la resistencia del negro no sólo en datos provenientes del cimarronaje de los palenques, en el asesinato de los amos, mayorales, administradores de haciendas o ingenios. Sino inversamente en la pasividad, traducida, en labor lenta y a desgano, cuya interpretación novelística ha sido la bondad y la sonrisa mansa del trabajador negro que asimismo aparece lerdo e ineficiente.

Esta es parte de la situación a la cual Carrera Damas (1977: 35) visualiza como "la guerra de las razas", en la cual el comportamiento de los negros ha sido un proceso enmarcado en estrategias de "huida y enfrentamiento". Una huida de lo negro hacia lo blanco con los consiguientes conflictos de la despersonalización: un enfrentamiento del negro con su propia identidad y del negro con la identidad propuesta por la sociedad dominante como norma.

En la república dominada por criollos, huir de lo negro hacia lo blanco para hacer la transición de la esclavitud a la abolición, fue una opción viable. La adopción mimética de valores "blancos" fue preferida a la revalorización y reconocimiento de un pasado africano y un presente con identidad étnica propia. Pero en este panorama, el decenio de 1920 en París marcó un hito. Una reflexión de intelectuales caribeños y africanos que allí se encontraron, desembocó en un esfuerzo para estimular la autoestimación étnica, perdida en la huida del infierno de la esclavitud. El examen de estos estudiosos sobre la discriminación socio-racial contribuyó al movimiento vanguardista de *negritude*. Sus líderes Aimé Cesaire, León Damas de Martinica, Leopoldo Senghor y Birago Diop de Senegal propiciaron la reconexión del negro del Nuevo Mundo con el africano, por medio de la literatura y de las artes. Buscaban así, afirmar su identidad étnica y rechazar la discriminación.

La palabra-concepto *negritude* surgida de la pluma de Cesaire, fue un desafío a la vergüenza que producía entre los mismos negros ser llamados así. Era un reto a la despersonalización (Depestre 1977: 357). Siendo además una manera eufemística de utilizar el vocablo ofensivo *negro* al convertirlo en afirmación étnica, lograron involucrar a los dos continentes África y América. Anteriormente, en Estados Unidos, en 1895 el sociólogo e historiador William E. B. Dubois había encabezado un movimiento de reclamo de derechos civiles de los negros. Reclamo éste que, en conjunción con el movimiento de negritud, contribuyó al surgimiento de la política del *poder negro* dentro de un período que se conoce como la Revolución Negra (Katz 1971).

Se precisó, sin embargo, que la negritud, fecunda como movimiento literario, al ser transformada en exclusiva ideología política podía ser recuperada por el neocolonialismo. Este convertiría a los negros oprimidos en un grupo separado, desarmado de una conciencia de clase contra la violencia del capitalismo. De ahí que sus propugnadores tomaran rumbos distintos. Aimé Cesaire rechazó el giro ideológico que Senghor le inyectó al término-concepto.

La negritud de Senghor ha sido rechazada (Depestre 1977) como mística, neo-romántica, impregnada de "emoción negra" y con tintes racistas al sostener la existencia de rasgos esenciales en el negro por oposición a aquellos en el blanco. Senghor, por su parte en Senegal, llegó a convertirse en presidente de la nación.

Pero el concepto de negritud se volvió inane para muchos frente de la realidad de la opresión del negro tanto en África como en América en el marco de la producción, la propiedad y la distribución de bienes. Las categorías de blanco, negro u otras inmersas en una sociedad de clases en América Latina y el Caribe en el siglo XX, pero como productos del capitalismo, se irguieron entonces con más aptitud en el análisis socio-cultural. Ello, desde luego, no ha implicado desechar la consideración de la doble alienación del negro. Como miembro de una etnia distinta a la blanca y también de una clase social subordinada a otra cuya mayoría es blanca (Ianni 1977). En Colombia, en el campo de la literatura, Jorge Artel y Arnoldo Palacios son exponentes lúcidos de esta opción. Al tiempo que afirman la identidad del negro y sus raíces históricas en África, inician el reclamo de sus derechos socio-económicos y políticos. Así este hecho no haya sido reconocido en su tiempo.

Negro soy desde hace muchos siglos: Jorge Artel

Jorge Artel, nacido en Cartagena en 1909 encarna entre los grupos negros en la primera mitad del siglo XX la búsqueda de afirmación de su identidad étnica. En 1940 su publicación *Tambores en la noche* propició en la literatura colombiana el reconocimiento de su poesía como expresión de presencia negra y asimismo como evocación de un ámbito de angustia y desigualdad social. Tal reconocimiento, sin embargo, parece no haberse plasmado en análisis que, sobre la evolución de la literatura del Caribe, han realizado escritores como Edward Kamau Brathwaite (1977). Esto quizás pueda explicarse si se tiene en cuenta que Colombia, hasta muy recientemente, era considerada homogéneamente como un país andino y su participación sociopolítica y cultural en el Caribe bastante magra (Friedemann 1981).

Pero al lado de Guillén, Roumain, Cesaire y Damas, precursores de la literatura de reconexión con África, el nombre de Artel tiene un bagaje poético que también le valida un sitio entre ellos:

Negro soy desde hace muchos siglos
Poeta de mi raza, heredé su dolor.
Y la emoción que digo ha de ser pura
en el bronco son del grito
y en el monorrítmico tambor.

Brathwaite define la *literatura de reconexión* como "el reconocimiento de la presencia africana en las sociedades del Nuevo Mundo", aclarando que esta presencia no surge como cualidad estética, sino que es una raíz viva, creativa y aún parte del continente. Desde luego, el verso de Artel es un esfuerzo hacia esa reconexión:

Bantú o Yoruba,
o Fanti-Ashanti,
despierto suena y vibra
debajo de mi pecho
la voz de tu mensaje,
hermano mío, antepasado, padre.

En Colombia, en el círculo de intelectuales de las clases dominantes, el verso de Artel causó enorme impacto. En 1935 Juan Lozano y Lozano uno de los "Nuevos" lo llamó en francés el nuevo estremecimiento de la poesía colombiana, el "*frisson nouveau*". Pero más adelante José Camacho Carreño definiría la poesía de Artel como el resultado de su desdoblamiento social y biológico como poeta marino y como poeta negro (Turner 1960: 13), así: "[en Artel] sobreviven inconfundibles y típicamente diferenciados un negro de los que revivió San Pedro Claver y un blanco del séquito de don Pedro de Heredia".

Este comentario que reconoce el mensaje de afirmación de presencia negra que formula Artel en la sociedad colombiana, también conlleva el pensamiento eurocentrista de la intelectualidad dominante hacia el negro.

Empero, la voz de Artel es una temprana excepción frente a la huida hacia lo blanco, o blanqueamiento que se adoptó en Colombia y en países latinoamericanos y del Caribe, como una estrategia de movilización socio-económica utilizada por no-blancos.

En Colombia este blanqueamiento en la colonia respaldó la formación de castas socio-raciales de mestizos, mulatos y pardos, que luego se diluyeron en el concepto de morenos. El proceso fue examinado teóricamente por Frantz Fanon en 1952 en su obra *Piel negra, máscaras blancas* (1968, 1970) y recientemente ha motivado serios escrutinios en la literatura, como el de Stanley A. Cyrus bajo el título de *Ambivalencia étnica y novelistas afro-hispánicos* (1982).

En su análisis, Cyrus devela la mecánica de la presión eurocentrista que recibe el escritor por parte de cliques elitistas, editores y críticos que tienden a no publicar o no promover obras que reflejen experiencias de negros. Quienes afirmen su 'negrismo' dice, tampoco son tenidos en cuenta por la crítica literaria, artística o científica. Para ilustrar su punto de vista, Cyrus alude en Colombia a la denuncia que sobre el tema hace Carlos Arturo Truque en *Mi Testimonio,* un artículo que sólo fue publicado en el país en 1975, cinco años después de haber fallecido, pero que actualmente ha alcanzado divulgación internacional (Truque 1982).

Truque, cuentista galardonado varias veces desde 1953 en concursos donde a veces participó con seudónimo, fue vitriólicamente atacado en la prensa de Manizales por "utilizar la literatura para expresar sus más bajos deseos" (La Patria 1958), y conforme él mismo anota, por "usar términos como *grancarajo* que la moral y las buenas costumbres consideraban lesivos". Truque integraba el habla y la semántica del Chocó en un vuelo creativo que chocaba con la pequeñez purista de la prosa urbana andina. Nacido en Condoto en 1927, expresó igual que Arnoldo Palacios, unos pocos años antes, la realidad de una discriminación de clase acrecentada por "abismos insalvables de pigmentación". Con todo, Truque como escritor no desmayó en su empeño de contribuir a la construcción de un espíritu nacionalista en un marco de universalismo a través de la creación literaria. Su visión era la de que la cultura de las masas debía constituir el acento principal de la literatura para que ésta llegara a la gente misma.

Tanto Palacios como Truque en el decenio de 1950 son lúcidos en su afirmación y reclamo étnico dentro de un pensamiento de reivindicación socio-económica, al cual recientemente el filósofo Rafael Gutiérrez Girardot, colombiano, educado en Alemania, se refirió desafortunadamente como "un camino trillado de realismo socialista" (1980: 532).

Las estrellas son negras: Arnoldo Palacios

En 1949 apareció la mejor y más cumplida novela naturalista de Colombia, dice Curcio Altamar (1975: 210). El autor, Arnoldo Palacios, nacido en Chocó en 1919 sorprendió al mundo de la literatura con la crudeza de su estilo. La angustia y la fuerza vital de los protagonistas en un mundo de hambre de pan, de sexo y de justicia, se interpretó entonces como una expresión miserable, roñosa y cruel de la existencia humana.

Palacios en realidad confrontaba a las clases dominantes con una visión del mundo pobre en el Chocó. Ello pareció crudo en los vocablos regionales que hicieron increíblemente tangible y brutal, la mugre, la náusea y las urgencias primarias de la vida. La pregunta que Irra el protagonista hace ¿por qué Dios mío le suceden a uno estas cosas?, encontró respuestas en la reflexión etno-económica

que asimismo lo liberó de lo que él consideraba estrellas negras en su destino sin luz. Estrellas "Negras como mi cara". Pero al desenvolverse el ovillo de la novela, Irra se reconoce a él mismo y encuentra su propio destino.

Hacerse visible a él mismo exonera al negro de la invisibilidad en que ha sido sumergido por las fuerzas de la deculturación. Y le permite entender y describir su situación, alejado de la convicción que sus estrellas son negras. Al finalizar simbólicamente el encuentro del negro consigo mismo, cuando Irra se sumerge en las aguas del Andágueda y exclama triunfalmente: ¡libre!, Palacios ingresa en corrientes de afirmación étnica y autogestión. Corrientes que en el Caribe y Estados Unidos delinearon la beligerancia socio-política del *poder negro*, inspirada por autores como Malcom X, Stokely Carmichael o Frantz Fanon.

Pero la interpretación regeneracionista de la teoría spenceriana, reflejada en la referencia a la mitología clásica, los escenarios metropolitanos y la deformación de lo autóctono que fueron características de la obra de los modernistas (Arocha 1982), aún tiene raíces en las élites colombianas. Y desde luego que este arraigo tiene mucho que ver en la displicencia con la cual el sentido medular de *Las Estrellas son negras* fue tratado. Y asimismo con la forma desapercibida como pasó en el horizonte de las ciencias sociales.

El mundo social y político que en el decenio de 1950 se debatía en la violencia hizo caso omiso de la novela de Palacios como reclamo y expresión social de la realidad de gente pobre en Chocó. Un comentario de J. M. Restrepo Millán publicado con gran despliegue en El Tiempo (1949) no tuvo impacto en el ámbito de las ciencias sociales, ni mucho menos en las áreas de la administración gubernamental. La órbita literaria que apreció momentáneamente el don del diálogo, la espontánea fluidez, la exactitud fotográfica del habla regional chocoana señaló al libro como una manifestación sórdida. Y en tiempos muy recientes dentro de una evaluación de la literatura colombiana en el siglo XX, en el Manual de Historia de Colombia de Colcultura (1980), Gutiérrez Girardot lo conmina a la capilla del Moscú Tropical. Este crítico que reclama para tal época la existencia de dos capillas que dominaban la literatura colombiana: la Roma maicera y el Moscú Tropical, señala a las *Estrellas son Negras* como una obra de la última capilla.

Este decenio además registró el rompimiento de la integración que a finales del siglo XIX existía entre el trabajo científico, el humanístico y el periodístico, que había dado sus frutos en la Comisión Corográfica y las obras de sus miembros (Arocha 1982). Un lenguaje técnico, especializado como elemento de legitimación de las ciencias sociales, se había apoderado del conocimiento. Con campos separados y delimitados, escritores de literatura y científicos sociales se desenvolvían con arrogancia en sus disciplinas. Y la incomunicación ya era alambrada que pocos han franqueado en la segunda mitad del siglo XX.

Estudios de negros: un reclamo sin eco

En el decenio de 1950, a la incomunicación entre ciencia y literatura se sumaba la invisibilidad del negro como sujeto específico de trabajo en ambas disciplinas. La antropología institucionalizada en investigación y también en aplicación (Arocha y Friedemann 1984) había iniciado sus labores en 1941 pero se concentraba en áreas de indios.

La invisibilidad del negro perpetuada en las cátedras de la Normal Superior y continuada en el Instituto Etnológico Nacional sería reconocida como tal por Aquiles Escalante, uno de los pioneros de los estudios de negros en Colombia. En 1980 y frente a la asamblea magna del II Congreso de Antropología celebrado en Medellín, este antropólogo afirmaría que, durante su entrenamiento en las citadas instituciones, ningún profesor le había mencionado el tema de los negros como sujeto de la ciencia antropológica. Al terminar sus estudios, Escalante se devolvió a Barranquilla y acatando el diseño del Instituto Etnológico que impulsó la formación de filiales (Arocha 1984a; Pineda 1984), encabezó con Carlos Angulo un instituto de investigación regional dentro de la Universidad del Atlántico. En ese marco, Escalante emprendió el estudio de la comunidad de Palenque, utilizando los cuestionarios que para hacer investigación entre indios había elaborado el Instituto en Bogotá y con los cuales trabajaban los antropólogos en terreno.

Actualmente la *Bibliografía anotada de antropólogos colombianos* (Friedemann y Arocha 1979) permite seguir sustentando la vigencia del reclamo que en 1954 Escalante como pionero hiciera así:

> Hasta hoy todo el interés de los antropólogos colombianos ha incidido sobre el amerindio; poco o ningún esfuerzo se ha hecho por el estudio del tronco étnico negroide, olvidando que él ha teñido la piel de una gran cantidad de compatriotas y engrosado la ancha corriente del europeo y el indígena con el rico haber cultural de que era portador (Escalante 1954: 207).

Un reclamo que no ha tenido eco. Los escasos estudios que se han hecho sobre grupos negros se iniciaron solamente dieciséis años después de los arqueológicos y aquellos sobre indígenas. Este es un hecho que ha tenido repercusiones sobre las publicaciones, cuyo énfasis se ha inclinado por grupos indígenas contemporáneos y arqueológicos. Mientras que los primeros trabajos en etnología sobre indios en la Guajira eran publicados en 1936 por Gregorio Hernández de Alba, los grupos negros debieron esperar hasta 1952 cuando José Rafael Arboleda publicó en Colombia lo que puede considerarse como el primer trabajo de antropología referido a teoría sobre grupos negros: *Nuevas investigaciones afrocolombianas*.

Cuatro años más tarde, Gregorio Hernández de Alba al publicar *Libertad de los esclavos en Colombia* llamaría la atención sobre la necesidad de conocer los

"aportes biológicos y espirituales" del negro en nuestro país. Aunque en ese momento el Padre Arboleda y Rogerio Velásquez trataban el tema, la impresión que debieron causarle los trabajos de Arthur Ramos en el Brasil, los de Fernando Ortiz en Cuba y Herskovits en los Estados Unidos le impulsaron a desear que un día estos investigadores encontraran sus seguidores en Colombia. El escepticismo de Hernández de Alba enraizado en ese período en la precariedad del número de científicos y la ausencia de un ancla académica e investigativa preocupada por los negros, era transparente (1956: 10).

La evidencia estadística de este hecho sigue apareciendo. De 1936 hasta 1978 hubo 271 individuos que se inscribieron profesionalmente en el ejercicio de la disciplina. De ellos solamente 5 individuos en el lapso total de 40 años se han dedicado a los estudios de grupos negros. Y de aquellos, 15 individuos que iniciaron su trabajo en el decenio de 1970 a 1980 con una tesis de grado sobre el tema, solamente cuatro parecen inclinados a continuarlos.

La ausencia de interés por los estudios de negros no fue por otro lado privativo de Colombia. En la metrópoli, que al fin de cuentas había venido modelando la antropología que se iniciaba en el país, los negros tampoco hacían parte de su preocupación. Más aún, no habían desaparecido planteamientos prejuiciados de científicos como Lewis Henry Morgan (Harris 1968: 139) quien había sostenido que la esclavitud debería abolirse, pero abrigando la esperanza de que la raza negra desapareciera al terminar su cautiverio, al cual consideraba como un sistema protectivo. Más tarde en el decenio de 1960 y aún a comienzos de 1970 no faltarían opiniones provenientes de distinguidos antropólogos colombianos que sostenían que estudiar gente negra no era antropología.

No puede decirse lo mismo de la historia. En 1963 Jaime Jaramillo Uribe publicó *Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVII,* que sin lugar a dudas marcó un camino particular de investigación en su disciplina y a la vez estimuló trabajos en la antropología. Aunque en la historia no ha habido abundancia de especialistas en estudios de negros, hay más trabajos y autores destacados. Entre ellos aparecen Roberto Arrázola, Germán Colmenares y Jorge Palacios Preciado que han hecho visible al negro. Otros trabajos como los de Margarita González, Víctor Álvarez, Antonio José Galvis Noyes y Beatriz Patiño fuera de consignar la presencia del negro, han emprendido rumbos dinámicos de interpretación que posiblemente facilitarán a los mismos grupos negros el reclamo de su participación verídica en el pasado de su país.

En el campo de la lingüística, es preciso mencionar que en los últimos años Germán de Granda (1971, 1978) y Carlos Patiño Rosselli (1978, 1983) se han ocupado del estudio del palenquero, el habla de Palenque de San Basilio, un lenguaje criollo de base española y al parecer único en este hemisferio. La existencia del palenquero como tal había sido señalada desde 1970 por Derek

Bickerton sobre una lista de expresiones palenqueras recogida por Aquiles Escalante en 1954. Es interesante anotar que en 1962 el lingüista José Joaquín Montes en una encuesta realizada por el Instituto Caro y Cuervo para el *Atlas Lingüístico de Colombia*, al escribir una nota sobre el habla de Palenque la señaló como "un habla esencialmente española".

La disparidad de opinión entre Montes y los lingüistas contemporáneos en relación con el palenquero aparentemente reside en el hecho de que en el decenio de 1960 los estudios de criollística no habían avanzado al estadio en el cual hoy se encuentran. A ello debe también añadirse el hecho de que haciendo parte de un complejo de lenguas habladas por grupos que han sufrido las consecuencias de la colonización europea, el interés académico que ellas han generado ha sido marginal, y en ocasiones su definición en el mismo campo de la lingüística ha estado modelada por variados estereotipos. De la misma índole de los que ha sufrido el criollo de San Andrés y Providencia, otro vernáculo de base inglesa que junto con el palenquero hacen de Colombia un lugar excepcional dentro del auge de los estudios de sociolingüística y de criollística entre grupos negros.

África, la Madre Patria

Cuando finalmente se enfocaron los grupos negros, se adoptaron los planteamientos de Melville Herskovits, alumno de Franz Boas en Estados Unidos. En tanto que Herskovitz se desvió de la corriente boasiana etnográfica, en cuanto enfocó grupos negros en América Latina y África, mantuvo el énfasis histórico de tal corriente (Whitten y Szwed 1970: 13). En 1941 publicó lo que se considera la primera y más amplia presentación sobre Afroamérica: *El mito del pasado del negro* (1958). En el intento por explicar el transcurso del negro en América, la cultura europea se postuló como el lecho en el cual se acomodaban o se enquistaban elementos provenientes de sociedades negro-africanas. Así, se procedió a medir en muchos casos la intensidad del embutido cultural africano, al cual se señaló como retención cultural o supervivencia. Se interpretó, en otras palabras, la cultura de los negros en América en el foco de la similaridad de sus rasgos con los de negros africanos. Su ocurrencia en el Nuevo Mundo fue conceptualizada como resultado de un proceso de continuidad cultural logrado a través de difusión (Bascom y Herskovits 1959). De esta manera, no solamente se resolvía el paso del negro en el Nuevo Mundo, restaurando el lazo umbilical con la madre patria África, sino que se legitimaba el dominio de la cultura europea instalada en América.

Herskovitz que desde 1930 había manifestado su preocupación por el negro en el Nuevo Mundo como un tema de estudio en antropología tuvo a su alcance no solamente sus datos de terreno sino un bagaje vital de literatura caribeña. Los trabajos de Jean Price-Mars (1928), Justin C. Dorsainvil (1931) y más tarde Jacques

Roumain (1942) uno de los precursores de la literatura de reconexión con África para citar solamente Haití, convergieron en sus tesis.

Las corrientes de reclamo de identidad étnica y las de autogestión, así como el movimiento de negritude literario y de artes plásticas, pro revaloración del ancestro negro-africano, confluyeron de este modo en un escenario compartido con la explicación científica. En 1945 Herskovits utilizó sus propios datos, así como tradiciones, cuentos, canciones, proverbios y letanías populares, la prosa y poesía negro-americana en el desarrollo de su método y teoría para los estudios afroamericanos. El método etnohistórico, la comparación etnográfica y el concepto de foco cultural sustentaron la construcción de una escala de intensidad de africanismos de 1 a 5 que podía aplicarse a materiales provenientes de áreas de negros. De este modo, los rasgos de una celebración religiosa en Haití podían compararse con los de una en Dahomey y mediante interpretaciones sobre la retención, sincretismo o pérdida de sus elementos, asignarle la respectiva intensidad africana.

En Chocó, Herskovits registró retenciones en magia y folklore "bastante africanas" con una intensidad de 4/5 en su famosa escala. La economía y la tecnología resultaron "un poquito africanas" con una intensidad de 2/5 en la misma escala, en tanto que el arte, la música y el lenguaje quedaron en 1/5, o sea con la más baja intensidad de supervivencias africanas (1966: 53).

Aparte de la controversia metodológica que una escala de esta índole genera, su validez era tenue al carecer de una escala comparativa que señalara la intensidad de supervivencias europeas en el mismo momento cultural de una región. Particularmente en la instancia donde la fuerza de la permanencia africana sugería una alteración del paisaje referencial europeo.

La continuidad afroamericana: Arboleda y Escalante

En 1950, el pasado de los negros colombianos y su presente etnográfico ingresaron en la explicación Herskovitsquiana a través del estudio de Arboleda, titulado *La etnohistoria de los negros colombianos* (1950).

Arboleda se sustentó en las 'leyes de la afroamericanística', surgidas a partir de los planteamientos sobre cambio cultural, de Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits, consignados en 1936 en el memorándum sobre "El estudio de la aculturación": Ley de la retención expresada en sincretismo y reinterpretación de rasgos culturales, ley de aceptación de elementos nuevos y la del foco cultural. Es interesante anotar que primero Arboleda y luego Escalante fueron alumnos de Herskovits en la Universidad de Northwestern donde éste era profesor. Pero al convertirse nuestros pioneros en detectives del rasgo cultural, en el marco

de su comparación con el rasgo africano, un análisis de la participación y de la creatividad del negro en la formación del país, así como una explicación sociopolítica de su quehacer quedó velado durante muchos años.

Romance entre la antropología y el folklore

La escuela de continuidad afroamericana se nutrió de narraciones costumbristas y materiales folklóricos, cuyo interés descriptivo surgió a finales del siglo XIX e inicios del XX. Danza, música, recreación, máscaras, instrumentología musical, funebria, religión y rituales constituyeron el llamado romance del folklore afroamericano sobre el cual crecieron los estudios de negros en la antropología a partir de 1940 (Whitten y Szwed 1970).

En Colombia, este romance también propició los estudios de negros, como una posibilidad de la disciplina. El pasaporte de Arboleda a la antropología fueron datos sobre rituales religiosos recogidos en 1947 en Palenque y en Tamalameque y La Gloria a orillas del río Magdalena, en su misión sacerdotal jesuita entre los negros. Desde 1946 él hacía parte de la Comisión Nacional del Folclor establecida por el departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Gobierno. Con su interés por el cambio religioso, Arboleda asistió a un seminario sobre África en la Universidad de Nuevo México en Albuquerque. Leslie Spier al conocer sus materiales lo conectó con Herskovits en Northwestern University a donde se trasladó y realizó su maestría en antropología. Sus explicaciones en la *Etnohistoria de los negros colombianos* (1950) y la búsqueda de africanismos en pueblos de negros, entre los cuales Palenque de San Basilio fue citado como un "reducto negro de África en Colombia", fueron planteamientos que Escalante también adoptó (1954, 1964).

La antropología y otras ciencias sociales que habían sido esquivas a los estudios de negros, parecieron entonces encontrar la óptica del folklore para mirar y definir el transcurso del negro en Colombia. El mismo Rogerio Velásquez, antropólogo del Instituto Etnológico Nacional, empezó publicando tradiciones de negros. *Notas sobre el folclor del Chocó* (1948) es un artículo corto en la Revista de la Universidad del Cauca, que aparece como su iniciación profesional.

Los estudios de Guillermo Abadía (1970) y los del antropólogo Rogerio Velásquez permanecieron más bien como fuentes de consulta universitaria, aunque las opiniones de Abadía desde 1962 se han proyectado a nivel radial. Pero fueron los trabajos de Manuel Zapata Olivella y Delia Zapata Olivella (1962, 1971), los que tuvieron mayor impacto en el escenario del folklore y en la opinión pública.

Es importante mencionar que a ello contribuyó la circunstancia que desde 1951 Manuel Zapata inició la difusión de su pensamiento sobre el folklore colombiano

y sus variadas manifestaciones en términos de un aporte triétnico, utilizando medios masivos de comunicación. Zapata concretó este pensamiento en una serie de artículos titulados *Los pasos del folklore colombiano* publicados en un período de dos años (1960-1962). En ellos aludió al folklore andino, a la música de los valles, los ritmos populares, canciones de laboreo y vaquería, alabados y lumbalúes, gaitas y tambores, caña de millo, cumbia y acordeón en el Magdalena. La serie se articulaba con otros escritos como *Razones del mestizaje folklórico colombiano* (1960), *Mestizaje de los bailes folklóricos de Colombia* (1961), *Tres fuentes de la artesanía colombiana* (1962). Sobre este corpus entre 1962 y 1967 aparecieron *Aculturación del arte popular colombiano* (1967), *Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folklore* colombiano, y *El folklor y sus relaciones con la artesanía y el arte* (1967).

Zapata Olivella que al mismo tiempo desarrollaba una labor literaria con obras como *En Chimá nace un santo* (1962) y *Chambacú, corral de negros* (1962) cimentaba su multifacetismo en el campo de la recolección y difusión de datos de tradición oral, musical o artesanal. Y de esta manera lograba extender un puente con el folklore desde su estanco literario y un lazo entre las distintas etnias a través de sus planteamientos de mestizaje. En su incansable actividad, Zapata como escritor en un momento ha expresado la ambivalencia étnica del negro, su alienación y su situación socio-económica. Pero en otro, parece haberse recogido en la reflexión afroamericana para proyectarse como tal dejando atrás su ancestro indígena y blanco. En 1977, Zapata propició en Colombia la realización del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, donde confluyeron variados pensamientos científicos y literarios de África y de nuestro hemisferio que lograron un consenso alrededor de la reivindicación socio-étnica del negro en América. No sólo en el área de la literatura y de las ciencias sociales sino en lo relativo a sus derechos de participación económica y política en sus respectivos países.

En la obra de Zapata Olivella se conjugan así el tiempo y los procesos socio-económicos y étnicos de la historia del negro en América Latina (Bogliolo 1980). En un momento dado su labor ha sido paradigmática en los estudios de negros. En otro, su acción le ha impreso folklore escénico a expresiones culturales que eventualmente han sido utilizadas como instrumentos políticos por las clases dominantes (Friedemann 1982). Pero el ápice de su contribución aparece en 1983 cuando afirma su calidad de novelista con *Changó el gran putas*. La novela, un viaje épico del dios Changó en la historia de la diáspora africana en América, sintetiza el sentimiento y el pensamiento de Zapata como un americano negro. En un juego de espacios sobre lapsos intemporales, los protagonistas son muertos que a un mismo tiempo viven en un universo colmado de dioses y ancestros, contradicciones y ambivalencias.

Padre escúchame —dice José Prudencio Padilla— 'quiero relatarle desde esta otra vida el dolor de haber nacido negro en una sociedad donde la pigmentación de la piel es un estigma', mientras que en otro lugar la ambivalencia que atormenta

a algunos protagonistas toma cuerpo en la Sombra Perro. Esta, una fuerza "que se oculta en sus sangres, es la gota blanca que llevan los mestizos y es la que traiciona a sus hermanos indios y negros" (Zapata Olivella 1983: 236).

No obstante, Zapata Olivella impelido hacia un nuevo destino empuña las centellas de los ancestros combatientes para cumplir el mandato del dios Changó. Un dios que ha condenado a su gente al yugo de extraños en tierra extraña exigiéndoles realizarse mediante el logro de su libertad. Un esfuerzo que le implica al afroamericano sacudirse el dominio de la religiosidad como un refugio vital. Lograrlo dice el mismo Changó al final de la novela de Zapata significará para el negro comprender que su tiempo como hombre vivo no es inagotable. Su nuevo destino encara entonces realidades materiales fuera del mundo de los ancestros.

Un pueblo de herencias en la sangre que vienen de mi África: Rogerio Velásquez

Con todo, en la historia de los estudios antropológicos de negros en Colombia, es Rogerio Velásquez el pionero que trasciende más tempranamente el romance del folklore con la antropología mediante una expresión auténtica del negro a nivel regional, permaneciendo allí durante su vida profesional. Velásquez, representa la manifestación de afirmación étnica más independiente de influencias académicas dentro del campo de la disciplina antropológica, en el decenio de 1940. Al contrario de muchos de sus colegas que tuvieron la oportunidad de ponerse en contacto con muchos universitarios en otros países, Velásquez permaneció en el país.

Oriundo de Sipí, Chocó, publicó en 1948 sus *Notas sobre el folclor chocoano;* en 1952 incursionó en el género de la novela con *Memorias del odio,* y en 1957 realizó el primer escrutinio antropológico sobre un tema de negros en una obra literaria: *La esclavitud en "María" de Jorge Isaacs.* Finalmente, en 1962, después de haber recolectado el corpus más profuso de literatura oral y medicina tradicional de zonas urbanas y rurales del Litoral Pacífico, participó en el acople que el difusionismo realizó con África en los estudios de negros. Su artículo *Gentilicios africanos del occidente de Colombia* expresa el sentimiento de su poesía que afirma

> Tu hijo, nuestro hijo
> […]
> Ha nacido tu hijo pregón de nuestra raza
> […]
> Con un pueblo de herencias en la sangre
> que vienen de mi África (Letras Nacionales 1977: 27).

Velásquez evocó constantemente la fidelidad al pasado que contenían sus materiales, recogidos según él mismo entre descendientes de "quienes esperaron la voz abolicionista de José Hilario López en 1851, para participar en la verdadera nacionalidad" (1960). Además, explicitó el origen africano del chocoano que "empezaba a escalar la cuesta hacia la dignidad humana".

Su novela, *Memorias del odio* es un testimonio del drama socio-económico vivido por el negro chocoano en la última parte del siglo XIX, es decir, los primeros cincuenta años después de la abolición de la esclavitud. Velásquez trabaja con historias de vidas que estructura alrededor de la autobiografía de su principal protagonista: Manuel Saturio Valencia, el último condenado a pena de muerte por un consejo verbal de guerra en Colombia, en 1907 en Quibdó. En su propósito, entrevistó a quienes fueron compañeros de prisión de Valencia, estudió el proceso penal que justificó el fusilamiento por la acusación de incendiario. Velásquez describe las vivencias de la ambivalencia étnica: el sentimiento de ser negro, de no querer ser negro y de sentir odio al ser rechazado por el blanco. Narra con tremendo realismo los estremecimientos de la tortura que el Comisario Intendencial, general Enrique Palacios, inflige a Valencia en busca de la confesión del delito.

Saturio Valencia, principal personaje de la novela de Velásquez fue, además, protagonista de actos que en el Chocó de finales del siglo XIX eran actos de heroísmo. Llegado a juez, por ejemplo, trató de impartir justicia con honradez y se sorprende por el soborno, el cohecho y las influencias perniciosas como instrumentos de poder que chocan con su intención. Convencido de la necesidad de educación "para los muchachos de mi raza", fundó una escuela. "Pensé en Colombia, que no llega a estos montes sino en la bandera y el himno nacional, jamás en los actos amparadores y morales, en la justicia distributiva, en el premio y el castigo oportunos, en la verdad y el progreso". Con tan malos resultados, que un militar le ordenó cerrar la escuela y para el efecto la emprendió a pedradas. "Nubes de guijarros me cayeron", dice Saturio. "Lloré. No por el dolor, ni por la sangre que me mojaba la cara. Lloré por ellos que apedreaban la luz".

La novela publicada en Bogotá por la Alianza de Escritores Colombianos convierte a Velásquez en el primer antropólogo que realiza una investigación jurídica, testimonial y documental, en cuyo desarrollo, las raíces sociales y económicas de un delito son examinadas y descritas con rigor etnográfico y utilizando un lenguaje literario.

En cuanto a sus colecciones de folklore, las articuló en localidades geográficas, temas y géneros, trabajo que implicó por una parte un contacto intenso de terreno con gentes de ríos, poblados y urbes. Por otro lado, una selección de materiales que al ser analizados develan una intención de contribuir a la dilucidación del proceso de huida del negro hacia lo blanco. El hecho por ejemplo de anotar coplas, cuya recitación constante sin duda ha contribuido en el Chocó a la erosión de la imagen propia del negro, son materiales que ayudaron a tomar conciencia de

los mecanismos de deculturación que subyacen entre los mismos grupos negros. Y por ende a estimular acciones hacia la afirmación de su identidad cultural por fuera de la estrategia de huida.

Carvalho-Neto (1973: 118) señala por ejemplo que, dentro del género del cuento recogido por Velásquez, en el folklore de la lucha social, hay la oposición más radical de desafío a los opresores, contenida en la siguiente leyenda:

> Dios creó a un hombre y a una mujer. Ambos eran negros. Andando el tiempo el matrimonio tuvo dos hijos que se llamaron Caín y Abel. Caín fue malo y perverso, pues desde chiquito se dedicó al trago, a las mujeres y al juego. Abel, por el contrario, fue bueno. Oía misa, respetaba a sus padres y las cosas ajenas, y cumplía sus compromisos. Caín envidioso de su hermano lo mató una tarde al volver del trabajo. Pero como no hay crimen oculto, Dios se le presentó y reprochándole su falta, lo maldijo. La canillera de Caín fue tan grande que palideció hasta tomar el color blanco que conservó hasta su muerte. Caín fue el padre de la nación blanca que hay sobre la tierra (Velásquez 1959).

Es posible que el escaso eco de los trabajos de Velásquez no sólo en las ciencias sociales, sino en la opinión pública, resida en la sutileza de su comentario ofrecido con timidez en el ámbito de la antropología. Pero hay que tener en cuenta que a finales del decenio de 1940 y comienzos del de 1950, los intereses primordiales de sus colegas en el Instituto Etnológico, después llamado Instituto Colombiano de Antropología eran los indios. Más aún los enfoques de opinión y participación política de estos estudiosos estaban enmarcados en el indigenismo y anclados todavía en un americanismo sin negros. Así los negros, como sujeto de investigación eran tenidos en cuenta apenas como folklore, entendido éste como un paso posterior al registro costumbrista de finales del siglo XIX y sólo en la medida que Velásquez presentó sus colecciones.

A lo anterior debe añadirse la circunstancia que el área del Chocó de donde provenían sus datos, no estaba involucrada en la violencia. De esta suerte, las reacciones gubernamentales suscitadas por la ideología del "indigenismo beligerante" de ese tiempo, descrito por Roberto Pineda Camacho (1984) y que a comienzos del decenio de 1950 ocasionaron la destitución de antropólogos en el citado Instituto, no involucraron a Rogerio Velásquez. Sus reiterados comentarios sobre la urgencia de la alfabetización de los grupos negros en el Litoral Pacífico, o la necesidad de hacer llegar el sistema de salud estatal, drogas y programas de vivienda y recreación saludable a las áreas ribereñas y boscosas del hábitat de los negros, fueron tan invisibles para el ámbito beligerante de la antropología, como para el esfuerzo represivo del gobierno. Así, Velásquez permaneció solitario en su ámbito de trabajo, durante quince años hasta 1965 cuando falleció en Quibdó.

Difusionismo y su acople a la reconexion africana

Los planteamientos difusionistas de la escuela afroamericana tuvieron repercusiones insospechadas. Las fuentes populares de la tradición oral, musical o religiosa propiciaron el relevo del relato exótico de "primitivos" y "salvajes" por el relato folklórico. Y en este se incorporaron no solamente grupos negros, sino indígenas y en alguna medida comunidades campesinas. Pero asimismo esta circunstancia permitió tender los cimientos socio-antropológicos de un constructo de cultura culta y cultura popular, en un esquema definido de clases sociales (Pineda 1947: 11-19; Pineda y Gutiérrez de Pineda 1959: 73-82). Consecuencias de esta conceptualización diferenciada en términos de lo culto o científico y lo popular o folklórico también se reflejaron en el ejercicio de la antropología. Los materiales publicados por los boletines del Instituto Etnológico Nacional fueron seleccionados en dos vertientes; la antropológica y la folklórica.

El proceso de esta selección era el siguiente: un antropólogo hacía una excavación o construía catálogos genealógicos para análisis de organización social. Mientras que realizaba esta "actividad científica", podía encontrar "curiosidades" como leyendas, fiestas de santos o instrumentos musicales étnicos cuya descripción publicada en la *Revista de folklore*. Entre tanto, los datos científicos iban para los Boletines de Etnología o Arqueología, en 1952 fundidos en la *Revista Colombiana de Antropología*. Entonces, dentro de la misma disciplina quedaba plasmada la diferencia conceptual arriba aludida.

Así fue como Gerardo Reichel-Dolmatoff publicó como folklore: *La Marimba atanquera* (1947), Roberto Pineda Giraldo *La Chama: mito guajiro* (1947) y Carlos Angulo Valdés aunque dedicado a la arqueología desde entonces, publicó *Las leyendas de la costa,* también en 1947. Claro que, en el estadio actual de la antropología en Colombia, hoy en día el artículo de Reichel-Dolmatoff sería clasificado en etnomusicología, la presentación de Pineda constituiría material básico no solamente en un corpus de literatura indígena sino de religión guajira y el artículo de Angulo Valdés se enfocaría como literatura oral del Caribe colombiano. Pero hasta 1969 Folklore y Antropología conservaron tal dualidad en la publicación. *La Revista colombiana de folclor* fue entonces en principio el ámbito natural donde Rogerio Velásquez publicó sus trabajos sobre negros en la región Pacífica. Asimismo, Manuel Zapata Olivella, Delia Zapata Olivella y Guillermo Abadía tuvieron espacio para sus escritos sobre tradición oral, musical y de danza en el Litoral Atlántico.

Hasta 1954 la *Revista colombiana de antropología* no había publicado trabajo alguno sobre grupos negros. Se necesitó que un norteamericano abriera el camino. Fue Thomas Price, de la escuela de Herskovits en la Universidad de Northwestern, quien habiendo trabajado en la isla de San Andrés y en comunidades de los litorales del Atlántico y del Pacífico publicó varios

artículos. En 1957, Rogerio Velásquez pudo entonces ver sus trabajos sobre medicina popular entre negros del Chocó, en la citada revista.

A finales de 1950 y en el decenio de 1960 aparecen publicaciones sobre temas que son estudiados en comunidades negras, pero gran parte de ellas carecen de la especificidad de los estudios afroamericanos. La obra *Familia y cultura en Colombia* de Virginia Gutiérrez de Pineda (1969) es un ejemplo.

Gutiérrez de Pineda zonifica al país en complejos culturales o subculturas dotados básicamente de un hábitat particular (1969: 15). En cada uno de estos complejos la antropóloga localiza conjuntos demográficos de determinadas características étnicas. Y dentro de esta categorización el negro se hace presente sobre el hábitat más extenso: llanura del Pacífico, costa del Caribe y sectores de las riberas del Magdalena y el Cauca, además de antiguas zonas mineras de la porción aurífera del norte antioqueño. Gutiérrez de Pineda titula este complejo cultural "Negroide o Litoral fluvio-minero", excluyendo desafortunadamente al archipiélago de San Andrés y Providencia. Exclusión que hizo vigente nuevamente en la edición del mismo trabajo en 1975. Claro que conforme dice la misma autora, su volumen fue un esquema básico de análisis. Por ello mismo, probablemente, las modalidades tipológicas de la familia del complejo negroide y su etiología social tampoco se fundamentaron en estudios especializados de historia, demografía y en general de cultura afroamericana.

En cuanto al complejo negroide la tipología y la etiología de la familia negra aparecen enmarcadas en una formulación sencilla de dos variables estructurales. Una, el matrimonio legal y otra las relaciones consensuales, ambas en el marco del impacto de la catequesis católica o de su ausencia.

Esta ausencia ha tenido que ver según Gutiérrez de Pineda, con la localización geográfica inhóspita del negro, con la escasez del clero y en el tibio interés de la iglesia por las almas africanas, desde muy temprano en la Colonia. En su análisis aparecen también con claridad las viejas oposiciones entre religión y paganismo, culto católico y culto fetichista (1969: 204) que son elementos importantes en el ejercicio de la estereotipia en relación con el negro. La privación de lo que Gutiérrez de Pineda llama "fuerza de la moral católica sobre sus patrones normativos" en la familia, llega a intuir como reemplazo la existencia de valores vernáculos, pero sin aproximarlos.

En 1966 Nina de Friedemann y María Rosa de Recasens iniciaron un examen del proceso de cambio y los problemas resultantes del puerto libre en el archipiélago y del propósito gubernamental de integrar los habitantes isleños a la nacionalidad colombiana. El enfoque del estudio que tenía en cuenta la esfera del poder oficial gubernamental y católico, difería del que habían seguido Velásquez, Arboleda y Escalante. Con todo, en los resultados que se publicaron en 1967 aunque

Friedemann enfocó el análisis del cambio cultural en la óptica del dominio político gubernamental, el proceso se analizó en la línea de sincretismo y reinterpretaciones de patrones africanos de cultura en América. No obstante, la narrativa etnográfica situó a la comunidad en una perspectiva étnica, social, histórica y económica, lo cual allanó el camino de Friedemann para trabajos posteriores que se mueven en el campo teórico de la adaptación socio-ecológica y el materialismo cultural.

En San Andrés la narrativa etnográfica se concentró en un ceremonial religioso de funebria a través del cual delineó trazos del funcionalismo, respondiendo a las tendencias analíticas que aparecían en Colombia en otras áreas de la disciplina antropológica. María Rosa de Recasens por su parte, presentó los resultados de su trabajo en el marco de los estudios de cultura y personalidad que también se exploraban en el decenio de 1960 y aplicó la técnica del dibujo infantil y pruebas Rorchard para interpretar la estructura de la familia sanandresana.

Pero la participación de Recasens fue meramente circunstancial. Su experimentación de la técnica del dibujo como herramienta para investigación la aplicó casi simultáneamente con un indígena siona sobre el tema del yagé como bebida ritual, publicando sus resultados en el mismo volumen que aquel sobre San Andrés. Además, su investigación fue continuación de aquella de 1962 sobre magia urbana en Buenaventura, elaborada sobre entrevistas con un solo informante, esta vez un curandero negro. Este trabajo, como el de San Andrés se interpretó con elementos de la Escuela de cultura y personalidad.

Un trabajo sobre vivienda realizado también por Recasens en 1963 entre 100 familias de Buenaventura y 25 de Puerto Colombia constituye un estudio comparativo de antropología urbana en el cual muchos de sus actores son negros. Este resultó un esfuerzo similar al de Gabriel Pardo Rosas en 1957 quien realizó un estudio de la vivienda en una zona pesquero agrícola de la costa Atlántica habitada según el autor por mestizos y mulatos. Sus objetivos eran proveer bases para una antropología de la vivienda en el área de la planificación regional urbanística o arquitectónica. Quiere resaltarse aquí cómo pese a que a finales de 1950 y en 1960 propuestas firmes de participación de antropología aplicada involucraron a comunidades negras (Arocha 1984b; Friedemann 1984), esta circunstancia no fue incluida como variable significativa en tales proyectos.

Presencia del negro en la antropología colombiana

En el decenio de 1970 varias tesis de grado entre grupos de Chocó y del Cauca, así como el trabajo de Inés Reichel (1974) en una zona del litoral Atlántico, se desarrollaron en áreas de problemas de tierra y de organización familiar en un enfoque de interrelación, y con alusiones a problemas de migración a áreas urbanas. El negro pareció entrar firmemente como un tema de la disciplina. Los

trabajos mismos de Friedemann entre mineros del Litoral Pacífico a finales del decenio de 1960 y comienzos del 70 y la incursión de Escalante (1970) con su *Minería del hambre en Chocó,* se desarrollaron en la óptica de problemas de tierras, explotación diferencial de recursos naturales por parte de compañías extranjeras que consiguieron concesiones para extraer oro, maderas, fauna marina y aún derechos de propiedad en áreas donde sus habitantes desde hacía más de ciento cincuenta años estaban perdiendo sus tierras con la aquiescencia del mismo Estado colombiano.

Actualmente en los estudios de negros se adoptan marcos conceptuales compartidos por estudiosos del negro en América (Mintz y Price 1976; Moreno Fraginals 1977). Se parte de la apreciación de la formación de sociedades en cuyo proceso africanos y europeos llegan simultáneamente, los primeros subyugados y los segundos como explotadores en una rapiña histórica hacia el capitalismo, en la cual los indígenas americanos y sus culturas casi son aniquilados. El estudio del negro se ha salido de los escenarios exóticos de danza, música y ceremoniales que sólo han constituido cortinas de humo detrás de las cuales quedaron rezagados los datos de organización social, los análisis económicos y políticos de la participación del negro en la formación de sus países en el nuevo mundo. Celebraciones y rituales como los de la fiesta del caimán o las del carnaval, por ejemplo, que han sido escenarios rutilantes para dibujar al negro con perfiles estereotipados formulados por los blancos, actualmente son campos de trabajo que se enfocan para evaluar el papel que la clase dominante desempeña no sólo en la transformación de la tradición popular, sino en su instrumentación para fines del poder político (Friedemann 1978).

Las mismas categorías con las cuales los europeos designaron al negro en la empresa colonialista y los períodos posteriores, han evolucionado. Hace casi cuatrocientos años en el Nuevo Mundo, los recién llegados africanos se llamaron negros esclavos, luego se convirtieron en afroamericanos y por último en *morenos.*

Actualmente en los propósitos de afirmación de su identidad y nacionalismo reclaman para ellos mismos la categoría de negros y para su cultura el distintivo de *Cultura Negra* de Colombia (Smith 1980). En análisis consecuentes, las categorías "blanco" y "negro" se interpretan como productos del capitalismo que sirvieron tanto al proceso de dominio colonial, como al republicano post-abolición de la esclavitud. La huida del negro hacia lo blanco como una estrategia de supervivencia del esclavo libre, sin tierras y sin herramientas en una sociedad dominada por criollos blancos es un ejemplo de creatividad en su proceso adaptativo. Últimamente, la adopción consciente de la identidad cultural negra que parecería hacer regresar al "moreno" de su proceso de blanqueamiento, es apenas otra estrategia para reclamar sus derechos en las distintas sociedades de clases en América y no es cuestión aislada. Hace parte de un esfuerzo de reivindicación de derechos humanos étnicos en el mundo.

Frente a estas decisiones de afirmación de presencia negra, no faltan argumentos en torno a la tesis que cuando las sociedades alcanzan igualdad socioeconómica, la desigualdad socio-racial desaparece. Sin embargo, en países como Colombia, donde la igualdad socioeconómica no es inminente, grupos de negros han emprendido tareas de reivindicación en diversos campos de las ciencias sociales, la educación o la difusión periodística.

Estudios de Negros en la Universidad: opciones electivas y repercusiones

La disciplina antropológica en el país se inició asignando a los grupos negros un estatus de invisibilidad dentro de sus programas de estudio, de investigación y de participación política aún en circunstancias tan obvias como el reclamo del americanismo. Naturalmente que ese inicio ha tenido repercusiones en el ámbito universitario. Escalante y Velásquez como pioneros, decidieron estudiar negros en las regiones de donde eran oriundos. Pero nunca hicieron parte del cuerpo docente que enseñó en el Instituto de Antropología de 1953 hasta 1964, cuando la enseñanza de la disciplina se trasladó a la universidad. El padre Arboleda por su parte, al regresar de Estados Unidos propició la creación de un departamento de socio-geografía en la Universidad Javeriana pero su contribución a los Estudios de Negros permaneció en su tesis de maestría con excepción de los apartes que de ella se conocieron en algunas revistas en Colombia.

Después de la caída del régimen militar en 1957, el acento del frente nacional en reformas de variada índole (Arocha 1984a) plasmó en las ciencias sociales el impulso para el entrenamiento de profesionales que dinamizaron esas reformas. Los departamentos de antropología fueron unas de las respuestas. Sus iniciadores particularmente en la Universidad Nacional fueron también pioneros como Velásquez y Escalante. Estos sin embargo, no participaron de estas actividades docentes. En los Andes, Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia de Reichel conformaron un departamento con profesores de otros países, entre los cuales desafortunadamente, al igual que en la Universidad Nacional, no hubo interesados en enseñanza de cátedras sobre grupos negros.

Rémy Bastien, antropólogo haitiano, entrenado en México y quien allí mismo contaba con publicaciones sobre etnohistoria de negros (1969), sólo participó en programas de enseñanza alusivos a la antropología aplicada, antropología económica y teoría antropológica que tomaban auge en la Universidad de Los Andes (Arocha 1984a).

De esta manera, con solamente cátedras sobre negros que han sido llamadas electivas, los estudiantes han tenido la oportunidad de no tomar los cursos que eventualmente se han ofrecido en los departamentos. Tanto en las dos

universidades mencionadas como en la del Cauca y la de Antioquia que iniciaron docencia a principios del decenio de 1970 aquellos estudiantes que resolvieron hacer sus trabajos de grado sobre negros, también los desarrollaron en el marco de opciones amplias de escogencia de tema para las cuales no ha existido un serio requisito de entrenamiento académico previo de información histórica, geográfica y antropológica, específica sobre el negro. Dentro de esas opciones amplias algunas de las escogencias probablemente han respondido a exigencias de la ideología política del estudiante ajustadas a sus preferencias de trabajo en una región particular. La consecuencia ha sido que, de estos 15 graduados en el decenio de 1970, con temas sobre negros, solamente cuatro de ellos han mantenido cierta continuidad en los estudios de negros.

En el campo de la aplicación de este conocimiento a los textos escolares de primaria y secundaria, las repercusiones son dramáticas. Historia, geografía, literatura o artes plásticas siguen sufriendo negación de conocimiento y formulación estereotipada de datos. Un ejemplo claro de la estereotipia biosocial del negro, aparece en la *Geografía Económica de Colombia* (Parra 1981: 45-46), así:

> a. El negro, originario de la guinea africana, es generalmente musculoso, de alta estatura: 180 en promedio cabeza mesocéfala o hipobraquicéfala, cara baja y ancha, nariz ancha y aplastada, cabellos negros, cortos y rizados […]
>
> b. El negro colombiano es melancólico, poco emprendedor, carente de iniciativa […] El ritmo preferido de los negros es el mapalé y la música de percusión a base de tambores. 1. Los patianos, igual que el resto de la población negra del país son poco trabajadores, indolentes […]

Este problema de carencia de nexos entre la investigación, la docencia y los textos sobre grupos negros en ámbitos escolares y universitarios nacionales, fue discutido ampliamente durante el Primer Congreso Nacional de Antropología en 1978. El día que el congreso se inició en Popayán, uno de los periódicos de mayor difusión nacional acogió en su primera página de la sección literaria, el reclamo sobre la existencia de una Antropología olvidada de los negros (Friedemann 1978).

El Simposio sobre Historia de la Antropología (Arocha y Morales de Löök) incluyó una ponencia sobre el tema y el de grupos negros acordó solicitar: 1) la aprobación de cátedras de antropología específicas sobre Estudios de Grupos Negros en los respectivos departamentos de las universidades; 2) evaluación de contenido de textos de estudios de primaria, secundaria y nivel universitario. Y para el efecto solicitó a las directivas del Congreso trasladar la solicitud al ICFES. (SAC-MN 1978: 56).

El mismo año, se celebró el Primer Seminario sobre formación y capacitación de Cultura Negra en la Universidad Pedagógica (Presencia Negra 1979). Dentro de sus conclusiones específicas sobre el papel de la Antropología en tareas de educación e identidad nacional, consideró la urgencia de solicitar al Ministerio de

Educación Nacional la inclusión de la enseñanza sobre grupos negros en el país, y el respectivo acople de los textos a los programas de estudio.

Estas reuniones de carácter nacional, además, han conjugado conclusiones de encuentros internacionales realizados con la cooperación de UNESCO (1977, 1980) y en los cuales han participado científicos sociales y representantes de diversas organizaciones y grupos de variados países americanos. En estos encuentros en los cuales Colombia ha participado se ha recalcado la necesidad de suprimir la invisibilidad académica de la actualidad del negro. La cual generalmente se enmascara con la dedicación a estudios históricos de la esclavitud y con la óptica de la sociedad dominante. El volumen de Roberto Arrázola con el título más afortunado que hasta 1970 tuvieron los estudios historiográficos sobre negros en América, es en verdad un recuento de la represión española con perros y balas, escarnios sangrientos y *Tedeum laudamus* (1970: 195) contra los esfuerzos libertarios de los cimarrones de la colonia. Infortunadamente, las gestiones realizadas a partir de los encuentros nacionales e internacionales, las peticiones de los grupos negros y la difusión que de estas se han hecho en medios masivos de comunicación no ha tenido efectos satisfactorios. Los estudios de negros siguen siendo cátedras electivas en los departamentos de antropología de las universidades, y la investigación es asimismo una opción que al igual que en 1948, cuando Rogerio Velásquez empezó a escribir sus notas sobre el Chocó, constituye un esfuerzo independiente y aislado en continuo reto frente a la invisibilidad. Así, después de los esfuerzos arriba citados iniciados a mediados del decenio pasado, la permanencia de esta condición puede señalarse como un ejercicio de discriminación académica.

Visibilidad de los grupos negros: un propósito

La participación del negro en el destino de cada país americano en donde plantó raíces, tiene casi cinco siglos. No obstante, es reciente el registro tangible de tal hecho en el ámbito especializado de la antropología. En la literatura, el bagaje literario de tradición oral representado por cuentos, proverbios, cantos, coplas o lamentos fue el trasfondo sobre el que emergió la primera poesía de Obeso a mediados del siglo XIX, unos pocos años después de la abolición de la esclavitud. Asimismo, este corpus de literatura oral constituyó material que nutrió durante un decenio a partir de 1950 los estudios de negros en la antropología colombiana.

En este artículo fue preciso entonces apelar hasta 1950 al examen de la obra literaria de exponentes de grupos negros, a falta de materiales específicos en el campo de la antropología. Ello, pese a que la disciplina contó con circunstancias e individuos precursores a su inserción oficial en las ciencias sociales. Esta evidencia permite poner en duda la afirmación del colega escritor que niega la presencia del negro como autor o como protagonista en la literatura colombiana.

A partir de 1950 el énfasis que esta presentación concede a la antropología no significa de ninguna manera que la literatura de negros o sobre negros no siga siendo importante para los estudios sociales. Por el contrario, la creación literaria de escritores como Jorge Artel, Manuel Zapata Olivella, Marco Realpe Borja, Helcías Martán Góngora, Hugo Salazar Valdés, Miguel Angel Caicedo y otros poetas y novelistas de generaciones más recientes enriquece la continuidad del proceso iniciado por Obeso hace cerca de cien años.

Es natural que un análisis simultáneo de la literatura y de la antropología en el campo de los estudios de negros posiblemente hubiera contestado más inquietudes. Por ejemplo, las sugeridas anteriormente en relación con la presencia o ausencia de influencias recíprocas o unilaterales entre los dos campos, en la segunda mitad de este siglo. Sin embargo, en Colombia aún no se ha emprendido una evaluación de la presencia negra como temática o como elemento influyente en el campo de la literatura o viceversa. Tarea necesaria, aunque para algunos científicos o creadores literarios pudiera parecer exótica. No obstante, ya existen estudios al respecto en otros países. Por ejemplo, el realizado por Samuel Feijoo (1977) sobre el impacto de la presencia negra en los escritores cubanos del siglo XIX. Trabajo éste que también incluyó el examen de la influencia de los escritores "blancos" sobre el negro en el mismo siglo.

A este propósito cabe mencionar la presencia de la cultura negra en la obra Cien años de soledad, de Gabriel García Márquez[3] (1967), visible en el mito del incesto, en perfiles de la organización familiar de los protagonistas y aún en la culinaria. Presencia ésta que solamente hasta hace pocos años en España el escritor hizo explícita:

> Mi viaje a Angola es una de las mejores experiencias que he vivido. Ese viaje me partió la vida por la mitad porque precisamente yo fui a Angola convencido de encontrarme un mundo totalmente extraño y desde el momento que desembarqué me encontré en el mundo de mi infancia.
>
> En América Latina se nos ha enseñado que nosotros somos españoles, cosa que yo no pongo en duda, pero cuando llegué a África me di cuenta de que también éramos africanos y nosotros tenemos en nuestra formación cultural […] el elemento negro (1978: 6-7).

Reconocimiento como el expresado por García Márquez, o análisis de la obra de Isaacs como el verificado por Rogerio Velásquez y las mismas obras de los escritores son actualmente el propósito de los grupos negros en Colombia. Organizados

3 El tema rebosa este artículo. Fue tratado en el coloquio celebrado en diciembre 1982 con ocasión del Premio Nobel. En él participaron David Sánchez Juliao, Jaime Mejía Duque, Eduardo Márceles Daconte, Herbert Chamat, Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (Caracol-Radio Archivo).

estos alrededor de ideales educacionales como el Instituto de Investigación y Educación Afro-Americana, cuyas metas pretenden la inserción oficial de textos escolares en los cuales exista equilibrio de conocimiento sobre las tres etnias que han participado en la formación del país. O manifestando su pensamiento mediante publicaciones periódicas como *Presencia Negra* en el Centro para la Investigación de la Cultura Negra, que intenta movilizar la opinión pública en torno a la afirmación de una identidad sociocultural consciente. Otros grupos como *Colombia Negra* recalcan escénicamente diversos rituales de la religión, de las normas de organización social o de la diversión en el esquema propuesto por la sociedad dominante como 'Folklore' contribuyendo así a los mismos propósitos.

Claro que todos estos esfuerzos que en los últimos años parecen multiplicarse, tuvieron la pionería del Centro de Estudios Afro-Colombianos, que a su vez se originó como anhelo en 1943. Un grupo de estudiantes negros dice Manuel Zapata Olivella en su artículo de Cromos (septiembre 13, 1947) –donde escribía con el seudónimo de Manuel Karabalí– "creyó llegado el momento de rectificar la conducta de historiadores, científicos y literatos ante sus bisabuelos". Hacían hincapié en "la necesidad de adelantar estudios sobre el negro en la misma forma que se venía haciendo con el indio". El anhelo solamente se hizo realidad en 1975 cuando el Centro formalizó su existencia como ente jurídico. En el empeño participaron algunos miembros del grupo original de 1943: Arcesio Viveros, Manuel Zapata Olivella, Carlos Calderón Mosquera, Adolfo Mina Balanta, Delia Zapata Olivella. Para 1975, el líder del movimiento Natanael Díaz ya había fallecido. El Centro de Estudios Afrocolombianos, fiel a sus primeros objetivos ha continuado sus esfuerzos alrededor de la exaltación de la participación del negro en nuestra nación y nacionalidad.

En el campo de la antropología, sin embargo, el propósito de la visibilidad del negro en el entorno universitario, sigue siendo un anhelo similar a aquel que promovió el reclamo encabezado por Natanael Díaz en 1943. Y está vigente la necesidad de rectificar la conducta, de literatos y críticos, de científicos sociales y educadores frente al negro y ante la historia de ayer y la del futuro. Pero ello solamente será posible cuando desaparezca la discriminación académica que han sufrido sus estudios.

Referencias citadas

Abadía, Guillermo

1962 *Diccionario Folclórico y cursillo de folclor*. Radiodifusora Nacional.

1970 Compendio general de folklore colombiano. *Revista Colombiana de Folclor*. Suplemento No. l.

Angulo Valdés, Carlos

1947 Las leyendas de la Costa. *Revista de Folklore*. (4): 259-263.

Arboleda, José Rafael, S.J.
1950 "The Ethnohistory of the Colombian Negroes". Tesis de master. Northwestern University. Chicago.
1952 Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*. 184 (37):197-206.
Arias Trujillo, Bernardo
1942 *Risaralda*. Medellín: Ediciones Librería Siglo XX.
Arrázola, Roberto
1970 *Palenque, primer pueblo libre de América*. Cartagena: Ediciones Hernández.
Arocha Rodríguez, Jaime
1984a "Antropología en la historia de Colombia: una visión". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un Siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp 27-130. Bogotá: Etno.
1984b Antropología propia: un programa en formación. En: Jaime Arocha y Nina S. De Friedemann (eds.), *Un Siglo de investigación social: antropología en Colombi*a, pp 253-300. Bogotá: Etno.
Artel, Jorge
1940 *Tambores en la noche*. Cartagena: Editora Bolívar.
Bascom, William R. y Melville J. Herskovits
1959 *Continuity and change in African cultures*. Chicago: The University of Chicago Press.
Bickerton, Derek y Aquiles Escalante
1970 Palenquero: A Spanish-based creole of Northern Colombia. *Lingua*. 24: 254-267.
Bogliolo, François
1980 *Manuel Zapata Olivella (Négritude et problèmes du Noir)*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines.
Bovill, E. W.
1970 *The Golden trade of the moors*. Londres: . Oxford University Press.
Brathwaite, Edward Kamau
1977 *Presencia africana en la literatura del Caribe. África en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
Cabal Cabal, Carlos Alfredo
1979 *Norte del Cauca. De la finca y la hacienda a la empresa agrícola*. Cali: CIMDER.
Carvalho-Neto, Paulo de
1973 *El folklore de las luchas sociales*. México: Siglo XXI Editores.
Carrasquilla, Tomás
1969 *Obras Completas*. Tomos I y II. Medellín: Editorial Bedout.
Carrera Damas, Germán
1977 *Huida y enfrentamiento. África en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

Curcio Altamar, Antonio
1975 *Evolución de la novela en Colombia*. Biblioteca Básica Colombiana, No. 8. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
Curtin, Philip D.
1973 *The image of Africa*. Madison: The University of Wisconsin Press.
Cyrus, Stanley A.
1982 Ethnic ambivalence and Afrohispanic novelists. *Afro-Hispanic Review*. 1 (1): 29-32.
De Granda, Germán
1971 Sobre la procedencia africana del habla "criolla" de San Basilio de Palenque (Bolívar, Colombia) *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, tomo XXVI, pp 1-11. Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo.
1978 *Notas sobre léxico palenquero de origen bantú. Estudios lingüísticos hispánicos, afro-hispánicos y criollos*. Madrid: Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Credos.
Depestre, René
1977 *Saludo y despedida a la negritud. África en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
Dorsainvil, Justin Chrysostome
1931 *Vodou et névrose*. Port-au-Prince.
Escalante, Aquiles
1954 El Palenque de San Basilio. *Divulgaciones Etnológicas*. 3 (5).
1964 *El Negro en Colombia*. Facultad de Sociología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
1971 *La minería del hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*. Barranquilla: Tipografía Dovel.
Fanon, Frantz
1970 *Black skin, white masks*. Londres: Paladin.
Feijoo, Samuel
1977 *Influencia africana en Latinoamérica: Literatura oral y escrita. África en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
Freyre, Gilberto
1967 *The masters and the slaves*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
Friedemann, Nina S. de
1964-65 Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la Isla de San Andrés (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*. 13: 147-182.
1966-69 La comunicación y el folklore colombiano. *Revista Colombiana de Folklore*. 4 (10): 115-125.
1974 *Minería, descendencia y orfebrería artesanal. Litoral Pacífico (Colombia)*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
1974 *Güelmambí*. Película B/N 24", 840 pies.

1976 "Negros; Monopolio de tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de caña de azúcar en el Valle del Río Cauca". En: Tierra, Tradición y Poder en Colombia. *Enfoques Antropológicos*, No. 12. Biblioteca Básica Colombiana, págs.143-167. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

1978 "Barranquilla: Su clase dominante en el carnaval". En: *Barranquilla, Una Ciudad del Caribe*. MS. Inédito.

1978 El negro: Un olvidado de la antropología colombiana. *Magazín Dominical. El Espectador*, octubre 8.

1980 *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

1980 "Estereotipia y realidad en la identificación del negro colombiano". Ponencia 11 Congreso de la Cultura Negra en las Américas. Panamá. El Espectador. Magazín, marzo 23.

1980 *Etnicidad, etnia y transacciones étnicas en el horizonte de cultura negra en Colombia*. Medellín: Martes del Paraninfo. Universidad de Antioquia julio 29.

1981 Costa atlántica colombiana: Un escenario cultural del Caribe. *Divulgaciones Etnológicas*. 2: 5-23.

1982 *Ciencia social e identidad cultural*. Intermedio. Barranquilla: Diario del Caribe, enero 16.

1984 "Ética y política del antropólogo: compromiso profesional". En: Jaime Arocha y Nina S. De Friedemann (eds.), *Un Siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp 381-428. Bogotá: Etno.

Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha

1979 *Bibliografía anotada y Directorio de antropólogos colombianos*. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia.

1982 *Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

1984 "Ejercicio de la antropología en grupos indígenas colombianos". En: Jaime Arocha y Nina S. De Friedemann (eds.), *Un Siglo de investigación social: antropología en Colombia*. pp 301-380. Bogotá: Etno.

García Márquez, Gabriel

1967 *Cien años de soledad*. Buenos Aires: Ediciones Suramericana.

1978 Todo periodismo es político. Entrevista con Angel S. Harguindey. *El Tiempo. Lecturas Dominicales*, abril 30.

Gómez Hurtado, Álvaro

1978 *La Revolución en América*. Bogotá: Plaza & Janés.

Gómez, Laureano

1928 *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Editorial Minerva.

Gómez de Villaneda, Gertrudis

1841 *SAB*.

Guillén Martínez, Fernando

1979 *El poder político en Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso
1980 *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Editorial Nueva América.
Gutiérrez de Pineda, Virginia
1969 *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
Gutiérrez Girardot, Rafael
1980 La literatura colombiana en el siglo XX. *Manual de Historia de Colombia*. Tomo III, pp 447-535. Bogotá: Instituto Colombia no de Cultura.
Harris, Marvin
1968 *The rise of anthropological theory*. New York: Thomas Y. Cronwell Co.
Herskovits, Melville J.
1958 [1941] *The myth of the negro past*. Boston: Beacon Press.
1966 [1945] Problem, method and theory in Afroamerican studies. *The New World Negro*. pp 43-61. Indiana University Press.
Hernández de Alba, Gregorio
1956 *Libertad de los esclavos en Colombia*. Bogotá: Editorial ABC.
Ianni, Octavio
1977 *Organización social y alienación. África en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
Isaacs, Jorge
1867 *María*. Santiago de Chile: Editora Zig-Zag.
1970 *Parte Poética*. *Obras Completas*. Medellín: Ediciones Académicas.
Jackson, Richard A.
1982 Literary blackness and literary americanism: Toward an afro model for Latin American literatura. *Afro-Hispanic Review*. 1 (12): 5-11.
Jaramillo Uribe, Jaime
1963 Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
1968 *La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en tomo a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX. Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Dirección de Divulgación Cultural. Universidad Nacional.
Katz, William Loren
1971 *Eyewitness: The Negro in American History*. New York: Pitman Publishing Company.
Letras Nacionales
1977 *El Negro en la literatura colombiana. Homenaje al Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas.
Long, Edward
1714 *History of Jamaica*. Londres.

Matthews, John
1788 *A voyage to the river Sierra-Leona*. Londres.
Mejía Duque, Jaime
1977 *La "negritud", ese embeleco reaccionario*. Bogotá: Consigna. Sept. 15.
Mina, Mateo
1975 *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca.
Mintz, Sidney y Richard Price
1976 *An anthropological approach to the afro-american past: A caribbean perspective*. Filadelfia: ISHI.
Montes José J.
1962 Sobre el habla de San Basilio de Palenque. *Thesaurus* 17, pp 446-450. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
Morales Gómez, Jorge
1978 *Contribución a la bibliografía del folclor colombiano*. Bogotá: Talleres del Centro Don Bosco.
Moreno Fraginals, Manuel
1977a África en América Latina. México: UNESCO. Siglo XXI Editores.
1977b *Aportes culturales y deculturación. África en América Latina*. México: UNESCO. Siglo XXI Editores.
Nascimento, Abdias do
1979 *Mixture or massacre? Essays in the genocide of a Black people*. Buffalo: Afrodiaspora.
Nieto Caballero, Luis Eduardo
1970 "Quién era la María de Isaacs?". Jorge Isaacs, *Obras Completas*. T2. Medellín: Ediciones Académicas.
Ocampo López, Javier
s.f. (ca. 1982) El folclor y los bailes típicos colombianos. Manizales: Biblioteca de escritores caldenses.
Obeso, Candelaria
1977 [1877] *Cantos populares de mi tierra. Letras Nacionales*. Agosto. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas.
Palacios, Arnoldo
1971 *Las estrellas son negras*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana Ltda.
Palacios, Eustaquio
1886 *El Alférez Real*.
Pardo Rosas, Gabriel
1957 La vivienda y su marco cultural en una comunidad pesquero agrícola de la costa atlántica (Gaira, Departamento del Magdalena). *Revista Colombiana de Antropología*. 6:. 271-312.

Parra Granada, Juan y Nina S. de Fridemann
1981 *Geografía Económica de Colombia*. 4o. curso de enseñanza media. Bogotá: Bedout.
Patiño Rosselli, Carlos
1983 *El habla en el Palenque de San Basilio. Lengua y Sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
Pérez, Santiago
1853 *Apuntes de viaje*. Bogotá: El Tiempo, 1853.
Pineda Giraldo, Roberto
1947 La Chama: Mito Guajiro. *Revista de Folklore*. (2): 113-126.
1947 Folklore y etnología. *Revista de Folklore*. (1): 11-19.
1984 La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950). En: Jaime Arocha y Nina S. De Friedemann (eds.), *Un Siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp 197-252. Bogotá: Etno.
Pineda Giraldo, Roberto y Virginia Gutiérrez de Pineda
1959 Ciencia y folclor. *Revista Colombiana de Folclor*. (3): 73-82.
Price-Mars, Jean
1928 *Ainsi parla l'oncle: Essais d'ethnographie*. París: lmprimerie de Compiegne.
Presencia Negra
1977 "Conclusiones" *I Seminario Formación y capacitación de cultura negra*. Bogotá.
Price, Thomas J. Jr.
1954 Algunos aspectos de estabilidad y desorganización cultural en una comunidad isleña del Caribe colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*. 3: 11-54.
Recasens, María Rosa Mallol de y José de Recasens
1962 Recopilación de datos sobre magia urbana en Buenaventura. *Revista Colombiana de Folclor*. 3 (7): 221-232.
1963 Estudio comparativo de vivienda en Buenaventura y Puerto Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 12: 293-328.
1967 Imprenta. Dibujo infantil y personalidad cultural en la Isla de San Andrés (Colombia). *Revista Colombiana de Antropología*. 13: 183-214.
Rivas Lara, César
1974 *Quién es quién en el Chocó*. Medellín: Tipografía Italiana.
Prichard, James Cowles
1826]1813] *Physical history of mankind*. Londres.
Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1947 La Marimba Atanquera. *Revista de Folklore*. (3): 256-260.

Reichel-Dolmatoff, Inés
1974 "Aspects de la Vie de la Femme Noire dans le passe et de nos jours en Colombia (Cote Atlantique)". En: Roger Bastide (ed.), *La femme de couleur en Amérique Latine*, pp 244-265. París: Anthropos.
Restrepo Millan, J. M.
1949 Un libro sobre rudo tema. *Suplemento Literario. El Tiempo*, mayo 22. Bogotá.
Restrepo, Olga
1984 La comisión corográfica y las ciencias sociales. En: Jaime Arocha y Nina S. De Friedemann (eds.), *Un Siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp 131-158. Bogotá: Etno.
Roumain, Jacques
1942 Le sacrifice du tambor-Assoto. *Boletín No. l. Bureau d'Ethnologie de la République d'Haiti*.
SAC Sociedad Antropológica de Colombia.
1978 Primer Congreso Nacional de Antropología. *Micronoticias* 56. Resultados del Congreso.
Samper, José María
1879 *Galería Nacional de Hombres Ilustres o Notables*. Bogotá: Imprenta de Zalamea, por F. Ferro.
1983 [1851] *Prólogo a la Peregrinación de Alpha de Manuel Ancízar*. Bogotá: Ediciones Incunables.
Smith Córdoba. Amir
1980 *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP Publicaciones.
Stowe, Harriet
1852 *La Cabaña del Tío Tom*.
Thompson, Alvin O.
1977 Race and colour prejudices and the origin of the Transatlantic slave trade. *Caribbean Studies*. 16 (3 y 4): 29-59.
Truque, Carlos Arturo
1982 Mi testimonio. *Afro-Hispanic Review*. 1 (1).
Turner, Jorge
1972 Presentación de Jorge Artel. En: *Sindicato de Periodistas de Panamá. Poemas con botas y banderas (Jorge Artel)*. Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico, 1960.
Varesse, Stefano
1979 *¿Estrategia étnica o estrategia de clase? Indianidad y descolonización en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
Velásquez, Rogerio
1948 Notas sobre el folclor chocoano. *Revista de la Universidad del Cauca*. (12): 21.29.
1952 *Memorias del odio*. Bogotá: Ediciones Alianza de Escritores Colombianos.

1957a *La esclavitud en "María" de Jorge Isaacs*. Medellín: Universidad de Antioquia. Vol. XIV, No. 128.
1957b La medicina popular en la costa colombiana del pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*. 6: 195-241.
1957c Muestra de fórmulas médicas utilizadas en el Alto y Bajo Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*. 6: 245-258.
1957d La canoa chocoana en el folclor. *Revista Colombiana de Folclor*. (3): 107-126.
1959 Cuentos de la raza negra. *Revista Colombiana de Folclor*. (3): 1-63.
1960 Cantares de los tres dos. *Revista Colombiana de Folclor*. 2 (5): 9-99.
1961a Ritos de la muerte en el Alto y Bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*. 2 (6): 9-76.
1961b Instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*. 2 (6): 77-114.
1961c Vestidos de trabajo en el Alto y Bajo Chocó. *Revista Colombiana de Folclor*. 2 (6): 115-130.
1962 Gentilicios Africanos del Occidente de Colombia. *Revista Colombiana de Folclor*. 2 (7): 107-148.

Vergara y Vergara, José María
1867 Juicio Crítico. Jorge Isaacs*, Obras Completas*. T2. Medellín: Ediciones Académicas.

Whitten, Norman y Nina S. de Friedemann
1974 La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: Un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología*. 17: 75-116.

Whitten, Norman y John E. Szwed
1970 *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspective on Theory and Research*. New York: The Free Press.

Zapata Olivella, Delia
1962 La cumbia, síntesis musical de la nación colombiana. Reseña histórica y coreográfica. *Revista Colombiana de Folclor*. 3 (7): 187-204.

Zapata Olivella, Manuel
1951 Sentido del folclor costeño. *El Liberal, Suplemento Literario*, junio 10.
1960 Razones del mestizaje folclórico colombiano. *Boletín Cultural Bogotá*. 3.
1960-1962 Los pasos del folklore colombiano. *Boletín Cultural*. 3 (8), 4 (3, 4, 7, 8), 5 (1, 5, 11).
1961 Mestizaje de los bailes folclóricos de Colombia. *El Tiempo*, julio 30, agosto 20.
1962a Tres fuentes de la artesanía colombiana. *Revista Colombiana de Folclor*. 3 (2): 147-150.
1962b *Chambacú, corral de negros*. Cuba: Concurso Casa de las Américas.
1962c *En Chimá nace un Santo*. Barcelona: Seix Barral.
1964 Aculturación del arte popular colombiano. *Boletín Cultural*. 8 (9).

1967a Aportes materiales y sicoafectivos del negro en el folklore colombiano. *Boletín Cultural*. 10 (6).
1967b El folclor y sus relaciones con la artesanía y el arte. *Boletín Cultural*. 10 (7).
1977a *La letra como instrumento de combate*. Bogotá: Letras Nacionales. No. 35.
1977b Identidad del negro en América Latina. *Seminario Cultural El Pueblo*. Cali, agosto 28.
1983 *Changó el gran putas*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.

La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación[12]

Jaime Arocha Rodríguez

Ensayo dedicado a Gerardo Reichel-Dolmatoff

Cuya práctica profesional demuestra que la antropología, además de ciencia, es compromiso cotidiano con la defensa de la diversidad

Los nadies y los universitarios

En 1983, realicé observaciones de campo sobre la pesca artesanal de la ensenada de Tumaco. Este medio cambiante e inestable de continuo reta la imaginación de la gente negra para que le introduzca a su cultura innovaciones que le garanticen el futuro. Documentar semejante creatividad es la meta central de este ensayo. Otra, mostrar que esa experiencia de terreno y reflexiones posteriores ratifican mi convencimiento de que es necesario rectificar nuestras creencias sobre *progreso* y *atraso*. De otro modo, será difícil que los académicos coadyuden con sus conocimientos para que los pobladores del litoral Pacífico lleguen a ser los protagonistas que se merecen, dentro de los procesos de transformación radical que el Estado colombiano viene proponiendo para esta rica región.

---

1 Original tomado de: Jaime Arocha. 1991. La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación. *América Negra*. (1): 87-112.

2 Una versión de este ensayo fue presentada en el foro *Para, con, por, sobre y de la Cultura*, convocado por Colcultura, la Universidad Nacional de Colombia, Cinep, Fecode y la Corporación Colombiana de Teatro en Bogotá. Agradezco a Ignacio Zuleta, María Teresa Garrido y Ricardo Alonso su invitación a dicho evento.

No tenía la intención de hacer tan explícito este último propósito. El viraje ocurrió con la conferencia de Gabriel Restrepo dentro de la apertura a este foro, bien bautizado con el título de *Para, con, por, sobre y de la Cultura*. Reiteró la fe que muchos intelectuales han depositado en la educación como instrumento para alcanzar el desarrollo. Mientras lo oía, mi memoria retrató con fuerza la página 59 del *Libro de los abrazos*. En ella, Eduardo Galeno habla de los nadies:

> [...] los ninguneados [...]
> Que no hablan idiomas, sino dialectos.
>
> Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanías
>
> Que no practican cultura, sino folklore.
>
> Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tiene cara, sino brazos
> Que no tienen nombre, sino número
>
> Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local
>
> Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.

Y a quienes quizás percibiríamos sin escuela, colegio y universidad, en vez de mostrarnos cómo ocultar, nos enseñaran a resaltar sus atributos y logros socioculturales.

En la ensenada de Tumaco, desempeñando el papel de agentes de cambio, circulan bastantes académicos e intelectuales. Casi todos ellos idean programas para alcanzar formas de 'progreso' acordes con sus ideologías políticas, pero no con los perfiles del ámbito que los rodea. Tal sucede con las propuestas educativas para que los negros superen lo que para los profesionales son inmediatismo, nepotismo, antiambientalismo y conservatismo, limitaciones cuya existencia parece depender más de creencias moldeadas por las aulas universitarias, que por la realidad circundante.

En otra publicación (Friedemann y Arocha 1986: 314-324) comparé al dirigente negro Rafael Valencia con una "ametralladora de utopías". Desde que lo conocí, fui testigo de su capacidad para imaginar proyectos que redimieran a los miembros de la seccional tumaqueña de la Asociación Nacional de Pescadores Artesanales de Colombia —ANPC—. Soñando con un futuro menos estrecho que el presente, y acatando las sugerencias de los egresados de varias universidades, había ayudado a fundar esa organización. A lo largo del proceso, esos profesionales

lo convencieron de que uno de los problemas fundamentales de los pescadores dizque consistía en aquella marcada incapacidad para planear la construcción del porvenir, partiendo de las privaciones de hoy. Valencia decía que "los compas sólo piensan en su traguito y en gastarse cada peso que reciben".

Sus palabras evocaron el compromiso del antropólogo Marvin Harris (1971: 496, 497) por descorrer el velo tendido sobre una hipocresía llamada "gratificación diferida": quienes se autoproclaman redentores le exigen a la gente pobre que posponga la satisfacción de sus deseos. Les importa poco que los medios de comunicación de masa o el sistema financiero no cejen en una obstinada campaña teneidnte a convertir caprichos vanos en necesidades cotidianas, igualando felicidad y libertad con el darse gusto en antojos, y aleccionándola en que los préstamos de bancos y usureros son señal de éxito personal.

Rafa, negro y tumaqueño, había pertenecido al MOIR. Sus años de militancia maoista habían agudizado su conciencia de clase, mas no aquella que se necesita para comprender que la historia oficial opera como instrumento de discriminación al ocultar hitos que negarían el inmediatismo que él mismo había aprendido a atribuirle a sus compañeros. Las sublevaciones palenqueras y el trabajo de los domingos y días feriados que los cautivos de las minas realizaban para comprar su libertad atestiguan la voluntad de orientar la vida siguiendo planes a muy largo plazo. Aún hoy, este adalid de la región no cree que el cambio de valores que él le proponía a sus compañeros quizás podría ser incompatible con las exigencias cotidianas del medio ecológico y social dentro del cual se mueven.

La Sociedad Colectiva llegó a tener un centenar de miembros, repartidos en cinco equipos de pesca. Sus promotores externos convencieron a los dirigentes locales que para combatir el 'clientelismo' reinante, era necesario 'democratizar 'la formación de los grupos de trabajo. Lograron que los últimos rechazaran la práctica tradicional de reclutar a los miembros de una cuadrilla de pescadores con chimnchorros entre quienes habían aprendido a pescar juntos —.hermanos, primos, tíos o sobrinos—. No obstante la excelente coordinación laboral alcanzada por las agrupaciones conformadas a la usanza antigua, ésta comenzó a figurar en el catálogo de lo 'amoral' por 'nepotista'. Fue sustituida por la norma que rige cualquier asociación profesional: que cada aspirante acredite su expertismo y se atenga al voto de quienes ya han sido admitidos.

Esta marcada asimetría en la valoración de las soluciones locales también cimentaba la percepción de 'antiambientalistas' que los biólogos del Inderena se habían formado acerca de los pescadores de El Chajal, un pequeño puerto que también hace parte de la ensenada. Decían que eran muy pequeños los ojos de unas mallas introducidas a principios del decenio de 1980 para capturar camarones y cangrejos. Que las redes arrasaban con todo, incluyendo larvas, juveniles y miembros de otras especies no comerciales. Proponían iniciar cursos que mejoraran la conciencia

ecológica de los pescadores (Rodríguez 1982, 1983). Sin embargo, no parecían interesados en ofrecerle la misma opción a los empresarios de las camaroneras, pese a que los pescadores artesanales habían diseñado sus pequeñas *changas* partiendo de las características de las redes usadas por los pesqueros industriales para catear la abundancia en los distintos puntos de la ensenada.

La negación apriorística que los profesionales hacían de las calidades de los negros además explicaba la figuración de estos últimos como conservadores, personas tercas, empecinadas en no aceptar innovaciones tecnológicas como botes livianos de fibra de vidrio o nuevos tipos de redes. Creencia que a los profesionales les impedía percatarse de inventos y transformaciones que surgían ante sus propios ojos, según se apreciará en el desarrollo de mi argumentación.

'Inmediatismo', 'nepotismo', 'antiambientalismo' y 'conservatismo' son conceptos que el educado tiende a construir sin apelar a los conocimientos de quienes han descalificado. Algo similar sucede con la palabra 'andén' que se hace popular a medida que el litoral Pacífico se pone de moda. Significa lugar de paso, de tránsito, donde no permanece gente, a no ser que se trate de vendedores ambulantes, quienes también se van y, como los otros, que ocuparon la acera, dejan vacío el territorio. La palabra parecería reflejar el espíritu de los planes de desarrollo que el Estado colombiano está llevando a la región. Hasta ahora, dentro de ellos, los hacederos de cultura, sean ellos indios o negros, figuran como *nadies*, seres desechables, por lo tanto (Gonzalez Uribe 1990).

Debería de equivaler a una vergüenza nacional este registro actualizado del arragio de la estereotipia racial y del ocultamiento de logros y atributos como medios de opacar la autoimagen negra y, por lo tanto, de afianzar la dominación económica, social y política. Peor aún si reflexionamos que en Colombia hemos completado cincuenta años de ejercer la 'ciencia de la cultura', como Leslie White bautizó a la antropología. Medio siglo que parecería tornar vanas no sólo nuestra pedagogía in pro de la tolerancia, sino esfuerzos concretos en contra de las variadas formas de racismo implícito que, como los realizados en el decenio de 1940 por los miembros del Instituto Indigenista nacional, desembocaron en persecusión política, expulsión de instituciones académicas y bloqueo oficial a la investigación sociocultural (Arocha 1984). Son diez lustros de luchas para que 'calen' tanto nuestra posición en favor de la diversidad de conductas, como nuestras concepciones de cultura y evolución (Arocha 1989). Si los supuestos ideológicos que guían nuestra educación fueran más permeables, hoy no sería necesario que un antropólogo repitiera partes esenciales del credo de quienes practicamos esa disciplina.

Evolución y ecología cultural

Hoy por hoy es difícil encontrar antropólogos que no se identifiquen con la tesis del genetista François Jacob (1981) referente a que la diversidad en las formas de vida y cultura representan un seguro contra las incertidumbres que causan los cambios en el ambiente: la polifonía de rasgos, conductas, instituciones y símbolos es garantía en contra de la extinción que podría acarrerar la impredictabilidad del porvenir. En consecuencia, tendremos a rechazar tanto aquellos modelos de desarrollo entre cuyas metas figure la unificación de la vida y el comportamiento, como las plataformas políticas para las cuales el logro de la igualdad implique la identidad. Soñamos con naciones y Estados que le garanticen a sus miembros iguales derechos a ser distintos (Arocha 1990).

Nuestra concepción del sentido de la diversidad es inseparable del empeño por sacar el concepto de cultura de los ámbitos exclusivos y excluyentes de la acumulación de valores estéticos occidentales o de conocimientos transmitidos por los aparatos de educación formal. Es el viejo esfuerzo por resaltar que la irrupción de símbolos no sólo le permitió a los humanos incorporar medios para describir, recordar y recuperar fenómenos de cambio, sino adquirir la capacidad de enseñarle a sus descendientes la naturaleza y funcionamiento de inventos y creaciones.

Entonces, no es por casualidad que insistamos en referirnos a la 'cultura' como el conjunto que, mediante el aprendizaje, una generación le lega a otra y el cual consiste en instrumentos, técnicas, formas de organización, patrones de conducta, actitudes, valores y creencias ideado por un grupo humano, mediante la simbolización, en repuesta a los retos que le plantean tanto la historia, como el entorno físico y social.

Estas reflexiones quizás permitan comprender otra de nuestras obsesiones: resaltar que el perfeccionamiento del aprendizaje independizó nuestra historia de las rutas que dictaba la herencia genética —la 'raza', como tantos, con terquedad, siguen llamándola—. A media que creó más artefactos, herramientas y técnicas de supervivencia, la gente pudo habitar desiertos y glaciares, selvas y praderas, en fin *todos* los rincones del planeta. Ante la incertidumbre originada por las constantes transformaciones de los escenarios de la vida, entre más instrumentos, estrategias y recursos hubiera desarrollado un pueblo, mayor la certeza de sobrevivir con éxito (Jacob 1981: 129).

Con su ecología cultural, desarrollada a partir del decenio de 1930, Julián Steward (1955: 30-42) abonó nuestros enfoques teóricos para darle la bienvenida al de Jacob. En efecto, combatió el estereotipo que iguala adaptación con conservación. Por el contrario, tradujo adaptarse como innovar y demostró que el proceso era tan continuo como la dinámica de la naturaleza. Y que ésta siempre le estaba planteando desafíos tecnológicos, económicos y organizativos a la imaginación humana (Steward 1955).

Mediante estudios comparativos, como el de las bandas patrilineales simples (Steward 1955:122.142) o el del desarrollo de las sociedades complejas dentro de las civilizaciones tempranas (Steward 1955: 178-209), demostró que los sistemas de relaciones establecidos por la gente con su entorno son el motor de la evolución. Abrió así la posibilidad de percibir que el devenir de una forma sociocultural en otra podía tomar múltiples rutas, sin que tuviera que ocurrir de manera uniforme, a lo largo de estadios universales. La teoría de la evolución multilineal (Steward 1955: 11-29) debilitó la visión dogmática, valorativa y discriminatoria que equipara evolución como el llegar a ser iguales a la gente de las naciones industrializadas —"progreso sin revolución violenta", dicen algunos—.

Este legado es uno de los que más influye para que objetemos el que muchos científicos sociales descalifiquen cambios culturales, mediante adjetivos como 'atrasado', 'retrógrado' o 'arcáico'. Cito un caso que ilustra el problema: la Caleta viento Libre es una de las aldeas de la región objeto de estas reflexiones. Allí viste gente a la cual se le había conocido por sus cultivos de caña, arroz, plátanos y, en especial cocos, en parcelas cercana a la orilla. Pero la sal que el maremoto de 1979 dejó sobre la tierra, causó esterilidad y forzó a los antiguos cosechadores a escarbar los basurales en busca de pedazos de cordel para hacer palangres, unas largas líneas de anzuelos para capturar cangrejos. Se sostiene en el mar en posición horizontal y semisumergida mediante líneas verticales, 'izadoras', usando piedras a manera de 'plomos' y trozos de icopor, también rescatados de los botaderos, como 'boyas'. Reciclando desechos, los caleteños ampliaron una actividad económica que realizaban en aquellos momentos del ciclo agrícola anual, cuando el campo requería menor labor. Especializándose en la pesca de jaiba, entonces rehicieron sus vidas.

Para quienes creen que evolucionar es progresar, este grupo humano se "atrasó". Muchos antropólogos tenderíamos a decir que quizá sucedió lo contrario por cuanto reacción ágil, pero en especial 'autónoma' le aseguró su supervivencia y reproducción.

Uno podría ser más riguroso y evaluar la situación con respecto a la ley enunciada por Leslie White: "Mientas otros factores se mantengan constantes, la cultura evoluciona a medida que crece la cantidad de energía disponible por cabeza y por año, o a medida que crece la eficiencia de los medios de hacer trabajar esa energía" (Harris 1981: 550-554). Al no representar un aumento significativo de las kilocalorías por cabeza por año, debido a lo limitadas que eran tanto las artes, como las embarcaciones que usaban, la pesca de cangrejos quizás no podría considerarse como un cambio evolutivo. Algunos sugerirían hablar de 'involución', no en el sentido de 'retroceso', sino de reacomodo y complejización internos que *no* dan origen a una nueva forma (Geertz 1970). Sin embargo, en este caso también es fundamental introducir otro factor: la manipulación ejercida por los intermediarios entre los caleteños y los mercados metropolitanos, por algún tiempo impidió la introducción de aparejos y técnicas más eficientes. Dentro de la antropología, esta búsqueda de relaciones entre los niveles locales, regionales,

nacionales e internacionales también tienen raíces en la obra de Steward. Gracias a su teoría sobre los "niveles de integración sociocultural" (Geertz 1970: 43-65), nuestra disciplina tuvo pocas dificultades para similar la noción de la aldea universal que estrecha los nexos entre los pueblos, a costa de afianzar el monopolio del hemisferio norte sobre la "fabricación" tanto de ideas, como de estratagemas para extraer del hemisferio sus materias primas, trabajo y capital.

Además de la relación entre Tumaco y las metrópolis del norte, en este enfoque sobre la cultura afroamericana de los pobladores de la ensenada figurarán vínculos de la gente con su ámbito, algunas características de su evolución y uso de la energía, así como reflexiones sobre diversidad y futuro, e inventiva e incertidumbre.

Etnicidad e innovación

Mi estudio sobre la gente de Tumaco, El Chajal y la Caleta Viento Libre se relaciona con el interés de contrarrestar la invisibilidad a la cual en Colombia las ciencias sociales han sometido a los negros (Friedemann 1984b). Me ha interesado demostrar que, como en el caso de los indígenas, muchos de los descendientes de africanos no sólo forman etnias, sino que han impulsado la afirmación de su identidad y particularidades. Dentro de ese esfuerzo, el concepto de *huellas de africanía* ha jugado un papel esclarecedor (Friedemann 1989).

Lo he esgrimido en contra de aquella visión que persiste en ver a las culturas negras de América como resultado de la herencia de *patrones* que permanecen más o menos incólumes a lo largo del tiempo (Friedemann 1984b). Hace 20 años, la afroamericanísta se guiaba por el "modelo de encuentro" postulado por Melville Herskovits (Mintz y Price 1977: 5). Esa interpretación tenía como punto de partida una concepción mecanicista de los procesos de cambio, la cual especificaba el "área cultural" como la coincidencia entre un territorio y complejos de rasgos culturales (Mintz y Price 1977). Así, los especialistas imaginaron a los esclavos como portadores si no de la totalidad, por lo menos de varios componentes de un complejo cultural "africano occidental" que habría chocado con su contraparte europea (Mintz y Price 1977). La "pureza" de las africanidades contemporáneas serían inversamente proporcional a la intensidad del encuentro y podría medirse de acuerdo con escalas de relativa autenticidad, comprando las expresiones culturales del África occidental, con las de nuestro continente.

Este panorama de viejas retenciones y persistencias comenzó a cambiar en el decenio de 1970, con los estudios de Norman Whitten sobre las culturas del litoral Pacífico colomboecuatoriano. Sus trabajos rompían con el difusionismo, introducían la posibilidad de ver los desarrollos culturales de esas costas, ríos y selvas como invenciones independientes, y facilitaban prestarle atención a la relación de la gente con su entorno físico y sociohistórico.

Por su parte, Sidney Mintz y Richard Price reformularon el "modelo de encuentro" con base en los siguientes argumentos: (1) la comparación de rasgos contemporáneos se basa en una visión estática de la historia; es muy posible que los complejos que hoy por hoy existen en el África occidental poco tuvieran que ver con los de hace dos o tres siglos, en especial por las profundas transformación acarreadas, precisamente por la esclavitud. (2) Cada grupo de esclavos embarcados a la fuerza en África tenía procedencias étnicas disimiles; lo usual era que quienes compartían espacio en urcas y filibotes, durante la travesía, ni hablaran los mismos idiomas, ni adoraran a los mismos dioses, ni practicaran las mismas tradiciones artesanales. (3) Tampoco es posible suponer que los esclavos hayan traído sus instituciones con ellos; la captura de sacerdotes individuales no garantizó que todo un complejo ritual y teológico atravesara el océano; algo similar puede decirse de los gobernantes y los sistemas políticos, de los médicos y de la medicina, de los artistas y el arte o de los arquitectos y el sistemas arquitectónico.

Ante tal heterogeneidad, ambos autores proponen considerar que lo homogéneo entre los individuos capturados y exportados habrían sido las "orientaciones cognoscitivas" o "supuestos básicos sobre las relaciones sociales y el funcionamiento de los fenómenos reales" (Mintz y Price 1977: 5). Esta propuesta permitió una reflexión que si bien hoy parece obvia, ha sido aplicada: una sola orientación cognoscitiva puede manifestarse mediante rasgos muy diversos. Así, expresiones africanas tan distintas como el sacrificio de mellizos entre los ibos o la deificación de los mismos entre los yorubas corresponderían a un supuesto único: los nacimientos inusuales tienen significado sobrenatural y merecen un tratamiento distinto al de los alumbramientos normales (Mintz y Price 1977).

Las orientaciones cognoscitivas si portarían *huellas de africanía* que habrían sobrevivido al encuentro con la cultura europea de los colonizadores blancos. Formaron la base de un proceso evolutivo que transcurrió no sólo en márgenes de estrechez extrema, sino con inigualada celeridad. Lo primero, porque los amos trataban a sus esclavos como seres infrahumanos. No obstante las condiciones tan precarias de vivienda y vida familiar que les permitieron, a la hora del trabajo, sí les exigieron desempeñarse como miembros de grupos sociales. Parecieron suponer que por el hecho de que los cautivos exhibieran obvias destrezas manuales, culturales y lingüísticas, todos compartían aquellos sistemas de coordinación y comunicación que hacen posible el normal funcionamiento de una agrupación social. Sin embargo, por lo menos al principio de la trata, la enorme heterogeneidad étnica de los esclavos obataculizaba la consolidacion de tales sistemas. Quizás fue ante el horror de perecer por no trabajar de *sol a sol*, que los cautivos comenzaron a inventar cultura, amalgamando sus orientaciones cognoscitivas y aplicándola al ámbito que les era extraño. Así comenzaron a ensayar y experimentar. Y con una eficiencia quizás inalcanzada por el resto de la humanidad, los africanos en América recrearon tecnologías, economías y formas de organización social,

reencarnaron a las deidades africanas en imágenes de yeso o en tallas barrocas de madera, y desarrollaron nuevos lenguajes en su habla, música y gesto.

Además de servir como materia prima para reaccionar ante la incertidumbre, esa inventiva sociocultural ágil se agigantó frente a las condiciones de cambio continuo del litoral Pacífico. Nació un mundo posible con el sello de una pluralidad observable tanto en la proliferación de oficios que una misma persona puede desempeñar a lo largo de su vida (Friedemann y Arocha 1986), como en la multiplicidad de escenarios dentro de los cuales se desarrollan las actividades de estas personas (Friedemann y Arocha 1986). De ahí su capacidad si no para subvertir, si para tornar inocuas las ideas de 'progreso' y 'atraso'. Aplicadas a la ligera por los agentes externos de cambio, contribuyen a devaluar la autoimagen de los negros, insuceso grave si se tiene en cuenta que la actual propuesta estatal para 'desarrollar' los recursos del litoral Pacífico parecería visualizar el territorio como si estuviera vacío de creadores de cultura, sea ésta amerindia o afroamericana.

Invisibilidad, incertidumbre e innovación

El litoral Pacífico se "puso de moda". El presidente Virgilio Barco habló de él como fundamento de una política de apertura económica hacia las nuevas potencias del oriente y lo incluyó en el inventario de mercancías que en su viaje de 1987 a la región le ofreció a japoneses, coreanos y chinos. La prensa, por su parte, se ha dedicado a desplegar las ejecutorias de las entidades congregadas desde la administración anterior alrededor de la Corporación Autónoma para el Desarrollo del Valle del Cauca (CVC), con miras a modernizar la región.

Así, va surgiendo un imaginario popular sobre El Dorado para el siglo XXI. Incluye un gigantesco *almacén* de canales transoceánicos, maderas, plantaciones de palma africana, oro, platino, camarones y camaroneras, pero excluye a los moradores negros e indígenas de la región (Villa 1990). Recuerda la forma como Laureano Gómez (1928:59) se refería a nuestro país. "Somos un depósito de incalculables riquezas, que no hemos podido disfrutar porque la raza no está condicionada para hacerlo [...]".

Entonces no debe extrañar que vayan a proliferar programas de educación tendientes a modernizar los valores y las actitudes de los negros, conforme lo hicieron con los chinchorreros del Barrio Panamá de Tumaco, hace diez años, los asesores profesionales de la Asociación Nacional de Pescadores Artesanales de Colombia. Como tantos otros proyectos protagonizados por agentes que juegan el papel de mecías iluminados ante mecenas nacionales e internacionales, éstos quizás también logren que la gente se avergüence de aquella tradición que le ha permitido sobrevivir en un ámbito tan arduo, y además enfrentar un Estado cuya presencia se ha sentido más por la represión militar que por la gestión civil.

Al poco tiempo de haber comenzado a realizar mis observaciones de terreno sobre las artes, aparejos y técnica que emplean los pescadores de la ensenada de Tumaco, me di cuenta de que la extracción, procesamiento y venta de productos marinos ocurría en concordancia con la explotación de los manglares, el cultivo de la tierra y otras actividades económicas. Por ello, tuve que ir ampliando mi visión para aprehender semejante polifonía estratégica. Comencé a convencerme de que sin una instrumentación tan plural, era difícil salirle al paso a un entorno que además de hostil por caliente y húmedo, es bastante impredecible. Los flujos y reflujos de las aguas le cambian día a día la cara al paisaje; cada decenio, la corriente de El Niño altera el clima y la disponibilidad de peces y cosechas, y las placas que forman la corteza terrestre chocan frente a Tumaco, causando esos terremotos y maremotos que cada tres o cuatro lustros pueden borrar puertos y playas de la faz de la tierra.

El litoral Pacífico posee materias apetecidas por los mercados del Atlántico Norte: maderas, oro, atún, pargo rojo, camarones y demás productos sujetos a aquéllos estertores de auge y decadencia que dictan las leyes de la oferta y la demanda, pero en especial, las de la especulación (Whitten 1970, 1974). Estos colapsos son tan impredecibles y desestabilizadores como un temblor de tierra.

Frente a un hábitat tan deleznable como el andamiaje económico construido sobre él, parecería lógico que los pobladores de casi todo el litoral le den prioridad al presente, construyendo un mínimo de ataduras. De ahí que esfuerzos como los de titulación de tierras requieran una labor de convencimiento impensable entre habitantes de otras regiones. O que después de pagar la cuota inicial de televisores, radiolas y planchas, muchos tumaqueños no muestren interés ni por cumplir con las mensualidades, ni por retener las posesiones materiales a la hora del embargo.

No obstante la función de crítica social que compete a la universidad colombiana, hay ausencia de discusiones sobre el actuar de sus egresados en ámbitos tan complejos como el del Pacífico. De ahí la aspiración de que este foro sirva para discutir si esos profesionales aún están en mora de aprender y divulgar el que la cultura afroamericana del litoral del Pacífico no sólo parece ser la respuesta adecuada ante las incertidumbre creadas por el entorno físico y socioeconómico, sino que cuestiona a su contraparte noratlántica en cuanto a caras nociones sobre las materias primas para construir el porvenir.

La franja impredecible

La ensenada de Tumaco hace parte de la baja costa aluvial del litoral Pacífico, franja que ese extiende 640 kilómetros hacia el sur, desde el Cabo Corrientes hasta la provincia de Esmeraldas en el Ecuador y que presenta:

> (1) adyacente a la orilla del mar, un cordón de bajos de barro y aguas pandas: (2) playas de arena interrumpidas por caletas re reflujo, estuarios y vastos bajos de lodo; (3) una zona de manglares, cuyo ancho por lo general es de 2.5 a 5 kilómetros; (4) a espaldas de los manglares de agua salobre, una faja cenagosa de agua dulce, cuyo nivel cambia con la mareas. Detrás de las ciénagas de reflujo, sobre tierras un poco más altas, la selva húmeda ecuatorial que cubre prácticamente la totalidad de las tierras bajas del pacífico (West 1957: 52, 53).

Este escenario figura entre los más húmedos del mundo. Recibe un promedio de 4000 mm de lluvia anual, aunque llueve todo el año, ocurren períodos más secos en los meses de febrero, marzo, septiembre, octubre y noviembre. Su temperatura registra fluctuaciones de menos de un grado, con una media de 28ºC (págs. 22-39). No bastante lo escaso en sabanas, es abundante en ese barro arcilloso tan característico de los suelos ácidos y poco fértiles del trópico húmedo. Allí, las ruedas tienden a enterrarse, a oxidarse y a podrirse. Si la gente las desecha, no es porque sea bruta, sino por el peso de las restricciones ambientales. Ese hábitat de árboles enormes y manglares agresivos es, además, inhóspito para bueyes, caballos y mulas. Con pocas máquinas y menos animales de tiro, sus pobladores explotan la energía de sus propios cuerpos para transformar su entorno y dar origen a ese sistema económico basado en la polifonía.

El paisaje de la costa aluvial es igual porque "(...) la variación media en el nivel de las aguas es de 2,5 a 3 metros y durante la estación lluviosa aumenta a 4 y 4,5 metros", cuando el efecto de los pleamares puede notarse en Barbacoas u otros sitios muy separados de la orilla del mar (West 1957:53). Las aguas ascienden por períodos de 6 horas y media, y bajan durante lapsos de la misma duración (Olarte 1978). La marea comienza a subir una hora después de que la luna haya pasado sobre un lugar; como cada día su salida se atrasa una hora, el comienzo de los flujos y reflujos siempre está cambiando (Escobar 1921). Las alturas que alcanzan pleamares y bajamares también cambian en cada lapso. Las "pujas" se dan durante los plenilunios, cuando el nivel del pleamar es cada día mayor. Las "quiebras", entre tanto, coinciden con las semanas de cuarto creciente y cuarto menguante; para entonces, cada seis horas la altura del flujo es menor. Es como si durante los ocho días de puja entrara más agua de la que sale, mientras que en los ocho días de quiebra sucediera lo contrario (IGAC 1983a).

Los pilotos de los equipos de pesca con chinchorro tienen catálogos mentales de las relaciones entre el ámbito y los fenómenos asociados con los cambios de marea. Por ejemplo, hablan de que con el primero de quiebra hay que ir a La Bocana, porque entonces allá la pesca es muy abundante. O dirán que en el segundo de puja siempre es mejor salir a pescar a las 4 de la mañana. Por su parte, las recolectoras de las conchas del manglar (pianguas) deben sobreponer sus mapas de los esteros con los de las mareas a fin de navegar *por dentro*

hacia los sitios de recolección. De otra manera, tendrían que bogar en el mar abierto, hazaña muy riesgosa, dada la fragilidad de sus embarcaciones. Y en El Chajal, los campesinos siguen con cuidado las características de pujas y quiebras para determinar la óptima combinación de labores agrícolas con la pesca. Por lo general, sacan tiburones durante las quiebras y se van a sus fincas durante las pujas, cuando aumentan los peligros de la navegación.

El Niño y el terremoto: la changa y el palangre

A finales de 1982, el calentamiento de las aguas evidenciaba la llegada de El Niño. No muy bien explicado, este cambio climatológico tiene ciclos cercanos a los diez años y deja huellas en los cinco continentes (Ganby 1984). En la ensenada de Tumaco, conforme subía la temperatura del mar, aumentaban las embarcaciones que con sus redes de arrastre "peinaban" el fondo, atrapando los productos de la nueva bonanza: camarones de por lo menos cinco especies: tití, pomadilla, tigre y langostino; también jaibas o azulejos y calamares.

Para entonces, la creatividad negra volvió a debutar en forma de changa, versión miniatura de las redes que los grandes camaroneros emplean para catar un sitio, antes de hacer el lance. Los pescadores artesanales le amarran la changa a sus potros, después de haberse conseguido un motor de cuarenta caballos. En 1983, enjambres de pequeñas canoas habían conquistado un sitio en el territorio que antes había monopolizado los pesqueros comerciales. Entonces, los biólogos del Inderena comenzaron a hablar de la "masacre" de la fauna, y se fueron lanza en ristre no contra los pescadores empresariales, sino contra los que usaban changas: que dizque los ojos de sus mallas eran tan pequeños que arrasaban con todo. Con lo mismo que arrasan las redes grandes, dijeron pescadores como los de El Chajal, añadiendo que ellos hacían algo que ni le pasaba por la mente a sus contrapartes. Le devolvían al mar vivos casi todos aquellos peces que carecían de valor comercial: 'peludas', 'cardumas', 'pejesapos', 'anguiyas' y 'zafiros'. Explicaban que exceptuando el último lance, proero y piloto depuraban cada captura, dejando en el piso de la canoa sólo camarones, cangrejos y calamares 'adultos'. Pero los pobres contaban con menos recursos para defenderse y las multas reiteradas, como la creciente escasez de jaibas y camarones, fueron sacando a muchos del panorama.

Para algunos de ellos, la única alternativa consistió en aumentar el hacinamiento de Tumaco y buscar empleo en las procesadoras de camarones. Pero, cuando en 1989, el Niño comenzó a volver a apadrinar la nueva bonanza, muchos de ellos regresaron a la ensenada con sus potros de palo y sus redes remendadas. No les ha importado tener que aguantarse los regaños y castigos que les imponen los "doctores" biólogos. Esas molestias hacen parte del panorama complejo e incierto que siempre han enfrentado.

Antes explicaba cómo los agricultores de la Caleta Viento Libre evolucionaron un sistema para extraer jaibas por medio de unas líneas de anzuelos llamadas *palangres*. Esta adaptación, como otras que se repiten a lo largo y ancho del litoral atestiguan aquélla inventiva que le ha permitido a los negros enfrentar lo que quizás sea el más severo de los traumas cíclicos que ocurren en la región: los terremotos. En la ensenada son recurrentes por la cercanía de puntos de choque entre capa litosférica de Mazca y la Americana (National Geographic, editor 1986: 638, 639; Nel 1984, 9:9199-9201).

A su vez, estos movimientos sísmicos levantan esas olas que arrasan playas como la de la Caleta y poblaciones costeras como la de Ensenada en la bocana de Iscuandé (Buzzard 1982: 4-6, Fridemann 1989: 116-120; Rosero 1981: 1,2: 1983; West 1957: 57-60). Entro los sacudones más avasalladores figuran los de 1836, 1868, 1906 y diciembre de 1979.

Hoy la Caleta ya perdió ese aire de campamento de refugiados que todavía tenía en 1984. Gracias a la relativa prosperidad que llevaron los jaibas, la gente compró trasmallo agalleros o *chinchorros* electrónicos (Machado 1990). Debido a su mayor eficiencia, estas redes reemplazaron a los espineles. Por su parte, los períodos que reducían a los pescadores a la inactividad porque el mercado de carne de cangrejo estaba saturado, de nuevo ha sido llenado por el trabajo en las palmeras de coco. Y la fertilidad de la tierra ha traído la nueva preocupación de qué hacer ante plagas como la de cucarrones que aparecieron sin preaviso y, según dicen allá, están esterilizando suelos y cocteros (Machado 1990).

La aldea mundial

Se dice que la televisión y los satélites convirtieron a la Tierra en una aldea. Sin embargo, el pueblito existía mucho antes, conforme uno se percata al hacer estudios sobre los esclavos y sus descendientes. Con la trata nació un comercio transcontinental, cuya representación predilecta ha sido un triángulo (Friedemann y Arocha 1986:117). En sus vértices están Europa, Africa y América, en una dirección circulñan esclavos; en la otra, yuca y otros productos agrícolas. El puente desde América a Europa llevaba oro, plata, y las que Mintz (1986) ha llamado "drogas del proletariado": café, tabaco y azúcar, regresaba con instrumentos de represión. Pólvora, armas y caballos, telas y manufacturas de hierro. Algo comparable pasaba con la conexión de ese continente con África.

No es que la modernización de los medios haya universalizado a la gente. Ha incrementado interconexiones, como aquélla que se originó con la Segunda Guerra Mundial. Para hacer las botas y las cartucheras de los soldados se necesitó más titanino. Para suministrarlo los negros del Pacífico, como Rafael Valencia y su padre, Camachito, se salieron de sus pueblos ribereños y de sus chagras de caña

y colino. Comenzaron a tumbar el mangle de la costa para venderle la corteza ('concha') a unos españoles que instalaron una empresa para procesar la 'cáscara' y exportar el tanino. Como había que alimentar a todos estos nuevos pobladores, hubo más pescadores, más embarcaciones y redes, más fogones qué prender, más leña que buscar, más cabón que preparar, más mangle que talar, y, por lo tanto, más mujeres trabajando en los esteros (Olarte, s.f.).

Pero la bonanza no fue eterna. Los ingenieros químicos que se inventaron taninos sintéticos quizás murieron sin imaginarse cómo Rafa y Camachito quedaban en la ruina y, que con otros miles de negros, tuvieron que hacerle frente a la pobreza regresando a sus fincas de las orillas de los ríos o a las minas familiares.

Más rupturas de la subsistencia

Los vaivenes que alteran la existencia diaria de los pobladores del Pacífico es´tan lejos de cesar. A finales de 1983, se aclaró que Roberto Soto Prieto habían planeado y ejecutado el robo de 13,5 millones de dólares pertenecientes al Estado colombiano. Tan pronto como este empresario huyo de la justicia colombiana hacia Austria, comenzaron a cerrarse algunas de las empresas de las cuales él era accionista principal. Dos de ellas funcionaban en Tumaco: un aserradero industrial y una enlatadora de palmitos. Decenas de hombres y mujeres recibieron el año nuevo sin empleo, preguntándose a quién reclamarle el pago de sus prestaciones. Muy pronto este grupo de desempleados aumentó con quienes habían figurado en la nómina de la desfalcada multinacional CalColombia. Quienes quedaron cesantes eran responsables de los servicios de transporte y suministro para una mina industrial que extraía oro no muy lejos de allí, en Payán, un puerto peuqeño sobre el río Mangüi. Parte de todo este conglomerado de personas buscaba medios para retornar a los pueblos ribereños de donde había emigado en busca de El Dorado.

No obstante su severidad, este tipo de crisis no era nuevo. En el litoral Pacífico, si mares, mareas y maremotos tornan vacías ciertas ideas de porvenir, más lo pueden lograr aquellas conmociones dependientes de la naturaleza de los productos de la región. Por su escasez en el hemisferio norte y las dificultades para extraerlos, alcanzan precios elevados que nutren la codicia individual. La ilusión con el enriquecimiento fácil no sólo causa cataclismos como los anotados, sino sacrificios ciclicos de la gallina de los huevos de oro: exceso de oferta y caída abrupta de los precios.

La esclavitud quizás fue el primer vínculo de esta gente de origen africano con los mercados del Atlántico norte. Hoy, el oro, las maderas, el petróleo y los camarones y demás recursos marinos la ligan con la economía de metrópolis europeas y americanas. Por su papel nodal dentro de los circuitos que enlazan ambos hemisferios, puertos como Tumaco con imanes para la población ribereña (Whitten y Friedemann 1974). Figuran en los mapas que los negros dibujan en sus

mentes para ensoñar y planear su ascenso social. De ahí que tengan períodos de crecimiento vertiginoso. Entre 1961 y 1976 se duplicó la población de Tumaco y hubo barrios en los cuales llegaron a apretujarse ¡850 personas por cada cuadra! (Ochoa de Sandoval 1982: 25-27). Sin embargo, suspendidas las actividades de las industrias de Soto y las de CalColombia, es muy posible que hacia 1985 hubiera menos de las 200.000 almas que los demógrafos le habían presagiado al puerto, con base en sus cálculos para el decenio anterior. Y que hoy por hoy hay auna enorme presión alcista: 70% de las pequeñas fincas de la ensenada ha ido a parar a manos de inversionistas de Cali, Medellín y Bogotá, ya sea para hacer plantíos de palma africana o para construir piscinas camaroneras (Machado 1990). Mientras alistan su salida hacia las zonas marginales metropolitanas, los antiguos campesinos se instalan en los tugurios tumaqueños.

Si bien es cierto que Guapi, Tumaco o El Charco ocupan lugares importantes en los planes de vida que hace la gente del litoral, no figuran como mojones, sino como peldaños temporales entre la selva y ciudades del interior, como Popayán, Cali y Bogotá. La circulación por esos puntos toma los sentidos que dicten las fuerzas de la geografía y del mercado.

La conquista de un espacio urbano se hace colgándose de las parentelas (Whitten 1974). Como en las grandes urbes tan sólo están consolidándose, se admiten reclamos de membrecía más amplios, como los de ser compadre de un primo o de un tío. No es raro que el anfitrión acepte al huésped por dos o más años, porque la solidaridad étnica debe alcanzar para ayudarle al recién llegado a conseguir trabajo y techo.

Cuando la mudanza toma la dirección contraria y hay que regresar del puerto a la aldea ribereña, la gente se agarra de redes de parientes que le permiten reclamar derechos étnico-territoriales, tanto por la vía materna como la paterna, y ya sea en las explotaciones mineras artesanales comunales o familiares, o bien dentro del sistema agrícola de tumba y pudre (Friedemann 1984a).

Fisonomías cambiantes

Como resultado de este movimiento, de continuo varían las caras que uno ve en un barrio tumaqueño como el de Panamá. En junio de 1990, ya no estaba Cleofe Batioja, maestro en el lance de chinchorros pejeros, ni su hija Mariluz, conchera disciplinada del manglar de la isla de los Pájaros; Félix y Henry Quiñones también habían abandonado su changa y, como los anteriores, se había marchado al Ecuador (Machado 1990). Es posible que pronto los vuelva a ver si no en tumaco, quizás en Popayán o en Bogotá, como me sucedió con Jorge Gruesso, mi anfitrión en El Chajal o Italo Valencia, ayer motorista de la Anpac; hoy aspirante a primíparo en derecho de la Universidad Autónoma.

Infortunadamente, puñales y machetes también añaden su cuota al cambio de fisonomías. Es muy frecuente que las peleas estallen en bailaderos y discotecas, por una mujer, después de dos o tres noches de merengue, bolero y salsa. En otras ocasiones, para el forastero, es más difícil comprender los móviles. Al pescador Walberto lo mató su tío; meses antes, regresando de botar chinchorro, el sobrino se había comido el *pegao* de arroz que quedaba en la olla del almuerzo. El viejo lo reprendió y como Walberto le respondió a puños; fue sancionado por la Anpac con una semana de licencia, la cual fue calentado los ánimos y alimentando las venganzas, hasta llegar al homicidio.

Un escenario como el de Tumaco puede llenar de razones a quien opine que donde el Estado está ausente, hay violencia. Situado al suroeste del Departamento de Nariño, 1º 48' latitud norte y a 78º46' de longitud W de Grenwich, ese municipio tiene 3800 km^2 repartidos entre las islas de Tumaco, la Viciosa y el Morro, además de una porción continental (Mendoza y Olarte 1976: 1, 2). Todas estas superficies están cubiertas por precarias redes de acueducto, alcantarillado y electricidad. Exigencias para la prestación eficiente de estos servicios nunca han dejado de figurar en la agenda de los paros cívicos que se repiten cada año desde 1980. En el último de ellos, enardecidos los manifestantes amenazaban con buscar la anexión de su puerto al Ecuador. La prensa bogotana se mofó de ellos, sin reflexionar que allá la gente compra leche, huevos, café, cigarrillos, enlatados, manteca y aceite ecuatorianos. Pesca con redes tejidas con fibras hechas en ese país, y salen al mar en canoas impulsadas por motores comprados allá, sin los onerosos aranceles que cobran gobiernos colombianos a los cuales no se les ha pasado por la mente subsidiar la pesca artesanal.

En su cotidianidad, los tumaqueños palpan al Ecuador, pero tienen que imaginarse a Colombia. Mientras que montándose en una canoa a motor, gasta hora y media en llegar a la primera población ecuatoriana, la comunicación marítima con Buenaventura es tan irregular como el cabotaje y la navegación fluvial (Ochoa de Sandoval 1982: 2). La única carretera es la de Pasto, y transitarla es una aventura que hoy en día continua sin sobrepasar los 15 km/h, en varios trechos de sus 300 km (Ochoa de Sandoval 1982).

Solidaridad

Volviendo al barrio Panamá, quizás sea difícil resistir la tentación de sostener que la carencia de servicios públicos, añadida al muy apretado tejido de calles y casas, podría crear una atmósfera de frustración propicia para las reacciones brutales y desproporcionadas. Sin embargo, la iniciativa privada ha llenado muchos de los vacíos que ha dejado el Estado. Por una parte, el Plan de Padrinos, una institución filantrópica norteamericana, ofrece subsidios económicos, presta servicios médicos y educativos, y hasta hace poco auspiciaba innovaciones en los

métodos y técnicas de pesca. Por otra parte, ha salido favorecida la creatividad. De su propia iniciativa, grupos de vecinos han construido sistemas de desagüe a los cuales otros pueden conectar la tubería de sus nuevos inodoros, siempre y cuando acuerden con quienes hicieron la instalación original y se comprometan a cooperar en la manutención de las pequeñas redes (Buzzard 1982: 15-20).

Los vecinos también se dan la mano en el arreglo de sus viviendas. Dependiendo de la proximidad al mar y para responder al régimen de mareas, hacen sus casas sobre pilotes de madera de 1 a 4 metros. Bien mantenidas, las paredes de tablas (*tulapuesta*), los pisos de listón y los techos de zinc o de tela asfáltica resisten las intensas lluvias de todo el año. No se puede decir lo mismo de las calles. De piedras y arenas sueltas, se convierten en arroyos con cada aguacero.

Los intentos por modernizar la pesca también se apoyaron en estas formas de solidaridad. En 1972, varios pescadores del barrio formaron la Cooperativa de Pescadores del Pacífico —COPESCA—. Llegó a tener 350 socios. Si bien ellos tuvieron la visión para conseguir una sede con equipos de refrigeración, no lograron programar el mantenimiento y reposición de equipos. Cuando los motores se fundieron y las neveras dejaron de enfriar, se desintegró la organización. Inconformes, cuatro de sus miembros viajaron a Buenaventura para tomar parte en el Primer Congreso de Pescadores Artesanales. De allí nació la Asociación Nacional de Pescadores Artesanales de Colombia —ANPAC—, institución que apoyó a los delegados de Tumaco para que iniciaran una campaña educativa que desembolcaría en la fundación de una seccional tumaqueña de la ANPAC.

En 1978 esta organización comenzó a elaborar proyectos para la creación de equipos para pescar con chinchorros. Para 1980, ya existían cuatro de estas unidades de producción, con 92 asociados. En 1981, aunando sus esfuerzos con los del Plan de Padrinos, creó la Sociedad Colectiva de Pescadores Artesanales, empres que fue dueña de una sede moderna para el procesamiento, refrigeración y venta de la captura lograda por las unidades asociadas y otros pescadores. Otros programas de la ANPAC de Tumaco incluyeron la introducción de nuevos equipos y artes, la educación de pescadores de otras localidades de la ensenada de Tumaco y la formación de otras unidades de producción, como la de las recolectoras de las conchas de los manglares.

Hoy solo quedan los jirones de estos esfuerzos, amén de una comunidad escéptica y reticente a mirar con buenos ojos los programas de cambio. Una de las lecciones que lega esa experiencia se refiere al papel de los agentes externos. La universidad formó a los ingenieros, sociólogos y economistas que, con voluntad de servicio comunitario, intervinieron en la organización tecnológica y económica de la pesca artesanal. Sin embargo, la educación superior también los dotó de dos atributos discutibles con respcto a la promoción del bienestar de los pescadores: el primero, aquélla noción valorativa de 'progreso', según la cual lo tradicional es

rezago de un estadio que debe superarse por atrasado e ineficiente, y la segunda, la arrogancia que impide apreciar el sentido de los rasgos que la cultura local origina como respuestas creativas a ese ámbito movedizo de la incertidumbre.

Ciencia de la cultura y porvenir

Hace dos generaciones, los antepasados de los protagonistas de este ensayo, en su mayoría, eran agricultores y aserradores. Pescaban, pero no tanto para vender en el mercado, como para la mesa. Sus descendientes se fueron convirtiendo en pescadores profesionales a medida que fue negocio alimentar a otros. Los últimos se mudaron a Tumaco para trabajar en la producción del tanino y de otras materias apreciadas en Estados Unidos y Europa. Setenta años no es mucho tiempo para familiarizarse con el mar y sus recursos. Empero, ellos experimentaron con las maderas, resinas y fibras que ofrecían su entorno físico. Ensancharon y calafatearon las pequeñas canoas tradicionales, y tejieron redes más grandes innovando así una tecnología de pesca para responder a las nuevas demandas comerciales y a las características cambiantes del territorio qeu cubrían en sus viajes. También desarrollaron mecanismos de enculturación que le dieron continuidad a los grupos de pesca y recolección que fueron formando.

He sostenido que la incertidumbre moldeó esta cultura. Tanto sus enfoques pragmáticos, como la prioridad que le otorga al presente, parecen ser respuestas apropiadas a un entorno físico y sociohistórico dentro del cual el futuro es impredecible. Hacer planes a largo plazo y tener ataduras con la tierra y otras posesiones materiales quizás sean incompatibles con un medio dentro del cual la vida cambia de un momento para otro y de manera bastante racical. Cualquier día puede ser el del terremoto y la marejada que arrasan con viviendas, playas y pueblos, o el de la bancarrota de alguna empresa multinacional. Una y otra circunstancia obligan a los tumaqueños a emigrar o a rebuscarse nuevas formas de subsistir.

La mayoría de los pescadores artesanales que montó su propia empresa comercializadora parece que jamás se vio a sí misma como propietaria legítima del negocio. La autoimagen de muchos quizás era tan baja que decían no tener las capacidades para manejar el frigorífico y los equipos de pesca. Por otra parte, como expliqué al hablar de los *nadies* y los universitarios, respondiendo a la ética de los promotores de desarrollo, para quienes el "nepotismo" es un rasgo social condenable, los pescadores comenzaron a reclutar los miembros de sus unidades de producción por fuera de las líneas de parentesco real o ficticio de las cuales, por tradición, siempre se habían valido. Esta modalidad de subvaloración tiende a reducir la efectividad de los equipos. Su rectificación, como la de otras, debería figurar entre las prioridades los proyectos educativos.

Me parece que estas formas de subestimación pueden ser fatales frente a las nuevas políticas agresivas del Estado para modernizar la explotación de los recursos de la región. Nacen de las condiciones de marginalidad y discriminación socioétnica a las cuales han sido sometidos los negros. Tanto la universidad, como la ciencia de la cultura tienen la responsabilidad de evitar que se les siga negando el conocimiento sobre su propio pasado, así como la información acerca de la evolución de las sociedades africanas al momento de iniciarse la trata esclavista o sobre la realidad contemporánea de etnias como la de los ashantis o la de los wolof, de las cuales fue extraída parte de la fuerza esclava traída a Colombia. Con la historia, la antropología debe de ser más agresiva en la difusión de esfuerzos como los de los bijagos por establecer sociedades cimarronas al poco tiempo de ser desembarcados en Cartagena, así como de la lucha librada por los esclavos de las minas del litoral Pacífico, quienes trabajaban domingos y días feriados con miras a comparar su propia libertad.

Tanto en África, como en América, la épica negra habla de conceptos sobre el futuro, no sólo profundos, sino optimistas. En Colombia, a la academia, con la ciencia de la cultura a la cabeza, les cabe la responsabilidad de explorar la manera de transmitir éste y otros conjuntos de información a la población adulta de pescadores y agricultores, y a los niños de las escuelas de primaria y secundaria.

Inversionistas de Bogotá y Cali cada vez fijan más sus miradas sobre el litoral. Sin embargo, lo manejan a partir de la imagen del *andén* que la gente tan sólo ocupa a "raticos". Para ellos, pescadores-agricultores de lugares como El Chajal forman poblaciones temporales que tan sólo valen por las fincas que cultivan. El valor de éstas, a su vez, depende de que sean aptas para sembrar palma africana o construir los estanques que alberguen la cría industrial de camarones. Estos dueños del capital no tienen en mente mejorar ni los ingresos, ni la dieta de los pobladores de la región, sino exportar hacia el Norte.

El funcionamiento de las plantaciones y de los estanques es impensable sin la mano de obra que suministran ya sean esos pequeños propietarios o los pescadores artesanales de barrios como el Panamá de Tumaco. Ni gobernantes, ni capitalistas dan muestras de percibir a los negros como protagonistas en nuevas formas de agricultura o en la extracción de recursos marinos. Para los primeros y los segundos, el uso de tierras y aguas colombianas está ligado a los mercados metropolitanos del país o de Estados Unidos y Europa. También a aquellas empresas pesqueras internacionales que introduzcan tecnologías industriales en áreas sobre las que se les concedan derechos de explotación. Ya expliqué cómo más de las tres cuartas partes de las propiedades campesinas han pasado a manos de inversionistas metropolitanos (Machado 1990). Esta transferencia se ha traducido en desocupación urbana. Los siete, diez o quince trabajadores que podría emplear una finca tradicional, se han marchado a los tugurios y han sido y han sido reemplazados por dos o tres personas: uno o dos obreros locales y un biólogo que llega de Cali o Bogotá (Machado 1990). Pero además de esta

disrupción, está la de la producción alimenticia: escasean las tierras que producían plátano verde y arroz, caña de azúcar, maíz, yuca, frutas y, claro está, de manera indirecta, pescado. Porque cuando el mar 'pujaba', los cultivadores dejaban sus potros, canoas y anzuelos por sembrar la tierra, y cuando la marea se 'quebraba', tiraban el machete y se iban a buscar tiburones y rayas.

Como cualquier otro proceso que limite la autonomía de la gente o haga uniformes las conductas humanas, en el litoral Pacífico, el debilitamiento de los nexos entre pesca artesanal y economía campesina, le incumbre a los antropólogos. No por los caprichos románticos que por lo general nos edilgan otros científicos sociales, sino por el afán de que se pierda muchos años de aquella experimentación autóctona que respondió al desafío de selvas, ríos, manglares y ensenadas. También por la preocupación de salvaguardar esa polifonía de conductas que, a éstos, como a todos los humanos, les ha permitido enfrentar el ámbito cambiante y el futuro incierto (Jacob 1981).

Referencias citadas

Acheson, J.M.
1981 Anthropology of fishing. *Annual review of anthropology*. 10: 275-316.

Anpac, Tumaco
1983 Propuesta para la comisión francesa. Tumaco. Asociación Nacional de Pescadores Artesanales de Colombia, seccional de Tumaco, manuscrito.

Arocha, Jaime
s.f. Unidades de producción nortecaucanas. Cali: Fundaec, manuscrito.
1980 Clientelismo, gasteo y violencia. *Enfoques colombianos*, (14): 47-65.
1984 "Antropología en la Historia de Colombia: Una visión". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp 21-130. Bogotá. Etno.
1989 "Antihéroes es la Historia de la Antropología Colombiana: Su rescate". En: *Nueva Historia de Colombia*, vol IV. pp 247-256. Bogotá. Planeta Editorial de Colombia.
1990 "Ambiente, sociedad y cultura: una perspectiva antropológica". En: Augusto Angel Maya (ed.), *Ciencias Sociales y Medio Ambiente*, pp 93-108. Bogotá: Red de Información Ambiental, Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior.

Arocha Jaime. y Nina S. de Friedemann (eds.)
1984 *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Backerman, Stephen
1983 Does the swidden ape the jungle? *Human ecology*, 11 (1): 1-12.

Bonfil Batalla, Guillermo.
1982 El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y organizativas. En: *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, pp 131-146. San José: Ediciones Flacso.
Buzzard, S.
1982 *The PLAN health care project, Tumaco, Colombia, a case study*. Tumaco: Foster Parents Plan International, Inc.
Canby, T.Y.
1984 El Niño's ill wind. *National Geographic*. 165 (2): 144-183.
Escovar, Pablo Emilio
1921 *Bahías de Málaga y Buenaventura: la costa del Pacífico*. Bogotá. Imprenta Nacional
Fals Borda, Orlando
1976 *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica*. Bogotá: Punta de Lanza
Friedemann, Nina S. de
1984a Troncos among Black miners in Colombia. En: W. Culver y Th. Graves (ed.), *Miners and minning in the Americas*. Manchester: The university of Manchester Press.
1984b Estudios de negros en la antropología colombiana. En: Jaime Arocha Rodríguez y Nina S. de Friedemann (Eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
1989 *Criele criele son. Del Pacífico negro*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha
1986 *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
Friedemann, Nina S. de y Carlos Patiño
1983 *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Nº LXVI.
Gómez, Laureano
1928 *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Editorial Minerva.
Gonzalez Uribe, Guillermo
1990 El Pacífico en venta, sin consultar a sus habitantes. *Magazín Dominical*, Nº 378, julio 22. Bogotá: El Espectador.
Gruesso .J.
s.f. (1) El Chajal. Productor de alimentos. Tumaco: manuscrito. S.f. 829 El Chajal. Datos y primeros moradores. Tumaco: manuscrito.
Harris, Marvin.
1971 *Culture, man and nature*. New York. Thomas Y. Crowell.
1980 *America now*. Nueva York: Simon & Schuster.
ICO
1983 Conferencia sobre movimientos cívicos. Tumaco: Instituto de Capacitación Obrera, julio 25.

IGAC
1983 *Atlas regional del Pacífico*. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
Jacob, François
1981 *El juego de lo posible*. Barcelona: Grijalbo.
Kaplan, Myriam y María Isabel Montoya
1978 *Impacto de los centros urbanos sobre comunidades pesqueras: La Boquilla, un caso. Trabajo de campo*. Bogotá: Universidad de los Andes.
Lozano Castro, G. et al.
1967 *Estudio socioeconómico de la costa sur del Pacífico (Cauca y Nariño)*. Bogotá: coedición del Banco Ganadero y Ediciones Tercer Mundo.
Machado, M.L.
1990 *Notas de investigación en el terreno: La Caleta Viento Libre y el Barrio Panamá de Tumaco*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
Mintz, Sidney
1974 *Caribbean transformations*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press.
1987 *Sweetness and power*. New York: Penguin.
Mintz, Sidney y Richard Price
1979 An anthropological approach to the Afroamerican past: a Caribbean perspective. *Occasional papers in Anthropology*, Nº 2, Philadelphia: Institute for the Study of Man.
MCCay, Bonney
1981 Development issues in fisheries as agrarian systems. *Culture and agriculture*. 1 (11): 1-8.
Mendoza y Olarte, Consultores
1976 *Tumaco: Programa de integración de servicios y participación comunitaria en zonas marginales urbanas*. Bogotá: Secretaría de Integración Popular de la Presidencia de la República/Departamento Nacional de Planeación/Mendoza y Olarte Ltda. Consultores.
National Geographic
1986 When the Earth moves. *National Geographic*. 169 (5): 638-639.
NEL.
1984 "Sismo". En: *Nueva Enciclopedia Larousse*, Vol. 9 pp 9199-9201.
Ochoa de Sandoval, C.C.
1982 *Reporte Sage (Estudio socioeconómico de Tumaco)*. Tumaco: Plan de Padrinos, fotocopia
Olarte Reyes, Oscar
1974 *Panamá: un barrio de pescadores. Trabajo de campo*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.

1978 "Pescadores negros de Tumaco, un puerto colombiano en la costa del Pacífico". Tesis de grado. Bogotá: Universidad Nacional, Departamento de Antropología.

OPSA/Inderena
1983 *Diagnóstico de la pesca artesanal en Colombia*. Bogotá: Oficina de Planeamiento del Sector Agropecuario e Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y del Ambiente.

Price, Thomas
1955 "Saints and spirits: A study of differential acculturation in Colombian negro communities". Tesis doctoral. Evanston: Northwestern University, (También, Ann Arbor: Xerox University Microfilms).

Rodriguez, O.J.
1982 "La pesca artesanal en el Pacífico Sur". Tumaco: Inderena, fotocopia
1983 *Inventario de recursos para la pesca artesanal en el Pacífico sur*. Tumaco: Inderena, manuscrito.

Rosero Ruano, J.
1981 "Litoral nariñense 'presente'". Tumaco: mimeografiado.
1983 "Antecedentes, consecuencias y alternativas para mejorar el estado actual de Tumaco y la costa nariñense". Tumaco: mimeografiado.

Steward, J.
197 [1955] *The theory of culture change*. Chicago: University of Illinois Press.

Stipeck, George
1971 "Sociocultural responses in modernization among the Colombian Embera". Tesis de grado. Binhamton.

Thompson, Alvin
1976 Race and colour prejudices and the origin of the Transatlantic slave trade. *Caribbean Studies*. 16 (3-4): 29-59.

Torry, William
1979 Anthropological studies in hazardous environments: past trends and new horizons. *Current anthropology*. 20 (3): 517-540.

Valencia, R.
1983 "Promoción y organización de las recolectoras de piangua en Tumaco, Nariño". Tumaco: Anpac, manuscrito.

Villa, William
1990 Chocó, mito y etnocidio. *Arqueología*. 2 (10): 5-8. Bogotá.

West, Robert
1957 *The Pacific lowlands of Colombia. A negroid area of the American tropics*. Baton Rouge, Lousiana: Lousiana University Press.

Whitten, Norman
1970 "Strategies in adaptive mobility in the Colombian-Ecuatorian littoral". En: Norman Whitten y John F. Swed (eds.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspective on Theory and Research,* pp 330-343. Nueva York: The Free Press.

1974 *Black frontiersmen: a South American case*. New York: Schenkman Publisching Company.

1974 La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología*, 17: 75-115.

Yesner, D.R.

1980 Maritime hunter-gatherers: ecology and prehistory. *Current anthropology*. 21 (6): 721-750.

Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia[1]

Eduardo Restrepo

> *Parece que los antropólogos tenemos más dificultad para entrar en la modernidad que los grupos sociales que estudiamos.*
>
> Néstor García Canclini (1990: 230)

Todavía siendo estudiante de antropología, mientras me encontraba realizando mi primera investigación etnográfica en el río Satinga del Pacífico colombiano, sostuve una conversación con uno de los activistas más importantes del movimiento étnico-negro del país, que no sólo modificó substancialmente mi manera de interpretar las elaboraciones que los etnógrafos hacían sobre los grupos negros, sino que también catalizó una serie de preguntas a propósito de la etnicidad afrocolombiana. Él se encontraba de paso por Satinga dado que se estaban realizando una serie de reuniones y talleres con los líderes de cada una de las organizaciones de río con el objeto de establecer contenidos y criterios de desarrollo del Artículo Transitorio 55 que la Constitución del 91 había establecido.

Como cualquier estudiante de último semestre que se prepara para su salida de campo, recolecté y leí con detenimiento todos los materiales etnográficos que se encontraban a mi disposición en la biblioteca de la universidad. En la literatura etnográfica se dibujaba la imagen de unas comunidades tradicionales que se encontraban atravesadas por complejos sistemas de parentesco, sabiamente adaptadas a las difíciles condiciones de inhóspitos bosques y que mantenían una memoria y tradición oral que se remontaba a tempranos recuerdos de la ancestral

---

1 Original tomado de: Eduardo Restrepo. 1997. "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. pp. 279-320. Bogotá: ICAN.

África. La identidad y etnicidad de estas comunidades era, entonces, como la que nos habían enseñado durante años en la universidad con respecto a los indígenas. Pero su origen africano y la ausencia de una lengua diferente hacían parte de su especificidad que requería de un etnónimo particular.

La incongruencia entre los textos y etnografías sobre el Pacífico y lo que había observado durante mi estadía en Satinga, habían generado una serie de inquietudes que compartí a mi interlocutor, quien tenía formación antropológica en la Universidad Nacional. Entre otras cosas, le pregunté por la adecuación del concepto de lo afrocolombiano para dar cuenta de la realidad de los grupos negros del Pacífico puesto que yo no había podido registrar una tradición oral o memoria colectiva sobre la ancestralidad africana y encontraba realmente caricaturesca la categoría de comunidad en un contexto determinado por la presencia del capital de madereros y del narcotrafico, de proyectos de cooperación técnica internacional, de grupos de sicarios traídos del interior del país, del ejército, de la iglesia, de los políticos y de infinidad de comerciantes que atiborraban con sus puestos de ventas múltiples mercancías la única calle de Bocas de Satinga como cualquier sananderesito de Medellín o Bogotá.

A pesar de que me había adentrado en el río Satinga en busca de las auténticas comunidades negras y de que terminé trabajando con un pequeño grupo de *tuqueros*[2] en el paraje boscoso más alejado posible, se ponía en cuestión la pertinencia de lo afrocolombiano y de otros conceptos y herramientas propias de la antropología en Colombia para dar cuenta de los fenómenos culturales de los grupos negros que tenía ante mis ojos. Recuerdo aún que con la serenidad y el carisma que siempre lo ha caracterizado, este activista me contestó que la definición de lo afrocolombiano y su adecuación a la dinámica de los grupos negros del país no le preocupaba en lo más mínimo puesto que para él era simplemente un instrumento político que había demostrado su eficacia en la negociación con el Estado y que permitía la constitución de un movimiento organizativo.

Si, de un lado, las categorías y metodologías con las cuales la antropología abordaba lo negro en Colombia aparecían realmente insuficientes para entender la dinámica cultural de los pobladores negros del río Satinga y, del otro, lo afrocolombiano devenía en un instrumento político-organizativo, ¿cómo entender la etnicidad afrocolombiana? ¿Qué significa, para esta etnicidad, el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación en Colombia? ¿Cuál ha sido la relación entre la instrumentalización político-organizativa y la teoría antropológica? Más aún, ¿hasta dónde esta etnicidad es una construcción inscrita en un proyecto de modernidad? y, en

2 Como *tuqueros* son denominados quienes se dedican a la extracción de trozas de madera de los bosques naturales del Pacífico sur.

consecuencia, ¿cuál ha sido el papel del discurso de expertos, específicamente de historiadores y antropólogos, en esta construcción?

Para responder estos interrogantes empecemos por realizar un análisis a la configuración de la "mirada antropológica" sobre el negro en Colombia en tanto escenario académico de emergencia de la conceptualización de la categoría y etnicidad afrocolombiana.

Del "negro" al "afrocolombiano": avatares de la antropología en Colombia

> *La historia de la génesis de los recursos intelectuales que utilizamos en nuestros análisis del mundo social es uno de los principales instrumentos de la crítica inseparablemente epistemológica y sociológica a la que debemos someter nuestras categorías de pensamiento y formas de expresión.*
>
> Pierre Bourdieu (1995: 59).

Lo "afrocolombiano" o, más imprecisamente, el "negro" ha seducido el interés de nacientes y viejos antropólogos. En los últimos años se han multiplicado las investigaciones, ponencias y trabajos de grado que, desde la perspectiva antropológica, lo abordan desde diversos tópicos. Ello parece indicar que, a diferencia de las décadas anteriores, en los años noventa se ha consolidado como objeto pertinente y legítimo del discurso de los antropólogos. Este flujo de estudios no significa, sin embargo, que la pregunta por el "indio" haya perdido la relevancia y el énfasis que ha caracterizado a la antropología en Colombia. Es más, como hipótesis de trabajo que se elaborará más adelante, se puede afirmar que su construcción antropológica ha sido signada por el fantasma de "lo indio".

Múltiples son los factores que permiten entender ese creciente interés despertado en los antropólogos por el análisis de los sistemas culturales, las prácticas económicas, la apropiación territorial o la identidad del "negro" en Colombia. La emergencia y consolidación de un "movimiento étnico-negro", el reconocimiento Constitucional y jurídico de las "comunidades negras" como grupo étnico, y la relevancia académica y política del Pacífico colombiano, son algunos factores que en el plano nacional han propiciado en los años noventa la realización de un número significativo de las investigaciones antropológicas sobre el negro en el país. Sin lugar a dudas, esto ha generado un ámbito institucional y político relativamente favorable con el que no se contaba en las décadas anteriores.

Así fuese en menores proporciones y con mayores dificultades, los "estudios sobre el negro" en Colombia venían siendo realizados desde la década de los cincuenta por un puñado de investigadores desde la antropología o la historia. Aunque la antropología adquiere existencia institucional en la década de los cuarenta y las prácticas investigativas de carácter antropológico pueden ser rastreadas algunas décadas antes (Pineda 1979), los "estudios sobre negros" propiamente dentro de la antropología en Colombia no se iniciaron hasta mediados del presente siglo.

Las ausencias y presencias del "negro" en la antropología en Colombia no son gratuitas, delimitan los difusos contornos de la construcción del objeto, evidencian las pugnas de sentido y los consensos de una comunidad académica por establecer los criterios de pertinencia y la legitimidad de su práctica. Las formas discursivas y las representaciones antropológicas que han excluido o dibujado de múltiples maneras el "negro" explicitan, en la dialéctica de categorías y campos semánticos, la positividad de un objeto, la pertinencia de unas preguntas, la adecuación de unos enfoques conceptuales y metodológicos, al igual que la circulación o no de determinados contenidos empíricos. Este ha sido el escenario académico en el cual se han definido los contenidos de la etnicidad afrocolombiana.

"Estudiar negros no es antropología": analítica de la ausencia del "negro"

Aunque desde la década del cincuenta algunos antropólogos inician los "estudios del negro" en el país, no era extraordinario que sus colegas observarán con cierta distancia este tipo de trabajos y, en algunos casos, se planteaba explícitamente que ello no podía ser considerado como antropología. Al respecto, una de las antropólogas pioneras en este tipo de estudios, relataba una anécdota bastante significativa:

> Hace ya casi veinte años, en el Instituto Colombiano de Antropología cuando yo buscaba algún eco de opinión frente al rumbo de mi trabajo entre grupos negros, un respetable y ya famoso colega me ofreció el concepto más insólito que he recibido a lo largo de mi vida profesional: "estudiar negros no era antropología". Pero en ese instituto la antropología se enseñaba como disciplina que estudiaba al hombre, aunque valga mencionarlo indios arqueológicos y contemporáneos eran la preocupación primordial de la institución y de sus investigadores. No obstante, la óptica de ese colega a mi modo de ver era un exabrupto (Friedemann 1984: 509).

El sentimiento de sorpresa y de indignación expresado en la anécdota por la exclusión del "negro" del orden de pertinencia antropológica, permite apreciar

un conflicto en el sentido del objeto del discurso antropológico. De un lado, para la antropóloga mencionada, la apreciación de su colega no era otra cosa que la manifestación de una "invisibilidad académica" del "negro" que hacía parte de un fenómeno de discriminación socio-racial que podía ser percibido también en la literatura o en la formación escolar (Friedemann 1984). Así, la dialéctica de estereotipos e invisibilidades a la que han sido sometidos los logros culturales y el aporte del "negro" en Colombia, le permitían explicar su marginalidad en la disciplina antropológica.

Tanto su sentimiento de sorpresa como la estrategia explicativa, se elaboran desde el supuesto de que el objeto de la antropología incluye necesariamente al "negro" como una expresión particular del hombre, que sería ese objeto de la antropología. Desde esta perspectiva, la pertinencia y legitimidad disciplinar de los "estudios de negros" eran evidentes y cualquier exclusión o marginalidad debían explicarse por razones exógenas a la misma antropología. Por tanto, antes que un límite en la disciplina, era un impase político el que, consciente o inconscientemente, había imposibilitado a los investigadores orientar y advertir la pertinencia de estos estudios.

Del otro lado, aunque se podría estar de acuerdo con la afirmación de que el hombre era el objeto de la antropología, en la práctica los límites de este objeto eran establecidos por unos enfoques conceptuales y metodológicos elaborados por los antropólogos a partir de las "sociedades primitivas" circunscritas temporal y especialmente al escrutinio del etnógrafo. En efecto, en el caso particular de la antropología gran parte de los datos empíricos, al igual que sus conceptos y orientaciones teórico-metodológicas fundamentales, se originaron en el estudio de las denominadas "sociedades primitivas", las cuales se configuraron como unidades de análisis relativamente autónomas y coherentes, donde el etnógrafo devenía en el medio de registro adecuado y objetivo (Kaplan y Manners 1975: 68). En términos metodológicos la etnografía, entendida como la experiencia prolongada del etnógrafo profesional en un contexto de otredad lingüística y cultural, era el dispositivo de la producción de los "datos" que servirían de insumos adecuados a las posteriores comparaciones.

No es gratuito, entonces, que en Colombia el "indio", como representación de una Otredad configurada en la diferencia lingüística y en la idea de "comunidad" aislable, homogénea y coherente, analizable desde la perspectiva totalizante del etnógrafo, fuese el "objeto" privilegiado de los antropólogos en los comienzos mismos de su disciplina. Desde esta perspectiva, los "estudios de negros" no se ubicaban cómodamente a la práctica de los antropólogos, al igual que no lo hacían los "estudios de la ciudad", de las "sociedades complejas" o de la mismidad cultural. Por tanto, para esta concepción, que el "negro" no fuese pertinente a la disciplina antropológica no era necesariamente un acto de discriminación socio-racial, sino la expresión de los límites conceptuales y metodológicos de un objeto en la práctica definido por la representación de

otredad que no lo implicaba fácilmente. Por tanto, para quienes comparten esta interpretación, la exclusión durante décadas del "negro" del orden de interés de los antropólogos en Colombia, al igual que su posterior marginalidad, dan cuenta de unos límites disciplinares que en la práctica reconocían la heterodoxia de éste con respecto a la representación de un objeto definido por diacríticos de una otredad circunscritos a las "sociedades primitivas", es decir, a unidades lingüísticas y sociológicas empíricamente aislables a los ojos del etnógrafo.

Lo indio como espejo

Cualquiera sea la posición asumida para interpretar el hecho de esta exclusión y marginalidad, las iniciales investigaciones antropológicas del "negro" en Colombia se encontraron signadas por la discusión de su pertinencia. No es extraño, entonces, que los pioneros de estas investigaciones indicaran en sus artículos e informes la carencia y necesidad de este tipo de estudios en la antropología en Colombia. La insistencia con que ello sucedía podría parecer exagerada a los ojos de un lector actual, precisamente porque supone la legitimidad de este objeto para la disciplina antropológica. No obstante, esta insistencia tenía toda una razón de ser en ese momento. Es más, el correlato de la enunciación de la carencia del interés antropológico sobre los "estudios de negros" era, precisamente, la elaboración de problemas de investigación claramente inscritos en la disciplina. En este sentido, se evidencia un énfasis en las preguntas propias de la tradición disciplinar como el parentesco o las formas religiosas, al igual que en la definición de unidades de análisis rurales para recurrir al modelo etnográfico.

Si se ponderan las preguntas y las estrategias metodológicas dominantes en estas investigaciones pioneras se evidencia que el requerimiento disciplinar por la pertinencia de las categorías y estrategias metodológicas implicó una manera de hacerse la pregunta por los negros o afrocolombianos desde la comunidad tradicional que evidenciaba su singularidad principalmente en sus prácticas rituales y en su estructura social y de parentesco. Así, entonces, la legitimidad del objeto para el análisis antropológico se expresaba en una interpretación del negro desde el prisma de los problemas de investigación, las categorías y metodología que definía para aquella época la perspectiva antropológica. El énfasis en los mecanismos de reproducción y equilibrio de la alteridad cultural, el principio de la identidad entre el sujeto y el código cultural, el supuesto de la coherencia y autonomía de la cultura, y los criterios de validez metodológica de la generalización de las observaciones espacial y temporalmente localizadas del etnógrafo a una entidad homogénea representada como la cultura *x*; han atravesado los textos etnográficos y elaboraciones teóricas sobre el negro en Colombia.

Con excepción de la pregunta por los orígenes africanos de los "patrones" o "rasgos" propia de los primeros afroamericanistas, generalmente no se

discutía hasta hace unas dos décadas la necesidad de elaborar conceptos y metodología específicas para pensar desde la antropología a los negros en Colombia. Más aún, con algunas significativas excepciones (Wade 1993, 1996, Losonczy 1991-1992, Escobar y Pedrosa 1993, 1996), en las recientes elaboraciones conceptuales que pretenden dar cuenta de la especificidad cultural del negro, no se ha puesto en cuestión el criterio de la comunidad tradicional coherente y autocontenida como unidad de análisis y referente explicativo. Esto ha producido, sin duda, una construcción antropológica del negro a partir del espejo de lo indio. O, si se prefiere, el fantasma de las categorías y metodología construidas desde lo indio que han signado el análisis antropológico en Colombia aparece definiendo los contornos de las imágenes del negro. A mi manera de ver, incluso, la conceptualización de la etnicidad afrocolombiana no deja de reflejar este fantasma; es más el resultado de la incapacidad conceptual de los antropólogos de pensar desde los cruces e intersticios propios de grupos humanos en un contexto de modernidad y globalización ya que éstos últimos no son más la manifestación de purezas culturales; si es que algún día lo fueron.

La construcción del "negro" en la antropología en Colombia: analítica de las presencias

En la década de los cincuenta aparecen dos artículos que llaman la atención sobre las especificidades culturales del "negro", no sólo en relación con los tradicionales objetos del análisis antropológico en Colombia, sino también, con respecto a otras "sociedades negras" americanas más conocidas por aquella época en la escuela culturalista norteamericana (Arboleda 1952, Price 1954). Estos primeros antropólogos definieron líneas de investigación específicas dentro de la pregunta por las "pervivencias" de "rasgos culturales" africanos en las sociedades negras americanas. En este enfoque se inscriben inicialmente las representaciones del "negro" expresadas en las categorías de "afrocolombiano" y "afroamericano" en la literatura antropológica del país.

Thomas Price, un antropólogo norteamericano que realizó investigaciones de campo en el Atlántico y en el Pacífico colombiano, fue uno de los pioneros en la instauración de la pregunta por el "negro" o, más precisamente, por los "afrocolombianos" en el país. Su artículo de 1954, además de señalar la virtual inexistencia de las investigaciones "afroamericanas" en Colombia, establece los lineamientos teórico-metodológicos que tanto la antropología como la historia deberían seguir. Al igual que un anterior artículo del Pbro. Arboleda, dichos lineamientos se definían explícitamente dentro de la orientación teórica "afroamericanista" establecida en los años treinta por Herskovits. En este sentido, las preguntas de investigación señaladas por Price comprendían:

> [...] las áreas de África de las cuales fueron traídos los esclavos a las diferentes regiones de Colombia [...]; la fecha temprana o tardía de su llegada a las diferentes regiones; la posibilidad de haber sido traído directamente de África a regiones dadas o la posibilidad de haber sido trasladados a otras áreas de Colombia, es decir haber sido vendidos a nuevos amos después de haber vivido un periodo de tiempo en una región diferente. También son de gran importancia las diferencias generales en costumbres españolas o colombianas en las distintas regiones; las fecha más o menos tardía de su catequización; las tareas económicas a que fueron dedicados en cada región y las actividades que ejecutaron por su propia iniciativa al abolirse la esclavitud; el grado y naturaleza del contacto con los grupos indígenas y con sus amos blancos, tanto en minas como en las haciendas (Price 1954: 30).

Estos lineamientos en la investigación pretendían explicar, desde una perspectiva del "cambio cultural", las "sociedades negras" en América como consecuencia de un proceso de "difusión y prestamos culturales" (Price 1954: 35) donde la preocupación por el "grado de retención de africanismos" devenía central teórica y metodológicamente (Arboleda 1952). En este sentido, la articulación del discurso histórico y el antropológico se hacía necesaria para resolver problemas y preguntas dentro de una "epistemología genética"[3], es decir, en la explicación de las "sociedades negras" americanas por la "permanencia" o la "supervivencia" de "rasgos" o "patrones" culturales africanos en un contexto de "contacto cultural" o "aculturación". Este paradigma afroamericanista permite inaugurar, durante la década del cincuenta, el estudio antropológico de los "negros" en Colombia.

A finales de los sesenta y comienzos de los años setenta adquiere relevancia otra manera de hacerse la pregunta antropológica por el "negro". En este nuevo enfoque el trabajo de Norman Whitten fue un referente importante. La categoría de "cultura negra" entendida en tanto "modelo" o "estrategia" de "adaptación" a un "ambiente" físico, histórico, económico y político, es el eje de este enfoque fundamentado en las premisas de la ecología cultural (Whitten 1967: 638).

Los problemas de investigación dentro de este enfoque no se refieren al grado de "retención" de los "rasgos" africanos, sino a cómo se constituyen mecanismos sociales y culturales que han permitido la "adaptación" a los nuevos contextos ambientales tanto naturales como de la economía política y la "sociedad mayor". Por tanto, este enfoque va a configurarse como una alternativa teórico-metodológica frente a los análisis "afroamericanistas" del "cambio cultural" de la

3 "Las explicaciones genéticas constituyen un caso particular de explicación causal. El propósito de este tipo de explicaciones es determinar la secuencia de los sucesos a través de los cuales un sistema originario se ha transformado en otro posterior" (González 1987:78).

escuela culturalista norteamericana de los años treinta.[4] La "ecología cultural" se instaura así como un nuevo enfoque del discurso antropológico de los "grupos negros" o "pioneros negros", como son denominados por Whitten.

La pérdida de pertinencia de la búsqueda del "grado de africanismos" o del "nivel de integración" del "negro" en América y un énfasis en los "procesos de adaptación" son algunas de las implicaciones teóricas y metodológicas de este enfoque basado en la ecología cultural. La categoría de "afrocolombiano" y "afroamericano" pierde relevancia en relación con la de "grupos negros" o "cultura negra". En este enfoque se intensifican las investigaciones de grupos o áreas concretas tales como los trabajos de Nina S de Friedemann (1974) en el Pacífico sur colombiano, específicamente de los mineros del río Güelmambí. Norman Whitten, centrado en la costa norte ecuatoriana y en la sur colombiana, aporta igualmente datos etnográficos y elaboraciones sobre la "cultura negra", específicamente sobre modelos adaptativos, aspectos del sistema económico, ritual, musical y religioso (1967 y 1972). En este enfoque, ambos antropólogos escriben un artículo nada gratuitamente titulado: "La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica".

Otro enfoque sobre el "negro" en Colombia se expresa en la década del setenta en los trabajos de grado de las iniciales promociones de los antropólogos colombianos formados en las universidades del país (Atencio y Córdoba 1972, Dávila 1979, Moncada 1979, Olarte 1978, Sabogal 1973, Yépez 1975). En estas tesis, como en casi todas las de esta generación de académicos, predomina el "materialismo histórico" como el enfoque teórico desde el cual se configuran las preguntas y las categorías de análisis, desde donde se construyen discursivamente una serie de representaciones antropológicas del "negro" diferentes a las establecidas con el "afroamericanismo" o la "ecología cultural". "Comunidades", "negros", "campesinos" o "proletarios" son las categorías recurrentes que predomina en estas investigaciones de grado; mientras que la de "afrocolombianos" o "afroamericanos", cuando eventualmente son utilizadas, adquieren un campo semántico radicalmente diferente al dado por los primeros "afroamericanistas".

En algunas de estas tesis, incluso, el análisis se establece exclusivamente en términos de la "lucha de clases", concibiendo al "negro" en términos de "proletario", de "fuerza de trabajo" que ante los avances del capitalismo pierde sus "formas precapitalistas de producción". La gran mayoría de estas tesis, sin embargo, y a pesar de la explicitación de su orientación teórica dentro del materialismo histórico, no diluyen el análisis de "lo negro" en las categorías

4 Según Leach este tipo de explicación es "estructural-funcionalista": "[...] Otros sostienen que el *quid* de la cuestión es comprender la interdependencia de as diferentes partes del sistema tal como existe en la actualidad; éstos ofrecen explicaciones estructural-funcionalistas" (1978: 6).

de "campesino" o "proletario". No obstante, todas las tesis elaboradas a partir del "materialismo histórico" explican los "grupos negros" en su relación con el ambiente natural y con el contexto económico, social y político en el cual se desenvuelven. El énfasis no está dado por la "adaptación", como en los enfoques de la "ecología cultural", sino en la "contradicción" entre las "formas precapitalistas" de producción y las capitalistas, en la "lucha de clases". Por tanto, cuando desde el "materialismo histórico" se hace la lectura del pasado de los "negros" no es con la intención de buscar permanencias africanas, sino de evidenciar la etiología de los actuales "modos de producción".

En los ochenta se acrecientan cuantitativamente los trabajos de antropólogos y otros científicos sociales sobre los "negros" en Colombia, apareciendo nuevas preguntas y problemas de trabajo. Se evidencia una tendencia a la desaparición de categorías fundadas en un modelo "afroamericanista" y se cuestiona la pertinencia del análisis marxista, imponiéndose perspectivas fundadas en el "materialismo cultural". Es a principios de esta década, como continuidad de un problema planteado a finales de los setenta, que se apuntala la discusión sobre los criterios de la etnicidad de esos grupos humanos y su "invisibilidad" para el propio discurso académico (Friedemann 1984, Friedemann y Arocha 1986, Arocha 1991: 205).

La argumentación de la categoría de "huellas de africanía" permite una nueva perspectiva o, si se quiere, un nuevo enfoque conceptual en la configuración de los "afrocolombianos", que se pregunta por el "puente África-América" en la construcción de "la cultura afrocolombiana", haciendo énfasis a su vez en los procesos de "creación" cultural adelantados en los nuevos contextos. Este enfoque se alimenta conceptualmente del materialismo cultural, al igual que los planteamientos de Gregory Bateson.

En la sustentación de las "huellas de africanía", Friedemann y Arocha efectúan un cuestionamiento a los "afroamericanistas" inspirados en el planteamiento de Herskovist[5] puesto que, para ellos, su "modelo difusionista" se "desmoronó" con el desarrollo de los estudios históricos y antropológicos sobre los "negros" en África y América. Las razones esbozadas en tal desmoronamiento fueron, según Friedemann y Arocha, basados en Price y Mintz: 1) la "pureza" cultural, supuesta en el modelo, fue puesta en cuestión con las investigaciones que revelaron el profundo cambio social al que se encontraron sometidas las "culturas africanas" en

5 "Para él [Herskovits] las culturas negras de América se cimentaban sobre rasgos e instituciones de África, tenazmente retenidos por los descendientes de los esclavos. Pretendía que en el nuevo mundo el baile y la música, las creencias y las actitudes, y hasta la forma como los negros caminaban eran expresiones africanas que afloraban con mayor o menor fortaleza, según fuera la intensidad del contacto con indios y europeos. Sugería comparar las manifestaciones de aquí con las de allá a fin de emitir un concepto sobre el grado de 'pureza' de las culturas afroamericanas" (Friedemann y Arocha 1986: 35).

el período esclavista; 2) dada la heterogeneidad étnica y lingüística del occidente y centro de África, dificultaban el supuesto de una "herencia social común"; y 3) la simplicidad de considerar una preservación uniforme del "legado africano", puesto que los procesos de captura y distribución centrados en el "individuo" no permitían la instauración de grandes grupos de una misma procedencia étnica y lingüística (Friedemann y Arocha 1986: 36, Arocha 1990: 4, 1991: 206).

A pesar de este heterogéneo panorama, existiría homogeneidad en las "orientaciones cognoscitivas" de los esclavizados, o sea, en "supuestos básicos sobre las relaciones sociales y el funcionamiento de los fenómenos reales" (Mintz y Price 1977: 5, citados por Arocha 1990: 5 y 1991: 206). Estas "orientaciones cognoscitivas" habrían sobrevivido al "encuentro con la cultura blanca europea" (Arocha 1990: 6, 1991: 207) constituyendo las "huellas de africanía", en las cuales se evidenciaría no sólo una especificidad de "la(s) cultura(s) afrocolombiana(s)", sino también, el sustrato sobre el que se dio el proceso de "adaptación" y de "creación cultural" de los africanos a las nuevas condiciones históricas en América. "Huellas de africanía" posibilita un nuevo enfoque en el análisis antropológico del "negro" que se pregunta por el "puente Africa-América" en la construcción de la "cultura afrocolombiana".

Posteriormente, Friedemann y Arocha retomarán los planteamientos de Gregory Bateson para sustentar teóricamente las "huellas de africanía". En efecto, la existencia de los "procesos primarios" y de las "cadenas iconográficas del inconsciente" reproducidas a través del "hábito" posibilitan suponer a los autores la pervivencia de una "epistemología" en los esclavizados, de unas "huellas de africanía" a partir de la cual se dieron los procesos de "reintegración étnica" de los africanos en América:

> El concepto de "huellas de africanía" toma como referencia los planteamientos de Gregory Bateson (1976) sobre el proceso de *formación de hábitos*. Por debajo de las palabras que usamos para designar objetos, conceptos o fenómenos, yacen los *sentidos* (Arocha 1989:18). Ellos se dan por hechos, ya que en el avance del aprendizaje los hunde en diferentes niveles inconscientes. Con la repetición, mensajes o cadenas de conceptos se vuelven eficaces, en cuanto a patrones o códigos (Bateson 1976: 445) (Friedemann y Espinosa 1993: 100-101).

Este enfoque de las "huellas de africanía", que recientemente Arocha (1996) adjetiva de "afrogenético", ha sido crucial en la construcción antropológica de la etnicidad afrocolombiana. Ello debido no sólo a que reinterpretaron y pusieron nuevamente en circulación la categoría de "afrocolombiano", sino porque algunos de sus representantes académicos han participado directamente en las comisiones de discusión que llevaron al texto de la ley, en la cual se registran los términos del reconocimiento por parte del Estado colombiano de la existencia de dicha etnicidad.

Sin embargo, la antropología en Colombia actualmente lejos se encuentra de ofrecer una concepción monolítica en cuanto a los enfoques, no se puede considerar incluso, en términos de la dinámica de la investigación, que la perspectiva de las huellas de africanía sea la más significativa. Desde mediados de los ochenta y, fundamentalmente, a principios de los noventa, se introducen otras perspectivas en la construcción antropológica del "negro" en Colombia. Trabajos como los de Peter Wade (1993, 1996), Anne Marie Losonczy (1991-1992, 1996) William Villa (1994, 1996), Patricia Vargas y Germán Ferro (1994), Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (1993, 1996) y Juana Camacho (1996) establecen lecturas de "lo negro" desde la identidad, los sistemas simbólicos, las relaciones interétnicas, el territorio, lo político, el género o la modernidad. Ello —sumado a la elaboración de múltiples etnografías por los nuevas generaciones de antropólogos (Galeano, 1996, Gutiérrez 1995, Lema 1996, Melendro 1996, Moreno 1994, Prieto 1995; Serrano 1994, Otero 1994)— establece un panorama en la antropología colombiana donde la construcción de "lo negro" se fragmenta en términos de un enfoque único, y se ve alimentado por las más diversas orientaciones teóricas y por disímiles preguntas de investigación.

Después de este rápido recorrido por algunos de los enfoques más relevantes, queda la certeza de la historicidad y acaso la inconmesurabilidad de los discursos antropológicos sobre el negro en Colombia. En concreto, para el propósito que anima este artículo, es de particular importancia observar cómo la categoría de afrocolombiano aparece reelaborada desde el enfoque de las huellas de africanía sólo hasta los años ochenta.

Dada esta historicidad del concepto cabe hacerse la pregunta por ¿cómo se entiende la etnicidad afrocolombiana desde la antropología? Seguramente no existe un consenso de los antropólogos sobre ello. Resulta significativo que en un estudio sobre la "producción y práctica antropológica" durante la década del ochenta, luego de un análisis cuantitativo de los títulos en relación con el descriptor temático definido como "grupos negros", se concluía no sólo la marginalidad cuantitativa de este tipo de investigaciones, sino también, la ambigüedad que implicaba la clara definición de muchas de ellas: "El número de estudios sobre grupos negros específicos es relativamente menor con respecto a aquellos grupos específicos en temas urbanos y campesinos [y por, supuesto, todavía menor si se lo compara con el número de estudios dedicados a "grupos indígenas" o "etnias prehispánicas"]. Quizás se les ha incluido dentro de otras categorías, por cuanto la determinación de la etnicidad dentro de los negros no parece tan obvia [...]" (Jimeno *et al.* 1993: 39).

Esta ausencia de obviedad para definir la etnicidad de los negros no es más que la expresión de la incomodidad de los antropólogos a la hora de abordar unos fenómenos culturales que no se comportan de acuerdo a los diacríticos de la indianidad y alteridad expresados desde el modelo de la homogeneidad,

coherencia y autonomía para construir la categoría de cultura. Por tanto, en la disciplina antropológica la etnicidad del negro había que demostrarla, ponerla en evidencia, mientras que el indio era, por antonomasia, portador de la misma: "Me ha importado demostrar que, como en el caso de los indígenas, muchos de los descendientes de africanos no sólo forman etnias, sino que han impulsado la afirmación de su identidad y particularidades. Dentro de ese esfuerzo, el concepto de *huellas de africanía* ha jugado un papel esclarecedor" (Arocha 1991: 205).

En la década del noventa, a partir del reconocimiento jurídico-político por parte del Estado y de la emergencia del movimiento étnico-negro, la etnicidad afrocolombiana ha dejado de ser una discusión exclusivamente académica. Aunque se mantienen matices, es indudable un centramiento discursivo en el Pacífico colombiano. Se puede afirmar que en las imágenes antropológicas de la etnicidad afrocolombiana, el área del Pacífico y, muy especialmente, la zona rural de los ríos, tiene un peso significativo que aún no ha sido ponderado tanto en sus implicaciones académicas para la disciplina como en el panorama político-organizativo y en la configuración de la cuestión étnica como matriz de representación y de relación con el Estado.

Ello se debe, entre otras razones, a que con unas pocas excepciones el discurso antropológico sobre los "grupos negros" o "afrocolombianos" se ha circunscrito al análisis de comunidades en las áreas rurales del Pacífico. Son realmente pocos aquellos estudios que desde la antropología se pregunten por el negro en contextos urbanos.[6] Las categorías y la metodología prevaleciente en las investigaciones antropológicas han sido las de "comunidad" y la etnografía más o menos intensiva en contextos rurales. Las prácticas económicas, las expresiones territoriales y de identidad, al igual que el análisis de la estructura social y del parentesco, han sido problemas recurrentes. En términos cuantitativos y cualitativos, el denominado Pacífico colombiano ha sido el escenario por excelencia donde se han desarrollado estas investigaciones desde la década del cincuenta (Restrepo 1996b).

Más aún, está por establecerse hasta dónde el discurso e imaginarios del negro en Colombia a propósito de la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana, se alimentan y reproducen lugares comunes establecidos en algunos trabajos pioneros de la antropología en el Pacífico rural. Al respecto la categoría de ramaje es bastante significativa. En efecto, a finales de la década del sesenta y principios del setenta, Nina S. de Friedemann efectúo una investigación en el área de Barbacoas, concretamente en el río Güelmambí. En el análisis de la organización social, consideró adecuado

6 En este sentido son excepcionales el trabajo de Peter Wade y algunas recientes investigaciones de tesis de grado (Galeano 1996, Gutiérrez 1995, Melendro 1996). Igualmente, cabe anotar como excepción las investigaciones realizadas en el contexto del proyecto Universidad del Valle-Orstom que se viene adelantando en la ciudad de Cali y su área metropolitana (Urrea y Quintin 1994).

utilizar la categoría de ramaje para tipologizar los grupos de descendencia que sus observaciones indicaban: "El término de ramaje ha sido sugerido y utulizado en el examen de los grupos de descendencia no-unilineales principalmente en polinecia" (Friedemann 1974).[7] La categoría fue introducida a título de hipótesis de trabajo, puesto que la revisión de la literatura realizada por la misma autora no registraba este tipo de grupos de descendencia entre los negros americanos.

A pesar de que es un término técnico del análisis de parentesco que se limita a un tipo específico de grupos de descendencia, el término ramaje se ha generalizado hasta el punto que trabajadores sociales, sociólogos y antropólogos, por no hablar de funcionarios y tecnócratas de todos los estilos, lo utilizan indiscriminadamente para definir los grupos familiares extensos que se suponen definen necesariamente a los negros en Colombia. Algo semejante ha ocurrido con la categoría de matrifocalidad y, más recientemente, con la de afrocolombiano.

La cuestión étnica afrocolombiana

En términos discursivos, la sociedad aparece fragmentada en un sistema de categorías que signan y circunscriben la existencia de determinados agentes. De esta manera, en el espacio social se establecen las fronteras y los límites de los diferentes agentes a partir de categorías que denotan su existencia y su posición con respecto a los otros: "[...] los agentes sociales determinan activamente, mediante categorías de percepción y apreciación social e históricamente construidas, la situación que los determina" (Bourdieu y Wacquant 1995: 94).

Estas categorías son delimitadas en la práctica social y expresan las relaciones significantes para los agentes de la misma. Como cualquier sistema de categorías, configuran una especie de mapas cognitivos que, además de permitir una comprensión del mundo, orientan tales prácticas y relaciones cotidianas (Falomir 1991: 9). Por tanto, estas categorías sociales devienen en soportes cognitivos que, sin el necesario concurso de la conciencia y reflexividad, demarcan los límites y sentidos sociales de los diferentes agentes. La construcción de dichas categorías en el espacio social es histórica y se encuentra sujeta a los múltiples cambios: la aparición o desaparición de una categoría o los sutiles campos semánticos que se deslizan y traslapan al interior de la misma, dan cuenta de la dinámica social en el plano de las representaciones. Además de cambiantes, estas categorías sociales se encuentran profundamente condicionadas por el poder y la construcción de la verdad.[8]

---

7 Raymon Firth, uno de los autores que trabajaban en esta categoría de ramaje en el análisis de parentesco, conoció en 1971 los materiales de Güelmambí y realizó obsevaciones que son agradecidas en la presentación de su investigación por Friedemann (1974: iii).

8 "Lo que quiero decir es los siguiente: en una sociedad como la nuestra, aunque fundamentalmente en cualquier sociedad, hay múltiples relaciones de poder que permean,

Desde esta geografía política de las categorías sociales adquiere sentido la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana. En efecto, el reconocimiento jurídico-político a partir de la nueva Constitución Política de la etnicidad afrocolombiana se instaura en el orden de una ruptura en las representaciones y prácticas del Estado colombiano para con las mujeres y hombres que, hasta ese momento, eran considerados como simples ciudadanos (Wade 1996).[9] La categoría de ciudadanos expresa el proyecto de representación de las relaciones del Estado con individuos jurídicamente iguales en derechos y obligaciones que constituyen la unidad última de sus políticas, y cuyo interés común define su razón de ser. Las diferencias de casta o raciales, de riqueza, origen o posición social no son ya criterios de fundamentación del Estado de derecho: la consigna de la revolución francesa de igualdad, libertad y fraternidad expresa en la categoría de ciudadano su proyecto político.

A diferencia de los indígenas, los negros no se inscribían en la categoría social de la otredad en los proyectos liberales del Estado-nación. Mientras que a los indígenas había que civilizarlos e integrarlos culturalmente a la nación como única vía posible hacia el progreso; los negros compartían, en principio, los diacríticos de la hispanidad. Podían representar una hispanidad incompleta y deformada, pero en ningún sentido estaban totalmente al margen de la misma. La lengua utilizada y el Dios adorado, aunque evidenciaban rasgos de impureza y de imperfección atribuibles a su ignorancia y naturaleza, eran la misma lengua y Dios propios del proyecto civilizador hispánico. En este sentido, mientras los negros se podían pensar más fácilmente desde una categoría política como la de ciudadano, los indígenas con su marcada alteridad cultural y lingüística no podían ser representados cómodamente desde ella. Así mientras que con la abolición los negros habían sido oficialmente "ciudadanizados", a los indios se les declaraba por fuera de esta condición y el Estado los encomendaba a la Iglesia para que con su misión evangelizadora y civilizadora lograran su ciudadanía.

La ideología política del mestizaje, entonces, implicaba la disolución de la alteridad cultural y lingüística de los indígenas, mientras que los negros se podían representar como ciudadanos. Además, la abolición de la esclavitud propia del pensamiento ilustrado del XIX, implicaba una ruptura, en el orden del discurso jurídico, con las representaciones de una sociedad atrevesada por las castas y las razas, donde unas eran destinadas a la esclavitud debido a una naturaleza inscrita en el lenguaje de la sangre, manifiesta en una gramática del color de la piel.

---

caracterizan y constituyen el cuerpo social, y estas relaciones de poder no pueden ser establecidas y consolidadas por fuera del discurso. No puede haber ejercicio de poder sin una cierta economía de los discursos de verdad que operan a través y sobre la base de esta asociación" (Foucault 1986: 229).

9 Más precisamente, el reconocimiento de la etnicidad afrocolombiana se presenta con la Ley 70 de 1993, basada en el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991.

La "minoría étnica" o el grupo étnico como unidad de derecho relevantes en la configuración de políticas del Estado marca una ruptura con el proyecto liberal que funda el Estado de derecho en la igualdad jurídica de los ciudadanos, buscando no instaurar ningún principio de discriminación positiva o negativa de grupos específicos. Esta fractura en el discurso del Estado colombiano es expresión de un complejo proceso de emergencia de la "cuestión étnica"[10] no circunscrito a las "comunidades negras" ni a las fronteras del país. En efecto, en términos generales, la definición constitucional de la "nacionalidad colombiana" como pluriétnica y multicultural representa un quiebre con respecto al modelo de Estado-nación configurado en la ideología política del mestizaje, en lo hispánico-mestizo como paradigma cultural necesario para el logro de la civilización, del progreso (Gros 1996, Pardo 1996, Wade 1996).

De otro lado, el surgimiento de los nacionalismos y las etnicidades en el panorama político de múltiples Estados es un fenómeno que, en el "nuevo orden mundial", ha adquirido una relevancia hasta entonces insospechada (Falomir 1991). En las últimas décadas, y como un hecho paradójico ante los crecientes procesos de globalización, los movimientos nacionalistas y étnicos han devenido en sujetos políticos que exigen, a veces apuntalados en las armas, derechos específicos y autonomía territorial y política. Por todo el mundo, los movimientos nacionalistas y las minorías étnicas adquieren un protagonismo político que conducen tanto a la fragmentación de los Estados-naciones en los cuales emergen, como a la consolidación de nuevos Estados de derecho que dan cuenta de la alteridad étnica y cultural.

Así, entonces, el espacio de posibilidad de esta nueva etnicidad afrocolombiana ha sido establecido por un contexto mundial de emergencia de la cuestión étnica, esto es, de la instrumentalización política de las identidades culturales y étnicas que le permiten a un grupo determinado constituirse como sujeto político ante el Estado en función de unas especificidades culturales efectivas e imaginarias. En Colombia, en particular, la cuestión étnica afrocolombiana ha sido precedida por las implicaciones políticas gestadas por las organizaciones indígenas.

Las primeras organizaciones indígenas de tipo moderno aparecieron en América Latina a principios de los años setenta, en un contexto donde el modelo dominante del Estado pretendía la construcción de naciones independientes y modernas, en

10 Por "cuestión étnica" se entiende, siguiendo a Stavenhagen: "[...] la problemática social y política que se plantea en un país cuando un grupo humano, cualquiera que sea su tamaño en números absolutos o relativos, se relaciona con otros grupos semejantes y con el Estado en función de sus características étnicas reales o supuestas, entendiéndose por características étnicas los elementos raciales, culturales, lingüísticos, religiosos o nacionales que, ya sea en conjunto o aisladamente dan identidad al grupo y lo distinguen de los demás: cuando tales grupos tienen la capacidad, o simplemente el potencial, de organizarse políticamente para la defensa de sus intereses étnicos" (1984: 135).

las cuales el indígena aparecía como significante de un pasado que se debía superar mediante su plena integración a la modernización y a la nación (Gros 1996). Para la década del noventa, el contexto político donde era impensable la emergencia de la cuestión étnica se ha modificado significativamente. En América Latina las transformaciones constitucionales son la expresión más relevante del cambio en el orden del discurso de los Estados con respecto a las ahora denominadas "minorías étnicas". Para el caso colombiano, el reconocimiento y consolidación de la cuestión étnica indígena precedió la emergencia en el plano político nacional de la etnicidad afrocolombiana.

Si bien es cierto la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana se sitúa en el cruce de factores de orden nacional e internacional, en ningún momento se le puede reducir a dichos factores. Por lo menos desde los años sesenta, en algunos circulos de intelectuales urbanos se encuentran los antecedentes de la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana, aunque en aquellos años el discurso se construía a partir de una reivindicación racial fundada en la común experiencia histórica de esclavitud y marginamiento económico y social (Rosero 1995, Wade 1996). El cambio en el orden del discurso de algunas organizaciones se produce sólo recientemente. La perspectiva de la diferencia cultural y étnica como fundamento del proyecto político, antes que los planteos de la discriminación racial e integración a la sociedad nacional, se vienen a introducir en los últimos años en el contexto generado a partir de la elección de los representantes a la Asamblea Nacional Constituyente, la inclusión del AT 55 y la concertación del texto de la Ley 70 del 93 (Rosero 1995).

En este sentido, la cuestión étnica afrocolombiana es un dispositivo discursivo construido con una clara intencionalidad política en algunos movimientos negros en la década del noventa. Por tanto, la invención de la tradición y la instauración simbólica de diacríticos de la alteridad, devienen en estrategias de legitimación política de la diferencia en la relación y negociación con el Estado y, desde el espacio institucional así configurado, se posibilita la legitimación frente a otros actores sociales y el capital. Así, entonces, la construcción de la cuestión étnica afrocolombiana no sólo implica una invención en el presente de la comunidad negra colombiana, sino también una interpretación de su pasado y un proyecto político hacia el futuro.

Esta instrumentalización política de la singularidad cultural y étnica de la comunidad negra colombiana pasa por su construcción. En efecto, las representaciones y el sentido que define la comunidad negra en Colombia no han sido siempre las mismas. En los movimientos de intelectuales negros de la ciudad de los años sesenta y setenta, el sentido de lo negro estaba puesto en la experiencia histórica compartida de la discriminación racial y en la necesidad de su integración política, social y económica a la "sociedad mayor" (Wade 1996). La lógica discursiva del marginamiento posibilitaba y dibuja los contornos de la representación de una

comunidad negra, donde la experiencia de la esclavitud y de la discriminación racial componen sus rasgos históricos fundamentales. En este sentido, la exaltación de las múltiples formas de resistencia adquiere un sentido político fundamental y la figura del cimarrón deviene en el significante y mito por excelencia de esta resistencia.

En este paradigma de representación de la comunidad negra, la alteridad cultural y étnica no aparecen como referentes centrales para su construcción. Esto será posible en otro paradigma que expresa e introduce un cambio en el orden del discurso: la comunidad negra de Colombia es definida por su singularidad cultural resultado, por un lado, de un origen y ancestralidad común en el continente africano y, por el otro, de unas prácticas culturales tradicionales compartidas configuradas en la experiencia histórica de una estrategia de aislamiento y construcción territorial (Rosero 1995).

Desde este paradigma de representación, entonces, la identidad étnica y la alteridad cultural definen la construcción de la comunidad negra, semánticamente expresada en la afrocolombianidad. Una iconografía que remite a nombres y deidades africanas al mismo tiempo que remite a las prácticas rituales y musicales de las comunidades rurales del Pacífico, se instaura en los movimientos y activistas negros que comparten este paradigma de representación de la comunidad negra colombiana. En este sentido, resulta significativo la relectura de la figura del cimarrón puesto que ya no se lo interpreta exclusivamente desde la perspectiva de la resistencia militar y política al sistema esclavista colonial, sino en tanto referente de configuración territorial y cultural (Rosero 1995). La categoría de Palenque, adoptada como unidad organizativa regional del Proceso de Comunidades Negras (PCN), da cuenta de esta reinterpretación del cimarronismo. Igualmente, es desde este paradigma de representación que el Palenque de San Basilio —en tanto comunidad negra con una especificidad lingüística con referencias africanas en la que se funda una experiencia histórica exitosa de configuración cultural y territorial— deviene en significante de la afrocolombianidad.

Libres y afrocolombianos: el caso del Pacífico

> Toda lectura del presente, es también una lectura del pasado y, al mismo tiempo, una enunciación del futuro.
>
> Carlos Rosero

En el artículo se ha expuesto cómo en la disciplina antropológica se ha construido desde múltiples enfoques al negro en Colombia y cómo la conceptualización de la etnicidad afrocolombiana es aún más reciente. De la misma manera, se ha

establecido cómo la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana se presenta en un contexto de reconfiguración del Estado y de consolidación política de los movimientos étnicos mundiales y, en particular, del movimiento indígena en Colombia. Por último, en términos generales, se han evidenciado la etiología y matices actuales del movimiento étnico-negro a partir de las representaciones de la comunidad negra. Por todo lo anterior es claro, entonces, que la etnicidad afrocolombiana es una construcción reciente tanto en el orden del discurso académico como en el político. Pero antes de analizar las relaciones que existen entre esta construcción y el proyecto de modernidad en Colombia, es interesante detenerse a pensar otro nivel: el de las representaciones de los hombres y mujeres que son definidos como afrocolombianos. Para ello se recurrirá al caso Pacífico colombiano, escenario por antonomasia del discurso de la afrocolombianidad.

A diferencia de otros etnónimos, el de afrocolombiano no encuentra asidero en el plano discursivo inmediato de aquellos sujetos a los cuales pretende incluir. Las representaciones de la comunidad negra a partir del paradigma de la afrocolombianidad aparecen sólo recientemente y en ciertos aspectos se contrapone a las construcciones locales de identidad e historicidad. Antes que afrocolombiano, en el discurso de las denominadas comunidades negras del Pacífico la categoría de *libre* aparece como un primer referente de identidad en una relación de oposición a otra serie de categorías de construcción de lo Otro: *cholos, indios bravos, paisas, serranos* y *culimochos*, son quizás las más generalizadas.

La categoría de *libre* ha sido ampliamente referenciada desde los más diversos trabajos etnográficos tanto para el norte del Pacífico como para el sur (Galeano 1996, Losonczy 1996, Motta *et al.* 1990, Otero 1994, Serrano 1994, West 1957, Whitten 1992). Algunos de los grupos negros rurales del Pacífico se designan y son designados por otros como *libres*. Esta categoría encuentra un antecedente histórico en el sistema esclavista, donde denotaba aquel individuo manumiso por decisión de su amo o porque reunió y pagó el precio de su libertad a éste. En el Pacífico, después de la introducción de las cuadrillas de esclavos para la extracción minera —lo cual ocurrió en la primera mitad del siglo XVII— se presentó rápidamente el surgimiento de una población de libres que adquirieron de manera individual el dinero necesario utilizando los domingos y días de fiestas religiosas con el objeto de trabajar para sí dada la costumbre instaurada en el sistema esclavista en vastos sectores de la Nueva Granada (Sharp 1970) y, en particular, por la fragilidad del sistema en el caso específico del litoral Pacífico (Barona 1992: 17).

No obstante este antecedente histórico del término de *libre*, es indudable que sus connotaciones actuales son diversas. Es más, en grupos negros del Pacífico la tradición oral no registra el proceso de la esclavitud ni, en consecuencia, esa vivencia de sus abuelos que probablemente fueron esclavos (Losonczy 1996: 3, Restrepo 1996a:338). En este sentido, *libres* se configura actualmente como una categoría diacrítica que connota identidad sin implicar necesariamente una

historia compartida en la esclavización y en el origen común referido al continente africano. Con este enunciado, ciertamente, no se pretende sustentar la ausencia absoluta de una y otra en la tradición oral de algunos grupos; sino, más bien, que la circulación y la existencia de la categoría no las connota necesariamente. En este punto se establece una diferencia sustancial con las representaciones fundadas en la etnicidad afrocolombiana. Así, la tradición oral que, no en pocos casos había configurado ordenes de historicidad descentrada de lo africano y donde la trata y la esclavitud a veces fueron colectivamente olvidadas; con el discurso de la afrocolombianidad se encuentra ahora ante otra construcción en la cual la referencia al continente africano y a la esclavización devienen en piezas centrales para la definición de la "comunidad negra".

Entre *libre* y afrocolombiano, además de esta diferencia en el orden de historicidades, representan "hermandades" y fronteras de diferente naturaleza. En efecto, *libre* se define en el discurso de los grupos negros del Pacífico en relación con otras categorías como las de *cholo* y *paisas*: "Los negros usan el término *libres* para identificarse a sí mismos; los indígenas vecinos los denominan del mismo modo. Se destaca en contextos dentro de los cuales hablan refiriéndose a los indígenas como *cholos*" (Serrano 1995: 33). Con la noción de *paisas* se referencia a quienes provienen del interior del país; especialmente de departamentos como Antioquia y Valle del Cauca, aunque este término se le aplica a veces a personas fenotípicamente blancas, incluyendo extranjeros, que no se puedan clasificar desde las categorías de *serrano* o *culimocho*. Los *serranos* son aquellos provenientes de la región de Pasto; mientras que, en el sur, los *culimochos* son aquellos fenotípicamente blancos, supuestos descendientes de náufragos europeos, que hace generaciones habitan como pescadores en pequeños poblados del Pacífico, concretamente en las costas de Vigía, Mulatos y San Juan de la Costa.

Se puede anotar, entonces, que la categoría de *libre* establece una diferencia inicial, a partir del contraste, en un contexto de existencia efectiva o imaginaria de múltiples grupos humanos en el Pacífico colombiano y, en consecuencia, aparece como una categoría inscrita en un proceso de configuración discursiva de la mismidad/alteridad colectiva. No se pueden superponer, sin embargo, las categorías de *libre* con la de "negro"; la de *cholo* con la de "indio"; ni las de *paisas, serranos* y *culimochos* con la de "blanco". En efecto, *cholo* denota determinados grupos indígenas habitantes del Pacífico como lo son los embera y los eperara-siapidaara; pero no "indio" en general dado que ante la presencia cotidiana de los inganos provenientes del Putumayo, quienes venden en diferentes mercados y ríos del Pacífico ropas, mantas, medicinas y amuletos, se utiliza generalmente la noción de *indio* y sólo en raras ocasiones la de *cholo*.

Además, los restos arqueológicos encontrados en los ríos del Satinga y del Sanquianga son atribuidos a los *indios bravos*, no de *cholos*. Igualmente sucede con la noción de "blanco" dado que la serie anotada de *paisas, serranos* y *culimochos*

no la implican exclusivamente, incluso alguien fenotípicamente que podría ser clasificado como "negro", dada su posición económica y las prácticas culturales que evidencia se lo cataloga como "blanco" (Whitten 1992: 205). Por último, los *libres* no se superponen con el término de "negro" ya que existen categorías como la de *moreno* o, como se anotaba, hay "blancos" que podrían ser adscritos a la de "negros" pero no lo son.

En contraste, el paradigma de representación de la afrocolombianidad, al hacer una lectura de la alteridad cultural de la comunidad negra en función de un mismo origen en el continente africano y de una experiencia histórica compartida en la esclavitud en el contexto de la "nación colombiana", establece unos criterios de "hermandad" y unas fronteras entre el "nosotros" y los "otros" que no se superponen con los que soportan la categoría de libre. En una interpretación extrema, afrocolombiano deviene en un eufemismo de la categoría racial de negro; mientras que el conjunto de categorías inscritas en las representaciones y prácticas de las "comunidades negras" del Pacífico son más que un simple conjunto de términos para señalar las nociones raciales de negro, blanco e indio.

Aunque es injustificado circunscribir la afrocolombianidad a estas interpretaciones extremas, no se puede dejar de desconocer que aun en sus expresiones más elaboradas —esto es, aquellas que la consideran como una posición asumida y un proyecto político en construcción antes que una escencia compartida por la sangre o la experiencia histórica— no se corresponden con los contornos elaborados desde la categoría identitaria de *libres*. Desde el plano de las representaciones de la mismidad, el diacrítico identitario de *libre* se fragmenta al introducir la afrocolombianidad como significante que reconfigura otros límites de una nueva comunidad imaginada que se apuntala en deíticos e iconografías fundantes de una nueva tradición; estableciendo, así, otras fronteras en el espacio y en la práctica social. La afrocolombianidad introduce otro registro en el paradigma de representación de la mismidad y la otredad evidenciado en el discurso de los grupos negros rurales del Pacífico.

Con la aparición y circulación de la etnicidad afrocolombiana, las representaciones y prácticas sociales sobre el negro en el Pacífico se encuentran sujetas a modificaciones en múltiples planos, no sólo para quienes son definidos como afrocolombianos o comunidades negras, sino también, para los otros grupos y agentes sociales. La instrumentalización política de la etnicidad afrocolombiana, evidente en diferentes aspectos en áreas del Pacífico colombiano, ha apuntalado y gestado un movimiento político que trasciende cada vez más los núcleos de intelectuales negros urbanos para modificar las representaciones y prácticas cotidianas.

En este sentido, la reinterpretación y valoración política de expresiones culturales como el chigualo o el currulao, que se encuentran cada vez más circunscritas a algunos grupos negros rurales, propicia una nueva imagen de sí que se opone en

algunos aspectos sustanciales al imaginario del progreso y modernidad en muchas ocasiones compartido tanto por las denominadas comunidades negras como por funcionarios y políticos locales. Así, por ejemplo, el Festival del Currulao, celebrado en la ciudad de Tumaco, se alimenta de esta escenificación urbana y moderna de "la cultura negra o de manglería", donde lo político y lo cultural se fusionan en una particular invención-reinscripción de la tradición (Aristizábal 1996). De esta manera, el baile del currulao, los decimeros, las cantadoras, y los rituales mortorios son resignificados en otro contexto; son puestos en escena como las manifestaciones mismas de la tradición, como la expresión más pura de la cultura. Se escenifican, se institucionalizan, permiten la construcción de una imagen de lo propio, de lo afrocolombiano, que deviene en significante que circula, se intercambia y contrapone con la cotidianidad de una experiencia urbana y cultural que lejos se encuentra del contexto que hicieron posibles estas expresiones.

Etnicidad afrocolombiana y proyecto de modernidad en Colombia

Múltiples han sido las distinciones sobre el sentido de la categorías de modernidad, modernización y modernismo (Berman 1988, Lyotard 1994). De la misma manera, se ha presentado un sinnúmero de discusiones con respecto de la pertinencia de estas categorías para definir los procesos económicos, políticos y culturales en la América Latina (García Canclini 1990, 1995, Viviescas y Giraldo 1994). En este sentido, es adecuado partir de algunas definiciones esquemáticas que delimiten el contexto semántico en el cual se pretende sustentar la hipótesis de que la emergencia de cuestión étnica afrocolombiana se inscribe en el proyecto de la modernidad. El modernismo hace referencia a un movimiento artístico que aglutina diferentes corrientes entre las décadas finales del siglo XIX y primeras del XX.[11] La modernización, por su parte, se refiere a los profundos cambios tecnológicos que desde la revolución industrial se han sucedido hasta la actualidad, modificado no sólo los procesos productivos sino las relaciones espacio-temporales de los individuos en la sociedad (Berman 1988: 2-3).

Por último, la modernidad es, ante todo, una experiencia cultural fundada en el proyecto de la Ilustración donde la razón deviene en soporte de estructuración del proyecto histórico y social. Para la tradición sociológica fundada en Weber,

11 El modernismo puede definirse por "[...] esa nueva lógica artística de rupturas y discontinuidades, que se basa en la negación de la tradición, en lo culto a la novedad y al cambio. El código de lo nuevo y de la actualidad encuentra su primera formulación teórica en Baudelaire, para quien lo bello es inseparable de la modernidad, de la moda, de lo contingente, pero es sobre todo entre 1880 y 1930 cuando el modernismo adquiere toda su amplitud con el hundimiento del espacio de la representación clásica, con la emergencia de una escritura liberada de las represiones de la significación codificada, luego con las explosiones de los grupos y artistas de vanguardia" (Lipovetsky 1994:139).

la modernidad se caracteriza por la separación de la "razón sustantiva" —que se expresaba, en las sociedades premodernas, mediante la religión y la metafísica— en tres esferas autónomas: la ciencia, la moralidad y el arte (Habermas 1994: 23). Por su parte, para Giddens (1993: 58-59) la separación entre tiempo y espacio, el desarrollo de los mecanismos del desanclaje y la apropiación reflexiva del conocimiento, constituyen las fuentes dominantes de la modernidad. Es a partir de estos rasgos que se define la especificidad de las instituciones y de la experiencia modernas. En este sentido, una delimitación de la categoría de modernidad, que se puede utilizar para este artículo, ha sido elaborada en los siguientes términos:

> Definimos la modernidad como el período histórico que cristaliza en Europa occidental a finales del siglo XVIII, basado en la conquista técnica de la naturaleza, la vida social y las culturas. Para teóricos como Habermas, Giddens y Foucault, lo esencial de la modernidad es el papel central que con ella entran a jugar los conocimientos expertos —tanto en las ciencias naturales como en las sociales y humanas— en el diseño de las sociedades (Escobar y Pedrosa 1996: 16).

Desde esta perspectiva, la modernidad deviene en un hecho cultural, en una experiencia de definición de las relaciones e imaginarios de los individuos entre sí, con el Estado y con el entorno. Desde el análisis del discurso, en el caso de los países de la América Latina, se puede evidenciar la aparición y circulación de proyectos de modernidad, sin que ello implique un proceso de modernización ni expresiones del modernismo que se dieron en Europa o en la América del Norte.

El proyecto de modernidad en Colombia pasa por la implementación de los principios de la Ilustración y, en particular, por la secularización de las relaciones sociales y la instrumentalización del discurso de expertos en el diseño del Estado y sus políticas. Las expresiones de este proyecto de modernidad en la configuración del Estado colombiano pueden ser pesquisadas desde el siglo pasado (Giraldo y López 1994, Kalmanovitz 1994, Melo 1994, Villaveces 1994). Con mayor o menor intensidad, las discusiones sobre la naturaleza del Estado y de sus relaciones con los ciudadanos en el concierto de construcción política de un proyecto histórico nacional no dejaban de estar alimentadas por defensores y contradictores de lo que hemos denominado el proyecto de la modernidad. Obviamente, las discusiones no se daban en estos términos, pero múltiples elementos de este proyecto estaban a la base de las contradicciones políticas y de las representaciones del deber ser de la nacionalidad colombiana en el concierto de las naciones del mundo.

Lo que antes caracterizamos como el modelo del Estado liberal hace parte precisamente de este proyecto de modernidad expresado en el plano político de la América Latina o de Colombia en particular. La pregunta pertinente para el problema analizado en este artículo no es tanto la pesquisa de los orígenes y apropiación de este proyecto de modernidad en Colombia, sino, más bien, cómo

se cruza y condiciona el surgimiento de la cuestión étnica afrocolombiana con este proyecto. Una cosa es clara de entrada: la Constitución Política del 91 es un referente crucial en el análisis de este cruce. Pero antes de adelantar algunas ideas al respecto, veamos cómo en la configuración misma de la etnicidad afrocolombiana se pueden evidenciar algunos aspectos que la inscriben en una construcción moderna.

Como se ha presentado en este artículo, la etnicidad afrocolombiana es básicamente una construcción de la última década en tanto problema académico y cuestión política. Implica un paradigma de representación de la comunidad negra de Colombia fundado en una lectura de su alteridad cultural y étnica. Esta comunidad es imaginada e inventada a partir de mecanismos específicamente modernos. La instrumentalización de los discursos expertos, específicamente de antropólogos e historiadores, es uno de estos mecanismos que definen esta construcción como moderna. En efecto, la invención de una tradición recurriendo al discurso histórico instaura una fragmentación entre el tiempo-espacio y una reflexividad propia del discurso de expertos que se contrapone al sentido y función del mito en las sociedades tradicionales: "La 'utilización de la historia para hacer historia' es esencialmente un fenómeno de la modernidad, no un principio generalizado que pueda aplicarse a todas las épocas —es una versión de la índole reflexiva de la modernidad" (Giddens 1993: 56). La historia, antes que ese relato trascendental en el cual se manifiesta La Verdad a través de la intervención esclarecedora del historiador que apela al archivo, es un discurso propio de una práctica moderna; antes que ontología de La Verdad, es una hermenéutica fundante de la tradición.[12]

En el mismo sentido, la utilización del material etnográfico y de las categorías de la teoría de la cultura para configurar una representación de la comunidad negra a partir de su *diferencia cultural* establece una imbricación entre el campo semántico de la hermandad imaginada y el discurso experto propio de la disciplina antropológica. Las categorías de cultura, etnia, identidad y prácticas tradicionales son insumos producidos en el contexto discursivo de la antropología que posibilitan este paradigma de representación de la afrocolombianidad. No deja de ser significativo, entonces, que se recurra al saber del antropólogo y del historiador para reglamentar la titulación colectiva definida por la Ley 70 del 93; que el Estado requiera de la intervención de estos saberes para determinar la tradición y cultura de las comunidades negras que solicitan una titulación fundadas en estos parámetros. Al igual que los indígenas, los negros son inscritos en estos discursos en la práctica del Estado.

12 "La historia *madre* de la verdad; la idea es asombrosa. Mernad, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió" (Borges 1984: 48).

De otro lado, como lo argumenta Anderson (1993), la invención de la nacionalidad es una representación y práctica política posible en la modernidad. Las naciones no han existido desde siempre, ha sido necesaria una profunda transformación, propia de la modernidad, en las representaciones del tiempo, del lenguaje y de la esencia divina del monarca como principio político organizador de los Estados para que emergieran la nación moderna y los sentimientos nacionalistas: "[...] La convergencia del capitalismo y la tecnología impresa en la fatal diversidad del lenguaje humano hizo posible una nueva forma de comunidad imaginada, que en su morfología básica preparó el escenario para la nación moderna" (Anderson 1993: 75). Si esto es correcto, la representación de la nacionalidad colombiana es moderna y, por tanto, se supone en la etnicidad afrocolombiana. En otras palabras, dicha etnicidad implica esta construcción moderna en cuanto Colombia es un diacrítico que se supone pertinente e indicador de una experiencia histórica específica que signa una hermandad de la afrocolombianidad en la nación colombiana.

De la misma manera, pero en otro nivel de análisis, lo afro remite a una hermandad mayor con el continente africano ya que en tanto lugar de origen de los ancestros y de sus prácticas culturales definirían los claros contornos de una matriz compartida no sólo por los descendientes negros de Colombia, sino por los pertenecientes a la "diáspora" africana en todo el mundo. No obstante, Mudimbe (1988), un autor africano, demuestra cómo África ha sido una invención propia de Occidente a través de múltiples discursos y prácticas donde el conquistador, el misionero y los antropólogos han ocupado un lugar predominante.[13] Si África es una invención occidental —y, si se quiere, moderna— entonces la etnicidad afrocolombiana remitiría y reproduciría esta doble atadura de representaciones.

Además, y llevando el análisis de Anderson al juego de las analogías, al igual que las comunidades nacionales, en la construcción del imaginario de comunidad negra en Colombia se requiere de una experiencia de simultaneidad propia de la modernidad para establecer la representación de una comunidad limitada pero nunca experimentada en la interacción con cada uno de sus miembros: "Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (Anderson 1993: 23).[14]

---

13 Sobre esta tesis en particular puede consultarse "El power of speech" en el libro citado: *The invention of Africa*.

14 Desde un análisis concreto, esto es, del estudio de la pluralidad de registros de memoria colectiva de los "negros" en el Chocó, Losonczy (1996: 9) considera que su "africanización" condiciona una historicidad moderna.

Pero, para retomar una cuestión que ha quedado pendiente, ¿cómo se cruzan el proyecto de la modernidad en Colombia, la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana y el discurso de los antropólogos? Se había adelantado que la Constitución Política de 1991 era ese espacio de cruzamiento. Anotemos, entonces, algunos de los aspectos más relevantes que permitieron esta confluencia e influencia reciproca entre el discurso de los antropólogos, la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana y el proyecto de modernidad a propósito de la Constitución del 91.

Desde el discurso de expertos, concretamente de algunos antropólogos que venían trabajando con grupos indígenas y negros, las discusiones en torno a la etnicidad de los grupos negros —y, posteriormente, de los afrocolombianos— se fue gestando con una fuerza académica significativa desde mediados de los años ochenta. Además, algunos de ellos participaron abiertamente en el proceso que llevó a la redacción de una nueva Constitución Política para Colombia. Por su parte, y desde la realización de las mesas de trabajo entre el M-19 y el gobierno en el contexto del proceso de paz, que fueron uno de los gérmenes más importantes en lo que después fue la Asamblea Nacional Constituyente, algunos antropólogos introdujeron la cuestión étnica como un aspecto relevante a la hora de pensar los factores de la violencia en Colombia (Arocha 1989).

Es más, ciertos activistas importantes del movimiento de comunidades negras que se gestó alrededor de la Asamblea Nacional Constituyente, y que posteriormente han participado directamente o como "acompañantes" de las nuevas organizaciones, poseían una formación universitaria en antropología y conocían las discusiones académicas que se habían gestado desde los años ochenta. De una manera indirecta, se puede apreciar los vínculos entre el discurso de los antropólogos y la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana por el "efecto de demostración" en la experiencia acumulada por los indígenas en la configuración de la etnicidad como instrumento político de negociación con el Estado. Por último, no hay que olvidar que el Estado se apropia del discurso de expertos, y en este caso en particular de las ciencias sociales y humanas. Instituciones estatales como Asuntos Indígenas y el Instituto Colombiano de Antropología —ICAN— han estado vinculadas de múltiples maneras en la definición de las políticas para con los ahora denominados "grupos o minorías étnicas". Así, por ejemplo, con respecto a la emergencia de la etnicidad afrocolombiana, en la comisión que propuso el texto de la Ley que desarrollaba el Articulo Transitorio 55 y reconoció jurídicamente esta etnicidad, el ICAN participó mediante la secretaria técnica.

Esta participación y puesta en relación desde múltiples instancias del discurso de los antropólogos a propósito de la emergencia de la cuestión étnica afrocolombiana, no ha estado exenta de contradicciones y diferencias en la interpretación de la definición y alcances de la misma. Pero ello es otra historia que, por lo demás, ya ha sido contada desde una perspectiva particular (Arocha 1992). Lo pertinente para el presente análisis es que, incluso desde una rápida mirada, se pueden

ubicar múltiples relaciones entre el discurso de los antropólogos y el proceso político materializado en la Constitución del 91 donde se posibilita jurídicamente el reconocimiento de la etnicidad afrocolombiana.

En cuanto a la configuración de la etnicidad afrocolombiana, ya se había anotado cómo es entorno al proceso Asamblea Nacional Constituyente que ha sido decantado un nuevo paradigma de representación de la comunidad negra de Colombia, que se ha producido este cambio en el orden del discurso de ciertas organizaciones al hacer énfasis en la alteridad cultural, en la identidad étnica y en el territorio como ejes a partir de los cuales se constituye el proyecto político de las comunidades negras. Como lo explicaba Rosero (1995), activista de una de las organizaciones, este nuevo paradigma de la alteridad se ha venido configurando sobre la marcha, en el proceso pre-Asamblea Nacional Constituyente, durante y después de redactada la Constitución del 91, al igual que en la concertación con los otros miembros de la comisión encargada de elaborar el texto de la Ley que fue sancionada por el presidente Gaviria en 1993. Según Rosero este paradigma de la alteridad de la comunidad negra, de la afrocolombianidad, lejos se encuentra aún de lograr claridad sobre muchos aspectos; todavía está sometido a un proceso de destilación del cual no se sabe a ciencia cierta cuáles serán los resultados. Por ello, desde la perspectiva de las organizaciones que le apuestan a este paradigma de representación, la etnicidad afrocolombiana es una construcción que aunque ha permitido unas fronteras en la negociación con el Estado y en la constitución de un particular movimiento de base, aún se encuentra en plena elaboración.

Con respecto al proyecto de la modernidad en Colombia, a partir de esta Constitución el Estado reconfigura su relación con los ahora denominados "grupos étnicos" hasta el punto que la definición de la nacionalidad colombiana se funda en el principio de la pluriculturalidad y multietnicidad. El modelo del Estado ya no implica una renuncia a la alteridad cultural y étnica, no pretende la disolución de la diferencia en el proyecto de la mismidad hispánica-mestiza como condición de acceso a los beneficios de la civilización. Si este modelo de Estado, que ha sido dejado de lado con la Constitución del 91, se define dentro de la modernidad ¿la emergencia de la cuestión étnica inscrita en la nueva Constitución puede aún ser entendida dentro de este proyecto moderno? o, en otros términos, ¿hace parte de la tan mencionada posmodernidad?

Si aún existen confusiones a la hora de definir la modernidad, esto se multiplica con la categoría de posmodernidad. Al margen de las diferencias conceptuales, existen ciertos hechos durante las últimas décadas que todos, o casi todos, están dispuestos a otorgarles una importancia significativa en lo que se refiere a la pertinencia o no del concepto de posmodernidad. El agotamiento de los modelos teóricos omnicomprensivos —metarrelatos— a partir de los cuales se establecía una heurística absoluta de lo real, la ruptura de una concepción teleológica de la historia y de la sociedad, y la fragmentación de la razón y la ciencia como únicos

modelos epistémicos válidos, son algunos de los más significativos. Para algunos autores estos hechos, por sí mismos, dan cuenta de la condición posmoderna o, si se prefiere, de la posmodernidad (Hopenhayn 1995: 94). Para otros, sin embargo, estos hechos son interpretados como la radicalización del proyecto moderno (Giddens 1993: 56-57).

Más que la discusión de si estos hechos se interpretan como la radicalización de la modernidad o como delimitadores de la condición posmoderna, lo que realmente interesa para el análisis es definir si se puede establecer una conexión entre estos hechos y la redefinición del proyecto de nación colombiana a partir de la multietnicidad y pluriculturalidad. De esta manera, se podría inscribir dentro de la radicalización de la modernidad o el advenimiento de posmodernidad, de acuerdo con el modelo teórico que se considere más adecuado ¿Acaso con el registro de la alteridad étnica y cultural en la definición de la nación colombiana se expresa, en el plano político, el agotamiento de los metarrelatos, la fragmentación de una concepción teleológica de la historia y la sociedad, y la ruptura con la razón y la ciencia como únicos modelos epistémicos válidos?

El reconocimiento de la otredad, de la alteridad cultural y étnica, consignada en la Constitución y en la legislación que de ella se desprende, no ha implicado la disolución del proyecto político de un Estado afincado en el discurso de expertos que establece una lectura específicamente moderna de la sociedad y de su historia. Es verdad que la nación ya no es homogénea, pero su heterogeneidad constitutiva no se conecta con una supresión de la Nación como referente discursivo y fundamento del Estado. Al igual que los Estados modernos, la Nación y no las naciones, signa la configuración de la Constitución. En este sentido, el reconocimiento jurídico-político de la etnicidad afrocolombiana, al mismo tiempo que las de los grupos indígenas, se mantiene circunscrita en un proyecto de Estado específicamente moderno. Más aún, la desterritorialización y globalización que caracterizan las "identidades posmodernas" (García Canclini 1995: 30-31), no han sido rotas desde el discurso del Estado colombiano con el reconocimiento de la pluriculturalidad y multietnicidad; por el contrario, éstas han sido definidas desde el formato de la nación moderna.

Referencias citadas

Anderson, Benedict
1993 [1983] *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de cultura Económica.

Arboleda, José
1952 Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*. 37 (183): 197-206.

Aristizábal, Margarita
1996 "El festival del Currulao y la cultura de la manglería" Informe Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Arocha, Jaime
1986 Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco. *Cuadernos de antropología*. (7).
1989 "Etnografía iconográfica entre grupos negros" En: *Criele, criele son del Pacífico negro son*, pp 15-26. Bogotá: Planeta.
1989 Hacia una nación para los excluidos. *Magazín dominical*. El Espectador, 30 de julio. Bogotá.
1990 "Etnicidad e inventiva entre los pescadores artesanales de la ensenada de Tumaco, Nariño, Colombia". Informe. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
1991 "La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva" En: *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia: regiones, ciudades y violencia*, pp 198-225. Bogotá. Colcultura.
1992 Los negros y la nueva Constitución colombiana. *Revista América Negra* (3): 39-54.
1996 "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica" En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp 316-328. Bogotá: Cerec.

Atencio, Jaime y Tito Córdoda
1972 "Economía y cultura en la costa caucana del Pacífico". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional. Bogotá.

Berman, Marshall
1988 *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

Borges, Jorge Luis
1984 *Ficciones*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.

Bourdieu, Pierre *et al*.
1979 *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre
1990 *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant
1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Camacho, Juana
1996 "Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribuga: estudio comparativo entre las poblaciones de Nuquí y Coquí, Chocó". Ponencia al Seminario-taller internacional Género y etnia. Cali. Universidad del Valle.

Dávila, Carmén
1979 "Historia de la deculturación del negro bajo el régimen esclavista en la explotación minera; Santa María del Puerto de Barbacoas: un caso

de referencia". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.

Devalle, Susana

1989 "Etnicidad: discurso, metáforas, realidades". En: Susana Devalle (ed.) *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, pp 11-40. México: Colegio de México.

Escobar, Arturo y Pedrosa, Alvaro

1993 Laboratorio para el posdesarrollo. *Revista Universidad del Valle*. (5): 33-44.

1996 *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

Falomir, Ricardo

1991 La emergencia de la identidad étnica a fin de milenio: ¿paradoja o enigma? *Alteridades*. (2): 7-12.

Foucault, Michel

1970 *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets editor.

1986 "Disciplinary power and subjetion". En: Steven Lukes (ed.), *Power.*, pp 229-242. New York University Press.

Friedemann, Nina S. de

1969 Güelmabí: formas económicas y organización social. *Revista Colombiana de Antropología*. (14): 55-70.

1974 *Minería, descendencia y orfebrería Artesanal. Litoral Pacífico, Colombia*. Bogotá: Imprenta Universidad Nacional.

1984 "Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad". En: Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha

1986 *De sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.

Friedemann, Nina S. de y Mónica Espinosa

1993 "Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización". En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las américas*, pp 95-111. Bogotá: Ican-Biopacífico.

Galeano, Paula

1996 "Sabores negros para paladares blancos". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.

García Canclini, Néstor.

1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

1995 *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.

Giddens, Anthony

1993 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad.

Giraldo, Fabio y Héctor López
1994 "La metamorfosis de la modernidad". En: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (eds.), *Colombia el despertar de la modernidad*. pp. 248-310. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.
González, Aurora
1987 *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Anthropos.
Gros, Christian
1996 "Un ajustement à visage indien". En: Jean-Michel Blanquer y Chistian Gros (eds.), *La colombie A l'aube du troisi Eme millénaire,* pp 249-110. París: Éditions de L'Iheal.
Gutiérrez, Paul
1995 "La vivienda afrocolombiana en la Iguaná: lugar de encuentro interétnico". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.
Habermas, Jürgen
1994 "Modernidad versus posmodernidad" En: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (eds.), *Colombia el despertar de la modernidad*. pp. 17-31. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.
Hopenhayn, Martín
1995 "Posmodernism and neoliberalism in Latin America". En: Beverley *et al*. (eds.), *The posmodernism debate in Latin America*, pp 93-110. Durham: Duke University Press.
Jimeno, Myriam *et al*
1990 Evaluación de la producción y práctica antropológica: parámetros y tendencias de la formación profesional. *Informes antropológicos*. Nº 6. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
Kalmanovitz, Salomón
1994 "Modernidad y competencia" En: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (eds.), *Colombia el despertar de la modernidad*. pp 311-325. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.
Kaplan, David y Robert Manners
1975 "Antropología. Viejos temas y nuevas orientaciones". En: José Llobera (Ed). *La antropología como ciencia*, pp 55-78. Barcelona. Anagrama.
Leach, Edmund
1978 *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructural en antropología social*. México: Siglo XXI.
Lema, Alejandro
1996 "Los madereros del San Juan. Estudio socioeconómico de la explotación artesanal de la madera en la región del río San Juan del Chocó". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.

Lipovetsky, Guilles
1994 "Modernismo y posmodernismo". En: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (eds.) *Colombia el despertar de la modernidad*. pp 138-187. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.

Losonczy, Anne Marie
1996 Mémoires 'nègres': le creux et le plein. *Bastidiana*. (13-14): 163-173.
1991-1992. "Les saints et la foret: systeme social et systeme ritual des negro-colombies: echanges inter- ethiques avec les embera du Chocó (Colombie)" Disertación doctoral. Universite libre de Bruxelles.

Lyotard, Jean-François
1994 "Respuesta a la pregunta: ¿qué es la posmodernidad?" En: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (eds.), *Colombia el despertar de la modernidad*. pp 32-43. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.

Melendro, Adriana
1996 "Expresión de identidad étnica y racial en migrantes del corregimiento de Guayabal Chocó". Trabajo de grado. Departamento de antropología Universida de los Andes. Bogotá.

Melo, Jorge Orlando
1994 "Algunas consideraciones globales sobre 'modernidad' y 'modernización'" En: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (eds.), *Colombia el despertar de la modernidad*. pp. 225-247. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.

Moncada, Olga
1977 "Apropiación de recursos mineros en Condoto. Chocó". Trabajo de grado. Departamento de antropología Universidad de los Andes. Bogotá.

Moreno, Javier
1994 "Ancianos, cerdos y selva: autoridad y entorno en una comunidad afrochocoana". Trabajo de grado. Departamento de antropología, Universidad Nacional. Bogotá.

Motta, Nancy
1976 "Estratificación social en Salahonda". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán

Mudimbe, V. Y
1988 *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Indiana University Press.

Olarte, Oscar
1978 "Pescadores negros de Tumaco, un puerto colombiano de la costa del Pacífico". Trabajo de grado. Departamento de Antropología Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Otero, Natalia
1994 "Los hermanos espirituales. compadrazgo entre pobladores afrocolombianos e indígenas emberá en el río Amporá (alto Baudó-Chocó)". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Pardo, Mauricio
1996 "Movimientos sociales y relaciones interétnicas". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, pp 299-315. Bogotá: Cerec.

Pineda, Roberto
1979 "Etapas de la antropología en Colombia" En: *Magazin dominical* El Espectador, 29 de julio.

Price, Thomas
1954 Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas. *Revista colombiana de antropología*. (2): 11-36.
1955 "Saints and spirit: a study of differential acculturation in Colombian negro communities". Disertación doctoral. Northwestern University Ann Arbor University Microfilms.

Prieto, Dario
1996 "Territorialidad en una comunidad minera chocoana". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Restrepo, Eduardo
1996a "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano" En: Jorge Ignacio Del Valle y Eduardo Restrepo (eds.) *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*, pp 243-348. Bogotá: Universidad Nacional-Biopacífico.
1996b. "'Afrocolombianos' o 'grupos negros' en el Pacífico colombiano: construcción y perspectivas de la investigación antropológica Informe de investigación. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Rosero, Carlos
1995 "Comunidades negras y Ley 70". Conferencia en Tallller Laboratorio de Culturas negras. Universidad del Valle-Ican-Colciencias. Cali.

Sabogal, Hernando
1973 "Relaciones interétnicas en un enclave neocolonial minero". Informe de trabajo de campo en antropología Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Sánchez, Enrique
1995 "Los pueblos indígenas del Pacífico frente a la encrucijada del desarrollo" En: *Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*, pp 39-62. Bogotá.

Serrano, Fernando
1994 "Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional. Bogotá.
Sharp, William.
1970 Forsaken but for gold: an economic study of slavery and mining in the colombian Chocó, 1680-1810. Ann Arbor: University Microfilms Internacional.
Stavenhagen, Rodolfo
1984 Notas sobre la cuestión étnica. *Estudios sociológicos*. 12 (4): 135-167.
Urrea, Fernando y Pedro Quintin
1994 "Presencia contemporánea de poblaciones negras-mulatas en grandes centros urbanos del Pacífico suroccidente de Colombia". Proyecto Univalle-Orstom. Cali.
Vargas, Patricia y Germán Ferro
1994 "La construcción de una identidad" En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: Ican.
Villaveses, José Luis
1994 "Modernidad y ciencia". En: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (eds.), *Colombia el despertar de la modernidad*, pp 326-352. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.
Viviescas, Fernando y Fabio Giraldo,
1994 *Colombia el despertar de la modernidad*. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia.
Villa, William
1994 "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano" En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. Bogotá: Ican.
1996 "Ecosistema, territorio y desarrollo" En: *Comunidades negras: territorio y desarrollo*. Medellín: Esteros.
Wade, Peter
1993 *Blackness and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia*. John Hopkins University Press. London.
1996 "Identidad y etnicidad" En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, pp 283-298. Bogotá: Cerec.
West, Robert
1957 *The Lowlands of Colombia*. Lousiana State University Studies Boton Rouge.
Whitten, Norman
1967 Música y relaciones sociales en las tierras bajas colombianas y ecuatorianas del Pacífico: estudio sobre microevolución sociocultural. *América Indígena*. 37 (4): 636-665.

1972 *Black frontersmen: Afro-hispanic culture of Ecuador and Colombia*. Heighits. Illinois.

1992 *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Centro cultural Afro-ecuatoriano. Quito.

Whitten, Norman y Friedemann, Nina S. de

1974 La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. *Revista colombiana de antropología*. (17): 75-116.

Yépez, Benjamín

1975 "Núcleos negros y el "control ecológico": el caso de Condoto, Chocó". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.

MOVIMIENTOS SOCIALES Y ESTADO

Movimientos sociales, política de la ciudadanía y formación local del Estado[1]

María Clemencia Ramírez

En los capítulos anteriores (Ramírez 2001) se analizó de qué manera el movimiento social de *cocaleros* surgió como respuesta a las políticas del Estado, buscando hacer visible el problema social y económico de los pequeños cultivadores de coca en el Amazonas y demandar su reconocimiento como actores sociales. Varios autores (Foweraker 1990, 1995; Jelin 1987; Cardoso 1992; Davis 1989) que han reflexionado comparativamente sobre movimientos sociales en Latinoamérica han señalado que estos no pueden escapar por completo del Estado, pues se trata de la lucha de sectores que este ha excluido social, económica y políticamente por participar e influir la administración pública. Dryzek (1996) anota, además, que el Estado es el que promociona estos movimientos sociales, al ser "pasiva o activamente excluyente".[2]

Esta afirmación debe examinarse en el caso de la forma de actuar del Estado en regiones pertenecientes a la Amazonia, zonas de frontera que se definen como excluidas del orden central por este y por sus pobladores, quienes asumen su condición marginal, de "abandono del Estado" y de "región olvidada".

Como se ha anotado, desde la década de 1980 en Colombia ha habido una guerra sucia, dirigida contra líderes populares y cuyo fin ha sido evitar que nuevas fuerzas alternativas participen en el espacio político. De esta manera, puede afirmarse que

---

1 Original tomado de: María Clemencia Ramírez. 2001. "Movimientos sociales, política de la ciudadanía y formación local del Estado". En: *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. pp 295-316. Bogotá: ICANH.

2 Dryzek diferencia entre dos tipos de exclusión del Estado: "La exclusión activa implica un Estado que ataca y socava las condiciones para la asociación pública de la sociedad civil. La exclusión pasiva implica uno que, simplemente, deja sola a la sociedad civil".
Aún más, sostiene que "en el patrón de representación del Estado, un grado de exclusión es deseable si la sociedad civil y la democracia han de florecer" (1996: 482). El mundo angloamericano del liberalismo autoritario es un ejemplo de una forma de Estado excluyente.

el Estado ha sido activa y pasivamente excluyente, al mantener la condición de marginalidad de la región amazónica durante un largo periodo. Los movimientos sociales responden a esta exclusión y demandan la inclusión por medio de la concertación con instancias gubernamentales, que prestan algunos servicios básicos, tal como lo caracteriza Foweraker para los movimientos sociales en Latinoamérica:

> De esta manera, la presencia abrumadora del Estado en las economías políticas de América Latina ha creado un contexto cultural y político específico para la actividad del movimiento social. Es muy diferente del contexto que sustenta la mayor parte de la teoría de movimientos sociales. La teoría ve a los movimientos sociales como si ocuparan y expandieran una "esfera pública" dentro de la sociedad civil (Habermas 1989). [...] En América Latina este espacio público ha faltado o es mucho más restringido, con el Estado como el baluarte de la exclusión social y económica. Por tanto, los movimientos sociales han buscado, principalmente, soluciones locales e inmediatas a problemas concretos [...] también concentran estas demandas en el Estado como proveedor de servicios públicos y garante de las condiciones de consumo colectivo (Foweraker 1995: 32).

En este capítulo se analiza el significado que adquiere el Estado proveedor de servicios en el contexto de una región marginal en la que sus habitantes han resentido su ausencia históricamente, lo cual hace que demandar su presencia y el cumplimiento de deberes esté en el centro de los movimientos sociales. Por otra parte, también se reflexiona sobre la relación entre el Estado y la sociedad civil en una región en donde no solo se carece de una esfera pública dentro de la sociedad civil sino de una autónoma del Estado, como resultado del sentimiento de abandono histórico que tienen los habitantes de la región y del conflicto armado que se vive. Se analizará también el papel que cumple en este contexto la afirmación de su ciudadanía como colombianos y *putumayenses*. Aún más, es necesario examinar cómo se percibe y se concibe el Estado en la región, ese Estado fragmentado que se concreta en las prácticas públicas de sus funcionarios nacionales, regionales y locales.

La tensión entre Estado y sociedad que había en el centro del Movimiento Cívico se resolvió por medio de la mesa de negociación entre los líderes del movimiento social y los representantes del Estado. Se manifiesta una nueva estructura de poder, al rechazar la representación que este tenía de los campesinos cocaleros y presentar ellos su propia forma de representarse: habitantes con arraigo en la región, ciudadanos *putumayenses* con quienes deben concertarse políticas y programas. En la negociación, respaldada por el paro cívico, los líderes del movimiento confrontaron el poder del Estado y obligaron a sus representantes a oírlos y a tomar en cuenta las diferentes perspectivas y así lograr la concertación de unos acuerdos. En palabras de Melucci: "la acción colectiva hace posible la

negociación y el establecimiento de acuerdos que, aunque transitorios, sirven como condición de una democracia política capaz de proteger a la comunidad de los riesgos crecientes del ejercicio del poder o de la violencia" (1993: 250). En el Putumayo, exigir mesas de negociación y la firma de acuerdos se ha convertido en una manera de demandar los derechos ciudadanos, sociales, cívicos y políticos, así como del reconocimiento como movimientos sociales y políticos. En última instancia, en una forma que tienen los habitantes de demandar su inclusión dentro de la democracia participativa promovida por el Estado, a la que no han podido acceder; más aún, de plantear nuevas formas democráticas y de ejercicio de la ciudadanía.

Estamos ante la creación de sujetos políticos (Foweraker 1990) que no solo se oponen a las políticas del Estado sino que exigen participar en la definición de las mismas. Entonces, puede concluirse señalando como lo hacen Cohen y Arato (1994: 562):

> El *éxito* de los movimientos sociales de la sociedad civil no debe medirse en términos del logro de ciertos objetivos fundamentales [en nuestro caso los acuerdos firmados] o de la perpetuación del movimiento [el movimiento de los *cocaleros*], sino de la democratización de valores, normas e instituciones, afianzadas en últimas en una cultura política. Tal desarrollo no puede volver permanente en una organización o movimiento dado, pero puede asegurar como un componente básico de sociedades civiles en proceso de democratización la modalidad de movimiento (*Énfasis mío*).

El movimiento de los cocaleros y la apertura de espacios democráticos

Melucci afirma que "la democracia en sociedades complejas requiere condiciones que permitan a los individuos y a los grupos sociales afirmarse y ser reconocidos por lo que son o por lo que quieren ser. Es decir, requiere condiciones para el reconocimiento de procesos significativos de reconocimiento individual y colectivo" (1993: 258). Como se ha analizado, para el movimiento de los *cocaleros* fue fundamental que ellos fueran reconocidos como un grupo social diferenciado; en ese sentido, luchaban por abrir espacios democráticos en una región donde los actores armados dominan y silencian a la población.

Sin embargo, es importante discutir en qué términos se plantea esta autonomía como grupo, discusión que se inició en el capítulo 8 (Ramírez 2001) y se retorna en este. Es evidente que en el caso del Putumayo utilizar los espacios de participación ciudadana abiertos por el Estado se volvió central en la lucha por mantener la

autonomía como movimientos sociales o políticos. Refiriéndose a los movimientos sociales en Latinoamérica, Foweraker ha insistido en que:

> Los movimientos sociales contemporáneos tienden a insistir en su autonomía, pero su práctica es más compleja y contradictoria de lo que se sugiere [...]. Al presionar por participación más directa y al buscar maneras de influir en la administración pública los movimientos sociales pueden empezar a situar nuevos aspectos en la agenda política y a redefinir los "límites de la política institucional" (1995: 79).

Es importante recalcar que ni en el caso del movimiento social de los *cocaleros* ni en el de movimientos anteriores a este la autonomía se concebía como cerrada e independiente del Estado; además, tampoco lo es de fuerzas como la guerrilla y los partidos políticos tradicionales, con los que se establecen alianzas ya sea durante el movimiento —con la guerrilla— para lograr una amplia movilización, o después —con los partidos políticos— para discutir el problema en el ámbito nacional —al proponer la mesa de concertación nacional—.

Laclau y Mouffe han cuestionado el concepto de *autonomía* y han señalado cómo, "la autonomía lejos de ser incompatible con la hegemonía es una forma de construcción hegemónica" (1985: 140), y explican:

> Si la identidad de los sujetos o las fuerzas sociales que se tornan autónomas se constituyera de una sola vez y para siempre el problema solo se plantearía en términos de autonomía. Pero si las identidades que asumen los sujetos como colectividad dependen de ciertas condiciones sociales y políticas la autonomía de los movimientos solo puede entenderse en términos de su articulación a una lucha hegemónica mayor (Laclau y Mouffe 1985: 141).

Concluyen diciendo que

> la pregunta sobre una hegemonía que amenazaría la autonomía de ciertos movimientos es, por tanto, un problema mal planteado [...] si la identidad de cada movimiento no puede adquirirse de una sola vez y para siempre, entonces no puede ser indiferente a lo que tiene lugar fuera del mismo (Laclau y Mouffe 1985: 141).

La identidad social no se adquiere totalmente, en el sentido de que sea acabada, sino que está abierta a cambios, de manera que se enfatiza en que la línea entre lo interno y lo externo es difusa, lo mismo que aquella entre lo contingente y lo necesario. De manera que esta apertura de lo social hace que la hegemonía, definida como "un tipo de relación política", sea resultado de la articulación de diversos elementos en un momento dado. De esta manera, el movimiento de los *cocaleros* busca articularse al discurso hegemónico estatal sobre democracia

y participación ciudadana, como una forma de empoderamiento. Melucci ha señalado que "los eventos en los que los individuos actúan de manera colectiva combinan diferentes orientaciones, incluyen actores múltiples e implican un sistema de oportunidades y limitaciones que moldean su relación" (1988: 332). Para los líderes del Movimiento Cívico plantear su lucha en el marco de la democracia participativa fue una oportunidad de la que se apropiaron; política que estaba en el centro de las acciones de las instituciones del Estado. Sin embargo, estaban limitados por el conflicto armado en la región.

Si replanteamos el concepto de autonomía en el sentido en que Laclau y Mouffe lo sugieren, podemos entender cómo esta autonomía debe entenderse articulada y en oposición al Estado hegemónico y a otros grupos dominantes en la región, tal como las Farc.[3] Por otra parte, no puede perderse de vista que el movimiento *cocalero* emergió como tal para responder a la estigmatización a la cual estaban sujetos por parte del Estado, por cultivar coca. A partir del análisis del movimiento de las Madres de Plaza de Mayo en Argentina, Calderón afirma que "los movimientos sociales derivan su poder no tanto de su oposición al Estado como del hecho que este se ha opuesto a ellos sistemáticamente" (1992: 20). En el caso de los *cocaleros* esta oposición se materializa en la fumigación indiscriminada de los cultivos de coca, que implícitamente está desconociendo las necesidades primarias de los habitantes de la región fumigada y sus demandas reiteradas de una solución alterna.

Se acepta que el ejercicio de la ciudadanía —que se ha perdido— ha sido redefinido por los movimientos sociales que han incidido en la expansión de la ciudadanía democrática (Walzer 1989: 218). Siguiendo este supuesto, otra característica de los movimientos sociales latinoamericanos es su lucha por la ciudadanía efectiva, que implica, en primer lugar, la redefinición de la cultura política, pues al demandar e insistir en los derechos básicos implícitamente se está combatiendo el clientelismo político, por cuanto se inicia la demanda directa y activa al Estado, sin mediación alguna (Fowerarker 1990, 1994). En segundo lugar, y de acuerdo con Álvarez, Dagnino y Escobar (1998: 2) que han señalado que los movimientos sociales "han luchado por resignificar las diversas nociones de ciudadanía, representación política y participación y, en consecuencia, la democracia en sí misma", se trata de la emergencia de una concepción alternativa de ciudadanía. Es decir, ya no solo se hace referencia a democratizar el régimen político sino la sociedad, lo que se refiere a las prácticas culturales que responden a relaciones sociales de exclusión e iniquidad.

---

3 Laclau y Mouffe sostienen: "Muchos de los conceptos del análisis clásico —"centro", "poder", "autonomía", etcétera— pueden ser reintroducidos si se redefine su estatus: todos ellos son lógicas sociales contingentes que, como tales, adquieren su significado en contextos precisos coyunturales y de relaciones, donde siempre serán limitados por otros —frecuentemente lógicas contradictorias—; pero ninguno de ellos tiene validez absoluta, en el sentido de definir un espacio o momento estructural que no pueda ser subvertido a su vez" (1985: 142).

En el caso del Putumayo es importante examinar si estos nuevos movimientos sociales, que se centran en su reconocimiento como ciudadanos con ciertos derechos, buscan no solo la inclusión sino la construcción de una sociedad civil plural, con formas democráticas nuevas. Melucci sostiene que "una de las condiciones necesarias de la democracia son los espacios públicos independientes de las instituciones del gobierno, del sistema de partidos y de las estructuras del Estado" (1993: 258). Este supuesto es más complejo para movimientos sociales que emergen en una región con presencia de actores armados. Cabe preguntarse qué es lo que los hace desistir de continuar como un movimiento independiente. ¿Es el autoritarismo de la guerrilla en la zona lo que hace que estos líderes dejen de presentarse como un movimiento cívico autónomo de los actores armados? O, por el contrario, ¿es la presión que reciben de los partidos tradicionales, que ven afectada su hegemonía en la región? ¿O son las amenazas contra su vida?

En la actualidad este Movimiento Cívico no se menciona como una organización política, lo que no significa que sus líderes no sigan trabajando a la sombra para lograr el derecho de expresarse en forma autónoma. Una de las razones de ser de los movimientos sociales y políticos en esta región es democratizar la vida cotidiana, en un contexto estructural de exclusión por parte de los partidos políticos tradicionales y del Estado, donde han aparecido como respuesta poderes autoritarios alternos como la guerrilla y, recientemente, los paramilitares.

La noción de ciudadanía y el "derecho a tener derechos"

A partir de las reflexiones anteriores se hace un llamado implícito a enfocar el análisis en el surgimiento de nuevas formas de acción colectiva que ponen en evidencia nuevos procesos de significación, los cuales aunque moldeados por discursos hegemónicos buscan contestarlos, redefinirlos, articularse a ellos o abandonarlos. En el caso de los movimientos sociales urbanos en el Brasil, Dagnino (1998) busca entender cómo por medio de sus luchas democratizadoras han contribuido a darle un nuevo significado a las relaciones entre cultura y política. Arguye que esta concepción alterna de democracia se lleva a cabo por medio de la redefinición de la noción de ciudadanía y de su referente central, la noción de derechos ciudadanos. Lo que demandan estos nuevos movimientos sociales es la transformación radical de la institucionalidad política, es decir, la redefinición del significado y los límites de lo político. En síntesis, Dagnino sostiene que "la redefinición de la noción de ciudadanía, tal como la formulan los movimientos sociales, expresa no solo una *estrategia política* sino una *política de la cultura*" (1998: 50). Para la definición de esta nueva ciudadanía,

Dagnino parte del replanteamiento de la noción de derechos a partir de la concepción del *derecho a tener derechos*.[4]

Fue Hannah Arendt quien acuñó este concepto, en un artículo titulado "Los derechos del hombre", en el que reflexionaba sobre lo que significó para el concepto de derechos humanos la aparición, en la posguerra europea (1945-1950), de miles de refugiados pero, sobre todo, de gente sin Estado (*stateless people*) o desplazada. Señala:

> Solo fuimos conscientes de la existencia del *derecho a tener derechos* —y esto quiere decir vivir en un marco en el que uno es juzgado de acuerdo con acciones y opiniones— y del *derecho a pertenecer a alguna clase de comunidad organizada* cuando de pronto emergieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar esos derechos como resultado de la nueva situación política global [...]. Antes de esto, lo que nosotros debemos considerar hoy como un "derecho humano" se había pensado como una característica de la condición humana que ningún tirano podía haber quitado (*Énfasis mío*) (1949: 30).

Arendt señala cómo los derechos dejan de ser una condición dada y empiezan a demandarse; además, enfatiza sobre la importancia del derecho que tiene todo ser humano a pertenecer a una comunidad política, porque allí es en donde los derechos se materializan. Los ciudadanos son los que tienen que defender sus derechos, pero sobre todo el de no ser excluidos de los que le son otorgados por su comunidad y, más que nada, de su ciudadanía. Es importante recordar que la democracia brasilera ha sido definida como una "democracia sin ciudadanía"

---

4 Para Dagnino (1998: 50-52) esta *nueva ciudadanía* tiene las siguientes características: en primer lugar, implica la invención y la creación de nuevos derechos, que emergen de luchas y prácticas concretas; en segundo lugar, la nueva ciudadanía requiere de la conformación de sujetos sociales activos o agentes políticos que definan lo que consideran sus derechos y luchan por su reconocimiento. En este sentido, la nueva ciudadanía es una estrategia de aquellos que se consideran tratados como no-ciudadanos, de los excluidos, para asegurar su ciudadanía desde abajo. En tercer lugar, se lucha por el derecho a participar en la definición del sistema, de aquello a lo cual se quiere pertenecer; es decir, ya no se plantea la demanda de inclusión sino la invención de una nueva sociedad. En cuarto lugar, se trata de un proyecto para lograr una nueva sociabilidad en la que se reconozca al otro como poseedor de derechos legítimos. En quinto lugar, esta nueva ciudadanía no se limita a su relación con el Estado o entre este y el individuo sino que debe establecerse dentro de la sociedad civil. Para la sociedad esto implica aprender a vivir bajo diferentes reglas de juego con estos ciudadanos emergentes que se rehúsan a mantener los lugares social y culturalmente definidos para ellos por el *autoritarismo social* que caracteriza al Brasil, el cual establece una organización desigual y jerárquica de las relaciones sociales dentro de la que se definen categorías de personas a quienes se les adscriben ciertos *lugares* dentro de la sociedad. Es decir, se trata del cuestionamiento de un ordenamiento social predeterminado. En este punto, para Dagnino es evidente el radicalismo de la ciudadanía como política de la cultura.

(Pinheiro 1996: 17) en el sentido en que se basa en la exclusión, como en otros países latinoamericanos. En este contexto de exclusión, la definición de una "nueva ciudadanía" se vuelve un acto cultural y político. Respecto de la exclusión los movimientos sociales y la ciudadanía Foweraker concluye:

> Para apreciar la relación entre movimientos sociales y democracia en Latinoamérica contemporánea la pregunta sobre la exclusión es crítica [...]. En efecto, en el presente contexto de democracia parcial la mejor definición de movimiento social es la de una organización popular que pueda hacer demandas que tengan un impacto perceptible en la extensión y ejercicio de los derechos ciudadanos (1995: 113-114).

En el caso del Putumayo el sentimiento de exclusión define a esta región y en este contexto se lucha, también, por el derecho a tener derechos. Holston y Appadurai han señalado que en el contexto de las democracias emergentes del mundo en desarrollo "el derecho se concibe como un aspecto de la forma de relacionarse socialmente antes que como una propiedad natural de los individuos" (1998: 197). Se enfatiza entonces en que el concepto de derecho se convierte en un reclamo que se hace a la sociedad para suplir las necesidades básicas y los intereses de sus miembros, antes de considerarlo como algo que algunos poseen y otros no. Estos autores señalan, además, cómo los movimientos sociales que se centran en el reclamo de sus derechos como ciudadanos amplían el concepto de ciudadanía a nuevas áreas de la vida económica, social y cultural, y crea nuevas fuentes de derechos ciudadanos. Como resultado pueden producir o influir en cambios de principios constitucionales o en regímenes legales necesarios para reglamentar estos nuevos derechos. En el caso del movimiento de los *cocaleros*, vale la pena resaltar que aunque no se replanteó la ley de estupefacientes, sí se logró que el gobierno diferenciara entre pequeños cultivadores de coca —hasta tres hectáreas— y grandes productores, lo que se ha traducido en el cambio de algunas políticas dirigidas hacia los pequeños productores.[5]

Se ha insistido en que el movimiento *cocalero* de 1996 se centró en que el Estado central reconociera el cultivo de coca como un problema social y económico antes que como uno punitivo de carácter jurídico-legal, como se venía haciendo, para lograr de este modo un tratamiento no represivo del problema y el

5 La política interdictiva, tanto de fumigación como de persecución, se está dirigiendo hacia las grandes plantaciones, laboratorios de procesamiento y narcotraficantes; por su parte, con los pequeños campesinos se han empezado a concertar programas de sustitución a partir de la erradicación voluntaria de la coca. El 2 de diciembre de 2000 se firmó en Puerto Asís el primer pacto de erradicación manual de cultivos ilícitos entre representantes del gobierno nacional y local y 695 familias campesinas dueñas de 1580 hectáreas de coca, de la vereda Santa Ana, cercana a Puerto Asís, en el marco del Plan Colombia. Los campesinos se comprometieron a acabar con la coca al cabo de un año "a cambio de justicia social y que no nos fumiguen los gringos" (*Cambio* 2 de diciembre de 2000: 28-29).

reconocimiento como grupo social con poder de decisión. Sin embargo, no puede perderse de vista que los acuerdos que se firmaron y a los que se les hizo seguimiento durante algunos meses se centraron también alrededor de una lista de necesidades básicas en electrificación, infraestructura vial, salud, saneamiento básico y seguridad social, educación, vivienda, recreación, deporte y cultura, como se señaló en el capítulo 6 (Ramírez 2001).

Se ha establecido como lugar común que la lucha por servicios públicos e infraestructura no configura un movimiento social, y se habla de *listas de mercado* que no llevan a ninguna solución concreta, se quedan en el papel y no se cumplen, pero desmovilizan a los movimientos cívicos y los llevan a su desaparición. Esta mirada de corto alcance no permite entender qué se busca además del reconocimiento por parte del gobierno de estas necesidades básicas insatisfechas. Tanto Álvarez (1997) como Dagnino (1998) llaman la atención en cuanto a que detrás de las peticiones de los sectores excluidos de infraestructura y servicios públicos se está demandando también el derecho a tener derechos. En palabras de Álvarez:

> [...] los movimientos sociales proveen a los excluidos política y socialmente de espacios públicos críticos y alternativos en los que ellos pueden reconstruir identidades culturalmente estigmatizadas y aún más, vilipendiadas, y reclamar su *derecho a tener derechos* no solo de servicios sociales sino de dignidad humana, diferencia cultural y equidad social (1997: 109).

De esta manera, los habitantes de la Amazonia reclaman al Estado central que no los considere ciudadanos, y esta percepción está presente en el discurso cultural y político regional, convirtiéndose en una metanarrativa (*master narrative*) que define el discurso contra-hegemónico que se articula regionalmente, centrado en la demanda del derecho a tener derechos como campesinos y ciudadanos colombianos.[6] En una pancarta en Puerto Asís se leía: "Vereda Alto Piñuña Blanco, se une con fuerza y dignidad para exigirle al gobierno que respete y reconozca los derechos de los campesinos". En otra se expresa claramente: "Nosotros también somos colombianos. ¿Por qué tanto abandono? Necesitamos un mejor futuro para nuestros hijos. Merecemos ser escuchados". Al referirse a la falta de inversión en el departamento un líder del movimiento decía:

---

6 Al evaluar el papel de la clase obrera en la construcción de una sociedad democrática, Pedro Santana (1993: 249) concluye que es necesario que los trabajadores y sus organizaciones entiendan la nueva dinámica de los movimientos sociales, para lo que deben dejar de verse solo como trabajadores y considerarse ciudadanos. Añade que este cambio implicaría una nueva forma de relacionarse con los demás sectores subordinados. Santana apunta a estas nuevas identidades de las cuales hemos venido hablando, las que parecen no ser tan evidentes en los movimientos sociales de la clase obrera, como sí lo son para otros sectores como el movimiento que se analiza en este libro.

> ¿O es que nosotros no tenemos cédula de ciudadanía así como la tienen ellos? [se refiere a la clase dirigente]. La diferencia es que ellos son ladrones y nosotros somos humildes. Esa es la gran diferencia, pero somos colombianos, y somos los que trabajamos. ¿O es que necesita uno salir del país para saber que el departamento del Putumayo está aportando tanta riqueza y que no tiene un solo metro de carretera pavimentada? ¿O es que nuestros impuestos no valen? Son para que se inviertan también aquí en la población. Y por eso, porque son los dirigentes que están allá en el poder los que han saqueado y robado al pueblo estamos planteando la necesidad de aplazar las elecciones, en las que nos sentemos no solamente la guerrilla sino también los campesinos y los trabajadores para hablar de resolver los problemas que hoy tenemos. Y verán que si esos problemas se resuelven nadie ve la necesidad de tener que pelear porque nadie está pisoteando sus derechos (intervención de un líder del Movimiento Cívico en el parque central del municipio de Puerto Asís, 27 de septiembre de 1997).

En este discurso es evidente que la referencia a ser o no ciudadanos colombianos devela las relaciones de poder que están en juego. La ciudadanía que se reclama se vuelve entonces una forma de identidad política en el sentido en que Mouffe la concibe: "no como un estatus legal sino como una forma de identificación, un tipo de identidad política: algo para ser construido, no empíricamente dado" (1992: 231), y sobre todo, que se construye en medio de la diversidad y el conflicto. Van Gunsteren ha señalado que la ciudadanía debe ser vista como "un área de lucha y protesta" (1978: 10), y afirma que "las ambigüedades de la ciudadanía son particularmente indicativas de las contiendas por quién tendrá qué clase de autoridad para definir problemas comunes y cómo deben ser abordados" (1978: 10). Es así como se reclama que en la discusión de los problemas nacionales los campesinos y los trabajadores sean tenidos en cuenta como sectores de la población diferenciados, no representados por la guerrilla. Al afirmar el derecho político a participar se está afirmando su ciudadanía (Foweraker 1995).

Participación ciudadana para demandar la especificidad y el reconocimiento

En el caso del movimiento de los campesinos *cocaleros* demandar y ejercer sus derechos ciudadanos o, aún más, construir su ciudadanía, se convierte en una reivindicación fundamental para responder el ataque al que se ven sometidos por el Estado central, que los señala o identifica como narcotraficantes o guerrilleros y, como tales, adscribirles un lugar al margen de la sociedad legal. En palabras de un líder campesino de Puerto Asís:

> Cuando se decide qué hacer para lograr la erradicación de los cultivos de coca el gobierno no nos tiene en cuenta, aun cuando somos los que la cultivamos. Es como si fuéramos invisibles para quienes toman las decisiones en el gobierno; nos tratan como si fuéramos personas con quienes no quieren tratar, como delincuentes. Nosotros estamos demandando participación en la toma de decisiones, porque nuestras vidas se afectan con estas. Nosotros también tenemos propuestas que hacer, también somos campesinos colombianos (Entrevista en Puerto Asís 1999).

En consecuencia, el Movimiento Cívico por el Desarrollo Integral del Putumayo hizo un llamado a la colaboración del gobierno nacional para solucionar los problemas del Putumayo y afirmaba:

> En tal caso nos ponemos la camiseta de putumayenses sin ningún tipo de preferencias políticas, sin sectarismo. Solo con el derecho de ciudadanos y con la condición moral, solidaria y comprendiendo que es la población la mayor perjudicada. Solicitamos del gobierno nacional tener una mano amiga para superar la problemática que vivimos. De lo contrario este sería más temprano que tarde un caldo de cultivo para que se cometan hechos ilícitos y de orden público, los cuales traerían consecuencias profundamente negativas y lamentables (Ponencia central del Movimiento Cívico en el foro regional "Paz y derechos humanos", Puerto Asís, 7 de mayo de 1997. *Énfasis mío*).

Ponerse la camiseta de ciudadanos putumayenses es identificarse, según el caso, con su lugar de nacimiento o de residencia actual pero, sobre todo, restablecer el contrato o su relación con el Estado.[7] Tal como lo señala Tilly (1996), la relación con el Estado es definitoria de ciudadanía, y puede ser débil o fuerte según las transacciones que se realicen entre este y la gente bajo su jurisdicción.

Al anteponer ciudadanos a *putumayenses* se está construyendo un tipo de ciudadanía en cuanto a la definición de una membrecía, de un sentido de pertenencia donde no existía o, por lo menos, donde no se había reconocido y explicitado. Implícitamente se insiste en que pertenecen a la región, en contraposición a lo que se dice de ellos al tildarlos de migrantes sin arraigo en busca de dinero fácil.

---

7 Al buscar una definición útil de ciudadanía Tilly la restringe "a un cierto tipo de vínculo: una serie continua de transacciones entre personas y agentes de un determinado Estado en la que cada uno tiene derechos y obligaciones que se pueden hacer cumplir solo en virtud de (1) la membresía de la persona, que es una categoría excluyente, los nativos más los naturalizados; (2) la relación del actor con el Estado antes que cualquier otra autoridad que el agente disfrute" (1996: 8).

Al demandar esa pertenencia se ejerce la "política de la ciudadanía".[8] Pero, sobre todo, se busca lograr representación frente al Estado como grupo diferenciado con voz para definir con este políticas que redunden en su bienestar como habitantes del Putumayo, para lo que se propone el ejercicio de la participación ciudadana reglamentada por la constitución, como se anotó en el capítulo anterior (Ramírez 2001). A través del ejercicio de la participación ciudadana se busca debatir lo ilegal de su situación; y como ciudadanos *putumayenses* actuar dentro de la ley, aún más llevándola a la práctica, lo que se constituye en una forma de empoderamiento, porque se busca lograr el reconocimiento y la participación como grupo social diferenciado con voz y voto para defender sus derechos como pequeños campesinos cultivadores de coca.[9]

Se está luchando por el derecho a participar en la definición de políticas y de un plan específico para la Amazonia y lograr así su inclusión en el Estado-nación. Tal como lo anotan Hall y Held (1989: 180) se requiere de la intervención del Estado para asegurar una concepción apropiada de la ciudadanía, y los dirigentes del Movimiento Cívico buscan lograr esa intervención hasta el punto que amenazan al Estado al manifestar que si no les extiende la mano, "se cometerán hechos ilícitos y de orden público". Durante la mesa de negociación se insistió en que el gobierno era el que debía garantizar las alternativas productivas rentables

8 Al referirse a la "política de la ciudadanía contemporánea", Hall y Held consideran que debe tenerse en cuenta el papel de los movimientos sociales en la expansión de la demanda de derechos y cuestiones de pertenencia, y llaman la atención sobre el complejo juego que se establece entre identidad e identificación en la sociedad moderna, así como sobre las formas diferenciadas en que la gente participa en la vida social. Sin embargo, anotan que la idea de ciudadanía tiende a absorber las diferencias bajo el estatus común de ciudadano y, por tanto, reconocen "la tensión irreconciliable entre esta igualdad y universalidad del estatus de ciudadano y la variedad de necesidades particulares y específicas de diversos sitios y prácticas que constituyen el moderno sujeto político" (Hall y Held 1989: I76-I77). Young (1995) está de acuerdo con este planteamiento y señala, además, que la idea de una ciudadanía universal es represiva por cuanto niega las diferencias de grupo, e introduce el concepto de "ciudadanía diferenciada", refiriéndose a la incorporación de grupos sociales diferenciados con representación corno tales con la comunidad política cuyos derechos se definen en relación a la pertenencia a determinado grupo.

9 Refiriéndose a la justicia social Young (1995) discute cómo los movimientos sociales le han conferido un significado emancipatorio al reconocimiento del a diferencia, reemplazando su viejo significado excluyente. También señala cómo la igualdad social, objetivo de estos movimientos sociales debe ser re-conceptualizada: cómo lograr que derechos y políticas específicos para ciertos grupos no entren en contradicción con derechos cívicos y políticos generales de participación e inclusión de todos en la vida pública y en los procesos democráticos. Más aún, cómo evitar que el reconocimiento de derechos especiales a ciertos grupos no resulte en re-estigmatización y justifique nuevas exclusiones de estos grupos oprimidos. Para Young, lograr representación como grupo es lo que puede protegerlos de que esto suceda, pues al organizarse públicamente logran voz para presentar su interpretación del significado y de las razones para solicitar políticas diferenciadas como grupo y, de esta manera, estas políticas pueden actuar más a favor que en contra de ellos.

frente a la coca. Aun cuando se habló de participación en la toma de decisiones y diseño de programas y proyectos, se insistió en la responsabilidad que tenía el gobierno en el éxito o el fracaso de los proyectos que se adelantaran, tanto durante la negociación como en el seguimiento de los acuerdos. Es así como se responsabilizaba al gobierno del paro, tal como lo expresaba una pancarta: "El paro es una causa que el gobierno nos obliga a hacer". En este caso es muy pertinente lo que anota Herzfeld al analizar el caso de Grecia:

> Atacar "el Estado" y a "la burocracia" —frecuentemente reificada como el sistema— es una táctica de la vida social, no una estrategia analítica. No reconocer esto equivale a *esencializar* el esencialismo. En el campo de la etnografía esto nos llevaría a ignorar la multiplicidad de pecados encubiertos por los estereotipos monolíticos de "la burocracia" y "el Estado" (1991: 45).

Para los campesinos el Estado colombiano era el responsable de la propagación de los cultivos ilícitos y, por tanto, consideraban que lo mínimo que debía hacer era darles tiempo para consolidar una economía alterna, por lo que insistían en negociar la gradualidad en la erradicación de la coca. Al Estado se le cobra su incapacidad histórica de proveer servicios a la población y este reclamo, que pesa en la memoria social, se llevó a la mesa de negociación dentro de una concepción de un Estado benefactor frente al cual se ha tendido a mantener una actitud pasiva, en espera de recibir servicios. Así lo expresaban las pancartas: "Somos un pueblo pacífico en espera de soluciones", y "La necesidad de servicios públicos nos hace estar en este paro".

Reafirmarse como ciudadanos *putumayenses* significaba comprometer al Estado con sus reivindicaciones. Consideraban entonces que para lograr la sustitución no era suficiente que el cultivador manifestara su interés por hacerlo, pues era compromiso también del gobierno; para hacerse viable, la voluntad de sustitución debe venir de parte del Estado. Aun cuando se tiende a seguir esperando que este resuelva los problemas por medio del estímulo de la participación ciudadana se inició el paso de una actitud pasiva hacia una activa, al ser sujetos que pueden incidir en la definición de políticas y proyectos. Es decir, se inició el proceso de redefinición de la percepción del Estado como paternalista hacia la de uno en el que puede participarse y, tal vez, ayudar a reconceptualizar.

Por otra parte, la ciudadanía supone lograr protección frente al ejercicio arbitrario del poder del Estado, tal como ha sucedido con la deslegitimación que hacen las fuerzas militares del movimiento *cocalero* y de anteriores movimientos cívicos en el Putumayo, y con la persecución de que han sido objeto líderes de diferentes movimientos. En un contexto de conflicto armado en el cual el ejército, los paramilitares y la guerrilla dominan el escenario, construir una forma de ciudadanía se torna en una forma de resistencia.

Tilly (1996) ha insistido en que la ciudadanía y las identidades públicas deben verse como relaciones sociales que se encuentran abiertas de manera incesante a interpretaciones y negociaciones. En este sentido, es importante entender el significado de "ciudadano *putumayense*" en el contexto actual de la guerra contra las droga y la insurgencia: ser reconocidos como ciudadanos es lograr visibilidad como grupo diferenciado, no ser identificados como auxiliares de la guerrilla o narcotraficantes y fortalecerse con el apoyo del Estado.

El ejercicio de la ciudadanía: entre el Estado y la sociedad civil

La dicotomía Estado-sociedad civil está en el centro de la discusión que se ha planteado alrededor de la definición del concepto *sociedad civil*. Tal como lo señala Nielsen (1995: 42), para muchos políticos teóricos la sociedad civil se refiere a proyectos económicos y sociales, sean estos prácticas, códigos, organizaciones o instituciones, siempre y cuando se definan aparte del Estado y de la esfera privada de la familia. Cohen define a la sociedad civil como "la esfera de interacción social distinta de la economía y del Estado, compuesta sobre todo de asociaciones —incluyendo a la familia— y espacios públicos" (1995: 37). Otros (Bejarano 1992; Lechner 1996; Bonamusa 1997; Keane 1998), insisten no solo en su independencia del Estado sino en su concreción en organizaciones al margen de los partidos políticos. Como condición para el fortalecimiento de la sociedad civil, en todas estas acepciones se supone su autonomía del Estado. Se vincula la sociedad civil al liberalismo individual y, de esta manera, se define en oposición al Estado, se reifica como un agente colectivo homogéneo que combate a un Estado demoníaco (Hann 1996).

Esta oposición ha estado sujeta a discusión cuando Walzer afirma que "ningún Estado puede sobrevivir por mucho tiempo si se desprende totalmente de la sociedad civil. No puede sobrevivir a su propia maquinaria coercitiva; está perdido, literalmente sin su potencia" (1995: 168-169). Así mismo, señala cómo la sociedad civil requiere capacidad política y, en este sentido, el Estado se convierte en un agente indispensable, aun cuando las organizaciones de la sociedad civil resistan los impulsos organizativos de los burócratas de este o, aún más, desafíen su poder, sobre todo cuando estas organizaciones, reciben recursos de fuera. Para redistribuir recursos y para subsidiar actividades asociativas se requiere del poder político del Estado. Walzer concluye insistiendo en que "solo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática y solo una sociedad civil democrática puede sostener un Estado democrático" (1995: 169). Llama la atención, además, sobre cómo la sociedad civil puede generar relaciones de poder desiguales que el Estado puede desafiar y regular. Su propuesta es la necesidad de crear nuevas formas de acción de este frente al proyecto de aquella; esta se concreta cuando afirma que se debe, "llamar al Estado al rescate de la sociedad civil" (Walzer 1991: 125).

Como se ha mostrado, este llamado se convirtió en una demanda central en el contexto del conflicto armado entre la guerrilla, los paramilitares y el ejército en el Putumayo. Allí se están construyendo nuevas formas de ciudadanía colectiva que ponen en evidencia la emergencia de una sociedad civil local que se define en oposición a los actores armados —ya no al Estado—, y busca articularse a los espadas de participación democrática para fortalecerse y, en algunos casos, lograr representatividad política. Es en este sentido que hablo de la emergencia de la sociedad civil no homogénea, por cuanto en la zona se trata también de la definición de grupos sociales diferenciados entre sí, pero que experimentan la misma violencia aunque se interprete de diferentes maneras y, por tanto, buscan restablecer el sentido de *comunidad moral*, en cuanto a compartir y establecer relaciones y organizaciones como tal. En el Putumayo la sociedad civil ha surgido para responder a la estigmatización de la que han sido objeto sus habitantes, como personas violentas que actúan fuera de la ley por cultivar coca y que se encuentran en un territorio donde coinciden la presencia de la guerrilla y el narcotráfico. Como respuesta se demandan derechos tan imperativos moralmente como el derecho a la vida ya la dignidad como seres humanos. Entre el Estado y la sociedad civil emergente media el ejercicio de la ciudadanía.[10]

Jelin (1996) ha llamado la atención acerca de cómo en América Latina la relación que establecen los sectores sociales subordinados con el Estado se expresa por lo general en términos de clientelismo o paternalismo antes que de ciudadanía, derechos y obligaciones: se espera que este provea servicios. Se ha tendido así a la naturalización de su situación subordinada. Sin embargo, reconoce también cómo la resistencia y la oposición a la dominación se han acentuado y, así mismo, la conciencia de los derechos sociales, de manera que se lucha por ellos. Esta última situación es la que caracteriza a los habitantes de las zonas coqueras del Putumayo en este momento. Se trata del tránsito de una actitud pasiva, como resultado de una relación paternalista con el Estado, hacia una activa, participativa, que demanda ya no solo derechos sociales —educación, salud, vías, créditos y proyectos para la sustitución del cultivo de la coca— sino políticos y cívicos.

---

10 Al respecto es importante hacer referencia a Lechner (1993) quien al analizar lo que él llama el "déficit de modernidad" de América Latina señala cómo se avanza en el ajuste de estructuras económicas y no se reforma al orden social, dando lugar a nuevas formas de exclusión por lo que emerge la demanda de "comunidad" vinculada a la reivindicación de la civilidad. "El significado que adquiere este término apunta, más que a una posición a lo militar, a una reivindicación de la ciudadanía", o mejor, de la comunidad de ciudadanos, por cuanto lo que se define es lo colectivo, la comunidad (Lechner, 1993: 66-75). Para Lechner, el populismo es el sustituto de la comunidad, porque la gente adhiere a un líder por encontrarse desamparada y desconcertada. Además señala que se requiere una nueva concepción de democracia no solo en países que han pasado por regímenes autoritarios. Esta reflexión apunta precisamente al caso que he venido analizando y es a la visibilización o conformación de esta comunidad de ciudadanos a lo que apuntan los habitantes del Putumayo.

Stavenhagen (1996) enfatiza sobre cómo el ejercicio de los derechos sociales requiere de un Estado activo que provea los recursos y servicios necesarios, o de lo contrario estos derechos se ven reducidos. En el caso del Putumayo no solo se demanda un Estado que provea servicios sino también el apoyo de este en la apertura y desarrollo de espacios de participación para la definición de políticas y programas para la región.

Por otra parte, los campesinos *cocaleros* han demostrado cómo son capaces de organizarse para obtener estos servidos, aportando económicamente a los proyectos que lleva el Estado a la región, lo que puede verse como el inicio del establecimiento de otra relación con este la cual, a su vez, ha sido promocionada por los funcionarios locales que esperan participación y organización de las comunidades. En este contexto cobra importancia el llamado que hace Hann respecto a que, "la presunción de un antagonismo primordial entre el Estado y la sociedad es fútil. Si estos conceptos sirven para algo, la tarea es investigar sus interacciones complejas y continuas" (1996: 9).

La formación del Estado en la localidad

Para enriquecer la discusión sobre Estado y sociedad civil es importante tener en cuenta a teóricos como Mitchell (1991) y Abrams (1988), quienes al cuestionar la definición de este como un aparato, una entidad homogénea, autónoma y diferenciada de aquella insisten en que esta línea divisoria se desdibuja en la práctica. Mitchell propone que:

> En vez de buscar una definición que marque la frontera necesitamos examinar en detalle los procesos políticos por medio de los que se produce la incierta pero sin embargo poderosa distinción entre Estado y sociedad. La distinción no debe considerarse como una frontera entre dos entidades discretas sino como una línea dibujada internamente dentro de la red de mecanismos institucionales por medio de los cuales se mantiene el orden social y político (1991: 78).

Mitchell sigue a Foucault y su teoría de la organización disciplinaria de la sociedad y la microfísica del poder, en la que se instaura un esquema que va más allá de la represión y la dominación externas al sujeto, es decir, de la dominación del Estado sobre sus sujetos. Para Foucault (1994: 114) la subyugación debe entenderse como cuna "constitución de los sujetos". El poder debe analizarse como algo que circula, de manera que los individuos son vistos como los vehículos del poder, es decir, el individuo es visto como efecto de este y, al mismo tiempo, es un elemento de su articulación. Tal como lo explica Aretxaga: "en la medida en que las relaciones de poder se interiorizan por medio de técnicas disciplinarias, van tornando la apariencia de estructuras externas, de un Estado autónomo donde las

relaciones de poder pueden ser localizadas" (2000: 52). En este contexto puede entenderse la propuesta que hace Mitchell: "el Estado debe analizarse como un efecto estructural. Es decir, debe examinarse no como una estructura actual sino como un efecto metafísico poderoso de prácticas que hacen que tales estructuras parece que existen" (1991: 94).

Gupta (1995) ha señalado también que el Estado se hace visible por medio de prácticas localizadas y hace un llamado al análisis de las prácticas cotidianas de las burocracias locales así como a la construcción discursiva del Estado en la cultura pública[11]. En el caso de los funcionarios locales del Putumayo, ellos son los que hacen visible al Estado en la localidad y es a ellos a quienes los campesinos piden ayuda, protección y solución a sus problemas[12]. Como se analizó en el capítulo 8 (Ramírez 2001), estos funcionarios locales son los que promueven la utilización de espacios de participación ciudadana como los CMDR, las cooperativas y empresas agrícolas como formas de organización comunitaria entre los campesinos. Ellos mismos son los que llevan a la práctica los discursos del Estado sobre participación, concertación, combate a la pobreza, desarrollo sustentable y adecuación institucional a las necesidades de la región, políticas que soportan la política agraria integral del gobierno nacional. El asesor del ministro del Interior comentaba lo siguiente al respecto:

> La participación está en pañales; tenemos una de las legislaciones más avanzadas pero uno de los más bajos niveles de participación para que se entienda más el papel de los campesinos frente al Estado. Lo otro es decirle a este: cumpla el contrato que se supone que es la constitución. Pero para que lo cumpla yo también tengo que moverme, que construir. No es solo que yo lo presiono y usted me da. Hay que ver que el Estado somos todos, no solo las instituciones (entrevista a Jaime Navarro, 28 de julio de I999).

Los funcionarios públicos insisten otra vez sobre la necesidad de que las comunidades campesinas se organicen en forma empresarial y logren, de este modo, maximizar recursos y trabajar más en los programas estatales que se desarrollan en la región. Sin embargo, para los campesinos el Estado les debe no solo servicios sino respeto como personas. Este fue el mensaje de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos –ANUC– en su pronunciamiento sobre las marchas:

---

11 Gupta (1995) entiende la cultura pública como un terreno en el que recursos variantes de capital cultural, tales como ideologías regionales y nacionales, medios de comunicación y flujos transnacionales de información compiten por la hegemonía. La cultura pública, como la define Appadurai (1988) se caracteriza por ser una zona de debate cultural en la que se encuentran, cuestionan y enfrentan diferentes formas y dominios de la cultura: cultura comercial, de masas, nacional y culturas locales.

12 Gupta señala que las localidades son el "[...] lugar donde la mayoría de la gente en países rurales y agrícolas como India entra en contacto con 'el Estado' y es allí donde muchas de las imágenes sobre el Estado se forjan" (1995: 376).

> Un enérgico pronunciamiento sobre el fracaso de la política agraria hizo durante las últimas horas la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos –ANUC–, para justificar las marchas campesinas del sur del país. La ANUC considera que desde mediados de la década del sesenta [...] se han sucedido migraciones internas en busca de tierra para trabajar. Como consecuencia de ello, la frontera agrícola ha ido extendiéndose gracias al machete y al hacha de campesinos que con inmensos sacrificios abandonaron los llamados municipios, en busca de las llamadas zonas de colonización para construir un rancho y sembrar yuca y plátano. *Para el Estado, esas miles de familias marginadas sin servicios públicos, vías de comunicación, centros de salud y de educación no existieron*, señala la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos en su pronunciamiento oficial (La Nación, 11 de agosto de 1996: 11. *Énfasis mío*).

En la región predominan, al mismo tiempo, el discurso sobre la participación de la ciudadanía en la construcción de proyectos y programas —tanto por parte de los funcionarios públicos como de los campesinos— y el del abandono del Estado que se privilegia para exigir, sin hacer nada a cambio y culparlo de la situación. Esta tensión entre trabajar con los funcionarios públicos locales o, simplemente, exigirles y esperar la satisfacción de las necesidades está en el centro de la relación entre estos y la comunidad. Estos discursos contradictorios van a mediar las expectativas y percepciones que tienen los habitantes del Putumayo del Estado y las estrategias que se adelantan para lograr su reconocimiento, como se analizará más adelante.

Por otra parte, si nos detenemos a mirar las prácticas que dan vida al Estado en el Putumayo puede entenderse cómo se construye, desde la perspectiva de los habitantes de la región, en su imaginario, este Estado paradójico: por una parte, uno amenazante y, por otra, uno que no provee, paternalista, que no ejecuta sus deberes como padre. Es, a la vez, un Estado al que se teme pero que se desea. En la cultura política de la zona este se divide, se separa en dos para poderlo manejar, como algo bueno y malo a la vez.

El imaginario que se tiene del Estado en la región responde también a las prácticas políticas de los funcionarios oficiales,[13] las que se hicieron evidentes en la mesa de negociación (capítulo 6, Ramírez 2001); allí, esas prácticas se caracterizaron por su tensión permanente —por ejemplo, entre el fiscal general de la nación y el delegado del presidente—; la contradicción entre instituciones del gobierno —entre el gerente del Plante y el de la Red de Solidaridad—; el cambio de

13 Se trata del análisis del sistema de Estado (*state-system*), que Abrams define como: "[...] un nexo palpable entre la práctica y la estructura institucional centrado en el gobierno y más o menos extensivo, unificado y dominante en cada sociedad [...]. El Estado se cristaliza como una estructuración dentro de la práctica política" (1988: 82).

posiciones, según la coyuntura en que se encontraran, como en el caso de los alcaldes: unas veces en contra y otras a favor del gobernador y en contra de los líderes del Movimiento Cívico. Wendy Brown sostiene que:

> A pesar de la casi inevitable tendencia de hablar del Estado como un *el*, el dominio que nosotros llamamos el Estado no es una cosa, un sistema o un sujeto, sino un significativo terreno sin límites de poderes y técnicas, un ensamblaje de discursos, reglas y prácticas que cohabitan en una limitada tensión conflictiva, frecuentemente en una relación contradictoria entre sí (1995: 174).

El Estado presenta entonces diferentes dimensiones, diferentes caras, como resultado de estos poderes, discursos y prácticas que cohabitan bajo la idea de una entidad, el Estado.[14] En síntesis, las contradicciones, ambivalencias, ambigüedades y paradojas anotadas para las prácticas de los funcionarios públicos y para la representación del Estado que se hacen los habitantes del Putumayo son parte constitutiva de su formación en la región, así como de la forma de sujeción o resistencia de los habitantes al mismo. Al respecto, Sayer ha recalcado que "la cualidad polisémica, ambigua y contradictoria de estas formas putativas del Estado, al mismo tiempo que oprimen también empoderan. No se trata de este o el otro sino de ambos" (1994: 389).

Como se ha venido sosteniendo, son precisamente estas prácticas contradictorias del Estado las que hacen emerger el movimiento de los *cocaleros*. Tal como lo señala Gupta: "aprovechar las fisuras y rupturas, las contradicciones en las políticas, programas, instituciones y discursos de 'el Estado', permite a la gente crear posibilidades tanto para la acción política como para el activismo" (1995: 394). Fue por medio de la demanda de la participación ciudadana, un derecho cívico dictado por la constitución, que los dirigentes del movimiento de los *cocaleros* lograron empoderamiento para contestar la política de fumigación del gobierno, en contravía con ese principio, y lograr su reconocimiento como "interlocutor válido y necesario para la definición y puesta en marcha de soluciones integrales". La participación es el principio básico en la constitución de 1991, como lo analiza Velásquez:

> La participación no es solamente una práctica deseable dentro del comportamiento político de los colombianos sino un fin esencial del Estado. Ello significa que este último está en la obligación de facilitarla y promoverla en las distintas esferas de la vida ciudadana. Esto es válido

14 En esta misma línea, para Abrams: "El Estado es, en todos los sentidos del término, un triunfo del ocultamiento. Este oculta la historia real y las relaciones de sujeción detrás de una m4scara legitimadora; logra negar la existencia de conexiones y conflictos que si fueran reconocidos serían incompatibles con la autonomía e integración pregonadas por el Estado" (1988: 77).

> no solamente para el Estado central sino para los distintos niveles de su organización territorial [...]. Está obligado a fomentar la participación de la ciudadanía en las decisiones esenciales que afectan su futuro (1991: 65).

Por otra parte, el discurso de un Estado ausente, que permea a todos los estamentos de la región, ha sido interiorizado por los habitantes del Putumayo como el sentimiento de abandono por parte de ese Estado que no cumple con su papel de padre proveedor de bienestar y, aún más, los niega y los excluye del ámbito central donde habita el alto gobierno y se decide el futuro de su región. Al interiorizar este discurso como un desafecto se vuelve constitutivo de la identidad de los sujetos y, más aún, de su sujeción. En este contexto de exclusión y reconocimiento distorsionado de los habitantes de la región amazónica por parte del Estado —migrantes, sin arraigo en busca de dinero fácil—, se establece una relación de espejo en la cual toma lugar una identificación en los términos de Lacan (1977), lo que se traduce en la asunción de esta exclusión por parte de los habitantes de la Amazonia, con la consecuente transformación que tiene lugar en el sujeto cuando asume esta imagen de abandono, desconocimiento y, aún más, de invisibilidad frente al Estado.

Se entra así al campo de lo subjetivo, en el que se vuelve evidente que "la verdadera comunidad es la que yo siento, la experiencia subjetiva" (Gianni 1997: 134). Frente a la imposibilidad de lograr su verdadera realización como individuos surge el antagonismo, que puede tornarse violento, contra los otros, aquellos que impiden realizarse totalmente. Esta relación de antagonismo "emerge no de totalidades completas sino de la imposibilidad de su constitución como tales" (Laclau y Mouffe 1985: 125).[15] He sostenido que las identidades colectivas politizadas emergen y dan vida al movimiento social como respuesta a ese Estado que cuando se hace presente en la zona en vez de ejercer su paternidad, recompensando a quienes sufren por su ausencia, los representa como delincuentes, los reprende con violencia y reitera a los habitantes del Putumayo su condición de marginalidad. El campesino colono no puede constituirse como un ciudadano con derechos

15 Refiriéndose a las comunidades campesinas del Amazonas brasilero, Nugent sostiene: "A lo largo de su historia colonial y moderna, las sociedades campesinas que han permanecido a pesar de la posición relativa de la Amazonia dentro de la economía global, generalmente han sido vistas como transitorias y comúnmente, definitivamente patológicas. En general, a tales sociedades que han emergido en los intersticios del aparato colonial no se les ha concedido un estatus completo como formas sociales integrales. *Son tratadas como contingentes, incompletas*, fusiones azarosas del detritus de las sociedades aborígenes con los remanentes de los experimentos comerciales europeos. *Son definidas en términos de lo que no son (aborígenes, nacionales) antes que en términos positivos*" (*Énfasis mío*) (1993: xxi). Los campesinos colonos de la Amazonia colombiana comparten esta representación, pero en vez de ser vistos como población mestiza residual son representados como pobladores sin arraigo, migrantes permanentes que siempre están en busca de hacer fortuna para regresar a su región y, en ese sentido, son también tratados como contingentes e incompletos.

debido a que el Estado no lo deja ser, no lo reconoce como actor social y lo mantiene en la marginalidad como ciudadano de *quinta categoría* o como un *mal ciudadano*.[16] Todos los pobladores de la región comparten este sentimiento de abandono, incluidos los representantes del Estado en la localidad, como son los alcaldes y los funcionarios oficiales que dejan de identificarse corno tales y pasan a ser parte de la sociedad civil, borrándose la línea divisoria Estado-sociedad civil. En una entrevista sostenida con el ex alcalde de Puerto Asís, al referirse a las masacres que tuvieron lugar a principios de 1998, denunciadas por él ante el gobierno central, comentaba:

> Desafortunadamente, el gobierno nacional no se ha comprometido absolutamente en nada con el Putumayo para que podamos salir de esta ola de violencia que estamos viviendo. Hay que tornar una decisión unilateral. Pero estoy seguro de que esto podemos trabajarlo con el gobernador y con las fuerzas militares del departamento, porque es imposible que estemos recibiendo el trato de ciudadanos de cuarta o quinta categoría, corno si no fuéramos colombianos. Nos sentimos abandonados y vemos cómo la desidia del gobierno nacional nos pone en medio de una guerra que no es nuestra (declaraciones al noticiero *AM-PM* en febrero de 1998).

El motor del movimiento de los cocaleros es ese Estado ausente al que se culpa de la situación, pero a la vez se desea y se demanda que se haga presente. Este movimiento social no se puede ver solo como "característica clave de una sociedad civil vital moderna", en el sentido en que lo plantean Cohen y Arato (1995: 19), por cuanto la sociedad civil del Putumayo no puede concebirse autónoma y diferenciada del Estado, de los partidos políticos tradicionales o de los grupos armados en la zona. Es evidente que en esa región la distinción entre sociedad civil, Estado y guerrilla y partidos políticos se vuelve difusa y compleja.

Gupta (1995) ha insistido en que la división Estado-sociedad civil debe replantearse según contextos culturales e históricos particulares, por cuanto responde al análisis de la experiencia histórica europea que, como tal, no debe naturalizarse y aplicarse universalmente. Por otra parte, considera que para el caso de la India, en donde realizó su trabajo, el concepto unificado de sociedad civil no es necesario para dar cuenta de todos los grupos sociales que conforman la sociedad y, aún más, que la gente no hace uso de este concepto. En el caso del Putumayo la línea

16 Durante su intervención en la mesa de negociación un funcionario del Plante decía: "Volvamos sobre el tiempo: los cultivos ilícitos en el Putumayo no han propiciado su desarrollo; por el contrario, han propiciado tremenda división y descomposición social, la delincuencia, los malos elementos, *los malos ciudadanos colombianos* están medrando aquí en el Putumayo alrededor de esa economía falsa que es la coca (intervención del funcionario del Plante en la mesa de negociación en Orito, 1996. *Énfasis mío*).

divisoria entre Estado y sociedad civil es difusa en diferentes momentos, pero en contraposición con el caso analizado por Gupta, allí la gente se refiere a la sociedad civil o a la población civil cuando quieren diferenciarse de los grupos armados y hacerse visible como actores sociales y habitantes de la región ajenos al conflicto, como se vio en el capítulo anterior (Ramírez 2001). Es así como el plan de desarrollo para el Putumayo, 1998-2000, elaborado por la gobernación, establecía como objetivo prioritario la defensa de la democracia —que se reconoce con limitaciones—, la cual debe ser llevada a cabo por parte de la sociedad civil, la nación y la comunidad internacional, defensa que se traduce en la defensa de la vida. Se trata de un recurso discursivo, lo que no implica que se cumplan los presupuestos que han establecido los politólogos para la existencia de una sociedad civil fortalecida y diferenciada del Estado que lleve a la consolidación de un régimen democrático participativo.[17]

Aretxaga (2000: 53) señala que para entender el poder del Estado como una máscara "deben investigarse las ficciones políticas que vivimos y el poder de su magia como lo haría Michael Taussig" (1997: 1992).[18] Si partimos de que el Estado vive en y por medio de sus sujetos, y de que la idea de este como una entidad es una construcción de los sujetos, es importante privilegiar el estudio de aquellos discursos, creencias y prácticas sociales que lo concretan y le confieren poder. Es así como Abrams llama la atención en relación con la existencia de "una idea de Estado proyectada, proveída y en la que se cree de forma diversa, en distintas sociedades en momentos diferentes. Además, sus modos, efectos y variaciones son susceptibles de ser investigados" (1988: 82).

En el discurso de los habitantes del Putumayo el Estado se convierte en un fetiche por cuanto se le adjudica el poder mágico-protector cuando se piensa que si interviene y ejerce sus funciones paternales puede cambiar el curso de la región y el futuro de sus habitantes, sus hijos. En su análisis sobre el Estado a partir de una perspectiva de género, Wendy Brown sostiene que "ser 'protegido' por el mismo poder cuya violación uno teme perpetúa la misma modalidad de dependencia y carencia de poder" (1995: 170). Esta ambivalencia se hace presente en el Putumayo: se le teme al Estado pero a la vez se busca su protección. Aun cuando la dependencia y la falta de poder podría ser el resultado de esta relación

17 En su artículo, "Para repensar las relaciones Estado, sociedad civil y régimen político, una mirada conceptual" Bejarano sostiene que para consolidar un régimen democrático es necesaria "la existencia simultánea de una sociedad fuerte y un Estado fuerte, enfrentados el uno al otro, en una relación caracterizada por la tensión permanente, pero también por el mutuo control, la negociación y el acomodamiento" (1991: 84). Ni la diferenciación ni el enfrentamiento entre Estado y sociedad civil se cumplen en el caso del Putumayo, donde los límites entre el uno y la otra en vez de afirmarse o fortalecerse tienden a volverse difusos.

18 Se refiere a la propuesta de Abrams (1988) de estudiar el Estado como una máscara antes que como un objeto, una estructura o mi aparato. Una máscara que esconde relaciones de poder al legitimarlas, ocultas bajo la idea del interés público.

se ha señalado cómo por medio de la participación ciudadana promocionada por el Estado y la idea de la concertación con las comunidades que está en el centro del discurso del gobierno nacional, la relación de dependencia se replantea hacia lo que los líderes en el Putumayo señalan como aspecto central del movimiento: "cómo construir un nuevo Estado" (entrevista a un líder en Puerto Asís, 1999). Esta afirmación tiene más sentido aún si tenemos en cuenta la presencia de la guerrilla en la región, que como se ha analizado incide en la percepción que se tiene del Estado en cuanto puede cumplir sus funciones, intervenir como fiscalizador o proponer la creación de espacios alternos a los reconocidos formalmente por este para "construir el poder desde abajo" (Farc, comunicado 1998b).

Rangel (1998: 34) ha señalado cómo las Farc "se han centrado en copar el poder local" para compensar "su debilidad en su capacidad de convocatoria política nacional". El discurso hegemónico que se articula en la región está ligado necesariamente a la concepción que tienen las Farc sobre el Estado y el poder local y no solo al terrorismo que ejerce sobre la población civil o por la coacción, como lo ha señalado Rangel (1998). He insistido en las prácticas disciplinarias[19] que han impuesto las Farc en la región durante años, por su papel como gobierno o autoridad, lo que ha incidido en la constitución de los sujetos en el Putumayo quienes al interiorizar estas prácticas le asignan poder al Estado y a la guerrilla. En la zona se hace uso de los dos gobiernos para resolver asuntos jurídicos, sin que necesariamente un poder suplante al otro. La tensión entre la guerrilla y el Estado y entre los habitantes del Putumayo con cada uno de estos gobiernos, hace aún más compleja la definición de fronteras entre la sociedad civil y el Estado.

Por otra parte, aunque Foucault enfatiza sobre la generalización de la disciplina y el poder hasta tal punto que los sujetos aparecen condenados a su sujeción, sin que exista oposición política o ideológica a estas formas disciplinarias, es evidente que por medio del movimiento de los *cocaleros* se buscaba contestar y replantear esta sujeción, tanto por parte del Estado como de la guerrilla. La capacidad de maniobra de los sujetos es la que he querido recalcar por medio de la etnografía del movimiento. Tal como lo señala Abrams (1988), el poder del Estado no es solo externo y objetivo sino que es interno y subjetivo y trabaja por medio de la gente que sojuzga. Los líderes del movimiento decidieron acogerse al poder y autoridad de la guerrilla y tuvieron que rechazar la constitución de un partido

19 En su análisis histórico de las técnicas de gobierno o *governmentality*, Foucault señala: cómo nunca antes la disciplina fue tan valorada como cuando se tornó importante para manejar una población. Se trata de la "emergencia de la población como un *datum*, como un campo de intervención y como un objetivo de las técnicas gubernamentales" (Foucault 1991: 100-102). Enfatiza en cómo se pierden las aspiraciones individuales y prima el interés de la población como tal. En este contexto, la población representa el fin del gobierno: "la población es el sujeto de las necesidades, las aspiraciones, pero también es el objeto en manos del gobierno, consciente, *vis* a *vis* el gobierno, de lo que quiere pero ignorante de qué se le está haciendo" (Foucault 1991: 100-102).

político alternativo. El poder de las Farc dominó frente al poder del Estado para apoyar a los dirigentes del movimiento y, como resultado, se sigue culpando a esa entidad llamada Estado de su situación, de estar atrapados entre dos fuegos y de no haber logrado el plan de desarrollo integral para el Putumayo.

Los retos a los que se enfrentan los ciudadanos del Putumayo son cómo lograr la construcción de ese nuevo Estado en la localidad, en el cual puedan ejercer la ciudadanía y donde la participación, antes que el paternalismo, sea lo que los defina, y más aun, su inclusión al Estado-nación en medio del conflicto armado. Pero, sobre todo, cómo lograr que se escuche su "conocimiento subyugado" (Foucault 1991: 203),[20] aquel que han construido por medio de su experiencia de vida en el Amazonia , que re-aparece insurrecto, opuesto a los efectos del poder de un discurso centralizado y ligado a las instituciones y que trató de emerger en el fallido proyecto del plan de desarrollo integral de emergencia, que buscaba proponer alternativas al cultivo de coca a partir de su experiencia y conocimiento de la región amazónica.

Referencias citadas

Abrams, Philip
1988 "Notes on the Difficulty of Studying the State". *The Journal of Historical Sociology* I (I): 58-89.

Álvarez, Sonia
1997 "Reweaving the Fabric of Collective Action". En: Richard G. Fox y Orin Starn (eds), *Between Resistance and Revolution. Cultural Politics and Social Protest*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Álvarez Sonia, Arturo Escobar y Evelina Daningo
1998 "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements". En: *Cultures of Politics and Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.

20 Foucault define los conocimientos subyugados como "el conjunto de conocimientos que han sido descalificados como inadecuados para llevar a cabo su misión o insuficientemente elaborados: conocimientos simplistas o ingenuos (*naive*) localizados en el nivel más bajo de la jerarquía, debajo del nivel de cognición o de cientificidad" (1994: 203). Para Foucault estos conocimientos subyugados constituyen el saber popular que no es equiparable al sentido común; se trata de un conocimiento particular, local o regional, diferenciado, cuya fuerza radica en la oposición tan fuerte que recibe por parte de todo lo que lo rodea, e insiste en que es por medio de la re-aparición de estos conocimientos descalificados que surge una posición crítica. Desde una perspectiva erudita o intelectual, los conocimientos subyugados "son esos bloques de conocimiento histórico que estaban presentes pero ocultos dentro del cuerpo de la teoría funcionalista y sistematizada y que una posición intelectual crítica —que obviamente surge de la academia— ha sido capaz de revelar" (Foucault 1994: 203).

Appadurai, Arjun
1988 Why Public Culture? *Public Culture,* 1 (1): 5-9.
Arendt, Hannah
1949 The Rights of Man: What are They? *Modern Review*. 3 (1): 24-37.
Aretxaga, Begoña
2000 "A Fictional Reality: Paramilitary, Death Squads and the Construction of State Terror in Spain". En: Jeffrey A. Sluka (ed.), *Death Squad. The Anthropology of State Terror,* pp. 49-69. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Bejarano, Ana María
1991 Tensiones y dilemas de la representación política. *Controversia* 172: 11-28.
1992 Democracia y sociedad civil: una introducción teórica. *Análisis Político* 15: 68-85.
Bonamusa, Margarita
1997 "¿Qué es la sociedad civil?: una mirada en Colombia". En: *Sociedad civil, control social y democracia participativa*, pp 65-88. Bogotá: Fescol.
Brown, Wendy
1995 *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity.* Princeton: Princeton University Press.
Calderón, Fernando, Alejandro Piscitelli y José Luis Reyna
1992 "Social Movements, Actors, Theories, Expectations". En: Arturo Escobar y Sonia Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy,* pp. 19-36. Boulder: Westview Press.
Cardoso, Ruth Correa Lette
1992 "Popular Movements in the Context of the Consolidation of Democracy in Brazil". En: Arturo Escobar y Sonia Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy,* pp 291-302. Boulder: Westview Press.
Cohen, Jean y Andrew Arato
1994 *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press.
Cohen, Jean
1995 "Interpreting the Notion of Civil Society". En: Michael Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society*, pp. 35-40. Providence: Berghahn Books.
Dagnino, Evelina
1998 "The Cultural Politics of Citizenship, Democracy and the State". En: Sonia Álvarez, Arturo Escobar y Evelina Dagnino (eds.), *Cultures of Politics and Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*, pp 33-63. Boulder: Westview Press.
Davis, Diane
1989 Review of Eckstein *Power and Popular Protest*. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. 31 (4): 225-234.

Dryzek, John S.
1996 Political Inclusion and the Dynamics of Democratization. *American Political Science Review*. 90 (1): 475-487.
2000 El plan Putumayo. *Revista Cambio,* diciembre 2 del año 2000.
Farc.
1998b "Las Farc llaman a la abstención electoral en el 340 aniversario de su fundación" (comunicado íntegro). http://www.eurosur.org/rebelion/internacional/colombia34.htm
Foucault, Miche
1991 *The History of Sexuality: An Introduction*. Volumen I. Nueva York: Vintage Books.
1994 "Two Lectures". En: Nicholas B. Dirks, Geoff Eley y Sherry Ortner (eds.), *Culture, Power and History*, pp. 200-221. New Jersey: Princeton University Press.
Foweraker, Joe
1990 "Popular Movements and Political Change in Mexico". En, Joe Foweraker y Ann L. Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, pp 320. Boulder: L. Rienner.
1995 *Theorizing Social Movements*. Boulder: Pluto Press.
Gianni, Matteo
1997 "Multiculturalism and Political Integration: The Need for a Differentiated Citizenship?". En: Hans-Rudolf Wicker (ed.), *Rethinking Nationalism and Ethnicity*, pp. 127-142. Berg. Oxford.
Gupta, Akhil
1995 "Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics and the imagined state". *American Ethnologist*. 22(2): 375-397.
Hall, Stuart y David Held
1989 "Citizens and Citizenship". En: Stuart Hall y Martin Jaques (eds.), *New Times. The Changing Face of Politics in the 1990s*, pp. 173-188. Londres: Verso.
Hann, Chris
1996 "Introduction: Political Society and Civil Anthropology". En: Chris Hann y Elizabeth Dunn (ed.), *Civil Society. Challenging western models*, pp. 1-26. Nueva York: Routledge.
Herzfeld, Michael
1992 *The Social Production of Indifference*. Chicago: The University of Chicago Press.
Holston James y Arjun Appadurai
1996 Cities and Citizenship. *Public Culture* 8 (2): 187-204.
Jelin, Elizabeth
1987 *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Geneva: UNIRSD.
1996 "Citizenship Revisited: Solidarity, Responsibility, and Rights". En: Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (eds.), *Constructing Democracy.*

Human Rights, Citizenship and Society in Latin America, pp 101-119. Boulder: Westview Press.

Keane, John

1998 *Civil Society. Old Images New Visions*. Stanford, California: Stanford University Press.

Lacan, Jacques

1977 *Ecrits. A Selection*. Traducido del francés por Alan Sheridan. Nueva York y Londres: Norton and Company.

Laclau, Ernesto y Mouffe Chantal

1985 *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.

Lechner, Nobert

1993 "Modernización y modernidad: la búsqueda de ciudadanía". En: *Modernización económica, democracia política y democracia social*, pp. 63-75. México: El Colegio de México.

1996 "La problemática invocación de la sociedad civil". *Revista Foro*, 28: 24-33.

Melucci, Alberto

1988 Getting involved: identity and mobilization in social movements. *International Social Movements Research*. 1: 329-348.

1993 "Social Movements and the Democratization of Everyday Life". En: John Keane (ed.), *Civil Society and the State*, pp 245-260. Nueva York: Verso.

Mitchell, Timothy

1991 The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their critics. *American Political Science Review*. 85(1): 77-95.

Mouffe, Chantal (ed.)

1992 *Dimensions of Radical Democracy*. Londres: Verso.

Nielsen, Terry

1995 "Reconceptualizing Civil Society for Now: Some Somewhat Gramscian Turnings". En: Michael Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society*, pp. 41-67. Providence: Bergham Books.

Nugent, David

1993 *Amazonian Caboclo Society. An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Berg: Oxford.

Ramírez, María Clemencia

2001 *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.

Santana, Pedro

1993 "Modernidad y democracia". En: *Modernidad y sociedad política en Colombia*, pp 237-315. Bogotá: Fescol Ediciones Foro por Colombia - Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.

Pinheiro, Paulo Sergio

1996 Democracies without citizenship. *NACLA Report on the America*. 30 (2): 17-23.

Rangel, Alfredo
1998 *Colombia: guerra en el fin de siglo*. Bogotá: Tercer Mundo Editores y Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.

Sayer, Derek
1994 "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on 'Hegemony'". En: Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, pp 367-377. Durham y Londres: Duke University Press.

Stavenhagen, Rodolfo
1996 "Indigenous Rights: Some Conceptual Problems". En: Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (eds.), *Constructing Democracy. Human Rights, Citizenship and Society in Latin America*, pp. 101-119. Boulder: Westview Press.

Tilly, Charles
1996 "Citizenship, Identity and Social History". En: Charles Tilly (ed.), *Citizenship, Identity and Social History*, pp 1-17. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Gunsteren, Herman
1978 "Notes on a theory of citizenship". En: Pierre Birnbaum, Jack Lively, Geraint Parry (eds.), *Democracy, Consensus and Social Contract*, pp 9-35. London: Sage Publications.

Velásquez, Fabio E.
1991 Una democracia participativa para Colombia. *Revista Foro*. 16: 60-72.

Walzer, Michael
1989 "Citizenship". En: J. Farr Russel y L. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, pp 211-219. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 "Constitutional Rights and the Shape of Civil Society". En: Rober E. Calvert (ed.), *The Constitution of the People. Reflections on Citizens and Civil Society*, pp. 113-126. Texas: Lawrence University Press.
1995 "The Civil Society Argument". En: Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, pp 153-174. Albany: State University of New York Press.
1995 "The Concept of Civil Society". En: Michael Walzer (ed.), *Toward a Global Civil Society*, pp 7-27. Providence: Bergham Books.

Young, Iris Marion
1995 "Social Movements and the Politics of Difference". En: John Arthur y Amy Shapiro (eds.), *Campus Wars. Multiculturalism and the Politics of Difference*, pp 199-223. Boulder: Westview Press.

Colombia: dos décadas en los movimientos agrarios[1]

Darío Fajardo

Introducción

Durante los últimos veinte años los movimientos sociales colombianos han sufrido profundas transformaciones por efecto de las dinámicas dentro de las cuales que se están desarrollando: luego de haber alcanzado marcadas incidencia y visibilidad en años precedentes, fueron desmantelados totalmente en algunos casos; en otros subsisten con limitaciones, en tanto que otros actúan prácticamente en la clandestinidad.

Al mismo tiempo, la imagen del país que se proyecta desde los círculos oficiales es la continuidad de una democracia sostenida ("la democracia más antigua de América") en tanto que las reivindicaciones del salario, el acceso a la tierra, el derecho a la organización, la defensa de la producción nacional permanecen sujetas a una acción represiva sistemática como aliciente a la inversión de capitales de distinta procedencia. La imposición de los poderes económicos y políticos dominantes sobre los sectores que los resisten se cumple a través de prácticas represivas, como la persecución y judicialización de movimientos y dirigentes de oposición, los destierros y desapariciones forzadas y la agresión abierta, como viene ocurriendo aún antes de haberse iniciado la guerra impuesta al país desde mediados del siglo pasado. Estas prácticas se combinan con actividades de tipo ideológico y político impulsadas, financiadas y operadas desde distintos centros de intereses, encaminadas en lo fundamental a crear generar contradicciones entre los movimientos populares y asegurar su lealtad al status quo de las relaciones económicas y políticas imperantes.

A pesar de estas condiciones, en los ámbitos rurales y urbanos se han configurado tradiciones de resistencia, enraizadas en la formación misma de la sociedad colombiana (Vega 2002; Archila 2008) en la medida en que una de sus características ha sido la articulación y sobreposición de comunidades de distintos origen étnico

1 Original tomado de: Darío Fajardo 2013. Colombia: dos décadas en los movimientos agrarios. *Cahiers des Amériques latines* [En línea], 71, Publicado el 01 enero 2014. http://cal.revues.org/2690; DOI: 10.4000/cal.2690

e histórico, con formas diversas de apropiación y control y exclusión del espacio. Esta dinámica, a su vez, ha generado modalidades diversas de cooperación, de expresiones de poder y de conflictos.

Este escrito hace una presentación general de algunas de estas expresiones de los movimientos sociales representados por campesinos, comunidades indígenas y afrodescendientes, la insurgencia y organizaciones sindicales, con énfasis en los desarrollos ocurridos luego de la promulgación en 1991 de la última Constitución Política pero dando cabida a los procesos previos que les dieron origen.

Hacia la Constitución de 1991

Colombia arribó a la Constitución Nacional de 1991 luego de una prolongada y dolorosa gestación que tuvo sus orígenes en el acuerdo del Frente Nacional, con el cual las fracciones mayoritarias de los partidos tradiciones, liberal y conservador, buscaron concluir la guerra civil iniciada a finales de la década de 1940 y establecer condiciones de gobernabilidad. El acuerdo, establecido inicialmente por 12 años, excluyó a otras fuerzas políticas de la gestión el Estado, propiciando la acumulación de antiguos conflictos en torno a la distribución de la tierra y el ingreso y a la participación política, los cuales habían estado presentes en el profundo conflicto social y armado de los años precedentes.

Uno de los efectos de la guerra de los años 1950 fue el desplazamiento de miles de familias a regiones apartadas del país, con condiciones de vida aún más precarias que las de sus lugares de origen; esta situación resultó agravada con la decisión de la dirigencia colombiana de realizar programas de colonización en lugar de una reforma agraria. La insuficiente asignación de recursos públicos para atender las necesidades de estas poblaciones, añadida a la corrupción derivada de la exclusión de la mayoría de las fuerzas políticas llevó a que al concluir el Frente Nacional el país había llegado a condiciones de una crisis política sin precedentes. Para mediados de la década de 1970 esta crisis se expresó en los llamados *paros cívicos* (Alape 1980; Carrillo 1981; Sánchez 2010: 359), con la ocurrencia promedio de uno de estos eventos por día, los cuales tuvieron un punto culminante en el realizado a nivel nacional en septiembre de 1977, en el cual convergieron diversas organizaciones sociales, en particular urbanas.

Ante el creciente malestar social, uno de cuyos escenarios fueron las regiones más marginadas de la atención del Estado, en 1976 el presidente Alfonso López Michelsen propuso realizar una Asamblea Constituyente encaminada a reformar el régimen de administración territorial y la justicia; el primer tema abocaría una distribución más equilibrada de los recursos públicos; el segundo apuntaba a dotar al Estado de una mayor capacidad represiva con la cual controlar el descontento social.

Las pugnas políticas en el interior de la coalición gobernante impidieron la realización de la reforma constitucional lo que agudizó la crisis social; el escenario se hacía aún más complejo en la medida en que por una parte ocurría la participación de un número creciente de movimientos insurgentes y de otra la sociedad colombiana en su conjunto resentía los efectos del ingreso a los circuitos internacionales del narcotráfico (Rementería 2002; Henderson 2011; Rocha 2011).

Durante la década de 1980 y ante las presiones sociales, incluidas las de los movimientos insurgentes, varios gobiernos sostuvieron conversaciones y procesos de desmovilización con estos grupos. No obstante, los efectos de estas iniciativas fueron limitados frente a los factores estructurales de los conflictos; adicionalmente, su arraigo en los desequilibrios económicos y políticos habría de profundizarse aún más con el ingreso de los recursos del narcotráfico y el desarrollo de la guerra encubierta, uno de cuyos principales instrumentos fue el *paramilitarismo* aplicado en la neutralización de las fuerzas de oposición política de izquierda.

En este marco se produjo en 1990 la convocatoria a la Asamblea Constituyente, cuyo producto habría de ser una nueva constitución que abriera paso a una paz duradera. No obstante, al igual que en otros procesos similares ocurridos en muchos otros países, la fuerza dominante en la definición de la carta política era la implantación del modelo económico neoliberal, en el marco hegemónico de la fuerzas políticas tradicionales y sus alianzas con los capitales transnacionales. En las condiciones históricas del país, sin una democratización efectiva de las relaciones políticas y económicas, los resultados se tradujeron en mayor exclusión, la profundización del monopolio de la propiedad de la tierra, la masacre de movimiento políticos populares y la agudización e internacionalización de la guerra.

Organizaciones campesinas

Al igual que en procesos similares ocurridos en otras sociedades, la trayectoria conocida de los movimientos agrarios colombianos ofrece períodos de auge y declive y con profundas escisiones en su interior. Estas características son resultado de factores internos y externos de distinto tipo, todos los cuales han incidido en marcadas alineaciones ideológicas y políticas, las cuales han imposibilitado procesos de articulación entre estos movimientos que les proporcionen mayor capacidad de incidencia en la gestión de los conflictos con el Estado y su demás contradictores.

Durante las primeras décadas del siglo XX, luego de intensas movilizaciones provocadas por las presiones sobre la tierra (Le Grand 1986; Londoño 2011; Palacios 2011) y las condiciones de trabajo ejercidas por la economía mundial, se produjo una fase de reflujo, agravada por la guerra civil conocida como "la violencia", ocurrida entre finales del decenio de 1940 y finales del de 1950 (Palacios 2012). En

estos desarrollos incidieron divergencias políticas e ideológicas en el interior de los sectores populares, generadas por la intervención de los partidos tradicionales liberal y conservador, confrontados con las organizaciones influenciadas por el pensamiento de izquierda, socialista y marxista.

A lo largo de la guerra civil, las organizaciones populares urbanas y rurales afectas a las ideas liberales y de izquierda fueron severamente reprimidas, lo cual dio lugar al surgimiento de movimientos insurgentes; a propósito de este proceso el historiador Eric Hobsbawm expresó que la denominada *violencia* "constituye probablemente la mayor movilización armada de campesinos (ya sea como guerrilleros, bandoleros o grupos de autodefensa) en la historia reciente del hemisferio occidental, con la posible excepción de determinados períodos de la Revolución mexicana" (Hobsbawm 1968: 226). En estos procesos también incidieron influencias externas, como fueron, en especial la guerra fría y sus desarrollos: de una parte, los esfuerzos de Estados Unidos para afianzar su predominio político y económico en el hemisferio y de otra, los nuevos movimientos nacionalistas y socialistas de América Latina, África y Asia.

Esta fase de la guerra civil concluyó con el acuerdo del Frente Nacional, celebrado entre dos fracciones dominantes de los partidos políticos tradicionales. El acuerdo estableció la alternación en el poder estatal de las dos agrupaciones durante un período de 12 años que luego se prorrogó, con la exclusión de cualquiera otra fuerza política y en el marco del mismo el gobierno impulsó un programa de reforma agraria, contemplado en la Ley 135 de 1961. Esta iniciativa respondió a la valoración de los efectos de la concentración de la propiedad agraria en la inestabilidad política y en los conflictos armados, tanto por parte de un sector de la dirigencia colombiana como del gobierno norteamericano, promotor del programa, el cual se encontraba impulsando el programa "Alianza para el Progreso", desde el cual proporcionó apoyo y orientación a la reforma agraria colombiana, con notorio interés en neutralizar la influencia del pensamiento socialista o marxista.

Durante los primeros años de aplicación de la ley, luego del proceso de construcción institucional, tomó impulso un importante proceso organizativo de los campesinos, centrado en la creación y desarrollo de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC—. Ante las dificultades encontradas para poner en marcha la reforma agraria el gobierno de Carlos Lleras (1966-1970) buscó apoyarse en los que serían beneficiados e impulsó la Ley 1ª de 1968 para organizarlos (Gilhodes 1974: 345-357); en poco tiempo la Asociación congregó a cerca de un millón de afiliados. Ante esta fuerza, entró a actuar la coalición de los mayores terratenientes y empresarios agrícolas con los partidos tradicionales poniendo freno a la aplicación de la ley de reforma agraria, a partir del que se conoció como "Pacto de Chicoral", acordado en 1972 (Machado 2009: 155; Kalmanovitz 2006: 176).

La decisión de la coalición fue la de frenar la débil reforma agraria iniciada con la Ley 135 de 1961 y coincidió con la agudización de la represión oficial contra las organizaciones campesinas, desplegada con la cobertura de la guerra contrainsurgente e iniciada con el apoyo del gobierno norteamericano desde mediados de los años 1960 (Comité Permanente 2002). En este contexto, a la acción represiva del Estado se sumó la intervención política e ideológica de fuerzas externas al proceso campesino, todo lo cual condujo a la profundización de divisiones internas preexistentes en los movimientos agrarios y a una prolongada postración de sus capacidades organizativas (Reyes 1993).

La reforma agraria fue sustituida entonces por programas de colonización, mediante los cuales las demandas de tierras de los campesinos excluidos del acceso a ellas serían resueltas en territorios marginales. En esos mismos años el Banco Mundial impulsó en varios países del entonces "tercer mundo", entre ellos en Colombia, los programas de "desarrollo rural integrado", todo lo cual adquirió en Colombia el carácter de sucedáneo de la redistribución de la tierra.

El impulso a esta política coincidió con el despliegue de la economía internacional del narcotráfico, la cual encontró en Colombia condiciones óptimas para configurar eslabones de la producción de las materias primas representadas en los cultivos de marihuana y coca y su elaboración primaria. Las tierras de bajo costo y mano de obra barata provistas por las colonizaciones hacían altamente competitivo al país en la producción de las materias primas para la obtención de psicotrópicos.

Para la década de 1980 la sociedad colombiana y su economía agraria en particular, se encontraban profundamente afectadas por la expansión de la producción y exportación de materias para el narcotráfico. Estas actividades absorbían buena parte de una población rural que no encontraba oportunidades de articulación en la agricultura "lícita", limitada por la concentración de la propiedad y las restricciones de los mercados de bienes agrícolas derivados del desequilibrio de la distribución del ingreso. En estas circunstancias incidía la debilidad de las organizaciones populares como resultado de la acción represiva sistemática de las autoridades, las cuales se apoyaban de manera creciente en el paramilitarismo como instrumento de la prolongada guerra antisubversiva.

Los recursos del narcotráfico fluyeron por el sistema financiero dentro del conjunto de la economía y la adquisición de tierras y algunas empresas agroindustriales fueron ámbito privilegiado para su legalización. Las compras de tierras comenzaron a realizarse acompañadas de presiones contra sus dueños, medianos y pequeños productores y comunidades campesinas, ejercidas por formaciones paramilitares con el concurso de las fuerzas armadas del Estado. En varias regiones del país comenzaron a actuar las formaciones paramilitares, en particular en la costa Caribe, el Magdalena Medio y en los departamentos del Meta, Guaviare, Caquetá y Putumayo (situados en la Orinoquia y el piedemonte, entre la Cordillera Oriental

y la Amazonia), en donde se habían afianzado las organizaciones de campesinos y colonos, Estas fuerzas, que contaban con la protección del ejército y la policía de acuerdo con las instrucciones de la doctrina de la Seguridad Nacional generalizaron la realización de masacres, crímenes aislados y desapariciones forzadas, produciendo el exterminio de las organizaciones de campesinos y trabajadores.

A pesar del clima de terror creado por la acción conjunta de las fuerzas del Estado y el paramilitarismo, en algunas regiones con mayores tradiciones organizativas, los núcleos sociales más politizados y con capacidad de incidir en las organizaciones de pequeños productores, trabajadores y otras poblaciones rurales (comerciantes, transportistas) comenzaron a impulsar movilizaciones para presionar la apertura de negociaciones con el Estado que dieran salida tanto a los reclamos contra las medidas represivas como a la solución de las necesidades más acuciantes de las poblaciones rurales.

A mediados de 1996, el país transitaba por una de las más prolongadas crisis económicas de su historia reciente. La súbita aplicación de políticas comerciales aperturistas sobre una agricultura afectada por condiciones monopólicas de propiedad de las tierras aptas para la producción, reducida tributación y elevada protección arancelaria redujo en más de una quinta parte la superficies sembradas, en especial de cultivos temporales, propios de la agricultura campesina. Los efectos de mayor impacto fueron el encarecimiento de los alimentos y el desempleo resultante de la pérdida de más de 300 mil empleos: la debilidad de los demás sectores económicos no les permitió absorber a la población más afectada por la crisis, lo que repercutió en las economías ilegales, amortiguadoras del estrecho crecimiento económico del país.

Dentro de ellas la economía de los cultivos para el narcotráfico recibió un duro golpe al combinarse las acciones de las autoridades contra sus estructuras financieras con el incremento de la producción en las nuevas áreas de producción, generado por la propia crisis agraria, lo cual dio lugar a una sobreoferta de los derivados de la cocaína.

En las áreas de producción, afectadas por sus carencias históricas de inversión social y ahora por la depresión de los precios de la droga, los campesinos, cultivadores y no cultivadores de hoja de coca, los cosecheros, los comerciantes y sus allegados empezaron a movilizarse para pedir al gobierno medidas de atención que compensaran sus pérdidas, dando lugar a nutridas y beligerantes marchas campesinas, a mediados de 1996, desarrolladas en distintas regiones de la Amazonia y del centro del país.

Al lado de las inversiones en salud, escuelas, vías y electrificación, los campesinos pidieron al gobierno el cumplimiento de compromisos que ya éste había asumido en el Plan Nacional de Desarrollo en términos de esos servicios a las que

agregaron el cumplimiento de la ley de reforma agraria (Ley 160 de 1994), en cuanto al establecimiento de cuatro *zonas de reserva campesina* en las regiones movilizadas, figura a la cual se hará mayor referencia más adelante y que en el presente se ha convertido en reivindicación del movimiento campesino.

Vale señalar que el campesinado no tuvo reconocimiento en el escenario de la Asamblea constituyente autora de la Constitución de 1991, en parte por la atomización y debilitamiento de sus organizaciones, derivada de las condiciones políticas prevalecientes desde décadas atrás, como también de los designios del nuevo modelo económico: para sus promotores, las problemáticas agrarias ligadas a la distribución de la tierra habían sido superadas por las logros de la ciencia y la tecnología. En este mismo contexto, los problemas de la *competitividad* de los productos agrícolas en los mercados internacionales atrajeron la atención de los decisores sobre la política agrícola mundial en torno a los costos implicados por la gran concentración de la propiedad de la tierra; frente a ella el Banco Mundial, gestor del modelo neoliberal, propuso una intervención en el reparto agrario por la vía del mercado de tierras (Pereira 2010) y la renovación del debate agrario proporcionó el marco legal para las *zonas de reserva campesina*.

Las zonas de reserva campesina

Esta propuesta para la construcción de territorios campesinos tiene una larga trayectoria en el país y sus orígenes pueden hallarse en las resistencias populares al régimen colonial español, bajo la forma de las *rochelas* de indios, mestizos y "blancos pobres" y los *palenques* de negros cimarrones. A comienzos del si glo xx, campesinos de distintas regiones de Colombia, mediante invasiones y acciones legales enfrentaron la expansión de las haciendas y en 1928 el gobierno estableció por ley las *colonias agrícolas* para aminorar estas presiones. Posteriormente, en el interior de las sabanas del Caribe los campesinos, también con propósitos defensivos, establecieron *baluartes* frente a la expansión de las haciendas. Durante la guerra civil de los años 1950, algunas comunidades campesinas también se organizaron en territorios en áreas aisladas de las cordilleras del interior del país, a las que denominaron *zonas de autodefensa campesina*; señaladas entonces por el gobierno como "repúblicas independientes", fueron objeto de una fuerte represión estatal con apoyo técnico de Estados Unidos, con lo cual se inició la fase actual de la guerra en Colombia, en un proceso al que se hará referencia más adelante.

A comienzos de los años 1980, en medio de los diálogos de paz establecidos por el Presidente Belisario Betancur, surgió un acuerdo entre el gobierno, los colonos y la insurgencia surgida a mediados de los años 1960, para poner en marcha un programa de desarrollo local en el río Caguán, en el departamento de Caquetá. El acuerdo conllevaba un cese al fuego bilateral, la atención del Estado para estabilizar la colonización y el compromiso de los colonos de asumir prácticas

productivas amigables con el medio ambiente; no obstante, la terminación de los diálogos interrumpió el acuerdo (Jaramillo *et al.* 1986). En ese momento ya se extendían sobre la región las acciones del paramilitarismo dirigidas a desplazar a las comunidades de colonos, ante la cual pidieron la protección del Estado a través de la titulación de las tierras que ocupaban en medio de la reserva natural, para acordar con el gobierno programas de asistencia técnica productiva.

La propuesta se concretó en las *reservas campesinas*, las cuales serían atendidas por el Estado mediante un programa de asentamientos en áreas con mayor potencial agrícola y mayor cercanía a los mercados. Cuando en 1996, comenzó a explorarse la posibilidad de establecer la primera de estas *reservas* en el departamento del Meta, el ejército, junto con unidades paramilitares desató un gran operativo paramilitar, lo que agudizó el terror entre los pobladores y su desplazamiento de la región. A pesar de estas circunstancias, la puesta en marcha de la norma sobre las reservas campesinas abrió paso igualmente a la legislación ambiental sobre zonas amortiguadoras para el entorno de los parques y otras áreas de protección.

Dentro de un proyecto piloto sobre esta iniciativa, que contó con financiación del Banco Mundial, se establecieron las reservas de El Pato (San Vicente del Caguán, Caquetá), con 1500 familias, 38 veredas y 111.000 hectáreas; Calamar (Guaviare), con 450 familias, 11 veredas y 40.000 hectáreas y Cabrera (Cundinamarca), con 850 familias, 17 veredas y 44.000 hectáreas. Posteriormente, comunidades locales del Magdalena Medio, impulsaron la reserva campesina del Valle del Río Cimitarra, la cual comprende 134 veredas de cuatro municipios con una población de 35.800 personas.

Esta experiencia, cuantitativamente limitada frente al total de una población rural cercana a los diez millones de personas adquiere un mayor significado cualitativo al apreciar el potencial movilizador que tiene esta figura en el presente, cuando 15 comunidades han establecido cerca de 15 *reservas de facto*, ante lo cual el Estado ha propiciado un "plan de choque" para atenderlas, a pesar de la resistencia de las Fuerzas Armadas y del paramilitarismo. La Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc) se ha convertido igualmente en un núcleo del proceso organizativo que adelantan actualmente las organizaciones agrarias campesinas e indígenas en torno a la *Minga Social Indígena*, el *Congreso de los Pueblos* y la *Marcha Patriótica* (Portal Prensa Rural, julio 2012), impulsado desde el Mandato Agrario que planteara el Congreso Nacional Agrario, celebrado en abril de 2003 (Ilsa 2004).

Estos procesos han ocurrido en medio de condiciones adversas, debido no solamente a la represión directa que ejercen el Estado y el paramilitarismo, su más eficaz instrumento, sino también por otros factores como son las divisiones internas, la intervención de agentes externos a estos movimientos, los medios de comunicación que actúan a favor de grandes intereses empresariales, etc. Por otra parte, la articulación del país con los circuitos internacionales del narcotráfico ha

servido como argumento para una mayor intervención de Estados Unidos, en el marco de su programa de asistencia militar al gobierno colombiano para la guerra contrainsurgente, comprendido en la ley *Acta de Alianza*, aprobada por el Congreso estadounidense en junio de 2002. Con ello se ha intensificado la guerra y en el presente los teatros de la confrontación se localizan en las áreas de mayor potencial minero y agroexportador, de interés para las inversiones externas (Medina 2012).

Al agravamiento de los conflictos sociales y armados en el campo, se agrega el crecimiento de la concentración de la propiedad, el cual genera mayores presiones sobre las reservas y parques naturales (Machado 2011) a todo lo cual se añaden, de una parte, la extranjerización de tierras agrícolas (Grain 2012) y, de otra, las presiones ejercidas por parte de las grandes multinacionales mineras cuyas actividades se traducen en mayores pérdidas de suelos y bosques, así como en la reducción del potencial hídrico del país.

No obstante, los nuevos procesos políticos ocurridos en diversos países de América Latina, Asia y África (Moyo y Yeros 2008), han estimulado un nuevo y creciente dinamismo en los movimientos agrarios en Colombia en los últimos años. Este proceso se expresa en tendencias hacia la convergencia de los distintos movimientos, representados en organizaciones de base campesina, en el que intervienen las tradiciones políticas de los campesinados mestizos, indígenas y afrodescendientes (Varios autores 2002), así como las influencias de otros movimientos como Vía Campesina y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, MST, de Brasil.

Movimientos insurgentes

En el contexto del Frente Nacional y como resultado de la exclusión que ejerció frente a los sectores que no se sometieron a sus orientaciones surgieron organizaciones guerrilleras, de distintos orígenes sociales y políticos, como fueron el Ejército de Liberación Nacional —ELN— (1964), las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —FARC— (1964), bajo la influencia del Partido Comunista, el "Ejército Popular de Liberación —EPL— (1964), para mencionar los más conocidos.

En el caso de las FARC, de neto origen campesino, su trayectoria se inició como respuesta a las operaciones militares adelantadas por el gobierno desde 1964, contra las llamadas "repúblicas independientes". Para estas acciones, el Estado colombiano recibió el apoyo de Estados Unidos, en el marco de la "Alianza para el Progreso", mediante la aplicación experimental de una estrategia contrainsurgente conocida como "Plan Laso" (Leal 2011; González 1992).[2] La intervención norteamericana

2 Por sus siglas en inglés: *Latin American Security Operation*; véase Leal (2011), González (1992) y Otero (2010).

representó una mayor intensidad de su participación política y militar en la evolución de la región, ante los riesgos que pudiera implicar la revolución cubana para la preservación de su hegemonía. De acuerdo con el sociólogo Francisco Leal, el marco de este plan, "surgió de políticas estadounidenses, como la estrategia de contención frente a la Unión Soviética y tuvo su expresión particular en Suramérica con la llamada Doctrina de Seguridad Nacional, que comenzó a aplicarse a partir del golpe militar de 1964 en Brasil" (Leal 2011: 5).

Durante los años 1970 y 1980 fueron conformadas nuevas organizaciones guerrilleras como el Movimiento 19 de Abril —M-19— y el Movimiento de Autodefensa Obrera, de proyección urbana y el Movimiento Armado Quintín Lame de origen indígena. Sus desarrollos fueron diversos y, en general sucumbieron ante la presión armada del Estado con la excepción de los dos primeros, el ELN y las FARC.

El arraigo de estas organizaciones particularmente en ámbitos rurales que albergan recursos económicos estratégicos para la agricultura y la minería los ha convertido en objetivos militares de interés no solamente para el Estado colombiano, como lo demuestra la creciente asistencia castrense de Estados Unidos e Israel (Leal 2011; Estrada 2002). Una variedad de recursos que comprenden fuentes hídricas, reservas forestales, de petróleo y otros minerales, entre otros han incidido en la ampliación de la frontera agraria, la expansión de plantaciones y explotaciones mineras por parte de empresas multinacionales y capitalistas nacionales, todo lo cual se añade a la persistencia de la economía del narcotráfico. Estos procesos han ido de la mano de acciones del Estado y del paramilitarismo encaminadas a debilitar las organizaciones agrarias, expulsar comunidades de campesinos e indígenas para facilitar la usurpación de sus tierras por parte de grandes empresarios y a separar a la insurgencia de sus bases sociales. A lo anterior se añade la exacción de recursos de estas actividades por parte de las guerrillas, incrementando los conflictos de distinto orden que se han extendido por el campo colombiano.

Por otra parte, en el interior de las comunidades agrarias de campesinos e indígenas se han desarrollado tensiones derivadas de sus heterogeneidades sociales y de los procesos mismos de la guerra. Así, las ocupaciones de haciendas para la recuperación de tierras por parte de comunidades originarias ocasionalmente han generado roces con asentamientos vecinos de campesinos mestizos; igual ocurre como resultado de las diferencias entre unos y otros en sus formas de producir y aprovechar recursos como los bosques, las aguas, la tierra. Igualmente actúan los procesos de diferenciación social dentro de las comunidades, los cuales generan contradicciones cuando quienes disfrutan de mayores poderes tratan de imponer formas de trabajo o de aprovechamiento de los recursos sobre los más débiles aduciendo jerarquías tradicionales y éstos últimos se resisten en virtud de las nuevas relaciones políticas y sociales. El mismo desarrollo de la guerra ha generado contradicciones y conflictos: las acciones armadas del Estado y de la insurgencia en los territorios de las comunidades

han afectado profundamente sus condiciones de vida. Así, el ingreso de los jóvenes, mujeres y hombres como combatientes, los distancia de las autoridades tradicionales indígenas frente a lo cual éstas buscan apoyo en el Estado o en organizaciones externas a las comunidades, lo cual estimula enfrentamientos entre la guerrilla y sectores de las autoridades indígenas.

Movilizaciones de las comunidades indígenas

Los pueblos originarios de Colombia, representados por 1.378.600 personas, expresan una gran heterogeneidad en la cual participan desde comunidades campesinas estrechamente articuladas con los mercados hasta algunos grupos tribales de cultivadores, cazadores y recolectores. La ampliación de la frontera agraria ha transformado la existencia de todas estas comunidades, que hasta hace medio siglo mantuvieron sus formas de organización autóctonas (estructuras tribales) o asimiladas, como ocurre con los *cabildos*. Esta institución, heredera de los ayuntamientos de las ciudades y villas medievales, fue introducida durante el régimen colonial en Hispanoamérica y las Filipinas como forma de representación de los vecindarios y asumida igualmente por las comunidades indígenas e incluso por comunidades afrodescendientes urbanas como estructura de representación para la administración de territorio y el ordenamiento de la vida social (Haring 1963; Roldán 2000).

Al tiempo que surgió la ANUC en el marco de la Ley 1ª de 1968 para apoyar en los campesinos la aplicación de la reforma agraria, tomaron cuerpo procesos de reorganización de varias comunidades indígenas en diferentes regiones colombiana (Sevilla-Casas, Piñacué; Fajardo 1978).[3] Sus particularidades sociales y culturales y la coyuntura por la que cursaba el país, marcada por desajustes económicos y políticos así como por las movilizaciones campesinas, permitieron a algunas de estas organizaciones impulsar con éxito la recuperación de tierras que les habían sido arrebatadas por las haciendas coloniales y republicanas.

En este marco se produjo el renacimiento de pueblos originarios y buena parte de ellos estableció alianzas con otras organizaciones indígenas y con movimientos campesinos, renovando y ampliando sus interlocuciones con organizaciones

3 Elías Sevilla-Casas y Juan Carlos Piñacué han documentado la historia de las relaciones entre los pueblos Nasa de Tierradentro y los Pijao del Huila y desentrañan la acción de los misioneros y conquistadores para enfrentar a estas comunidades a través de la "construcción de un enemigo", en función de los intereses estratégicos de la administración colonial. Posteriormente, con ocasión de la ofensiva del ejército contra los campesinos de Marquetalia en 1962, frente a la cual actuaron aliados campesinos e indígenas, como lo expresó la participación de las comunidades *nasa* de Riochiquito, Cauca, lideradas por Ciro Trujillo, las fuerzas armadas, como parte del dispositivo contrainsurgente entregaron armas a algunos miembros de las comunidades *nasa* (denominados *indios nemes* por el Ejército) para enfrentarlos a la guerrilla. Véase Sevilla-Casas y Piñacué (2007) y Fajardo (1 978).

sindicales de trabajadores agrícolas, tal como ocurrió con los corteros de la caña de azúcar en las plantaciones e ingenios del occidente del país y han llevado sus movilizaciones a capitales departamentales y a la propia capital del país.

En medio de esta dinámica se han desarrollado contradicciones entre indígenas y campesinos a nivel local y aún nacional en torno a los reclamos por la tierra y al manejo de recursos públicos. En el transcurso de los conflictos agrarios y los desplazamientos producidos por la guerra, algunas de las tierras sobre las que se han producido colonizaciones u ocupaciones campesinas resultan reclamadas por las comunidades indígenas, lo que suscita tensiones entre ellas. Por otra parte, en aplicación de los mandatos constitucionales referidos al reconocimiento de los pueblos originarios el Estado asigna recursos públicos para atender niveles básicos de educación que no son cubiertos en el caso de la población campesina no indígena. Estos procedimientos generan conflictos entre ambas comunidades, con el consecuente debilitamiento de sus eventuales alianzas.

Los resultados de las movilizaciones en torno a la defensa de sus territorios, tierras y culturas, lenguas y justicia han sido variados pero, a pesar de los elevados costos en vidas y patrimonios presentan un balance positivo en términos de recuperación de tierras. Varias comunidades han sufrido presiones sobre sus territorios debido a los recursos como oro, carbón, petróleo, sal o por el potencial agrícola presentes en ellos siendo destruidas muchas de ellas, pero su supervivencia ha sido el resultado de sus desarrollos organizativos frente a las presiones ejercidas por grandes terratenientes, a través de bandas armadas e incluso de fuerzas militares del Estado.

Las comunidades afrodescendientes

Componen estas comunidades 7.800.000 personas, equivalentes al 18 % del total de la población colombiana (Urrea 2011: 226).[4] Luego de esclavizados fueron localizados en las minas y haciendas durante el régimen colonial. Al terminar la esclavitud y el sistema de plantaciones se establecieron como comunidades campesinas combinando la agricultura, la pequeña minería y la pesca, en particular, en áreas generalmente marginadas, en las sabanas del Caribe y vertientes del Pacífico. El desarrollo espacial del capitalismo desde la segunda mitad del siglo xx ha presionado de manera creciente sus territorios, sometiéndolos al destierro: según la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes), 22,5 de la población desplazada corresponde a personas de esta etnia (Codhes 2012).

A diferencia de los pueblos indígenas, su distribución espacial es mayoritariamente urbana: un 70 % de esta población se encuentra en ciudades (Urrea, 2011: 227),

4 Colombia el segundo país latinoamericano en número de habitantes afrodescendientes.

principalmente del litoral Pacífico (Cali, Buenaventura), el río Atrato (Quibdó), Urabá (Turbo, Apartadó), en el Caribe (Cartagena, Barranquilla y Santa Marta) y en la cuenca media y baja del río Magdalena (Barrancabermeja, Mompós). El resto de la población afrodescendiente habita en áreas rurales del litoral Pacífico, el valle geográfico del río Cauca, las cuencas de los ríos Atrato y San Juan, en el denominado Chocó biogeográfico y las llanuras y ciénagas del Caribe (Urrea 2011: 220).

La Asamblea Constituyente que sesionó durante 1990 acogió la demanda creciente de las comunidades negras por su reconocimiento político, económico y social, expresadas por sus representantes; este reconocimiento fue promulgado como ley 70 de 1993. A diferencia de las relaciones entre el Estado colombiano y los pueblos indígenas, en las cuales su reconocimiento, en particular de la territorialidad tenía raíces en la legislación colonial, para las comunidades afrodescendientes no existía ningún reconocimiento; los territorios en los cuales habían iniciado la reconstrucción de su identidad correspondían en algunos casos a los espacios colonizados durante la época colonial conocidos como palenques o a las regiones a donde se habían retirado huyendo de minas y haciendas o liberados al concluir la esclavitud.

La economía de la población afrodescendiente está enmarcada en actividades agrícolas, pesqueras, extractivo-forestales y mineras de pequeña escala e igualmente en la producción de coca, en las agroindustrias de la caña de azúcar, la palma africana y el banano en las áreas rurales; en las urbanas en la industria, la manufactura y los servicios, en condiciones particularmente discriminatorias.

Las comunidades rurales afrodescendientes, en particular del litoral pacífico, Cauca y Valle, al igual que el resto del campesinado han resultado afectadas por los cambios en las condiciones de la agricultura, y por los conflictos que los han acompañado. Desde finales del siglo XIX se han sobrepuesto a sus territorios ocupaciones dirigidas por distintos procesos empresariales como son los desarrollos mineros reiniciados en la segunda mitad del siglo XIX en las cuencas de los ríos Atrato, San Juan y bajo Cauca, la expansión de las agroindustrias de la caña de azúcar y el banano en el valle del río Cauca y Urabá, respectivamente y la extracción forestal en el Pacífico y en la cuenca del Atrato. a partir de la segunda mitad del siglo pasado estas presiones sobre los territorios de las comunidades afrodescendientes se ha profundizado con graves consecuencias para sus vidas y cultura (Urrea *et al.* 2004).

Los casos más conocidos han sido los de las comunidades de los ríos Cacarica, Curvaradó y Jiguamiandó, en la cuenca del Bajo Atrato, Chocó (Mingorance *et al.* 2004; Comisión Intereclesial, 2005). De acuerdo con las denuncias presentadas ante las autoridades y diversas organizaciones humanitarias, a partir de 1996 se iniciaron las acciones de terror contra estos asentamientos, llevadas a cabo por paramilitares y unidades militares.

Luego de los desplazamientos, se inició en 2003 el establecimiento de plantaciones de palma de aceite y la "legalización" de la apropiación de las tierras por parte de las empresas palmeras. Estas circunstancias parecieran ratificar el carácter conflictivo del establecimiento de las plantaciones de este cultivo, posiblemente relacionado con los costos de su instalación y baja competitividad en los mercados internacionales, los cuales orientan a las empresas a la búsqueda de reducción de los costos de la tierra, a expensas de los territorios comunitarios.

De esta manera, a pesar del reconocimiento que hiciera en 2000 el gobierno nacional de los derechos de las comunidades sobre poco más de 100.000 hectáreas, 13 empresas, con financiación estatal, iniciaron la siembra y establecimiento de ganados en estos mismos territorios colectivos. Ante las denuncias de las comunidades y de las organizaciones humanitarias se han añadido a las acciones de terror, actividades encaminadas a generar contradicciones dentro de los Consejos Comunitarios, con el apoyo de algunas autoridades.

Estas presiones sobre los territorios de las comunidades afrodescendientes han obligado a las familias sobrevivientes a relocalizarse en algunas ciudades. Al analizar los procesos locales específicos del establecimiento de las agriculturas de plantación, se hará referencia a la región del Bajo Atrato, en donde grupos paramilitares con el apoyo de las fuerzas armadas oficiales, han desplazado comunidades, de manera sistemática, para facilitar el establecimiento de empresas productoras de palma aceitera.

Por otra parte, en el caso de la agroindustria de la caña de azúcar en el Valle del Cauca, los procesos de "flexibilización laboral" impuestos por la creciente mecanización del corte han generado el desenganche de trabajadores[5] con intentos de retorno a localidades rurales o la emigración hacia algunas áreas del norte de la Orinoquia en donde se están estableciendo nuevas plantaciones azucareras. Igualmente se han producido migraciones hacia las colonizaciones del occidente de la Amazonia (Caquetá, Putumayo), estimuladas por el desarrollo de la producción cocalera (Ramírez 2001) y retornos hacia la costa del Pacífico de la mano del traslado de éstos cultivos.

Movimiento sindical

El principal marco de desarrollo de las organizaciones sindicales agrarias ha sido la agricultura exportadora. Las primeras organizaciones surgieron en las haciendas cafetaleras, en particular a partir de la segunda década del siglo xx;

5 Entrevistas a trabajadores de la industria de la caña de azúcar, afiliados a los sindicatos Sinalcorteros, Sintraicañazucol, Sinaltrainal, Palmira, 28 de marzo de 2010. Véase también Pérez y Álvarez (2009).

posteriormente se desarrollaron en las plantaciones de banano, caña de azúcar y palma africana. En cada una de ellas se ha expresado el esfuerzo de los trabajadores por establecer sus organizaciones sindicales dentro de los marcos represivos y particularmente estrechos de las relaciones laborales, resultante de las condiciones de explotación impuestas de manera sistemática en el país por parte de su empresariado (Escuela Nacional Sindical 2007).

Vale señalar que en 2005 se inició la preparación de un tratado de libre comercio entre Estados Unidos y Colombia, el cual fue aprobado por el Congreso norteamericano en 2011. El tratado fue objeto de extendidas resistencias en nuestro país, en particular dentro de los sectores vinculados a la agricultura y una de las causas de la demora de su aprobación alegadas por los funcionarios norteamericanos es la persecución a los sindicalistas colombianos. Independientemente de la preocupación de los congresistas norteamericanos por la suerte de los trabajadores colombianos, lo que si se constata es que entre 1999 y 2005 fueron asesinados 860 sindicalistas colombianos, los cuales representaron entre el 57 y el 88 % del total de sindicalistas asesinados en el mundo durante esos años (Escuela Nacional Sindical 2007: 18).

A comienzos del decenio de 1920 la empresa norteamericana United Fruit Company (UFCO) inició la producción del primero de esos cultivos en la costa del Caribe, en condiciones laborales que pronto despertaron la resistencia de los trabajadores. La masacre con la cual el gobierno respondió a la movilización obrera sería en adelante la impronta en el tratamiento de los conflictos laborales pero en el corto plazo marcó el fin de la llamada hegemonía de los gobiernos conservadores establecidos desde principios de ese siglo. A finales del decenio de 1950, la economía colombiana se encontraba encajando dentro del modelo de sustitución de importaciones y como parte de este proceso se produjo el afianzamiento de la manufactura urbana y los cultivos comerciales que la abastecerían de materias primas. Para estos desarrollos lo empresarios contaron con la mano de obra provista por la violencia estatal y para estatal, uno de cuyos resultados fue el despojo y destierro de miles de campesinos, algunos de los cuales irían a engrosar el proletariado urbano y rural.

Dentro de estos marcos se desarrolló la industria azucarera en el occidente de Colombia. Su base productiva fueron algunas de las antiguas haciendas técnicamente modernizadas gracias a la dinamización de los mercados del azúcar. a estas empresas se articularon trabajadores procedentes de las comunidades campesinas destruidas por la violencia estatal y paraestatal y su crecimiento fue estimulado por un auge de las exportaciones; en una economía con un importante componente agrario y estrechamente vinculada a los mercados internacionales, un crecimiento económico calificado como el más rápido de la posguerra (6,4 %) (Ocampo 1987: 258) benefició las exportaciones agrarias, las cuales, en el caso del azúcar pasaron de 65.738 toneladas en 1961 a 200.000

en 1967, proceso en el cual sin duda incidió el bloqueo comercial impuesto a Cuba por el gobierno estadounidense (Sánchez 2010: 212).

A pesar de las circunstancias políticas creadas por la violencia estatal y paraestatal, los trabajadores de los complejos formados por plantaciones e ingenios desarrollaron una apreciable organización sindical (CIDA 1966: 231). Las etapas formativas de este sindicalismo fueron caracterizadas por su capacidad para articular a otros trabajadores rurales, en torno al área de mayor concentración de la agricultura capitalista y en cercanía de los mayores núcleos de proletariado agrícola tradicional, el vinculado a la economía caficultora (Centro de Investigaciones Marxistas 1969: 48).

En el análisis de los cambios de la agricultura ocurridos desde comienzos de los pasados años 90 se destacó la importancia concedida a los cultivos destinados a la producción de agrocombustibles, en particular la palma africana y la caña de azúcar. Como se señaló, esta última ha tenido su centro de desarrollo en los departamentos del Valle del Cauca y Cauca, en el occidente colombiano, en donde se configuraron complejos agroindustriales en los cuales se articulan las plantaciones de caña de azúcar y los ingenios, propiedad de sociedades de inversionistas con distintas estrategias de control del capital.

Uno de los resultados de estos procesos es la aceleración de la competencia y las consiguientes búsquedas por parte de los empresarios de reducciones de los costos de producción, las cuales conducen, en primer lugar a la compresión de las remuneraciones del trabajo. La estrategia más socorrida dentro de las confrontaciones de clase es el retroceso de las garantías y derechos laborales ("flexibilización laboral"), obtenidos gracias a la organización y capacidad de presión de los trabajadores.

En Colombia, la expropiación violenta de los pequeños campesinos como estrategia para el control de la fuerza de trabajo ha convergido con la utilización por el empresariado del paralelismo sindical, las influencias religiosas y políticas y el terror militar y paramilitar para debilitar a las organizaciones sindicales y mermar sus capacidades de negociación. Durante la década de 1980, la desindustrialización iniciada entonces, con sus secuelas de desempleo e informalidad convergió con la práctica sistemática de la destrucción de las organizaciones sindicales configurando condiciones favorables para la implantación de las reformas laborales de 1996 y 2002. Uno de los instrumentos creados por ellas es la figura de las "cooperativas de trabajo asociado" (CTA), a través de las cuales las empresas han entrado a contratar labores con los trabajadores agrupados en ellas, en condiciones reconocidamente lesivas para estos últimos.

La persistencia de prácticas violentas en las relaciones políticas y en el control de la tierra han limitado igualmente el desarrollo de organizaciones autónomas

de campesinos y de trabajadores de la agricultura, con lo cual los márgenes de ganancia de las inversiones se han beneficiado más de la debilidad de los sectores del trabajo que de las iniciativas de modernización productiva. Hasta la década de 1970, durante la vigencia del modelo de sustitución de importaciones, los empresarios agrícolas y de la manufactura derivaron sus ganancias de un régimen de protección que favoreció producciones obtenidas con elevados costos, derivados en particular de la intermediación financiera y bajos niveles de competencia debidos a las elevadas tarifas aduaneras, en un mercado estrecho como era el que resultaba de estructuras de la propiedad y de la distribución del ingreso altamente concentradas.

El agotamiento de este modelo y su reemplazo por las políticas de la "acumulación flexible" (Harvey 2008: 141) configuró un marco de relaciones en el que desaparecieron las limitadas garantías obtenidas hasta entonces por los trabajadores y los sectores interesados en el establecimiento de un régimen equilibrado y favorable a la construcción del mercado interno.

En el caso de la industria azucarera, los empresarios, con el apoyo del gobierno han asumido de manera generalizada la contratación de labores a través de este tipo de "cooperativas"; no obstante, y a pesar de las limitaciones organizativas ya comentadas, los trabajadores han respondido al desmejoramiento de sus condiciones laborales con movilizaciones de logros variados.

Convergencia del movimiento sindical con movilizaciones de pueblos originarios

En 2010, 18.000 "corteros" (cosecheros) de caña de las plantaciones productoras para los principales ingenios del Valle del Cauca iniciaron un cese de actividades en protesta por las condiciones laborales que les fueron impuestas con base en la reforma laboral de 2002. Los trabajadores en paro exigían la contratación directa con los ingenios, intermediados ahora por los sistemas de contratistas y por las "cooperativas de trabajo" facultadas por la ley para evadir los contratos laborales formales con los ingenios, la eliminación de las jornadas de 14 horas y el respeto al salario mínimo legal actualmente desconocido, así como el respeto a los demás derechos laborales establecidos por la Constitución. El movimiento fue objeto de represión policial pero se logró mantener durante varias semanas, con cohesión y acompañado por distintas expresiones de solidaridad, comenzando por la movilización de las familias de los trabajadores y continuas expresiones de solidaridad con apoyos económicos y políticos.

Varias semanas después de iniciado el paro de los corteros, la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC— y otras organizaciones indígenas del Cauca, entre ellas el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, dieron

comienzo al movimiento comunitario (*minga)* nacional de resistencia indígena y popular, acordada en el VII Congreso Nacional Indígena de diciembre del año 2009. La movilización reclamaba el cumplimiento de los acuerdos pactados con el gobierno para la recuperación de tierras en reparación por los crímenes del Estado contra estas comunidades, denunciaba los más de 1200 asesinatos de indígenas, cometidos desde el comienzo del gobierno de Álvaro Uribe en 2002 y reclamaba igualmente la suspensión definitiva de las negociaciones del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos. Junto con los pueblos indígenas de esta región se han expresado otras comunidades de la Costa Caribe, Santander del Norte, Risaralda y Tolima, todos las cuales realizaron marchas en sus regiones como parte de la *minga*.

Estas movilizaciones han ampliado e intensificado sus articulaciones con otros procesos como el ya mencionado de la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (Anzorc) y la *Marcha Patriótica*. Esta propuesta, originada en la convergencia de los trabajadores de la caña de azúcar con la *Minga* indígena realizó en Bogotá a fines de marzo pasado, una concentración de más de 80 mil campesinos, incluyendo indígenas, mestizos y afrodescendientes, en preparación de más amplias movilizaciones.

En los mismos años en los que se inició la agroindustria azucarera y en otra región del país, Urabá, en los límites con Panamá, escenificó el desarrollo de otro agroexportable: el banano. Algunos empresarios nacionales, atraídos por las condiciones naturales, en particular el clima y las calidades de los suelos así como el acceso marítimo iniciaron el establecimiento de plantaciones, con destino a mercados externos; ya en 1964 una filial de la United Fruit Company inició compras en el área de Turbo (Urabá), como indicio de la capacidad productora local, a finales de la década de 1970 el área sembrada superaba las 15 mil hectáreas con las cuales Colombia se hacía el cuarto país exportador de la fruta a nivel mundial (Botero 1990).

Urabá ha sido una región marginada, marcada por la ausencia institucional; en ella, al lado de pequeñas comunidades indígenas, colonos campesinos procedentes de otras regiones habían encontrado refugio, en los intersticios de los dominios de grandes haciendas ganaderas que se beneficiaban igualmente de la extracción de maderas finas, nueces de tagua y el contrabando. La arbitrariedad del control de la tierra y de las relaciones asociadas a ella como parte de la violencia oficial generó una tradición de resistencia indígena y campesina, la cual dio cabida a la formación de guerrillas en los años 1950.

En el marco de estas condiciones de informalidad y violencia, los trabajadores del banano, al igual que los azucareros, lograron construir sindicatos relativamente fuertes, con raigambre en las comunidades campesinas locales, alcanzando niveles elevados de organización: en 1987 “el 85 % de los obreros estaban afiliados a

algún sindicato y el 87 % de las 20.400 hectáreas sembradas en banano cobijadas bajo convención colectiva" (Botero 1990: 169).

Al concluir el pasado decenio del 70 ocurrió un declive en la actividad exportadora debido a los incrementos de los costos de producción de los bienes agrícolas resultantes del crecimiento de los precios del petróleo. Estas circunstancias fueron enfrentadas desde el nuevo régimen económico internacional el cual debilitó la capacidad regulatoria del Estado, estableció la liberalización comercial e impuso la desregulación de las relaciones laborales obtenidas por el sindicalismo y vigentes hasta entonces.

La eliminación de garantías laborales en las plantaciones bananeras ocurrió en el marco del recrudecimiento de los conflictos violentos que habían afectado al país en décadas anteriores, ahora agudizados con la inserción de Colombia en la economía del narcotráfico; como parte de las nuevas condiciones económicas y políticas, el Estado amplió sus acciones contra el sindicalismo. En Urabá, luego de una prolongada etapa de huelgas en protesta por el desmantelamiento de los acuerdos laborales, la resistencia de los trabajadores del banano, quienes al igual que los azucareros habían construido organizaciones sindicales con raigambre en las comunidades campesinas locales, fue profundamente reducida, sus organizaciones debilitadas y puestas al servicio de las empresas mediante el terror ejercido por los paramilitares en coordinación con las fuerzas del Estado (García y Aramburu 2011).

Los desarrollos históricos de la economía colombiana han dado cabida en su mundo rural a otros trabajadores, en particular a los vinculados con la minería. Si bien ella no forma parte del tema de estos estudios, el ámbito en el que se desempeñan los relaciona de una u otra manera con los campesinos y demás trabajadores agrarios. Esto ha sido particularmente válido en el caso de las explotaciones petroleras por cuanto la fuerza de trabajo articulada a ellas proviene por lo general de las comunidades campesinas, las cuales también contribuyen a su reproducción como fuente de bienes salario. En la historia del primer complejo de extracción y refinamiento petrolero las comunidades campesinas circundantes no solamente participaron en la provisión de estos bienes sino también fueron interlocutoras en el desarrollo político del sindicalismo del recurso (Aprile-Gniset 1997) y hasta el presente continúan esta interacción, en medio de los conflictos que se desarrollan en Colombia en torno a la intervención de las empresas multinacionales sobre los recursos naturales del país.

Las perspectivas inmediatas

Las líneas de la política agraria propuestas en el Plan de desarrollo y contempladas en la 'locomotora' agraria, insisten en la priorización de los 'cultivos promisorios' del gobierno anterior y en la perspectiva de la empresarización como única alternativa para los campesinos. La estrategia central de la propuesta gubernamental radica en

la focalización de inversiones en espacios relativamente homogéneos y contiguos, en los cuales se trataría de "racionalizar" el gasto público, estimular la inversión privada, afianzar la descentralización y consolidar la "seguridad democrática", planteamiento que no se aparta de las "áreas de desarrollo rural" del gobierno anterior y eje de su modelo de desarrollo.

Como parte de este modelo reitera: 1) las "alianzas productivas", conocidas por sus pobres resultados para los campesinos, de acuerdo con la evaluación del gremio de los empresarios palmeros Fedepalma; 2) la "palma campesina" del programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, para impulsar los contratos de venta de los frutos de palma producidos por campesinos a las empresas procesadoras. Esta iniciativa se ha tratado de contraponer a la propuesta de la Reserva Campesina en marcha adelantada en el valle del río Cimitarra. 3) El establecimiento de reservas campesinas rodeadas por *zonas de consolidación* y de los extensos terrenos adquiridos por empresarios para distintos desarrollos agrícolas y mineros. Para poner en marcha esta propuesta el gobierno está estableciendo una organización campesina *ad hoc* dispuesta a actuar dentro del marco de la zona de consolidación y de las condiciones que fijen los empresarios, según lo manifestó uno de sus dirigentes. A este respecto conviene tener en cuenta las evaluaciones realizadas sobre la Política Nacional de Consolidación, cuyos resultados destacan las violaciones de los derechos humanos de la población afectada y el aumento de los desplazamientos forzado desde estas mismas áreas.

Se han configurado entonces dos propuestas: de una parte, la construida por comunidades campesinas a lo largo de nuestra historia, en condiciones siempre difíciles y generalmente bajo las presiones de la guerra. De otra, la dominada por la gran propiedad, apoyada por el Estado y hoy inscrita en la tendencia hacia la llamada "relocalización de la agricultura a escala mundial".

De otra parte, los propios desarrollos de la economía mundial, que hacen inciertos los mercados de alimentos con los que se suplirían los mercados nacionales hoy afectados por el desabastecimiento causado por la guerra y por las crecientes importaciones a las que ha debido recurrir Colombia.

Ante estas incertidumbres, el eventual afianzamiento de las economías campesinas tendrá que nutrirse de un mundo rural aún pujante y difícilmente sustituible en una economía a la cual se diagnostica una crisis de largos alcances. Cuentan a su favor la persistencia y el arraigo de las comunidades campesinas, sus capacidades de articulación a los mercados y como condición obligatoria, cambios en las correlaciones de fuerzas que permitan confrontar con éxito las *asimetrías* en las que se ha sustentado el "modelo de desarrollo" afianzado en el país. Estos son los retos que enfrenta una negociación de La Paz en Colombia, cuya primera consideración, de acuerdo con la Agenda de conversaciones establecida entre el gobierno y la guerrilla de las FARC a finales de 2012 es la atención a los problemas del desarrollo rural y agrario.

Referencias citadas

Alape, Arturo

1980 *Un día de septiembre: testimonios del paro cívico, 1977*. Bogotá: Ediciones Armadillo.

Aprile-Gniset Jacques

1997 *Génesis de Barrancabermeja*. Bucaramanga: Instituto Universitario de La Paz.

Archila, Mauricio

2008 *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH-CINEP.

Botero, Fernando

1990 *Urabá. Colonización, violencia y crisis del Estado*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Carrillo, Jaime

1981 *Los paros cívicos en Colombia*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra.

Centro de Investigaciones Marxistas

1969 Los iguazos. Proletarios y parias en el azúcar. *Estudios Marxistas*, No. 1, Cali, Centro de Investigaciones Marxistas.

Chernick Marc

2008 *Acuerdo posible. Solución negociada al conflicto armado colombiano*. Bogotá: Ediciones Aurora.

Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y Banco de datos del Cinep

2005 *La tramoya. Derechos humanos y palma aceitera. Curvaradó y Jiguamiandó,* Bogotá: Comisión Intereclesial de Justicia y paz.

Proyecto Nunca Más (Colombia)

2002 C*olombia, nunca más: crímenes de lesa humanidad* (varios tomos). Colombia: Proyecto Nunca Más.

Consultoría para los derechos humanos y el desplazamiento, Codhes

2012 *Afrocolombianos desplazados: un drama sin tregua*, www.codhes.org, consultado el 3 de mayo de 2012.

Escuela Nacional Sindical (ENS)

2007 2515 o esa siniestra facilidad para olvidar. 21 años de asesinatos de sindicalistas en Colombia. *Cuadernos de Derechos Humanos.* (19).

Estrada, Jairo (ed.)

2002 *El Plan Colombia y la intensificación de la guerra. Aspectos globales y locales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fajardo Darío

1978 *Violencia y desarrollo*. Bogotá: Fondo Editorial Suramérica.

García, Clara y Aramburu Clara

2011 *Geografías de la guerra, el poder y la resistencia. Oriente y Urabá antioqueños 1990-2008*. Bogotá: Cinep.

Gilhodes, Pierre
1974 *Politique et violence. La question agraire en Colombie 1958-1971*. Paris: Armand Colin.
González, José
1992 *El estigma de las repúblicas independientes*. Bogotá: Cinep.
Grain
2012 "Acaparamiento de tierras". 12 de marzo http://www.grain.org/article/entries/4498-acaparamiento-de-tierras-en-america-latina-si-hay-acaparamiento-de-tierras (consultado 2/7/2012).
Haring, Clarence
1963 *The Spanish Empire in America*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc.
Harvey, David
2008 *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrourtu editores.
Henderson, James
2011 *Víctima de la globalización. La historia de cómo el narcotráfico destruyó La Paz en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
Hobsbawm, Eric
1968 *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.
Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos
2004 *Políticas agrarias para Colombia*. Bogotá: ILSA.
Jaramillo, Jaime y Leónidas Mora y Fernando Cubides
1986 *Colonización, coca y guerrilla*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Kalmanovtz, Salomón
2006 *La agricultura colombiana en el siglo XX*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
Leal, Francisco
2011 Una visión de la seguridad en Colombia. *Análisis Político* (73): 3-36.
Legrand, Catherine
1986 *Frontier Expansion and Peasant Protest in Colombia 1830-1936*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
Londoño, Rocío y Juan de la Cruz Varela
2011 *Sociedad y política en la región de Sumapaz (1902-1984)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Machado, Absalón
2009 *La Reforma rural. Una deuda social y política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Machado, Absalón (ed.)
2011 *Colombia rural: razones para la esperanza. Informe Nacional de Desarrollo Humano*. Bogotá: PNUD.

Medina, Luis
2012 Masa crítica y posibilidades de paz en Colombia. *Razón Pública*. 28 de marzo de a 1º de abril (razonpublica.com).
Mingorance, Fidel *et al.*
2004 *El cultivo de la palma africana en el Chocó. Legalidad ambiental, territorial y derechos humanos*. Bogotá: Human Rights Everywhere-Diócesis de Quibdó.
Moyo, Sam y Yeros Paris (ed.)
2008 *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
Ocampo, José
1987 *Historia económica de Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.
Otero, Diego
2010 *El papel de Estados Unidos en el conflicto armado colombiano. De Doctrina Monroe a la cesión de siete bases militares*. Bogotá: Ediciones Aurora.
Palacios, Marco
2012 *Violencia pública en Colombia, 1958-2010*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
2011 *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. Bogotá: Universidad de los Andes.
Peñaranda, Daniel
2009 *Organizaciones indígenas y participación política en Colombia. El acceso a los espacios de representación 1990-2002*, Medellín: La Carreta Política.
Pereira, João
2010 *A política de reforma agraria de mercado do Banco Mundial. Fundamentos, objetivos, contradições e perspectivas*. São Paulo: Editora Hucitec.
Pérez, Mario y Paula Álvarez
2009 *Deuda social y ambiental del negocio de la caña de azúcar en Colombia*. Bogotá: Semillas.
Prensa Rural
2012 Colombia, www.prensarural.org, consultado el 2 de julio de 2012.
Ramírez, María Clemencia
2001 *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.
Rementería, Ibán de
2002 *La guerra de las drogas*. Bogotá: Editorial Planeta.
Reyes Alejandro
1987 La violencia y el problema agrario en Colombia. *Análisis Político* (2): 40-62.

Rocha Ricardo
2011 *Las Nuevas dimensiones del narcotráfico en Colombia*. Bogotá: Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.
Roldán, Roque
2000 *Pueblos indígenas y leyes en Colombia. Aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
Sánchez, Ricardo
2010 *¡Huelga! Luchas de la clase trabajadora en Colombia 1975-1981*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Sevilla-Casas Elías y Piñacué Juan
2007 "Los Nasa de Tierradentro y las huellas arqueológicas, primera aproximación". Ponencia presentada en el IV Congreso de Arqueología en Colombia, diciembre 5 a 7. Pereira.
Urrea, Fernando
s.f. "Situación y problemática de la población afrodescendiente en Colombia con énfasis en los Territorios Colectivos de Ley 70" (estudio preparado para el Informe Nacional de Desarrollo Humano, PNUD).
Urrea, Fernando *et al.*
2004 "Perfiles socio-demográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano–regionales del país a comienzos del siglo XXI. En: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales del Pacífico*, pp 213-268. Bogotá: ICANH.
Varios Autores
1993 *Tierra, economía y sociedad*. Bogotá: INCORA-PNUD-FAO.
2002 *Cuadernos Tierra y Justicia*. Colección. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
Vega, Renán
2002 *Gente muy rebelde*. Bogotá: Pensamiento Crítico.

Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región[1]

William Villa

Introducción

El Pacífico colombiano desde los años ochentas del presente siglo es escenario de profundas transformaciones en el ámbito cultural, en la concepción que del desarrollo configura el Estado colombiano y en la forma como las sociedades negras e indígenas apropian su historia, a la vez que afirman derechos territoriales. Esta dinámica es verdadera ruptura con respecto al modelo de ordenamiento territorial inaugurado en el mundo colonial, el cual pervive a lo largo de la República y se proyecta en el transcurso del siglo XX. Estos cambios desde el análisis de algunos teóricos son percibidos como procesos de modernización en el sentido sociológico (Escobar y Pedroza 1993).

El modelo económico y de control de los territorios del Pacífico, propiciado por el poder hispano, llevó a que se constituyeran dos grandes epicentros con preponderancia en el plano demográfico y en el económico, los cuales no tenían comunicación alguna entre sí y sobre los que se ejercía control directo desde la región andina. Así, en Alto Chocó la triada Tado-Nóvita-Quibdó (Valencia y Villa 1991) se constituía en una ínsula o en un epicentro de desarrollo para el tipo de economía de la época, como lo era hacia el sur Barbacoas, Iscuandé y Tumaco (Almario y Castillo 1996). Los procesos que en la búsqueda por integrar la región se inauguran en el presente siglo alrededor de la construcción del carreteable, línea férrea y puerto hacia Buenaventura y Tumaco, lo mismo que el carreteable hacia Quibdó y Turbo, no hacen sino reforzar ese modelo de poblamiento donde el Pacífico se percibía como espacio por colonizar, como territorio para integrar a los centros andinos y como bodega cargada de recursos por extraer.

---

1 Original tomado de: William Villa. 1998. "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". En: Adriana Maya (editora), *Geografía humana de Colombia. Tomo VI: los Afrocolombianos*, pp. 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Así, una noción de región solo aparece en las construcciones elaboradas por los geógrafos, quienes en el dominio de lo físico y lo biótico descubren continuidades en diversos lugares,[2] en tanto en los aspectos sociales y económicos se mantiene cierta insularidad derivada de la forma como los distintos centros de poder andino quieren asegurar su dominio sobre estos territorios. El Pacífico se define entonces como colonia interna con relación al Valle o Antioquia, Popayán o Pasto; y el Estado quiere asegurar que el territorio se integre desde esa definición.

Es el campesinado negro del Pacífico, quien a partir de mediados de la década de los ochenta, comienza a generar un discurso crítico sobre el tipo de ordenamiento imperante, las políticas de desarrollo y el lugar del negro en la vida nacional. Este movimiento campesino negro logra impactar en la Constitución Política de 1991 y a partir de ello generar una nueva percepción respecto a su propia identidad, lo mismo que al lugar del negro en la vida de la nación.

El nacimiento de una noción de territorio desde la visión de las sociedades negras

Las tierras bajas del Pacífico son el escenario de gesta donde los grupos negros desde el siglo XVIII emprenden el viaje por rehacer su cultura. Desde los centros mineros, localizados hacia las zonas medias y altas de los ríos, se desgranan los descendientes de los esclavos en busca de las tierras bajas donde puedan vivir en libertad, en su viaje recorren playas y firmes que van poblando con los seres imaginarios heredados de sus ancestros, acontecimientos e historias de ríos y esteros lejanos comienzan a alimentar la memoria colectiva, en el contacto con el indígena aprenden los secretos del bosque y en el largo viaje por la inmensa red de ríos entienden que es ese el territorio para renacer en la música y la danza, en los ritos alrededor de los muertos, en la red de parientes que se va dispersando en la orilla del río, en darse su propia forma de gobierno y en la búsqueda por hacer de nuevo la historia. Largo es el viaje que emprende el negro para poblar los confines de los ríos del Pacífico, pero poca es la literatura que documenta esta historia, quizá porque este poblamiento no se realizó con la racionalidad destructiva y violenta de las culturas andinas.

Ya en los años cincuenta del presente siglo la frontera interna al Pacífico, que desde el Darién panameño se extiende hasta Esmeraldas en el Ecuador, comienza a constreñirse, proceso que se inaugura con el tránsito hacia nuevas formas de poblamiento y que aparece determinado por la intensificación de la extracción de los

2 En 1958 el "Simposio de Tierras Húmedas" se constituye en la primera aproximación al Pacífico desde una visión regional, allí prima la mirada del geógrafo que se hace manifiesta en las investigaciones de West, R. y de Guhl, E.; en tanto una aproximación cultural es todavía limitada.

recursos del bosque. Las familias negras que vivían dispersas en playas, firmes y ríos, y que les caracterizaba la movilidad en extensos territorios, comienzan a concentrarse en pequeños poblados o aldeas (Aprile 1991; Valencia 1985). Los excedentes demográficos que habían encontrado siempre un nuevo espacio donde asentarse, ahora fluyen hacia los centros urbanos en formación como son Quibdó, Tumaco y Buenaventura, otros deben salir hacia Cali, Medellín, Turbo y hasta Venezuela.

La baja disponibilidad de tierras aptas para la agricultura es factor determinante en la evolución del poblamiento y en los cambios en el modelo de adaptación desarrollado por los grupos negros en el Pacífico; la agricultura se desarrolla sobre las pocas tierras altas como los diques de los ríos, los firmes y las playas. Tierras sometidas a periódicas inundaciones, pequeñas fajas de terreno rodeadas de planos inundables cubiertos de bosque, islotes rodeados de ciénagas, firmes adyacentes a esteros y playas sembradas de coco. Esta característica del paisaje obliga a la dispersión de los asentamientos, los cuales se forman de manera lineal y se constituyen parentelas que se distribuyen sobre la ribera del río formando un segmento, a la vez que apropian un territorio de forma colectiva. El crecimiento demográfico implica que la tierra para la agricultura se vaya fragmentando, cada vez la unidad doméstica dispone de menor área, a la vez que los ciclos de barbecho o descanso de los terrenos se acortan. La menor disponibilidad de tierras se refleja en incremento de las tareas extractivas, mayor presión sobre las zonas de bosque, dedicación a tareas de pesca y en procesos de migración. Estos cambios, que se vienen experimentando a lo largo de la primera mitad del siglo XX, se expresan igualmente en la crisis de ciertas pautas respecto al uso del territorio, como en el manejo del cerdo, que se realizaba a partir de un acuerdo entre los miembros de la parentela, que permitía que mientras en una orilla del río el cerdo vagara en busca de sus alimentos, en la otra orilla se hicieran las rozas de maíz y de este modo evitar los daños que el animal pudiera ocasionar. El crecimiento de la población lleva a que los asentamientos se realicen sobre las dos márgenes, con consecuencias en la seguridad alimentaria de la familia, que tenía en el cerdo una fuente de abasto importante.

Al entrar en crisis el modelo de asentamiento tradicional, nace el pequeño poblado, el misionero realiza la más antigua ilusión colonial de reunir a los negros para facilitar su práctica evangelizadora, el comerciante de maderas los congrega alrededor del aserrío; nace la aldea en una pequeña calle que corre paralela al río, donde la escuela y la iglesia son portadores de su identidad.

La impronta territorial que el negro había hecho con sus santos y sus muertos, el Estado colombiano la borra de un tajo, la Ley 2 de 1959 constituye a todas las tierras bajas en inmenso baldío, y de este modo, abre las puertas para que los empresarios de la madera apropien los territorios, expulsen a sus ancestrales moradores y se inicie la historia de la destrucción de los bosques inundables. Desde 1950 los aserríos comienzan a crecer en las orillas de ríos y esteros, una

nueva historia se inicia, son muchas las pequeñas poblaciones que se forman a su alrededor, es la moderna esclavitud la que allí se instaura (Restrepo 1996), y en adelante, el negro oficiará de cortero que provee la gran empresa destructora.

Al norte de las tierras bajas, hacia el Golfo de Urabá, en el inmenso plano formado por el río Atrato y el León, en los bosques de catival, el nuevo orden se expresa en su real dimensión. La empresa maderera avanza, a su paso deja los canales por los cuales ha sacado las trozas, las tierras bajas se desecan y por allí llegan los campesinos desplazados de otras regiones del país, florece la ganadería y la plantación de banano para la exportación (Molano 1996; Valencia 1982). Es esta la historia que vivencian los grupos negros que habían poblado el Atrato, en muy pocos años conocen de la degradación de los ecosistemas que les habían permitido la subsistencia, gentes extrañas apropian sus tradicionales territorios y una vida de marginalidad y violencia experimentan al lado de la gran empresa bananera.

Contiguo a la zona del Urabá, en los territorios de la región media del Atrato, alrededor de las ciénagas y los fértiles diques de los afluentes principales del gran río, en este paisaje se había estabilizado un campesinado que focaliza su vida económica en la finca, a la vez que durante ciertos períodos del año se desempeña como pescador o minero, en tanto complementa sus ingresos con la cacería y la extracción de diversos productos del bosque. Es este campesinado, quien a lo largo de la década de los ochenta gesta una respuesta al tipo de ordenamiento territorial que la gran empresa maderera imponía y es allí donde se descubre una nueva visión de apropiación del territorio por parte de las comunidades negras. Es en la región media del Atrato, donde finalmente, se cierra la frontera sin límites que en las tierras bajas prefiguraron los grupos negros desde el siglo XVIII.

Las comunidades del medio Atrato presienten la hecatombe. Todo está dado para que su existencia física y cultural conozca el final. Para ese momento la empresa Pizano S. A., una de las depredadoras con más historia en la destrucción de los bosques de cativo, inicia los inventarios para solicitar un permiso de explotación para toda la región media del Atrato. La frontera se cierra para los grupos negros, pero no solo por la presión de la gran empresa maderera, los cambios tecnológicos que al interior de las mismas comunidades vienen sucediendo igual generan impacto degradante sobre los ecosistemas. Las tecnologías tradicionales han dejado de ser opción, los ríos conocen la llegada de monitores y minidragas para la explotación minera, las ciénagas se llenan de largas redes de nylon, en los bosques la motosierra aterra con su ruido y los motores fuera de borda rápido conectan los mercados (Villa 1989, 1995, 1996). Las formas solidarias de trabajo se van llenando de fisuras y una nueva normatividad regula las relaciones.

Todo parece haberse desbordado y ante ello las comunidades inician el trabajo de delimitar los territorios. Las ciénagas, espacio colectivo por excelencia, ya no pueden ser el territorio abierto para que pescadores de muchos lugares lleguen,

debe regularse su uso, generarse consensos respecto a quienes tienen derecho para pescar en ellas, cerrar la entrada a gentes de otras comunidades lejanas que llegan con sus motores y aparejos de pesca. De igual forma esto comienza a suceder con los bosques y con las tierras de mina. Hacia el año de 1985, las comunidades del medio Atrato realizan la tarea de delimitar sus territorios, de regular al interior de ellos la explotación de los recursos y de poner diques a la presencia de personas y empresas. La delimitación territorial es ejercicio que cuenta con la asesoría de los grupos misioneros y es reflexión que tiene como núcleo el problema del manejo de los recursos naturales. Este proceso es la afirmación de la propiedad colectiva, a la vez que, es poner límites, mojones, marcas que no habían sido necesarias hacia el pasado. Una nueva forma de propiedad se inaugura en el Pacífico, donde lo colectivo, como territorio sin límite, transita hacia el territorio que se define en un mapa y en el que se puede hacer un censo de los propietarios.

En el universo de la organización social de igual forma suceden cambios, aparecen los Comités Locales, que integrados en una red a lo largo del río, se constituyen en la instancia de gobierno propio. Aparece así la Asociación Campesina Integral del Atrato ACIA, organismo que se define en función de representar las comunidades para negociar con el Estado. La familia y el parentesco dejan de ser el referente determinante en la interacción. Esta forma de organización, constituida por primera vez en la región media del Atrato, que integra a treinta y cinco comunidades, será el modelo privilegiado a emular por los pobladores de otros ríos de las tierras bajas y hacia finales de la década de los ochenta se verán nacer organizaciones de este tipo a lo largo del Pacífico (*El Atrateño* 1 al 18).

La delimitación territorial, los mojones que los grupos negros comienzan a poner, no son la respuesta necesaria ante la gran empresa deforestadora o la colonización, también tiene como antecedente importante la política del Estado colombiano frente a las poblaciones indígenas. Desde mediados de la década del setenta se constituyen los primeros resguardos del Pacífico, posteriormente, en la década de los ochenta, con el nacimiento de la organización indígena en el Chocó OREWA, son muchos los sitios donde se delimitan territorios indígenas y en donde se accede al reconocimiento de la propiedad colectiva en la forma del resguardo. Los grupos negros que habían compartido el territorio con las poblaciones indígenas, que habían descubierto formas de interacción no violenta, y que habían trazado fronteras imaginarias móviles del territorio; con el aparecimiento del resguardo como nueva forma de propiedad experimentan una nueva dimensión del conflicto y una amenaza tan real como la de las empresas madereras o la colonización. Los resguardos se delimitan en ausencia de las comunidades negras vecinas a los indígenas, al negro se le reduce a la condición de colono, sus derechos territoriales no tienen reconocimiento alguno y el negro expectante ve crecer a su alrededor un nuevo orden excluyente, que le limita en su movilidad hacia territorios donde en el pasado podía ejercer de minero, de cazador, de recolector, que lo llena de conflictos con sus vecinos, que en muchos sitios amenaza con

violencia y que lo obliga a preguntarse hasta dónde llegará la expansión de la frontera indígena. Pregunta que tiene como referente inmediato la constitución de algunos resguardos donde poblados enteros de comunidades negras quedaron englobados en el territorio indígena, como en los casos del Alto Andágueda o en la parte baja del San Juan en Pizario.

El campesino negro del medio Atrato mira hacia el norte para descubrir en las zonas bajas el avance de la colonización, hacia el río Opogadó, en el poblado de Mesopotamia encuentra la avanzada de campesinos "chilapos" provenientes de las llanuras de la costa atlántica; torna su mirada en dirección sur para mirar cómo llegan los mineros con sus dragas desde el bajo Cauca y los comerciantes de madera que desde Quibdó vienen financiando motosierras; es ese el verdadero paisaje que se advierte en los años ochenta, y cuando el negro se detiene a observar las cabeceras de los ríos que tributan al Atrato se encuentra con territorios de resguardo. En ese escenario la Asociación Campesina Integral del Atrato ACIA inicia la construcción de un concepto de territorio para las comunidades negras, donde la reflexión se ordena en torno a la etnicidad y el cuestionamiento al Estado colombiano se fundamenta en el derecho de los grupos negros a pervivir como cultura. Desde esta perspectiva ACIA inicia la negociación con el Estado, en un proceso que siendo local, al cabo de pocos años se convertirá en la opción política del conjunto de campesinos de las tierras bajas del Pacífico, y que en la dinámica de la organización campesina del medio Atrato, tendrá su cristalización en el Acuerdo 88 de la Junta Directiva de CODECHOCO, del mes de julio de 1987, por el cual se reservan 600.000 hectáreas en la perspectiva de un Plan de Manejo Integral que además debe formularse con base en la propia experiencia cultural de las comunidades.[3] Este acuerdo, que en la memoria de las gentes del medio Atrato quedó como el Acuerdo de Buchada, es el inicio de un nuevo orden territorial para el Pacífico y la constatación de la eficacia de un discurso político que articula la identidad cultural del negro con relación a la forma específica de apropiación territorial.

De la noción de territorio al concepto de región

El modelo organizativo asumido por ACIA, lo mismo que el discurso sobre el derecho al territorio, pronto se torna en experiencia a replicar por campesinos de otros ríos, las tres grandes cuencas del Chocó se integran en esta visión de organización campesina, al final de la década de los ochenta ya se han decantado

3 Antecedente organizativo y de lucha por el territorio en el Pacífico es el que en la década de los setenta emprende la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC, la ANUC de Buenaventura logra que se le entregue en concesión un área de bosque para el aprovechamiento entre los ríos Dagua y Anchicayá. Esta reivindicación territorial se realiza en la misma lógica extractiva de las grandes empresas madereras y no se apela a elementos étnicos ni de racionalización sobre el uso del bosque.

organizaciones similares en los ríos Baudó y San Juan, como en la parte baja del Atrato, en tanto en la zona sur del Pacífico de manera incipiente se comienza a gestar el mismo proceso (Sánchez 1993). Característico a este movimiento social es su esencia campesina, aunque las organizaciones que nacen se nominan con relación a una cuenca y aparecen como si alrededor de ellas se agruparan todos los habitantes de un río, la verdad es que estas organizaciones tienen como núcleo los sectores de río donde hay menor movilidad de la población y donde la práctica de la agricultura, como la silvicultura, se erigen en determinantes para la economía de la familia. Hacia las zonas donde la población se ocupa en la minería, igual que entre pescadores de la región costera, esta dinámica organizativa no se asume de modo relevante, cuestión que puede llegar a explicarse en función de la movilidad propia de esta población, pero también por el impacto de programas de desarrollo, que desde los años ochenta se implementaron en algunas. zonas campesinas a partir de la cooperación técnica internacional[4], los cuales como regla promocionaron formas asociativas para la gestión de diversos proyectos y tuvieron como foco las áreas de mayor disponibilidad de tierras para la agricultura.

El nuevo discurso, como inmensa ola, penetra a los confines del Pacífico, un nuevo orden se anuncia, desde los ríos se aprende a mirar a lo lejos, hacia los centros de poder, hacia los sitios donde se toman las grandes decisiones. La convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente que abre la década de los noventa sorprende a las organizaciones negras del Pacífico, que para ese momento sin haber podido decantar una red regional que las integre, no llegan a tener una representación en ese escenario y en consecuencia no podrán de forma directa asumir el debate sobre sus derechos. La nueva Constitución Política de 1991 será precaria respecto al reconocimiento de los derechos de los pueblos negros, la única huella duradera y con implicaciones para las poblaciones del Pacífico, será la que se cristaliza en el Artículo Transitorio 55, donde de modo específico se reconoce el derecho a la propiedad colectiva para las poblaciones negras que habitan los ríos de la cuenca del Pacífico y además el derecho a una normatividad especial que permita el desarrollo de su propia cultura.

El discurso inaugurado en el medio Atrato en la mitad de los ochenta encuentra su síntesis en el Artículo Transitorio 55, allí se revela la aspiración del campesinado del Pacífico, de las organizaciones nacidas en los ríos, de los pobladores que desde los bosques de las tierras bajas prefiguran un mundo para generaciones futuras. El Artículo Transitorio no habla para los pobladores urbanos, no dice de los grupos negros que habitan en las grandes ciudades, tampoco de los que se

4 Desde inicios de los años ochenta en el Pacífico se implementan algunos planes de desarrollo con el objeto de modernizar la agricultura, estos planes se realizan en convenio con la Comunidad Económica Europea y con Holanda, en su lógica tienen como componente esencial la promoción de asociaciones de campesinos o formas cooperativas, las cuales han de facilitar la transferencia de tecnología y la apropiación final de los procesos.

diseminan a lo largo de la geografía nacional, no lo puede decir, para ello sería necesario que la historia fluyera por un camino distinto y los grupos negros de la nación se descubrieran juntos para trasegar en el intento de construir otra identidad. Así, la Constitución Política del 91 habla para un campesinado negro inscrito en un contexto regional.

Descubrir la región es la posibilidad abierta por el Artículo Transitorio 55, durante siglos los negros habían vivido separados, en su historia ningún proyecto político les había unido, el mundo colonial instituyó barreras entre ellos y en la insularidad habían permanecido. La noticia sobre la nueva Constitución integra a las gentes de ríos diversos, en adelante se rompe ese mundo que constituía al río como universo y es la hora del encuentro para conocer sobre los derechos que la Constitución consagra. Al amparo del AT 55 nacen organizaciones en muchos ríos, se realizan los primeros encuentros de representantes de toda la región y se congregan en asambleas para debatir el futuro del Pacífico.

Al principio el encuentro es oportunidad para el reconocimiento de las diferencias, pero luego sobreviene la pregunta fundamental acerca de la identidad del negro, interrogante que no solo está en la mente de los líderes que se encuentran, también es cuestionamiento necesario para los funcionarios del Estado encargados de reglamentar el Artículo Transitorio. Para los representantes de las organizaciones, para las gentes que llegan desde los ríos, es la hora de apropiar las múltiples historias nacidas de su experiencia local, de trascender hacia una visión que les integre más allá de la historia de marginalidad compartida o de ciertas expresiones culturales fáciles de advertir como la música, la danza o la religiosidad. En esa búsqueda el imaginario antropológico se desborda, y de esa discusión emerge como estatuto para pensar las comunidades negras del Pacífico, la sostenibilidad de sus prácticas culturales en función de unos ecosistemas en extremo frágiles, lo mismo que su capacidad para reproducir un modelo de adaptación no destructivo y unas instituciones que se reglamentan a partir de formas de gobierno autónomas y fundadas en la tradición.

La identidad del negro, como pregunta latente desde la Asamblea Nacional Constituyente y objeto de discusión en las negociaciones del AT 55, encuentra una respuesta teniendo como referente las prácticas tradicionales de producción propias al campesinado del Pacífico, como es claro en el capítulo I de la Ley 70 de 1993 donde se trata del objeto y definiciones. Esta definición de identidad es restrictiva, no integra a los negros de Colombia, simplemente se debe ver como la síntesis de un sector de la población negra, como expresión del movimiento social negro campesino de la región del Pacífico.

Pero la construcción de identidad era proceso que escapaba a una definición, los cambios venían ocurriendo de forma acelerada, viejas instituciones se actualizaban portando nuevos significados, formas de interacción que recientemente aparecían como funcionales se derrumbaban y la vida del

Pacífico no conocía más que una documentación fragmentaria. La identidad era ruptura y aparecía de modo imperceptible, no podía conocer de ella el funcionario del Estado, ni el antropólogo, ni quienes llegan a asesorar, porque solo habían aprendido a mirar desde el mundo indígena, comunidades y movimiento social con quienes habían estado en comunicación desde los años setenta, tampoco era dado racionalizar para los líderes negros que estaban inmersos en esos cambios. Todo era ebullición, el "alabao" canto religioso por excelencia, forma que permite el diálogo entre el negro con Santos y Dioses, encuentra otro sentido, se torna en enunciación política explícita, es evocación de las carencias del negro, de sus sueños y fantasías, del orden social al que se aspira y de los derechos que como etnia se les ha negado.

En los ríos, las gentes con sus catos, danzas y juegos tienen otros motivos para reunirse, ya no es solo el encuentro ritual con los Santos o con sus muertos, ahora llega a la reunión el decímero para recordar cómo nació la organización del río, para evocar el viaje que algunos de la comunidad emprendieron hasta Bogotá con el objetivo de enseñar sobre el territorio que luchaban y para contar cómo era la vida de las gentes del Pacífico. Canto y danza se integran en la dimensión del encuentro político, los viejos cuentan la historia del poblamiento del río, en el mapa van marcando los sitios donde se asentaron los primeros mayores, enseñan sobre historias de esclavos y amos, sobre comidas y fiestas del pasado, sobre indios y negros, sobre la historia que en el encuentro es portadora de identidad. Pero el viaje por el río no es solo el ejercicio oral, es también el viaje real, el que emprenden los pobladores del río San Juan en 1922 desde el delta hasta Istmina durante varios días. Son cientos de la Asociación Campesina del San Juan los que se embarcan en sus botes, en cada pueblo hacen la parada obligada, bajan con su chirimía, desde la playa alegran el encuentro con jotas y contradanzas. El viaje es reconocimiento geográfico de un territorio que ahora aprenden como suyo.

Los ríos que en el Pacífico corren paralelos, en el encuentro de las organizaciones se juntan, la oralidad rasgo propio a la cultura del negro se exacerba y de modo reiterativo se cuentan las historias de los ríos. De grandes dragas que a su paso todo lo destruyeron, de franceses y norteamericanos que impusieron su ley para extraer todo el oro, de aserríos y grandes empresas que acabaron los bosques y de retroexcavadoras que dejan sin trabajo al pequeño minero. La historia ignominiosa de la extracción de los recursos del Pacífico es tejida en el encuentro, los del norte conocen que su experiencia no es diferente de los del sur, en ese momento se forja la identidad en las penurias del pasado y en la certeza de un destino común. Es allí donde un concepto de región aparece manifiesto y aprendido de forma vivencial.

El movimiento campesino negro del Pacífico accede por esa vía a apropiar una noción de región no solo por la opción de integrarse a través de la organización y la negociación con el Estado, también y especialmente, porque el Pacífico como región había comenzado a existir en el dominio nacional. Desde el gobierno de

Virgilio Barco se convertía en región geoestratégica en función de los mercados internacionales y el desarrollo interno del país. Este nuevo estatuto para pensar el Pacífico se expresaba en la construcción de una política, global y de largo plazo, que se ordenaba con relación a la ampliación de la infraestructura de puertos, red vial e hidroeléctricas (Tirado 1990). Política que igualmente se hace manifiesta en planes para la región como el de Conservación de la Biodiversidad —Biopacífico— y el Plan Pacífico orientado a la adecuación de infraestructura y servicios básicos.

Autoridad y gobierno en los territorios colectivos de comunidades negras

En ausencia de una documentación significativa sobre la cultura de los pueblos negros, la literatura antropológica sobre indígenas y la experiencia del movimiento indígena en la titulación de resguardos comienza a llenar ese vacío en las negociaciones del AT 55. Al negro se le figura aislado, en comunidades armónicas, con formas de gobierno e instrumentos para el ejercicio de la autoridad claramente reglamentados desde la tradición, a la vez que, realizando un dominio colectivo sobre un territorio. Forma de definir al negro que olvida la historia, que desconoce los cambios ocurridos una vez las familias dispersas se entregan en poblados, visión estereotipada que impide ver la negociación como resultado del conflicto que experimentan las comunidades campesinas ante los cambios donde las instituciones propias han dejado de tener eficacia.

El nacimiento del poblado en el Pacífico es el tránsito hacia la abolición del segmento o familia que apropiaba de forma colectiva un sector del río, forma de poblamiento que fue característica al proceso expansivo del negro a lo largo del Pacífico, y que necesariamente, permitió decantar una serie de instituciones propias y formas de interacción contextualizadas desde su historia particular. En este nuevo espacio la familia negra deja de ser el segmento que se regula en función del parentesco, aparece la estratificación social propiciada por la escuela, el comercio o la intermediación con el Estado; las formas de autoridad tradicional ceden ante los poderes económicos que encarnan funcionarios y comerciantes; al dominio de un territorio colectivo se superponen los controles ejercidos por aserríos, permisos otorgados por el Estado y poderes locales ligados al gran capital. El desconocimiento de estas realidades culturales conduce a que en la Ley 70 el poblado se figure como simple extensión de la vida rural y como espacio donde idealmente reside la autoridad tradicional, sociologismo ilusorio que no puede entender que esos poblados son los núcleos donde el negro se integra a valores extraños propiciados por las escuelas, a relaciones sociales inscritas en una economía de mercado y a sistemas de control social propios de las culturas andinas.

La imposibilidad de ver al campesino negro desde su propia experiencia cultural conlleva a que el lenguaje construido desde el Estado, tanto en el desarrollo de

políticas como en la definición de aquello que le otorga identidad, conduzca a nuevas formas de invisivilización y de reproducción de la marginalidad. De este modo una visión de desarrollo de las comunidades negras en los territorios colectivos, en el marco de la Ley 70, tiende a idealizar el valor de las prácticas tradicionales de producción y a constituirlas en base para un modelo autosostenible (Del Valle 1996), sobrevaloración que deriva del desconocimiento de la crisis ambiental generalizada en la región que lleva a que en algunos contextos ya no sean viables estas prácticas por la degradación de los ecosistemas que les servían de soporte, o por la adopción de nuevas prácticas culturales que imponen ritmos de producción intensos determinados por el incremento en el espectro de necesidades a satisfacer.

El conflicto intraétnico

La identidad del negro, desde la definición apropiada por las organizaciones de los ríos del Pacífico y manifiesta en la esencia de la Ley, no crea adhesión unánime entre el conjunto de pobladores de la región. Al contrario, para algunos intelectuales negros y para amplios sectores de las zonas urbanas, esta nueva forma de concebir el territorio no es más que expresión de una política discriminatoria, donde el negro es reducido a la condición de indígena, se le segrega en tarea de guardabosque y se le impide el desarrollo al limitarle en las oportunidades de participar del mercado de tierras. Para los negros de las ciudades del Pacífico, en su gran mayoría, el camino recorrido por el movimiento campesino es fuente de conflictos, es obstáculo para el despliegue de sus expectativas, como es evidente para algunos sectores negros urbanos que ofician como intermediarios de maderas o mineros propietarios de retroexcavadoras.

El conflicto que la Ley 70 ha desencadenado al interior de la misma población negra del Pacífico enseña sobre la real dimensión de este proceso. Aunque desde los años noventa se revela una identidad negra a los ojos de la nación colombiana, sin embargo esta todavía es fragmentaria porque no llega a ser síntesis de las múltiples expresiones negras que subsisten, y porque por su origen, se debe entender como el largo viaje que los negros del Pacífico emprendieron por los ríos, primero para poblarlos a lo largo de tres siglos y luego para desde ellos retornar y hablar a la nación sobre su vida en esas tierras lluviosas, pobladas de bosques y de gentes que guardan memoria de otra historia.

Referencias citadas

ACIA
1987-1991 *El Atrateño*, n.º 1 al 18. Quibdó.
Almario, Oscar y Ricardo Castillo
1996 "Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico sur colombiano". En: Eduardo Restrepo y Jorge del Valle (eds.), *Renacientes*

del Guandal: grupos negros de los ríos Satinga y Saquianga, pp 57-117. Proyecto Biopacífico. Bogotá: Universidad Nacional.

Aprile-Gniset, Jacques

1993 *Poblamiento, habitats y pueblos del Pacífico*. Colección edición previa, serie investigación. Cali: Universidad del Valle.

Del Valle, Jorge Ignacio

1996 "Ordenamiento territorial en comunidades negras del Pacífico colombiano: Olaya Herrera-Nariño". En: William Villa (ed.), *Comunidades negras. Territorio y desarrollo*. Medellín: Editorial Endymion.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedroza

1993 El Pacífico colombiano entidad desarrollable, o laboratorio para el postdesarrollo. *Revista Universidad del Valle*. (5).

Restrepo, Eduardo

1996 "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano." En: Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes del Guandal: grupos negros de los ríos Satinga y Saquianga,* pp 121-188. Proyecto Biopacífico. Bogotá: Universidad Nacional.

Sánchez, Enrique, Roldán, Roque y Sánchez, María F.

1993 *Derechos e identidad: los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia de 1991*. Bogotá: Disloque editores.

Tirado, A.

1990 *Antioquia frente al Pacífico*. Medellín: Gobernación de Antioquia.

Valencia, Emperatriz

1982 "Colonización y poblamiento del Urabá chocoano". Tesis. Sociología. Universidad Nacional. Bogotá.

1985 *Población y poblamiento del medio Atrato*. Quibdó: CODECHOCO-DIAR.

Valencia, Emperatriz y Villa William

1991 "Evolución del poblamiento del Chocó en el siglo XX: el caso del medio Atrato". En: *Colonización del bosque húmedo*, pp 229-248. Bogotá: Corporación Araracuara.

Villa, William

1990 "Bosque, economía y comunidad". *Revista Intercambio*. (2).

1995 "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano" En: *Comunidades negras, Territorio, desarrollo e identidad*. Bogotá: ICAN.

1996 "Ecosistema, territorio y desarrollo". En: William Villa, (Ed.), *Comunidades negras. Territorio y desarrollo*. Medellín: Editorial Endymion.

Construcción reciente de elementos de liderazgo en el Pacífico colombiano[1]

Mauricio Pardo

Introducción

En el escenario latinoamericano, desde la independencia hasta poco después de mediados del presente siglo, el liderazgo se ejercía, ya fuera desde el sistema político dominante en el Estado —gobernantes, funcionarios, patrones clientelistas, políticos locales— o a nivel local, especialmente en las áreas rurales, por personas investidas de autoridad tradicional en contextos muy restringidos de grupos parentales o de cercanía residencial. Esporádicamente, se daban movimientos campesinos en contra de la concentración latifundista, cuyos líderes, salidos de la entraña local, terminaban siendo eliminados física o políticamente o incorporados a la red política hegemónica.

Hacia mediados de los años 70 se hizo evidente que el curso político de la modernidad en Latinoamérica había tomado una nueva dirección. Las fuerzas políticas que se habían consolidado durante la Guerra Fría habían comenzado a dar muestras de agotamiento: los partidos políticos de las clases dominantes, de un lado, y las agrupaciones sindicales y organizaciones de izquierda, de otro lado, al tiempo que nuevos actores, fueron reclamando ser incluidos en la arena política (Hopenhayn 1995).

Desde hace unas dos décadas comenzaron a emerger en Latinoamérica organizaciones de nuevo tipo que propugnaban por una mayor participación de la sociedad civil, por una mayor autonomía de los grupos locales, por los derechos humanos y, poco a poco, por otros derechos colectivos, como los ambientales y los de diversas minorías sociales (Lehmann 1990: 197).

---

1 Original tomado de: Mauricio Pardo. 1997. "Construcción reciente de elementos de liderazgo en el Pacífico colombiano". En María Lucía Sotomayor (ed.) *Modernidad, identidad y desarrollo: construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, pp 51-72. Bogotá: ICAN.

Este tipo de asociaciones, además de otras expresiones de movilización colectiva de carácter más efímero o espontáneo, se pueden agrupar en Organizaciones de Base (OB) y Organizaciones y Agentes No Gubernamentales (ONG, ANG).

Por ONG se entiende organización privada sin ánimo de lucro que trabaja por el bien público a través de investigaciones, de prestación de servicios o de activismo social (Ritchey Vance 1991). Como ANG, individuos y grupos informales o no institucionalizados que desempeñan funciones análogas a las de la ONG.

Las OB son asociaciones de trabajadores o de comunidades locales cuyo objetivo es el de mejorar su propia situación, ya sea en un plano reivindicativo o en el plano político, asumiendo el activismo frente al Estado y al capital. En este último aspecto las OB son también movimientos sociales y constituyen, junto con las ONG, los principales objetos de atención de este artículo en tanto son actores principales dentro de la sociedad civil.

La transformación de las dinámicas asociativas implicó también un cambio substancial de los procesos de conformación y ejercicio del liderazgo. En el complejo contexto político contemporáneo, escenario de la influencia variable de los centros urbanos, en el que convergen gran diversidad de actores —desde las comunidades locales, hasta los organismos gubernamentales, pasando por ONG de diversa vocación y dimensión, las misiones católicas y cristianas, los políticos tradicionales, las organizaciones de base, etc.—, los procesos de formación de líderes responden a la confluencia de múltiples fuerzas y agentes.

Los líderes de las organizaciones de base han recorrido generalmente transcursos muy diversos, que incluyen transformaciones de los idearios culturales y políticos y relaciones prolongadas con instituciones y actores de variadas calidades. Algunos de los factores que otorgan su especificidad a los diferentes procesos de líderes de los movimientos sociales y étnicos contemporáneos son la edad o la situación generacional —algo directamente relacionado con el *status* dentro de la comunidad de origen—, el tipo de escolaridad adquirida, el acceso a la formación sobre temas políticos y sociales, la existencia o no de infraestructura de sedes organizativas fuera de las comunidades locales, el nivel profesionalización de líderes y la disponibilidad de recursos para ello, la calidad y el grado de aceptación de los movimientos entre las comunidades locales.

La presencia y la variación de este tipo de factores están fuertemente influidas por las actividades de diferentes actores —instituciones, organizaciones y agentes individuales— que se relacionan con las comunidades y grupos sociales. Estos actores proveen recursos educativos formales o informales, enmarcan las reivindicaciones locales en discursos y contextos ideológicos que apuntan a escenarios regionales y nacionales, facilitan la comunicación con otros movimientos sociales, asesoran en la consecución de recursos monetarios, técnicos o intelectuales. En la medida en que

estos actores acompañan a las comunidades de manera sistemática y prolongada, es posible que confluyan múltiples procesos y factores que cristalicen en la generación de movimientos sociales y líderes con arraigo entre los grupos representados y con organicidad —técnica e intelectual—, que permita su permanencia y reproducción.

De especial importancia para este tema es el hecho de que son circuitos internacionales de ONG los que proveen la mayoría de los recursos para el funcionamiento de las OB o para que las ANG y las ONG puedan asesorar a las OB en distintos campos técnicos y profesionales, coadyuvando de esta manera al surgimiento y sostenibilidad de procesos organizativos y permitiendo la continuidad y la profundización necesarias para formar un conjunto de líderes de base. Dichos procesos han facilitado las dinámicas por las que algunas de esas OB y ONG devienen en actores políticos, los cuales defienden diversos aspectos del interés público o de los grupos locales y pueden entrar a cuestionar presupuestos de la hegemonía del bloque dominante.

En el plano local, la transferencia de recursos del tipo mencionado anteriormente, así como resulta en procesos de empoderamiento de comunidades y de organizaciones de base y en la consolidación de asociaciones de auténtica vocación social y democrática, también se manifiesta en ciertos casos en la burocratización de algunas agrupaciones y en la malversación de los recursos (Carroll 1992; Foweraker 1995).

Las relaciones entre estos diferentes actores, aunque muy productivas en varios aspectos, no están carentes de tenciones y contradicciones. Los conflictos entre entidades no gubernamentales se presentan en ocasiones dado que frecuentemente compiten por los mismos recursos de financiamiento internacional. Además de recelos y tensiones latentes, algunas organizaciones de base entran a invalidar y a criticar las acciones de las ONG con apoyo internacional, acusándolas de usurpar espacios de financiación que deberían corresponder a grupos de base.

Este texto pretende llamar la atención sobre los múltiples factores en los que se enmarca ese aspecto tan dinámico, y relativamente nuevo, como es el de las relaciones y la agentividad de ONG, ANG y OB, su importancia dentro de procesos sociales de movilización social, de parámetros de dirección política y de conformación regional, entre otros, y sus dinámicas en tanto componentes claves de los desarrollos de la sociedad civil.

Esta temática es de especial interés para la antropología pues brinda categorizaciones y elementos analíticos para detectar y ocuparse de los componentes del abigarrado conjunto de relaciones y actores que constituye la vida de las comunidades locales contemporáneas, del surgimiento de nuevas situaciones de liderazgo y de las dinámicas regionales en tiempos de globalización y de redefinición de los parámetros macro-estructurales.

El papel de activistas, de religiosos, de estudiosos sociales o de ONG aparece disminuido o velado cuando se examinan movilizaciones sociales u organizaciones populares. Es como si los viejos sesgos de la ortodoxia antropológica que trataban de ver las *comunidades* aisladas de las múltiples influencias de la sociedad capitalista, afloraran de nuevo produciendo visiones aisladas de los *sujetos* y de sus conflictos con el establecimiento, del tejido de instancias intermediarias, que en buena parte explican el acceso de dichos sujetos a recursos de diverso tipo —económicos, ideológicos, metodológicos, etc.—.

Una de las más interesantes apreciaciones sobre el contexto político del crecimiento de agentes y Organizaciones No Gubernamentales y OB es la de Lehmann (1990), quien, después de examinar las tendencias políticas dominantes de tiempos recientes, se adentra en reflexiones sobre el "basismo", término que él usa para referirse a las actividades de las comunidades eclesiales en el Brasil, y ve en este estilo de trabajo, en el que concurren seguidores de la Teología de la Liberación, las ONG, activistas diversos y organizaciones de base, un intento consistente de construir una alternativa política del lado de la justicia política y económica.

Movimientos sociales y líderes. Agentes externos, logística e ideologías

Antes de continuar, es conveniente reflexionar sobre la dinámica de los movimientos sociales para aproximarse a la forma en que diferentes actores políticos y sociales, las ONG entre ellos, interactúan y se afectan mutuamente. El surgimiento de expresiones políticas alternativas y la formación de los sujetos que lideran dichos procesos es el producto de las interrelaciones de múltiples protagonistas, el campo de la sociedad civil es diverso y multidireccional, su movilización en contra de la dominaciones y exclusiones del capital implica la convergencia de todos esos sujetos sociales, los cuales no siempre están conscientes de sus mutuas influencias.

De acuerdo con Wallerstein (1990) y Tilly (1984), solamente a partir del siglo XIX se dio la importante invención social de los movimientos sociales. Paulatinamente, las solidaridades tradicionales, fragmentadas por el capital emergente, se reorganizaron resultando en el repertorio de acción de las luchas de los trabajadores: asociaciones, sindicatos, manifestaciones, huelgas, etc.

Desde entonces, los analistas sociales han estado preguntándose acerca de las circunstancias que originan la movilización social organizada. ¿Qué es lo que hace que, en determinado momento y solo en situaciones específicas, la gente se movilice y se organice para defenderse de la explotación económica y política? ¿Qué factores han de confluir para que personas comunes y corrientes lleguen a ser conductores políticos que mantengan la movilización?

Las respuestas a este problema en épocas recientes han sido principalmente de dos tipos y han coincidido en rechazar aproximaciones sicologizantes. Una es la tendencia, surgida principalmente en Europa, y en menor medida en Latinoamérica, a analizar los movimientos sociales en términos de la manera como los grupos sociales se definen a sí mismos activándose como sujetos políticos, en contraste con las identidades salidas de la conceptualización hegemónica. Esta tendencia es conocida como la de los 'nuevos' movimientos sociales o la que se centra en procesos de 'identidad'. La otra tendencia, más prevalente en la sociología anglosajona, se enfoca en cómo los grupos logran apropiarse recursos económicos y organizativos para dar curso, a través de la acción, a los reclamos y reivindicaciones que están presentes de todas formas. Es la que se ha conocido como la escuela de la 'movilización de recursos' o la entrada en cuestiones de 'estrategia' (Cohen 1985).

Sea cual fuere el enfoque adoptado, es claro que el desarrollo de elementos ideológicos a logísticos en la movilización colectiva no es un proceso generalizado en la mayoría de los individuos de las comunidades supuestamente representadas por los movimientos. Unos pocos individuos concentran los idearios y recursos de la organización, y el éxito de los movimientos reside, en buena parte, en la sinergia de los líderes con las comunidades.

La tendencia investigativa de los 'nuevos' movimientos sociales, o de 'identidad', ha reaccionado básicamente en contra del principio marxista ortodoxo de que las clases sociales son el aglutinante primordial de los actores políticos colectivos.

Influenciados por las ideas de Gramsci (1971), algunos estudiosos sociales han planteado que los movimientos surgen cuando contradicciones específicas con la formación hegemonías son interpretadas por los sujetos sociales como articuladoras de su autodefinición. A naves de procesos políticos en la esfera cultural de construcción de significados y de discursos, estos grupos subvierten viejas definiciones y normas (Touraine 1987, 1988; Habermas 1988; Melucci 1980, 1989; Laclau y Mouffe 1985).

Frecuentemente estas contradicciones y definiciones son propuestas originalmente por pensadores y teóricos. En un recorrido complejo e intrincado, estas ideas son difundidas y reprocesadas por activistas de distinto tipo y, con contenidos más específicos, son finalmente expresadas por miembros de comunidades locales quienes las articulan a la constitución de organizaciones de base o movimientos sociales.

Al tratar de establecer cómo afiliaciones primarias son reactivadas y redefinidas, la aproximación etnográfica y antropológica adquiere especial relevancia. A pesar de esta ocurrencia de los movimientos sociales en la intersección de cultura, práctica, y política, la ortodoxia antropológica, como lo ha notado Escobar (1992: 397) al citar a Rosaldo (1989), no ha abordado su estudio, mostrando dificultad para trabajar en esas zonas difusas en donde varias espacialidades y temporalidades convergen.

La otra aproximación al estudio de los movimientos sociales es la que se ha dado principalmente dentro de la sociología anglosajona en un enfoque llamado de "movilización de recursos", en el que se entiende el surgimiento de los movimientos debido a la adquisición de recursos, la organización y las oportunidades políticas, más que por la existencia de conflictos y reclamos, los cuales están de todas formas presentes. El éxito de los movimientos depende entonces de crecientes niveles de organización administrativa, de logros económicos y de reconocimiento político (Cohen 1985).

En este sentido un equipo de liderazgo de un movimiento social tiene que combinar tanto cualidades de ideólogos como de administradores. El funcionamiento exitoso de organizaciones y movimientos está lejos de ser un proceso espontáneo y requiere el manejo de destrezas y sistematizaciones que usualmente están fuera del perfil educativo de los miembros de las comunidades pobres. Es entonces clara la necesidad del aporte de agentes externos y la consolidación de procesos prolongados de inducción en la formación de los activistas populares.

Tarrow (1989) subraya cómo el despegue de movimientos sociales está marcado por la importancia de uno o más movimientos que logran alcanzar cierto éxito; al ganar visibilidad ante la opinión pública, activan y se nutren de redes sociales alrededor de ellos. Lo anterior estimula a otros movimientos, los cuales pueden seguir marcos ideológicos y procedimientos establecidos por los movimientos pioneros, conformándose así un ciclo de protesta.

De gran importancia son personas e instancias solidarias ya que pueden significar la supervivencia de los movimientos en tanto proveen conocimientos, experiencia y relaciones, a los cuales, de otra manera, sería imposible de acceder. Estas personas promueven investigaciones, contactan entidades financiadoras e instruyen a las organizaciones en cómo solicitar recursos: proveen capacitación a los futuros líderes, y los ayudan a familiarizarse con burocracias regionales y nacionales (Foweraker 1995).

Estos activistas ayudan a desarrollar nuevos paradigmas ideológicos, un nuevo radicalismo, el cual dota a los movimientos con elementos para resistir la manipulación desde la izquierda y la corporación desde la derecha, al tiempo que mantienen una actitud firme en la formulación de sus reclamos y en la defensa de sus derechos.

Autores como Foweraker (1995) y Cohen y Arato (1992) plantean que las dos tendencias en el estudio de los movimientos sociales son las caras de la misma moneda dentro de un proceso complejo. De manera similar a la teoría de la estructuración de Giddens (1969), la construcción de identidades y la movilización de recursos son procesos que se refuerzan mutuamente. Otros analistas (Gamson 1992; Scott 1991) han subrayado que lo cultural y lo instrumental no son características alternativas de los movimientos, sino diferentes aspectos del mismo fenómeno.

La necesidad de encontrar un terreno común entre las dos tendencias se hace más evidente al constatar que cada una de ellas no responde satisfactoriamente a las críticas de la otra. La tendencia de la movilización de recursos no explica por qué la gente a veces se involucra en movilización colectiva, pero la mayor parte del tiempo no. A su vez no queda tampoco claro cuál sería el incentivo primordial para la construcción de identidades.

En un terreno más amplio, Cohen y Arato (1992) enfatizan que intentar analizar los movimientos sociales por sí mismos presenta muchas dificultades y que estos han de ser vistos dentro de una teoría social más amplia. La lógica, el alcance y las posibilidades de los movimientos sociales pueden ser cabalmente entendidos solamente a través de una teoría de la sociedad civil.

Las diferentes ideas en torno a los movimientos sociales sugieren diversos aspectos de la importancia de las relaciones entre los movimientos, las ONG y las ANG. Tanto en la esfera expresiva de construcción de identidades, como en la estrategia de movilización de recursos, los movimientos sociales están implicados en complejas redes sociales al interior y al exterior de ellos mismos. Los movimientos retoman tanto elaboraciones consuetudinarias y tradicionales de las comunidades que los originan, como los aportes de ideólogos y teóricos, quienes elaboran nuevos parámetros para la interpretación de la situación social. El acceso a recursos, especialmente entre los grupos sociales más desprovistos económicamente y subyugados políticamente, requiere la construcción de alianzas y solidaridad, las cuales se extienden de lo local a lo internacional.

Los movimientos sociales, las organizaciones no gubernamentales y los activistas hacen parte del conjunto de fuerzas que constituyen la sociedad civil activa en la movilización por la ampliación de la democracia y la equidad (Hopenhayn 1995). Tanto los unos como los otros son susceptibles de degenerarse a causa de la cooptación, la corrupción o el burocratismo, pero también pueden reforzarse los unos a los otros y asegurar terrenos, así muchas veces aparezcan como adversarios compitiendo por los mismos recursos o disputando el mismo espacio político (Foweraker 1995).

Procesos de liderazgo en el Pacífico

Hace dos décadas el fenómeno de movilización social por fuera de los canales gubernamentales a partidistas tradicionales era prácticamente inexistente en el Pacífico colombiano. La acción del Estado en las zonas rurales era escasa y desperdigada, más que todo en la forma de rudimentarios puestos de salud y escuelas, los cuales, en el caso de las comunidades indígenas, eran administrados por la Iglesia.

Con la excepción de algunas convulsiones pasajeras durante el período de la Violencia (1946-1962), el Pacífico colombiano era una región en la que la dominación del establecimiento, en su expresión particular en estas regiones periféricas, se había instaurado sin mayores obstáculos. La depredación de los recursos naturales, la explotación de la mano de obra local y el abandono por parte del Estado ocurrían sin mayor oposición con la aquiescencia culposa o activa de los sectores dirigentes locales. En los años ochenta Tumaco y Quibdó vivieron dos explosivos paros cívicos en los que la gente espontáneamente se levantó con furor contra el abandono gubernamental; sin embargo, el dinamismo de estas movilizaciones no logró cuajar en un movimiento de más largo aliento y se desvaneció, como muchos otros de los movimientos cívicos de esas décadas.

Por contraste, una gran cantidad de organizaciones no estatales hacen presencia hoy en la región; hay asociaciones de base de todo tipo: afrocolombianas, indígenas, regionales, locales, rurales y urbanas. Las organizaciones privadas no lucrativas exhiben una variedad análoga: cristianas de base, educativas, jurídicas, ambientales, de producción, de organización comunitaria, de servicios, etc. Lo más importante de este florecimiento asociativo es que algunas de las organizaciones forman parte de movimientos sociales o ambientales, lo cual las ha convertido en interlocutoras válidas que están cuestionando permanentemente las políticas del Estado y el avance depredador de cierros agentes económicos.

De otra parte, los tres últimos gobiernos han tomado la "apertura" al Pacífico como una de sus banderas proponiendo obras y proyectos de todas las magnitudes, y la prensa reporta frecuentemente sobre la región, ya sea sobre las maravillas de su biodiversidad, sobre su potencial económico y, en mucha menor medida, sobre sus habitantes y sus organizaciones. El país parece haberse volcado sobre el Pacífico, con todas sus confluencias, contradicciones y conflictos, incluyendo la violencia política; ya hoy, en los tres grandes ríos chocoanos, otrora vehículos de un rudimentario pero activo y pacífico comercio, se desenvuelven grupos guerrilleros de operación exclusiva en la región y, más recientemente, bandas paramilitares aterrorizan y expulsan a la población civil presa en medio del conflicto armado.

¿Cuál es la coyuntura que explica esta súbita efervescencia de actividad, intervención y atención en una región a la que el país parecía haberse resignado a considerarla uno de sus "territorios" remotos e indomeñables, al que solo de vez en cuando el ánimo "visionario" y "emprendedor" de algún empresario, casi siempre extranjero, lograba arrancarle riquezas durante un rato?

En este ensayo está implícita la idea de que en las zonas periféricas y de frontera se ha sentido con particular intensidad el impacto de la globalización; que la transición hacia unas formas de capitalismo tardío y sus correspondientes transformaciones en las estructuras de sentimiento (Williams 1985) reacomodan esas zonas de transición entre lo tradicional, lo moderno y lo postmoderno (Rosaldo 1990, García Canclini

1989); que si bien los territorios ya habían sido situados económica y socialmente dentro de la órbita del país urbano que originaron la substitución de importaciones y la violencia bipartidista, con la ola aperturista hacia la internacionalización y la descentralización estatal, la presencia institucional oficial y privada se hizo mucho más intensa, las diversas problemáticas y procesos sociales adquirieron un carácter nacional, y las comunicaciones y medios de transporte redujeron substancialmente el aislamiento funcional de la década anterior.

Uno de los escenarios principales de confrontación se ha originado cuando los estamentos del gobierno central, llevados por aires de globalización, han puesto parte de sus aspiraciones en la "apertura" al Pacífico y las organizaciones de base se han opuesto a la implantación de los planes depredadores derivados de tales visiones de grandeza (Obapo, Orewa y Acia 1990-1991). AI generalizarse a nivel global la eliminación de políticas económicas proteccionistas y, por lo tanto, incrementarse el comercio internacional, el Estado colombiano ha sentido la necesidad de "abrir" el país a través de su costa Pacífica hacia el Este asiático, la zona más dinámica de la actividad capitalista actual. Pero ni el medio ambiente ni mucho menos sus habitantes ocupan mayor lugar en la centralidad de la óptica y el discurso estatales sobre la región (Pedrosa 1996).

Con el ascenso de los movimientos ecologistas en el plano internacional, entidades como el *World Wild Fund* se dan a la tarea de establecer a nivel mundial áreas prioritarias. Pronto viene a establecerse que la llanura selvática del Pacífico que se extiende por Panamá, Colombia y Ecuador es una de las zonas de más alta biodiversidad del planeta, y así esta área, desconocida y desdeñada hasta el momento, es puesta prominentemente en el escenario mundial (García Kirkbride 1986; Escobar y Pedrosa 1996: 17). De esta forma se establece un nuevo campo conflictivo en el que grupos conservacionistas, el capital multinacional farmacológico-bioquímico y los grupos de base locales miran con lentes diferentes el futuro del capital ecológico, genérico y bioquímico de la biodiversidad. El argumento de la biodiversidad brinda nuevas armas a las ONG ambientales y a las OB para enfrentar la destrucción ambiental y social implicada en proyectos de obras públicas tales como carreteras, hidroeléctricas y puertos. Pero también despierta la ambición de multinacionales y empresarios que detectan una nueva fuente para la acumulación de capital (Escobar 1996).

El elemento que permite aglutinar con más solidez la resistencia contra las consecuencias de la "apertura" al Pacífico es el de la existencia de OB locales y regionales a través de las cuales los pobladores pueden articular la defensa de sus territorios y sus comunidades. Pero el surgimiento de las OB responde a desarrollos complejos en los que los dos aspectos en que han sido analizados los movimientos sociales han de ser considerados en una relación dialéctica —estudios de identidad e investigaciones sobre estrategia— (Cohen 1985, Escobar y Álvarez 1992). En este sentido es muy productivo considerar seriamente a

algunos analistas quienes han señalado que los movimientos sociales poseen una dinámica resultado de la articulación indisoluble de factores expresivos o interpretativos y de factores instrumentales (Cohen 1992, Foweraker 1995).

Se tiene entonces que, para entender la aparición y consolidación de organizaciones populares en el Pacífico y la formación de líderes locales, habría que rastrear la formación de un andamiaje ideológico y una infraestructura de recursos técnicos, profesionales y materiales, factores estos en los que las ANG y las ONG juegan un papel imprescindible (Friedmann 1992, Stokes 1988). Al considerar estos elementos, los movimientos sociales y las dinámicas de conformación de liderazgos aparecen como el resultado de la confluencia de distintas fuerzas de la sociedad civil, y no solamente como la movilización autónoma y aislada del grupo social en cuestión o en el otro polo del argumento, como resultado de las acciones de dedicados activistas (Mac Adam 1988, Melucci 1988).

Un hecho crucial para los futuros desarrollos que tendrían lugar en el Chocó y en el Pacífico en general, fue el establecimiento en Quibdó, a finales de los años setenta, de los centros de pastoral claretianos, uno indigenista y otro dirigido a las comunidades negras. Estos centros compuestos por un pequeño equipo de voluntarios laicos y dirigidos por jóvenes sacerdotes, a su vez profesionales de las ciencias sociales, seguidores de un cristianismo comprometido con la justicia social, se trazaron desde un principio el objetivo de motivar la organización de las comunidades. A nivel de los indígenas iniciaron trabajos a principios de los ochentas con comunidades cercanas a Quibdó y apoyaron a un grupo de estudiantes indígenas de secundaria que habían entrado en conflicto con el obispo de Itsmina. Estos centros de pastoral, sin pretender mayor figuración pública o actividad propagandística, trabajaron calladamente en una línea económica y liberacionista en la que la ausencia de premura por una figuración política les permitió acumular paulatinamente los resultados del trabajo de base con las comunidades indígenas hasta alcanzar una solidez organizativa y un equipo humano capacitado en actividades de liderazgo tendientes a la reproducción autónoma (Lehmann 1990).

Esta agrupación estudiantil terminó convirtiéndose en la Organización Regional Emberá Waunana (Orewa), y durante varios años el Centro de Pastoral le proveyó apoyo, asesoría y recursos para formar líderes, contactar otras organizaciones indígenas y recorrer las cerca de doscientas comunidades indígenas del Chocó promoviendo el proceso organizativo. El equipo de voluntarios y sacerdotes acompañaba a los jóvenes líderes indígenas y asumía gran parte de las tareas de organización, promoción y divulgación.

La Orewa se formó siguiendo el camino trazado en el país por las organizaciones indígenas del Cauca, del Tolima y de la Sierra Nevada de Santa Marta y de otras organizaciones indígenas latinoamericanas, las cuales a finales de los sesentas

habían empezado a conformar un estilo de lucha basado en reivindicaciones centralmente indígenas: la recuperación de la tierra ancestral, la vigencia de la cultura, el derecho a la autonomía (Albó 1995). Este paradigma de activismo indígena había ido surgiendo paulatinamente al decaer las propuestas políticas tradicionales de la izquierda que veían lo indígena supeditado a las luchas campesinas y obreras, o del indigenismo latinoamericano que planteaba un proceso integracionista "benévolo" a las sociedades nacionales. En la conformación de la nueva tendencia de movilización étnica habían intervenido, además de sectores del liderazgo indígena, intelectuales y activistas que habían ido desencantándose de las viejas prepuestas y veían la posibilidad del surgimiento de un protagonismo político-indígena a partir de sus propias realidades.

Lo anterior es un caso ilustrativo de cómo, tanto la constitución del soporte ideológico para el surgimiento de nuevas identidades como la formación de líderes locales que reprocesen continuamente esas bases simbólicas, son procesos sinuosos en cuyos antecedentes se ven involucrados distintos sujetos dentro y fuera de los movimientos mismos (Foweraker 1995; Eyerman y Jamison 1991).

En el caso de los indígenas chocoanos este aspecto es especialmente ilustrativo ya que el tipo de organización social consolidado en la época republicana consistió en parentelas y vecindarios que comparten terrenos aledaños, trabajos colectivos y celebraciones, pero con una gran tendencia a la escisión y a la migración. Los chamanes y personas de edad, hombres o mujeres, ejercen posiciones de liderazgo ritual y consuetudinario, pero con un alcance limitado a las familias allegadas. El proceso de organización que se inicia al final de los años setentas apuntaba, en cambio, hacia el surgimiento y la solidificación de una organización indígena que pudiera, de manera efectiva, reclamar ante el Estado y otras instancias los derechos de las comunidades y constituirse en un sujeto político.

Para una organización de base, una de las tareas que requiere una intervención profesional constante es la jurídica. El avance de la organización está condicionado a la efectividad lograda en permanentes y diversas negociaciones y conflictos con entidades del Estado y con estamentos privados. Para lograr lo anterior es imprescindible la presencia de abogados. Funcol, una ONG basada en Bogotá, proveyó esta asesoría a la Orewa durante los primeros años y además le brindó talleres periódicos de capacitación en temas legales relacionados con la lucha indígena.

Al cabo de unos cuatro años, la Orewa ya contaba con un equipo apreciable de lideres indígenas capacitados y pudo consolidar su separación del Centro de Pastoral. La organización siguió gestionando sus propios recursos a través de ONG internacionales y decidió contratar su propio abogado y asesores. Y recientemente, en un giro ilustrativo de las dinámicas recíprocas entre las OB y las ONG, estos asesores han conformado su propia ONG, a través de la cual la Orewa se provee

de asesoría jurídica, siendo además una de las organizaciones líderes en la región en estudios y proyectos de organización y desarrollo comunitario y ambiental.

En la actualidad, dieciséis años después, la Orewa es una sólida organización regional, la cual ha organizado cabildos en prácticamente todas las comunidades indígenas chocoanas, ha gestionado la legalización de miles de kilómetros cuadrados en tierras de resguardo y adelanta diversos programas en las áreas de salud, producción, educación y capacitación. La Orewa es una de las organizaciones de base más sólidas del Pacífico, es una interlocutora enérgica y crítica del gobierno y ha logrado incrementar su manejo de recursos económicos, sin ser afectada sensiblemente por los riesgos de burocratización y corrupción.

El perfil del líder indígena que ha surgido después de este pausado proceso es el de jóvenes con cierta escolaridad quienes han tenido la disponibilidad de estar periódicamente, y en algunos casos casi permanentemente por fuera de sus comunidades en la sede de la Orewa en Quibdó o recorriendo diferentes comunidades para impulsar el proceso organizativo. Algunos de estos muchachos fueron involucrados en la organización mientras estudiaban en colegios de Quibdó, a donde habían sido enviados por sus familias. Podría decirse que estos jóvenes líderes han atravesado una muy intensa y continua preparación, no solamente vinculados a las tareas cotidianas de la organización, sino asistiendo —ya sea en Quibdó o en otras ciudades— a múltiples talleres, congresos y reuniones con organizaciones indígenas y populares.

El éxito organizativo de la Orewa tiene como uno de sus factores más importantes la preparación integral de sus líderes en los aspectos ideológico, organizativo y administrativo, lo cual le ha permitido construir una gran credibilidad entre las comunidades locales, manejar con eficiencia la organización, acrecentar su bagaje ideológico y político y afirmar su poder de negociación frente a las instituciones oficiales y privadas.

El manejo austero y acertado de recursos le ha permitido a la organización mantener un nutrido equipo y un creciente y complejo manejo de proyectos y actividades reivindicativas. Ha mantenido una prudente distancia crítica frente al gobierno y otras instituciones, sin caer en un aislacionismo que la prive de participar en negociaciones y en acceder a recursos, en términos considerados convenientes para los fines organizativos y políticos de la organización.

Fue la labor de los equipos misioneros, tanto de la Pastoral Claretiana como de los sacerdotes alemanes del Verbo Divino y las monjas ursulinas en el medio río Atrato, la que dio como resultado la primera organización de base afrocolombiana del país. Conformada en un principio, hacia 1984, como comités cristianos de base, fue adquiriendo carácter comunitario y pronto se detectó que el problema más urgente era el de encontrar la forma de contrarrestar la

acción de las empresas madereras que venían devastando la región y arruinando las fuentes de recursos naturales, parte esencial de la subsistencia de las comunidades. Los comités se vieron abocados entonces a defender el territorio de otras actividades degradadoras de los recursos, entrando a prohibir el uso de motosierras para la tala, de trasmallos para la pesca y de motobombas para la minería. Las comunidades expulsaron algunos grupos de forasteros que estaban usando estos medios mecanizados (*El Atrateño* 1986: 1; 1987: 3).

En 1987, los comités se constituyen formalmente en la Asociación Campesina Integral del Atrato (Acia), apareciendo así como la primera organización de base de las comunidades afrocolombianas del país. Paulatinamente, la organización comenzó a independizarse de los misioneros. Las comunidades, independientemente de los comités cristianos de base, fueron eligiendo comités locales; de manera significativa, en 1987 la publicación bimensual *El Atrateño* modificó su subtítulo "Boletín informativo de los equipos misioneros del Atrato" por el de las "comunidades campesinas".

La Acia organizó en junio de 1987 el primer foro por la defensa de los recursos naturales en una de las comunidades, al cual asistieron representantes de las distintas organizaciones gubernamentales. Estos firmaron un acuerdo en el que por primera vez se establecía que un territorio de unas 600.000 hectáreas sería administrado colectivamente por las comunidades, restringiéndose sustancialmente en el las actividades madereras. El gobierno no cumplió con los acuerdos, y un año después una comisión de dirigentes comunitarios y misioneros se desplazó a Bogotá y logró la conformación de un comité con los directivos regionales de Codechocó, Incora, Inderena, Acia y los misioneros, para buscar el cumplimiento de los acuerdos. En otro foro en agosto de 1988, la Acia invocó los tratados de Colombia con la OIT sobre minorías culturales para que, debido a su ascendencia africana, las comunidades del Atrato fueran consideradas un grupo étnico con derechos culturales y económicos específicos.

Estos hechos revisten gran significación pues la Acia había sentado el precedente de articular centralmente la lucha a partir de reclamos por territorios étnicos colectivos. Reclamos que representan una continuidad del proceso que habían iniciado a finales de los sesenta los indígenas del Cauca y la Sierra al reclamar, con la asesoría de diversos intelectuales y activistas, un nuevo uso político de las figuras de origen colonial de los resguardos y los cabildos; proceso continuado por la Orewa y que sentó las bases teóricas organizativas, los paradigmas ideológicos y un norte de lo posible en el campo institucional y legal —territorios colectivos y gobiernos locales— que posibilitaron el desarrollo de una buena parte del movimiento afrocolombiano (Wade 1996).

Posteriormente, con la asesoría de Orewa y Acia, se iniciaría la Asociación Campesina del San Juan (Acadesan) entre las comunidades afrocolombianas que habitan la parte

media y baja de ese río. En 1989 se realizó el primer encuentro biétnico del San Juan, en el que comunidades afrocolombianas e indígenas reclamaron conjuntamente la creación de un inmenso territorio biétnico en todo el bajo río San Juan.

Los líderes de estas organizaciones rurales afrocolombianas tienen unas características diferentes a las mencionadas de los activistas de la Orewa: el trabajo organizativo se dio desde el comienzo en el entorno mismo de las comunidades y no como un núcleo central de activistas; las tareas de liderazgo fueron asumidas desde entonces por adultos cabezas de familia residentes en las comunidades. A medida que el proceso avanzó, la Acia instaló una oficina en Quibdó, donde permanecen constantemente los directivos de la asociación. Y aunque los líderes comunitarios han experimentado un gran proceso de cualificación en estos últimos años, el dinamismo del equipo directivo tiene muchas más restricciones que el de la Orewa con su reclutamiento permanente de los jóvenes que van avanzando escolarmente y que se vinculan prácticamente de tiempo completo a las actividades organizativas y a su capacitación en liderazgo.

Se ve entonces la sistemática actividad de las ONG misioneras y de otras entidades no gubernamentales y activistas en el acompañamiento a las comunidades del Chocó para la creación y consolidación de organizaciones de base con proyectos consistentes a nivel regional, basados en novedosas reinterpretaciones de los derechos colectivos a partir del territorio y la pertenencia étnica (Stavenhagen 1990).

La movilización durante la Constituyente de 1991 para lograr el reconocimiento de derechos especiales para los afrocolombianos en tanto grupo étnico, permitió la conformación de una alianza informal amplia que incluyó a las organizaciones y los constituyentes indígenas, académicos especialistas de la cuestión negra, intelectuales urbanos afrocolombianos activistas de los grupos de conciencia étnica y basta algunos políticos tradicionales, además de otros individuos solidarios con esta causa. El Artículo Transitorio 55 de la Constitución, que establecía una comisión que estudiaría y propondría una ley para las comunidades negras, fue aprobado apresuradamente a última hora pero sentándose con ello las bases de un proceso sin precedentes.

En los departamentos de la costa sur del Pacífico —Valle del Cauca, Cauca y Nariño—, en los que al momento de las deliberaciones originadas por el Transitorio 55 no existía mayor organización, algunos religiosos de las diócesis locales prestaron sus recursos para la divulgación de las discusiones y la movilización de activistas, lo cual contribuyó a ir articulando regionalmente el movimiento por el reconocimiento legal de los derechos políticos, culturales y territoriales de la población afrocolombiana.

Ya desde 1988, un grupo de activistas y unos pocos profesionales de las ciencias sociales afrocolombianos habían iniciado el impulso en Buenaventura de un comité

municipal de organizaciones de base con la participación de algunas asociaciones gremiales de pescadores artesanales, mineros, campesinos y organizaciones de barrio. El comité tuvo corta vida debido a falta de recursos, pero sus promotores entraron a discutir las cercanas elecciones para la Constituyente, organizando con tal fin una Coordinadora Nacional de Comunidades Negras —CNCN— con la participación de activistas de los grupos urbanos en pro de reivindicaciones de los afrocolombianos y de activistas de los grupos de izquierda. Sin embargo, al aproximarse las elecciones los miembros de grupos políticos apoyaron a sus propios candidatos, y las organizaciones del Chocó consideraron que la CNCN no tenía representatividad de base. La Coordinadora cambió entonces su nombre a Organización de Comunidades Negras —OCN—, y desde entonces ha concentrado sus esfuerzos en el proceso organizativo del Pacífico en los departamentos de Valle del Cauca, Cauca y Nariño.

En cada uno de estos departamentos las comunidades organizadas convergen en una organización regional denominada Palenque; los tres Palenques se reúnen en lo que se ha denominado el Proceso de Comunidades Negras. La OCN ha mantenido un *status* muy peculiar con rasgos de ONG, de OB o, incluso, de grupo político. El entrenamiento universitario de su principal líder y de algunos de sus colaboradores y simpatizantes le permite abocar las tareas por las que otras OB tienen que recurrir a las ONG. El núcleo principal de activistas de la OCN son jóvenes con algún grado de escolaridad secundaria. En ella se da también con claridad el tipo de grupo de activistas de carácter juvenil con un nivel educativo avanzado, en términos de promedio para el Pacífico, y que dedican gran parte de su tiempo, con carácter casi completamente voluntario y con muy escasa remuneración económica, a los trabajos de organización. El proceso mismo se va convirtiendo para estos jóvenes en una escuela continua de capacitación en liderazgo.

La OCN constituye otro ejemplo de cómo las organizaciones locales solo pueden consolidarse en el tiempo si se integran en organizaciones regionales, y, a su vez, las organizaciones regionales necesitan de constante asesoría en lo organizativo, en lo legal y en otras áreas técnicas y, sobretodo, en cuanto a financiación externa. La OCN ha entendido este último punto después de unos inicios con muchas dificultades.

En la costa caucana el Palenque es la Coordinación de la Costa Caucana de Comunidades Negras —Cococauca—, centralizado en Guapi y en el que concurren las tres municipalidades del litoral caucano: Timbiquí, López de Micay y el mismo Guapi. A comienzos de 1995 Cococauca tenía una membrecía de 30 organizaciones, 12 de ellas en Guapi. Una de las organizaciones más activas a su interior es Juventudes Unidas para el Proceso —Junpro—. Sus miembros son diez bachilleres, la mayoría muchachos pero también algunas mujeres, quienes se desempeñan como voluntarios de tiempo completo. Ellos promueven el proceso organizativo, coordinan con otras organizaciones y realizan encuentros y otros eventos. Han obtenido algunos fondos del Plan Nacional de Rehabilitación (PNR)

y de la Corporación Regional del Cauca —CRC— para viajes y activismo básico, y compraron una modesta casa para su sede. Un sacerdote periodista jesuita de Bogotá los asesora con una granja comunitaria para obtener productos de subsistencia; además, lograron financiación del Ecofondo para un proyecto de reciclaje de basura con un componente de educación ambiental en las escuelas, coordinación con la Alcaldía y el Ministerio de Salud.

La formación de la Junpro es interesante porque se constituye en un núcleo juvenil embrionario de liderazgo y se hace posible su reproducción gracias a una circunstancia fortuita pero importante: Guapi, una ciudad pequeña, con una población urbana de menos de 10.000 personas y unas 20.000 en el área rural, posee cuatro colegios de bachillerato, una cifra alta en el conjunto del Pacífico colombiano, que, aunque potencialmente pueden servir a los cerca de 60.000 habitantes de le costa caucana, en realidad vincula a la mayoría de los jóvenes del casco urbano. Se producen más bachilleres de los que pueden encontrar trabajo o irse a estudiar en universidades de afuera y resulta en una población que potencialmente puede vincularse al proceso organizativo alrededor del núcleo inicial de activistas y el sacerdote asesor.

Un rol similar al de Funcol en los primeros años de le Orewa, ha sido el desempeñado para las organizaciones de base de los tres departamentos sureños por Asdes, una ONG con sede en Cali que brinda asesoría legal, de participación ciudadana y de metodologías organizativas. Asdes ha estado involucrada en este tipo de actividad en el Pacífico y en el Occidente ofreciendo talleres con el fin de que miembros de las OB aprendan cómo usar la legislación existente para mejorar su participación en los asuntos públicos, defender sus derechos y proteger sus recursos naturales.

El "descubrimiento" de la biodiversidad del Pacífico, en un principio promovida por científicos con la intención de concientizar acerca de la necesidad de proteger la región, abrió un juego de intereses a muchas bandas (Gentry 1982; Escobar y Pedrosa 1996). Mientras que el tema sirvió para fomentar la actividad o creación de las ONG en la región, también despertó el interés de los organismos internacionales como la ONU, los cuales entraron a proteger un "recurso de la humanidad". De otra parte, las corporaciones farmacológicas han estado presionando al gobierno para lograr la aprobación privada de patentes genéticas y biológicas de recursos que son patrimonio de las comunidades locales desde tiempo inmemorial.

Natura, una ONG ambientalista, ha entrado en un plan a largo plazo para el manejo de recursos en coordinación con la Orewa. Dicha coordinación ha incluido la presencia de coinvestigadores indígenas de las comunidades en cuestión. La cooperación con Natura ha proporcionado a la Orewa experiencia en el terreno biológico-conservacionista, lo cual fortalece a la organización en negociaciones sobre esta temática.

La relación entre Natura y la Orewa tomó un cariz más relacionado con las problemáticas sociales cuando, a raíz de las protestas de esta última organización en contra de proyectos en territorios indígenas como la base naval de Málaga, la carretera a Nuquí y la mini-hidroeléctrica del alto río Valle, se realizaron discusiones con el gobierno. En épocas más recientes, Natura ha extendido sus acciones a otras comunidades del golfo de Tribugá. Se está desarrollando un proyecto sobre prácticas productivas agrícolas de las mujeres afrocolombianas en espacios domésticos tales como patios y azoteas. Este proyecto se coordina con las organizaciones comunitarias locales y está ligado a la reflexión que se lleva a cabo actualmente en todo el Pacífico.

Otras ONG de tipo jurídico, como Cela y Fundepúblico —la primera especializada en derecho ambiental—, han entablado procesos contra cl gobierno por obras como la carretera a Málaga o la concesión de licencias a empresas madereras. Otras ONG ambientalistas que tienen acciones en la región son: Herencia Verde, Inguede, Penca de Sábila y la Fundación Darién. Herencia Verde trabaja en conservación en el río Anchicayá y durante unos años intentó fomentar la organización de las comunidades locales para impulsar conservación comunitaria, pero la carencia de experiencia en este tópico ha hecho que de unos dos años para acá Herencia haya optado per apoyar directamente a la OCN para que adelante directamente el fomento de la organización.

Inguede posee una reserva privada en el golfo de Tribugá, y ha proporcionado capacitación en artesanía de tagua en algunos poblados del área. Fundación Darién impulsa la conservación ambiental en Acandí alrededor de programas para proteger a las tortugas caná. Estas actividades, que empezaron principalmente entre los escolares, hoy se han extendido a otros sectores de la población.

Penca de Sábila —una ONG de Medellín— adelantó un proyecto de reciclaje de vidrio con la Organización de Barrios Populares del Chocó —Obapo—, otra de las organizaciones de base fuerte del Pacífico. Debido a diferencias sobre la administración del proyecto, Penca se retiró y el proyecto se acabó, pero mientras duró fue un programa bastante exitoso que en un momento empleaba 25 personas y reciclaba tres toneladas de vidrio al mes, al tiempo que adelantaba una campaña de concientización ecológica y organizativa con los habitantes de los barrios más pobres de Quibdó.

La confluencia de los esfuerzos para la defensa de los recursos naturales de las ONG conservacionistas y de las OB ha ido consolidando procesos en los que la denuncia, la investigación, la construcción de discursos y la movilización social se enriquecen recíprocamente avanzando en la solidificación de un paradigma de acción social basado en una reconceptualización novedosa del entorno natural y de las comunidades que lo habitan.

Habla/Scribe es una ONG de Cali que ofrece a las comunidades del Pacífico proyectos culturales, los que, a la vez que tratan aspectos de alfabetización,

estimulan el desarrollo de su dinamismo cultural. Habla/Scribe implementó fundaciones locales de comunicación popular en seis municipios –Tumaco, Guapi, Buenaventura, Bahía Solano, Barbacoas e Itsmina– con programas de alfabetización y de producción de materiales audiovisuales. Más recientemente ha impulsado comités de comunicación popular. Tanto la misma Habla/Scribe como las fundaciones que han resultado de su actividad apoyan los procesos organizativos derivados de la Ley 70 de 1993, y su proyecto de comunicación popular va construyendo paulatinamente un modelo y unas metodologías basadas en el fortalecimiento de la cultura y la sociedad local en el Pacífico.

No es la intención de este ensayo revisar exhaustivamente las actividades de cuanta organización no gubernamental esté activa en el Pacífico sino de mostrar a través de ejemplos —en algunos más exhaustivamente que en otros— cómo el ascenso y la continuidad de la organización de base o popular, la formación de líderes, la incorporación y resignificación de nuevos discursos y la defensa de los intereses públicos se dan a través de la interrelación de múltiples actores. La continuidad de la organización popular depende de la combinación de una orientación ideológica que tenga receptividad, con un proceso sostenido de formación de líderes, una financiación adecuada, la asesoría profesional en diversas áreas y una organización no burocratizada y eficiente.

¿Nuevos liderazgos para una nueva política?

Como se vio, los estudiosos de los movimientos sociales han subrayado alternativamente la importancia de los procesos ideológicos de consolidación de identidades o de la dotación logística para enfrentar al sistema o avanzar en sus propósitos colectivos. Proponentes de ambas tendencias han mencionado la importancia de agentes externos en el fortalecimiento de los movimientos. El surgimiento de identidades colectivas está frecuentemente asociado con el desarrollo de cuerpos teóricos que reelaboran la posición de los sujetos sociales y los dotan con argumentos y aspiraciones para buscar la movilización social. Otro tipo de elaboraciones teóricas orienta los estilos organizativos y las tácticas a través de las cuales los movimientos logran avanzar. Dichas elaboraciones teóricas son llevadas o reelaboradas por activistas, frecuentemente de la pequeña burguesía intelectual que, a diferencia del proyecto partidista heredado del siglo XIX, no pretenden asumir la dirección del proceso o, por lo menos, no permanentemente.

Los movimientos sociales dependen estrechamente de la disponibilidad de recursos financieros para su existencia y continuidad. Las últimas décadas han visto la conformación de una compleja red de circulación de recursos, más que todo provenientes de donaciones voluntarias en los países capitalistas del Norte, que financian ONG, las cuales proveen una variada gama de servicios profesionales directamente a la población o a las OB. La posibilidad de las OB

de convertirse en interlocutores consistentes ante el Estado y de mantener una legitimidad frente a sus bases pasa por el acceso a esos recursos, que inicialmente son provistos por agentes no gubernamentales y que posteriormente pueden ser generados por las mismas OB, o, en la medida de su fuerza de negociación, por la obtención directa de financiación del Estado.

Toda este serie de relaciones y circulación de recursos, la conformación de sujetos políticos colectivos y el desarrollo de líderes tienen que entenderse en el marco del languidecimiento del Estado de bienestar y del ascenso neoliberal, por un lado, y del agotamiento de los procedimientos antisistémicos —partidos y sindicatos— que habían surgido con el ascenso del capital industrial contemporáneo (Calderón 1995; Wallerstein 1990).

Para el Pacífico parece claro que el liderazgo de los movimientos sociales étnicos se estructura alrededor de dos estilos, de los que por supuesto pueden haber muchas formas intermedias: un tipo de equipo de dirección compuesto por jóvenes con considerable experiencia escolar que se agrupan en uno de los poblados principales con la asesoría de las ANG o de algunos cuadros propios, especialmente calificados, que desarrollan una labor organizativa hacia las comunidades.

Otro estilo se da cuando el proceso organizativo es impulsado primariamente por las ANG en las comunidades de base y, en tanto el proceso adquiere cierta madurez, los líderes de las comunidades, mayormente adultos cabeza de familia, conforman una organización, con su sede coordinadora en el correspondiente centro urbano de influencia regional, para mantener una presencia de negociación y activismo frente al Estado y a otras instituciones.

Dentro del espectro de posibilidades que se da dentro de estos dos polos prototípicos es claro que la formación de liderazgos de movimientos sociales en los casos referidos del Pacífico colombiano está lejos de ser un proceso espontáneo generado al interior de las comunidades locales. Son en realidad procesos complejos en los que convergen personas y grupos exógenos a la comunidad —las ANG y las ONG— o miembros de los grupos locales, que excepcionalmente han logrado un nivel de cualificación superior, facilitando el acceso a recursos en lo ideológico, en lo organizativo, en lo administrativo y en lo económico. Si estos hechos entroncan con procesos identitarios —en este caso, étnico-políticos— se dan las perspectivas para la sostenibilidad del movimiento social.

Un problema de particular vigencia es el de cómo interpretar en términos de teoría social, todos estos hechos: ¿Es un hecho que el advenimiento del capitalismo tardío está eliminando la posibilidad de hacer política radical en "grande" en la tradición de las luchas obreras de los partidos socialistas o de los movimientos de liberación? ¿Son estos movimientos sociales y las ONG indignos continuadores de la tradición?

Siguiendo el consejo de Wallerstein (1992), podemos situarnos intelectualmente en una época de transición en la que los distintos elementos del rompecabezas social están en un período de realinderamiento. La teoría de Habermas (1988) sobre la diferenciación del conjunto social entre sistema y mundo de la vida, ubica a la sociedad civil como una de las fuerzas que resisten a la dominación de la razón instrumental del sistema y que se esfuerzan por avanzar hacia los ideales de igualdad y democracia vigentes, de todas maneras, dentro del proyecto contradictorio de la modernidad. Uphoff (1992) hace unas propuestas análogas —aunque desde un marco filosófico muy distinto—: estudiar ese "tercer sector" de las ONG y las OB dentro de la sociedad civil: el dominio de la acción individual o colectiva tendiente a la reciprocidad, la cual no esta guiada por la compulsión legal o el ánimo de lucro.

Laclau y Mouffe proponen la construcción de una alianza de los diversos sujetos colectivos que desde distintos ángulos enfrentan a la hegemonía del sistema en la búsqueda de una democracia radical que no repita la tentación totalitaria del proyecto de la dictadura obrera (Laclau y Mouffe 1985).

Dentro de estas perspectivas, los países latinoamericanos pueden buscar salidas partiendo de su propia idiosincrasia. Quijano ha subrayado que la ganancia capitalista no es el único contexto posible para la esfera privada y que el Estado no es la única instancia en que se puede realizar la esfera pública. Esfuerzos privados por parte de individuos o grupos pueden apuntar al bienestar común. Al mismo tiempo, en el dominio de lo público —lo que interesa a todos los miembros de la sociedad— pueden desenvolverse agentes privados. Quijano trae el caso de comunidades campesinas o asociaciones barriales como ejemplos en los que lo privado-social y lo público-no-estatal tienen lugar. Enfoques políticos de este tipo desmienten la falsa disyuntiva entre estatismo —ya sea socialismo o Estado de bienestar— y neoliberalismo —la absorción de todas las funciones sociales por el capitalismo rentable— como las únicas funciones posibles para la sociedad latinoamericana (Quijano 1988-1989).

Algunos analistas han criticado la tendencia a enfatizar y afirmar políticamente la movilización social articulada a partir de diversas subjetividades socioculturales y de reclamos de autonomía. Afirman que la dispersión de tales expresiones políticas es, en últimas, un refuerzo a las propuestas individualistas y fragmentadoras del proyecto neoliberal y un impedimento para el desarrollo de un movimiento clasista y revolucionario (Larsen 1995; Petras y Morley 1990). Estas pueden ser, sin embargo, críticas apresuradas ante un fenómeno social que tiene poco más de dos décadas y que aún está a la búsqueda de elaboraciones políticas y de salidas hacia escenarios de mayor cobertura.

Tal tipo de respuestas solo pueden ser elaboradas a partir de los procesos mismos en los que los distintos actores sociales —os movimientos, sus líderes, los activistas y los intelectuales críticos— encuentren espacios viables de mutua colaboración,

ahonden en la reflexión sobre las nuevas y cambiantes realidades del capitalismo contemporáneo y converjan en la construcción de sujetos políticos de mayor cobertura que puedan exitosamente retar la hegemonía del sistema dominante. Un avance de este tipo está aún marcado por la incertidumbre y el desconcierto ante la deslegitimación del modelo político particular que orientó internacionalmente por cerca de un siglo la movilización hacia la justicia social y económica.

Referencias citadas

Albo, Xavier

1995 "Our Identity Starting from Pluralism in the Base". En: John Beverly, Jose Oviedo y Michael Aronna (eds.), *The Postmodern Debate in Latin America,* pp 18-32. Durham: Duke University Press.

Beverly, John, Jose Oviedo y Michael Aronna (eds.)

1995 *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Calderón, Fernando

1995 "Latin American Identity and Mixed Temporalities; Or How to Be Postmodern and Indian at the Same Time". En: John Beverly, Jose Oviedo y Michael Aronna (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*. 55-64. Durham: Duke University Press.

Carroll, Thomas

1992 *Intermediary NGOs. The Supporting Link in Grassroots Development*. West Hartford CT: Kumarian Press.

Clark, John

1991 *Democratizing Development. The Role of Voluntary Organizations*. West Hartford CT: Kumarian Press.

Cohen, Jean L.

1985 Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research* 52 (4): 663-716.

Cohen, Jean L. y Andrew Arato

1992 *Civil Society and Political Theory*. Cambridge MA: The MIT Press.

Escobar, Arturo

1992 Culture, Practice and Politics. Anthropology and The Study of Social Movements. *Critique of Anthropology* 12 (4): 395-432.

1996 "Viejas y nuevas formas de capital y los problemas de la biodiversidad". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad?*, pp 109-131. Bogotá: Cerec.

Escobar, Arturo y Sonia Álvarez

1992 *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa
1996a *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad*. Bogotá: Cerec.
1996b "Entrevista a Mercedes Balanta". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (ed.), *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad?,* pp 265-281. Bogotá: Cerec.
Friedmann, John
1992 *Empowerment: The Politics of Alternative Development*. Cambridge MA: Blackwell.
Foweraker, Joe
1995 *Theorizing Social Movements*. London: Pluto Press.
Gamson, William
1992 "The Social Psychology of Collective Action". En: A. Morris y C. Muller (eds.), *Frontiers in a New Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.
García Canclini, Néstor
1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
1989 *Culturas híbridas*. México: Grijalbo.
García Kirkibride, Cristina
1986 *Biological Evaluation of the Chocó Biogeographic Region of Colombia*. Washington: World Wild Fundation.
Gentry, Alwyn
1982 "Phytogeographic Patterns as Evidence for a Chocó Refugium". En: G. Prance (comp.), *ATB Refugium Proceedings*. New York: Columbia University Press.
Giddens, Anthony
1969 *Central Problems in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
1994 *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Stanford: Stanford University Press.
Gramsci, Antonio
1971 *Selections from the Prinson's Notebooks*. Q. Hoare y N. G. Smith (comps.). New York: International Publishers.
Habermas, Jurgen
1988 *La teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Madrid: Taurus.
Hopenhaym, Martin
1995 "Postmodernism and Neoliberalism in Latin America". En: J. Beverly, José Oviedo y Michael Aronna (comps.), *The Postmodernism Debate in Latin America*, pp 93-109. Durham: Duke University Press.
Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
1985 *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
Larsen, Neil
1995 "Postmodernism and Imperialism: Theory and Politics in Latin America". En: J. Beverly, José Oviedo y Michael Aronna (comps.), *The*

Postmodernism Debate in Latin America, pp 110-134. Durham: Duke University Press.

Lehmann, David

1990 *Democracy and Development in Latin America: Economies, Politics and Religion in the Post War Period*. Cambridge: Polity Press.

Macadam, Doug, J. McCarthy y M. Zialdi

1988 Social Movements. Neil Smeller (comp.). *Handbook of Sociology*. Newbury Park: Sage.

Melucci, Alberto

1980 The New Social Movements. A Teoretical Approach. *Social Science Information* 19 (2):191-226.

1988 "Social Movements and the democratization of everydaylife". En: J. Deane (comp.), *Civil Society and the State. New European Perspectives*. Londres: Verso.

1989 *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.

Obapo, Orewa y Acia

1990-1991 Etnocidio de indígenas y negros. *Ecológica* (6):12-19.

Pedrosa, Álvaro

1996 "La institucionalización del desarrollo". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad?*. Bogotá: Cerec.

Pedrosa, Álvaro y Arturo Escobar

1996 "Movimiento negro, identidad y territorio. Entrevista con la Organziación de Comunidades Negras de Buenaventura". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad?*. Bogotá: Cerec.

Petras, James y Michael Morley

1990 *U.S. Hegemony Under Siege: Class, Politics and Development in Latin America*. Londres: Verso.

Quijano, Aníbal

1988 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.

1989 Paradoxes Modernity in Latin America. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 3 (2): 147-177.

Ritchey-Vance, Marion

1991 *The Art of Association: NGOs and Civil Society in Colombia*. Rosslyn: Inter-American Foundation.

Rosaldo, Renato

1989 *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press.

Salomon, L. M. y H. K. Anheimer

1994 *The Emerging Sector in Comparative Perspective. An Overview*. Baltimore: The Johns Hopkins Institute for Policy Studies.

Scott, Alan

1991 *Ideology and Social movements*. London: Allen and Unwin.

Stavenhagen, Rodolfo
1990 "Los derechos indígenas. Un nuevo enfoque del sistema internacional". En: *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos.

Stokes, Susan
1988 "Peru's Urban Popular Sectors in the 1980s: Autonomy or a New Multiclassism". Ponencia presentada al 16° Congreso de LASA. New Orleans.

Tarrow, Sidney
1989 *Struggle, Politics and Reform: Collective Action, Social Movements and Cycles of Protest*. CSI, Occasional Paper n.° 21. Ithaca: Cornell University.
1994 *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*. New York: Cambridge University Press.

Tilly, Charles
1984 "Social Movements and National Politics". En: *State Building and Social Movements*, ed. Bright, W. y S. Harding. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Touraine, Alain
1987 *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago: PREALC-OIT.
1988 *The Return of the Actor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Uphoff, Norman
1992 *Learning from Gal Oya: Possibilities for Participatory Development and Post-newtonian Social Science*. Ithaca: Cornell University Press.

Wade, Peter
1995 The Cultural Politics of Blackness in Colombia. *American Etnologist*. 22 (2): 341-357.
1996 "Identidad y etnicidad". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad?*. Bogotá: Cerec.

Wallerstein, Immanuel
1990 "Antisystemic Movements. History and Dilemmas". En S. Amin (ed.), *Transforming the Revolution: Social Movements and the World System*. New York: Monthly Review Press.
1992 *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press.

Williams, Raymond
1985 *Marxismo y literatura*. Madrid: Ediciones Peninsula.

Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano[1]

Arturo Escobar

Introducción: Las políticas culturales sobre la naturaleza[2]

La posición central que ocupa la naturaleza en políticas de índole diversa —desde las reaccionarias hasta las progresistas— se vuelve cada vez más clara. La invención y reinvención de la naturaleza es, en palabras de la teórica Donna Haraway, "tal vez el tema más crucial de esperanza, opresión y controversia de nuestro tiempo para los habitantes del planeta" (1991: 1). Inherente a esta afirmación se encuentra la propuesta de que aquello que se entiende como naturaleza ya no puede darse por sentado. Mientras que muchos de nosotros seguimos apegados a la idea anacrónica de naturalismo —la creencia en una naturaleza externa y prístina, anterior a cualquier construcción, e independiente de la historia de la humanidad— recientes avances tecno-científicos prometen liberarnos de los grilletes de dicha tradición. Comenzando por el ADN recombinante, las incursiones de la tecnociencia en la trama molecular de la naturaleza han ido constantemente en aumento. Hoy se pueden patentar formas de vida, perfeccionarse el genoma humano, lograr la

---

1 Original tomado de: Arturo Escobar 1996. "Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, pp 173-205. Bogotá: ICAN.

2 Este capítulo se basa en el trabajo de campo realizado de enero a diciembre de 1993. La investigación fue llevada a cabo por un grupo pequeño, coordinado por Alvaro Pedrosa y el autor, incluyendo a dos investigadores de la costa Pacífica. El proyecto de grupo fue financiado por subvenciones provenientes de la División de Artes y Humanidades de la Fundación Rockefeller, el Consejo para Investigaciones en Ciencias Sociales y la Fundación Heinz. A todos ellos expreso mi gratitud. También agradezco a Alvaro Pedrosa (Universidad del Valle, Cali), Libia Grueso y Carlos Rosero (Organización de Comunidades Negras de Buenaventura), Tracey Tsugawa, Jesús Alberto Grueso y Betty Ruth Lozano (miembros del grupo de investigación); e igualmente a los participantes en la Conferencia Harry Guggenheim en Ecuador (particularmente a Sonia E. Alvarez, Orín Starn y Faye Ginsburg) por su interés y apoyo durante mi hospitalización en Quito. También agradezco a mis amigas en Quito, Beatriz Andrade y Susana Wappenenstein, por esto mismo.

reproducción bajo condiciones que apenas ayer parecían imposibles, y mejorar los cultivos con genes tomados en préstamo de varios micro organismos. Todos estos logros representan transformaciones profundas en la relación entre los humanos y la naturaleza. En palabras de Rabinow cuando explica el régimen biosocial naciente: "la naturaleza se fabricará y refabricará mediante técnicas, y eventualmente se volverá artificial, tal como la cultura se vuelve natural" (1992: 141).

Si acaso todavía existen lugares sobre la Tierra en donde la ideología del naturalismo permanezca viva, serían las selvas tropicales. Son sitios de "naturaleza violenta, vida flexible [...] uno de los últimos repositorios del planeta de aquel sueño infinito (de naturaleza prístina)", como lo explica Edward Wilson (1993) en su ampliamente referenciado tratado soore la diversidad biológica. No en vano se perciben las selvas húmedas tropicales como las formas más naturales de naturaleza aún sobre la Tierra, habitadas por las personas más naturales ("gentes aborígenes") en posesión de los conocimientos también más naturales para salvar la naturaleza ("conocimientos aborígenes"). Sin embargo, veremos cómo los bosques tropicales lluviosos de todo el mundo están siendo inevitablemente lanzados hacia proyectos tecnocientíficos y administrativos que diseñan la naturaleza. Los proyectos para la "conservación de la biodiversidad" —casi siempre financiados por organizaciones no gubernamentales del norte —ONG— y por Fondo Mundial para el Ambiente —GEF— del Banco Mundial— incorporan planificadores nacionales y comunidades locales en las complejas políticas de la tecnociencia, que ven en los genes de las especies selváticas la clave para conservar los frágiles ecosistemas; y ello ocurre en países tan diferentes como Costa Rica, Tailandia, Costa de Marfil, Colombia, Malasia, Camerún, Brasil y Ecuador. De acuerdo con el argumento básico, los genes de las especies selváticas constituyen una valiosa biblioteca de información genética, fuente de drogas maravillosas y, tal vez, reserva de abundancia de alimentos que podrían convertirse en productos muy valiosos mediante biotecnología. Así, pues, se preserva el bosque lluvioso, a la vez que se obtienen pingües ganancias que beneficiarían también a los pobladores locales.

El motivo por el cual se le presta tanta atención a la a la selva tropical actualmente radica en lo que podría denominarse "la irrupción de lo biológico" como hecho social central de las políticas globales del siglo veinte. Después de dos siglos de destrucción sistemática de la vida y la naturaleza, la supervivencia de la vida ha surgido como aspecto crucial de los intereses del capital y la ciencia, mediante un proceso dialéctico iniciado por el capitalismo y la modernidad. La conservación y el desarrollo sostenible se convirtieron en problemas ineludibles para el capital, obligándole a modificar su lógica anterior: la de la destrucción. De acuerdo con ella, la naturaleza era vista como un mundo exterior de materias primas, las cuales debían hacerse propias a cualquier costo. Sin embargo, con la irrupción de lo biológico en el teatro global del desarrollo, la preocupación por la seguridad y el medio ambiente han generado una nueva perspectiva hacia la vida. En palabras de Wilson: "La clave para la supervivencia de la vida como la conocemos hoy, es el mantenimiento de la diversidad biológica" (1993). El creciente discurso sobre la

biodiversidad es el resultado de la problematización de lo biológico, pues coloca a las áreas de selva tropical lluviosa en una posición biopolítica global fundamental.

En este escrito examinamos las reconversiones de la naturaleza y la cultura que ocurren dentro del marco de este discurso. El centro geográfico de interés es el Pacífico colombiano; un área de selva tropical lluviosa de una diversidad casi legendaria. Las políticas culturales de la naturaleza en esta región están inscritas en tres procesos básicos desarrollados simultáneamente después de 1990: 1) Las radicales políticas de apertura hacia los mercados mundiales, favorecidas por el gobierno en años recientes, con especial énfasis en la integración de las economías de la cuenca del Pacífico con el resto del país. 2) Las nuevas estrategias de desarrollo sostenible y conservación de la biodiversidad. Y 3) las crecientes y cada vez más visibles formas de movilización de poblaciones negras e indígenas.

Entiendo "política cultural" como el proceso que se ejecuta cuando los actores sociales, moldeados o caracterizados por diferentes significados y prácticas culturales, entran en conflicto. La noción de política cultural asume que los significados y prácticas culturales —en particular aquellas teorizadas como marginales, de oposición, minoritarias residuales, emergentes, alternativas, disidentes y similares—, todas ellas concebidas con respecto a un orden cultural dominante son fuente de procesos que podrían considerarse políticos. El que esto rara vez se observe como tal, es más el reflejo de encasilladas definiciones de política cultural y no indicativo de fuerza social, eficiencia política, o relevancia epistemológica de las políticas culturales.

Una política cultural determinada tiene el potencial de redefinir las relaciones sociales existentes, las culturas políticas, y circuitos del conocimiento. La cultura se vuelve política cuando los significados se convierten en fuente de procesos que, ya sea implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. En las áreas de selva tropical lluviosa, esta redefinición está mediada por las formas de producir conocimiento y movilización política, íntimamente relacionadas con la construcción de identidades étnicas. Estas políticas culturales alteran las prácticas y el entendimiento familiar que se tiene de la naturaleza, a la vez que intentan liberar las ecologías locales, tanto mentalmente como en la naturaleza misma, de sistemas arraigados en clases, género y de dominación étnica y cultural.

La primera parte de este escrito describe la región del Pacífico colombiano. Dicha región ha sido objeto reciente de intervención por el capital y el Estado dentro del contexto de la apertura, bajo el estandarte del desarrollo sostenible. La segunda parte examina brevemente el discurso de la biodiversidad, tal como se gestó en 1990 desde las ONG del norte y las organizaciones internacionales, y su aplicación particular en Colombia. La tercera parte analiza detalladamente el movimiento de las poblaciones negras, nacido como respuesta contra la arremetida desarrollista. También analiza las formas como este movimiento

participa en las discusiones sobre biodiversidad. Finalmente, en la cuarta parte se elabora la noción de política cultural de la naturaleza, mediante la imaginación de una estrategia de naturalezas híbridas que dependerían de nuevas articulaciones entre lo orgánico y lo artificial. Se discutirá cómo los activistas de movimientos sociales y los intelectuales progresistas interesados por la naturaleza de la naturaleza, se ven enfrentados a defender las formas locales de conciencia y las prácticas de la naturaleza, cuyo éxito podría depender de las alianzas que establezcan con los defensores de las aplicaciones biotecnológicas a la biodiversidad, es decir, con los proponentes de lo artificial. Al igual que el concepto de culturas híbridas, la estrategia de la naturaleza híbrida es vista como un medio para elaborar nuevas representaciones de la situación del Tercer Mundo, y también como posibilidad para el posdesarrollo.

La llegada del desarrollo al Pacífico colombiano

Las áreas de selva tropical lluviosa constituyen un espacio social donde se observa la reinvención de la naturaleza, la búsqueda de acercamientos sociales y económicos alternativos, y modos cambiantes del capital. Más aún, el entramado de estos tres procesos sirve como marco interpretativo para investigar las prácticas políticas de los diversos actores sociales. Dicha red de fuerzas sugiere los siguientes interrogantes: primero, ¿cómo se están transformando las relaciones entre gente y naturaleza? ¿Qué enseñanza nos puede dejar esta transformación acerca de las teorizaciones posmodernas de la naturaleza y la cultura, derivada especialmente de contextos del Primer Mundo? segundo, ¿qué puede aprenderse de las luchas y los debates sobre las selvas tropicales con respecto a los diseños socioeconómicos alternativos y sobre la posibilidad de trascender el imaginario del desarrollo? (Escobar 1995); tercero, ¿corroboran los hechos en estas áreas la afirmación de que el capital está entrando a una "fase ecológica" (O'Connor 1993), en la cual las formas modernas de destrucción coexistirían con las formas posmodernas de conservación? y finalmente, ¿qué nos dicen los enfrentamientos socioeconómicos y culturales por definir a las selvas tropicales con respecto a las políticas de oposición, los imaginarios disidentes y la acción colectiva de grupos sociales? En lo que sigue, exploraremos el significado de dichas preguntas basándonos en el trabajo de campo realizado en una región particular de la selva tropical colombiana.

La región del Pacífico colombiano es una vasta área de selva tropical lluviosa de aproximadamente 960 kilómetros de largo, que fluctúa entre 80 y 160 kilómetros de ancho. Se extiende desde Panamá hasta Ecuador, y desde la vertiente occidental de la cordillera Occidental hasta el Océano Pacífico. Aproximadamente el 60% de la población vive en algunas pocas ciudades y pueblos grandes, mientras que el restante habita las áreas a lo largo de los ríos que corren desde los Andes hasta el mar. Los afrocolombianos, descendientes de esclavos traídos del Africa a comienzos del siglo XVI para la minería del oro,

conforman el grueso de la población, aun cuando también hay aproximadamente unos cincuenta mil indígenas. Estos últimos pertenecen especialmente a las etnias embera y waunana que habitan al norte del departamento del Chocó. Los grupos negros —objeto central de este escrito— mantienen y han desarrollado prácticas culturales de origen tanto africano como español —como actividades económicas diferentes, familias extensas, matrilinealidad, bailes especiales, tradiciones orales y musicales, cultos fúnebres, brujería y otras— a pesar de que dichas actividades se mezclan cada vez más con formas urbanas modernas, debido en parte a migraciones internas y externas, como también al impacto ocasionado por las mercancías, los medios de comunicación y los programas para el desarrollo que se diseñan desde el interior del país. Aunque la región nunca ha estado aislada de los mecados mundiales —los ciclos de bonanzas auríferas, del platino, las maderas preciosas, el caucho, la industria maderera (Whitten 1986; Friedemann 1989) y, como lo veremos enseguida, también los recursos geneticos han amarrado a las comunidades negras con la economía mundial— fue apenas en la década del ochenta cuando se tuvo en cuenta a esta región con políticas organizadas para su desarrollo.

Lo que ocurre actualmente en el Pacífico es algo sin precedentes: planes para el desarrollo a gran escala; apertura de nuevos frentes para la acumulación de capital —como cultivos de palma africana y criaderos artificiales de camarón—; y numerosas movilizaciones de indígenas y negros. Tres actores principales: el Estado, el capital y los movimientos sociales, luchan por definir el futuro de la región. Detrás de estos actores hay ordenes culturales y políticas diferentes, cuyas genealogías y lazos de unión con racionalidades socioeconómicas y culturales deben ser aclaradas. El estudio de las políticas culturales de estos tres actores es importante porque el futuro de la región dependerá, en buena parte, de cómo se la defina y represente. Analicemos, entonces, cómo el Estado, el capital y los movimientos sociales, buscan desplegar su discurso y actividades en el Pacífico colombiano.

El discurso del Estado: apertura y desarrollo sostenible

Hasta hace poco, prácticamente todos los escritos sobre el Pacífico comenzaban mostrando la imagen de una región olvidada por Dios y el gobierno, sus habitantes viviendo bajo primitivas condiciones de subsistencia el medio ambiente malsano, cálido y húmedo como en ninguna otra parte del planeta, una especie de "tierra de nadie" donde solamente se aventuraban algunos capitalistas rudos, colonos, misioneros y ocasionalmente algún antropólogo, que se atrevían a trabajar entre "indios y negros". De acuerdo con algunos indicadores, la región sí es muy pobre. Algunos de estos indicadores son: el ingreso *per capita,* la tasa de analfabetismo y el nivel nutricional. La malaria causa estragos dado que el área, especialmente hacia el norte, tiene uno de los índices de precipitación y humedad más altos del mundo.

Estas características fueron enfatizadas a principios de la década del 80 como argumento inevitable e incontrovertible para hacer intervenciones desarrollistas. El determinismo geográfico y ecológico que se le ha endilgado a la región del Pacífico colombiano mediante estas representaciones —atrasada, enferma, necesitando de la mano blanca del gobierno, del capital y la tecnología para liberarla de centurias de letargo— la presenta como una realidad empírica que debe afrontarse mediante una apropiada intervención técnica y económica. El Pacífico ingresó a la era del desarrollo cuatro siglos después que el resto del país mediante el lanzamiento del Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica —Plaidecop— en 1983. Este plan cambió de manera significativa la política de abandono mantenida por el gobierno durante siglos. Fue diseñado e implementado, por la Corporación Autónoma del Cauca —CVC—, la cual inició labores, como es sabido a mediados de la década de los años cincuenta con fondos del Banco Mundial y la asesoría de David Lilienthal del Tennessee Valley Authority. Desde sus inicios, la CVC ha sido la principal fuerza social que ha moldeado el dinámico desarrollo capitalista en el fértil Valle del Cauca, al suroccidente de Colombia.

Acorde con el acercamiento para el desarrollo regional seguido por la CVC, el nuevo plan para el Pacífico colombiano presentaba tres componentes básicos: la construcción de infraestructura —carreteras, electrificación, suministro de agua, etc.—; el ofrecimiento de servicios sociales —salud, educación, alimentación, programas para generar ingresos para la mujer—; y la implementación de proyectos de desarrollo rural para pequeños campesinos en áreas ribereñas. Sin embargo, el logro principal del programa fue la creación, por primera vez en la historia de Colombia, de la imagen del Pacífico como un todo regional integrado geográfica y ecoculturalmente, susceptible de un desarrollo sistemático bien concertado. Este 'desarrollismo' es el nuevo simbolismo al que ha sometido la región del Pacífico en tiempos modernos. Fue colocada dentro de un nuevo régimen de representación en el cual el capital, la ciencia y las instituciones estatales, suministran las categorías significantes. De esta manera, Plaidecop comenzó —y luego intensificó— el proyecto de modernidad en el Pacífico, mediante la creación de la infraestructura necesaria para la llegada del capital de manera ordenada, como también mediante la iniciación del proceso de intervención sociacon expertos —un aspecto central de la modernidad— por sus pueblos y asentamientos ribereños. Más aún, Plaidecop intentó colocar los programas sociales como base de su estrategia para el 'desarrollo integral', en contraposición a la filosofía convencional que veía en el crecimiento económico la fuerza gestadora del desarrollo social, de acuerdo con la guía de la Unicef que se fundamenta en las necesidades humanas básicas —tendencia muy en boga a comienzos de los años ochenta—.

Sin embargo, el diseño e implementación de los programas básicos de servicio social se vieron perjudicados por muchos problemas, incluyendo el hecho de que se basaban en anteproyectos tecnocráticos diseñados para condiciones completamente diferentes, como aquellas existentes en la región Andina del interior del país.

A pesar de algunos intentos por enganchar la participación local, estos programas no tuvieron en cuenta las culturas ni las condiciones locales. Por ejemplo, a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, a los agricultores ribereños les ofrecieron créditos y asistencia técnica para el cultivo y comercialización del cacao y del coco, programa copiado de los paquetes de desarrollo rural integrado diseñados desde hacía más de una década para campesinos andinos. El programa pasó por alto no sólo las diferentes condiciones sociales, ecológicas y agrícolas, sino también las actividades de la familia afrocolombiana. Mediante la introducción de prácticas como "la metodología de planificación en la finca" —que propendía por modelos orientados hacia la rentabilidad y la contabilidad agrícola, algo nunca antes visto en la región— el programa alentaba una reconversión cultural que resultaba necesaria para mercantilizar exitosamente la tierra el trabajo y la agricultura de subsistencia. Más aún, algunos de los campesinos que participan en el programa parecen estar haciendo esa transformación, aunque retienen muchas de sus prácticas y creencias tradicionales con respecto a la tierra, la naturaleza, la economía y la vida en general. Así, inician el proceso de hibridación cultural entre formas modernas y no modernas motivada por las intervenciones desarrollistas en tantos lugares del Tercer Mundo.

Desde finales de los años ochenta el gobierno persigue una amplia política de integración con las economías de la cuenca del Pacífico. El Océano Pacífico —rebautizado como "el mar del siglo XXI"— se percibe como el espacio socioeconómico, y en menor escala cultural, del futuro. Dentro de este imaginario naciente, la región del Pacífico colombiano ocupa un lugar importante como plataforma de lanzamiento para la macroeconomía del futuro. Como veremos más adelante el descubrimiento de la biodiversidad en esta región es uno de los principales componentes de su imaginario. Sin embargo, dicho imaginario coexiste de manera contradictoria con la radical política de apertura instaurada por el gobierno después de 1990. En medio de esta contradicción, los aspectos del desarrollo han tomado dos direcciones. Por una parte, está la intervención dominante —un ambicioso plan para el 'desarrollo sostenible', denominado Plan Pacífico (DNP 1992)—. Este plan es más convencional aún en su diseño que Plaidecop, y sus resultados serán más devastadores, pues promueve el desarrollo capitalista. Por ello encuentra oposición de las comunidades negras e indígenas, quienes ven en el discurso de la apertura una tendencia nefasta dirigida. a quitarles el control sobre los ricos recursos de la región. Por otra parte, el Gobierno también ha iniciado un proyecto más modesto —nueve millones comparados con los doscientos cincuenta millones de dólares destinados al Plan Pacífico para cuatro años—, para la conservación de la biodiversidad regional, bajo el auspicio de GEF2 del Banco Mundial (GEF/PNUD 1993).[3] En la próxima sección trataremos sobre este proyecto.

3 GEF: Global Environmental Facilities (Fondo Mundial para el Ambiente).

Nuevas formas de capital en el Pacífico

La explotación maderera y la minería han sido actividades extractivas en el bosque tropical lluvioso del Pacífico durante décadas, aun cuando la escala de operaciones se ha intensificado con la aplicación de técnicas como en la minería aurífera industrial, buena parte de la cual es financiada con dinero del narcotráfico. La madera es recolectada por grandes compañías multinacionales y colombianas, al igual que por colonos pobres. De acuerdo con algunos estimativos, la deforestación alcanza seiscientas mil hectáreas anuales. Durante los últimos años, además del incremento en la acumulación de capital en estos sectores, y como secuela de las estrategias de integración y apertura, ha aumentado la inversión en nuevos sectores, como en las plantaciones de palma africana para la producción de aceite; los cultivos artificiales de camarón; enlatadoras de palmitos; la pesca costera y en mar adentro; pesca, procesamiento, y empaque de camarón y pescado para exportación; y el turismo.

Cada una de estas nuevas formas de inversión produce notables transformaciones culturales, ecológicas y sociales, especialmente observables en el área de Tumaco, en la parte sur del Pacífico cerca a la frontera con el Ecuador, donde la producción de aceite de la palma africana y el cultivo de camarones alcanzan niveles importantes. La tierra para el cultivo de la palma africana se obtiene de los campesinos negros, bien sea por la fuerza o por compra, ocasionando desplazamientos masivos y el aumento de la proletarización. Los desplazados trabajan en los cultivos por sumas exiguas o, como en el caso de las mujeres, en las empaquetadoras de pescado en el puerto de Tumaco. Colombia es actualmente el quinto productor mundial de aceite de palma africana, con un aumento muy notable a partir de 1985 especialmente en el área de Tumaco, más que todo en plantaciones grandes de miles de hectáreas organizadas por reconocidos grupos capitalistas de Cali. La palma africana representa en dólares el 3% del GDP en agricultura. Se trata de una actividad muy significativa que ha transformado el paisaje biocultural de unos aislados parches de tierra cultivada en medio del bosque por gente local a hileras interminables de árboles de palma, tan comunes en la agricultura moderna. El ejército de trabajadores inicia su viaje por río antes del amanecer desde los pueblos aledaños, regresando a sus hogares al final de la jornada, día tras día, sin poder realizar jamás sus propias actividades agrícolas.

El paisaje cultural y físico también se ha visto alterado por la construcción de grandes piscinas para el cultivo de camarón. Esto ha desequilibrado el frágil balance de los ecosistemas ribereños y marítimos, destruyendo grandes áreas de manglares y estuarios que son esenciales para la reproducción de la vida acuática. La destrucción es aún más extensa en el Ecuador, donde la producción artificial de camarón es muchas veces mayor que en Colombia. El camarón es procesado y empacado localmente por mujeres, bajo condiciones que recuerdan las estudiadas por Aihwa Ong en las fábricas multinacionales de electrónica en Malasia (1987).

Muchas de esas mujeres se dedicaban antes a la agricultura de subsistencia, a la pesca o la preparación de carbón de leña, pero ahora han ingresado a las filas del nuevo proletariado en condiciones extremadamente precarias. En los sectores de producción de palma y camarón, coexisten formas de trabajo del siglo XIX con tecnología del siglo XX. La producción de palma africana se beneficia en gran medida de las mejoras genéticas realizadas en los países de gran producción, como Malasia e Indonesia (Escobar 1996a). El cultivo de camarón es una operación altamente técnica que requiere de la preparación de la semilla en el laboratorio alimentación artificial, y el cuidadoso monitoreo de las condicione de cultivo. De tal modo, la ciencia y el capital operan como aparatos de captura (Deleuze y Guattari 1987) que han recreado Y disciplinado el paisaje, el dinero y el trabajo en una misma y compleja operación.

De acuerdo con estudios antropológicos, la integración de los afrocolombianos a la economía mundial capitalista en el pasado se limitaba a ciclos de bonanza y colapso que no produjeron transformaciones duraderas en la cultura local ni en las estructuras económicas. Las comunidades locales lograron resistir, utilizar y adaptarse a la dinámica de las bonanzas y colapsos sin mostrar cambios permanentes significativos (Whitten 1986; Arocha 1991). Sin embargo, la escala y forma de las nuevas fuerzas del capital hacen insostenibles las estrategias adaptativas a largo plazo.

Socialmente aparecen nuevas formas de pobreza y desigualdad a medida que los desplazados llegan a los abarrotados barrios pobres en ciudades como Tumaco, la cual ha duplicado su población en menos de diez años, contando ahora con cien mil habitantes. Políticamente ha aparecido una élite negra queriendo controlar su parte del "pastel" desarrollista, "modernizar" las instituciones y la cultura negra, y finalmente hacer que los negros ingresen "al siglo XX". Los capitalistas animan estos cambios con cierto grado de conciencia, formando las alianzas necesarias con las nacientes élites locales. Aun cuando comienzan a vivir la oleada de violencia, como en otras partes del país, no están dispuestos a disminuir el ritmo de acumulación.

Biodiversidad: nuevo imaginario de la cultura y la naturaleza

Nada podía ser más adverso a la tan discutida conservación de la biodiversidad del bosque tropical que la minería del oro, la agricultura a gran escala, la industria incontrolada de las maderas y otras actividades por el estilo. Sin embargo, alguien ha planteado el argumento de que el capital está ingresando a una 'fase ecológica', en la cual la lógica de la destrucción podría coexistir con la tendencia conservacionista posmoderna (O'Connor, 1993). La etiqueta 'capitalismo verde' es una expresión de ese cambio, a pesar de que las formas verdaderas de operatividad y la mutua articulación y conflictos entre ambas formas de capital —digamos moderna y posmoderna— todavía no se entienden bien, e indudablemente se escapan de las connotaciones superficiales sugeridas por 'capitalismo verde'. Lo

cierto es que el poderoso discurso enfatizando la conservación de las especies, los ecosistemas y la diversidad genética, es uno de los temas más importantes que se hayan desarrollado en los últimos tiempos, y se extiende rápidamente por muchos lugares. No es, de ninguna manera, un hecho arbitrario. Luego de doscientos años de destrucción sistemática de la naturaleza, el discurso de la biodiversidad responde a lo que podría llamarse "la irrupción de lo biológico": esto es, la supervivencia de lo biótico como problema central del orden moderno. Como lo dijera Edward Wilson (1993): "La clave para la supervivencia de la existencia humana, como la conocemos hoy, es el mantenimiento de la diversidad biológica".

El discurso de la biodiversidad promete salvar a la naturaleza de las prácticas destructoras, y en su lugar instituir una cultura de la conservación. Es una nueva manera para hablar sobre la naturaleza dentro de una profunda mediación tecnocientífica, y también es una nueva interfase entre la naturaleza, el capital y la ciencia. Por supuesto, el origen de este discurso es bastante reciente, y podría rastrearse hacia dos textos fundamentales: la estrategia global de la biodiversidad (WRII 1991), y la Convención sobre la biodiversidad firmada durante la Cumbre Mundial de Río de Janeiro en 1992. Los artífices de este discurso se identifican fácilmente: las organizaciones ambientales no gubernamentales del norte, particularmente el Instituto de los Recursos Mundiales de Washington D.C., (WRI);[4] y la Unión para la Conservación Mundial, con asiento en Suiza;[5] el Fondo Global para el Ambiente del Banco Mundial, un fondo de miles de millones de dólares, de los cuales el 40 % se destina a la conservación de la biodiversidad; y el Programa para el Medio Ambiente de las Naciones Unidas —UNEP—. Decenas de documentos, informes y reuniones de expertos sobre el tema de los aspectos científicos, institucionales y programáticos de la conseryación de la biodiversidad, han tenido éxito consolidando su discurso y el despliegue, cada vez más sofisticado, del aparato institucional destinado a lograr un mayor alcance.

La clave para la conservación de la biodiversidad, de acuerdo con la visión promulgada por las instituciones dominantes, está en hallar formas de utilización de los recursos de los bosques tropicales, que garanticen su conservación a largo plazo. Dicho uso se debe fundamentar en el conocimiento científico de la biodiversidad,[6] en sistemas apropiados de administración, y en mecanismos adecuados que establezcan los derechos de la propiedad intelectual que protejan los descubrimientos que podrían ofrecer aplicaciones comerciales. Tal como ha sido expuesto en la Estrategia Global de la Biodiversidad, modificada por Daniel Janzen experto reconocido en el tema: "hay que conocerla para usarla, y hay que usarla para salvarla". La prospección de la biodiversidad —es decir, la búsqueda

4 WRI: World Resources Institute.
5 World Conservation Union (antes IUCN).
6 Conocimiento que actualmente se considera inadecuado, puesto que la ciencia solamente conoce un pequeño porcentaje de las especies en el mundo.

y clasificación de la naturaleza por taxónomos, botánicos y otros especialistas con el objetivo de encontrar especies que pudieran conducir hacia importantes usos comerciales como farmacéuticas, agroquímicas o alimenticias comienza a surgir como práctica principal entre aquellos que se hacen partícipes de la ecuacion 'conocerla-salvarla-usarla'. Conocida también como 'cacería de genes', la prospección de la biodiversidad se presenta como un protocolo respetable para salvar la naturaleza (WRI 1993) porque se considera que la fuente de los beneficios y ganancias de la conservación están en los genes de las especies. Las actividades de prospección ya se realizan en algunos 'puntos candentes' del Tercer Mundo, con cateadores como por ejemplo los jardines botánicos norteamericanos y europeos, compañías farmacéuticas, biólogos independientes y ONG del Tercer Mundo. Los inventarios Y prospección de la biodiversidad dependen, muchas veces, del trabajo de parataxónomos y paraecólogos, como en el caso de Costa Rica, quienes actúan como paramédicos de la naturaleza bajo la guía de biólogos muy bien entrenados, pertenecientes a lo que Janzen denomina "taxoesfera internacional" (Janzen y Hallwachs 1993; Janzen *et al*. 1993).

El aparato para la producción de biodiversidad incluye a una serie de actores diferentes, desde las ONG del norte, organizaciones internacionales, jardines botánicos, universidades y corporaciones, hasta los recientemente creados institutos para la biodiversidad en el Tercer Mundo, planificadores y biólogos del Tercer Mundo, y comunidades, y activistas locales cada uno con su propio marco interpretativo sobre qué es la biodiversidad, qué debería ser, o qué podría llegar a ser. Estos marcos están mediados por todo tipo de máquinas: desde la lupa del botánico hasta los datos satelitales procesados por computador e introducidos en programas de sistemas de información geográfica (SIG) y de predicción. Las especies, los humanos y las máquinas participan en la formación de la biodiversidad como discurso histórico, en lo que viene a ser otro ejemplo más de producción mutua entre las tecnociencias y la sociedad (Haraway 1991). Esta formación discursiva puede teorizarse como una red con múltiples agentes y lugares donde se producen conocimientos, se debaten, utilizan y transforman.

En breve veremos cómo los activistas negros del Pacífico colombiano han tratado de penetrar en la red.

Una característica interesante de la red de biodiversidad es que, a pesar del dominio de los discursos del norte, por primera vez en la historia del desarrollo, cierto número de Ong del Tercer Mundo han tenido éxito en la articulación de una visión de oposición que circula en algunos de los puntos de la red, gracias en buena parte a nuevas prácticas y medios, como lo son las redes electrónicas y los encuentros preparatorios de las Naciones Unidas. Aunque este es un punto que no se puede elaborar en este capítulo, sí es importante destacar que desde la perspectiva de estas ONG —la mayoría del sur y sudeste de Asia y algunas de América Latina— la estrategia dominante es una forma de bioimperialismo. Por

ejemplo, los proyectos de la GEF van unidos por lo general con otras iniciativas convencionales sobre la utilización y privatización del bosque lluvioso. Más importante aún, los críticos sostienen que la conservación de la biodiversidad basada en la biotecnología, terminará por erosionar la biodiversidad puesto que toda biotecnología depende de la creación de mercados uniformes de mercancías. La diversidad de las mercancías no puede resultar en la diversidad de culturas y especies. Por ejemplo, la historia de la manipulación genética de semillas también es la historia de su progresiva comodidad y de la pérdida de la diversidad de semillas (Kloppenburg 1988). La destrucción de hábitats por los proyectos de desarrollo y por la monocultura mental y agrícola, son las principales fuentes de destrucción de la biodiversidad, y no las actividades de los habitantes pobres de la selva. Con bioprospección, la enfermedad se ofrece como cura: las estrategias dominantes son como colocar las ovejas al cuidado del lobo (Shiva 1994; Weizsacker 1993).

Desde el punto de vista biológico, los ecosistemas biodiversos se caracterizan por la multiplicidad de interacciones y por la coevolución de las especies, de tal forma que las alteraciones biológicas se reducen, las amenazas biológicas son menores, y se favorece la posibilidad de productos múltiples. Los críticos del Tercer Mundo argumentan, estratégicamente, que las sociedades culturalmente diversas de los bosques tropicales han preferido la auto-organización, la producción fundamentada en la lógica de la diversidad y prácticas de cultivo que favorecen también la diversidad, tales como cultivos múltiples, rotación de cultivos y reservas para extracción. Críticos como Vandana Shiva sostienen que al régimen del bioimperialismo debe oponerse la noción de biodemocracia, la cual se fundamenta en la terminación de los proyectos de desarrollo a gran escala, el reconocimiento de los derechos de las comunidades, la redefinición de productividad y eficiencia que refleje, como resultado, ecosistemas de usos múltiples: el reconocimiento del carácter biodiverso de la cultura y el control de recursos localmente por las comunidades.

Sin tratar de llegar a analizar la racionalidad de estas afirmaciones —eludiendo la trampa de asumir *a priori* cualquier tipo de "sabiduría ambiental local" o la existencia de una relación benevolente entre la cultura local y la sostenibilidad a lo cual tienden algunos ambientalistas (Dahl 1993; Hobasrt 1993)— es posible recalcar desde la perspectiva antropológica la conexión necesaria que existe entre un sistema de significados de la naturaleza y las prácticas concretas que se realizan en ella. Esta no es una relación estática. A nivel local se están creando continuamente nuevos órdenes políticos y culturales, a medida que las comunidades ingresan a la política del desarrollo, del capital y del conocimiento experto. Hay una conexión entre historia, identidad y significados, que regulan las prácticas ambientales locales. Casi siempre uno encuentra en los bosques tropicales del mundo que los patrones de significado-uso dan cuenta de las prácticas sobre la naturaleza, las cuales son ostensiblemente diferentes de aquellas típicas de la modernidad occidental.

El discurso de la biodiversidad encarna las formas posmodernas de capital (Escobar 1996); al igual que tiene efecto sobre la resignificación de los bosques tropicales —como valiosa reserva a nivel genético-, sus gentes —como "guardianes de la naturaleza"— y sus conocimientos —como conocimientos tradicionales de conservar la naturaleza—. El que este grupo de resignificados implique nuevas formas de colonización del paisaje biofísico y humano, o que contribuya a la creación de nuevas posibilidades políticas para las comunidades locales, es un interrogante abierto. La respuesta depende, en gran medida, del grado en el que las comunidades locales logren apropiarse y utilicen los nuevos significados para lograr sus propios objetivos, relacionándolos con otras identidades, circuitos de conocimientos y proyectos políticos. A su vez, esto trae a colación la fuerza de los movimientos sociales locales: ¿Podrán los movimientos sociales en los bosques tropicales convertirse en actores importantes dentro de los discursos que están moldeando el futuro de las selvas? ¿Podrán participar en la coproducción de tecnociencia y sociedad, naturaleza y cultura que ha sido puesta en marcha por la red de la biodiversidad?

Acción colectiva, identidad étnica y políticas sobre la naturaleza

Lo ocurrido durante los últimos años en los bosques tropicales lluviosos sugiere que se encuentra en juego mucho más que las políticas por los recursos, por el medio ambiente o, inclusive, por la representatividad. Un punto crucial lo define las múltiples construcciones de la naturaleza en su dimensión más compleja: el contraste entre las prácticas de significado-uso, grupos enteros con visiones diferentes sobre la vida, los sueños de las colectividades. También se hace visible las nuevas estrategias de poder dentro de la trama del aparato desarrollista, sobre la base del capital de la tecnociencia. En pocas palabras, los hechos muestran una política cultural de la naturaleza cuyas lecciones rebasan a los bosques mismos. Uno de los aspectos más sobresalientes de esta política cultural son las respuestas organizadas que resultan de ella en la forma de movimientos sociales.

La organización de las comunidades negras en Colombia se inició en la década de los años setenta, especialmente en las áreas urbanas, inspirada por los movimientos negros de los Estados Unidos. Estos esfuerzos enfatizaban la explotación y la resistencia de los negros desde su llegada como esclavos al Nuevo Mundo. Los estudios sobre la afrogénesis en Colombia fueron importantes en ese sentido. Políticamente, las estrategias tempranas de los grupos negros y las organizaciones urbanas actuales, se han concentrado en buscar la igualdad y la integración dentro de la "sociedad mayor". Solamente en años recientes, el estandarte de la diferencia cultural ha sido el elemento más importante de la organización negra, particularmente como resultado de un nuevo movimiento en el Pacífico. En ese sentido, existen dos factores principales: primero, la embestida desarrollista y capitalista sobre la región, animada por el proceso de

apertura y su integración al país; y segundo, el proceso de reforma constitucional que culminó con la elección de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 y el cambio de la Constitución Política de 1886.

Con la intención de construir una sociedad multicultural y pluriétnica, echando para atrás el proyecto del siglo pasado de configurar una identidad nacional homogénea mediante la mezcla racial y la asimilación de la cultura mestiza —normalizada por la blanca—, la nueva Constitución le otorgó derechos sin precedentes a las minorías étnicas y religiosas. El cambio constitucional sirvió como coyuntura para una serie de procesos sociales, siendo los más visibles las organizaciones negras e indígenas. Para las comunidades negras del Pacífico, ésta fue una oportunidad única para construir su identidad bajo el principio de exigencias y propuestas culturales, políticas y socioeconómicas. Mientras que los negros no tuvieron éxito asegurando a sus propios representantes en la Asamblea Nacional Constituyente, su situación fue presentada entonces ante la asamblea por los representantes indígenas. Inicialmente aprobada por la Asamblea como medida provisional,[7] los derechos culturales y territoriales de las comunidades negras se incluyeron finalmente en la Ley 70 en julio de 1993, dos años después de la vigencia de la nueva Constitución Política.

El proceso de organización de los negros en el Pacífico y en otros lugares de Colombia se hizo más intenso y complejo a partir de aquel primer intento por obtener la representación en la Asamblea Nacional Constituyente, pasando por la movilización para redactar y aprobar el artículo transitorio como ley entre 1991-1993, hasta las conflictivas negociaciones sobre demarcación de territorios colectivos bajo la Ley 70. Cuando dicha Ley entró en efecto, el carácter coyuntural del proceso organizativo promovido por la reforma constitucional estaba prácticamente eliminado y en su lugar había un movimiento grande y heterogéneo. El hecho de que la nueva Constitución otorgara varias curules en el Congreso Nacional a las minorías étnicas y religiosas, motivó la aparición oportunista de los "líderes negros", quienes se asociaban con los partidos políticos tradicionales y la naciente élite negra. A pesar de estas dificultades, y de las crecientes divisiones internas dentro del movimiento negro —en especial entre las organizaciones del norte del Chocó y las del sur del Pacífico—, siguió el crecimiento articulado de este movimiento durante la primera mitad de la década.[8]

---

7 En el Artículo Transitorio 55, conocido como el AT 55.

8 Esta breve relación del movimiento negro se basa en mis investigaciones junto con Alvaro Pedrosa (Escobar y Pedrosa, 1996), como también en el trabajo de los dos principales activistas del movimiento en el sur del litoral: Libia Grueso y Carlos Rosero (1995) y Grueso, Rosero y Escobar (1998). Debo aclarar que dicha relación se refiere especialmente a la experiencia del movimiento negro en la costa Pacífica del sur, especialmente aquel dirigido por la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura, a la cual pertenecen Grueso y Rosero.

El impulso organizativo del artículo transitorio 55 y la Ley 70, le pusieron de manifiesto a la nación la presencia de estos grupos negros, muy activos a lo largo de los ríos y el litoral Pacífico. El hecho de que estas comunidades tenían prácticas culturales y relaciones sociales significativamente diferentes se hizo patente, contribuyendo a desmontar la representación tradicional que había de la región desde los Andes, como la de una selva habitada por gentes indolentes incapaces de explotar sus recursos. Las ricas tradiciones culturales, el creciente discurso acerca de la biodiversidad de la región, el compromiso del gobierno para su "desarrollo sostenible" y la posibilidad de titulaciones colectivas de la tierra para las comunidades, fueron los principales elementos utilizados por los activistas en su intento por lanzar una campaña masiva y bien coordinada sobre los derechos de los grupos negros. Esta determinación se cristalizó en hechos importantes como La Tercera Convención Nacional de Comunidades Negras realizada, en Puerto Tejada, en septiembre de 1993. En este evento, al que asistieron más de trescientos activistas de todo el país, se acordó que la meta de su estrategia debía ser la "consolidación de un movimiento social de comunidades negras de alcance nacional capaz de asumir la reconstrucción y la afirmación de la identidad cultural negra"; propósito que, a su vez, se basaba en "la construcción de un proceso organizativo autónomo enfocado hacia la lucha de nuestros [de los negros] derechos culturales, sociales, económicos y territoriales, y por la defensa de los recursos naturales y del ambiente".

En la misma declaración se identificaban y explicaban los principios básicos para su organización política. Primero, el derecho a la identidad, es decir, el derecho a ser negro, de acuerdo con la lógica cultural y la visión del mundo cuyas raíces están en la experiencia negra, en su enfrentamiento a la cultura nacional dominante. Este principio también reclamaba la reconstitución de la conciencia negra y el rechazo al discurso dominante de "igualdad", y su concomitante eliminación de la diferencia. Segundo, el derecho al territorio como un espacio para el ser y como elemento indispensable para el desarrollo de la cultura. Tercero, el derecho a la autonomía política en tanto prerequisito para poder ser, con la posibilidad de apoyar la autonomía social y económica. Cuarto, el derecho a construir su propia visión del futuro, su desarrollo y su práctica social con base en las formas tradicionales de producción Y organización social. Quinto, el principio de solidaridad con la lucha de la gente negra en todo el mundo, en la búsqueda de una visión alternativa.

La aprobación de estos principios, como base para la articulación del movimiento negro en el plano nacional, no se logró en· la convención porque las organizaciones negras del Chocó se negaron a apoyarlos. Argumentaban que, una vez aprobada la Ley 70, la dirección del movimiento no podía ser dictada solamente por aquellos que sobresalieron en la organización del Artículo transitorio 55, sino que debería extenderse a todas las unidades y actores sociales y, presumiblemente, también a los partidos políticos tradicionales. Siendo el único departamento negro del país, el Chocó tiene una larga historia de actividad con los partidos políticos. Esto se

hizo evidente cuando llegó el momento de elegir a los representantes negros para el Congreso de la República, dentro de cuyos candidatos predominaban los de dichos partidos. Así, el debate sobre la participación electoral actuó como una fuerza divisoria entre las comunidades negras del Pacífico sur, del Chocó y de la Costa Atlántica. Confrontadas por dichas divisiones, las organizaciones del sur, particularmente aquellas aglutinadas alrededor de la Organización de Comunidades Negras de Buenaventura[9] decidieron constituirse en Proceso de Comunidades Negras (PCN) a la vez que seguían presionando para la creación de un movimiento nacional de comunidades negras (Grueso y Rosero 1995).

La característica más distintiva del PCN es la articulación de una propuesta política con una base y un carácter principalmente etnoculturales. Su visión no es aquella de un movimiento basado en un catálogo de 'necesidades' y exigencias para el 'desarrollo', sino la de una lucha expuesta en términos de la defensa de las diferencias culturales. Allí radica el carácter más radical del movimiento. El cambio hacia el énfasis en la diferencia fue una decisión de la mayor importancia, como lo explican algunos de los activistas principales:

> No sabemos exactamente cuándo comenzamos a hablar sobre la diferencia. Pero en algún momento decidimos no seguir construyendo la estrategia sobre el catálogo de "problemas" y "necesidades". El gobierno sigue apostándole a la democracia y a la diferencia; nosotros respondemos enfatizando la autonomía cultural y con el derecho a ser quienes somos y a defender nuestro propio proyecto de vida. El reconocer la necesidad de ser diferente, el construir una identidad, son tareas difíciles que requieren del trabajo persistente con nuestras comunidades, tomando su propia heterogeneidad como punto de partida. Sin embargo, el hecho de no haber trabajado propuestas sociales y económicas nos hace vulnerables ante la actual embestida del capital. Esta es una de nuestras principales tareas políticas en la actualidad: avanzar en la formulación e implementación de propuestas sociales y económicas alternativas.[10]

El "trabajo persistente" al que se hace referencia en esta entrevista ha sido, ciertamente, impresionante. Como se mencionó anteriormente, la concepción y preparación de la Ley 70 fue la pieza clave en la organización del proceso, especialmente en las comunidades ribereñas y con menor intensidad en las áreas urbanas en donde la organización de las comunidades ha sido más difícil y menos efectiva. Entre 1991 y 1993, los activistas organizaron informaciones y

---

9 La ciudad más grande de la región con unos doscientos cincuenta mil habitantes, en su mayoría negros.

10 Entrevista con Libia Grueso, Carlos Rosero, Leyla Arroyo y otros miembros de la organización Comunidades Negras de Buenaventura (OCN), enero 3 de 1994. Material Incluido en Escobar y Pedrosa (1996).

talleres de discusión en muchas comunidades ribereñas sobre temas como el concepto de territorio, de prácticas tradicionales de producción, de recursos naturales, al igual que sobre el significado de desarrollo y la identidad negra. Los resultados de estos talleres en las comunidades locales se llevaron luego hacia las subregionales y, finalmente, a los foros nacionales donde se discutieron las diferentes visiones. Esta construcción se adelantó como un proceso dual: primero, de acuerdo con "la lógica del río", es decir, tomando como punto de partida la vida diaria y las aspiraciones de las comunidades locales; segundo, elaborando una concepción más completa de identidad, territorio, desarrollo y estrategia política en el plano regional y nacional. De este doble proceso surgieron los cinco principios propuestos en la Tercera Convención Nacional.[11]

La elección de la diferencia cultural como concepto articulador de la estrategia política, fue el resultado de varios factores históricos, al igual que también se relacionó con los amplios debates propiciados por la reforma constitucional. En su reinterpretación de la historia regional, los activistas del Pacífico no solamente se apartaron de la perspectiva integracionista, denunciando fuertemente el mito de la democracia racial,[12] sino que también resaltaron el hecho de que las comunidades negras del Pacífico han favorecido históricamente su aislamiento de la sociedad y la economía nacional, aunque reconocen que dicha ética de aislamiento e independencia es cada vez menos plausible bajo las actuales fuerzas integracionistas, y ante la inevitable presencia de los medios masivos de comunicación, las mercancías modernas y demás cosas por el estilo. En este sentido, la relación entre territorio y cultura es de la mayor importancia. Los activistas tienen un concepto de territorio como "un espacio para la creación de futuros, de esperanza, y continuidad de la existencia". La pérdida de territorio se equipara con "regresar a los tiempos de la esclavitud".[13] El territorio también es un concepto económico, mientras que se relacione con los recursos naturales y la biodiversidad.

---

11 Aquí resulta apropiado una breve mención sobre los activistas. En la parte sur de la costa, los líderes más importantes son científicos sociales quienes crecieron junto a los ríos y luego viajaron a educarse como universitarios en ciudades como Cali, Bogotá o Popayán. Son personas muy capaces y, a pesar de ciertos desacuerdos, su visión política es sumamente clara. La presencia de mujeres en los niveles más altos de estos grupos, como por ejemplo en la Organización de comunidades negras de Buenaventura, y en el movimiento en general, es sumamente importante. Pero la fuerza del movimiento está en el cuadro relativamente extenso de activistas en el mismo litoral, de los cuales pocos han recibido educación universitaria. Frecuentemente el ritmo de las actividades lo determinan los activistas jóvenes involucrados con los diferentes aspectos de la creciente política cultural, como lo son las emisoras locales de radio, grupos de danza y teatro, diarios locales, y la preparación de talleres para la dicusión de la Ley 70. Este impresionante, aún cuando frágil, proceso de organización todavía está por documentarse adecuadamente.

12 Véase también Wade (1993).

13 Encuentro de comunidades en Buenaventura, celebrado en Puerto Merizalde, noviembre de 1991. A esta reunión asistieron 1600 participantes.

De este reconocimiento nace el interés por la biodiversidad y suministra una puerta hacia el futuro. No es coincidencial el que varios profesionales negros asociados con el movimiento hayan decidido participar en el proyecto nacional sobre biodiversidad. Aunque reconocen los riesgos que implica esta participación, están convencidos de que el discurso de la biodiversidad suministra posibilidades que no pueden darse el lujo de ignorar. La biodiversidad también puede ser un elemento importante en la formulación de estrategias alternativas de desarrollo. Como lo señalan los activistas, ellos no quieren ningún tipo de desarrollo convencional; no obstante existe menos claridad sobre qué es lo que quieren. También reconocen que los expertos —ecologistas, antropólogos, biólogos, planificadores, etc.— pueden ser aliados importantes en este sentido. Esto sugiere la posibilidad de una colaboración entre expertos y activistas de los movimientos sociales. El papel de mediadores que juegan dichos expertos entre el Estado y los movimientos sociales, debe teorizarse todavía más (Fraser 1989). Las prácticas disidentes, de oposición o solidaridad de quienes se promulgan como expertos en la modernidad, aún están por ser imaginadas.

La noción de "territorio" es un nuevo concepto en las luchas sociales de las selvas tropicales. Los campesinos están involucrados en luchas por la tierra en toda América Latina. El derecho al territorio —como espacio ecológico, productivo y cultural—, es una nueva exigencia política. Esta exigencia está promoviendo una importante reterritorialización,[14] es decir, la formación de nuevos territorios motivada por nuevas percepciones y prácticas políticas. Los activistas de los movimientos sociales también cumplen con ese papel: hacen evidentes los procesos de desterritorialización y reterritorialización motivados por los aparatos de la modernidad, tales como el capital, los medios, y el desarrollo al igual que las potenciales reterritorializaciones por comunidades movilizadas.[15] Con motivo de la Ley 70, este proceso adquirió forma literal con viajes por los ríos con el fin de identificar los patrones tradicionales de uso de la tierra, señales de nuevas ocupaciones —por ejemplo, por colonos provenientes del interior—, y de la posible reterritorialización de las tierras selváticas "baldías". Esta fue una práctica importante de movilización facilitada por las características y contornos del litoral, los ríos, estuarios, límites de los bosques y patrones de cultivo

Al igual que el territorio, el interrogante sobre la identidad está en el corazón del movimiento. La mayoría de los activistas del Pacífico entienden la identidad como algo basado en una serie de prácticas culturales que, se cree, caracterizan a la "cultura negra": prácticas como actividades económicas cambiantes y diversas, la relevancia de la tradición oral, la ética de la no acumulación, la importancia del parentesco y de las familias extensas, la matrilinealidad, conocimiento local

14 Como le llaman Deleuze y Guattari (1987) a los procesos de este tipo.

15 Por ejemplo, la fuerza centrífuga de los medios sobre las culturas locales y la reorganización del paisaje con cultivos de palma africana y camarón.

del bosque y cuestiones por el estilo. Sin embargo cada vez más dichos activistas entienden la identidad como una construcción, asemejándose a veces con las tendencias académicas actuales. Los teóricos de los movimientos sociales han enfatizado el que la construcción de identidades colectivas es una característica esencial de las luchas contemporáneas.[16] Trabajos recientes en estudios culturales han suministrado visiones adicionales sobre las identidades étnicas. Stuart Hall (1990), por ejemplo, ha sugerido que la construcción de las identidades étnicas tiene un aspecto doble: de un lado, se piensa la identidad como algo con sus raíces en una cultura compartida y caracterizada por prácticas concretas; como un colectivo formado de partes. Este concepto de identidad ha jugado un papel fundamental en las luchas anticolonialistas. Incluye un redescubrimiento imaginativo, cuya importancia no puede sobrestimarse en la medida, que contribuye a darle coherencia a la experiencia de la fragmentación, dispersión y opresión. Del otro lado, aun reconociendo continuidad y similitud, otra concepción de identidad resalta la diferencia creada por la historia. Hace énfasis en "llegar a ser", en lugar de "ser". Se refiere a posición en lugar de esencia; discontinuidad como también continuidad. A la coexistencia de la diferencia y semejanza constituye esa dualidad de la identidad cultural actual. De tal manera, la identidad se conceptúa como algo que se negocia en términos económicos, políticos y culturales. Para las comunidades de la diáspora africana, identidad cultural incluye la narración del pasado "por otros caminos" (Hall 1990: 399): el África no como la tierra ancestral, sino en lo que se convierte en el Nuevo Mundo, con la mediación del colonialismo. Esta narración se realiza en dos contextos: aquel de la presencia europea y euro-americana —un diálogo de poder y resistencia, reconocimiento de la influencia inevitable e irreversible de la modernidad—; y el contexto del "Nuevo Mundo", en donde el africano y el europeo siempre se criollizan, donde la identidad cultural se caracteriza por diferencia, heterogeneidad e hibridación.

La dualidad de la identidad puede verse en acción en el movimiento negro del Pacífico. Para los activistas la defensa de ciertas prácticas culturales de las comunidades ribereñas es una cuestión estratégica, hasta el punto de ser vistas como puntos de resistencia contra el capital y la modernidad. Aun cuando casi siempre se manifiestan en lenguaje culturalista, son conscientes de que ser intransigentes en la defensa de la cultura negra es menos deseable que una apertura cuidadosaa hacia el futuro, incluyendo una relación crítica con la modernidad.

Ellos ven los retos que debe afrontar el movimiento originándose de este reconocimiento, e incluyen: reconocer la heterogeneidad del (o los) movimientos afrontar las especificidades del movimiento, particularmente la inclusión de género como su principio organizador en su totalidad, sin descontextualizarlo de la lucha étnica y cultural global, consolidar las organizaciones de las

16 Véase Escobar y Alvarez (1992), para un resumen bibliográfico.

comunidades ribereñas especialmente mediante la creación de consejos locales para implementar la ley territorial; y llegarle a los negros que habitan las zonas urbanas, lo que hasta ahora ha sido difícil. Una de las necesidades más importantes ha sido la de articular las propuestas socioeconómicas antes de que sean arrastradas por el desarrollismo verde al estilo del Plan Pacífico. La presencia cada vez mayor de los dineros del narcotráfico desde 1995 particularmente en la minería del oro, es una de las fuerzas más poderosas que obstaculizan el movimiento, dados sus efectos negativos sobre la ecología física y cultural. Ciertamente es un problema ante el cual se sienten incapaces de hacer frente sin la ayuda nacional e internacional.

El discurso de la biodiversidad y el potencial para los proyectos económicos basados en biotecnología, son atractivos para el movimiento, en la medida que pudieran ofrecer oportunidades para mejorar las condiciones de vida, a la vez que evitan la destrucción de la naturaleza y de las culturas locales. A diferencia de la visión desde el Estado y del aparato ecodesarrollista, el campo de acción para utilizar los recursos naturales sostenibles es visto por el movimiento desde las perspectivas del territorio y la identidad. En pocas palabras, es una cuestión de política cultural. Desafortunadamente, la posición negociadora de las comunidades locales es débil. Además, las organizaciones de movimientos negros deben competir con instituciones y organizaciones más fuertes por el espacio político generado alrededor del medio ambiente y el desarrollo. La industria maderera, la minería del oro, el cultivo de camarón, las enlatadoras de palmitos y otras actividades extractivas, siguen operando en varias partes aún contraviniendo la Ley 70, muchas veces con la complicidad de las autoridades locales, siendo el movimiento incapaz de detener dichas actividades. Sin embargo, varias veces las organizaciones sociales han podido negociar exitosamente con el Estado en casos que involucraban conflicto ambiental (Grueso 1995).

Para resumir, los discursos sobre biodiversidad y dinámica del capital en su fase ecológica, abre espacios qe los activistas tratan de utilizar como elementos de lucha. Esta dialéctica presenta una serie de paradojas para el movimiento, incluyendo los aspectos contradictorios de defender la naturaleza y cultura locales mediante un lenguaje que no refleja la experiencia local sobre la naturaleza y la cultura. Es tenue la alianza entre movimientos sociales y el Estado, motivada por los proyectos de biodiversidad. Se puede predecir que la tensión irá aumentando mientras que el personal nacional encargado del proyecto siga intentando opacar su naturaleza política, haciendo más bien énfasis en los aspectos científicos; como también mientras las actividades y los acuerdos con entes privados empiezan a tomar forma. Las necesidades y aspiraciones comunitarias no podrán acomodarse con facilidad a estos esquemas, como lo indican las experiencias en otros países con proyectos GEF. Sin embargo, como se verá ahora existen fundamentos teóricos para preveer alianzas entre comunidades locales y tecnociencia, cuya conveniencia política no debe descartarse de antemano.

Conclusión: la política cultural de las naturalezas híbridas

Las formas de entender y relacionarse con la naturaleza que han existido en la región del Pacífico se están transformando por el aumento creciente de capital: desarrollo Y modernidad, incluyendo los discursos sobre desarrollo sostenible y biodiversidad. Por ejemplo, los programas para pequeños campesinos en comunidades ribereñas alteran sus conceptos de tierra y bosque, aun cuando no dejen completamente de lado los sistemas más antiguos de uso y significado. La naturaleza comienza a concebirse en términos de "recursos naturales", terminología que éada vez es más frecuente entre la gente local. Inclusive el concepto de biodiversidad empieza a circular localmente como algo corriente, más con significados ambiguos y poco precisos.

Lo que le atribuye especificidad a los bosques tropicales en la política actual de la naturaleza y la cultura, es la coexistencia —aún marcadamente contrastante de diferentes modos de conciencia histórica y prácticas de la naturaleza—. Las comunidades negras e indígenas, los capitalistas de la palma africana y el cultivo artificial de camarón y los seguidores de las prospecciones de biodiversidad, parecerían promulgar diferentes modos de la naturaleza. Podríamos hablar de tres regímenes diferentes para la producción de la naturaleza —orgánico, capitalista, y tecnonaturaleza— que en este escrito sólo pueden caracterizarse brevemente. En términos generales, la naturalezorgánica está representada por aquellos modos que no son estrictamente modernos. Desde la perspectiva de la antropología del conocimiento local, podrían caracterizarse en términos de la relativa indisociabilidad de los mundos biofísico humano y espiritual, las relaciones sociales vernáculas, circuitos no modernos del conocimiento, y formas de uso y significado de la naturaleza que no implican su destrucción sistemática. Por el contrario, la naturaleza capitalizada se basa en la separación del mundo humano y del natural, las relaciones sociales capitalistas y patriarcales, y aparece como producida por la mediación del trabajo. Finalmente, la tecnonaturaleza es naturaleza producida mediante nuevas formas de tecnociencia, particularmente aquellas basadas en tecnologías moleculares. De acuerdo con los estudios posestructuralistas y feministas de ciencia y tecnología, parece como producida más por la intervención tecnocientífica que por la producción basada en el trabajo. Pero significado, trabajo y tecnociencia son importantes para los tres regímenes.

Debe resaltarse que dichos regímenes para la producción de la naturaleza no representan etapas en la historia de la naturaleza social. No se trata de una secuencia linear, puesto que los tres coexisten y se superponen. Aun cuando los tres representan instancias de la naturaleza construida, en la medida que la naturaleza nunca existe para los humanos por fuera de la historia: las respectivas prácticas de construcción son relativamente distintas. Los términos orgánico, capitalizado y tecnonaturaleza, se utilizan para transmitir intereses y prácticas particulares de uso y significado. Más importante aún, los tres regímenes se producen entre sí tanto

material como simbólicamente. Representan formas relacionadas en la producción de la naturaleza. La naturaleza capitalista dominante, incluso, se inventa sus propias formas de organicidad y tecnonaturaleza —por ejemplo, el ecoturismo y buena parte del ambientalismo, que son formas de organicidad capitalista—. La mayoría de las aplicaciones actuales resultantes de la prospección de la biodiversidad, podrían considerarse como tecnonaturaleza capitalista. Es importante enfatizar que, en el marco de la naturaleza orgánica, el bosque lluvioso no es un recurso externo, sino parte integral de la vida social y cultural. Allí reside la diferencia, hasta el punto que las formas capitalistas de lo orgánico no pueden reconstruir esa relación integral.

Uno debería, entonces, proponer la hipótesis de que los paisajes actuales de la naturaleza y la cultura se caracterizan por naturalezas híbridas. Las naturalezas híbridas tomarían una forma especial en las áreas de bosques tropicales, donde grupos populares y movimientos sociales buscarían defender, mediante prácticas novedosas, la naturaleza orgánica contra el embate de la naturaleza capitalista, con tecnonaturaleza como posible aliada —conservación basada en la biotecnología y el uso de recursos—. Son importantes muchos cuestionamientos políticos e intelectuales con respecto a la viabilidad de dicha estrategia. Por ejemplo, ¿qué tipo de prácticas colectivas —realizadas por activistas culturales, científicos, ecologistas, feministas, planificadores— podrían propiciar naturalezas híbridas que contribuyan a la reafirmación de las culturas locales y el posdesarrollo? ¿Cómo podrían los activistas locales posicionarse eficientemente en el entramado de la producción en la biodiversidad? ¿Cómo podrían los antropólogos y otras disciplinas contribuir en la invención de nuevas formas para hablar de naturaleza acorde con las nuevas herramientas para concebir y producir naturaleza?

Los obstáculos a esta estrategia de naturalezas híbridas son inmensos y no es este el lugar para discutirlos. Los activistas del Pacífico parecen estar conscientes de la necesidad de conducir las tradiciones por nuevos caminos, algunos de los cuales pueden ser irreconocibles —e inclusive indeseables, desde la perspectiva actual— en su intento por reconfigurar las tradiciones e infundirles una medida operacional de diversidad. Esta podría ser la única manera en que, con su limitado poder y con las probabilidades en su contra, los afrocolombianos logren retener algún nivel de autonomía en un mundo en el cual no solamente las tradiciones, sino muchos de los marcadores de la modernidad, parecen estar cada vez más debilitados. En los límites del "Atlántico Negro" (Gilroy 1993), nos hacen conscientes de los aspectos recombinantes de la naturaleza y la cultura, en los cuales la organicidad y la artificialidad pueden no ser enemigos mortales, y donde la problematización de la cultura y la etnicidad no implique el final de las comunidades locales, ricas en tradiciones diversas.

En lugares como el Pacífico colombiano, las luchas por la diferencia cultural también son luchas por la diversidad biológica. ¿Qué tipos de naturaleza será posible diseñar y proteger bajo estas circunstancias? ¿Es posible construir una política cultural sobre biodiversidad que no profundice la colonización de los

paisajes naturales y culturales tan característica de la modernidad? Tal vez tengamos la posibilidad de tejer en los bosques tropicales lluviosos la socioesfera, la biosfera y la maquinoesfera en una nueva práctica "ecosófica" (Deleuze y Guattari 1993). Imaginando nuevas formas de modernidad, tal vez seamos capaces de renovar nuestra solidaridad con lo que hasta ahora hemos llamado naturaleza.

Posicionadas en plena convergencia entre diferentes regímenes epistémicos históricos —cuya hibridización constituye una forma única de posmodernidad— las luchas en las selvas tropicales del mundo tendrían historias ejemplares que contarnos sobre qué ha sido la "naturaleza", qué es y qué podría ser en el futuro. Este sería uno de los significados más profundos de la lucha: la creación de posibilidades para la vida y modos de existencia, mediante nuevos conceptos y prácticas, particularmente aquellas que la mayoría de personas considerarían impensables o imprácticas. Si es cierto que la práctica de la filosofía es la creación de conceptos —una construcción de posibilidades para la vida mediante prácticas nuevas de pensamiento, imaginación y entendimiento (Deleuze y Guattari 1993)— y que dicha tarea hoy implica revalidar la resistencia contra el capitalismo, los activistas en las selvas tropicales podrían mantener vivo el sueño de otras tierras y otras gentes para el futuro. ¿Utópico? Tal vez. Pero tengamos presente que "utopía designa la conjunción de la filosofía con el presente [...] Mediante la utopía la filosofía se vuelve política, llevando hasta el extremo la crítica de su era" (Deleuze y Guattari 1993: 101). Algunas de estas utopías de la naturaleza y la cultura pueden verse en las prácticas disidentes de los activistas negros del Pacífico colombiano.

Referencias citadas

Arocha, Jaime
1991 La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación. *América Negra* (l): 87-112.

Dahl, Gudrun (ed.)
1993 *Green arguments for local subsistance*. Stockholm: Stockholm Umverslty Press.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari
1987 *A thousand plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
1993 *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Departamento Nacional de Planeación de Colombia (DNP)
1983 *Plan de desarrollo integral para la Costa Pacífica, Pladeicop*. Cali: DNP-CVC.
1992 "Plan Pacífico. Una estrategia de desarrollo sostenibe para la costa pacífica colombiana". Bogotá: DNP.

Escobar, Arturo
1995 *Encountering development: the making and unmaking of the third world. Princeton*. Princeton University press.
1996a "Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversiad" En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?* Bogotá: Cerec.
1996b "Constructing Nature: Elements for the post-structural political ecology". En: Richard Peet y Michael Watts (eds.) *Liberation Ecologies*. pp. 48-68. Londres: Routledge.
Escobar, Arturo y Sonia Alvarez. (eds.)
1992 *The making of social movements in Latin America*. Boulder: Westview Press.
Escobar: Arturo y Alvaro Pedrosa. (eds)
1996 *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.
Fraser, Nancy
1989 *Unruly Practices*. Minneapolis: University of Minesota Press.
Friedermann, Nina S. de
1989 *Críele, Críele Son. Del Pacífico negro*. Bogotá: Planeta.
Gilroy, Paul
1993 *The black Atlantic*. Cambridge: Harvard University Press.
Global Environment Facility (GEF)- United Nations Development Program (PNUD)
1993 *Conservación de la biodiversidad del Chocó biogeográfico. Proyecto Biopacífico*. Bogotá: DNP-Biopacífico.
Grueso, Libia
1995 "Diagnóstico, propuestas y perspectivas de la región del Chocó biogeográfico en relación con la conservación y uso sostenido de biodiversidad." Informe presentado a Proyecto Biopacífico. Bogotá.
Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar
1998 "The politics of nature and the black movement of the Pacific Coast of Colombia". En: Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Cultures of politics/politics of cultures: revisioning Latín American social movements*. Boulder: Westview Press.
Grueso, Libia y Carlos Rosero
1995 "El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico Sur colombiano". Manuscrito.
Hall, Stuart
1990 "Cultural identity and diaspora". En: J. Rutherford (ed.). *Identity, comunity, culture, difference,* pp 222-237. London: Lawrence & Wishart.
Haraway, Donna
1991 *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Hobart, Mark (ed.)
1993 *An anthropological critique of development*. London: Routledge.
Janzen, Daniel y H. Hallwachs
1993 *All taxa biodiversity inventory*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
Janzen, Daniel, H. Hallwachs; J. Jiménez y R. Gómez
1993 "The role of the parataxonomists, inventory managers and taxonomists in costa Rica's national biodiversity inventory". En: *World resources institute. Biodiversity prospecting,* pp 223-254. Washington: WRI.
Kloppenburg, Jack
1988 *The political economy of plant biotechnology, 1492-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
O'Connor, Martín
1993 On the misadventures of capitalist nature. *Capitalism, Nature, Socialism* 4 (4): 7-34.
Ong, Aihwa
1987 *Spirits of resistence and capitalist discipline*. Albany: Suny press.
Rabinow, Paul
1992 "Artificiality and enlightenment: from sociobiology to biosociality" En: J. Crary y S. Kwinter (eds.). *Incorporations,* pp 234-252. New York: Zone Books.
Shiva, Vandana (ed.)
1994 *Glose to home. Women reconnect ecology, health and development worldwide*. Londres: Zed Books.
Wade, Peter
1993 *Blackness and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Weizsacker, Christine von
1993 "Competing notions of biodiversity". En: W. Sachs (ed.). *Global ecology,* pp 117-131. Londres: Zed Books.
Whitten, Norman
1986 *Black frontiersmen: Afro-hispanic culture of Ecuador and Colombia*. Prospect heights: Waveland Press.
Wilson, Edward
1992 *The diversity of life*. New York. W.W. Norton & Co.
World Resources Institute —WRI—, World Conservation Union —IUCN—, United Nations Environment Program —UNEP—.
1991 *Global biodiversity strategy*. Washington: WRI.
World Resources Institute —WRI—
1993 *Biodiversity prospecting*. Oxford: Oxford University press.

El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las "zonas de frontera" en Colombia[1]

Margarita Serje

Una reunión comunitaria

Durante una típica reunión comunitaria que tuvo lugar durante el mes de febrero de 2010 en Puerto Príncipe (Vichada), una pequeña población situada en la Orinoquía colombiana, un campesino toma la palabra para presentar la situación de su región: "Bienvenidos a la Otra Colombia" nos dice. "A la Colombia donde no hay soberanía y donde la única presencia del Estado es la militar". Las palabras de este campesino son especialmente dicientes en el contexto en que tiene lugar la reunión: Puerto Príncipe es una población fundada hace veinticinco años en medio de las que entonces aparecían como selvas sin dueño. Las familias de campesinos provenientes de la región andina que colonizaron la región, invadieron los territorios de los grupos indígenas que los han habitado históricamente y subsistieron durante las últimas dos décadas gracias al cultivo de coca para el tráfico ilícito.[2] Este era el único renglón productivo que tenía garantizado el precio y la comercialización en un lugar de tan difícil acceso pues el centro urbano más cercano se encuentra a dos días por carretera en las temporadas secas y a 15 de días en la de lluvias y rebalses de los ríos. Solo las redes del tráfico de cocaína y su infraestructura (tanto de transporte como de seguridad) hicieron posible que estos colonos pudiesen producir para un mercado más amplio que el local, aunque éste fuera ilícito.

Mientras tanto, los grupos indígenas que habitaron la región con base en diversos tipos de colectividades itinerantes que ocupaban y reproducían los ecosistemas de selva y de sabana, han perdido el acceso a la tierra y los recursos y se encuentran

---

1 Original tomado de: Margarita Serje. 2013. El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las "zonas de frontera" en Colombia. *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 71. http://cal.revues.org/2679 ; DOI : 10.4000/cal.2679

2 El cultivo de coca es foráneo en esta región: se usan variedades peruanas y bolivianas que introdujeron los traficantes.

hoy restringidos a vivir en pequeños resguardos —que representan una porción mínima de sus territorios históricos— y han tenido que recurrir al jornaleo y a la "raspa" de coca para sobrevivir. Muchos de estos grupos viven bajo el acoso de los distintos grupos armados que trae consigo del tráfico ilegal (guerrilla, paramilitares los que en su nueva versión se conocen como "Bacrim" bandas criminales, y la misma fuerza pública). Este hecho, sumado a la degradación del paisaje que trajo consigo la expansión y la fumigación de los cultivos ilícitos y a las enfermedades que llegaron con los colonos, los han desplazado y en algunos casos confinado a las goteras de los pueblos de la colonización (Mitú, Puerto Carreño, Puerto Inírida o San José del Guaviare). Allí muchos viven pauperizados y, en el mejor de los casos, enteramente dependientes de la "ayuda" humanitaria.[3]

A pesar de que la asistencia a la reunión en Puerto Príncipe había sido prohibida y torpedeada por la guerrilla, los campesinos asistieron y participaron deseosos de trasmitir lo que ha sido su vida y de poner en evidencia la situación que se vive en la región. Después de un proceso de erradicación forzada de los cultivos ilícitos, un par de años más tarde, todavía no han llegado los prometidos "proyectos productivos". La zona se encuentra desolada. Tras el espejismo de la coca, solo queda la Otra Colombia que se caracteriza por la ausencia: de institucionalidad, de infraestructura, de autoridades, de mercados, de posibilidades. En las palabras de bienvenida del campesino de Puerto Príncipe resuena la vieja idea de que existen dos Colombias: La de la zona central (localizada a lo largo de un eje norte-sur que conecta la región andina con el Caribe) rodeada por vastas zonas salvajes, "olvidadas, pobres y atrasadas" de las que se piensa que no han sido todavía plenamente incorporadas ni al proyecto nacional, ni a su economía.

La existencia de estas vastas y conflictivas regiones aparece como el escenario y, en buena parte, como la razón de ser de la intensa situación de violencia que se vive desde hace ya varias décadas en el país. Parece haber un consenso alrededor de la noción de que "Hay una Colombia rica, que produce y es próspera. Y junto (a ésta), una Colombia violenta, que sufre un conflicto armado, (uno) de los más antiguos del mundo, con consecuencias humanitarias muy importantes". Estos dos países "se están separando, porque de cierta manera son como dos realidades que a veces tienen puntos de encuentro, pero también puntos en los que no se reconocen. Esto es debido a que la violencia se está dando cada vez más en lugares relativamente inaccesibles. Hay conflicto y violencia en los lugares a los que nadie llega o nadie conoce".[4]

---

3 En el caso del pueblo nukak maku, por ejemplo, se calcula que casi un 60 % de la población se encuentra desplazada en los alrededores de la población de San José del Guaviare, viviendo dependiente de la ayuda humanitaria

4 En palabras de Jordi Raich, Jefe del Comité Internacional de la Cruz Roja en Colombia. Entrevista publicada en el diario *El Tiempo*, Bogotá (15/7/12, p. 6).

Esta conspicua idea se expresa por medio de un conjunto de metáforas —como las de fronteras, márgenes o periferias— y de imágenes —como las de tierras de nadie o zonas rojas— que implícitamente hacen referencia al proyecto de expansión y apropiación que se irradia desde los núcleos modernos, urbanos y ordenados hacia grupos y paisajes que aparecen por fuera de su orden, a "los lugares a los que nadie llega o nadie conoce". Por lo demás, esta relación cada vez se ve más fractalizada,[5] pues este tipo de espacios se pueden identificar no únicamente a escala global, donde Colombia entera, e incluso el conjunto de países de la comunidad andina, se describen indistintamente como regiones remotas y explosivas. Aparecen también a nivel continental como es el caso de América Latina frente a Norteamérica; a escala nacional donde regiones como el desierto del norte de México o la región del Chaco en Argentina se caracterizan de manera semejante en sus ámbitos nacionales. También en las ciudades y los pueblos aparecen acechantes los habitantes y las calles de los bajos fondos y aparecen como tierra de nadie las barriadas y comunas, las favelas, *inner cities*, *cités* o *banlieux*.[6]

Se trata, por lo demás, de una falsa dicotomía pues la riqueza producida en estas periferias olvidadas ha permitido el desarrollo de las regiones centrales. En Colombia, un buen ejemplo es el caso del oro —que constituyó la principal fuente de divisas para el país hasta bien entrado el siglo XX— extraído en regiones que se encuentran hoy entre las más "pobres, atrasadas y olvidadas" del país (como el Chocó y el nororiente antioqueño). Ambas regiones hacen parte de un mismo proceso económico, político y militar que al tiempo en que produce la tierra arrasada de las economías extractivas, concentra capital, tecnología y crédito en los centros de consumo. Si se quiere, en esta oposición se invierten los términos, pues los lugares que han sido el centro de la producción de la riqueza en el mundo moderno se conceptualizan como periferia, mientras que las periferias donde se acumula y se consume, aparecen como centros.

Tampoco es posible afirmar que estas regiones sean desconocidas. El problema es, más bien, que el conocimiento que se tiene de ellas surge de una serie de nociones coloniales preconcebidas que están firmemente arraigadas en el sentido común. Hacen parte de un cierto tipo de geografías políticas que no pueden ser consideradas como geografías físicas ni como regiones naturales, sino como espacios de proyección: son objeto de un proceso de mistificación que las transforma en verdaderos paisajes del miedo, como los define Yi Fu Tuan (1979). Como

---

5 Uso este término para hacer referencia a la lógica de los fractales de la teoría del caos: se trata de patrones que a medida que se cambia de escala se repiten a sí mismos con nuevos niveles de complejidad.

6 Este artículo se enfoca en regiones y territorios y no tanto en el caso de caso de los "bajos fondos" urbanos. Este aspecto ha sido desarrollado por varios autores, se pueden citar por ejemplo, por el trabajo de Mike Davies en el caso de la ciudad de Los Ángeles, Estados Unidos o el de Pilar Riaño en el caso de Medellín, Colombia.

lugares donde se materializan nuestros miedos y pesadillas que no gratuitamente constituyen el ámbito privilegiado por la Nación y el Estado para situar los grupos que representan como su alteridad, pues los sujetos y paisajes ubicados en este contexto se ven desplazados simultáneamente al ámbito de lo salvaje, al margen de la historia y quedan ubicados "todavía" por fuera de lo nacional.

La noción de "la Otra Colombia", constituye lo que Burnett (2000) define como construcción geográfica, en la medida en que esta visión del país se configura dentro de un proceso de producción de conocimiento. El conjunto semántico que incluye nociones como las de territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie ha sido reproducido, incuestionadamente en muchos casos, por los estudios regionales en Colombia; recubriendo así de legitimidad científica un conjunto de supuestos, hipótesis y premisas que están fuertemente arraigadas en el sentido común, confiriéndoles de esta forma un efecto de realidad (Serje 2005). Esta práctica discursiva es la base para legitimar las intervenciones que pueden allí considerarse viables y tolerables y para definir los términos del encuentro con sus habitantes. Por ello, el poner en cuestión el proceso mismo de transformar estas regiones en "tierras de nadie" o en "zonas rojas" implica problematizar no únicamente las categorías con las que éstas se constituyen, sino las relaciones y prácticas que éstas hacen posibles.

En este trabajo mi objetivo es desmitificar la idea de la "ausencia del Estado" que está en la base de esta construcción geográfica. Para ello voy a discutirla como una "geografía de la imaginación" y como una "geografía de la gestión" de acuerdo con la distinción que propone el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2002). Se trata aquí de poner en evidencia que la "ausencia del Estado", más que describir unas condiciones concretas y una situación político-social, hace parte de un conjunto de categorías —que cumplen el papel de mediaciones o de esquemas de interpretación— sobre la naturaleza del territorio y de sus poblaciones que son condición de posibilidad de una serie de prácticas, de políticas y de formas de intervención: es decir, de un cierto tipo de orden social.

Puesto que el primer objetivo de este artículo es mostrar las categorías que hacen posible la idea de la "ausencia del Estado", voy primero a discutir a grandes rasgos la noción particular de Estado implícita en esta idea y segundo, la geografía de la imaginación que le es concomitante: la idea de "otra Colombia". Después, voy a discutir algunas de las formas de intervención que constituyen la "geografía de la gestión" que estas categorías legitiman y hacen posibles. Mi argumento es que la idea de la "ausencia del Estado", al encubrir vastas zonas de la geografía nacional con un velo de opacidad, transformándolas en zonas de tolerancia y espacios de excepción, constituye uno de "los dispositivos del desarrollo del capitalismo mundial que reorganizan el espacio con propósitos explícitamente políticos o económicos (creando así) una geografía de la gestión que configura lugares" (Trouillot 2002: 849) y, en este caso, regiones. Se trata

de un mito en el sentido de Barthes[7] que tiene una función social concreta y que, de hecho, funciona como una cortina de humo que oculta una serie de condiciones de estas regiones y sus pobladores, al mismo tiempo en que legitima y encubre una línea bastante clara de prácticas e intervenciones para anexarlos a los circuitos de la economía capitalista mundial.

Estado e instituciones

El objeto de estudio de este trabajo no es, pues, el Estado, sino una noción que explica una serie de condiciones concretas —la de la ausencia del Estado— y su función social. Su objetivo tampoco es proponer ni una discusión ni una revisión sobre las dificultades teóricas que presenta el estudio del Estado.[8] Me voy a centrar por ello, en dos aspectos de la discusión sobre el Estado relacionados directamente con este problema. El primero de estos se refiere a la idea de los márgenes del Estado, pues precisamente la existencia de una realidad salvaje donde es necesario instaurar el orden por medio de la fuerza, constituye tanto el mito de origen del Estado, como su condición de posibilidad (Das y Poole 2004; Serje 2005). El segundo aspecto es el problema de los "Estados fallidos" y su relación con la soberanía territorial.

Partiendo de la necesidad de tomar distancia de la imagen del Estado como una forma racionalizada de organización política, Das y Poole (2004) proponen el concepto de "margen" como lugar para pensar el Estado desde la antropología, aproximándolo en tres sentidos. El primero se refiere a la idea de los márgenes como periferias, es decir como los "contenedores naturales de grupos que no están debidamente socializados dentro de la ley" (Das y Poole 2004: 9). Talal Asad, aclara este primer sentido cuando se pregunta en esta misma obra ¿dónde están los márgenes del Estado? y los sitúa como "las periferias o territorios que el Estado debe penetrar" que constituyen "lugares donde la ley y el orden deben estar siendo restablecidos permanentemente" (Das y Poole 2004: 279). El segundo sentido del concepto de margen del Estado está ligado para Das y Poole, a los problemas de la "ilegibilidad" del Estado que se experimenta en las prácticas ambiguas relacionadas con documentos públicos y sus vocabularios; y el tercero,

---

7 Barthes en *Mythologies* (1970) ha llamado mitos a las formas discursivas a través de las cuales las categorías y conceptualizaciones culturales aparecen como hechos naturales. Los mitos se forjan por medio de imágenes, de signos visuales o literarios que remiten a través un proceso de mediación a objetos o eventos que quieren representar. Su efecto más poderoso, radica en que este proceso resulta invisibilizado por la imagen misma.

8 Numerosos estudios han mostrado la dificultad para definir y para estudiar el Estado, en particular los problemas teóricos que presenta su análisis desde la antropología. Entre algunos de los más sugerentes se pueden mencionar los de Ramírez (2002), Scott (1998), Abrams (2006), Mitchell (2006), Aretxzaga (2003), Das y Poole (2004), Gupta (2006) y Asher y Ojeda (2009).

quizá el que menos elaboran, mira los márgenes como "un espacio entre cuerpos, leyes y disciplina", reconociendo que "el poder soberano que ejerce el Estado no sólo se refiere a territorios, sino también a los cuerpos" (2004: 10).

Para el argumento que propongo, es importante enfatizar que los márgenes del Estado, entendidos como espacios y como procesos que se conciben por fuera de su ámbito, aunque aparecen como espacios —geográficos y sociales— de exclusión, se constituyen a partir de formas particulares de inclusión y de penetración mediante las cuales se crean formas particulares de orden social, y que esto se ha llevado a cabo en la historia moderna mediante prácticas que incluyen la creación de categorías, políticas y territorios con las que precisamente se configura una situación de ilegibilidad y de liminalidad.

Por otra parte, se ha planteado para el caso colombiano que "en las regiones geográficamente marginalizadas, el Estado ha sido prácticamente inexistente. [Allí] la violencia se convirtió en la forma de resolver los conflictos" (Obregón Stavropoulou 1998: 403). A partir de esta certeza, el Fondo para La Paz, por ejemplo, incluye a Colombia en su lista de "Estados fallidos", donde se aparecen los Estados considerados como los más precarios del mundo debido a que son altamente "vulnerables al conflicto armado y a la disfuncionalidad societal".[9] Patricia Moncada (2007: 47) señala que a pesar de la diversidad, e incluso la imprecisión, en las definiciones de los Estados fallidos, hay dos rasgos centrales que los definen: el no tener un control efectivo sobre el territorio y la pérdida del monopolio de la fuerza. De hecho, en Colombia la "ausencia del Estado" ha sido considerada como una de las características centrales de su organización política: "El Estado se desarrolló teniendo poco control sobre vastas áreas de su territorio nacional. En su ausencia los poderes locales, generalmente vinculados a la actividad económica dominante en las regiones, sustituyeron su propia autoridad e implementaron formas propias de justicia privada" (Chernick 2003: 137).

Lo que parece no tenerse en cuenta en esta discusión es la relación que estos "poderes locales" tienen con el Estado. De hecho, el Estado lejos de estar conformado por un conjunto totalizador de instituciones abstractas, está constituido por las visiones, las prácticas y los intereses de grupos particulares. Estos grupos —que incluyen comerciantes, misioneros y empresarios, administradores y funcionarios— controlan las instituciones, las decisiones y los recursos del Estado en diferentes niveles, poniendo de presente, como lo ha señalado Mitchell (2006) que la oposición Estado-sociedad civil, no es mas que una falsa dicotomía. Son ellos quienes tienen acceso a "ser" el Estado, a intervenir y hablar en su nombre y a definir su proyecto. Y, sobre todo, a centralizar sus decisiones y disponer de sus

9 http://www. fundforpeace.org/fsi/fsindex.php (consultada el 23/6/12).

recursos.[10] Así, estos grupos de poder local controlan la estructura y el aparato del Estado, definen sus prioridades y sus políticas y, ante todo, determinan las formas legítimas de leer y comprender la realidad. Estos grupos encarnan el Estado.

En Colombia, el Estado (tanto a nivel nacional como local) ha estado personificado históricamente por los descendientes de los criollos —es decir, las elites masculinas, letradas, modernas, urbanas y preferiblemente andinas que reivindican el legado hispano-católico (Serje 2005)—. Su imaginación encarna todo aquello que debe ser la Nación y define lo que constituye su antónimo, la no-nación que debe ser sometida. Así como las elites locales (que se sostienen en muchos casos con ejércitos privados), los grupos armados ilegales actúan y son percibidos por las poblaciones como Estado. Su visión constituye la visión oficial en estas zonas. Por consiguiente, los "grupos locales dominantes" constituyen, de facto, el Estado, más que compartirlo o usurparlo, constituyen su poder soberano.

Hannah Arendt, Walter Benjamin y Giorgio Agamben, entre otros, han señalado que la característica central del poder soberano radica, no tanto en su capacidad de definir el orden y la legalidad, sino y sobre todo, en que puede salirse de ese ámbito a su conveniencia, definiendo espacios de excepcionalidad, donde puede ejercer su poder con relativa —e incluso con total— impunidad. Es por ello que la discusión sobre la ausencia del Estado no se puede centrar en el problema de la presencia institucional, sino en la forma en que estos grupos de poder local y nacional —actuando como Estado— han ejercido históricamente su poder soberano: es sus prácticas. Este trabajo se va a enfocar entonces en dos tipos de prácticas. Las primeras, de tipo discursivo, constituyen la geografía de la imaginación que invoca y produce el contexto de la interacción del Estado con estas regiones. Pierre Bourdieu (1994) en su trabajo sobre el campo burocrático señala que uno de los poderes más importantes del Estado es el de producir e imponer categorías de pensamiento que espontáneamente se aplican a todos los ámbitos de la vida social, incluyendo al Estado mismo: "Es en el ámbito de la producción simbólica, donde se siente más fuertemente el dominio del Estado" (Bourdieu 1994: 2) Se ha creado así, una geografía de la imaginación que de cierta forma reifica —y sataniza— estas regiones y territorios por medio de categorías que se reiteran sin cuestionamiento: lugares olvidados, que "nadie conoce", salvajes, malsanos y violentos. El segundo tipo de prácticas, que constituyen una geografía de la gestión, se refiere a la formas

10 Las prácticas clientelistas parecen ser más un correlato del Estado moderno, que un fenómeno marginal. Hommes afirma que la organización política clientelista domina la mayoría de los gobiernos locales en Colombia y señala que con la descentralización ha surgido un nuevo clientelismo "insaciable y, ese sí, salvaje cuyo apetito que tiene límites" así, "el clientelista concibe el presupuesto nacional como un recurso inagotable que no tiene límites, que está ahí para que el político saque tajada" ("La tragedia del clientelismo", diario *El Tiempo*, Bogotá, 23/10/2009, "Opinión", p. 1-19).

concretas que asume la interacción y que definen tanto la estructura jurídica y administrativa, como las relaciones sociales y la infraestructura concreta sobre la que se desarrolla la gestión y el manejo de sus gentes y paisajes.

El relato de la "Otra Colombia". La geografía de la imaginación

De acuerdo con el mito de la ausencia del Estado, el problema central es que el Estado no alcanza a imponer su ley en buena parte del territorio donde su ausencia es factor de desorden y donde no hay "más ley que la ley del más fuerte". Estas áreas, que estarían más allá de su alcance, se caracterizan como inaccesibles, desarticuladas y conflictivas, representan un obstáculo para la integración y el desarrollo nacional. Al describir y diagnosticar estas regiones, invariablemente se hace referencia a una serie de categorías, que constituyen los supuestos implícitos de este relato. La primera de ellas es la caracterización de estas zonas como tierra incógnita, como espacios desérticos y desconocidos, que se representan como vacíos en el mapa.[11] Esta idea la ilustra Marlow en su célebre narración en *El corazón de las tinieblas*:

> Tengo que contar que de muchacho sentía verdadera pasión por los mapas. Podía pasarme horas enteras reclinado sobre Sudamérica, África o Australia, y perderme imaginando gloriosos proyectos de exploración. En aquella época había en la tierra muchos espacios en blanco, y cuando veía uno en un mapa que me resultaba especialmente atractivo (aunque todos lo eran), solía señalarlo con el dedo y decir: cuando crezca iré allí (Conrad 2004 [1899]: 18).

Hay que recordar, sin embargo, que estos espacios solo están vacíos desde la perspectiva colonial de los mapas y de las administraciones imperiales. Se muestran en blanco las áreas que están todavía por anexar al comercio metropolitano. Tras el vacío del blanco, como una carencia, se esconde el poblamiento de sus habitantes históricos, pues se trata de regiones que en realidad nunca han estado deshabitadas ni han sido desconocidas y cuyos protagonistas aparecen apenas como "sombras en los lugares oscuros de la tierra", de nuevo en palabras de Marlow (Conrad 2004: 11). Los indígenas, campesinos y los descendentes de los esclavos cimarrones, los habitantes estas regiones, se caracterizan así como seres carentes y pobres, sin capacidad para pensar el futuro ni para tomar decisiones

11 El director del Departamento Nacional de Planeación afirma que "es un hecho que la mitad del territorio está aún cubierto de bosques y, por lo tanto, deshabitado" ("Geografía y Modelo Político: Lecturas Fin de Semana, diario *El Tiempo*, Bogotá 24/6/2006), desconociendo no solo que las zonas "selváticas" están y han estado históricamente habitadas por pueblos indígenas cimarrones sino que, por lo demás, estos bosques constituyen el paisaje social que estos grupos producen, como la han venido documentando la etnografía y la arqueología.

sobre su desarrollo. A los ojos de las administraciones modernas (coloniales, republicanas, liberales) estos vacíos en el mapa representan más bien un lienzo en blanco donde ejercer un poder demiurgo. Se trata de lugares y regiones donde es necesario instaurar nuevos ordenes, para lo cual es necesario domesticarlos, hacerlos legibles y anexarlos al orden de la "economía-mundo".

La segunda de las categorías a las que hace referencia el relato de la Otra Colombia es la de su inaccesibilidad. Se representan como lugares remotos y aislados por una geografía salvaje e inhóspita que no solo incluye junglas, desiertos o manglares sino los paisajes extraños e inhumanos de desechos y basuras de los barrios de invasión o la oscuridad y el peligro de los bajos fondos y de las zonas de tolerancia: la jungla urbana. Y son inaccesibles porque son salvajes, por no estar articulados a la infraestructura del mundo moderno. Su abandono y su pobreza se explican asociando las tinieblas de la barbarie a la geografía y los paisajes tropicales. En esta noción resuena la imagen poética que, al tiempo en que celebra la naturaleza exuberante de la geografía tropical como uno de los tropos emblemáticos de la identidad de la nación, la opone a la cultura y el progreso. En Colombia, la zona andina se compara con la Europa temperada como hábitat natural de la civilización y se opone a las tierras bajas, pobladas por salvajes y por negros y zambos calentanos, sumidos en el atraso y la pereza.[12]

La tercera categoría hace referencia al potencial económico que esconden. Se trata de regiones, que ya desde las épocas del Dorado, prometen legendarias riquezas de varias clases: geológicas como petróleo, carbón, esmeraldas, uranio, platino, o la novedad del día, coltán (imprescindible para componentes electrónicos avanzados); y biológicas, pues es allí donde se concentra la biodiversidad; y son por lo tanto cruciales para la producción de oxígeno y de agua —el oro azul—. Aunque se caracterizan como regiones "pobres" al mismo tiempo se considera que guardan enormes riquezas. Son también repositorios de mano de obra barata, que se puede quitar y poner, usar y desechar e incluso eliminar. Por lo demás, esta riqueza se entiende como una mina sin dueño que incluye los paisajes tropicales transformados en espectáculo dispuesto para el consumo visual. Tanto su posesión como su uso a través de la intrusión son centrales a la definición de naturaleza salvaje como amenaza, y a la vez, como promesa.

---

12 Esta misma oposición se da con diferentes motivos geográficos y de manera inversa en otros países de la región andino-amazónica: por ejemplo en Perú se opone la costa a la sierra, siendo esta última considerada como "la mancha india", en Bolivia la sierra india se opone a la "media luna" la región de las tierras bajas de Santa Cruz, que representan el empuje del progreso y la civilización de las elites blancas y mestizas. Quizás en estos casos se refleja el hecho de que las tierras más altas que corresponderían a la puna, se comparan en los relatos coloniales con las regiones frígidas del globo que no se consideran propicias al desarrollo del entendimiento humano. En todos los casos la selva y los bosques, en especial los de la región amazónica, se conciben como arquetipo de lo salvaje.

La cuarta categoría se centra en la violencia inherente que transforma la Otra Colombia en zona de conflicto. Los territorios que la constituyen se representan como verdaderas "zonas rojas", como lugares explosivos y peligrosos donde impera la "ley de la selva", pues "todo vale en la búsqueda de riqueza en uno de los lugares más peligrosos del mundo" como lo expresa un reciente *thriller* periodístico sobre estas regiones colombianas (Otis, 2010). Cuando se habla de la "ley de la selva", se hace referencia a un supuesto estado primitivo de violencia, inherente al estado originario de toda humanidad. En el proceso de penetración, conquista y apropiación de estas tierras de nadie, el mito de lo salvaje se multiplica en un intrincado juego de espejos: el civilizado, al bestializar al salvaje, se bestializa a sí mismo, se transforma también en salvaje al reproducir la violencia brutal de la acción civilizadora (Subirats 1994; Serje 2005).

A partir de las nociones y supuestos que la constituyen, se pueden entonces resumir los dispositivos de esta geografía de la imaginación: el primero es el de nombrar evocando una serie de imágenes y de metáforas (periferias, márgenes). Al tiempo en que nombra estos lugares y regiones (como "Otra" Colombia) se realiza un ejercicio de inclusión: solo algunos grupos aparecen en la escena (los exploradores, administradores, misioneros, los héroes militares y los hombres armados: los heraldos de la civilización y del progreso), los "otros" no son borrados del todo, aparecen difusos, como seres carentes. Son solo algunos rasgos de esta geografía los que se hacen visibles, al tiempo en que se excluyen otros. Se enfoca en la riqueza que esconden, al tiempo en que se destacan los obstáculos y riesgos que representa su apropiación: todo aquello que pueda resultar amenazante para los foráneos en los climas y paisajes tropicales. Se desecha lo que estos lugares significan como espacios sociales y culturales para quienes los han habitado históricamente. A estos últimos, no se los excluye, sino que se los clasifica y jerarquiza de acuerdo con el rasero evolucionista europeo que los condena como pueblos primitivos, simples y atrasados, a estar congelados en el tiempo y en el fondo de la escala social. Y, finalmente, se generaliza al proyectar este conjunto de condiciones (violencia, enfermedad, atraso, olvido), a una serie de regiones y lugares con condiciones e historias dinámicas y disímiles. Así, transformados en Otra Colombia, sus paisajes y sus habitantes se han visto reducidos a pura representación.

Acción y omisión: la geografía de la gestión

La Otra Colombia, como construcción geográfica, es condición de posibilidad de una serie de prácticas concretas. No únicamente las discusivas mediante las cuales se imaginan sus regiones y sus habitantes, sino también los modos posibles de intervención. De las formas de orden social que se consideran necesarias para incorporarlos a la nación, a la "verdadera" Colombia. Estas se exploran en este aparte enfocando las intervenciones concretas que los "grupos locales

dominantes" que encarnan el Estado en estas regiones y las formas de relación que han establecido con los grupos que allí habitan. A partir de éstas es posible, tras la noción de la "ausencia del Estado", vislumbrar por lo menos tres ejes coherentes y continuos de prácticas e intervenciones: el primero de ellos se refiere a las formas de penetración y apropiación, el segundo a las formas de extracción y explotación y el tercero a las de normalización.

Penetración y apropiación

Contrariamente a la imagen que prima en el sentido común que representa estas regiones y territorios como vacíos inexplorados en el mapa, estas zonas, no solamente han estado siempre habitadas, sino que han sido históricamente objeto de múltiples proyectos de penetración y apropiación, que se ha venido llevando a cabo a lo largo de su historia moderna, de manera incontenible. Y, quizás una primera forma de apropiarlas e intervenirlas, de arrancarlas de las manos de sus habitantes ha sido el declararlas como "desiertas", en el sentido de no habitadas, de no usadas. Al declararlas como tierras de nadie, se desconoce de un tajo su continuidad histórica y cultural. Se desconoce su existencia como territorios de grupos indígenas, afrodescendientes y mestizos. Y se desconoce al mismo tiempo la cultura de estos grupos que ha sido categorizada como "bosquesina" (Gasché y Echeverri 2004), puesto que más que conservar los bosques que habitan, de hecho los producen y reproducen a partir de sus prácticas cotidianas.[13] La tradición jurídica del Estado colombiano ignora abiertamente esta dimensión social e histórica de las selvas, considerando hasta hoy como "mejora" la tala de bosques en su tasación de propiedades (Iván Darío Gómez, Director del IGAC, comunicación personal).

Surgen así una serie de figuras jurídicas como la de "baldíos" (que literalmente significa "tierra sin dueño"), que buscan reglamentar sus condiciones de adjudicación, explotación y comercialización (Botero 1994). Mediante esta figura, se desconocen las distintas formas de uso y de apropiación ejercidas por los habitantes históricos de estas zonas, al tiempo en que se legitima y justifica su apropiación. Con base en esta idea se proponen una serie de medidas político-administrativas, mediante las cuales se gobiernan estas regiones. A partir de la Constitución de 1863 se estableció que estas "enormes extensiones selváticas", de gran potencial económico pero incapaces de gobernarse a sí mismas por estar pobladas por grupos de forajidos y de tribus salvajes, fueran manejadas directamente por el Gobierno central. Se conocieron desde entonces y hasta 1991 como Territorios Nacionales, tutelados por un régimen especial. A finales del

13 Existe un extenso corpus que ilustra y explica estas prácticas. Ver como ejemplos los trabajos de Van de Hammen (1991), Descola (2006) o Correa (1990).

siglo XIX la República decide entregar el manejo y la civilización de estas mismas regiones a la Iglesia Católica a través de un convenio con el Vaticano. Allí se definieron como territorios salvajes, "habitados por aborígenes nómadas o que habitan en las selvas vírgenes" y se convierten en Territorios de Misiones.

Estos mecanismos de gobierno tutelado y ejercido por las instancias centrales del Estado han sido apuntalados con la construcción de una red de infraestructura que responde a la lógica de la penetración y no a la de la articulación regional. En este orden de ideas, la lógica que define la inversión en infraestructura tiene por objetivo eliminar los obstáculos que la geografía salvaje de estas regiones opone a su explotación comercial. No sólo se trata de tumbar selvas, abrir carreteras, salvar cauces de caudalosos ríos, secar humedales, establecer plantaciones, se trata, sobre todo, de unir estas zonas a las rutas exportadoras del comercio metropolitano. Por ello, la infraestructura en la que se ha invertido no responde por lo general a las necesidades de intercambio local o regional, o siquiera nacional. Se prioriza su articulación con las rutas del comercio mundial por encima de las necesidades y dinámicas locales.

Así, las carreteras, puertos y canales e incluso las rutas aéreas que vinculan los aeropuertos construidos en estas regiones se han establecido respondiendo a las necesidades de penetración y de control del centro más que de acuerdo a la lógica de los intercambios locales o regionales. La infraestructura —que paradójicamente aparece como la panacea para el desarrollo regional— termina así convirtiéndose en un obstáculo para las posibilidades de la organización (espacial, económica, social) regional y local. De hecho, resulta más viable realizar —por ejemplo— una reunión de las organizaciones indígenas de la Amazonía colombiana en Bogotá que en cualquiera de las localidades de la región. La lógica de la inversión del Estado en infraestructura logra crear un efecto de "inaccesibilidad" para sus habitantes que se percibe, paradójicamente, como ausencia del Estado.

Extracción y explotación

El aprovechamiento de las legendarias riquezas de estas regiones ha seguido históricamente una forma de explotación particular que ha resultado en una economía de bonanzas económicas seriales. Después del Dorado, fueron las maderas finas, las quinas, la zarzaparrilla, los cauchos, las pieles y las plumas. Hoy son las esmeraldas, los metales preciosos, el petróleo, el carbón, la marihuana, la coca, la amapola y los suelos (para producir agrocombustibles y comida para el ganado del "primer mundo").[14] Han sido explotaciones de tipo extractivo, intensivo

14 Se ha evidenciado en los últimos años un proceso de concentración de tierras en manos de corporaciones, destinadas a macroproyectos agroindustriales (notable en la Orinoquía, por ejemplo).

y extensivo, que al tiempo en que han permitido la reproducción y acumulación de capital en los centros globales, de su paso en la región solo queda, prestando las palabras de García Márquez (1955), la hojarasca.

Efectivamente, al mirar la historia de las avanzadas del progreso y de la frontera agrícola, resulta imposible afirmar que el Estado no ha estado presente para impulsar el desarrollo económico en estas regiones; al contrario, en las regiones caracterizadas por la "ausencia del Estado" se han implementado una serie de agresivas iniciativas de desarrollo que se estructuran con la lógica del capitalismo salvaje y se fundan en el principio de tierra arrasada que permite maximizar la rápida obtención de utilidades. Las historias del caucho (Pineda Camacho 2000), del petróleo (Vega y Aguilera 1995; De la Pedraja 1993) o la de las economías extractivas de la Amazonía (Domínguez y Gómez 1990) resultan claramente ilustrativas. Se trata de un desarrollo regido por intereses de corto plazo, donde no hay ninguna intención de "sacrificar el desarrollo en el altar del medio ambiente" o de tener en cuenta sus efectos sociales. Su rentabilidad se debe en buena medida al hecho de que estas explotaciones se implementan mediante diversas formas de trabajo esclavizado (por medio de la servidumbre y el "enganche" o endeude) que prefiguran una forma de trabajo forzado que se va a ver generalizada en el mundo contemporáneo y que retiene a millones trabajadores ilegales y de inmigrantes. En estas economías de bonanza, como en la llamada nueva esclavitud, el trabajador está sujeto nominalmente por un sistema —donde debe pagar con su trabajo por tener un empleo, por las herramientas e incluso por su vida— que lo convierte en un rehén encadenado por el miedo y la humillación.[15]

Las formas de intervención que han sido privilegiadas y fomentadas directamente por los grupos de poder local como representantes del Estado, reproduce de esta forma un esquema de explotación que puede conceptualizarse como una política del enclave, cuyas formas de organización social y espacial caracterizan las "avanzadas del progreso" (Serje 2005). Se trata de empresas de gran envergadura, que han constituido históricamente la punta de lanza para la extracción de riqueza en el contexto del colonialismo, del desarrollo y hoy, bajo el nombre de megaproyectos, de la globalización neoliberal. Hacen parte del impulso de destrucción creativa del capitalismo. Se trata de empresas Faustianas que requieren no solo de grandes inversiones de capital y energía, sino del control de vastas extensiones de territorio y de un gran número de gentes (Berman 1982). Arrasan el mundo existente, vaciándolo de sentido para crear un entorno radicalmente nuevo. Incluyen además de la extracción y explotación de recursos naturales (como minerales, petróleo, gas,

15 El sistema de endeude se basa en el trabajo que se realiza como pago de una deuda cuyos términos establece el prestamista, que crece indefinidamente, es hereditaria y generalmente involucra a toda la familia o grupo social y nunca se acaba de pagar. Este tipo de deudas se adquieren a partir de adelantos en especie de productos comerciales que no se consiguen en la región, cuyo precio lo establece de nuevo el prestamista. Estas deudas son tratadas como títulos de cambio, que se negocian y transfieren entre diferentes patrones.

maderas, quinas, caucho); los sistemas de producción intensiva y extensiva (como en el caso de las plantaciones agroindustriales); el montaje de la infraestructura considerada como necesaria para la expansión y estabilidad del sistema urbano-comercial (puertos, canales, oleoductos, bases militares, vías de "penetración" e inclusive centros penitenciarios) y, recientemente, desarrollos para un tipo de consumo en particular: el de la naturaleza "virgen", en la forma de reservas, parques nacionales e instalaciones para el turismo de aventura o el ecoturismo.

No es difícil ver en el esquema de las concesiones y contratos en los que se funda el enclave, la lógica de apropiación y explotación de los recursos, naturales y humanos, que caracterizó figuras como la de las reparticiones, las mercedes de tierras o las encomiendas de las épocas de la ocupación colonial. Los enclaves se conciben como una verdadera hazaña en territorio hostil, por lo que se estima que su éxito depende en buena medida de la protección de hombres armados. Se puede afirmar de manera general que cualquier empresa en la Otra Colombia se ha concebido como una hazaña que requiere de hombres armados: ya se trate de construir una carretera, establecer un fundo, de sembrar palma africana o de extraer petróleo. El enclave se configura como una trinchera defensiva a pesar de que su finalidad y su justificación es la transformación que supuestamente traerían sus efectos benéficos a la globalidad de la región o del país.

Normalización

Desde el punto de vista de las administraciones, el problema central de estos territorios, más que la abrupta geografía, son sus habitantes que se escapan a su disciplina y a su orden. El Estado —encarnado en diferentes grupos sociales, desde misioneros y administradores, hasta militares y paramilitares— ha venido llevando a cabo una serie de prácticas de domesticación y pacificación que ha tenido con una larga continuidad histórica.

A partir de la dominación colonial, surgieron en el país dos tipos de poblamiento paralelo. Por un lado, el poblamiento formal articulado al esquema rural- urbano característico de la jerarquía colonial de ciudades, villas y pueblos de indios. Allí se asentó la población que había sido normalizada por la administración colonial, bajo el régimen de la ley y del catecismo. Pero se dio también un poblamiento de tipo "bosquesino" y disperso, que habitaba precisamente en aquellas áreas situadas por fuera de la frontera de lo urbano. Se trató de una organización socio espacial que fue, de cierta forma, efecto colateral de la administración colonial. Estos grupos configuraron territorios donde se vivía de acuerdo con órdenes y racionalidades distintas y donde se reproducían modos de hacer y relacionarse fundamentalmente diferentes a los que había impuesto la tradición hispano-católica y a sus cánones de orden espacial y disciplina social, dando continuidad a muchas de las formas de vida de las sociedades pre-coloniales.

Se desarrollaron así verdaderas sociedades de resistencia, relativamente autónomas. Muchas de ellas habían surgido de reductos indígenas (como en la Amazonía), o cimarronas (como en la zona del Canal del Dique o Barú y las Islas del Rosario). Pero en general se trata de sociedades mixtas: ya sea el producto de la mezcla y las confederaciones de varias etnias aborígenes (como en la Sierra Nevada de Santa Marta); de alianzas indígenas y cimarronas (como en el Darién y el litoral Pacífico); o mestizas (como en el Medio Magdalena o la Serranía de San Lucas). Muchos de estos grupos estaban constituidos por poblaciones que durante la colonia se denominaron los "libres de todos los colores" y que entonces fueron caracterizados como "arrochelados" que vivían sin Dios ni Ley. Más tarde estas rochelas se conocen también como "lugares de forajidos" o "tierras de indios".[16]

Para la republica naciente del siglo XIX, es en los territorios habitados por estas poblaciones donde las elites criollas esperaban encontrar las enormes oportunidades de comercio que iban desde riquezas minerales y vegetales hasta la posibilidad de abrir canales interoceánicos y rutas fluviales que cruzaran el continente. El problema no eran ni las tierras ni los recursos —que todavía se consideran abundantes— sino la mano de obra. Por ello se requería, evidentemente, de la "incorporación" de estos grupos con el fin de provechar sus comunes y su fuerza de trabajo para estas empresas. No era tarea fácil, pues se trataba de comunidades relativamente autónomas y autosuficientes, muy celosas de sus formas de vida social, con una tradición de resistir activamente los embates de las políticas coloniales.[17]

Evidentemente, además de las sociedades indígenas que se las han arreglado mediante una gran diversidad de estrategias para sobrevivir y defender sus territorios y formas alternativas de vida hasta la actualidad,[18] muchas de estas poblaciones vivían desde las primeras épocas de la intrusión colonial en abierta confrontación.[19] Abundan los ejemplos en la historia regional colombiana, donde se destaca la existencia de "reductos violentos" y "tierras de forajidos", que corresponden a los territorios de comunidades que defendían celosamente su autonomía y estaban dispuestas a hacerlo, en muchos casos, a sangre y fuego.

El Estado y sus representantes, lejos de estar ausentes, han implementado formas diversas de disciplina y normalización para estas comunidades y sus formas de

16 Aristídes Peñuela, comunicación personal. La palabra "indio" tenía ya para entonces la connotación peyorativa (semejante a la de los "thugis" o los "cafres") que se mantiene hasta hoy en el sentido común.

17 Como lo ilustra ampliamente Antonio García Nossa en su historia de los Comuneros (1981).

18 En Colombia viven hoy 84 pueblos indígenas reconocidos oficialmente entre los que se hablan 66 lenguas distintas, clasificadas en 18 familias lingüísticas.

19 Para el siglo XIX, varias de estas regiones continuaban representando ejes de desorden, de contrabando y de confrontación. Es del caso de la zona Chimila, del Darién, de la región de Sucumbíos, de la Guajira y del Catatumbo, donde los indios Bari o "motilones" estuvieron en pie de guerra hasta la década de 1970.

vida. Por un lado, se han implementado campañas de "pacificación", y por otro, políticas de disciplina social y domesticación. Ambas líneas han sido violentas y coercitivas: desde el asedio militar a los "indios bravos" y palenques, pasando por el proyecto borbónico de repoblamiento de finales del siglo XVIII; por las explotaciones extractivas basadas en el trabajo cautivo —como el oro o el caucho— hasta el establecimiento de los internados misionales y el auspicio a las correrías para limpiar de indios las tierras de petróleo a lo largo de buena parte del siglo XX.

El disciplinamiento y la domesticación de la población ha tenido un lado paternalista, que pone en evidencia que más que una ausencia de las instituciones del Estado, lo que ha habido es una transferencia de sus funciones de tipo "social" a organismos de tipo asistencial, que tienden a reproducir más que a superar las condiciones de exclusión y de marginalidad. En el caso de la educación, por ejemplo, se optó por la fórmula de la "educación contratada" con la iglesia católica que, a través de un agresivo proyecto misional ha adelantado, más que un programa educativo, una intensiva labor de catequización y sumisión que ha sido ampliamente documentada y estudiada (Bonilla 1969; Jaulin 1970, entre otros). Con las políticas neoliberales de descentralización y reducción del Estado, se ha venido profundizando cada vez más esta tendencia: se ha delegado estas funciones en los municipios y en la cooperación internacional, quienes a su vez las subcontratan con empresas privadas u Ong. La inversión social en la Otra Colombia está hoy en buena medida, en manos de la USAID, quien en el marco del convenio antidroga y antiterrorismo, ejecuta sus programas y proyectos a través de múltiples Ong norteamericanas e internacionales. Ello ha implicado, no solo el desmonte de las instituciones estatales creadas para implementar políticas sociales, sino la sustitución de la inversión en desarrollo social por ayuda humanitaria.

La disciplina y la domesticación han ido de la mano con prácticas de terror y de manejo coercitivo. Estas se han basado en el establecimiento de ejércitos privados y paramilitares que han sido una constante en estas regiones desde la época de la ocupación colonial (Serje 2005). Se establecieron de esta forma colonias penales, el trabajo forzado para indigentes, mendigos, reclusos, vagos e infractores así como para los reclutados en el servicio militar obligatorio. Hoy, se mantienen un conjunto de prácticas que aunque se implementan por iniciativa privada, cuentan con la "vista gorda" y muchas veces con la cooperación de agentes del Estado. Estas incluyen diversas formas de esclavitud[20] y explotación sexual, el confinamiento y el desplazamiento, así como la violación, la tortura y el asesinato.

20 Estas regiones han sido escenario desde muy temprano después de la conquista, de diversas formas de esclavitud a la que se vieron sujetos no solamente las poblaciones desarraigadas del África, sino numerosas poblaciones indígenas, que fueron también objeto de una explotación extractiva y convertidos en mercancía, tratados como cualquier otro "recurso natural". Como se señaló arriba, la esclavitud ha existido de manera continua tanto en forma directa como bajo los sistemas de endeude o "enganche".

Esta forma de presencia del Estado, legitimada por la visión de estos territorios y sus pobladores como entidades patológicas, condona, por acción u omisión, las prácticas a través de las cuales esta población se "maneja". Su gestión se basa en el uso paralelo de violencia y terror con el de formas más "amigables" de coerción. En el caso de las poblaciones indígenas, éstas últimas han incluido medidas como la obligación de conversión implícita en el tratado de misiones o, más recientemente, la obligación de consentimiento implícita en la "consulta previa" mediante la cual se les reconoce el derecho a ser informados —pero no a decidir— sobre proyectos de "interés nacional", como explotaciones minerales o de hidrocarburos en sus territorios.

La función social del mito de la ausencia del Estado

El mito de la ausencia del Estado no es ni inocente ni inocuo. Tiene unos efectos instrumentales que son condición de posibilidad de una serie de estructuras y situaciones políticas, cruciales en la vida social colombiana. El primero de ellos es el de sustentar la idea de la existencia de Otra Colombia como construcción geográfica, y la de conferirle un poderoso efecto de realidad. Así, en el territorio colombiano, aparecen dos realidades aparte, como si estas dos Colombias fueran el producto de dos procesos independientes, de dos historias disímiles. Se oculta el hecho de que estas realidades aparentemente opuestas constituyen dos caras de una misma moneda. Ambas son parte de un mismo régimen económico y espacial que produce simultáneamente, y con el mismo gesto, centros de acumulación y de poder como Bogotá, Cartagena o Medellín, y los paisajes de las economías de bonanza en la Orinoquía y la Amazonía. A nivel global es el mismo proceso que mientras lleva a la consolidación de Paris como capital imperial con sus grandes bulevares y sus cúpulas doradas, emplaza los paisajes de la economía de plantación en el Caribe, en el África central y en el Sudeste Asiático. El escorial al tiempo con la encomienda y la hacienda en América.

El segundo efecto instrumental es el de invisibilizar eficazmente la acción del Estado. Dado que cualquier incursión en estas regiones se realiza como si fuera una gesta de descubrimiento y de conquista —como si fuera un territorio virgen sin antecedente alguno— no se reconocen las intervenciones que efectivamente han tenido lugar y el tipo de prácticas que las han acompañado. La delegación y fragmentación de la presencia institucional en estas zonas refuerza este efecto, pues la carencia de los espacios y funciones característicos de las instituciones modernas aparece como carencia de estructura, en el sentido propuesto por Mitchell (2006: 180). De esta forma el Estado, los diversos grupos que encarnan, no han tenido nunca que rendir cuentas sobre su accionar en estas "abandonadas" regiones.

El tercer efecto es el de legitimar la intrusión militar y paramilitar, el uso de la violencia y el terror. Dado que los lugares caracterizados por la ausencia del Estado se representan como "zonas rojas" inherentemente violentas y conflictivas, como

regiones hostiles que deben ser domesticadas, se justifica el uso de la violencia para disciplinar y pacificar. No es gratuito que la única institución del Estado cuya presencia se identifica clara y continuamente en las regiones que constituyen Otra Colombia, sea la fuerza pública. De hecho, muchas de las empresas económicas y comerciales, a ojos de los habitantes, se identifican con la presencia militar. El caso de las empresas petroleras y mineras, que acceden a las zonas de exploración o explotación resguardadas por cercos militares (gracias a convenios directos con el ejército), resulta paradigmático. Sin embargo, las elites y grupos de poder locales, han privilegiado en estas regiones, por encima de la fuerza pública que debe en últimas someterse a unos códigos, el montaje de ejércitos privados y grupos paramilitares. El escándalo de la "parapolítica" en los últimos años, muestra el alcance y la profundidad de este proceso, que de nuevo, sitúa la acción de estos grupos por encima de cualquier mecanismo de rendición de cuentas.[21]

Aquí "*business is war*", literalmente: el terror es en sí mismo el eje del modelo económico, al mantener la situación de anarquía necesaria para articular las clavijas del capitalismo salvaje. De esta forma, el correlato del enclave han sido las economías ilícitas y el tráfico y contrabando de todo tipo: de esclavos, de alimentos, de licor, de tabaco y de cigarrillos, de drogas y de armas, del que se han lucrado las elites regionales y los funcionarios locales, quienes por ello, lo fomentan mientras "miran a otro lado". El mito de la ausencia del Estado puede de esta forma ser considerado como el eje de una estrategia espacial, en la medida en que hace parte de un conjunto de prácticas deliberadas que han sido puestas en marcha de forma sistemática, y que producen efectos instrumentales.

La expansión global del capitalismo implicó una serie de estrategias espaciales que son inseparables las unas de las otras. Es a partir de estas que se constituye la geografía del sistema mundial moderno, pues se trata de estrategias que son constitutivas de la espacialidad del capital.[22] Entre éstas se pueden destacar el establecimiento de la propiedad privada, que implicó la apropiación, privatización y desalojo de los comunes primero en Europa y luego en América, África y Asia; el desplazamiento y en algunos casos el reasentamiento de cantidades inéditas de población para responder a las necesidades de reproducción del capital; el ordenamiento del espacio con base en los principios del espacio utópico (por oposición al espacio

21 Así lo evidencia el texto del "Pacto de Ralito" que fue suscrito por parte un grupo de congresistas, gobernadores, alcaldes y funcionarios públicos —algunos muy cercanos al presidente— con tres grandes jefes paramilitares. Se trató de un pacto firmado "en nombre de La Paz, la convivencia pacífica y el orden justo" en el que los firmantes declaraban que asumirían "el compromiso de garantizar los fines del Estado". Mediante este pacto se dio vía libre y legitimidad de facto a homicidios, masacres, desapariciones, violaciones, tortura, descuartizamientos, despojo y desplazamientos. Ver el texto del acuerdo en: http://es.wikipedia.org/wiki/Pacto_de_Ralito consultado el 4 de febrero de 2013.

22 Para caracterizarlas me baso en varios trabajos, en particular los de Marx (2000 [1867]), Harvey (2006), Lefebvre (1994 [1974]), Deleuze y Guattari (1980).

histórico o espacio tópico); la concentración de las actividades productivas, de intercambio y de consumo en núcleos urbanos, lo que ha implicado la hiper-urbanización del planeta; la organización geográfica del trabajo en centros y periferias (que posteriormente se ha venido complejizando y fractalizando); cuya condición de posibilidad ha sido –como se ha ilustrado en este trabajo– la categorización de las regiones no formalmente articuladas a los circuitos del comercio metropolitano (en cualquiera de sus escalas, global, nacional, microregional) como tierras de nadie y como "fronteras": no en el sentido de limites político-administrativos, sino en el sentido de fronteras del orden moderno. Y es aquí donde se pone en evidencia la función social del mito de la ausencia del Estado, al transformar estos lugares, centrales para la producción de riqueza y la expansión de la economía, en espacios de excepción: recubiertos por un manto de opacidad donde es posible mantener una situación permanente de ilegibilidad que es condición de posibilidad de las formas de orden social, es decir de las categorías, políticas, territorios, por medio de las cuales se consuma su anexión a la lógica del capital.

Giorgio Agamben (1997) ha señalado que todo espacio de excepción constituye una paradoja, en la medida en que trata de una localidad que se ubica por fuera del orden normal que no es, sin embargo, un espacio externo a éste orden, pues lo que allí se excluye —al estar ubicado por fuera— se incluye a través de su misma exclusión, en la medida en que allí toma vida el Estado de excepción: allí se materializa precisamente el poder soberano cuyo principal atributo es la capacidad de salirse a su antojo del orden que lo constituye. Es este poder soberano el que encarnan los territorios salvajes y las tierras de nadie, que a lo largo de la historia han sido mantenidas como verdaderas zonas de tolerancia donde todo es posible. Donde la frontera entre lo legal y lo ilegal deja precisamente de existir. Se hacen allí posibles toda clase prácticas, no únicamente las relacionadas con las actividades marginales o criminales como el contrabando o el tráfico de drogas, sino también aquellas relacionadas con las formas más abusivas de explotación: la extracción masiva de excedentes y los modos más brutales de sometimiento. Es precisamente mediante la existencia y el mantenimiento de espacios donde reina el orden de lo arbitrario, que se hace posible la explotación de los recursos y de los seres humanos características de las economías de enclave (lícitas o ilícitas, precisamente allí poco importa).

Los grupos que históricamente han encarnado al Estado, además de hacerse los de la vista gorda y convertirse en beneficiarios pasivos, en muchos casos han orquestado y regulado este conjunto de actividades y prácticas. De hecho, esta modalidad de acción de acción estatal —la tolerancia tácita de actividades ilícitas y de corrupción— es la que se percibe por parte la población, paradójicamente, como "ausencia del Estado". Así lo expresa una de las asistentes a la reunión comunitaria en Puerto Príncipe, Vichada: "aquí lo que necesitamos es que hagan presencia las instituciones que nos cuiden y traigan proyectos y no la corrupción y el abandono en que nos tienen". El que se reclama es pues un Estado que de protección, más que seguridad; se reclama un Estado que no existe: un Estado social de bienestar.

Referencias citadas

Abrams, Philip
2006 "Notes on the difficulty of studying the state". En: Aradhana Sharma y Akhil Gupta (eds.), *The anthropology of the state*, pp 112-130. London: Blackwell.

Agamben, Giorgio
1998 *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
1997 "The camp as nomos of the modern". En: Daniel Heller-Roazen (ed.) *Violence, identity and self determination*, pp 106-118. Stanford: Stanford University Press.

Aretxaga, Begoña
2003 Maddening States. *Annual Review of Anthropology*. (32): 393-410.

Asad, Talal
2004 "Where are the margins of the state?" in Veena Das y Deborah Poole (eds.), *Anthropology in the margins of the state*, pp 279-288. Santa Fe: School of American Research Press.

Asher, Kiran y Ojeda Diana
2009 Producing nature and making the state: Ordenamiento territorial in the Pacific lowlands of Colombia. *Geoforum*. 40 (3): 292-302.

Barthes, Roland
1970 *Mythologies*. Paris: Seuil.

Berman, Marshall
1982 *All that is Solid Melts into Air: The experience of modernity*. New York: Penguin.

Bonilla, Víctor Daniel
1969 *Siervos de Dios y Amos de Indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Botero, Juan José
1994 *Adjudicación, explotación y comercialización de baldíos y bosques nacionales: evolución histórico-legislativa 1830-1930*. Bogotá: Banco de la República.

Bourdieu, Pierre
1994 Rethinking the state: Genesis and structure of the bureaucratic field. *Sociological Theory*. 2 (1): 1-18.

Burnett, Graham
2000 *Masters of All They Surveyed. Exploration, geography and a British El Dorado*. Chicago: University of Chicago Press.

Chernick, Mark
2003 "Colombia: ¿La injusticia causa violencia? Las políticas de la democracia, la guerra y el desplazamiento forzado". En: *Destierros y Desarraigos*. Memorias del II seminario internacional, Desplazamiento: implicaciones

y retos para la gobernabilidad, la democracia y los derechos humanos. pp. 123-158. Bogotá: Cohdes-OIM.

Conrad, Joseph
2004 [1899]. *El corazón de las tinieblas*. Santa Fe: El Cid Editores.

Correa, François
1990 *La selva humanizada*. Bogotá: Ican-Fen-Cerec.

Das,Venna y Deborah Poole
2004 *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press.

Descola, Philippe
2006 *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Deleuze, Gilles y Felix Guattarix
1980 *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateau*. Paris: Éditions de Minuit.

De la Pedraja, Tomán René
1993 *Petróleo, electricidad, carbón y política en Colombia*. Bogotá: El Ancora.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez
1990 *La economía extractiva en la Amazonía colombiana (1850-1930)*. Bogotá: Tropenbos Colombia-COA.

García Márquez, Gabriel
1955 *La Hojarasca*. Bogotá: Grancolombiana de Ediciones.

García Nossa, Antonio
1981 *Los comuneros 1871-1981*. Bogotá: Plaza y Janés.

Gasche, Jürgen y Juan Álvaro Echeverri
2004 "Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas". En: D. Ochoa y C.A. Guio (eds.). *Control social y coordinación: Un camino hacia la sostenibilidad amazónica*, pp 165-181. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gupta, Akhil
2006 "Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politcs, and the imagined state". En: Aradhana y Akhil Gupta (eds.). *The Anthropology of the State. A reader*, pp 211-242. London: Blackwell.

Harvey, David
2006 *Spaces of global capitalism*. London: Verso.

Jaulin, Robert
1970 *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*. Paris: Seuil.

Lefebvre, Henri
1994 [1974] *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Marx, Karl
2000 [1867] *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mitchell, Timothy
2006 "Society, economy and the state effect". En: *The anthropology of the state. A reader*. pp. 169-186. London: Blackwell.

Moncada, Patricia
2007 *Los Estados fallidos o fracasados: Un debate inconcluso y sospechoso*. Bogotá: Siglo del Hombre editores-Universidad de los Andes-Universidad Javeriana.
Obregón, Liliana y Maria Stavropoulou
1998 "In Search of Hope: The Plight of Displaced Colombians". En: *The Forsaken People: Case Studies of the Internally Displaced*. Washington: Brookings Institution Press.
Otis, John
2010 *Law of the Jungle: The Hunt for Colombian Guerrillas, American Hostages, and Buried Treasures*. New York: Harper Collins.
Pineda Camacho, Roberto
2000 *Holocausto en el Amazonas: Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta.
Prahalad, C.K. y Allen Hammond
2005 Atender a los pobres del mundo, rentablemente. *Harvard Business Review, America Latina*. 83 (8): 87-99.
Ramírez, María Clemencia.
2002 *Entre el Estado y la guerrilla: Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: Icanh.
Scott, James
1998 *Seeing like a State*. New Haven: Yale University Press.
Serje, Margarita
2005 *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.
Subirats, Eduardo
1994 *El Continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, México: Siglo XXI Editores.
Trouillot, Michel-Rolph
2002 North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945. *South Atlantic Quarterly*. 101(4): 839-858.
Van der Hammen, María Clara
1991 *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Ediciones Tropenbos.
Vega, Renán y Aguilera Mario
1995 *Obreros, colonos y motilones: una historia social de la Concesión Barco*. Bogotá: CISF-Fedepetrol.
Tuan, Yi-Fu
1979 *Landscapes of fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Índice analítico

A

aculturación 197, 255, 263, 266, 292, 298, 306, 310, 444, 500
adaptación 125, 126, 127, 130, 131, 135, 139, 192, 195, 288, 304, 452, 473, 481, 500, 502, 503, 583
afrocolombianidad 510, 511, 512, 513, 516, 517, 519
afrocolombiano 494, 495, 499, 501, 503, 504, 506, 511, 512, 513, 514, 493, 605, 606, 620
afrodescendientes 558, 565, 567, 568, 569, 570, 574
Amazonia 56, 211, 239, 242, 299, 302, 308, 529, 537, 540, 562, 654, 655, 657, 659
americanismo 426, 427, 428, 449, 454, 501
antropología aplicada 290, 452, 454
antropología comprometida 24, 104, 107, 109
antropología física 34, 67, 73, 75, 76, 93, 114
antropología institucional 42, 44
antropología metropolitana 103, 108, 111
antropologías del sur 9, 89, 97, 99
Arcila, Graciliano 93
arqueología 9, 36, 47, 48, 56, 61, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 83, 85, 93, 114, 140
Asamblea Nacional Constituyente 509, 518, 519, 559, 587,588, 606, 630
Asociación Nacional de Usuarios Campesinos —ANUC— 330, 344, 341, 545, 546, 560, 567, 586
autonomía 27, 193, 255, 262, 264, 270, 276, 336, 347, 508, 532, 533, 547, 593, 603, 612, 631, 657

C

cambio cultural 45, 67, , 139, 195, 255, 265, 319, 425, 444, 500
campesinado 252, 253, 286, 292, 325, 341, 563, 569, 584, 588
campesino 252, 253, 328, 329, 330, 335, 336, 342, 347, 349, 548, 586, 590, 644
capital 378, 572, 590, 594, 596, 572, 590, 594, 596, 601, 618, 620, 624, 629, 636
capitalismo 269, 319, 320, 323, 332, 423, 437, 501, 618, 655
Caribe 194, 400, 426, 437, 563, 568, , 644, 659
chamán 128, 130, 133, 135, 136, 137, 139, 156, 226
chamanismo 125, 225, 226, 336
chimila 141, 157, 159, 162, 164
ciudadanía 26, 112, 507, 529, 530, 533, 535, 538, 541, 552
clientelismo 533, 543, 649
colonización 236, 321, 332, 405, 417, 561, 563, 585, 586, 629
comunidades afrocolombianas 605, 606
conflicto armado 530, 533, 541, 543, 552, 600, 644
conquista 515
Consejo Nacional de Política Indigenista 177, 200, 263
Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC– 106, 272, 325, 330 339, 342, 344, 347, 353, 573
Constitución de 1991 86, 182, 186, 493, 507, 512, 518, 519, 520 558, 582, 588, 620
consulta previa 35, 659

cosmos 128, 129, 142, 143, 147, 149, 151, 152, 153, 155, 166, 170
costa Atlántica 20, 181
cronistas 44, 237, 253, 305, 409
cultura 33, 56, 68, 94, 110, 228, 231, 274, 290, 318, 321, 322, 326, 327, 332, 471, 619, 625

D

democracia 237, 277, 531, 534, 535, 543, 557, 599
desarrollo 206, 291, 473, 575, 576, 587, 618, 620, 622, 628, 632, 646, 655
desigualdad 23, 35, 234, 341, 625
División de Asuntos Indígenas 25, 49, 262, 291, 292, 306

E

ecología cultural 500, 501, 502
enfermedad 130, 133, 135, 136, 137, 644
Escalante, Aquiles 19, 20, 71, 397, 441, 444, 445, 454
esclavitud 239, 402, 405, 407, 408, 409, 410, 413
esclavos 397, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418
Escuela Normal Superior 14, 15, 44, 67, 68, 239, 441
Estado 35, 49, 484, 503, 515, 518, 520, 529, 530, 533, 535, 539, 541, 542, 544, 547, 550, 558, 561, 565, 566, 585, 586, 590, 617, 621, 645, 646, 647, 649, 655, 658, 659, 661
etnia 115, 141, 155, 179, 189, 202
étnico 299
etnografía 30, 35, 45, 67, 73, 76, 80, 92, 94, 121, 175, 303, 314, 315, 424, 497, 505, 541, 551, 650, 666
etnógrafo 497, 498
etnología , 14, 16, 22, 54, 66, 68, 73, 75, 93, 98, 14, 16, 16, 22, 66, 68, 73, 75, 54, 54
ette 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171
exclusión 496, 497, 498, 529, 533, 536, 548, 559, 658

F

folclor 321
folklore 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450
frente nacional 454

G

gente negra 442
geografía 454, 455
gremio 576
grupo étnico 495, 508, 605, 606
guambiano 106
Guerra 93, 96, 102, 185, 188
guerrillas 110
Gutiérrez de Pineda, Virginia 93, 435, 451

H

Hernández de Alba, Gregorio 93, 96, 101
huellas de africanía 502, 503, 504, 505

I

identidad 494, 495, 498, 504, 505, 508, 510, 511, 516, 519, 529, 532, 538, 540, 548, 569, 582, 583, 586, 588, 589, 591, 593, 597, 601
Iglesia 507, 599
imperialismo 111
incorporación política 243
Inderena 605
indígenas 494, 500, 504, 505, 507, 508, 512, 516, 518, 520, 558, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 573, 574, 581, 585, 590, 599, 600, 602, 603, 604,

605, 606, 608, 609
indigenismo 11, 12, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 35, 45, 47, 58, 77, 81, 603
indigenismo científico 45
indio 23, 24, 45, 47, 49
Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH– 4, 9, 19, 28
Instituto Colombiano de Antropología –ICAN– 4, 9, 11, 21, 30, 31, 46, 49, 50, 51, 53, 59, 61, 70, 72, 73, 75, 84
Instituto Etnológico del Cauca 17, 69
Instituto Etnológico Nacional –IEN– 911, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 46, 47, 51, 61, 67, 70, 71, 72, 84
Instituto Etnológico Regional de Antioquia 93
Instituto Indigenista Colombiano –IIC– 23, 46
Instituto Indigenista Interamericano 23
Instituto Lingüístico de Verano –ILV– 25, 48, 50
integración 23, 24, 25, 29, 30, 50, 56, 58, 62, 76, 85

K

kogi 150, 152, 161

L

La Guajira 141, 180, 181, 184, 186, 187, 194, 198, 205, 206, 207
La violencia 157, 162, 165, 167
lengua 141, 142, 147, 152, 153, 212
lingüística 93, 113, 141, 149
literatura 139, 156

M

M-19 342, 346, 351
marxismo 327, 341, 343, 346
medio ambiente 127, 128, 130, 131, 134, 136, 211, 212, 216, 228, 229, 262, 269, 304, 326
mestizaje 178, 194, 196, 242, 256, 341
mestizo 253, 258, 262, 292
militancia 471
minoría 83, 508
mito 510, 516
mitología 73
modernidad 30, 31, 32, 33, 85
modernización 16, 56, 58, 62
Movimiento Bachué 45, 46, 58, 61, 63
Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia —AICO— 339, 343, 344, 355
movimiento estudiantil 343
movimiento negro 271
movimiento social 342, 345, 351
multiculturalismo 12, 31, 34, 35
mundo 13, 26, 27, 29, 33, 37, 58, 78, 81, 85, 86
Museo Arqueológico y Etnográfico 18
Museo del Oro 60, 70

N

nación 12, 13, 16, 24, 25, 30, 35, 48, 86
nacionalidad 102
narcotrafico 494
naturaleza 500, 507, 512, 515
negritude 434, 436, 444
negro 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458

O

objeto de estudio 647
Occidente 58
ONIC 200, 573
opresión 322, 324, 326, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 617, 635
organizaciones no gubernamentales –ONG– 12, 30, 34, 35, 36, 83
organización social 73

Orinoco 126, 141

P

paez 106
palenques 193
paramilitares 110
parentesco 145, 153, 187, 189, 190, 191, 192, 202, 206, 211, 212, 215, 216, 227
pluralismo cultural 264
primitivismo 253
profesionalización 594
progreso 22, 23, 24, 560, 565
pueblos indígenas 14, 18, 20, 24, 28, 29, 30, 32, 33, 568, 569, 574
Putumayo 512, 529, 531, 534, 536, 538, 539, 540, 541, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 561, 570

R

racialización 14
racismo 24
raza 68
reconocimiento 23, 30, 35, 36, 74
región andina 14
Reichel-Dolmatoff, Gerardo 18, 20, 21, 26, 46, 47, 50, 55, 69, 75
relación social 191, 204, 211, 227
relativismo cultural 94, 102
resguardo 182, 185, 186, 199, 203
ritual 92, 93, 127, 132, 136, 138, 139, 146, 169, 212, 225, 226, 227, 228, 229
Rivet, Paul 93, 96, 104

S

salvaje 93, 211
sociedad 20, 43, 69, 70, 627, 629, 630, 633, 648
subalternidad 33
subdesarrollo 262

T

tercer mundo 58
territorios nacionales 49, 50
tierra 23, 27
Tierradentro 20, 69
trabajo de campo 334, 57, 68, 74, 77, 82, 83, 85
tradición 31, 74, 85
tribu 56
trópico 126, 211
tukano 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139

U

universo 109, 110, 128, 131, 138, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 163, 164, 165, 166, 169, 205, 446

V

violencia 92, 95, 110, 117, 154, 157, 161, 162, 165, 167, 168, 169
vivienda 149, 169, 185, 227

W

wayúu 1141, 157, 177, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207

Z

zonas de reserva campesina 563, 264, 574

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std
a 10,5 pts, en el cuerpo del texto y Bebas Neue en la carátula.
Se empleó papel propalibro beige de 70 gramos en páginas interiores
y propalcote de 300 gramos para la carátula.
Se imprimieron 1000 ejemplares.

Se terminó de imprimir en Samava Ediciones en Popayán,
en junio de 2017.

Los artículos reunidos en estos dos volúmenes colectivos constituyen una muestra significativa de trabajos antropológicos realizados en Colombia en los últimos setenta y cinco años. Se incluyen textos y autores cuyos aportes han sido centrales para la antropología en el país, bien sea porque abrieron el debate en relación con problemáticas de su tiempo, porque lograron cuestionar algunas certezas de su momento histórico, o porque se constituyen en pioneros para el abordaje de los desafíos contemporáneos a los que se enfrenta la disciplina.

El propósito es mostrar un conjunto de trabajos que ilustra lo que podría ser considerado como antropología hecha en Colombia, aquella producida en el país, que se constituye en insumo empírico, metodológico o conceptual para nuevos trabajos o discusiones antropológicas.

Universidad del Cauca®
Vigilada Mineducación
Vicerrectoría de Investigaciones
Área de Desarrollo Editorial

GƏLPS
Grupo de estudios lingüísticos, pedagógicos y socioculturales del suroccidente colombiano.

9 789587 322507