

Revista del Departamento de Antropología
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia

No. 15-16

2002

Universidad Nacional de Colombia

Rector

Víctor Manuel Moncayo

Facultad de Ciencias Humanas

Decano

Carlos Miguel Ortiz

Departamento de Antropología

Director

José Vicente Rodríguez

MAGUARÉ

Directora

Ana María Groot de Mahecha

Comité Editorial

Álvaro Román Saavedra

Roberto Pineda Camacho

José Vicente Rodríguez Cuenca

Diagramación

Julián R. Hernández, Goth's Imágenes

e-mail: gothsimagenes@hotmail.com

Distribución:

LIBRERÍA UNIBIBLOS

Universidad Nacional de Colombia

Teléfonos: 368 1297

ISSN 0120-3045

Tarifa Postal Reducida No.1108

Vence dic.-2003

Nuestra Portada

Con la edición de Maguaré N° 15-16 se conmemoran 35 años de fundado el Departamento de Antropología. Las fotografías hacen referencia a aspectos del quehacer de la Antropología y de la actividad académica adelantada por el Departamento: arqueología, etnografía, antropología urbana, estudios afrocolombianos, convivencia interétnica y recuperación de la memoria histórica y cultural a partir de archivos coloniales, entre otras.



Excavación T-39

El Cerrito, Valle del Cauca

Foto: José Vicente Rodríguez C.
Profesor Dpto. Antropología, U.N.



Familia Ika

Sierra Nevada de Santa Martha

Foto: Francisco Mora V.
Antropólogo, egresado de la U.N.



Gamines

Parque de los Periodistas, Bogotá

Foto: Fernando Urbina
Profesor Dpto. Filosofía, U.N.



Afrocolombianas

Foto: Jaime Arocha
Profesor Dpto. Antropología, U.N.



Estatuas de San Agustín, Huila

Foto: José Vicente Rodríguez C.
Profesor Dpto. Antropología, U.N

Indice

Presentación	7
Artículos	9
Presencia de La Ética, Notas para una conferencia Roberto Pineda Giraldo	11
Perspectivas de la familia colombiana Una mirada antropológica Ligia Echeverri Ángel	24
Conflictos sociales y formas de familia en Colombia Álvaro Román Saavedra	39
Enredos, chismes y camarillas Twiggy Malena Ortegón	67
Movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano y perspectiva de género Leonardo Montenegro M	80

Poblaciones blancas en el pacífico: historia y vigencia
Stella Rodríguez Cáceres 114

Paramilitarismo y pluralidad religiosa en Belén
de Bajirá
Andrés Ríos M. 136

Historia de Hans Staden entre los antropófagos
de Brasil
Roberto Pineda C. 154

Bioantropología de los restos óseos provenientes
de un sitio tardío en el bajo Río Magdalena
(El Salado, Salamina, Magdalena)
José Vicente Rodríguez Cuenca
Camilo Rodríguez Ramírez 187

Legados para recordar

Enrique Valencia en el albor de la carrera de
antropología de la Universidad Nacional
de Colombia
Alvaro Román Saavedra 237

Virginia Gutiérrez de Pineda, 1922 -1999
Patricia Vila de Pineda
Héctor Llanos Vargas 244

Imágenes arqueológicas del investigador

Luis Duque Gómez

Héctor Llanos Vargas

254

PIEDAD GOMEZ VILLA (1939-1998)

Antropóloga social de los grandes proyectos de
desarrollo

Nora Druvofka Restrepo

Roberto Pineda Camacho

264

Vida Académica

MARX VIVE II

Reflexión, Análisis, Creatividad

Jaime Caycedo

273

Documentos

Entrevista a Gerardo Ardila

Profesor e investigador del Departamento de
Antropología y del Centro de Estudios Sociales
de la Universidad Nacional de Colombia

Rafael Colmenares

281

De Gigante (Huila) al Amazonas

(diciembre 14 de 1904- marzo 22 de 1905)

Diario de Gerardo De la Espriella

Editado por: **Roberto Pineda Camacho**

307

Reseñas

ARDITI, Benjamín. (Editor).

El reverso de la diferencia. Identidad y política

Carlos Vladimir Zambrano 325

SÁNCHEZ BOTERO, Esther.

Justicia y pueblos indígenas de Colombia.

La tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural

Carlos Vladimir Zambrano 332

WALDMANN, Peter.

Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos

Carlos Vladimir Zambrano 337

DUMONT, Jean.

El amanecer de los derechos del hombre.

La controversia de Valladolid

Carlos Vladimir Zambrano 342

COHEN, Lucy M.

346

Colombianas en la Vanguardia.

Roberto Pineda Giraldo

Normas Editoriales

351

PRESENTACIÓN

Este volumen de la Revista Maguaré es publicado en conmemoración de 35 años de vida académica del departamento de antropología.

En esta entrega hemos querido revivir algunas secciones que han caracterizado la estructura de algunos números de la revista y abrir otras que esperamos sean un estímulo para nuestros lectores en la elaboración de escritos que enriquezcan estas partes. Las secciones a las que se les da continuidad, fuera del cuerpo de artículos originales, es la de reseñas, documentos y vida académica; se abre una nueva sección llamada *legado para recordar*. En ésta se busca resaltar aspectos de la vida y de la obra de ilustres antropólogos y antropólogas, que con sus experiencias abrieron y están abriendo campos de estudio, derribado fronteras y puesto en alto la Antropología colombiana. Desafortunadamente algunas personas de estas ya nos han dejado, pero, hay muchas otras que con entusiasmo y sin desfallecer siguen dando sus aportes. Si bien en esta entrega recordamos a personas que ya se fueron, el interés es que con estas contribuciones fortalezcamos el conocimiento sobre el quehacer de muchas otras que han hecho y hacen parte activa de la historia de la Antropología en Colombia.

Los artículos en este número son de temas diversos. Se presentan reflexiones sobre la ética en la antropología y la transformación de valores en la familia colombiana; resulta-

dos de investigación sobre movimientos sociales y perspectivas de género, movimientos religiosos, el papel del chisme en las redes sociales, historia y vigencia de poblaciones blancas en el pacífico colombiano, restos arqueológicos y bioantropología, y, por último, el análisis antropológico de un documento temprano del siglo XVI referente al Brasil.

Destacamos que el artículo de Carlos Andrés Ríos se refiere al tema de su trabajo de grado en antropología de la Universidad Nacional de Colombia, por el cual obtuvo el premio al mejor trabajo de investigación en Ciencias Sociales otorgado por la Asociación Colombiana de Universidades (Ascun), la Embajada de Francia y el periódico *El Espectador*. Así mismo, el tema desarrollado por Luz Stella Rodríguez es parte de su trabajo de grado, con el cual obtuvo el segundo puesto en la XI versión de los *Mejores Trabajo de Grado 2000-2001* de la Universidad Nacional en Ciencias Humanas.

Ana María Groot de Mahecha
Directora
Revista Maguaré

Presencia de La Ética Notas para una Conferencia

Artículos

Roberto Pineda Ciraldo

Profesor Emérito

Universidad Nacional de Colombia

La finalidad de estas notas no es desarrollar el tema en extensión y en profundidad, sino llamar la atención sobre él, sobre la conveniencia y, más rigurosamente, sobre la necesidad de estudios antropológicos sistemáticos, si es que consideramos que hay una relación de interdependencia entre la teoría ética y la cultura, sean cuales fueren los factores que en ello incidan.

En reciente artículo, publicado en la *Revista de Estudios Sociales* de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, y en alusión a los inicios de la antropología aplicada en Colombia, anoto yo cómo quienes nos habíamos comprometido con el ejercicio de esa disciplina, interpretábamos como responsabilidad científica y ética nuestra, conocer la cultura del grupo humano con quien estuviéramos trabajando, con las mayores profundidad y certeza posibles, de manera que nos habilitara para proponer, con un alto margen de posibilidad de acierto, probables acciones, y para anticipar y dar a conocer a los interesados

* Evento organizado por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia "La antropología al fin del milenio", en homenaje al antropólogo Hernán Henao Velgado, 1999.

Presencia de La Ética

Notas para una conferencia*

Roberto Pineda Giraldo

Profesor Emérito

Universidad Nacional de Colombia

La finalidad de estas notas no es desarrollar el tema en extensión y en profundidad, sino llamar la atención sobre él, sobre la conveniencia y, más rigurosamente, sobre la necesidad de estudios antropológicos sistemáticos, si es que consideramos que hay una relación de interdependencia entre la teoría ética y la cultura, sean cuales fueren los factores que en ello incidan.

En reciente artículo, publicado en la *Revista de Estudios Sociales* de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, y en alusión a los inicios de la antropología aplicada en Colombia, anoto yo cómo quienes nos habíamos comprometido con el ejercicio de esa disciplina, interpretábamos como responsabilidad científica y ética nuestra, conocer la cultura del grupo humano con quien estuviéramos trabajando, con las mayores profundidad y certeza posibles, de manera que nos habilitara para proponer, con un alto margen de

* Evento organizado por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia "La antropología al fin del milenio", en homenaje al antropólogo Hernán HenaoDelgado, 1999.

posibilidad de acierto, probables acciones, y para anticipar y dar a conocer a los interesados (entidad gubernamental y comunidad en nuestro caso), los objetivos buscados y alcanzables y las responsabilidades inherentes a cada una de las partes que tal acción podría acarrear.

Nuestra preocupación nacía no de experiencias nuestras o nacionales de otros, sino de lo que conocíamos de antropólogos autorizados de otras latitudes. Por ejemplo, en su intervención en el Simposio Internacional de Nueva York en 1952, el profesor inglés F. S. Nadel afirmaba que, en la aplicación de su ciencia, el antropólogo social debía llegar a esta síntesis: “Si Ud. hace esto, ocurrirá esto otro” y agregaba que estaba en el deber de anotar qué consecuencias humanas resultarían de las alternativas puestas en acción. La síntesis era, posiblemente, el resultado de las experiencias de la antropología inglesa aplicada en sus colonias africanas y de las de antropólogos de otros países, también en el África o en otras latitudes, incluyendo las de los norteamericanos en el contexto de la política gubernamental frente a las comunidades o reservaciones indígenas.

Posiblemente la mayor intervención de los antropólogos en el suministro de información sobre culturas diferentes a la nativa se debía a los ingleses, por razones suficientemente conocidas. Su orientación era hacia la política, relacionada con el *indirect rule*, la utilización de nativos en los gobiernos de las colonias, bajo el control y la dirección de funcionarios ingleses. Esa circunstancia, por sí misma, despertaba oposición y rechazo, porque significaba la permanencia del coloniaje disfrazado de autonomía local. Lado a lado con este aspecto, estaban los resultados de la ocupación y el aprovechamiento de recursos naturales y humanos y sus efectos sobre las culturas autóctonas, muchos de los cuales se mencionan y analizan en la obra póstuma de Malinowski, *The Dynamics of culture change*, editada por Phyllis M. Kaberry, en 1945. En esa obra, en el capítulo dedicado a “La necesidad de la antropología aplicada”, Malinowski se preguntaba si los

cambios en las sociedades nativas, provocados por la ocupación europea, traerían una existencia común de cooperación armoniosa o conducirían a una catástrofe histórica de escala sin precedentes, empujados por fuerzas de disolución futura, poderosas pero temporalmente contenidas. Y advertía a los antropólogos que su deber era ser verdaderos y justos intérpretes de los nativos, no solamente como deber de gratitud por favores recibidos bajo la forma de información, buena voluntad y generosidad, sino por la evidencia del hecho de que el trabajador de campo comprende o debe comprender las condiciones en que viven los pueblos nativos.

Nuestras preocupaciones partían de dos frentes: el de las comunidades indígenas supérstites en el territorio nacional y el de las comunidades criollas, que comenzaban a interesar a los antropólogos en campos como los comienzos del acelerado proceso de urbanización, la vivienda, la salud pública, las condiciones del campesinado y otros de alcance similar.

Las comunidades indias habían sido –y continuarían siéndolo por largo tiempo– los objetivos únicos de los estudios etnográficos en Colombia. Pero lo eran entonces con la connotación particular de restringirse al registro y análisis de los componentes de la cultura, diríamos *in vitro*, sin “contaminarlos” con referencias a la situación de contacto con las avanzadas colonizadoras y las presiones de los campesinos circunvecinos, terratenientes, etc., sobre las tierras y recursos, incluida la fuerza de trabajo de los indios. Había, si no una oposición, sí una separación entre los dos temas, el último de los cuales, el de la situación de contacto de los indios, pasaba a ser materia prima de estudio del indigenismo, mientras el estudio de las costumbres definía al etnógrafo. Contacto y cambio, por alguna razón, no parecían formar parte del contenido cultural de las etnias indias. Quizás ello se debía a una cierta desviación o tendencia **meramente descriptiva** de los contenidos de las culturas, a manera de inventario organizado y sistematizado de acuerdo con una guía

de campo; o de un purismo etnográfico. Se trataba de salvar el conocimiento de lo *impoluto* que podía quedar de las culturas nativas supérstites de la América de preconquista, lo que carecía de intromisiones espurias.

La concepción de la investigación en esos términos era obviamente equivocada, pues las situaciones de contacto vienen acompañadas de cambios mayores o menores en las culturas comprometidas, con mayor fuerza en la que se encuentre en condiciones de inferioridad numérica, económica, social o política, máxime si históricamente, como era el caso a que nos referimos, habían padecido la dominación de la otra cultura por siglos. Por esa razón reaccionábamos en una forma un tanto acomodaticia: tratábamos los aspectos de la cultura *in vitro*, en un aparte especial, y, en otro, presentábamos las situaciones de contacto, con alusiones, la mayoría de las veces, a los impactos que tenían o podían tener en el largo plazo, si la situación se mantenía intacta en algunas de las instituciones, creencias y valores de la cultura nativa.

Pero había un interrogante comprometedor: Si nuestras observaciones nos hacían conscientes de las situaciones de desigualdad y desequilibrio, resultado del contacto no buscado por los indios, sino forzado por los intrusos, nos permitían deducir consecuencias dañinas y aún desastrosas, que podían llegar hasta la desaparición de la cultura india, ¿no era nuestro deber consignar esas aprehensiones y denunciar los hechos, provocando con ello la intervención del Estado para evitarlas o remediarlas?; o esperando crear una conciencia nacional, un cambio de mentalidad y de actitud diferente a la de desprecio o despreocupación por los indios? La pérdida de una cultura es la pérdida de un proceso laborioso del hombre por siglos de experimentación, acomodaciones y reacomodaciones, de aciertos y fracasos, que dejan lecciones de vida y de humanidad.

Desde otro ángulo: ¿Eran totalmente válidas –desde el punto de vista antropológico- las descripciones “purificadas” de las culturas indias, desposeídas de su contexto de contacto, casi en todos los casos secular, con las culturas criollas circundantes? No implicaba ese contacto reacomodaciones surgidas de la cultura misma, como sistema defensivo para lograr su vigencia y su permanencia? No era ésta una dinámica cultural no sólo digna sino indispensable, de estudiar, si se quería entender la cultura en su totalidad? Porque, para bien o para mal, los elementos que se prestan de otras culturas, pasan a ser propiedad de la cultura que los adopta y, por lo mismo, deben entrar en el inventario de sus instituciones, creencias, costumbres, valores, etc. Estábamos frente a imperativos éticos que demandaban tomas de posiciones, desde los inicios de la vida profesional.

Me retrotraigo a mi primera experiencia de campo, en agosto de 1943, si mis recuerdos me son fieles, en la cual tuve la oportunidad de conocer y ser huésped del ya legendario líder indígena paez, Manuel Quintín Lame, quien a la sazón moraba en la vereda Palomá del municipio de Ortega. Allí tenía su cuartel general para operar en todos los municipios tolimenses donde los descendientes de los pijaos vivían como campesinos, en su mayoría desposeídos de tierras e incorporados como trabajadores del campo a la sociedad nacional, en una posición ambigua: “indios” por su ascendencia genética -y por lo tanto discriminados racialmente- y ciudadanos del común por su idioma, el español y por la práctica de ciertas costumbres nacionales, el uso del idioma español, con olvido ya secular del indígena, su incorporación a la iglesia católica y a las leyes del mercado y con ello a la cultura nacional. Habían perdido su status de *etnia*.

Nuestra misión estaba relacionada principalmente con el estudio de grupos sanguíneos entre estos descendientes de los pijaos, en varios de sus localizaciones en el departamento del Tolima, zona en la que Quintín Lame batallaba por el derecho de los indígenas a las tierras ancestrales, ahora en manos de terratenientes. Con celo desempeñábamos nuestra labor, punzando los dedos de los indios para obtener una

gota de sangre, preparando las placas, operando el microscopio y anotando resultados. La aceptación que dio Quintín a nuestra demanda, de colaboración de los indios, borró todo intento de resistencia de la población y facilitó nuestra tarea.

La oportunidad de convivir por una semana con el combatiente indio era única. La empatía que surgió entre ambos, su hospitalidad generosa, la amistad que me brindó, sin limitaciones, la confianza que depositó en mí y su actitud casi paternal hacia mí, me hubieran permitido incursionar en el pensamiento revolucionario y reivindicativo del líder, en sus aspiraciones de redención de su etnia, en sus logros y fracasos, en las perspectivas de su lucha; en fin, sumergirme en el contexto de un proceso que buscaba revertir la tendencia secular de opresión del indio por el “blanco”, de poner fin a un orden colonialista que sobrevivía amparado por el Estado y aceptado por la sociedad. Y me hubieran llevado a comprometerme decisivamente con su ideario revolucionario legitimado por la historia y por la realidad presente. Pero “escurrí el bulto” esquivé el tema, quizás porque creía traicionar el cometido científico de nuestra tarea, con espurios acaeceres políticos de reclamos de tierras y de identidades.

La actitud varió muy rápidamente. La mayoría de los antropólogos replanteamos los términos de nuestras investigaciones, ampliando el horizonte de estudio de las comunidades, y enfocándolas con la perspectiva de sociedades incrustadas en el seno de otras comunidades que en conjunto moldeaban la Nación. Las generaciones que nos sucedieron tuvieron una concepción más clara de su compromiso como científicos sociales. Sus estudios de comunidades indias incluyeron las situaciones de contacto y cambio, que por sí solas se convertían en denuncias de situaciones de desigualdad, que acabaron por despertar el interés nacional, hasta culminar con la creación del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. La Antropología no sólo daba a conocer las culturas indias sobrevivientes, como parte de un patrimonio nacional y univer-

sal valioso y como aporte científico al estudio general del *homo sapiens* sino que ayudaba a salvaguardar ese pequeño universo que es la cultura de un pequeño conjunto humano, pugnando por la reivindicación de los indios, a partir del respeto a sus tradiciones, la recuperación de sus tierras y la incorporación, en sus propios términos culturales, a la vida nacional, en condiciones de igualdad dentro de la diversidad; finalidad que se ha seguido consolidando, no sin obstáculos y oposiciones. El antropólogo, miembro de la comunidad criolla, a la que podemos llamar *dominante*, terciaba a favor de las comunidades indias y se ponía en contra de concepciones o apreciaciones que muy posiblemente formaban parte del bagaje cultural aprendido en su período formativo.

Si el último supuesto es cierto -el de compartir con su sociedad-cultura la actitud negativa o ambivalente frente al indio- un proceso psicológico y mental o de conciencia y de pensamiento, para ponerlo en otros términos, que significaba un debate entre posiciones opuestas, debió ocurrir en el universo íntimo del antropólogo, para resolver la ambigüedad que quedaría implícita con la indeterminación: o la falta de coherencia intelectual, de despreciar u omitir lo que la realidad de sus estudios demostraba, para responder -erróneamente a mi juicio- con los criterios elaborados en su proceso de enculturación; o separarse del criterio dominante en su nicho cultural para obrar de acuerdo con las conclusiones de su análisis situacional.

El antropólogo debía escoger entre dos valoraciones antagónicas. Porque se trataba de dos valores: uno que derivaba y se nutría de situaciones históricas de duración plurisecular y formaba parte del superego y del ethos de su cultura; y el otro, resultado posiblemente de la asimilación de doctrinas sociales y políticas igualitaristas y de la realidad extraída de la confrontación con la realidad vivida por la o las comunidades indígenas en cuestión, que denunciaba por sí misma su incompatibilidad con principios de equidad que mostraban la tendencia a la universalización. El dilema era: cuál principio es el ético?, por cuál de ellos me inclino?. Había una tercera

posición posible, conciliadora: recomendar otorgaciones parciales que aminoran, aunque no resuelven, la situación que se demuestra como injusta.

Se dan cuenta ustedes de que estoy haciendo una supersimplificación del conflicto y la solución éticos. La situación del indio no era independiente de la estructura social predominante, ni se podía aislar del contexto general de la cultura. Su condición peyorativa (permítanme que la trate en pretérito) formó siempre parte del sistema de relaciones de la sociedad nacional, desde el momento mismo de la conquista e involucró, en virtud del nacimiento y crecimiento de las mezclas étnicas, a los mestizos. Los matices del mestizaje (su mayor o menor cercanía al fenotipo blanco o al indio), sirvieron de escala de valores de discriminación, entre los cuales entraban a jugar también las posibles mezclas con representantes de la etnia negra, igualmente discriminada y peyorizada en mayor grado que la india.

La Independencia varió los términos de la ecuación, pero no resolvió el problema. Los indios, que estaban bajo el control directo de la Corona, fueron quedando librados a su propio sino como grupo minoritario, por la apatía gubernamental. La discriminación étnica contra mestizos, mulatos y zambos, en fin, contra los mezclados de toda índole, se transformó en discriminación social, de clase, y en diferenciación cultural por valores, creencias, educación y participación diferencial en el acervo de recursos. Los descendientes reales o pretendidos de la etnia blanca impusieron los patrones culturales hispánicos, católicos y jerarquizantes como *cultura nacional* y consideraron como *subculturas* (que lo fueron más en el sentido de subordinadas a la cultura mayor, la blanca, que en el de partes diferenciadas de ésta) a las de los mezclados. Una estratificación vertical o social, que se sumaba a las variantes horizontales o geográficas -regiones o complejos culturales- pero que se diferenciaba de aquellas en su status, que llegaba a ser tan demeritado que permitía la exclusión de miembros de ellas del disfrute de derechos que

eran de usufructo general, con el pretexto de no haberse ajustado a normas que se consideraban de obligación general de la cultura dominante seguía vigente. Tal fue el caso de la negación a cabezas de familia que no estaban unidas por el vínculo del matrimonio sacramental del derecho a tener opción a la compra de una vivienda de interés social en un organismo estatal. Es interesante ver cómo esas exclusiones tenían un sabor axiológico, posiblemente por el peso de la moral católica en la ética de la cultura.

La discriminación sociocultural era -y sigue siendo en parte- un patrón de la cultura mayor, que quienes se incorporaban a ella compartían consciente o inconscientemente. O digámoslo en términos más acusadores: que quienes aspiraban a incorporarse en ella debían compartir para ser miembros a plenitud. De manera que se puede suponer que los antropólogos, que estaban inmersos en esa cultura, o parte de ellos, se habían nutrido de sus postulados éticos y discriminaban, o mostraban apatía frente a la discriminación contra las comunidades marginales indias, y contra los estratos sociales que no se regían por las normas de instituciones que la cultura mayor consideraba esenciales para su vigencia como tal. Su disyuntiva ética no se restringía a la discriminación contra los indios, sino a la discriminación social y cultural en sentido general

Me he valido de esta experiencia para introducir el tema de la ética y los valores en dos direcciones: como condición necesaria del ejercicio antropológico y como objeto de estudio *per se*. No para extraer conclusiones de carácter general o señalar derroteros doctrinarios. Como condición necesaria del quehacer profesional del antropólogo lo visualizo en campos de su preparación académica, en el ejercicio de su profesión como investigador, digamos teórico, o como aplicación de su disciplina en instituciones de diverso orden, como en la situación que he venido mostrando y describiendo, o en la labor de cátedra en los departamentos especializados. Cada uno de esos campos se rige

por una ética. Desde luego, si aceptamos que existe una ética, si no nos dejamos arrastrar por el relativismo a ultranza que acaba por negar la existencia de una ética, como acaba por negar muchas otras proposiciones.

Y a propósito de relativismo. La antropología, sobre todo a partir de autores tales como Herskovits, Benedict, Mead y otros, adoptó el relativismo como principio constitutivo de la cultura, con lo cual negó la universalidad de la norma ética, porque cada sociedad, cada cultura tiene su propia moral y que, de acuerdo con Ruth Benedict, la moralidad equivale a “hábitos socialmente aprobados”. A su vez, Herskovits sostuvo que “el principio del relativismo cultural enunciado brevemente es el que sigue: los juicios [de valor] se basan en la experiencia, y cada individuo interpreta la experiencia en términos de su propia cultura”. Se puede pensar, sin embargo, que hay principios morales de aceptación universal. Por lo menos hoy, como lo demuestra la universalidad de los derechos humanos y su aceptación por la comunidad de países constitutivos de las Naciones Unidas, no obstante las constantes y frecuentes violaciones de los mismos por parte de esos países, hay un consenso ético en relación con ellos.

Pero dejemos esta digresión que podría formar parte de un interesante debate y retornemos al hilo de esta disertación.

Cada uno de los campos es de trascendencia, por las consecuencias de sus desarrollos y van desde la necesaria congruencia entre la formación disciplinaria y los resultados de la actividad profesional, hasta la formación científica y ética de los educandos dependientes del profesional, es decir de la generalización y continuidad de valores o, si se prefiere, de criterios, que se consideran *deseables*.

Claro que tratamos un tema de difícil concreción. Los antropólogos, quizás más que otros especialistas, sabemos que tenemos que relacionar el tema con la característica distintiva de la cultura de estar en cambio permanente. Si aceptamos que

la ética es un producto de la cultura o es algo estrechamente relacionado con ella, podemos pensar que un cambio de la cultura implica un cambio de la ética, reafirmando con ello la tesis del relativismo cultural. Con lo cual, no sólo implicamos a la antropología, sino que obligatoriamente involucramos otras disciplinas, entre ellas la sociología, la sicología, la filosofía y la historia.

Pero es una materia que demanda atención y estudio. Hasta el momento los antropólogos no hemos realizado –hasta donde mi conocimiento llega– ningún estudio sobre la materia. En ello nos llevan la ventaja los sociólogos. Hago simplemente mención de dos trabajos que, a mi juicio marcan un hito en este aspecto: *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*, del profesor Alberto Mayor Mora, y *Mujer, religión e industria, Fabricato 1923-1982*, de Luz Gabriela Arango, obras que, estoy seguro, la mayoría de ustedes conoce. La primera está referida a la creación y las proyecciones de la Escuela de Minas de Medellín, en cuya inauguración, don Tulio Ospina Vásquez habló de fundir trabajo y rectitud, como pauta que guió a varias generaciones de empresarios antioqueños. La segunda, otra manifestación de la obra de esos empresarios, se refiere a las condiciones a que fueron sometidas las obreras de la fábrica textil, bajo un régimen de sujeción a normas éticas y religiosas que las llevaron a renunciar a sus aspiraciones matrimoniales. Ellas marcan un hito en el conocimiento de la sociología de la industria, si así podemos llamarla y señalan un derrotero para futuros estudios en otros campos de la ética y la moral social, de los cuales creo estamos necesitando con cierta urgencia.

Desde hace años me preocupa la percepción de una transformación de la ética en la sociedad nacional, que, entre otros efectos, todos ellos de trascendencia para la vida de relación, ha provocado el desconcierto de la juventud. Ella se siente desorientada en sus perspectivas y en su participación misma en el conjunto nacional. Hay la sensación de que carece de metas claras, de directrices que orienten su obrar y de paradigmas

que le sirvan de guía en su formación, porque no saben donde buscar inspiración para actuar en sentido y positivo y creador.

A mi juicio no es un fenómeno que haya nacido ayer no más, sino que extiende sus raigambres varios decenios atrás, en un proceso, llamémoslo evolutivo, de cambio social y cultural, que posiblemente se aceleró o cambió de rumbo por el influjo de fenómenos tales como el narcotráfico.

El país se había venido rigiendo más que por una ética social, por una moral cristiana o, para ser más exactos, por una moral católica. La ética social se confundía con los principios religiosos, con excepción del sistema jurídico, más laicizado. Es decir, que la ética se resumía en los diez mandamientos de la ley de Dios, casi todos ellos mandatos negativos- no matarás, no robarás, no mentirás, no fornicarás, no te acercarás, ni siquiera inquisitivamente a otras creencias religiosas- lo cual *tenía* que ser así, porque las morales religiosas son autoritarias, emanan de una autoridad suprema, un ser sobrenatural, un Dios, cuyas decisiones son inapelables, porque El es “principio y fin de todas las cosas”. Además, “son rígidas, por estar inspiradas en un modelo fijo y carecen por lo tanto de la flexibilidad necesaria para adaptarse a las complejidades cambiantes de la vida humana... son arbitrarias porque la Voluntad Divina... no tiene que ajustarse a ninguna ley.”¹ Los jóvenes se educaban entonces con una pedagogía ética de la prohibición que se complementaba, en forma positiva, aunque no obligatoria, con las obras de misericordia - dar de comer al hambriento, dar posada al peregrino, dar de vestir al desnudo...etc.

Si la ética tiene como función primordial “orientar al hombre en sus actividades”, no debe reprimir esa actividad sino orientarla hacia fines más elevados. El cambio de la ética fundamentada en la moral religiosa, debía desaparecer para dar paso a una ética civil, debía secularizarse, que fue el giro que se dio, en

¹ Frondizi, Risieri 1977, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 47, México.

forma más manifiesta, en la segunda mitad del siglo XX, marcado por los acontecimientos universales del sexto decenio. Lo exigía el momento.

La secularización demandaba necesariamente una normatividad que llenara los espacios dejados por la moral religiosa, de la cual se iba separando parte –no la totalidad– de la sociedad. Algunas de las nuevas normatividades se plasmarían en leyes; otras quedarían simplemente como orientaciones para el manejo de las relaciones. Pero en el proceso de cambio, la presencia actuante de la moral religiosa y de la ética civil, creó confusiones. Cómo actuar? De acuerdo con cuál de las dos orientaciones guío mis acciones, con la moral religiosa o con la ética civil? Para quienes mantenían y mantienen aún sus convicciones religiosas católicas profundamente arraigadas, no había dilema; para quienes se alejaban de ellas la situación era más crítica porque no había un *código* ético que sirviera de guía, y mientras se creaba, el comportamiento emanaba de la persona misma o de otras en situación similar que habían resuelto su angustia de vacío ético. Se podía en ambos casos caer en la ambigüedad, que como lo dijo alguien, es el principio de la impostura. Se podía optar por acogerse al principio moral, o al amparo de la confusión tomar el camino de la menor resistencia, el de la laxitud .

Y en realidad, mucho de lo prohibido normativamente se hizo laxo y la tolerancia, “institucionalizó” la laxitud, la convirtió, si no en norma, sí en acto permisible que en nada afectaba la moral o la ética de los comprometidos: si con ella se resolvía una situación a favor de los interesados, su validez era reconocida. Como fruto o como correlato, las acciones tendieron al

Perspectivas de la familia colombiana*

Una mirada antropológica

Ligia Echeverri Ángel

Profesora Titular

Universidad Nacional de Colombia

Consejera Programa de Ciencias Sociales (Colciencias)

INTRODUCCIÓN

No es fácil para una analista social que ha dedicado 30 años al estudio, investigación y divulgación de la realidad familiar colombiana, decir algo original o novedosos en un evento como éste. Hoy podría disertar sobre la historia de la familia retomando los trabajos históricos y antropológicos de Virginia de Pineda, o podría enfocar la conferencia sobre las estructuras y funciones de la familia actual, o sobre las nuevas modalidades familiares nacionales y sus problemas conexos. Quizás podría retomar mis últimas investigaciones sobre la prospectiva familiar o sobre la política social de familia.

Todo lo anterior sería válido. Reflejaría realidades actuales con una visión panorámica adecuada para un público abierto, pero menos interesante para un auditorio de especialistas en el tema. Por esto, quiero enfocar las perspectivas de la

* Evento organizado por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia "La antropología al fin del milenio" en homenaje al antropólogo Hernán Henao Delgado, 1999.

familia sobre un solo tema: el papel de la familia en la **socialización** y dentro de ella, puntualizar lo concerniente a los valores. Creo que en un país con un contexto social, económico y cultural tan complejo como el nuestro, vale la pena mirar la perspectiva familiar a partir del papel de la institución en la generación, reforzamiento o transformación de los valores.

SOCIALIZACIÓN, RAZÓN DE SER DE LA PERMANENCIA FAMILIAR

Mirando al país en su conjunto, salta a la vista que la complejidad familiar adquiere modalidades que conjugan la diversidad cultural y étnica, lo tradicional y lo moderno, lo regional y lo universal. Coexisten multiplicidad de estructuras, pero de las funciones que tradicionalmente ha tenido la familia sólo subsisten tres y bastante modificadas: reproducción, socialización y sostenimiento material. Por ser la segunda la más importante, me referiré a ella en el punto concreto de valores.

Las diversas modalidades estructurales y funcionales de la familia colombiana de fin del milenio, son el resultado de cambios estructurales e institucionales en la sociedad y en la cultura del país y, de cambios endógenos resultantes de las transformaciones en el status y en el papel de hombres, de mujeres, de jóvenes y de viejos. Es decir, que los individuos han cambiado sus valores, comportamientos y maneras de relacionarse, como una estrategia para adaptarse a las nuevas circunstancias contextuales.

Este proceso de cambio cultural ha sido permanente y está bien documentado en cuanto se refiere a la familia, al menos desde la Conquista. Ha sido diferente en cada región, en las áreas rurales y urbanas y en los diversos estratos sociales.

Sin profundizar en la etiología de los cambios familiares, ni en su análisis histórico en razón de la cortedad de tiempo, es válido afirmar por ejemplo que, las metamorfosis económicas y políticas del país, influyeron en el cambio del valor de la **fecundidad**. El hijo dejó de ser el seguro para la vejez de los padres y se convirtió en una responsabilidad. De la misma manera, el

paso de una sociedad patriarcal a una democrática incidió en la transformación de los valores sociales relacionados con el **matrimonio como sacramento indisoluble y con la virginidad femenina prematrimonial**.

Como el objetivo de esta exposición es indagar los valores que se generan, se refuerzan o se transforman desde la familia en el proceso socializador, es imperativo partir de una posición teórica.

CONCEPTUALIZACIONES GENERALES

Todo orden social está garantizado por códigos simbólicos: ritos, leyes e instituciones, cuya función normatizadora anticipa la relación entre los individuos y produce sentimientos de seguridad. La enseñanza y la transmisión de esos códigos se constituyen así, en **modelos que se proyectan a los individuos a través del proceso de socialización**. Este proceso, consiste en una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual, la generación mayor induce u obliga a la generación joven, a adoptar los valores y los modos de pensar y de comportarse en cada una de las situaciones cotidianas, de acuerdo con lo que su sociedad considera adecuado para una época específica. Estos códigos no son universales, pero una vez establecidos, persisten, se resisten al cambio y al mismo tiempo se transforman permanentemente.

Siendo la familia la primera instancia socializadora, es obvio pensar que en ella se transmiten, refuerzan, transforman y generan la mayoría de los códigos sociales, de las normas y de los valores asociados, de acuerdo con el segmento social y cultural al que pertenecen sus miembros. Pero el papel de la familia puede, y de hecho es ambiguo, aun en el mismo país, como ocurre en Colombia. Ocurre tanto por la diversidad cultural, regional y étnica, por la existencia real de diferencias entre estratos sociales y géneros, como por la coexistencia simultánea de diversas formas de familia (extensa, nuclear, monoparental, etc.). Pero sobretodo, por la presencia de referentes valorativos nacionales equívocos, ambiguos o confusos.

Los cambios, no solo de lo que entendemos por familia, sino de su papel respecto a la socialización que nos ocupa, han sido enormes a nivel nacional, pero aun más complejos en las regiones y en los estratos sociales.

Por eso, en un espacio limitado de análisis como el actual, solo desarrollaré dos puntos y una pregunta, a saber:

Primero: mostrar con ejemplos la transformación en algunos valores asociados con la familia tradicional (para llamarla de alguna manera frente a las familias de nuevo tipo), así como sobre el cambio de posición de esos valores dentro de una escala, y

Segundo: plantear una reflexión sobre la llamada “crisis de valores” y el papel de la familia colombiana en tal crisis.

La pregunta con la que cerraré la charla, se refiere a indagar si debido a los cambios en la estructura y funciones de la familia, los nuevos agentes que suplen su papel socializador tienen valores similares y cómo se realiza la transmisión de los mismos. En este punto no aspiro a llegar a conclusiones, sino a dejar reflexiones para el auditorio.

VALORES QUE SE HAN TRANSFORMADO

Comenzaré por el primer punto a desarrollar, en el que más que enunciar un listado de valores que seguramente sería incompleto, trataré de mencionar algunos que claramente se gestan, se consolidan, se critican, se destruyen o se transforman desde la familia colombiana y los cambios que han sufrido en los últimos años.

Igualdad o diferencia

La convicción de la igualdad de todos los seres humanos es una conquista reciente del mundo occidental. En Colombia apenas en el 91, este valor se elevó a rango constitucional. Por eso las familias colombianas no lo han internalizado. Podríamos afirmar que apenas entre algunos jóvenes de las ciudades más

populosas, las familias valoran y practican la igualdad de derechos y deberes entre los sexos y las edades. Más reducidos aún, son los grupos familiares que valoran y practican la igualdad de deberes y de derechos entre las etnias, las religiones, la procedencia o la clase social.

La gran mayoría de las familias están en la fase oral del valor. Esto es, predicán una igualdad que no practican en el hogar y menos fuera de él. En ellas, el hombre sigue manteniendo preeminencias, los padres discriminan a los amigos o novios de sus hijos por su ideología, su color o su rango social.

Sin embargo, es muy probable que por la fuerza cultural de la internacionalización, los colombianos logren interiorizar este valor. Las presiones que la sociedad recibe desde el resto del mundo desarrollado hacia el respeto de los derechos humanos y sus referentes valorativos, permiten vislumbrarlo así.

No olvidemos que la igualdad o la diferencia respecto a la imagen femenina y masculina, los derechos y deberes de hombres y de mujeres, de jóvenes y de viejos se aprenden primero en la familia, se refuerzan en ella y en ella se consolidan.

Tolerancia

La existencia de la diversidad, como lo opuesto a la homogeneidad entre los hombres y las culturas, exige que la sociedad colombiana propicie, si quiere sobrevivir en un mundo globalizado, la construcción del valor de la **tolerancia**, definida como el respeto y la consideración hacia las opiniones o comportamientos de los otros, aunque sean opuestos a los nuestros. Este valor ha existido siempre, pero con distintos contenidos y significaciones diversas. En la sociedad tradicional patriarcal, esclavista y autoritaria – por ejemplo – la tolerancia fue concebida como la sumisión del inferior ante el comportamiento del superior o como la resignación de las mujeres y de los niños ante el poder patriarcal.

Es así como la familia tradicional reforzó la docilidad femenina y filial ante el padre autoritario y valoró el sufrimiento de los grupos marginales, de las minorías étnicas o de la pobreza como virtudes que permitían alcanzar el reino de los cielos. Pero las transformaciones económicas y sociales del país a partir del año 50, propiciaron una mayor democratización social y familiar, al punto que hoy, estos sectores han logrado mayor participación laboral, social y política. Esta participación obliga a redefinir este valor, aunque todavía se presentan muchas dificultades en la práctica cotidiana.

Los crecientes conflictos de pareja, el maltrato infantil o el abandono del hogar son ejemplos de INTOLERANCIA intrafamiliar y del cambio de significado del valor de la tolerancia de la ideología patriarcal. La agresividad cotidiana de la calle y la rebeldía de los grupos armados fuera de la ley, demuestran que la TOLERANCIA como valor consagrado en la constitución y en los derechos humanos no ha sido internalizada ni a nivel global, ni dentro de la familia.

Aquí valdría la pena una reflexión ética: parecería que en la medida en que se avanza en la democratización de las relaciones sociales, y mientras las personas cambian su concepto de tolerancia, generan más conflictos hasta que éstos se vuelvan inmanejables. Solo entonces se empiezan a consolidar nuevas formas de definir una tolerancia que cubra a todos y no solamente a los marginales, los pobres, las mujeres y los niños. Tal parece ser la historia de los países desarrollados.

Autoridad

De la alta valoración de la jerarquía patriarcal, apoyada por las tradiciones cristianas y por la legislación decimonónica, la sociedad colombiana ha pasado a valorar la democratización de todo tipo de autoridad y a priorizar la igualdad competitiva sobre las decisiones autocráticas. En el caso de la familia, sabemos que la mayoría de los hogares actuales, requieren que la mujer sea providente (madres cabeza de familia) o coprovidente. Podemos afirmar que hay una pérdida sistemática del valor de

la autoridad patriarcal en las familias colombianas. Esto demuestra cómo, desde la familia, se ha cuestionado y transformado un valor, se lo está redefiniendo y se gesta el surgimiento de otros valores: la equidad de género y la democracia familiar y política.

De nuevo una reflexión para futuros debates. Toda transformación contextual genera nuevos referentes valorativos y cambios en diversas esferas institucionales que son traumáticos mientras se construyen nuevos principios sociales y nuevos referentes valorativos. El aumento en los conflictos de pareja, los divorcios y la inestabilidad conyugal, por ejemplo, son efectos del cambio abrupto de valores y principios tradicionales como el patriarcalismo y el autoritarismo (en menos de 20 años). Estas realidades continuarán mientras se internaliza el ajuste hacia los valores y principios de la equidad y la democracia.

Identidad

Si otrora todos nos identificábamos desde el nacimiento hasta la muerte de acuerdo con el origen y posición de la familia (hijo de fulano ...), hoy se valora más el mérito propio que es el que otorga la identidad personal y social.

La familia colombiana en general, es bastante consciente de este cambio y por eso en su seno se refuerzan el individualismo y la competencia, como valores más importantes que la solidaridad y la cooperación. Al hijo se lo educa para que se abra camino en la vida solo, compitiendo y derrotando a otros para poder sobresalir y en ocasiones para subsistir. Por eso también en muchos hogares el hijo es visto como una carga, más que como una bendición ya que nadie espera hoy que el hijo sea su sustento y compañía en la vejez. El presente identifica. El pasado se esfuma. Y a nivel nacional, la historia se olvida y el futuro se elude. Es decir, que hay poca capacidad de construir una identidad nacional que aúne a todos los ciudadanos en la búsqueda de metas comunes, si ello implica sacrificios individuales.

Afectividad

La familia tradicional extensa garantiza la compañía y la afectividad pragmática, pero no afianza la **independencia, ni la ternura**. Por el contrario, en una sociedad moderna urbana las familias son nucleares, pequeñas e inestables, realidades que más bien propician la **soledad y la incomunicación**.

No obstante, las llamadas familias de nuevo tipo y los jóvenes, comienzan a reforzar la valoración de la ternura sin demeritar la independencia de los miembros del grupo nuclear. En el país tenemos ejemplos de múltiples entrecruces de estos valores lo que impide cualquier tipo de generalización, excepto que, a nivel psicológico, las nuevas generaciones anhelan darle más importancia a la afectividad que respeta la autonomía y se manifiesta con ternura, que a la seguridad de una permanencia sin amor o forzada por circunstancias económicas o sociales. Es otra de las maneras como la gente joven se quiere defender del anonimato ciudadano, de la competencia agresiva entre géneros y generaciones o de la falta de confianza en el Estado. Las nuevas generaciones anhelan “un hogar estable” donde el amor no sea posesivo.

Domesticidad

También en estos casi 50 años la domesticidad se ha revalorado en el nivel macro-social. Hoy todos tenemos conciencia del valor económico del trabajo doméstico, de la importancia del cuidado y crianza de los hijos o de los oficios caseros tales como cocinar, lavar, planchar, etc. Ejemplos de ello son el surgimiento de guarderías, jardines infantiles y enfermeras para el cuidado de los niños; o el auge de lavanderías y servicios domésticos domiciliarios, de las comidas rápidas y precocidas y de las mejoras sustanciales en el salario y en las prestaciones sociales para las empleadas domésticas y los preescolares.

Todo ello ha contribuido a que la domesticidad no sea un asunto sin valor, o exclusivamente femenino. Por esto las fami-

lias colombianas han empezado a reinterpretar este valor en su cotidianidad, proyectando cada vez más hacia los hijos, la certeza de que tendrán que compartir espacios y preparando tanto a hombres como a mujeres para que asuman los roles domésticos, otrora exclusivamente femeninos.

Maternidad y Paternidad

Tener una familia numerosa, legítima o no, fue un valor social altamente estimado en la sociedad rural. Hoy, tener un hijo en una relación socialmente aceptada sigue teniendo un alto valor individual, pero tener muchos hijos ha perdido valor social. Tener un hijo varón sigue siendo un valor importante en algunas regiones y estratos sociales, pero ha perdido valoración social, porque la mujer ha ganado posición y juega un papel productivo trascendente en la sociedad moderna.

La asociación de lo anterior con el valor social de la maternidad y de la paternidad es sin embargo, más compleja. La maternidad en el país, se ve en muchos casos como un problema o como una vergüenza social, generando desde la familia el derrumbe del valor fundamental de la vida, mediante las prácticas del aborto, o del valor de la maternidad mediante el abandono de niños o la adopción. Estas prácticas pueden o no ser justificables desde muchas perspectivas, pero, cuando ocurren como consecuencia de la ignorancia y de la irresponsabilidad, erosionan desde la base, el sistema de valores humanos.

De otra parte, la paternidad sigue siendo más un valor biológico que social. Si miramos estadísticas sobre la negación de paternidad, la evasión de responsabilidades paternas o sobre el abuso físico y sexual de padres, padrastros y padres sustitutos, vemos cómo en muchos sectores de la población masculina la paternidad ocupa un bajo peldaño en la escala de valores.

Sexualidad

El sistema de valores atinente a lo sexual es muy complejo, por lo cual, las generalizaciones no son válidas. Besar-se en la mejilla, tomarse de la mano, besarse en la boca, caricias en los genitales o el coito son comportamientos normales o inaceptables según se trate de amigos, conocidos o esposos. Pero también su aceptación varía según las regiones, las edades o el sexo de los participantes en la susodicha relación.

En la familia tradicional, el valor de la sexualidad no era ambiguo. Cuando estaba ligado a la reproducción legítima, tenía un alto valor social. Cuando se lo vinculaba exclusivamente al placer y al erotismo, tenía alta valoración individual para los varones, pero no era socialmente aceptado para las mujeres de la familia. Hoy, la gratificación sexual dentro de la pareja estable se acepta para todos los géneros como un valor ético.

Similar conflicto ocurre con las relaciones homosexuales y con la masturbación, comportamientos que se valoran de una manera ambigua. Para los demás, pueden ser comportamientos aceptables, pero cuando ocurren entre miembros de la familia son rechazados.

En el país la sexualidad también tiene un **tiempo**. Las manifestaciones de la sexualidad en personas viejas, son vistas como perversiones o como comportamientos ridículos, poniendo el límite de la reproducción a la valoración de la sexualidad.

Fidelidad

Con una connotación ligada a la posesión absoluta del otro (es decir, de la otra) en la sociedad patriarcal rural, la fidelidad estaba asociada a la virginidad femenina prematrimonial, que ha perdido vigencia desde que existen los anticonceptivos. En las nuevas familias colombianas se empieza a transformar este valor por otro más amplio que podemos denominar LEALTAD. Este es un valor que se asocia a la autonomía, al respeto y a la

tolerancia en las relaciones más íntimas de pareja. Esta transformación es también un mecanismo de adaptación cultural a la nueva sociedad internacionalizada.

La realización personal

Desde que nace el hijo, los padres transmiten consciente o inconscientemente valores respecto a las metas personales de cada individuo: casarse, conformar un hogar, tener hijos y/o educarse, trabajar y lograr éxitos profesionales o económicos. Para alcanzar esas metas, los valores pueden ser diferentes por regiones, estratos o géneros. Es así como se sabe por estudios previos, que el **matrimonio** católico tiene un alto valor social en algunos lugares y estratos, pero menor en otros. Tiene mayor valor social para las mujeres que para los hombres. Pero también se sabe que, difieren los valores asociados al comportamiento femenino y masculino previos al matrimonio o después de él: la virginidad, la fidelidad, la permanencia, el recato, la sumisión, la dominación, la virtud, la libertad, la maternidad, la paternidad, la edad adecuada para conformar pareja y la edad de cada cóyuge, son ejemplos relevantes para tal efecto.

La relación de pareja

La **indisolubilidad** matrimonial ha perdido realidad social, pero la permanencia y estabilidad en las relaciones de pareja tienen un alto valor individual y social. Por eso los conflictos de pareja y las rupturas tienen consecuencias de diversa índole (psicológicas, legales, económicas, sociales, morales y éticas etc.) para cada uno de los miembros del grupo nuclear y de la parentela.

Nupcialidad

Los valores endógamos y de grupo para seleccionar al cóyuge se van diluyendo para dar paso a una selección exógama,

individual, sin expectativas de permanencia y con aceptación del grupo extenso.

Aunque el tema de valores sexuales es muy amplio y complejo, no quiero pasar al siguiente sin mencionar la existencia de los **dobles valores**. Esto es la existencia y la aceptación de códigos opuestos (doble moral) a nivel personal, familiar y social, de actividades relacionadas con la prostitución o con la industria pornográfica. Pero sobre todo, de la permanencia de tabúes educativos sobre todo lo que tenga que ver con la sexualidad.

Podríamos enumerar otros valores asociados con la propiedad, la democracia, el tiempo, el espacio, la libertad, el amor, la honradez, el trabajo, el ahorro, la veracidad, el respeto, la equidad, etc. Muchos de ellos son universales y otros son contingentes. Pero unos y otros se consolidan, se fortalecen, se derrumban o se reinterpretan en el seno de las relaciones familiares. La realidad nacional es que la normativa socializadora y educativa, suele ser vacilante, fruto de la ambivalencia de las generaciones criadas con valores patriarcales que se deben desenvolver en una sociedad que privilegia el individualismo competitivo y que tiene como **valores fundamentales la productividad y el consumismo**. En los distintos tipos de familia y en los diversos segmentos sociales, coexisten sistemas paralelos de valores y comportamientos que se debaten entre el “ser” y el “deber ser”.

Las leyes sobre libertad, igualdad, equidad, democracia y tolerancia no han superado las diferencias que caracterizan el ejercicio del poder, son ideales que se predicán en la familia y en la escuela pero que están lejos de practicarse en la cotidianidad, porque tampoco se practican en otros ámbitos sociales.

La sociedad, la familia y el Estado colombiano actúan aún con los parámetros valorativos del poder patriarcal, tanto en la estructura económica y política, como en la estructura interna de la familia.

La igualdad proclamada no ha superado definitivamente las diferencias que caracterizan el ejercicio del poder. Los valores tradicionales limitan y los nuevos valores atemorizan, colocando a los miembros de la familia en un momento de transición compleja: es la lucha entre la seguridad que produce la aceptación de valores y roles tradicionales y la incertidumbre que causan los nuevos valores y la búsqueda de la autonomía. Las mujeres mantienen una alta dependencia a pesar de su papel productivo, y la brecha generacional se ahonda, por la pérdida del valor de la experiencia de los viejos, para solo dar algunos ejemplos.

EL PAPEL DE LA FAMILIA EN LA CRISIS DE VALORES

Para desarrollar el segundo punto propuesto para hoy, tenemos que aclarar que el concepto crisis se puede entender como mutación o cambio ó como dificultad o aprieto, pero también como oportunidad y compromiso.

De acuerdo con las dos primeras acepciones, las instituciones, las normas y los valores, así como todo lo construido por el hombre como especie, vive en constante crisis, ya que es de la esencia de la cultura su permanente transformación. El cambio es necesario y cada vez es más conveniente fomentar una actitud favorable a él, si queremos ocupar un lugar en la “aldea global”.

El cambio paulatino o planeado no causa traumatismo, ni genera crisis. Otra cosa ocurre con el cambio abrupto, no planeado ni previsible, que produce derrumbamiento de los principios rectores del comportamiento humano, sin dar tiempo para establecer referentes valorativos que reemplacen a los anteriores. Este tipo de cambio es el que hemos observado en los últimos 50 años. Ejemplos de algunas transformaciones de valores asociados a la familia, fue lo que vimos en la sección anterior.

Según la otra acepción, crisis implica una dificultad que exige resolución, pero también significa una oportunidad que invi-

ta a la reflexión y que propende por acuerdos sobre lo fundamental para asumir nuevos compromisos.

Si el tema de los valores en Colombia lo miramos desde esta última perspectiva, podríamos concluir que nuestra escala actual de valores está en un momento de dificultad por la ambigüedad de los significados de los valores fundamentales, en los diversos grupos que integran la sociedad, así como por la indefinición de prioridades y por la tergiversación de contenidos. Es decir que desde esta perspectiva, en Colombia hay crisis de valores.

A pesar de que la carta constitucional del 91 consagró como fundamentales los valores de la VIDA, LA HONRA, LA PAZ, LA TOLERANCIA, LA JUSTICIA, LA IGUALDAD, ETC, la falta de consolidación de una IDENTIDAD nacional, institucional e individual que caracteriza nuestra historia, hacen de esta declaración "letra muerta".

Para que los valores fijados como guía del comportamiento individual y social tengan cumplimiento, se requiere, además de un liderazgo legítimo que aúne a los diversos actores sociales en un acuerdo real, que tal acuerdo se exprese en acciones concertadas entre todas las instituciones públicas y privadas. Mientras la escuela, los medios de comunicación, el gobierno o el aparato judicial no envíen un mensaje coherente sobre la trascendencia de la vida, sobre la igualdad de todos los colombianos, o sobre la tolerancia y la equidad, la familia como una de las instituciones del tejido social, seguirá siendo ambigua en el proceso socializador, o seguirá reforzando la "doble moral" que se ha apoderado de una buena parte de nuestra dirigencia.

Para dilucidar el papel de la familia en esta crisis de valores, asumiré que un valor es la proyección de un conjunto de principios o estándares de la conducta humana.

Tales estándares no son fijados por las familias individualmente consideradas, sino por el conjunto social más amplio en un proceso histórico. Por consiguiente, los benefi-

cios que para el conjunto social tiene determinada conducta humana, dependen de la valoración que tal conjunto tenga de ciertos principios filosóficos, no solo por su significado y contenido, sino especialmente por los resultados históricos que hayan tenido para ese conglomerado social.

Me explico, en la historia de la humanidad se han propuesto diversos principios para guiar el comportamiento humano, tales como: el que considera que determinado tipo de conducta es bueno por sí mismo, versus el que considera que es bueno de acuerdo con el estándar moral de la época; o los que consideran que la conducta es buena cuando se busca la felicidad o el placer; la virtud o la perfección, versus los que consideran una conducta adecuada, aquella que pretende la prudencia o el poder.

Es decir que los principios que han sustentado los valores sociales tampoco son universales. Más bien han enfatizado la escogencia, la elección.

Pero tal escogencia no es de las personas, ni de una familia equis o ye, sino de los conjuntos sociales. Los acuerdos a los que se llega tampoco son eternos y por eso deben ser eventualmente revisados, en función de las circunstancias nuevas o de nuevos ideales.

Pero si un país no tiene clara la elección o ha realizado escogencias múltiples, la familia como institución replicará el caos. Cuando ocurre lo contrario, las familias individualmente consideradas transmitirán de una manera más coherente los valores socialmente estimados.

Por tanto, el papel de la familia es tanto participar en el contrato social para escoger los principios éticos y los valores sociales que regirán el comportamiento de los colombianos, como el de ser la transmisora de los contenidos y significados de tales principios y valores, mediante el llamado proceso de socialización. Aunque la familia se considera la principal institución socializadora, no es la única. La escuela, los medios de comunicación y el entorno socio-ambiental, complementan o confrontan esta tarea.

38 Esto significa que, cuando la sociedad no ha llegado a un acuerdo general sobre principios y valores, la familia individualmente considerada no podrá desempeñar su papel socializador

Conflictos sociales y formas de familia en Colombia

Álvaro Román Saavedra

Profesor Asociado

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

A mediados del siglo veinte se gestó en Colombia un fenómeno demográfico que sorprende por la movilización de grandes grupos humanos al abandonar los espacios rurales que fueron por años su morada permanente. Los sitios de colonización espontánea en distintas zonas del país y ante todo las ciudades, se convirtieron en polos de atracción para quienes se movilizaban presionados por la violencia política liberal-conservadora de los años cuarenta, cincuenta y mediados de los sesenta y por los conflictos de tierras que ya existían.

A toda costa los emigrantes buscaban iniciar una nueva vida desprovista de la muerte y del dolor que predominaba en los campos. Sus habitantes se vieron, de la noche a la mañana, involucrados en una guerra fratricida con una sorprendente cifra de colombianos asesinados o expulsados de sus sitios tradicionales.

La llamada violencia bipartidista costó al país entre 200.000 y 300.000 muertos y causó la primera ola de migración forzosa de más de dos millones de personas,

equivalente casi a una quinta parte de la población total de ese momento (once millones). Esta migración masiva tuvo dos vertientes: una hacia las hoy grandes ciudades, que atraían un número considerable de población por sus ofertas de empleo y prestación de servicios públicos, y otra la de las migraciones que tendrían como destino las amplias fronteras agrícolas aún sin aprovechar (Urabá, Magdalena Medio, Amazonas y Llanos Orientales). (Henao y otros, 1998: 31)

Las consecuencias de las migraciones forzadas por la violencia, se revelan en nuevas dinámicas socioculturales que impactaron fuertemente las instituciones y en particular a las familias tradicionales. Investigadores del fenómeno observan que:

Por lo general, cuando acaece un desplazamiento colectivo, los miembros de las familias permanecen juntos y siguen ayudándose y defendiéndose, así sea en condiciones muy precarias. Pero si la migración es a alguna ciudad, la familia sufre un impacto tan serio que prácticamente se atomiza (subrayado nuestro) (Guzmán, Fals y Umaña, 1977: 281)

Los emigrantes traen en su haber costumbres, creencias y valores contruidos y alimentados localmente durante años, lo que va a implicar para las ciudades, no sólo una imagen de creciente heterogeneidad sino una cada vez mayor demanda de servicios.

El movimiento de las personas de las zonas rurales a las urbanas puede dar como resultado una mayor producción de bienes y servicios, pero también puede crear congestión, contaminación y una mayor demanda de viviendas, agua potable, instalaciones sanitarias, zonas de esparcimiento, transporte público, atención de la salud y educación. Cuando la rápida emigración a las ciudades reduce la capacidad de los gobiernos para proporcionar estos servicios necesarios, el resultado puede ser un nivel de vida mas bajo para todos (Banco Mundial, 1998)

Los barrios, ante todo los marginales, rápidamente incrementan su número de habitantes; también surgen nuevos, los llamados de invasión, sin agua, luz ni alcantarillado. Las condiciones de vida se deterioran por el desempleo, el subempleo, la prostitución y el consumo excesivo de licor. Muy pronto se multiplica la pobreza en las ciudades. A estas

Los exilados llegan especialmente a casas de amigos o parientes. Pero muy pronto la economía familiar se resiente y se inicia el éxodo hacia las barriadas de chozas espantables donde se albergan el resentimiento, la miseria, la promiscuidad y el hambre, que son tremendos generantes de violencia. Muchas personas se desadaptan u enloquecen; la mendicidad infantil cobra auge trágico; la prostitución prolifera; y la estadística de robos y hurtos asciende vertiginosamente (Guzmán, Fals y Umaña, 1977: 296)

En el campo quedaron como víctimas del conflicto incontables muertos de todas las edades y sexos; gran parte de las tierras pasaron a manos de pocas personas que se las apropiaron por las vías de hecho; un crecido número de cafetales, platanales y frutales de las áreas abandonadas cayeron en la ruina; las actividades porcina y avícola disminuyeron notoriamente; los elementos de labranza fueron usurpados y centenares de casas fueron quemadas en un alarde de sevicia nunca antes vista.

De un país con una economía predominantemente rural, caracterizada por una extensa explotación de la tierra, se pasa, durante el proceso de la violencia, al desarrollo de la agricultura comercial con dominio de la caficultura, estimulada por los buenos precios pagados al grano en los Estados Unidos, y a un fuerte avance tecnológico e industrial a raíz de la inversión extranjera, principalmente en ciudades como Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla.

La clase dirigente empresarial y política y los gobernantes de turno, no asimilaron la hecatombe de la violencia de los años cuarenta y cincuenta. No buscaron con imaginación y audacia alternativas de solución a los múltiples problemas sociales, dando

pie a la agudización del conflicto con nuevos actores e ingredientes más complejos. Los desequilibrios sociales, la falta de oportunidades, las frustraciones, la exclusión, la profundización de la pobreza y el enriquecimiento ascendente de sectores privilegiados de la sociedad, sirvieron de soporte al nacimiento de nuevas violencias bajo el liderazgo de organizaciones armadas revolucionarias. Una vez más el sector rural es considerablemente afectado, ocasionando, como ayer, movilizaciones de campesinos desplazados por los enfrentamientos entre militares, paramilitares y grupos guerrilleros.

Las transformaciones económicas, sociales y demográficas impactan con fuerza, tanto la familia rural como la urbana, en su composición y funciones. Las migraciones, como hemos afirmado, hicieron y han hecho que crezcan abruptamente las ciudades, engrosando los cordones de miseria y diversificando la familia urbana.

El control masculino del hogar expresado en una tradición fuertemente patriarcal, que colocaba a la mujer en una posición inferior, sin posibilidades reales de participar en la toma de decisiones, con consecuencias de dependencia económica y psicoafectiva, lo comenzó a romper la misma mujer cuando tuvo acceso a los distintos niveles de la educación formal y pudo entrar a competir en un mercado laboral al principio renuente. Su condición de proveedora del hogar, le da un margen mayor de autoafirmación e independencia, sin con ello querer decir que fácilmente se libere del machismo más encubierto y sutil que antes.

Las familias grandes, como se daban por ejemplo en el complejo cultural antioqueño (Gutiérrez, 1968), se redujeron drásticamente como lo muestran hoy en día las parejas conformadas por jóvenes que en promedio no tienen más de tres hijos. El sustento del hogar, mucho más exigente que en el pasado, no solo limita el número de hijos sino que obliga a que en repetidas ocasiones ambos cónyuges trabajen.

La estructura de la familia tradicional cambió como consecuencia de los procesos de urbanización, el debilitamiento os-

tensible de la influencia religiosa que respaldaba y reforzaba el patriarcalismo, la profusión de los métodos anticonceptivos, la reducción del número de hijos, como también por la presión a la que se vio sometida la mujer para desarrollar trabajos remunerados por fuera del núcleo familiar, ante todo cuando le toca ejercer la jefatura de hogar por ausencia o pasividad improductiva de su compañero o cónyuge.

El otrora peso fundamental de la familia en la sociedad a través de funciones económicas, religiosas, educativas y recreativas se ha perdido de manera significativa. Hoy en día su papel se circunscribe fundamentalmente al apoyo psicoafectivo y a la socialización informal, aunque con desequilibrios y notorios vacíos emocionales que son trasladados a la escuela, sin maestros preparados para manejar adecuadamente estos problemas.

FAMILIA RURAL

Las familias campesinas tradicionales extensa y nuclear se han caracterizado por expresar fuertes lazos de afecto, solidaridad y trabajo compartido. Relaciones e interacciones que se han visto alteradas y fragmentadas por los conflictos sociopolíticos que no han tenido una solución pacífica, conduciendo al país a la intensificación de las violencias, a la crisis institucional y a la desesperanza.

Los desplazamientos forzados de familias campesinas afectadas por el conflicto armado constituyen hoy por hoy un fenómeno impactante por sus dimensiones y consecuencias desequilibrantes, como bien lo afirma el Departamento de Planeación Nacional:

El desplazamiento forzado, como violación al derecho internacional humanitario, es una situación en la cual se materializa la vulneración simultánea tanto de derechos civiles y políticos como económicos, sociales y culturales. La mayoría de desplazados terminan en condiciones inhumanas, hacinados en zonas subnormales de las ciudades intermedias o capitales, donde la insatisfac-

ción de las necesidades básicas es habitual y su arribo influye decididamente en el empeoramiento de las condiciones generales de vida de los sectores sociales allí asentados.(DNP, 1995)

La población de desplazados ha crecido vertiginosamente en los últimos años y seguirá su curso fatídico con la intensificación del conflicto armado. Las familias campesinas obligadas a movilizarse, ubican su residencia en nuevos espacios donde inventan nuevas estrategias de supervivencia. El dilema los lleva a escoger entre permanecer en el lugar de origen bajo la zozobra permanente de la amenaza de muerte decretada por los grupos armados que en la mayoría de los casos la cumplen, como lo demuestran las numerosas masacres ocurridas en el país, o emigrar desesperados a lugares inciertos dejando desesperanzados lo que ha sido su razón de ser y, en consecuencia, incrementando los problemas sociales de las ciudades intermedias y de las capitales de los departamentos. Por ello

El éxodo forzado de población del campo a la ciudad es hoy una realidad que trasciende los flujos migratorios tradicionales económicos y se convierte en un problema estrechamente ligado al conflicto armado interno. En este sentido es una consecuencia de la vulneración de los derechos humanos y del derecho humanitario que afecta principalmente a los asalariados agrícolas y a los pequeños y medianos propietarios, quienes son obligados a abandonar las zonas rurales del conflicto (creando ya un problema para la economía nacional), para trasladarse a centros urbanos e incidir demográficamente en escenarios desconocidos en donde se hace evidente su desarraigo y se multiplican los problemas sociales (CODEES, 1999: 385)

Es comprensible que una vez que las familias campesinas emigran, no quieran regresar al lugar de origen a pesar de las carencias y el drama que permanentemente padecen buscando y rebuscando opciones de vida.

Las familias se debaten entre el arraigo y el amor por su sitio anterior de vida y el rechazo al mismo, motivado por todos los horrores que vivieron. (Henao y otros, 1998: 125)

Poco a poco, con resignación unas veces y con desespero otras, los desplazados van superando el tránsito de una vida rural hacia la adaptación a una nueva vida urbana, muy probablemente con su familia original desarticulada o destruida. Otros, sin opción ni garantías para sobrevivir en la ciudad, es posible que regresen a sus parcelas de trabajo, pero bajo una sombra de incertidumbre y total inseguridad, porque las condiciones que originaron su huida permanecen iguales.

En el proceso del desplazamiento se presentan dos etapas cruciales que tienen que ver inicialmente con la amenaza y el temor que trae como efecto el aislamiento, previo a la movilización de la población. El aislamiento genera una atmósfera de dolor, frustración, confusión, miedo e incertidumbre, puesto que:

La población civil está atrapada en medio de los actores armados. Sus posibilidades para movilizarse, actuar, participar y decidir están restringidas. El arma políticomilitar de los actores armados contra la población civil es el terror masivo: la amenaza, el hostigamiento, las masacres, los retenes, los bombardeos, las torturas, las desapariciones y finalmente la expulsión. Los rumores hacen parte de la gama de presiones invisibles con las que tienen que vivir diariamente los pobladores de una zona aislada. (Henao y otros, 1998: 60)

Las presiones y hostigamientos cada vez más intensos que obligan a los campesinos afectados a abandonar sus fundos y moradas, están dibujando un nuevo país rural-urbano, no sólo por los cambios en los sitios de partida sino también en los sitios de llegada, constituyendo otras formas de familia basadas en redes de solidaridad.

FAMILIA URBANA

Las nuevas exigencias económicas, como resultado de los procesos de urbanización, obligaron a las parejas jóvenes a convertirse en proveedores, cambiando la dinámica tradicional del hombre productor y la mujer reproductora. Situación que trajo como consecuencia la doble jornada para la mujer en los espacios internos de su hogar. No obstante las nuevas uniones de hoy en día tienden a distribuir sus obligaciones y a coparticipar en las tareas domésticas.

A pesar de la amplitud y flexibilización en la educación sexual y la proliferación de los medios de control natal, son notorios los casos de madresolterismo por imprevisión o fallas de los anticonceptivos y el incremento de la maternidad precoz con hijos no deseados, principalmente en los estratos sociales bajos.

Han, de otra parte, aumentado las uniones de hecho, se ha retardado por parte de los jóvenes la edad para la formalización de la unión matrimonial, se han roto las uniones de derecho y de hecho con mucho mayor facilidad que antes y se han recompuesto con los mismos cónyuges o con nuevos compañeros, aunque existen personas que prefieren seguir viviendo solas, conservando la privacidad en un espacio familiar, pero manteniendo relaciones esporádicas de amistad o erótico afectivas sin que la pretensión sea concluir en la formalización de una nueva unión permanente.

El incumplimiento de las obligaciones domésticas y el abandono frecuente que padecen las mujeres, ante todo en los estratos bajos, por parte de su compañero o cónyuge, han hecho que aumente la desatención a los hijos e hijas, la pobreza y la jefatura femenina de hogar (Román, 1995). Esta se encuentra, según el DANE,

Estrechamente asociada con los fenómenos de conyugalidad, ciclo vital de ella y del grupo familiar, capacidad económica, y reconocimiento por parte de ella y de sus parientes, de su aporte monetario y no monetario en la supervivencia del hogar. (DANE, 1998: 30)

La ausencia masculina en la cotidianidad y en la toma de decisiones dentro del núcleo familiar, ha conducido a que madres solteras, divorciadas, separadas o viudas asuman la dirección, control y actividades de subsistencia junto con sus hijos o con otras personas emparentadas con las que conviven. Fenómeno que ha aumentado significativamente en perjuicio de la mujer, ante todo para la que vive en condiciones de pobreza. Este hecho se puede fácilmente constatar en los barrios más populares que albergan emigrantes de todas las épocas y lugares del país, como acontece en varios barrios de Ciudad Bolívar de Bogotá (Román, 1995).

Las familias tradicionales y modernas, fuertemente influidas en su naturaleza, composición y funciones por el desarrollo del capitalismo, las violencias y las migraciones, sufren un nuevo impacto con el auge del narcotráfico. A partir de los años setenta, los comerciantes de la droga se comienzan a destacar por la manera como van penetrando las distintas instituciones. El flujo de millonarias sumas de “narcodineros” a través del agro y la industria enriquece a unos pocos, desborda abruptamente el sentido de las proporciones y cambia cualquier principio normativo, ético o moral. Las familias son de múltiples maneras afectadas por estos hechos. Hasta no pocas de ellas llega por distintas vías el “narcodinero”, generando actitudes y comportamientos inéditos.

Las ciudades de Bogotá, Medellín y Cali, se convierten en los centros de poder y acción de los narcotraficantes más poderosos (Castillo, 1987). Desde allí irradian su influencia a todo el país en múltiples acciones delincuenciales, de corrupción y soborno. Activan en exceso el comercio de diversos productos, lo que encarece también los bienes muebles e inmuebles rurales y urbanos.

La admiración a los narcotraficantes y el apoyo abierto a sus actividades, lo encuentran en los sectores populares por los beneficios que reciben y el empleo que generan. No se quedan atrás los políticos de los partidos tradicionales que encuentran en el “narcodinero” un medio expedito para financiar sus costo-

sas campañas al Congreso de la República, a las Asambleas Departamentales y a los Consejos Municipales. Los industriales en quiebra encuentran en la “economía subterránea” un apoyo monetario oportuno para salvar sus empresas y todos los que de una u otra manera se benefician de las dádivas y sobornos de los “narcos” y sus agentes. En las listas de implicados aparecen: magistrados, jueces, abogados, deportistas, periodistas, militares y religiosos. La moral y la ética se ponen en entre dicho, resquebrajando las instituciones y los valores humanos. Cambios significativos se dan, por ejemplo en Antioquia, expresados

En el hecho de haber provocado el ascenso masivo de estratos marginados o de limitados recursos económicos, para lograr una movilidad social hacia la sociedad de consumo, de generar un audaz empresario contrabandista de drogas cuya acción ha repercutido en la economía antioqueña y modelar una subcultura cuyos valores han impregnado la sociedad antioqueña (Arango, 1988: 63-64)

En la lucha que impulsan los narcotraficantes contra la extradición a los Estados Unidos de nacionales acusados de narcotráfico y delitos conexos, desatan, además de los magnicidios y secuestros, una ola imparable de acciones terroristas indiscriminadas con bombas de alto poder explosivo, fundamentalmente en las ciudades de Bogotá y Medellín, generando muertes, destrucción, pánico colectivo y zozobra en los habitantes de todos los estratos sociales. La alternativa para algunos fue la de trasladarse con sus familias a otros sitios más seguros del país o, los más impresionados, fijar su residencia en países circunvecinos como Venezuela, Ecuador o partir para Estados Unidos.

Resurge el fenómeno del sicariato bajo el mando de un experto judío, quien entrena a los “asesinos de la moto” en una finca ubicada cerca al municipio de Sabaneta (Castillo, 1987). Los actores son reclutados especialmente en algunos barrios populares de Medellín, entre jóvenes que se convierten en profesionales de la muerte. Las acciones criminales se encaminan a eliminar a los enemigos y opositores de los narcotraficantes y a

los que faltan a la palabra empeñada. La situación se complica cuando peligrosamente se comienza a generalizar en el país la acción de los sicarios, pagados con sumas a veces irrisorias por quienes pretenden resolver problemas ocasionados por el incumplimiento de deudas o por viejos desacuerdos y odios personales. Encontramos que

Los servicios de las bandas empezaron a ser requeridos por sectores diferentes al narcotráfico: lo utilizaron otras formas de delincuencia, como las de algunos políticos y ciudadanos de “bien” que querían eliminar deudas o enemigos sin “ensuciar” sus manos. De esta manera comenzó a constituirse un “mercado de la muerte” (Salazar y Jaramillo, 1992: 64)

A partir de estos hechos la vida de los hombres y las mujeres comienza a perder su valor, tal y como acontecía en la violencia de los años sesenta:

En Caldas y Valle los sicarios matan a cualquier persona con tal de que le suministren la carga de un revolver (Guzmán, Fals y Umaña, 1977: 299)

Los jóvenes sicarios, expertos en motos y armas, una vez consiguen los dineros en sus cometidos homicidas, ostentan, se vuelven dadivosos y en especial obsequian a su progenitora objetos, principalmente electrodomésticos, como muestra de afecto y confirmación de su papel central en las relaciones familiares. En los sentimientos, en el lenguaje y en las expresiones de los “traquetos” y sicarios la

Imagen de la madre cobra una singular fuerza. Ella aparece como la compañía incondicional, que va hasta las últimas consecuencias, y es, en muchos casos, la justificación, real o simbólica, de las acciones delincuenciales. La dignificación de la vida de la “cucha” es la explicación que la inmensa mayoría de los jóvenes involucrados exponen como razón para realizar sus “Trabajos”. (Salazar y Jaramillo, 1992: 117)

El vínculo con la “cucha” es estrecho. Su reconocimiento permanente la fortalece frente a la indiferencia o desconocimiento del padre. Este, por sus actitudes, comportamientos indebidos, ausencias o abandono permanente del hogar, queda en una posición de inferioridad, hasta llegar a ser despreciado por algunos de sus hijos. Bajo dicho ambiente

La familia, institución básica de la socialización, vivió un profundo reacomodo en todos los estratos sociales. Pero en los sectores populares esta crisis estuvo acompañada de otros factores que la hicieron más conflictiva. El papel de la madre en la familia se fortaleció. Crecieron las estadísticas de madresolterismo, y de los hogares con la mujer como cabeza de hogar. Las mujeres se vincularon masivamente al mercado laboral. Los fenómenos de alcoholismo y drogadicción, la irresponsabilidad paterna, las altas tasas de desempleo, entre otros factores, contribuyeron a que en muchos casos el hombre se desplazara a un lugar discreto en la estructura familiar. (Salazar y Jaramillo, 1992: 130)

VIOLENCIA DOMÉSTICA

Son inevitables las improntas que han quedado en la vida intrafamiliar como consecuencias de las violencias que se han gestado en el ámbito económico, con la expropiación de hecho y expulsión cruenta de los campesinos de sus tierras de trabajo; en el ámbito político, con la lucha a muerte desatada entre oponentes de las clases dominantes tras el control del poder estatal y en el ámbito social, con las carencias y desigualdades que padecen muchas personas frente al trabajo, la salud y la educación.

Cuando la sociedad entra en una crisis prolongada, involucra a todas las instituciones y, por consiguiente, a la familia. La familia es el núcleo básico de la sociedad, pero también se debe a ella en sus fortalezas y debilidades. No en vano se repite que la familia es el reflejo en menor escala de lo que transcurre en la sociedad.

El patriarcalismo vertical y autoritario ha sido factor de represión, exclusión y maltrato para las mujeres y sus hijos, expresado en el sometimiento y la obediencia como denominador común de las familias tradicionales en los contextos regionales. Situación que, lentamente pero con firmeza, ha ido cambiando para la mujer en relación con la actividad productiva y en la toma de decisiones, como claramente lo anota la antropóloga Virginia Gutiérrez:

Es indispensable recalcar el peso de la presión económica en las relaciones de pareja, porque la participación de la mujer como providente, cambió la distribución del poder al interior de la familia. La apreciación culturorreligiosa de que el papel de providente único y su condición de hombre, le otorgaba la cima del poder y lo hacía merecedor a un reconocimiento social incuestionable y en razón de ello a incontables privilegios, se fue menguando con la coprovidencia femenina que se apoyó en los mismos postulados. Los avances en esta materia fueron paulatinos: la mujer entró a cuestionar su posición ancestral y poco a poco llegó a empoderarse en el manejo de la autoridad, en la toma y ejecución de las decisiones y logra participación par en ellas. La transformación que se advierte en el status de la pareja, se hace evidente en la observación que se halla en el manejo del presupuesto doméstico.” (Gutiérrez: 1999: 7-8)

La mujer excluida de la educación formal, consagrada a los oficios domésticos, a la reproducción y atención del hombre, se convierte por parte de este en blanco fácil de acciones violentas en palabras y en hechos. El poder decisorio del hombre en el núcleo de la familia, ha tenido su correspondencia en el control y dominio que también ha ejercido en la vida pública, quedando la mujer en condiciones desventajosas de sumisión y maltrato en ambos espacios.

Un principio de autoridad mal entendido, lleva en el núcleo familiar a excesos entre marido y mujer, entre estos y sus hijos y, si los hay, entre abuelos y nietos. Cuando no se utiliza o se

agota la posibilidad del diálogo y se acude a las vías de hecho, la agresión física predomina, dejando secuelas dolorosas y resentimientos imborrables.

En la vida doméstica sobresale el hecho de mujeres que son violentadas sexualmente por sus compañeros o cónyuges, como también niños, niñas y adolescentes que son abusados sexualmente por abuelos, padres, padrastros o parientes cercanos. El aumento frecuente de hechos de violencia doméstica, hizo que el Congreso de la República de Colombia decretara la ley No. 294 del 16 de julio de 1996, con el fin de “prevenir, remediar y sancionar la violencia intrafamiliar”. En el título II, artículo 4 dice:

Toda persona que en el contexto de una familia sea víctima de daño físico o psíquico, amenaza, agravio, ofensa o cualquier otra forma de agresión por parte de otro miembro del grupo familiar, podrá, sin perjuicio de las denuncias penales a que hubiere lugar, pedir al juez de familia o promiscuo de familia, promiscuo municipal o civil municipal, si faltare el de familia, una medida de protección inmediata que ponga fin a la violencia, maltrato a agresión o evite que ésta se realice cuando fuere inminente.

Empero, la mujer que mantiene una relación de dependencia económica y psicoafectiva con su compañero o cónyuge evita, cuando es víctima de hechos violentos, acudir a instancias policiales o judiciales a denunciar al agresor, no sólo por el temor de perder su apoyo sino por las posteriores represalias que probablemente sobrevienen. Prefiere entonces guardar silencio.

No sólo la subvaloración y la desigualdad para la mujer se dan en el núcleo familiar, sino también en los espacios de trabajo y en las sumas de salario que recibe. En el hogar, sigue cumpliendo con las actividades domésticas, implicando de hecho una doble jornada. En ocasiones, el cónyuge se apropia de su dinero sin mediar razón alguna. Sin embargo, hay mujeres que logran, gracias a su persistencia y capacidad laboral, ganar independencia, superación y equilibrio con los hombres.

La escasez de recursos para suplir las necesidades básicas en el hogar, vinculada al desempleo suscita en no pocas ocasiones, tensiones y hostilidades que pueden conducir al maltrato verbal o físico. Situación que empeora cuando va unida al alcoholismo o a la drogadicción. Las expresiones verbales con palabras cargadas de rencor y rabia maltratan en el ámbito psicológico, tanto o más que el maltrato físico.

La televisión incorporada en la cotidianidad del hogar, se convierte en un arma de doble filo: puede excepcionalmente cumplir un papel educativo, pero desafortunadamente también se puede volver en un medio que de múltiples maneras, a través de ciertas películas y telenovelas, estimula las acciones violentas, el maltrato psicológico, las deslealtades, la sexualidad confundida con la genitalidad, el consumo de licor y de drogas, el dinero fácil y en definitiva, el quebranto de los valores. A ello contribuyen las antenas parabólicas y la televisión satelital que, -sin preparación alguna por parte de los televidentes y ausencia de comentarios posteriores sobre los significados de los programas vistos-, introducen en el escenario doméstico toda clase de programas, sin faltar, claro está, los de entretenimiento sana y de carácter formativo.

La situación perjudicial con la televisión se presenta, cuando incomunica a las parejas que evitan hablar de sus problemas conyugales o familiares, sentándose mustios frente a la pantalla a mirar el programa de turno, incrementando sus neurosis e indiferencias, que en cualquier momento se convierten en agresión verbal o física. Otro hecho similar ocurre con los padres que se dejan manipular de los hijos para ver sus programas predilectos, antes que dialogar con ellos, sin corregirlos u orientarlos respecto a sus conductas incorrectas.

En una sociedad con predominio del sistema capitalista como la colombiana, la televisión se convierte en el mejor vehículo propagandístico para estimular en el seno del núcleo familiar, el consumo de todo tipo de mercancías, creando falsas expectativas y frustraciones inconscientes a quienes están económicamente impedidos para acceder a los productos ofrecidos. Sensaciones que contribuyen a empeorar las tensiones y desavenencias.

No obstante los señalamientos negativos alrededor de ciertos programas y propagandas de la televisión, ésta debe ser utilizada por los gobiernos como instrumento irremplazable para generar conductas positivas en pos de la armonía, la integración, la comunicación, el respeto y la tolerancia mutuas, entre todos los actores que conforman el núcleo familiar: hombres, mujeres, niños, jóvenes y viejos.

Las cargas violentas heredadas de una tradición patriarcal, autoritaria y machista, aún perviven en la mente de padres criados bajo ese contexto. Se requiere, por ello, la acción permanente del Estado y los gobiernos de turno para que, mediante campañas difundidas por todos los medios posibles, eduquen y formen a las nuevas generaciones en ambientes abiertos y participativos, que estimulen el diálogo y los acuerdos exentos de agresión y maltrato.

FORMAS DE FAMILIA

Las distintas formas de familia que han existido y existen en Colombia, son el resultado de la combinación de procesos económicos, sociales y culturales que involucran, desde el contacto con España, componentes étnicos diversos, con expresiones regionales diversas (Gutiérrez, 1962, 1968; Gutiérrez y Vila, 1988)

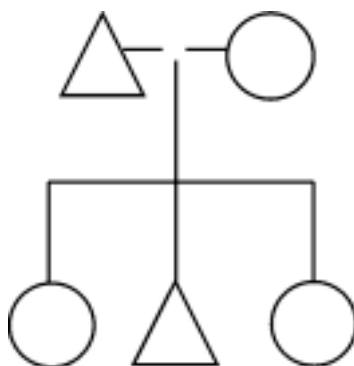
Frente a las técnicas utilizadas para la producción de bienes, a las disposiciones para regular el matrimonio y la familia, a los principios de autoridad, al sistema de creencias, a las normas de convivencia y al lenguaje como medio de comunicación de los pueblos aborígenes, se dio la imposición de los patrones culturales hispanos, que son precisamente los que predominan en la nación colombiana. En el proceso de su conformación, se han destacado en un contexto patriarcal, la familia nuclear y la familia extendida junto con otras formas surgidas posteriormente a raíz de su fragmentación y recomposición en distintas zonas rurales y urbanas.

La familia constituye un grupo social cuyos miembros se relacionan entre sí por lazos de consanguinidad y afinidad,

predefinidos con base en normas que regulan sus acciones. Como grupo y como institución se encuentra inserta en la sociedad y exhibe unas características peculiares en concordancia con el sistema socioeconómico que le sirve de soporte. Cuando la sociedad entra en crisis, la familia entra en crisis, reflejando o reproduciendo en pequeño muchos de sus problemas y, viceversa. Hoy en día entre las distintas formas de familia en Colombia encontramos:

Familia Nuclear¹

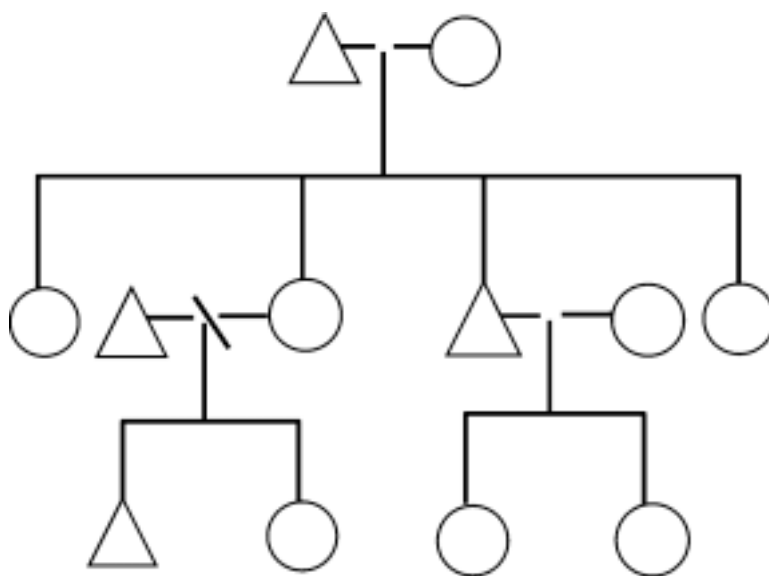
La familia nuclear, que a veces hace parte o, por lo general, se encuentra separada de la extendida, está conformada por dos generaciones, la de un hombre, su mujer y sus hijos. El complejo de roles e interacciones y las funciones que cumplen, son los que van a validar a esta familia como grupo social. Se afianza en las ciudades con mayor crecimiento, por la manera como se organiza el trabajo, se obtienen los bienes de subsistencia y se distribuyen entre las parejas de jóvenes recién casados el lugar de residencia. En algunos barrios pobres, por las carencias monetarias y dificultades de espacio habitacional, algunos hijos en uniones de hecho o de derecho, terminan por reforzar a las familias extendidas, al darles albergue en el lugar donde viven. Formas de familia recientes han surgido en los espacios urbanos más pobres con el fenómeno del desplazamiento forzado.



¹ Convenciones



Familia Extendida



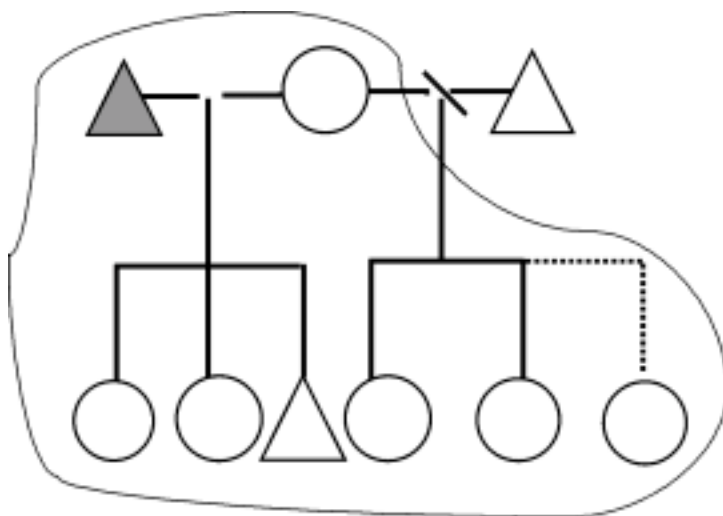
La familia extendida está formada como mínimo por tres generaciones, que pueden ser: la de un hombre y su mujer, sus hijos solteros y casados, los hijos de estos y en ocasiones parientes colaterales. Se ha caracterizado tradicionalmente por fuertes lazos de integración, solidaridad y afecto entre sus miembros, ante todo en la consecución de los bienes de subsistencia. Por lo general viven bajo un mismo techo, aunque no siempre ocurre así. En las zonas rurales llegan a constituir unidades agrícolas de producción familiar, tanto en la organización del trabajo, como en la explotación de la tierra, sujetas por lo general a una autoridad masculina.

Fundadas en las relaciones sociales de afinidad y consanguinidad, vamos a encontrar, en ambas formas de familia, por lo menos tres vínculos: 1- El conyugal que se da entre la pareja; 2- El progenito filial que se da entre la pareja y sus hijos y 3- El fraternal que se da entre los hijos de la pareja. Si una de estas relaciones falta por ausencia de hijos, muerte o separación definitiva de los cónyuges, se constituyen en familias nucleares o extendidas incompletas.

Las transformaciones socioeconómicas y culturales que conducen al país de una economía predominantemente agraria a una economía predominantemente industrial, van a debilitar a las familias extendidas y a consolidar a las familias nucleares en las ciudades capitales e intermedias. Cada vez las extendidas se desarticulan y alteran e influyen menos en la toma de decisiones de sus hijos. Más sin embargo

En las áreas urbanas del país en general y en los estratos bajos de las áreas urbanas, la familia extensa sí cumple una serie de funciones importantes que justifican su mantenimiento. El cuidado de los ancianos, los niños y los enfermos es menor carga en una familia extensa que en una familia nuclear, especialmente si no existe cerca o no hay facilidades económicas para acceder a instituciones extrafamiliares que se encarguen del cumplimiento de estos roles (Echeverri, 1984: 116-117)

Familia Padrastral



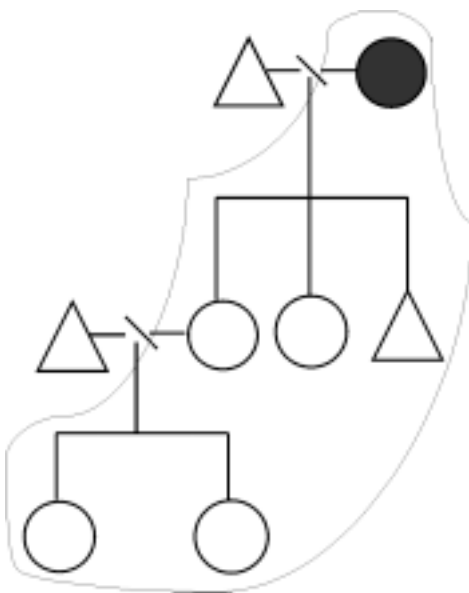
La intensificación de las rupturas conyugales y las oleadas de las violencias en los campos y las ciudades, han dejado un país de numerosas mujeres separadas, divorciadas o viudas con sus hijos. No pocas de ellas recomponen sus hogares en nuevas nupcias,

dando pie a las familias padrastrales y/o madrastrales, formadas por los hijos de la nueva unión con los de la anterior o anteriores.

La composición y recomposición de la familia padrastral puede tener, no obstante las inevitables tensiones que se ocasionan, aspectos positivos en el momento que se desarrollan redes sociales de apoyo e integración dentro del grupo. La antropóloga Gutiérrez anota:

La familia padrastral en una etapa avanzada, crea una amplia red social porque frecuentemente reúne bajo el mismo techo una generación filial múltiple, fruto de uniones sucesivas de la pareja, que constituyen los hermanos medios, bien por padre o por madre y los que solamente son pares sociales sin vínculos de sangre, a los que se añaden los hermanos completos. Se correlacionan con un tejido muy amplio de parientes colaterales afines y consanguíneos y el número de abuelos alcanza proporciones no conocidas antes. Recordemos que cada progenitor porta cuatro abuelos y que este número se acrecienta con las sucesivas uniones de cada cónyuge. (Gutiérrez, 1999: 19)

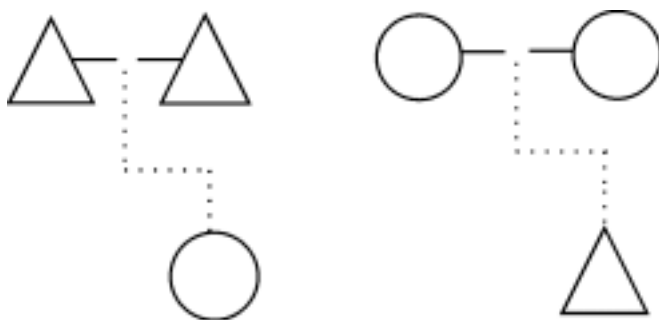
Familia Monoparental



Los profundos cambios en la estructura económica y social del país, estremecieron las relaciones intrafamiliares, intensificaron las tensiones y agudizaron los conflictos, dando paso a la desestructuración de las familias tradicionales. Las rupturas de las uniones conyugales se hicieron frecuentes, quedando, en la gran mayoría de casos, mujeres abandonadas y solas, asumiendo las responsabilidades del hogar. Combinan, como estrategia de supervivencia, las tareas domésticas con actividades remuneradas en oficios varios, como dependientes o en la economía informal. Situación que se atenúa en parte cuando los hijos u otras personas aportan al sustento diario.

Otros casos, bastante frecuentes, se dan con las mujeres solteras que por imprevisión quedan embarazadas, o con clara intención deciden gestar y criar un hijo bajo su responsabilidad, asumiendo el rol de madres solteras. Sucede también que el compañero ocasional desaparece, eludiendo cualquier compromiso.

Familia Homosexual



Hoy en día son más visibles las parejas del mismo sexo, conviviendo y asumiendo un conjunto de responsabilidades económicas y domésticas mutuas. Constituyen de hecho una forma de familia. A la actitud de mirar con menos prevención y repulsión a los homosexuales entre los colombianos, han contribuido los medios de comunicación y los avances de la Constitución Política de 1991, que establece el reconocimiento a los derechos fundamentales de todas las personas. En sentencia

No. T-539 del 30 de noviembre de 1994, la Corte Constitucional afirma:

Los homosexuales son titulares de todos los derechos fundamentales de la persona humana, y no hay título jurídico para excluirlos de las actitudes de respeto, justicia y solidaridad. Se recuerda que en Colombia ninguna persona puede ser marginada por razones de sexo y que el derecho a la intimidad está protegido y tutelado por nuestro Estado social de derecho.

Sin embargo la posibilidad de brindar derechos plenos a las parejas de homosexuales entra en contradicción con la Constitución cuando en el capítulo 2, artículo 42, dice que:

La familia es el núcleo fundamental de la sociedad. Se constituye por vínculos naturales o jurídicos, por **la decisión libre de un hombre y una mujer de contraer matrimonio** (subrayado nuestro) o por la voluntad responsable de conformarla.

Regulación que ha condicionado las decisiones por mayoría de la Corte Constitucional en contra de tutelas interpuestas por personas que consideran violados sus derechos como ciudadanos. Se les niega la posibilidad de que como parejas de homosexuales puedan inscribir a sus compañeros en el régimen de seguridad social (EL TIEMPO 2001a). Tampoco se les permite adoptar hijos con el argumento de que solo pueden hacerlo las parejas conformadas por un hombre y una mujer (EL TIEMPO 2001b).

La Iglesia Católica sin despreciar la condición de las personas homosexuales, se opone a la posibilidad de reconocer las uniones de parejas de un mismo sexo en términos de familia y mucho menos admite equipararlas con el matrimonio heterosexual. El Vicario Judicial del Tribunal Eclesiástico Regional de Bogotá, Presbítero Darío Álvarez Botero, dice:

La unión del hombre y la mujer para constituir pareja proporciona a cada uno compañía y perfección fundamental, aportando desde la heterosexualidad una es-

pecífica visión del mundo, de la vida, que sólo lo puede hacer quien vive para una auto-donación. Sólo puede haber matrimonio, es decir, aquel que puede ser reconocido por la Iglesia y por la sociedad, cuando una pareja heterosexual busca la realización de su vida en un proyecto común que no es otra cosa que la experiencia del amor, que en el matrimonio Cristo a elevado a la dignidad de sacramento. (...). Las modernas sociedades y los individuos pueden tolerar dichas uniones homosexuales, pero no las pueden equiparar u homologar con el matrimonio heterosexual, que es el único donde el amor se proyecta, se transmite la vida, se forma una familia y hay una comunidad de personas que desempeñan un rol básico de identificación (EL CATOLICISMO 2001).

A pesar de la abierta oposición de la Iglesia y de las contradicciones jurídicas, los homosexuales pueden en Colombia conformar sociedades de hecho con obligaciones mutuas. Cursa en el Congreso de la República un proyecto de ley para dar a las parejas del mismo sexo un estatus legal, de tal manera que puedan ante un notario constituir una sociedad patrimonial con derecho a la obligación alimentaria mutua y a inscribir a su compañero como beneficiario en el régimen de seguridad social. La aprobación del proyecto como ley expresaría un principio de equidad y justicia para ciudadanos que por ningún motivo deben ser discriminados por su orientación sexual distinta a la heterosexual.

Familia Unipersonal



Un hombre o una mujer no obstante vivir solos, con independencia económica, pueden tejer relaciones de afecto, solidaridad y comunicación con consanguíneos o afines, sin ser determinante el espacio físico de su morada. Pueden llegar a estar vinculados a un complejo de relaciones y papeles de hecho o institucionalizados, como redes familiares. En ese sentido llegan a constituir familias unipersonales.

CONCLUSIONES

Es indudable que los conflictos sociales y las violencias generadas en la historia reciente de Colombia, han impactado sensiblemente las formas tradicionales de la familia y han dado pie a su fragmentación, pero así mismo a su recomposición en otras formas acordes con las circunstancias socioeconómicas de la época. Para comprender su ubicación, contenido y características en los contextos sociales y culturales diversos, debemos tener presente no solo las modalidades sustentadas en los procesos históricos y en las disposiciones legales a través de los matrimonios católico y civil, sino también en las uniones de hecho por su número creciente, como la unión libre y el concubinato, estudiadas con rigor científico por la antropóloga Ligia Echeverri de Ferrufino (Echeverri, 1982) y las sociólogas Lucero Zamudio y Norma Rubiano (Zamudio y Rubiano, 1991).

Hoy más que nunca es un imperativo social recuperar el peso que tiene la unidad familiar para la sociedad, como lo afirmaba un editorial del diario EL TIEMPO, cuando decía:

Una sociedad en guerra y con un aparato estatal incapaz de proteger a la familia y hacer respetar los derechos de niños y mujeres, no puede contar con un núcleo sano y funcional encargado de formar y educar a los ciudadanos del mañana. Ahí radica la importancia de recuperar el valor de la unidad familiar no sólo como retórica vacía sino como eje central de la política social. El desplazamiento, el abuso sexual, la violencia intrafamiliar, la paternidad irresponsable y el silencio

cómplice son las balas de una silenciosa confrontación en la que Colombia mata diariamente su futuro: la guerra contra la familia. (EL TIEMPO 1999)

La familia debe retomar con firmeza el puesto que le corresponde en las etapas iniciales de la socialización primaria, donde se deben gestar los valores fundamentales para aprender a entender la diferencia, a compartir y a saber respetar al otro, en especial a personas que han sido con frecuencia maltratadas y discriminadas como los niños, las mujeres y los viejos.

Es hoy por hoy un deber del Estado rescatar y contribuir a reforzar el papel que cumple la familia no sólo en la educación de los hijos, sino también como un espacio imprescindible para dialogar, acordar y decidir sobre aspectos vitales que influyen en el bienestar del conjunto de los miembros de la sociedad. En la familia se deben sembrar, entre otros, el sentido de la equidad y de la tolerancia como principios básicos de convivencia y como caminos para construir la integración y la resolución de conflictos.

BIBLIOGRAFÍA

EL TIEMPO, 1999 *La familia en guerra*. Bogotá: agosto 1.

_____ 2001a *No a seguridad social a parejas "gay"*. Bogotá: junio 15.

_____ 2001b *Parejas "gays" no pueden adoptar*. Bogotá: agosto 3.

EL CATOLICISMO. 2001 El matrimonio es un sacramento. Bogotá: noviembre 20.

Arango, Mario. 1988 *Impacto del narcotráfico en Antioquia*. Medellín: Editorial J.M. Arango.

BANCO MUNDIAL 1998 Tasa de crecimiento de la población.

<http://www.worldbank.org/depweb/spanish/modules/social/pgr/index.htm> (6 Nov. 1999).

Bonilla, Ely y Vélez, Eduardo. 1987. *Mujer y trabajo en el sector rural colombiano*. Bogotá: Plaza y Janés Editores.

- Castillo, Fabio. 1987 *Los jinetes de la cocaína*. Bogotá: Editorial Documentos Periodísticos.
- Corte Constitucional. 1994 Sentencia No. T-539 del 30 de noviembre. Bogotá.
- CODHES. 1999 *Un país que huye. Desplazamiento y violencia en una nación fragmentada*. Bogotá: Editora Guadalupe.
- DANE. 1998. *La familia colombiana en el fin del siglo*. Bogotá: Estudios Censales. Departamento Administrativo Nacional de Estadística.
- DNP. 1995 Documento CONPES 2804, septiembre 13. Bogotá.
- Echeverri de Ferrufino, Ligia. 1984 *La familia de hecho en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- _____. 1968 *Familia y vejez. Realidad y perspectivas en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- _____. 1999 “Perspectivas de la familia, socialización y valores”. Ponencia presentada al seminario: *La Antropología en el cambio de milenio*. Bogotá: Universidad Nacional, inédito.
- Gutiérrez, Virginia. 1963 *La familia en Colombia. Trasfondo histórico*. Bogotá: Facultad de Sociología.
- _____. 1968 *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- _____. 1999 *Familia ayer y hoy*. Bogotá: Seminario Fundación Rafael Pombo, inédito.
- Gutiérrez, Virginia y Vila, Patricia. 1988 *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal. El caso de Santander*. Bogotá: Centro Editorial, Universidad Nacional.
- Guzmán, Germán; Fals, Orlando y Umaña, Eduardo. 1977 *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social* (Tomo I). Bogotá: Punta de Lanza.
- Henao, Hernán. 1995 “La familia en el contexto de la nueva marginalidad urbana”. *Reflexiones para la intervención en la problemática familiar*, pág. 61. Bogotá: Consejería Presidencial para la política social-PNUD.

- _____ 1997 "Un hombre en casa, la imagen del padre hoy". *Nómades*, marzo, número 6, pp. 115-124. Bogotá: Fundación Universidad Central.
- Henao, Hernán y otros. 1998 *Desarraigo y futuro*. Medellín: Instituto de Estudios Regionales (INER), Universidad de Antioquia.
- Henderson, James. 1984 *Cuando Colombia se desangró*. Bogotá: El Ancora Editores.
- Jimeno, Myriam y Roldán, Ismael. 1996 *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Ordóñez, Myriam. 1986 *Población y familia rural en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Puyana, Yolanda. 1995 "Consideraciones sobre la evolución de la familia". *Reflexiones para la intervención en la problemática familiar*, pp. 11-32. Bogotá: Consejería Presidencial para la política social-PNUD.
- Rico, Ana. 1985 "La familia en Colombia: Tipologías, crisis y el papel de la mujer". *Mujer y familia en Colombia*. Pp. 35-63. Bogotá: Plaza y Janes Editores.
- Román Saavedra, Álvaro. 1994 "El viejo y las relaciones intrafamiliares en la Comarca de Armenia". Bogotá: *Revista Maguaré*, Vol.9, No. 10, pp. 122-184. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional.
- _____ 1995 Ciudad Bolívar (Barrios: Naciones Unidas, Vista Hermosa, El Tesoro, Estrella del Sur, Los Andes y Divino Rostro). Bogotá: Informe de campo sobre visitas domiciliarias a personas viejas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, inédito.
- _____ 1996 "El viejo y las relaciones intrafamiliares". Bogotá: *Simposio Caracterización, crisis y transformaciones de la familia en Colombia*, pp. 195-212. Bogotá: Servicio de Atención Psicológica, Universidad Nacional de Colombia.

Salazar J, Alonso y Jaramillo, Ana María. 1992 *Medellín, Las subculturas del narcotráfico*. Bogotá: CINEP.

Sánchez, Gonzalo y Peñaranda, Ricardo (Compiladores). 1986 *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Bogotá: Fondo Editorial Cerec.

Tovar, Hermes. 1999 *Colombia: Droga, economía, guerra y paz*. Bogotá: Editorial Planeta.

Vila, Patricia. 1994 "La familia en el Tolima actual". Bogotá: *La familia de hoy*, tomo II, pp. 69-140. Bogotá: Consejería para la Política Social, ICBF, UNICEF.

Zamudio, Lucero y Rubiano, Norma. 1991a. *La nupcialidad en Colombia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

_____ 1991b. *Las separaciones conyugales en Colombia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Enredos, chismes y camarillas

Twiggy Malena Ortegón¹

- ¿Pues sabe usted qué inventó la gente?

El Médico volvió la cabeza.

- Corrió la bola de que era yo mismo el que entraba de noche a las huertas y les disparaba adentro a los burros metiéndoles el revólver por el culo.

El Doctor Giraldo guardó en el bolsillo del saco el tubo de cristal con la muestra de sangre.

- Esa historia tiene toda la apariencia de ser verdad - dijo.

- Eran las culebras - dijo don Sabas, sentado en la cama como un ídolo oriental -. Pero de todos modos , se necesita ser bien pendejo para escribir un pasquín con lo que sabe todo el mundo.

- Esa ha sido siempre una característica de los pasquines - dijo el médico -. Dicen lo que todo el mundo sabe, que por cierto es casi siempre la verdad.

LA MALA HORA, Gabriel García Márquez.

¹ Candidata a magister en Antropología social de la Universidad Nacional de Colombia y docente del programa de educación continuada de la Facultad de Ciencias Humanas en la misma universidad.

INTRODUCCIÓN

Hace unos años mientras desarrollaba un trabajo de campo relacionado con la reconstrucción de situaciones de conflicto en un sector popular de Bogotá, los entrevistados solían decirme que nada de lo que me contaran lo iban a «sostener» , «por aquello de los chismes». Con el tiempo entendí qué querían decir; cuando algunos miembros del equipo de investigación (entre ellos yo) fuimos protagonistas de rumores que pusieron en riesgo el proyecto y, además, nuestras vidas. El chisme no era solo una cuestión de control social, de manifestación de ansiedad o de una divertida comunicación, se trataba de interacciones cuya función involucraba contenidos estratégicos. Y es precisamente este aspecto, el que motivó la elaboración del documento.

El propósito específico es el de introducir un análisis de la función estratégica del chisme, en la gestión de los conflictos y en la definición de lealtades y alianzas para actuar colectivamente. Se trata de «experimentar» en el buen sentido, con temas y situaciones que insertas muchas veces en lo mas fino de la interacción social, son potentes para impedir la construcción de estructuras de confianza, convivencia y deliberación, en un contexto que exige mas y mejores herramientas, para desactivar los terribles dilemas sociales que enfrenta Colombia.

En la primera parte del artículo se presenta una descripción de las nociones de chisme y de rumor y la función que les asignan la antropología, la sociología y la psicología. En la segunda parte se introduce el análisis de la función estratégica del chisme desde la perspectiva de la elección racional y, finalmente, un comentario sobre la construcción de redes de confianza y deliberación

LA NOCIÓN DE CHISME Y DE RUMOR

Antes de la invención de la escritura, el único canal de comunicación de las sociedades eran los mensajes boca a boca. El rumor era el vehículo de las noticias; hacía y deshacía reputaciones y precipitaba las rebeliones o las guerras.

La fuerza de la tradición oral, en el enriquecimiento de la memoria y la identidad, ha sido objeto de muchas investigaciones antropológicas, cuya indagación ha abarcado multiplicidad de grupos y dinámicas culturales. Así, en cada espacio de relación se recrean reglas socio-lingüísticas particulares y redes de comunicación, cuya función permite mantener el sentido identitario - incluso cuando un territorio desaparece - y los patrones de socialización que ubican temporal y espacialmente a los individuos.

La Antropología ha otorgado especial importancia al rumor y al chisme como una forma de mantener la unidad de los grupos, y de expresar y afirmar normas sociales. Mediante el rumor se puede sancionar a los disidentes dentro del grupo; de manera que el rumor opere como un cohesionador y como una forma de control social. "Se puede también mantener afuera a los intrusos ya que carecen de conocimientos acumulados sobre las personas y su pasado, que son la base del rumor como arte noble"(Hannerz, 1996:213)². Aunque no se ignoró la existencia de intereses y criterios racionales de intencionalidad en la concepción del chisme, no se desarrolló una profundización en dicho sentido (Paine, 1967)³.

El trabajo seminal de Epstein (1969) que realizó sobre redes en Ndola, logró reconstruir un evento de chisme, gracias a una conversación ajena al trabajo, que tuvo su asistente con un joven llamado Besa; quién le contó a Ponde - el asistente de Epstein - la historia de Charles y Mónica, historia que le permitió a Epstein notar que en el intercambio del chisme existía una cierta comunidad de intereses, la cual definía fronteras de clase y status articulando a la vez, la validez y cambio de normas. Vale la pena citar brevemente el caso: Mónica era la esposa de Kaswende un joven trabajador que viajaba con frecuencia. Durante su ausencia, Char-

² Hannerz, trae a colación la perspectiva de Max Gluckman. Pág. 213

³ Paine en los sesentas, definió el chisme como "un artificio, un mecanismo intencional para adelantar intereses".

les tenía encuentros amorosos con Mónica, hasta que fue sorprendido por el hermano de Kaswende. Este, al enterarse del hecho, tomó represalias contra Charles, quién finalmente tuvo que abandonar el lugar. Lo que sorprendió a Epstein y a su asistente fue la velocidad y la dimensión con que se expandió el chisme. Era frecuente encontrar a diferentes personas relacionadas directa e indirectamente con los protagonistas del evento, hablando sobre el adulterio y haciendo juicios sobre el comportamiento de Mónica en particular. Epstein se interesó por la manera en que se había desarrollado el canal de chisme y cómo terminó por alterar las relaciones de un gran número de personas. Buscó la explicación en la manera como estaban organizadas las relaciones y las normas de comportamiento. Por medio del análisis de redes, empezó a seguir los intereses comunes, las vivencias y espacios compartidos que iban tejiendo la red de individuos.

Alrededor de la relación de Charles y Mónica, fue apareciendo una red o una sección de ella, que mostró mas simpatía por Charles que por Kaswende, debido a la posición social de cada actor. Mónica era una mujer de prestigio mientras que Kaswende no. Ella y Charles pertenecían a la corte superior de la sociedad de Ndola-Africa, por lo cual sus amigos mas que juzgar negativamente a Mónica por su *affair*, censuraban su matrimonio con Kaswende.

Los trabajos antropológicos también permitieron observar que las redes de rumor tienen un carácter informativo, que le permite a la gente obtener un mapa de su entorno social y adaptarse a él.

Desde la perspectiva sociológica, el rumor es considerado como un vehículo para resolver problemas de los grupos. Una forma de promulgar nuevos esquemas de coordinación cuando se presentan desórdenes en las formas de vida establecidas. Enfatiza en que el rumor es una transacción de carácter colectivo que supone una actividad cognitiva y comunicativa. Desde esta perspectiva, cuando surge un rumor empieza a operar una

forma de crítica colectiva, lo cual implica cierto nivel de consenso, feedback y existencia de líderes.

Mientras la Sociología pone el énfasis en la acción de los grupos, la psicología le dedica especial interés a las distorsiones de información y a la existencia de tensiones. Por otro lado, algunos trabajos se interesaron por las connotaciones de género del rumor y su relación con la construcción de lo público. Documentos de este tipo mencionan que ante la imposibilidad de que las mujeres pudieran participar en la vida pública, hacían pública la vida privada a través del chisme y el rumor.

La Psicología, a partir de Allport y Postman⁴ se preocupó por el origen del chisme y el rumor estudiando su función en la reducción de la ansiedad y la incertidumbre. Vale la pena echar un vistazo acerca de la naturaleza del chisme y el rumor según sus planteamientos y los de Ralph Rosnow (1976) quién propuso un ciclo de “vida” y una diferenciación entre chisme y rumor .

Según estos autores, los rumores son comunicaciones públicas, que reflejan hipótesis privadas acerca de cómo el mundo trabaja. Señalan que los rumores se alimentan de acontecimientos basados en evidencia circunstancial, por lo cual se tiende a hacer juicios a partir de situaciones inciertas. Desde este enfoque los rumores están soportados en la emoción y la tensión de los individuos, de manera que cuando existen situaciones en las cuales no se cuenta con información completa o la que hay es confusa, los actores tratan de reducir la ansiedad e incertidumbre creyendo historias que en ocasiones pueden ser de otro modo, absurdas. A través de investigaciones de tipo experimental, observaron la sorprendente brevedad con que se transmite la información y como en un “teléfono roto”, la forma en que ésta llega a distorsionarse y a expandirse. Fenómeno que denominaron “paradigma de reproducción serial”.

⁴ Estos autores tienen una abundante producción sobre el tema, pero para los interesados en este enfoque, pueden empezar por el clásico: Allport, G. W. and Postman L.J. *The Psychology of Rumor*. New York: Holt, Rinehart & Winston. 1947

Desde esta perspectiva el rumor se entiende como una comunicación construida alrededor de una información no “autenticada” (no verificada), en el rumor se mira el resultado, no se confronta o verifica la información, sino que se asume acríticamente, “quién repite un rumor está transmitiendo evidencia sospechosa”(Rosnow and Fine, 1976:11).

A estas alturas, muy seguramente han surgido entre otras la pregunta por la singularidad conceptual entre chisme y rumor , o incluso independientemente de ello, el interés podría ser por acuñar, a partir de las perspectivas mencionadas, un concepto ecléctico. Sobre la distinción entre chisme y rumor existe un debate que llega a tornarse trivial porque mas que establecer diferenciaciones basadas en un análisis sistemático de evidencia empírica y teórica, la discusión se ha quedado en especulaciones que conducen a círculos viciosos sobre cual es mas relevante. Sin embargo, para disminuir las posibilidades de ruido y las de re iniciar un debate interminable, es importante plantear aspectos particulares de uno y otro concepto con el ánimo, además, de facilitar el análisis.

El rumor es mas impersonal, habla de los haceres de desconocidos; mientras que el chisme es una comunicación interna de grupos donde los individuos comparten escenarios y actividades similares, por lo que en momentos determinados de la interacción los individuos toman como recurso para la confrontación, por ejemplo, aspectos de lo íntimo y personal que conocen o tienen posibilidad de percibir. Con respecto al factor de motivación de uno o de otro se puede señalar que el rumor está motivado por una necesidad de clarificación mientras que el chisme depende del ego y la necesidad de status.

UNA VERSIÓN

El chisme es una modalidad comunicativa que se sustenta en un difuso grado de fiabilidad y verificabilidad de hechos e

informaciones. Su estructura borrosa permite no solo que surja sino que se extienda a gran velocidad, sin necesidad de contar con un número importante de iniciadores - puede ser una persona - permitiendo la circulación de información comprometedora ante una estructura que descarga al hablante de responsabilidad⁵. El concepto implica la puesta en escena de variables que permitan entender su sentido estratégico y esto significa entablar la relación entre racionalidades de tipo instrumental y aprendizajes, valores y tradiciones contenidos en la cultura; los cuales conforman un potente entramado para la acción individual y colectiva. En este caso particular es preciso valerse del siguiente esquema:

Intencionalidad

Kapferer señala que la veracidad del rumor nace del hecho de recibir la información muchas veces: “si muchos individuos que no tienen relación entre sí, dicen lo mismo eso significa que es verdad”(1989:87). Así mismo se afirma que la credibilidad del rumor tiene que ver con un conocimiento previo que se tiene de algo. Afirma además, que “los rumores son verdaderos porque creemos en ellos”. En el chisme y el rumor se puede trabajar con verdades a “medias” o construcciones de mensajes a partir de hechos observables, pero moldeados por la activación y apelación a los valores, estereotipos, interpretaciones y otros recursos culturales de los que se valen los individuos para adelantar e integrar sus intereses y para el alcance de sus metas.

No todos los chismes surgen con la intención de dañar a alguien, incluso pueden tener fines altruistas, como proteger un orden institucional de ataques externos o salvar obstáculos no

⁵ Durante el trabajo de terreno, cuando preguntaba por el autor de una información, la respuesta en muchas ocasiones fue: no sé, a mí me dijeron, o , ¿¡para qué! para más chismes? ¡Y qué, eso no viene a cuento!

⁶ para los interesados en profundizar sobre esta modalidad de explicación ver: Elster Jon. *El cambio tecnológico*. Gedisa. España, 1997

relacionados propiamente con actores de carne y hueso, para conseguir un bien colectivo. De allí que no se pueda echar en un mismo saco la definición de racionalidad y la de intencionalidad y sobre esto quiero detenerme un momento. Desde la perspectiva Elsteriana⁶, no todas las acciones intencionales son racionales: se puede tener la mejor de las intenciones frente a una acción, pero los resultados pueden ser irracionales, porque la consecuencia negativa de una acción X, es provocada por una selección errónea de los medios para conseguir algo. Supóngase el caso de una esposa preocupada porque su marido bebe demasiado, malgastando el dinero, perjudicando su salud y la tranquilidad familiar. Ella tiene la intención de evitar que esa noche vuelva a salir con sus amigos, entonces decide darle en la comida un somnífero; lo que ella ignora es que él es alérgico a dicho medicamento. Una conducta racional, implica la elección de una acción consistente entre metas y creencias: entre lo que se cree el mejor medio para lograr algo y la coherencia de ese medio con la meta a perseguir. De manera que en algunos casos de chisme, puede existir intencionalidad sin racionalidad.

Por supuesto también, los chismes pueden surgir para entretenerse, divertirse, informar, manifestar sentimientos de celos o prejuicios, disminuir los vacíos en una conversación y recrear la imaginación. Es un importante elemento cohesionador y hace parte del repertorio cultural comunicativo de nuestra sociedad y su multiplicidad de grupos. Pero evidentemente, también existen aquellos que buscan alcanzar objetivos estratégicos para la eliminación de un adversario, o lo que pueda representar un “obstáculo” para el logro de metas tanto individuales como colectivas.

Aunque un chisme puede surgir como producto de sentimientos y factores propios del campo de las emociones y, por lo tanto, pueden no responder a una selección de preferen-

⁶ Este caso al igual que el tema en su conjunto hacen parte de una monografía que realicé para la maestría en antropología social de la Universidad Nacional de Colombia en 1998.

cias para alcanzar una meta relacionada, por ejemplo, con el logro de un mayor status, participación en la distribución de poder o recursos, éste puede evolucionar hacia un carácter estratégico y puede ir tomando adeptos cuyo interés sí está relacionado con criterios racionales. Una ilustración al respecto es necesaria. En una institución educativa de Bogotá⁷, un rector fue retirado de su cargo gracias a los rumores sobre su relación clandestina con una profesora, quién posteriormente solicitó su traslado del plantel. El chisme fue iniciado por un grupo de tres profesoras y un profesor, algo celosos por la exclusión del grupo que ellos denominaban «la rosca del rector». Esto degeneró en llamadas a la esposa del rector y al esposo de la profesora, lo que redundó en una separación. Alrededor de esta situación se fueron articulando actores cuyo interés no era propiamente el de socavar las relaciones amorosas del rector sino que, aprovechando el clima generado por esta situación, actores de la institución, que estaban en desacuerdo con la gestión del rector, pusieron a circular otro tipo de rumores relacionados con el manejo del presupuesto y la relación con grupos de pandillas del sector, que incrementaron la polarización y desataron un conflicto interno en la institución.

De un chisme más bien “apasionado” se pasó a una serie de alianzas de otros grupos de oposición, quienes más que compartir o incrementar el contenido del mensaje, aprovecharon la oportunidad para tratar de manifestar su divergencia o conseguir el logro de sus metas. Aunque el Rector se fue del colegio, esto no sucedió. Los proyectos que algunos grupos de oposición querían gestionar no se desarrollaron, las Profesoras que iniciaron el chisme, también decidieron marcharse, al igual que el coordinador académico. El Colegio entró en un caos institucional, no había Rector ni Coordinador académico, la mayoría de los profesores solicitaron su traslado y se llegó incluso a pensar en el cierre de la institución. En adelante el clima de desconfianza se extendió: “aquí nadie sostiene nada, todo son puros chismes”, lo que se refleja además en la escasa participación de los actores dentro de la institución y hacia afuera; en la inhibición

de la acción colectiva y el manejo público del conflicto porque se aprende que el chisme funciona.

Veracidad

Si se establece un paralelo simple entre chisme y verdad (más como veracidad de hechos, que como noción filosófica), se puede notar que la vida del chisme depende de su no comprobación, la verdad por el contrario es aquello en lo que se puede creer en tanto es visible a todos, comprobable y con una corporeidad concreta, que disminuye la ambigüedad y el error, constituyéndose en la mayor fuerza explicativa.

La verdad se describe como llena de virtudes por impactante que ésta sea⁸, mientras que en el chisme existe un contenido valorativo, que ataca la privacidad, metiéndose con la persona como sujeto moral; donde los individuos llegan a perseguir objetivos públicos a partir de estrategias sustentadas en lo íntimo. También pueden existir aquellos que por sí mismos activan un chisme tomando su propia intimidad, con el fin de «deshacerse» de alguien que por alguna razón se volvió molesto o que en determinado momento dificulta sus objetivos, aprovechando información personal que comparten. Por ejemplo, puede acusarlo de poner en circulación algo que él le compartió como un secreto, lo cual lo obliga a “expulsarlo” - de un espacio, de una relación, - pues ya “no puede confiar en él”.

Cuando alguien revela un secreto, rompe un lazo, desplazando la relación a otro plano. Se sabe - como diría Paolo Fabri - que: “la persona que está más cerca de uno es al mismo tiempo su peor enemigo”(1995:18). Este aprendizaje *invertido* estratégicamente, refleja de manera potente la fuerza de la combinación entre vincular la racionalidad de los individuos con “la arquitectura” cultural de experiencias. Ante un panorama de indagación tan apasionante como el del sentido estratégico y cultural de modalidades de comunicación como el chisme y su

⁸ cotidianamente se oye al respecto: “es que la verdad duele” , aunque lleva en ocasiones una carga peyorativa, la mayoría de las veces significa certeza de quién la soporta y aceptación de lo dicho de quién la “recibe”, “es verdad aunque me duela”.

funcionamiento en la gestión del conflicto, la verificabilidad o el desciframiento de la verdad, ceden el paso al interés por su circulación y el contexto en el cual se da su proceso.

COMENTARIO FINAL

El trabajo empírico sobre el rumor y el chisme abre un importante espectro de indagación sobre su evolución, usos y funciones, donde se puede desarrollar entre otras cosas, una tipología muy rica por la variedad de contextos⁹ en los que se puede realizar, lo cual puede ser base para futuros trabajos de investigación en antropología como en comunicación y para ampliar la visión de la gestión o la mediación de conflictos tanto interpersonales como públicos. El desarrollo de una categorización del chisme en contextos socio culturales diversos puede estar basada en la función estratégica, la función comunicativa y la función social, simultáneamente. Sin embargo, en este caso se trató de concentrar la lente en la existencia de una función estratégica que aún está por desarrollar y que posibilitaría la generación de condiciones mas afinadas para la creación de climas de confianza y espacios de deliberación. Porque el resultado de modalidades de comunicación basadas en el chisme y el rumor no sólo enseña que es posible eliminar por esta vía al oponente sino que termina por socavar la confianza, las normas de reciprocidad y compromiso colectivo, es decir deterioran el capital social.

Si las cadenas de chisme y las camarillas de lealtades construidas alrededor de él son tan potentes, puede pensarse que la construcción de redes de confianza sustentadas en la gestión pública del conflicto redunden en un cierto conjunto de destrezas en el cual los intereses de los actores se gestionen en escenarios deliberativos y de concertación. Son precisamente las

⁹ Instituciones, organizaciones, grupos y pobladores en ámbitos políticos, académicos, administrativos, son escenarios propicios para trabajos futuros; donde además se puede discriminar de acuerdo a contextos socio culturales (según regiones, etc).

¹⁰ Aspecto que se sale de los alcances de este documento, pero que ha estado como espectador central del mismo.

conexiones que tejen los individuos, las que dan forma al “material” con el que cuentan para enfrentar sus dilemas. De manera que la lógica analítica de la interacción en escenarios de conflicto y concertación se debe concentrar no tanto en la “evidencia” - en este caso por ejemplo, en el mensaje - sino en los aprendizajes que involucra; en cómo la estructura de relaciones influencia la manera en que se gestionan los conflictos y en la definición de la confianza y el sentido de lo público.¹⁰

BIBLIOGRAFÍA

- Banerjee, Abhijit. 1993. “The Economics of Rumours”. *Review of Economic Studies*, 60, pp. 309 – 327.
- Bordia, Prashant and Rosnow, Ralph. 1998. “Rumor Rest Stops on the Information Highway, Transmission Patterns in a Computer – Mediated Rumor Chain”. *Human Communication Research*, Vol.25, No.2, December.
- Brenneis, Donald. 1984. “Grog and Gossip in Bhatgaon: Style and substance in Fiji Indian Conversation”. *American Ethnologist Review*, Vol.11, Number 3, august.
- Derk Hendrik. 1998. *Conflict, Loyalty and Violence. The effects of Social Networks on Behavior*. Frankfurt: Verlag Peter Lang.
- Eder, Donna and Lynne, Janet. 1991. “The Structure of Gossip: opportunities and constraints on collective expression among adolescents”. *American Sociological Review*, Vol.56.
- Elster, Jon. 1997. *El cambio Tecnológico: Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Epstein, A. L. 1969. “Gossip, norms and social network”. *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: University Press.
- Fabri, Paolo. 1995. *Tácticas de los Signos*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Hannerz, Ulf. 1986. *Exploración de la Ciudad: hacia una Antropología Urbana*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kapferer, Jean Noel. 1989. *Rumores*. Editorial Plaza y Janes.
- Kaufer, David and Carley, Kathleen. 1993. *Communication at a distance: The influence of print on sociocultural organization and change*. Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, New Jersey.
- Leeds, Anthony. 1964. "Brazilian Careers and Social Structure: an evolutionary Model and case history". *American Anthropologist Review*, Vol.LXVI, Feb-Dec.
- Mitchell, Clyde. 1969. *Social Networks in Urban Situations*, Manchester University Press.
- Nozick, Robert. 1995. *La Naturaleza de la Racionalidad*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- Paine, Robert. 1967. "What is gossip about? An alternative hypothesis". *Man*. Vol. 2, No. 2, June.
- Rosenow, Ralph and Fine, Gary. 1976. *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay*, Edition Elsevier, New York.
- Rosnow, Ralph. 1988. "Rumor as Communication: Contextualist approach", en: *Journal of Communication*, Vol. 38 No.1.
- Szwed, John F. 1996. "Gossip, Drinking, and Social Control: Consensus and Communication in a Newfoundland Parish" en: *Ethnology*, Vol.5, No.4, octubre.
- Zintl, Reinhard. *Comportamiento Político y Elección Racional*. Gedisa Editorial.

“... TODAS LAS CUESTIONES LIBERTARIAS NO SE DARÍAN SIN LA MUJER...”

Movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano y perspectiva de género¹

Leonardo Montenegro M^{}*

A Juanita Barreto Gama

“...los hombres han definido, los hombres han decidido en la historia de la humanidad, pero las mujeres somos la parte operativa de la humanidad, nosotras somos las ejecutoras [...] la mujer del Pacífico tradicionalmente es la parte operativa de todo. Pero cuando hablamos de la mujer del Pacífico, como mujer organizada no está en los primeros espacios de decisión, pues hay una que otra mujer que está en esos espacios, pero hablando de equidad el porcentaje de mujeres es mínimo...”²

HACIA UNA PROPUESTA DE TRABAJO EN EL PACÍFICO³

Debo comenzar esbozando algunos puntos sobre el estado de la investigación antropológica en el Pacífico, relacionada con

¹ Este artículo se enmarca dentro del trabajo llevado a cabo por el ICANH sobre movimientos sociales, actores no gubernamentales y Estado, siendo estos parte importante de los procesos de redefinición de las experiencias políticas, territoriales e identitarias de las poblaciones negras del Pacífico colombiano (Pardo 1997).

^{*} Antropólogo. Profesor Departamentos de Trabajo Social y Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

² Entrevista con Rosita Solís, Agosto 4 de 1999 –Buenaventura–.

³ Debo agradecer las correcciones y aportes de María Angélica Ospina.

la perspectiva de género y mujer, como una forma de identificar puntos que permitan desarrollar nuevas propuestas de trabajo sobre este tema en la región.

Colombia ha sido reconocido como uno de los países con mayor diversidad biológica y cultural del mundo, dentro de lo cual existen e interactúan diferentes estructuras económicas, demográficas, étnicas y políticas. Es así como una de las zonas con mayor biodiversidad y riqueza cultural del país se encuentra localizada en el litoral Pacífico, donde cohabitan diferentes grupos socioculturales que mantienen una interacción permanente entre ellos y con el medio ambiente. El Pacífico colombiano es, además, una región en la cual confluyen intereses globales, nacionales, regionales y locales de todo tipo, y donde las nuevas políticas para el desarrollo, el medio ambiente y la diversidad cultural, nos sitúan frente a un creciente interés por ella en virtud de su biodiversidad y su multietnicidad (Escobar y Pedrosa, 1996). Los procesos organizativos adelantados por sus habitantes y el reconocimiento constitucional y legal de sus derechos territoriales y étnicos, han originado numerosos proyectos de investigación en esta zona. Muchos de ellos han estado orientados a identificar los rasgos “culturales y étnicos” que hacen de los asentamientos de población negra “comunidades”⁴ con identidades particulares.

El marco jurídico y político en el cual se ha visto desarrollada esta actividad investigativa (de diferente orden: biológica, política, antropológica) es la Constitución Política de 1991, en la

⁴ Utilizo el término “comunidades” como el agrupamiento de una o más parentelas en caseríos, y se entiende como la agrupación necesaria para acceder a los servicios del Estado, y el término “comunidades negras” en la medida que estas se reconocen como tales en sus documentos y pronunciamientos frente al Estado y este las ha reconocido de esta forma en las diferentes leyes que tienen que ver con estos grupos humanos (art. Transitorio 55, Ley 70 y otras: Fundación La Minga, s.f.). Hay una discusión sobre la pertinencia o no de la utilización de estos términos (Restrepo 1998, 1999) pero considero que aunque es una discusión de carácter académico y político de importancia este no es el espacio para discutirlo, así que utilizo los términos presentes en las leyes, que por otra parte corresponden a las designaciones utilizadas por las personas con que trabajé sobre ellos mismos.

cual se reconoce, se valora y se protege la diversidad étnica y cultural (Restrepo, 1998; Sánchez et al, 1993). En el caso de las comunidades negras del Pacífico, se pasa así de una “invisibilidad” tanto académica como política (Friedemann, 1984; Friedemann y Arocha, 1986; Arocha, 1998) y de un proceso de explotación económica en la región, basado primordialmente en el extractivismo, a unas políticas de replanteamiento de la relación entre grupos humanos y naturaleza, donde se comienzan a promulgar estrategias de conservación y acciones dirigidas hacia el manejo de recursos naturales (Ecofondo, 1995; Ulloa et al, 1996; Minambiente, 1996; Camacho, 1997). De esta forma vemos cómo esta zona pasa a ser el foco de interés tanto de investigadores académicos como de políticas de estado para el “desarrollo” (Arocha, 1999; Escobar y Pedrosa, 1996; Restrepo, 1998; Wade, 1996), vinculando la región a los procesos de globalización y transnacionalización; confluyendo con procesos de concientización ambiental al mismo tiempo que la importancia de lo biológico llama poderosamente los intereses del gran capital (Escobar y Pedrosa, 1996).

Asistimos de igual forma al reconocimiento de lo pluricultural y lo multiétnico, de formas alternativas de manejo y conservación del medio ambiente consideradas como tradicionales. Es de anotar que en la Ley 70 de 1993 se ven reflejadas las contradicciones de la política estatal, pues, por un lado, reconoce la diversidad cultural, la autonomía de las comunidades y sus prácticas tradicionales, y por el otro, las amarra a los intereses conservacionistas del Estado, que invalida sus derechos territoriales sobre áreas que son consideradas parques nacionales o de interés para la Nación. Situación paradójica cuando uno de los antecedentes más importantes de esta ley -por ejemplo- fue la lucha que dieron las comunidades negras agrupadas en la Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA, en la defensa de sus bosques, cuando se pretendía otorgar un permiso sobre el área del Medio Atrato a la empresa Maderas del Darién (Ecofondo, 1995; Minambiente, 1996).

La articulación de la Carta Magna se basó en el poco conocimiento antropológico que se tenía de los grupos negros del Pacífico, aunado a la presencia de los representantes de algunas organizaciones negras que en su mayoría pertenecían a esta región del país, teniendo como resultado que lo consignado y expresado en la Ley 70 hace referencia a una cultura que se supone de “comunidades negras”, intentando reivindicar la diversidad étnica al mismo tiempo que de alguna forma se niega al referirse a esta supuesta comunidad como un todo homogéneo en el país (Arocha, 1998; Restrepo, 1998).

Desde otro ángulo, el gobierno en sus tres últimas administraciones ha propuesto proyectos a diferente escala para esta región, al mismo tiempo que la prensa nos remite información acerca de su diversidad biológica y su potencial económico sin tener casi en cuenta a sus habitantes sobre los que, por otra parte, se han volcado graves problemas de nuestra sociedad como la violencia política, que se expresa en la zona por la presencia de tres grupos guerrilleros (Pardo, 1997) y por supuesto la aparición de los paramilitares, no tanto como respuesta a la posible influencia de los grupos subversivos, sino en tanto que resguardo de las maquinarias y procesos necesarios para la explotación del oro.

En este contexto, las comunidades tanto negras como indígenas han asumido la defensa de la región como la reivindicación de su cultura y su sociedad (culturas y sociedades), en forma de movimientos sociales (Pardo, 1997; Escobar y Pedrosa, 1996; Escobar et al, 1998) en los que el tema biológico tiene un peso fundamental, “en virtud del papel crucial que juegan en relación con la biodiversidad mundial, es decir, con la permanencia misma de la vida sobre el planeta” (Escobar y Pedrosa, 1996:9). Esto significa, por un lado, la visión del Pacífico como punto estratégico del desarrollo del país, como fuente de recursos naturales, lo cual implica cambios políticos y económicos que aún no han sido adecuadamente valorados e interpretados (Escobar y Pedrosa, 1996).

Estos movimientos sociales de los habitantes del Pacífico deben hacer frente a las fuerzas del capitalismo, representadas por el discurso del desarrollo, con una alta capacidad de organización que les permita transformar o resistir estos procesos, con miras a salvaguardar su existencia y la de su región, al mismo tiempo que representan nacimientos de una nueva identidad colectiva (Escobar y Pedrosa, 1996; Restrepo, 1998).

Este proceso ha presentado dos aspectos: las prácticas “esenciales”⁵ han permitido la construcción de estas identidades a través de una construcción de lo político y, por otro lado, la “búsqueda de alternativas socio-económicas [sic.], cultural y ecológicamente apropiadas y sostenibles, aparecen como instancias articuladoras de importancia” (Escobar y Pedrosa, 1996: 21) para la supervivencia de las mismas comunidades. Sobre este proceso existen diferentes investigaciones, pero son pocas las que han vuelto la mirada sobre las particularidades locales y regionales de las relaciones de género en el Pacífico colombiano, y aún menos las que han tenido en cuenta esta variable en el caso de los movimientos sociales.

Podemos decir que los estudios sobre las mujeres, y más específicamente los de género, tienen una historia en las ciencias sociales del país de no más de tres décadas. Sin embargo, en relación con la masa de estudios que se llevan a cabo en el país, los estudios de género son una minoría, lo cual implica que aun cuando hay en este momento un cierto reconocimiento de su importancia y validez, no es un campo muy fructífero dada la poca importancia que se le brinda (Camacho, 1997; López, 1997).

En el caso concreto de estudios centrados en mujeres negras, las referencias muestran una concentración en el ámbito

⁵ Con prácticas “esenciales” me refiero a aquellas manifestaciones que nos dicen que ser negro o indio, etc., significa poseer tales o cuales rasgos, que implica una identidad fija, en cierta forma estereotipada y que parcializa a las personas como integrantes de grupos cerrados y autónomos (Escobar y Pedrosa 1996; Wade 1996).

de los estudios de parentesco y familia (Camacho, 1997; Gutiérrez, 1997; Perea, 1986; Motta, 1994), aunque recientemente en algunos se presenta una conjunción entre las variables etnia-género, una mirada que se debe desarrollar (Friedemann y Espinosa, 1993; Rojas, 1996; Lozano, 1996). Otra perspectiva que toma fuerza es la de la relación mujer-desarrollo (Lozano, 1996; Rojas, 1996), y una última sería la de mujer-territorio en la cual, para el caso de las mujeres negras y desde una perspectiva de género, no hay muchos trabajos (Camacho, 1997, 1999), aunque uno de los centros de interés es el territorio, relacionado con etnicidad e identidad y no con género (Oslender, 1999; Restrepo, 1999).

También encontramos trabajos como los realizados en forma pionera por Nina de Friedemann y Jaime Arocha, quienes abrieron espacios de discusión y de investigación en momentos en que nadie ponía sus ojos en la región y en su gente. Por otra parte, están los trabajos recientes de Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, Peter Wade y Mauricio Pardo, algunos de los nombres más destacados en la llamada Antropología de la Modernidad, desde la cual se analizan principalmente los discursos y prácticas del desarrollo que son agenciados desde el gobierno (Plaidecop, Plan Pacífico, Proyecto Biopacífico⁶), al mismo tiempo que se preguntan por el movimiento organizativo y por la presencia de capital en esta región. Es así como observo dos elementos fundamentales de racionalidad, reflejados en los proyectos políticos que se “construyen” alrededor del Pacífico: la noción de *biodiversidad*, y lo *cultural*, que adquiere una especial relevancia en lo que Escobar ha denominado “políticas de la cultura” (1997, 1998).

Desde el Instituto Colombiano de Antropología⁷ se ha venido desarrollando una fuerte labor investigativa, teniendo como eje el Pacífico colombiano; así lo muestran los antropólogos Eduardo Restrepo (1998), quien toma el surgimiento de la etnicidad en tanto estrategia organizativa, y Mauricio Pardo (1997) con sus

⁶ DNP, 1983, 1995; GEF-PNUD, 1993.

⁷ Ahora Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-

trabajos sobre movimientos sociales y su relación con el Estado. También debemos señalar las investigaciones realizadas por el proyecto Cidse-Orstom de la Universidad del Valle, referentes a las dinámicas de movilidad poblacional y a las prácticas de las poblaciones de origen afrocolombiano en la ciudad de Cali. También vale la pena rescatar los trabajos que se han presentado desde el mismo ICAN, el proyecto Cidse-Orstom y Fundación La Minga sobre el territorio, la espacialidad y la identidad relacionada con los dos anteriores. En el caso de trabajos de género, especialmente enmarcados en la problemática de las mujeres, estos son muy aislados y se encuentran más como parte de programas de apoyo a procesos productivos (Lozano, 1996) o como parte de intereses muy focalizados de algunas ONG como es el caso de Natura (Camacho, 1997, 1999), centrados en los procesos de apropiación de la tierra por parte de las mujeres.

Trabajos como los de Patricia Vargas en la zona del Pacífico (1999a, 1999b), evidencian la existencia de espacios de uso común entre comunidades vecinas en lo que se ha llamado “fronteras fluidas” (Vargas, 1999b), y han resaltado el contexto socio político donde las organizaciones de las comunidades buscan “...defender sus derechos como grupos étnicos y tener ingerencia [sic.] en las políticas, planes y proyectos que se desarrollan en su territorio” (Vargas, 1999b: 144). Esto se ha visto respaldado por la Constitución de 1991 y asegurado con las leyes 70 y 99 de 1993. Es de lamentar que Vargas en sus propuestas no ha tenido una perspectiva de género que considero en este caso fundamental.

También debo mencionar los trabajos de William Villa sobre *territorio* (carentes también de una visión de género), en los que plantea cómo los territorios del Pacífico se perciben actualmente como espacios cerrados o semiabiertos, en la medida en que no se pueden compartir debido a que la oferta ambiental ha disminuido, hecho a tener en cuenta, pues tiene que ver con las relaciones sociales entre los grupos y con la legalización de la propiedad de territorios colectivos

de comunidades negras y la titulación de los resguardos indígenas (Villa, 1994, 1998), conflicto especialmente grave en zonas como el río San Juan en que las comunidades negras están intercaladas con las comunidades indígenas en un mismo territorio.

La situación específica de las comunidades de esta región, así como los procesos políticos y los movimientos de capital que allí se llevan y la conformación de nuevas identidades (Escobar y Pedrosa, 1996; Wade, 1996; Restrepo, 1998; Pardo, 1997), conducen al desarrollo de un nuevo enfoque desde la antropología. Ya que mi preocupación central se dirige a las relaciones de género que se presentan en estas comunidades, quisiera proponer una mirada desde lo que se podría llamar una antropología con perspectiva de género que se complementa, dadas las particularidades de la problemática de la zona, con lo que se ha denominado como *geografía del género* (Moore, 1991; Sabaté et al, 1995). Un trabajo de este tipo permitiría iniciar un proceso de comparación de los diferentes procesos organizativos, territoriales e identitarios a escala regional desde una perspectiva de género.

Siguiendo lo anterior, vemos cómo los procesos de titulación colectiva (por ejemplo), hacia lo cual los movimientos organizativos étnicos enfocan sus esfuerzos, están enmarcados en una “participación” ficticia, en la que integrantes de las comunidades como las mujeres quedan fuera de la toma de decisiones, además de que estos procesos no tienen en cuenta particularidades del manejo del territorio y de sus formas ancestrales de apropiación (Andrade y Santamaría, 1998-1999). Ligado a esto, el análisis de las relaciones de género es fundamental para entender los manejos y usos del territorio, ya que incide en los imaginarios que orientan las reivindicaciones de los Consejos Comunitarios, que a su vez afectan la participación comunitaria de éstos. Así mismo, es de vital importancia entender estos procesos y lograr dar piso a la instrumentación política de la etnicidad a escalas nacional, regional y local. “Es importante estudiar cómo las relaciones de género y las activi-

dades que comportan constituyen y modifican el entorno. El medio geográfico es visto, desde esta perspectiva, como un conjunto históricamente mutable de formas y estructuras que ha sido incesantemente alterado por las actividades de hombres y mujeres, alteradas también en el espacio y en el tiempo” (Sabaté et al, 1995:41).

La realización de estudios de este tipo, desde una propuesta que se acoja a las herramientas teóricas de la antropología feminista y la geografía de género, permitiría entender las diferencias locales de género y de comportamiento e intereses de los diferentes actores sociales al seno de una comunidad, lo cual a su vez conduciría a un mayor conocimiento y comprensión de los diferentes procesos regionales, al tiempo que se aportaría al conocimiento que tienen las comunidades de su propia experiencia.

Considero importante, entonces, implementar estudios sobre cómo las relaciones de género y las actividades que comportan constituyen y modifican el entorno, entendido éste como el medio geográfico en que se desenvuelve una determinada comunidad en el transcurso de su vida cotidiana. Yo lo concibo como un espacio que ha sido alterado en el devenir de una población por las actividades de sus diferentes integrantes, sin el cual no podemos tener una visión tan acertada sobre los procesos de los movimientos sociales. Como dichas actividades son formas de comportamiento específicas que constituyen los roles sociales asignados a hombres y mujeres, que implican a su vez unas determinadas relaciones sociales de género, propongo aquí dos ejes conceptuales claves desde donde podemos acercarnos a la realidad que nos interesa: *género y territorio*.

En la vida real estos dos elementos están interrelacionados de tal forma que no es posible dividirlos, en la medida en que el género permea una relación que se establece en algún sentido con el territorio, permitiendo una apropiación particular de éste por parte de los individuos,

sean hombres o mujeres, además de ser caracterizado como un espacio femenino o masculino. Pero para mayor comodidad en la lectura de este documento, y como parte del proceso de análisis que implica crear categorías disgregadas que permitan la manipulación de los conceptos, procedo a definirlos por separado.

El concepto de *género* es, básicamente, una referencia analítica a un proceso de construcción social de lo que compromete ser un hombre o una mujer. Es importante resaltar que es un proceso social y no un producto biológico; hace referencia a todas las diferencias entre hombres y mujeres que han sido construidas socialmente. Por ello, la diferencia con respecto al sexo es muy clara, en cuanto que éste es biológico (Moore, 1991; Castellanos, 1994a, 1994b; Proequidad, 1995; López, 1997; Sabaté et al, 1995).

Sin embargo, se habla del *sistema sexo-género* en cuanto a que es el sexo la primera y fundamental referencia que recibe un ser humano al momento de su nacimiento, y que lleva a que sea inscrito en determinadas pautas culturales que van a modificar el comportamiento de él/ella hacia las personas que le rodean y de éstos hacia él/ella de la misma forma (Proequidad, 1995). Aun así, no es el sexo el determinante de la totalidad de las diferencias entre hombres y mujeres, sino que estas están basadas en una diferenciación en cuanto a funciones, división del trabajo y relaciones de poder derivadas de las diferencias de género, o sea de la construcción social (Moore, 1991; Castellanos, 1994a, 1994b; Proequidad, 1995; López, 1997; Sabaté et al, 1995).

Este es un concepto que podríamos llamar novedoso⁸, no tanto por el poco tiempo de su “concepción” sino en tanto la

⁸ Los trabajos sobre mujer se presentan a partir de la década de los 70 y con una perspectiva de género desde el año de 1985, para el caso de la antropología colombiana (López 1997) y para el caso de las ciencias sociales en general, también podemos decir que la categoría género sólo ha hecho parte del bagaje de la investigación social en Colombia desde hace tres décadas (Castellanos 1994a, 1994b; López 1997).

poca acogida que ha tenido una real perspectiva de género en las investigaciones de las llamadas ciencias sociales. Esto podría deberse a que la mayoría de LOS investigadores ha negado la pertinencia de este concepto, ya que lo han caracterizado como feminista (y esto a su vez es caracterizado como un problema de “pobres mujeres insatisfechas”) y con movimientos, reivindicaciones y trabajos con homosexuales y lesbianas (lo cual se sigue situando en los espacios de la marginalidad). Sin embargo, LAS investigadoras que se han dedicado a este tema, continuamente dan muestras de la necesidad de ampliar los campos y trabajar con mayor profundidad en investigaciones con esta perspectiva, so pena de seguir invisibilizando y de esta forma seguir sosteniendo unas estructuras de poder y dominación que niegan la posibilidad de ser de muchas personas. Debo admitir que muy pocos hombres encuentran interesante, por no decir válida y aun menos importante, utilizar esta categoría analítica y que incluso muchas mujeres inscritas en el mundo académico no la tienen en cuenta para sus trabajos de investigación.

Habiendo aclarado la pertinencia de este concepto con-vengo en manifestar que junto a esta categoría hay otros dos elementos que le definen y sustentan: los *roles de género* y las *relaciones de género*. Es necesario tenerlos en cuenta, en la medida en que los *roles de género* nos permiten hacer visibles los patrones específicos de las mujeres en su relación con el entorno (movilidad, uso y percepción del espacio). Esto implica hacer explícita la división sexual del trabajo que generalmente asigna a las mujeres las tareas de la reproducción, constriñéndolas al cuidado del hogar y de los hijos, limitando de esa forma su participación en la esfera pública y que redundando en un carácter desigual de las relaciones de género que se establecen (Moore, 1991; Sabaté et al, 1995). Sigo aquí la conceptualización sobre roles de género propuesta por Foord y Gregson (1986), citados por Sabaté (et al, 1995:43): “La teoría de los roles de género examina concretamente las actividades y formas de comportamiento específicas que cons-

tituyen los roles sociales asignados a hombres y mujeres. Estos roles de género se manifiestan también en ciertas características masculinas y femeninas asumidas, como la pasividad de las mujeres y la agresividad de los hombres”.

Esta teoría de los roles se ha usado para explicar la concentración de las mujeres en determinados sectores de la actividad económica y sus dificultades al entrar en espacios o realizar actividades que se consideran masculinas. Ahora bien, esto se debe complementar con una mirada sobre lo que se llama *relaciones de género*, que implica ver cuáles son los procesos, prácticas o estructuras que propician la desigualdad entre sexos (Sabaté et al, 1995). Las relaciones de poder existentes entre hombres y mujeres se manifiestan en la mayor parte de ámbitos espaciales y sociales a través de la subordinación de las mujeres con respecto a los hombres, situación que presenta una gran diferencia tanto a escala regional como étnica.

Estas dos categorías que se derivan del concepto de género se ven a su vez marcadas por lo que se conoce como la división del trabajo según género, que implica una mirada sobre la diversidad de funciones que asumen las personas de acuerdo al género, esto es cómo se atribuyen determinados trabajos a los hombres y otros a las mujeres. Debo aclarar dos cosas: a) la división del trabajo según género es universal, pues existe en todas las culturas y regiones; b) la forma en que se realiza esta división ofrece grandes variaciones sociales y espaciales.

El segundo eje conceptual al que hago referencia es el *territorio*, relevante como categoría analítica sobre los movimientos sociales, especialmente en el caso del Pacífico, pues es en últimas la lucha por éste lo que concentra los esfuerzos de las organizaciones de base (por lo menos a escala rural), así esta lucha tenga caracteres identitarios que necesariamente van ligados al territorio. “Entendemos el territorio como el espacio apropiado por un grupo humano para su reproducción física, social y cultural. Son las montañas, las

plantas y los animales. Es el espacio nombrado, utilizado y recorrido. Es la forma de disposición de caseríos y viviendas, la tenencia de la tierra, la economía, las formas de trabajo, los calendarios de fiestas culturales y religiosas, las relaciones sociales, la autoridad y la cosmovisión. Todas estas acciones en el tiempo son historia y dejan huella en el espacio construyendo territorio” (Vargas, 1999a:17).

El espacio y el tiempo constituyen las dimensiones materiales, y por tanto inevitables, de la vida cotidiana; todo ocurre en un lugar y un momento concretos. El espacio y el tiempo influyen en la manera en que las personas construyen tanto sus biografías como sus actividades cotidianas. De esta forma podemos decir que existen diferencias según género en la forma en que se usan ambas dimensiones (Sabaté et al, 1995). El territorio es entendido como un espacio socialmente construido, en dónde la territorialización de las actividades, de las relaciones, debe constituir un elemento fundamental durante toda investigación que se interese por el tema que tratamos. Reconocer la territorialidad es fundamental para entender el componente étnico cultural de un grupo humano.

En el territorio se inscriben las huellas de cada sociedad en el tiempo. Partimos, entonces, de la idea de que “toda sociedad crea una zonificación que concentra espacialmente interacciones sociales y prácticas sociales rutinizadas” (Wade, 1991, citado por Jimeno, 1994: 71). De esta manera la territorialidad, “... no es solamente una cuestión de apropiación de un espacio [...] sino también de pertenencia a un territorio, a través de un proceso de identificación y de representación –bien sea colectivo como individual– que muchas veces desconoce las fronteras políticas o administrativas clásicas” (Claval, 1996, citado por Goueset, 1988).

Siguiendo estos conceptos de territorio y territorialidad, “la identidad es social y culturalmente construida como un ‘producto de fuerzas históricas y geográficas específicas’ (Jackson

y Penrose, 1993: 1, citados por Oslender, 1999), y está sujeta a cambios en el tiempo y en el espacio, afirmando de esta manera su carácter inherentemente dinámico” (Oslender, 1999: 28). “El proceso dinámico de construcción de las identidades está constituido por varios factores y categorías, entre ellos raza, clase, género, y condiciones sociales, económicas y culturales que se articulan con formas geográficas e históricas específicas” (ibid, 30).

Con lo anterior, mi propósito es dejar abierta una posibilidad de trabajo que considero se debe llevar a cabo, puesto que nos brinda elementos que nos permitirán entender con una mayor claridad los procesos de los distintos actores sociales al interior de los movimientos sociales y así, conjuntamente investigadores y comunidades, buscar respuestas que permitan pensar este nuevo mundo cambiante y difícil.

LA SITUACIÓN DE LA MUJER DENTRO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DEL PACÍFICO COLOMBIANO: UNA APROXIMACIÓN

Mi interés por la problemática de la participación REAL de las mujeres en las organizaciones populares fue acentuado por ciertas lecturas que hice hace algún tiempo, las cua-

⁹ En: Revista *En otras palabras...* Junio de 1997, Pp. 74-83, Grupo Mujer y Sociedad, Universidad Nacional de Colombia.

¹⁰ ACADESAN, es un proceso organizativo de comunidades de base, que se ha consolidado en el río San Juan desde 1989.

¹¹ Fundación La Minga, trabaja en este momento con lo que se ha denominado “cartografía social” y está cercana a los procesos de conformación de consejos comunitarios en los departamentos del Valle, Chocó y Cauca.

¹² La comunidad religiosa Misioneras de la Madre Laura lleva a cabo un proceso de acompañamiento y asesoramiento de diversas organizaciones comunitarias, dentro de comunidades afrocolombianas e indígenas, así como diversos procesos de organización en torno al desarrollo productivo dentro de estas comunidades especialmente con mujeres.

¹³ Debo agradecer a Helena por su invitación, la cual me permitió entrar por primera vez al río San Juan, así como el que haya compartido conmigo durante años su conocimiento sobre el Pacífico colombiano y otras regiones donde ha trabajado.

les me hicieron re-valorar lo que significaba mi condición de hombre en una sociedad como esta, además de mostrarme otras perspectivas dentro de las investigaciones. Entre dichos textos estaba el artículo de Juanita Barreto Gama, titulado “Develando algunos obstáculos para la participación de las mujeres”⁹, en el cual cita a la escritora mexicana Ángeles Mastretta. De estas dos autoras retomé dos elementos de problematización para mis futuros estudios: las relaciones de dominación entre géneros y la invisibilización histórica de las mujeres.

Durante la segunda mitad del mes de febrero de 1999, fui invitado a participar en un taller de etnoeducación dirigido a los profesores de la zona del medio río San Juan, convocado por ACADESAN (Asociación de Campesinos del río San Juan)¹⁰ y realizado con apoyo de la Fundación La Minga¹¹ y la comunidad de Madres Lauritas¹², que se realizaría en la población de Noanamá, lugar al cual asistí en compañía de la antropóloga Helena Andrade¹³ y Johanna Balthesen, geógrafa de la Universidad Tecnológica de Munich. En esta localidad tuve la oportunidad de conversar con las Hermanas Leonor y Odila quienes llevan varios años trabajando en esta zona con mujeres de las comunidades, al igual que con mis dos compañeras de viaje y personas de esta región.

Durante conversaciones que sostuve con la hermana Odila, ella me contaba que en su opinión la participación de las mujeres dentro de ACADESAN, se da por presión de las monjas, aunque esta “participación” no sea en los cargos directivos de la Junta, a no ser como secretarías o tesoreras. Al respecto la in-

¹⁴ Entrevistas con la Hermana Leonor, Guillermo Santamaría y Helena Andrade, estas dos últimas realizadas en el segundo semestre de 1999.

¹⁵ De esta mujer sólo rescaté su nombre: Marina.

¹⁶ En diferentes ocasiones he escuchado azoteas, aunque el profesor Jaime Arocha escribe “La *zotea* consiste en una canoa desechada, un cajón grande o unas ollas viejas que ella coloca cerca de la casa sobre una plataforma de palos y rellena con esa tierra que las hormigas dejan a la entrada de sus hormigueros” (Arocha 1999: 15).

¹⁷ Hermana Leonor.

formación que obtuve¹⁴ indica que en los años de funcionamiento de ACADESAN, sólo una mujer ha hecho parte de esta junta y fue recién constituida la asociación, en que se nombró a una mujer como Secretaria, pues los hombres pensaban que la Junta debería tener una¹⁵. Odila opina que desde su experiencia de trabajo con diversas comunidades, ella ha observado que la función que se les otorga a las mujeres en estos procesos siempre es de secretaria (La Hermana dice: “...desde fuera han escuchado que los jefes deben tener *SU secretaria*”) o de tesorera, cargo que se explica porque “*las mujeres no se beben la plata... los hombres se gastan la plata, y no les piden que la justifiquen porque contestan con un cuchillo o revólver en la mano, en cambio las mujeres sí tienen que pagar...*”

La Hermana Leonor, que es la encargada en Noanamá del trabajo con mujeres, me contó que está dedicada con un grupo de ellas al trabajo de siembras tradicionales, lo que se comenzó recuperando el cultivo en las azoteas¹⁶ con cebolla, albahaca (“...para darle sangre a los niños anémicos...”)¹⁷, citronella, morillo y otras plantas medicinales que están tratando de comercializar en supermercados de Buenaventura y Cali.

Esto ha permitido recuperar formas tradicionales de cultivar que están regidas por las fases de la luna, procesos que les han permitido recobrar cinco clases diferentes de albahaca de siete que nombran las mujeres mayores (“...la *potica* que se utiliza para baños, sahumerios, riegos y bebida... la *albahaca blanca* que se usa para los nervios y el corazón...”¹⁸), las cuales luego se trasplantan a cultivos en huertas. Este proceso de las huertas ha tenido como resultado el que las mujeres, como ya había mencionado, estén cultivando plantas aromáticas para su comercialización, así como también vinos con base en el borojó y el maíz. Esta elaboración cumple con

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

todos los requerimientos productivos y en 1998 se pasaron de las 1.000 botellas vendidas. Aunque la Hermana indicaba que era un proceso lento por la organización de las tareas: *“es que en esto se manejan secretos [para el proceso de los vinos] hay dos mujeres que conocen los secretos y sólo ellas los pueden saber”*.¹⁹ La Hermana Leonor señala que, aunque ella ha estado presente todo el tiempo, las mujeres de la comunidad se han ido “apersonando” del mismo y en este momento ella se limita a llevar la contabilidad, la cual también deja cada vez más en manos de ellas.

Sin embargo, debo anotar que fue en este momento en el cual salieron a relucir problemas con los hombres pues *“...a ellos no les gusta que sus mujeres anden organizándose ni vayan a reuniones, pues en ese entonces ellas habían hecho la huerta en la escuela y les pusieron la marranera, les soltaron los marranos en los cultivos y los animales destrozaron todo, y cuándo se les hizo el reclamo ellos dijeron que no era culpa de ellos sino que se les habían soltado los animales...”*²⁰ *“...es que dentro de las comunidades negras, en los trabajos comunitarios se tiene mucha envidia, y cuando los hombres vieron que las mujeres estaban teniendo huertas muy bonitas, pues les soltaron los marranos para que destrozaran todo, y era una manera de acabar con el trabajo de ellas, porque a ellos no les gusta que sus mujeres anden organizándose, y les dicen que para qué eso de reuniones, y hay muchas mujeres que han dejado de ir a las reuniones porque el marido les prohibió que fueran y ellas que estaban tan contentas con los resultados, con sus huertas tan bonitas... pero las mujeres decidieron seguir con la huerta porque se organizaron alrededor de ella, y entonces muchas se escapaban de la casa cuando el marido no estaba y se venían a ayudar...”*²¹

La Hermana Leonor cuenta que *“...la mujer de aquí es muy tímida, por el sometimiento, ha sido muy duro para que los hombres las dejen caminar, aun así, hay mujeres que los hombres no*

²¹ *Ibid.*

²² Ella se define a sí misma como Afrocolombiana.

las dejan venir, o por lo menos sólo a las reuniones...". En este momento de su narración la Hermana Leonor, así mismo como la Hermana Odila, nos preguntaron a Helena, a Johanna y a mí: "¿ustedes saben que a nosotras nos sacan de aquí?", y nos relataron cómo el Obispo de Itsmina del cual dependen, desea que se vayan de la región pues su labor es evangelizar y según él no lo están haciendo: "...es que primero están los procesos productivos, que la gente coma, que se puedan mantener, que puedan vivir, y luego sí pensemos en evangelizar, pero a nosotras qué nos importa venir a evangelizar, y que la gente esté casada o no si no tienen que comer, primero lo uno y luego ahí si veremos lo otro..." En este sentido, ambas piensan que se debe iniciar un "acompañamiento" por parte de personas y entidades dispuestas a apoyar este proceso, lo cual implicaría asesorías en gestión, comercialización y talleres, teniendo como objetivo el fortalecimiento de la organización además de ayudar a crear un sentido de pertenencia.

Esta situación también ha sido descrita por Betty Rodríguez, en una larga entrevista que realicé en mayo de este año en la ciudad de Cali. Betty es una mujer afrocolombiana²² y es maestra de una escuela en esta ciudad. Ella hace referencia a que las mujeres, en las reuniones que cuentan con presencia de hombres, se sumen en silencios que consideran pertinentes porque "creen" que los hombres saben más, y en los casos en que no están de acuerdo con algo o piensan que tendrían algo que decir no lo hacen, en la medida en que las estructuras del sometimiento hacen que ellas consideren que *"los hombres tienen derecho a hablar y ellas deben quedarse calladas"*.²³ Ella misma recalca más adelante que los procesos no son posibles sin la mujer: *"Me agrada mucho lo de la participación y me agrada lo que es mujer negra porque los procesos, como todo lo de Occidente, siempre se da desde el macho, desde el hombre mismo, pero nunca se da en la dualidad hombre-mujer. Nunca se ha tenido la concepción esa de que, bueno, si hay un hombre entonces también hay una mujer allí aportándole a la*

²³ Entrevista con Betty Rodríguez, Cali, 24 de mayo de 1999.

situación. Y de hecho, sin ser arrogante, todas las cuestiones libertarias no se darían sin la mujer, es decir, nada en esta vida o nada en estas transformaciones sociales del negro se hayan dado sin la participación de la mujer. Uno lo ve claro, por ejemplo en el Pacífico, que la tendencia es siempre matriarcal, como desde lo familiar, desde lo muy doméstico". Aunque agrega: "...pero una de las cosas, que quede claro, es que, en todo proceso mixto, negro o mestizo, las mujeres siempre son de segunda, son de trato de segunda, a no ser que la mujer que se destaque tenga un comportamiento varonil (...) pero todavía las estructuras verticales son muy jodidas de tumbar y los... esos eran más que nosotras y sobre todo en el sentido de que la mujer que ingresa a estos procesos con todas las ganas, como se debe, lo hace desde una mirada muy, muy pobre, ¿no?... pobre en el sentido.. no porque no piense, sino porque ella siempre es relegada, ella misma se relega, esa subvaloración, esa es una auto subvaloración, yo lo llamo a eso, ¿me entendés? Pero no es porque ella lo quiera, sino porque viene una educación así, son quinientos años encima de historia en este país, ¿me entendés?, entonces levantar la cabeza así, pues... las mujeres se acercan a ver qué puedo hacer, en qué puedo colaborar y como cosas así. Así se acercan las mujeres a los procesos organizativos. Decir que las mujeres se juntan para determinada cosa, siempre es para resolver algo doméstico. Una participación se hace así, siempre se hace para lo doméstico. Lo político se pierde..."

En una entrevista realizada a Pablo Monge en la ciudad de Cali²⁴, me relataba que las mujeres que ha conocido como

²⁴ Entrevista a Pablo Monge, Cali, 25 de mayo de 1999, grabación magnetofónica. Pablo, se ha dedicado durante varios años a trabajar y apoyar grupos de mujeres en la región del Pacífico colombiano sobre todo a través de la realización de videos que permiten mostrar su trabajo a ONGs que podrían apoyarlas económicamente, y que también rescatan sus experiencias de trabajo.

²⁵ Entrevista realizada a Rosita Solís en Buenaventura el día 4 de agosto de 1999. Rosita es la presidenta de la Fundación "Rosita Solís" que en este momento se encarga de asesorar procesos de creación de consejos comunitarios en diversas zonas ribereñas del Pacífico colombiano, con miras a la titulación de territorios colectivos de comunidades negras.

líderes de procesos organizativos femeninos en diversas zonas del Pacífico colombiano, son personas que se destacan por actitudes “duras”, varoniles, que tienen que demostrar “fuerza” para hacerse escuchar. En este sentido lo que me contó me impresionó mucho, y también lo escuché de boca de Betty Rodríguez, en la entrevista mencionada, e igual más adelante de parte de Rosita Solís²⁵. Desde una perspectiva de género, podría afirmar que las mujeres cuando ejercen cargos o puestos de dirección, muchas veces asumen las actitudes o los comportamientos que el patriarcado ha determinado como masculinos o como propios de los varones. También se puede ver la fuerza que en lo simbólico tiene la dicotomización de las características y atributos de las identidades masculinas y femeninas, de lo cual resulta que cuando una mujer se sale del parámetro tradicional es juzgada como “masculina”, es definida como un varón.

Por otra parte, muchas de las mujeres que participan en actividades como representantes de sus comunidades u organizaciones son personas que sufren procesos de ruptura de sus relaciones de pareja. Frente a una lectura desde esta sociedad patriarcal, en que estas mujeres estarían condenadas a la soledad, pues sus maridos las han abandonado siendo ellas quienes deben seguir solas con la manutención y educación de sus hijos, encontramos una realidad diferente en que una mujer no está “condenada” a la soledad por el hecho de no tener un compañero al lado, y que muchas veces son ellas las que deciden “dejarlos”; muchas de estas mujeres no quieren vivir con NINGÚN HOMBRE. Sin embargo, debo recordar comentarios de las monjas de Noanamá haciendo referencia a los hombres, quienes no estaban dispuestos a que *sus* mujeres participaran, por ejemplo, en la dirección de las juntas porque esto implicaba a

²⁶ En general, mis apreciaciones sobre la situación de la mujer al interior de las comunidades negras se ven restringidas al sector rural, y este por supuesto no es homogéneo, existe una variada situación dependiendo de la zona, pero no hay un conocimiento certero sobre el caso, en la medida que no hay muchos estudios sobre género y mujer en el Pacífico.

veces el desplazamiento de ellas a otras comunidades y no estaban dispuestos a asumirlo²⁶.

APROXIMACIONES CONCEPTUALES Y ANALÍTICAS

Utilizaré algunos puntos propuestos por Juanita Barreto en este trabajo para hacer un análisis introductorio de la situación y participación de las mujeres negras en estos procesos. Ella propone cinco obstáculos para la participación REAL de la mujer en los movimientos sociales:

- El Obstáculo Invisibilizante.
- El Obstáculo Dicotomizante. Dentro de éste, la autora nombra cuatro derivaciones: el obstáculo naturalizante, el privatizante, el racionalizante y el pasivizante.
- El Obstáculo Complementarista.
- El Obstáculo Maternizante.
- El Obstáculo Culpabilizante.

A continuación plantearé el primer obstáculo con ejemplos y percepciones propias y de mis interlocutores en el transcurso de este trabajo, mostrando cómo esto que plantea una mujer universitaria, profesora, académica, de un ámbito totalmente diferente a lo que encontramos en la región del Pacífico colombiano no sólo es perfectamente aplicable, sino que además es una

²⁷ Hago esta salvedad en cuanto he escuchado en repetidas ocasiones que lo que se vive en el Pacífico es algo totalmente diferente a nuestro medio y no se puede comparar nunca. Por supuesto, no trato de comparar sino, como explico a continuación, de utilizar una herramienta que me parece adecuada.

²⁸ Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

²⁹ Pongo entre comillas la palabra "titular", en la medida que el gobierno considera que "otorga" predios a una comunidad, cuando éstas han estado allí durante cientos de años, mucho antes de que el Estado colombiano siquiera existiera.

³⁰ Debemos tener en cuenta que las políticas de tierra en el país han estado dirigidas a los hombres en la medida que estos son reconocidos como Jefes de Familia. Esto, claro está, ha cambiado un poco en los últimos años, pero no por una valoración de la mujer sino por la ausencia de los hombres en las zonas rurales.

buena herramienta de análisis de la situación de otras mujeres a cientos de kilómetros y en condiciones totalmente diferentes de nuestra ciudad²⁷. Esto no implica que las condiciones generales de vida de ellas sean las mismas; aquí deberemos tener en cuenta que es una cultura diferente, con sus propias particularidades, pero creo que estas herramientas conceptuales que se elaboran aquí de alguna forma nos permiten acercarnos a esa realidad de allá.

El *obstáculo invisibilizante* plantea que la mujer no ha sido considerada en tanto “interlocutora válida del Estado”. Lo que yo he encontrado en el Pacífico, a través de mis charlas con diversas personas, tanto investigadoras/res como mujeres y hombres de las comunidades, es que esta invisibilización es REAL. Por ejemplo, Helena Andrade me contaba que uno de los problemas de la titulación de los resguardos indígenas en la zona del Pacífico, era que en algunas partes al llegar las personas encargadas por el INCORA²⁸ para levantar junto con las comunidades los mapas del territorio a “titular”,²⁹ han establecido diálogos sobre la zona únicamente con los hombres³⁰.

Pero esta invisibilización no sólo es la negación de la capacidad de trabajo de la mujer y de su importancia como sostén de la sociedad, sino que además es la violación de sus derechos civiles, en cuanto a que no basta que sean reconocidos “legalmente”, sino que deben ser asumidos por el Estado, sus funcionarios y funcionarias, las y los representantes de las comunidades y las comunidades mismas por supuesto, y dentro de éstas las mujeres deben conocer, apropiarse y ejercer sus derechos, así como valorar la importancia de sus aportes a la sociedad.

Antes de embarcarme hacia el San Juan, hablé con algunas personas que habían trabajado en esta zona³¹ y durante mi estadía allí con las Madres Lauritas en diversas oportuni-

³¹ Antes y después hablé con personas como Edgar Montenegro quien trabajó en años anteriores, también con Luz Marina Donato quién conocía la zona, William Villa y, por supuesto, Helena Andrade.

dades. Lo que todos me decían es: *“en el San Juan nada se mueve sin las mujeres, ellas son las que organizan, las que se preocupan por la comunidad y la mantienen...”* Y sin embargo yo pregunto: ¿dónde están? Cuando iba en la lancha de ACADESAN camino a Buenaventura, con los hombres de la Junta, que van a su reunión a esta ciudad, me preguntaba: *“si en el San Juan nada se mueve sin las mujeres, ¿dónde están dentro de la Junta?”* Todo se hace más claro al escuchar las historias de sometimiento, cuando vemos que los maridos no van a dejar que “su” mujer viaje a otros caseríos para discutir lo que le conviene a la comunidad; cuando encontramos que en las reuniones –como nos cuenta Betty Rodríguez– las mujeres se callan en presencia de los hombres, porque ellos “son los que saben”; y también podemos entender la ausencia en la medida en que el Estado ve como interlocutores “válidos” a los hombres y no a las mujeres.

Empezar a visibilizar la participación de las mujeres en el Pacífico, implica comprender cómo se estructuran las organizaciones de mujeres en la zona, y la influencia que las ONG y el Estado han ejercido en la construcción de escenarios de participación para las mujeres. Aquí habría que distinguir dos tipos de modelos de participación: uno en que las mujeres se organizan para gestionar su propio proceso, algunas veces económico, otras veces reivindicativo, con respecto a derechos de las mujeres, y otro que se da al interior de las organizaciones del movimiento social en general, sin que las mujeres se integren en grupos claramente diferenciados al interior de la organización. Entonces vemos que al inicio de esta década las organizaciones de mujeres o los encuentros de mujeres eran precarios, como también lo era la organización social a lo largo de todo el Pacífico.

Aquél era un momento de génesis de los que hoy se pueden diagnosticar o identificar como distintos grupos en los que se integra la población o se integran las mujeres. Ahí habría que ver un papel importante de instituciones como FES, la cual ha tenido en los últimos años un papel impor-

tante en la proyección de grandes programas de desarrollo como Plaidecop, en donde los distintos convenios con la cooperación técnica internacional le asignaban un papel en la gestión de esos procesos en que las mujeres debían tener mayor participación.

La FES a través del programa "Mujeres del Pacífico" busca promover iniciativas laborales de mujeres organizadas. Por ejemplo, apoyó en los noventa a la Cooperativa de Mujeres de Guapi en el desarrollo de proyectos artesanales, de panadería, costura, y en la implementación de un fondo rotatorio. Estos proyectos no buscaban únicamente resolver necesidades básicas, sino promover intereses estratégicos como la promoción de los derechos de las mujeres, la discusión de sus problemas y el fomento de asociaciones femeninas. Es a través de la FES y de programas como éste que las mujeres llegan a procesos de discusión y planificación en torno a la reflexión de sus problemas, la dinámica del Pacífico y el problema de la participación.

Esto alentó la constitución de la Red de Mujeres del Pacífico, a lo cual llegan también otros procesos: en un principio, el PNR, también con el apoyo de proyectos internacionales, favorece el desarrollo de ciertas iniciativas, especialmente en Buenaventura; ciertas ONG más hacia el norte también desarrollan tareas, por ejemplo, la Fundación Natura o la Fundación Inguedec en Coquí. Es muy diverso el tipo de asociaciones en las cuales las mujeres adquieren cierto protagonismo. En un extremo estarían las asociaciones que desarrollan tareas en función de proyectos económicamente viables, y en otro extremo estarían los grupos que reflexionan sobre el problema de la participación en otro nivel: la identidad femenina, la mujer en la familia, la mujer en la red del río y la mujer en la red organizativa.

La participación de la mujer en el Pacífico habría que contextualizarla en la dinámica cultural del lugar protagónico que ha tenido la mujer en la estructura familiar, en la medida en

que ella debe tomar determinaciones de distinta índole. Las mujeres eran el núcleo en el cual estaba centrada la supervivencia del grupo familiar; ella era la que se quedaba, ella permitía que la familia-comunidad siguiera funcionando, entre otras cosas por la alta movilidad que caracterizó a los hombres hasta períodos recientes. Esto se explica en función de la lógica extractiva: los hombres eran los que se desplazaban a zonas para extraer la madera, o salían de la cuenca en la zona alta hacia la costa para integrarse como corteros o como descortezadores y duraban largos períodos por fuera, o incluso salían a otros sitios urbanos a desarrollar ciertas tareas transitorias y luego retornaban. Esta división del trabajo y de los espacios entre hombres y mujeres, ha llevado a pensar que las mujeres del Pacífico no establecen unas relaciones de subordinación tan marcadas frente a las mujeres de otros contextos como el indígena o el sector campesino andino. Sería entonces relevante investigar la forma en que se establecen las relaciones de género y se distribuye el poder cuando el hombre se hace presente en el hogar.

En la medida en que la población se ha ido concentrando en ciertas zonas urbanas, y en que la movilidad ya no es solamente regional sino que es con relación a otras regiones del país, las mujeres también comienzan a desplazarse y lo hacen en función de oficios domésticos, generalmente a Cali o Medellín, lo que rompe ese modelo clásico. Pero esto no significa que la mujer deje de tener ese rol tan activo; la mujer es muy activa en la organización de las fiestas, en el abastecimiento de alimentos en el espacio doméstico, ir a pescar, ir a producir caña para sacar biche o para sacar panela. La mujer ha tenido un papel primordial, incluso en términos de la propiedad, de cómo se regula la propiedad de la tierra. Ejemplo de ello son los cultivos como el de caña que, a lo largo de todo el Pacífico, es una tarea femenina: las mujeres tienen sus cuartos de caña, se reúnen en su minga de mujeres para ir a recogerla, traerla hasta el trapiche, y hay todo un intercambio de mano o de trabajo entre ellas para poder asegurar esas tareas.

Vemos así que la cultura provee instrumentos de participación que se van a ver reflejados en el proceso organizativo. Pero este hecho no quiere decir que suceda igual en el dominio de la representación; la representación es de los hombres porque ellos, en la medida en que históricamente han tenido también esa movilidad, fueron los ejes o los núcleos que articularon la comunidad con los centros de poder. En ese sentido, el hombre es quien ha asumido el papel de la representación política; igual se ve en las organizaciones sociales, llámese Asia o llámese Acadesan, siempre son los hombres los que asumen el rol protagónico. Si uno fuera a hacer una estadística de los hombres y mujeres en papeles de representación, pues va a ver que de las zonas rurales siempre vienen los hombres. Las mujeres comienzan a asumir el rol de representación en este período, en la medida en que son mujeres intelectuales (ligadas ya a centros urbanos, que hicieron una carrera, se especializaron en algo y trabajan como funcionarias del Estado o, en su defecto, como representantes de la organización social en la concertación con el Estado) y, seccionalmente, habrá pocas mujeres no intelectuales en esos roles. Es, entonces, otro tipo de mujer que se ha moldeado más en el modelo de representación, del papel activo que debe tener la mujer, y que se origina en todo este discurso contemporáneo, especialmente cuando las ONG se tocan con las comunidades.

Hay un sinnúmero de espacios sociales en los cuales la mujer juega un papel muy activo. Si uno va a mirar en la organización de la fiesta el ejercicio de la música, por ejemplo, la clásica expresión musical con marcas africanas claramente identificadas como son el "alabao", como son las cantadoras hacia el sur, los coros de mujeres son fundamentales en este tipo de expresión musical. No es posible, por ejemplo, la fiesta de "El Santo Patrono" si no hay cantadoras, porque son ellas las que recrean el espacio ritual en las zonas aisladas donde todavía el encuentro se hace alrededor de este tipo de música, y se recurre a ese tipo de

expresión teatral para reunir al grupo, para reunir a la vereda, para reunir al núcleo de pobladores del sector del río. Pero igual las mujeres en la economía doméstica son fundamentales, porque en últimas ellas son las responsables de la seguridad alimentaria; así encontramos que redes de mujeres, hacen como un grupo solidario para asegurar la alimentación de todo el grupo de la parentela, de los niños y jóvenes, que están incluidos en ese ramaje o en esa familia extensa.

Aunque hoy en los centros urbanos tienden a generarse algunos cambios, sobre todo en la medida en que se ha estratificado la comunidad negra, su núcleo sigue siendo la familia. Realmente en el Pacífico por la independencia de la localización de las comunidades negras de los contextos referidos a ciertos centros de poder, este es un modelo que se podría decir “clásico”, tradicional, un modelo de referencia que podría definirse como “único” para toda la región, en el que se encuentra la misma estructura organizativa, el mismo tipo de relaciones al interior del núcleo familiar, las mismas adaptaciones en términos del modelo tecnológico con el cual se apropia el espacio; por supuesto, ello se da con variaciones según el paisaje, pero en términos de la tecnología es “universal”. Los cambios que ahí se advierten son los resultantes de lo que llaman algunos autores “la modernización del Pacífico”, que hace referencia a la creciente urbanización e integración a las redes institucionales, a la participación en los grandes programas estatales y en un discurso sobre el desarrollo que ha venido transformando el rol de las personas, además porque se han dado también reformas económicas en términos de una creciente estratificación social de la población negra.

En este sentido vemos cómo está cambiando el modo de representarse la vida familiar, la visión de bienestar, lo étnico, y cómo se producen distintas expresiones identitarias. Sin embargo, no es lo mismo la representación que se hacen los negros que están en el movimiento social y que dicen basar su identidad y constitución territorial en el uso del entorno selvático, y la constitución identitaria de un sector intelec-

tual medio que puede estar en Buenaventura o en Quibdó integrando papeles como profesores o funcionarios del Estado, donde la mirada está puesta más en la inserción, en el producto nacional. Esto moldea la vida en términos de cómo es que yo me autoafirmo, en cómo es que yo genero mi propio proyecto y cómo me integro en una red en la que participamos de lo mismo.

Debemos pensar, entonces, sobre la representación masculina. Más allá de observar el asunto de la alta movilidad espacial de los hombres de estas comunidades y lo que ello implica en el ambiente familiar, hay otros puntos a tener en cuenta sobre el hecho de que sea el hombre específicamente el *representante* en la mayoría de comunidades, como el papel que juega el Estado. Este está moldeado por hombres y para hombres, y ejemplo de ello es cuando algún programa de desarrollo va a hacer un diagnóstico para analizar la viabilidad de una propuesta: en el formulario hay siempre un ítem que es la “cabeza de hogar”, y la “cabeza de hogar” para los planificadores es el hombre; allí ya hay un sistema de promoción implícito en el que son los hombres a través de quienes el programa adquiere viabilidad y sobre los que se instituyen las formas de organización posteriores que se asumirán.

Así encontramos que los programas favorecen más el modelo de participación masculina. Sólo en la medida en que el discurso internacional comienza a cuestionarse el hecho de que en estos programas las mujeres están siendo sobreexplotadas, o los hombres son los que obtienen los recursos, o como muchas veces pasa, son las mujeres las que trabajan, pero los recursos que se obtienen no retornan a las mujeres, cuando se ve como necesario implementar alternativas donde la participación de la mujer sea evidente. Sin embargo, se cae en la trampa de que se requieren sólo organizaciones de mujeres, lo cual conduce también a una sin salida, porque no se está cambiando el fenómeno en términos estructurales, sino que se está polarizando el proceso,

creyendo que por esa vía se está reivindicando al grupo de mujeres.

Ahora bien, en muchas ocasiones la mujer es la cabeza de la familia; se recrea una dinámica donde la mujer adquiere un rol importante en términos de la reproducción del grupo, pero igual la complementariedad en el ejercicio de ciertas tareas es condicionada a la participación del hombre. Por ejemplo, en el trabajo con la caña las mujeres cosechan, limpian, siembran transforman, pero no hay mujeres que desmonten para una siembra, porque las mujeres que vayan con un hacha a hacer una tumba son excepcionales; encontramos, pues, una tarea ya definida que es para los hombres. En el caso de la molienda, como es una tarea tan arcaica, con maderos, y es tan duro, entonces se reserva para los hombres. La mujer no hace generalmente un desmonte para sembrar plátano, aunque puede cosechar el plátano y tener plátanos; el hombre se puede ausentar pero tiene que garantizar ciertas tareas para que el grupo se reproduzca, porque él no se puede ir sin dejar un espacio establecido donde la familia vaya a recoger los plátanos posteriormente o, bien, sin haber establecido determinados cultivos.

Entonces se tiende a veces a darle a ese rol protagónico de la mujer cierto énfasis de tal naturaleza que entonces nos lleva a pensar: ¿los hombres donde están? ¿Quiénes son? Los hombres están ahí y en muchos casos ese rol protagónico de la mujer parece también una estrategia de sobrevivencia. Casi se podría decir que se está condenada en esa estructura, por las condiciones tan adversas para sobrevivir, a regular los lazos entre hombre y mujer de tal modo que ello pueda garantizar el que realmente haya abastecimiento familiar, la movilidad de la familia en unos casos o del hombre en otros. No es una disposición cultural que está en el origen como una marca, sino es resultado de un proceso económico y un modelo de adaptación en el cual las relaciones sociales se organizan para garantizar la provisión de unos mínimos productos para vivir.

Habría que mirar cómo se estructura la familia en el Pacífico. Algo interesante en los primeros poblamientos del Pacífico en el siglo XVII y parte del XVIII, es que la mayoría de

población negra era masculina, debido a que la inversión en un negro era más alta para un esclavista y la inversión en una mujer representaba la reproducción de la esclavitud, y en las condiciones de labores en el Pacífico en cuanto a infraestructura social donde estaban los esclavos, las condiciones climáticas hacían que un esclavista no arriesgara mucho a una mujer en un período de parto porque había una alta probabilidad de que muriera la cría y entonces se estaba desvalorizando su inversión, porque esa era una oportunidad de reproducir el capital. Entonces los primeros asentamientos son de una gran mayoría de hombres. Aquí podríamos introducirnos en una historia del negro en Colombia, pero no es el objeto de este ensayo...

BIBLIOGRAFÍA

- Arocha, Jaime. 1998. "La inclusión de los Afrocolombianos ¿Meta inalcanzable?" En: Maya, A. (coord.). *Los Afrocolombianos*. Pp. 339-396. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
1999. *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: CES/Facultad de Ciencias Humanas/Universidad Nacional de Colombia.
- Andrade, H. y Santamaría, G. 1998-1999. Informes en el marco del proyecto *Fortalecimiento de Comunidades Negras en Tierrabomba - Cartagena- y los departamentos de Cauca y Chocó*. Proyecto financiado por la Comisión Europea y ejecutado por Fundación La Minga.
- Balthesen, J. 1999. *Exkursion mit der Fundación La Minga zu Comunidades Negras am Río San Juan im Chocó und Teilnahme an einem Seminar über Ethnoeducación*. Informe de campo, presentado al Departamento de Geografía de la Universidad Tecnológica de Munich (manuscrito).
- Barreto G., Juanita. 1997. "Develando algunos obstáculos para la participación de las mujeres" en: Revista *En otras palabras...* Junio, pp. 74-83, Grupo Mujer y Sociedad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Camacho, J. 1997. "Mujeres negras y biodiversidad: importancia de las prácticas femeninas de cultivo en espacios domésticos en el Pacífico chocoano". En: *Informes antropológicos*. N° 9 (*Relaciones de género en los procesos de construcción social*), pp. 69-80. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- _____. 1999. "<<Todos tenemos derechos a su parte>>: derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana". En: Camacho, J. y Restrepo, E. *De Montes, Ríos y Ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, pp. 107-130. Santafé de Bogotá: Fundación Natura/ECOFONDO/ICAN.
- Castellanos, G. 1994^a. "Introducción. Género, discursos sociales y discursos científicos." En: *Discurso, Género y Mujer*, pp. 9-18. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- _____. 1994^b. "Desarrollo del concepto de género en la teoría feminista". En: *Discurso, Género y Mujer*, pp. 19-48. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- DNP (Departamento Nacional de Planeación). 1983. "Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica (Plaidecop)". Santiago de Cali: DNP/CVC.
- _____. 1992. "Plan Pacífico". Santafé de Bogotá: DNP.
- ECOFONDO. 1995. *Prioridades Socioambientales del Departamento del Chocó*. Quibdó: Estudio elaborado por el Centro de Estudios Regionales del Pacífico CERPA, (manuscrito).
- Escobar, A. 1997. "Política Cultural y Biodiversidad: Estado, Capital y Movimientos Sociales en el Pacífico Colombiano." En: Uribe, M.V. y Restrepo, E. *Antropología en la modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, pp. 173-206. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/COLCULTURA.
- Escobar, A. y Pedrosa, A. (eds.). 1996. *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: CEREC/ECOFONDO.

- Escobar, A., Alvarez, S. y Dagnino, E. 1998. "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements." En: Alvarez, S., Dagnino, E. y Escobar, A. *Cultures of Politics, Politics of Cultures*. pp. 1-32. Boulder: Westview Press.
- Escobar, A., Grueso, L. y Rosero C. 1998. "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia." En: Alvarez, S., Dagnino, E. y Escobar, A. *Cultures of Politics, Politics of Cultures*. pp. 196-219. Boulder: Westview Press.
- Friedemann, N. 1984. "Estudios de Negros en la Antropología Colombiana: Presencia e Invisibilidad". En: Arocha, J. y Friedemann, N. (eds.). *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*. pp. 507-572. Bogotá: Etno.
- Friedemann, N. y Arocha, J. 1986. *De Sol a Sol: Génesis, Transformación y Presencia de los Negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Friedemann, N. y Espinosa, M. 1993. "Colombia: La mujer negra en la familia y su conceptualización". En: Ulloa, A. (compilación). *Contribución africana a la cultura de las Américas*. pp. 95-111. Bogotá: ICAN/Biopacífico.
- Fundación La Minga y Cooperación de la Comisión Europea. s. f. *Ley 70 y otras reglamentaciones para comunidades negras*. Santiago de Cali: Fundación La Minga y Cooperación de la Comisión Europea..
- GEF-PNUD (Global Environment Facility - Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). 1993. "Proyecto Biopacífico". Santafé de Bogotá: DNP/Biopacífico.
- Goueset, V. 1988. "El territorio colombiano y sus márgenes. La difícil tarea de la construcción territorial". En: *Territorios*. Revista de Estudios Regionales y Urbanos. N° 1, pp. 77 - 94. Agosto de 1988 - Enero de 1999.
- Gutiérrez de Pineda, V. 1997. *La familia en Colombia. Trasfondo histórico*. Medellín: Ministerio de Cultura/Editorial Universidad de Antioquia.

- Jimeno, M. 1994. "Región, Nación y Diversidad Cultural en Colombia". En: *Territorios, regiones, sociedades*. pp. 65 – 78. Bogotá: Departamento de Ciencias Sociales, Universidad del Valle / CEREC.
- López, M. P. 1997. "Antropología y género en Colombia". En: *Informes antropológicos*. N° 9 (*Relaciones de género en los procesos de construcción social*). pp. 11-40. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Lozano, B. R. 1996. "Mujer y Desarrollo". En: Escobar, A. y Pedrosa, A. (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 176-204. Santafé de Bogotá: CEREC/ECOFONDO.
- Ministerio del Medio Ambiente/UAESPNN. 1996. *Proyecto de manejo Integral de los Parques Nacionales Naturales del Chocó Biogeográfico*. Estudio presentado al Ministerio del Medio Ambiente por la Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Nacionales. Santafé de Bogotá (manuscrito).
- Misioneras de la Madre Laura. 1998. *Entre los débiles y pequeños el triunfo reservado a la mujer*. Medellín.
- Montenegro, L. 1999. *Diario de campo en el San Juan*. Febrero (manuscrito).
- Moore, H. 1991. *Antropología y feminismo*. Cátedra, Madrid.
- Motta, N. 1994. "Mujer y familia en la estructura social del litoral del Pacífico". En: Castellanos, G., Accorsi, S. y Velasco, G. (compiladoras) *Discurso, Género y Mujer*. pp. 197-216. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- ORSTOM, Universidad del Valle. 1997. Documentos Seminario Internacional sobre "Identidades y Movilidades en el Pacífico Colombiano". Centro Cultural de Cali. Diciembre.
- Oslender, U. 1998. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano: Perspectivas desde la costa caucana." En: *Cuadernos de Geografía – Revista del departamento de Geografía*. pp. 251-290. Vol. VII, N° 1-2. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

- _____. 1999. "Espacio e identidad en el Pacífico Colombiano". En: Camacho, J. y Restrepo, E. *De Montes, Ríos y Ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 25-48. Santafé de Bogotá: Fundación Natura/ECOFONDO/ICAN.
- Pardo, M. 1997. "Movimientos Sociales y Actores No Gubernamentales". En: Uribe, M.V. y Restrepo, E. *Antropología en la modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. pp. 207-252. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/ COLCULTURA.
- Perea, B. 1986. "La familia Afrocolombiana del Pacífico". En: Cifuentes, A. (compilador). *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. pp. 117-130. Bogotá: Colcultura/ICAN.
- PROEQUIDAD.(DNP/Presidencia de la República/GTZ). 1995 *Herramientas para construir equidad entre mujeres y hombres (Manual de capacitación)*. PROEQUIDAD, Santafé de Bogotá.
- Restrepo, E. 1998. "La construcción de la Etnicidad. Comunidades negras en Colombia". En: Sotomayor, M. L. (ed.), *Modernidad, Identidad y Desarrollo*. pp. 341-359. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/COLCIENCIAS.
- _____. 1999. "Territorios e identidades híbridas". En: Camacho, J. y Restrepo, E. *De Montes, Ríos y Ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 221-244. Santafé de Bogotá: Fundación Natura/ECOFONDO/ICAN.
- Rojas, J. 1996. "Las mujeres en movimiento: crónicas de otras miradas". En: Escobar, A. y Pedrosa, A. (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 205-219. Santafé de Bogotá: CEREC/ECOFONDO.
- Sabaté, A., Rodríguez, J. y Díaz, M. A. 1995. *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Sánchez, E., Roldán, R. y Sánchez, M. F. 1993. *Derechos e Identidad. Los pueblos indígenas y negros en la constitución política de Colombia de 1991*. Santafé de Bogotá: Disloque Editores.
- Ulloa, A. Rubio, H. y Campos, C. 1996. *Trua Wandra. Estrategias para el manejo de fauna con comunidades embera en el Parque Nacional Utría, chocó, Colombia*. Santafé de Bogotá: OREWA3 Natura/Ministerio del Medio Ambiente/OEI.

Poblaciones blancas en el pacífico: historia y vigencia

Stella Rodríguez Cáceres
Antropóloga

PRESENTACIÓN

Este ensayo tiene como propósito enfocar la historia y el asentamiento de las tierras bajas del Pacífico colombiano por parte de núcleos poblacionales fenotípicamente blancos. Me refiero al caso específico de los culimochos, categoría local para nombrar a este pueblo que se asentó en la costa norte del departamento de Nariño desde finales del siglo XVIII. El texto presenta resultados parciales de mi monografía titulada Piel Mulata, Ritmo “Libre”, Identidad y Relaciones de Convivencia Interétnica en la Costa Norte de Nariño. Esa investigación versa sobre las relaciones que se ha tejido entre los libres (categoría local con que se autodenominaron los afrodescendientes) y culimochos, a partir de la identidad que cada uno de los pueblos ha forjado, y del aprendizaje mutuo de saberes, intercambio de técnicas y ritmos. En la primera parte de este artículo menciono las generalidades del poblamiento en el Pacífico sur, para luego concentrarme en el caso específico que propon-

go y las razones que permitieron que el asentamiento de los culimochos haya permanecido hasta hoy.

Siempre que se piensa en el Pacífico, éste se asume como poblado exclusivamente por afrodescendientes e indígenas. Para muchos escuchar que en la costa pacífica colombiana existen actualmente núcleos de población fenotípicamente blancos cuyo asentamiento lleva más de doscientos años suele generar sorpresa.

La razón de esta extrañeza reside en que se halla muy difundida la idea que a partir de 1851, con el proceso de la abolición de la esclavitud, el cual acentuó la disolución de la sociedad colonial; la población blanca constituida por propietarios de minas, funcionarios y religiosos, entre otros, emigró hacia Pasto, Cali y Popayán, mientras que la población negra consolidó su asentamiento en los territorios del Pacífico, región que se constituyó al margen del proceso de conformación nacional. Inclusive centros administrativos tan importantes como Barbacoas e Iscuandé también se vieron abandonados del interés estatal (De Granda, 1977: 84).

La existencia actual de núcleos poblacionales blancos en la costa nariñense desmienten la anterior noción, su presencia sirve para matizar las relaciones entre dominados y dominadores, a la vez que permite problematizar la división tajante entre descendientes hispanos y africanos.

GENERALIDADES DEL POBLAMIENTO DEL PACÍFICO SUR

Aunque el mar del sur fuera “descubierto” tempranamente por Vasco Nuñez de Balboa en 1513, fue tan sólo hasta mediados del siglo XVII, con el advenimiento y establecimiento del segundo ciclo de la minería (1680-1800) (Colmenares, 1979), que los primeros asentamientos españoles lograron estabilizarse en la hoy región pacífica colombiana (Merizalde, 1921 y Yacup, 1976).

El proceso del poblamiento estuvo animado por la conjunción de intereses económicos promisorios tales como la existencia de ricos yacimientos auríferos y la población nativa

conformada por indígenas barbacoas, telembíes e iscuandés, la cual aseguraba mano de obra para la explotación minera (ibid).

Para el caso del sur del Pacífico, Barbacoas, Iscuandé y Tumaco fueron los lugares que reunieron estas características y “[...] constituyeron un triángulo histórico y socio-demográfico en cuyas características, especificidades y mutuas influencias, reside la clave para comprender el proceso de poblamiento ocurrido” (Almario y Castillo, 1996: 66).

Cada una de las tres poblaciones en cuestión, estuvo sometida a sus propias particularidades histórico – poblacionales, que obedecieron en parte, a la ubicación geográfica de cada una (ibid).

Por ejemplo durante el periodo colonial, Tumaco funcionó como puerto de segunda categoría y escaso movimiento entre Guayaquil y Panamá (ibid). Bañada por ríos muy cortos que no facilitaban la comunicación con el interior y pobre en oro (Hoffmann 1999: 21), se desarrolló una sociedad escasa de dirigentes blancos y esclavos. A cambio, había mucha gente libre. Después de la primera mitad del siglo XIX, la condición de puerto secundario se invirtió, convirtiéndose en una importante ciudad después de Buenaventura (Almario y Castillo, 1996).

En cambio, durante la colonia Barbacoas e Iscuandé fueron prósperas ciudades y habitación de selectos núcleos de blancos que después de los procesos de independencia cayeron en decadencia, mientras surgían otros centros urbanos como Guapi y El Charco.

La primera fundada en 1620 con el nombre de Santa María del Puerto de Barbacoas se vio favorecida durante la época colonial, por su estratégica ubicación cercana tanto a los centros urbanos y andinos como Ipiales, Quito y Pasto, como por su proximidad por vía ribereña al mar, “[...] y con amplias riquezas auríferas del Telembí, fue la mítica “Ciudad del Oro” y residencia de notables familias pastusas. En Barbacoas habitaban los

sindagua, quienes a pesar de haber resistido y combatido, tuvieron un rápido descenso, y como consecuencia de ello se aceleró la introducción de los esclavos negros y la avanzada minera en las costas del Pacífico (Orbes, 1957 citado por Almario y Castillo, 1986).

Finalmente, Iscuandé, el otro punto que conformó este triángulo sociohistórico, tenía ricos yacimientos mineros y se encontraba mucho más próxima al mar que Barbacoas (Almario y Castillo, 1986). No hay consenso respecto a su fecha y lugar de fundación, para De Granda (1977: 83) fue fundada bajo el nombre de La Paz del Espíritu Santo del río Iscuandé en 1612, mientras que para Zambrano y Bernard (citados por Almario y Castillo, 1996: 71), el puerto sobre el río fue fundado en 1600 como Santa Bárbara de Iscuandé. Quizás éstas diferencias tengan que ver con que la población hubiera tenido que ser reubicada en más de una ocasión, por fenómenos naturales (Almario, 2000), y debido a los constantes ataques de piratas hasta quedar en su actual emplazamiento siete leguas más adentro del original puerto de Carrizo (Merizalde, 1921: 105). Cómo ha indicado West (1957) los establecimientos mineros que se basaban en la minería de aluvión eran abandonados después del agotamiento de sus depósitos, por lo cual sus vecinos se movilizaban hacia otras localidades en pos de nuevas búsquedas. Con seguridad, Iscuandé no fue la excepción, más adelante retomo su particular desarrollo para explicar la permanencia de familias blancas en la región.

Los núcleos poblacionales que se establecieron en el litoral, durante la colonia eran dispersos y estaban articulados principalmente a la actividad minera. Así, se conformó un modelo de poblamiento circunscrito a unos puntos por lo general móviles en torno a unos cuantos ejes en los cursos medios y altos de los ríos y quebradas auríferas (Almario y Castillo, 1996).

Desde mediados del siglo XVII, en el pacífico sur, Santa María de las Barbacoas, Santa Bárbara de Iscuandé y Guapi, se consolidaron como ejes alrededor de los cuales funcionaban los diversos reales de minas. Las poblaciones auríferas se contactaban con los centros coloniales andinos como Popayán y Pasto por medio de caminos que atravesaban la cordillera o navegando por el río Patía (*ibid*).

El poblamiento se articuló a un modelo centrado en la extracción aurífera mediante cuadrillas de esclavos, pero, desde finales del siglo XVII, y a lo largo del XVIII, se fue consolidando una población “libre” que paulatinamente se dedicó a otro tipo de actividades económicas y exploró otros ámbitos del ahora Pacífico colombiano. Se inició así un modelo de poblamiento diferente, el cual se impuso definitivamente, en el siglo XIX, con la abolición jurídica de la esclavitud, el crecimiento poblacional y la presencia de otro tipo de auges económicos (Aprile-Gnisset, 1993: 12; Mosquera, 1993: 499). De hecho, el poblamiento del Pacífico ha estado orientado, la mayoría de las veces, por los ciclos extractivos de productos como el caucho, la balata, la tagua, las pieles y el camarón.

Estas actividades económicas extractivas, iniciadas desde mediados del siglo XIX, impulsaron en parte el movimiento poblacional que ha configurado la actual presencia de los descendientes de esclavos africanos y de los propios culimochos en las diferentes zonas ribereñas, estuarinas y costeras del Pacífico colombiano, subvirtiendo el modelo colonial circunscrito a los centros mineros y sus reales de minas (Aprile-Gnisset y Mosquera, 1993).

Tanto el agotamiento de recursos como los ciclos climáticos, obligaron a que las cuadrillas, en el caso del oro, fueran muy móviles y esta circunstancia llevó a que los pequeños centros poblados no fueran de carácter permanente. Pero más allá de eso, a que los esclavizados desarrollaran un intenso reconocimiento ecológico selvático y ribereño (Ro-

mero 1991). “[...] Tempranamente, entonces, se fue formando una memoria cultural y ambiental en los grupos esclavos”(Almarío y Castillo, 1996: 70).

Estas experiencias exploratorias y adaptativas ambientales debieron preparar a los esclavizados que tomaban como camino la huida o el cimarronaje que fue usado en casos extremos, como la manera más radical de expresar su descontento frente a los malos tratos, la necesidad de proteger sus derechos consuetudinarios o simplemente ser libres fuera del yugo del esclavizador (Mc Farlane, 1991).

Muchos de estos libres optaron por aventurarse hacia las tierras bajas del litoral. Se fueron organizando en grupos de mazamorreros, al principio conformados por grupos familiares, que luego iban vinculando a otros libres y también a cimarrones. Se dedicaban a actividades mineras y tenían cultivos y relaciones comerciales con otros grupos vecinos (Romero, 1991: 120). Estos mazamorreros trabajaban desde el siglo XVII en los terrenos ya labrados por cuadrillas de esclavos, y hacia el siglo XVIII se asentaron en los intersticios de las minas de los esclavistas, donde su permanencia se legitimaba a partir del pago de un tributo y más adelante de una matrícula, independientemente de su producido (Ibid : 121). A pesar de su legitimidad, tuvieron enfrentamientos con los dueños de minas. Ellos los veían como una amenaza a su poder y estructura social, tanto por las relaciones que se creaban entre esclavos y libres, vistas como “mala influencia” para los primeros, como por su relación con el comercio de tabaco y aguardiente, pues era patrocinio de bailes y borracheras sin ningún control social ni moral. Sin embargo, la conformación física de estos nuevos poblados, seguía los lineamientos de los reales de minas, con capilla y asistencia de un cura (ibid : 122).

Con la abolición del sistema esclavista en 1851, se aceleró la migración hacia las zonas bajas y costeras, hasta antes sólo puntualmente exploradas y todavía no ocupadas. La paulatina consolidación de un núcleo poblacional de libertos y cimarrones

denominado *libre* durante el siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX fue una de las consecuencias demográficas más importantes para el Pacífico colombiano (De Granda, 1977: 47, 48 y West, 1957: 103,104). Sin duda alguna esta aventura desde las riveras auríferas hacia las tierras bajas de la costa también fue emprendida por los ancestros de los culimochos que actualmente la pueblan. Es importante anotar que con la finalización del periodo minero esclavista, no sólo los grupos negros hicieron estos desplazamientos hacia las tierras bajas. Sabemos que con la declaración jurídica de la abolición de la esclavitud que entró en vigencia a partir de 1852 se acentuó la disolución de la sociedad colonial, pues la “capa directiva blanca” que dominaba en la zona emigró hacia los centros urbanos andinos como Pasto, Cali y Popayán (De Granda,1977: 84). No obstante, algunas personas permanecieron en a zona vinculadas a actividades económicas completamente diferentes a la extracción minera con mano de obra esclava, desarrollando un modelo cultural particular lleno de intercambios con quienes antes fueran esclavos. Lo más posible es que los culimochos emprendieran una migración desde Iscuandé hasta la línea costera asentándose en playas y firmes en medio de esteros, atraídos por las condiciones favorables ofrecidas por el ecosistema de manglar, como abundancia de recursos y la facilidad de transporte que representa el mar.

EL ENFOQUE ANTROPOLÓGICO: A QUIÉN INCLUYE

La población blanca que hoy habita el Pacífico ha sido más bien excluida de los enfoques antropológicos, debido a que es vista como carente de identidad étnica o de tradición ancestral; tan sólo se la ha percibido en calidad de descendientes de familias adineradas que habitaron los centros esplendorosos de la minería de antaño como Barbacoas, Nóvita o Citará; hijos de antiguos terratenientes, esclavistas, dueños de minas y extranjeros que han permanecido en la región, pero ya sin el mismo poder económico; o aquellos que han ido modernizado sus medios de producción para mantenerse en una economía de fron-

tera de acuerdo con diferentes auges cómo los del caucho, la balata y la tagua.

Es decir, que paradójicamente su exclusión académica corresponde con su “inclusión” en la sociedad nacional mestiza; aunque regionalmente son una minoría, ellos son los “no - diferentes”. Obviamente no se puede encasillar a toda la gente blanca como una población homogénea. Su presencia pocas veces matizada incluye desde serranos, paisas, y culimochos con ocupaciones tan variadas como compradores de oro, ganaderos, narcotraficantes, marinos, guerrilleros, carpinteros, pescadores, industriales agrícolas y colonos entre otras.

Para la academia, la población blanca ha sido la poseedora del poder político y económico, heredera de los prejuicios raciales coloniales, y dueña del comercio de la zona; pero poco han sido exploradas las relaciones entre blancos, indígenas y afrodescendientes, en donde no esté involucrado el poder, como eje que las atraviesa (Pardo, 1996). Quizá ello obedezca al tradicional enfoque antropológico que se ha dedicado a la investigación de cuadros culturales únicos y perfectamente distinguibles, que resaltan las identidades esencializadas obviando las relaciones de interdependencia mutua que se han ido estableciendo entre diversas poblaciones.

Cierto es que la formación colonial tuvo una marcada división “socio - racial” del trabajo, donde el universo de posibles actividades económicas de los individuos en el espacio social se encontraba atravesado por una adscripción “socio - racial”.

Los pocos residentes blancos del litoral pacífico administraban las minas propias o ajenas, eran funcionarios de La Corona, pertenecían al clero o se desempeñaban como comerciantes.

Los indígenas fueron reducidos a encomiendas o corregimientos de indios, cerca de los centros mineros o reales de minas, obligados bajo la modalidad de pago de tributo, a

sembrar fundamentalmente maíz y plátano con el objeto de alimentar a las cuadrillas dedicadas a la extracción del mineral, (West, 1957: 90, 93). Del mismo modo, la fabricación de canoas o la construcción de viviendas estaban también vinculadas a las actividades propias de los indígenas o corregimientos de indios con el objeto de hacerles pagar el tributo.

Finalmente, los esclavizados bozales (traídos de África) o criollos (nacidos en América) fueron, destinados exclusivamente a las labores en los reales de minas, agrupados en las cuadrillas existentes a lo largo de los cursos de los ríos donde se hallaban los yacimientos de aluvión.

No obstante, dentro del sistema colonial de castas, la división entre dominados y dominadores no estuvo totalmente polarizada (Colmenares, 1979:129). La escala socio-racial estuvo matizada por comerciantes, mercaderes de carrera, artesanos, labradores, mestizos, libres, pequeños propietarios, o arrendatarios agrícolas, cosecheros y blancos desposeídos como muleros ó vaqueros. Es posible que la presencia de estas personas estuviera más vinculada con el comercio que con la extracción de oro. En mi opinión, esta salvedad es de suma importancia para el propósito de este ensayo.

LOS CULIMOCHOS

Teniendo en cuenta esta acotación, el lector puede introducirse en el caso específico de los culimochos. Una población de piel blanca, asentada desde finales del siglo XVIII en las playas de La Vigía, Los Mulatos, Amarales, San Juan de La Costa y las desaparecidas playas de Boquerones, Los Reyes, Domingo Ortiz y La Loma. Desde su llegada a la costa, este pueblo se adaptó a las condiciones ambientales locales, dedicándose a la pesca, la agricultura y la arquitectura naval, ésta última actividad les ha dado gran reconocimiento en el ámbito regional, al igual que el ser competentes en la interpretación de bombos,

cununos, marimbas y guasas para componer ritmos como currulaos y arrullos, todos ellos aprendidos del libre.

A pesar de que la bibliografía sobre este pueblo ha sido escasa, muchos son los relatos que sobre su historia se han tejido. Desde ser descendientes de vikingos, de origen vasco, hasta náufragos de un gran galeón del siglo XVII que perseguido por piratas encalló en un estero. Estas versiones son narradas tanto por los libres cómo por los propios culimochos y confieso que lograron desorientarme a la hora de iniciar mi pesquisa sobre el poblamiento de las playas. Sin embargo, la búsqueda que realicé en el Archivo Central de Cauca me permitió concretar que ellos son descendientes de los pobladores del antiguo distrito minero de Iscuandé.

Esta indagación la hice a partir del rastreo de los apellidos de las familias que tradicionalmente han vivido en la playa, los cuales se han mantenido gracias a la marcada endogamia de la cual los culimochos han hecho ejercicio, con el fin de mantener su fenotipo libre de mestizaje.

La intención de crear estos relatos residió por un lado en acentuar un estatus de diferencia con respecto a las poblaciones negras que les rodeaban, una estratificación social que se sumaba al hecho de ser blancos. Por otra parte, intentaban separar su historia de la explotación aurífera y la esclavitud, para estar a tono con el discurso local; asimilando en la figura del colonizador español la representación de usurpador, villano, ladrón y explotador. Así fue como marcaron una distancia de esa imagen, narrándose a sí mismos como nobles y ajenos al auge minero. Por esta razón, en sus narraciones la llegada a estas playas fue de cierta manera algo accidental.

ISCUANDÉ: AUGE Y DECADENCIA

El particular desarrollo de esta villa es clave para la comprensión del poblamiento y la actual permanencia de los culimochos en Nariño. En un principio, Iscuandé no fue un dis-

trito independiente; por el contrario era un anexo minero de Barbacoas, la ciudad privilegiada por excelencia del Pacífico sur durante el dominio colonial. Debido a su pésima localización respecto al mar, los mineros de Barbacoas se vieron en la necesidad de fundar un puerto que, dependiendo políticamente de Barbacoas, estuviera más cerca al mar y a sus consiguientes ventajas. Este fue el origen de Iscuandé (Almario, 2000).

La importante producción de oro de Iscuandé la llevó a convertirse en un núcleo administrativo, al cual estaban sujetos los campamentos mineros del área rural, sobre ellos tenía jurisdicción política, religiosa y económica (Oliveros y Cárdenas, 1984). El Padrón general del gobierno de Popayán hecho en el año de 1797 muestra además que

[...] la jurisdicción de esta ciudad comprende el río de su nombre, el Tapaje, y otros que desembocan a la mar del sur donde hay playas que se denominan San Juan, Bracito del Patía, Majagual, Caballos, Tierra Firme Grande, Guascauna, Sanquianga, Mulatos, Boquerones, Los reyes, Amarales y Pangamosa (Tovar et al, 1994: 330).

Tener jurisdicción sobre esa área rural le implicaba también ser su foco abastecedor, a lo cual le ayudaba la posibilidad de comunicación permanente mediante la navegación fluvial interna, donde islas aluviales y agrupaciones de manglares rodeados por el agua de bocanas, esteros y brazos del ríos influenciados por la marea, forman una especie de delta ininterrumpido, que permite el tránsito de un río a otro sin necesidad de aventurarse en mar abierto (ibid).

Iscuandé fue entonces, un importante puerto al cual llegaban no sólo las mercancías necesarias para el funcionamiento de las minas como sal, carnes, víveres, hierro acero, brea y textiles (Ibid), sino también selectos bienes materiales como vajillas, ropa, muebles, quesos y vino para la minoría blanca que allí habitaba (De Granda, 1971: 464). Algunas eran familias de

¹ Apellidos que siguen teniendo tradición no sólo en Iscuandé sino en Mulatos y Vigía, tal y como lo constaté con mi trabajo de campo.

apellidos Portocarrero, Estupiñán, Reina, Satizabal, Olalla, y Salas, entre otros¹ (De Granda, 1977: 87) propietarios de minas, funcionarios estatales, oficiales de Hacienda, sacerdotes y comerciantes (Ibid).

El desarrollo del comercio, estuvo estrechamente vinculado con la actividad minera, y obedeció a la ubicación estratégica del puerto de Iscuandé dentro de las rutas de comercio del Pacífico (Oliveros y Cárdenas, 1984).

La ubicación intermedia de Iscuandé entre Guayaquil y Panamá, logró que el puerto fuera sitio obligado para el arribo de los navíos que desde El Callao y Guayaquil iban hasta Buenaventura, y los que iban de Panamá para el Perú (Ibid). Además, logró conexiones comerciales con Tumaco, Esmeraldas, Guapi y Buenaventura. Otro factor que durante la primera mitad del siglo XVIII benefició el comercio por la costa pacífica fue el cierre del comercio por el río Atrato como respuesta al contrabando. Tenían autorización tan sólo los puertos de Buenaventura e Iscuandé para recibir las mercancías llegadas desde Panamá (Colmenares, 1976: 331).

Fue así como el comercio marítimo le permitió a Iscuandé desarrollarse con independencia de Barbacoas. Alcanzando la jurisdicción de una gran área rural. En la actualidad dicha actividad económica, -cómo constaté con mi trabajo de campo sigue caracterizando a los pobladores blancos de la región, al igual que la construcción de embarcaciones de mediano y pequeño calado que han facilitado la salida de productos mineros, forestales, agrícolas y recientemente marinos.

Para Almario (2000), comprender la paulatina autonomía que Iscuandé logró de Barbacoas como un fenómeno continuo, permite explicar y comprender sus diferencias. Un ejemplo es que durante el momento de la crisis de la Independencia, Barbacoas asumió una posición realista e Iscuandé una patriótica, así como las consecuencias inmediatas y posteriores (Ibid).

El auge de esa población fue efímero, dado por un momento coyuntural en el proceso de conformación del territorio nacional y cayendo rápidamente en el olvido. Su influencia también disminuyó porque al separarse Colombia de Ecuador, las relaciones eminentemente comerciales que controlaba dejaron de ser de gran significado en el ámbito costero, y fueron otras ciudades y otros auges los que vinieron a ocupar su lugar, como Cali y la apertura de una navegación más estable por el río Magdalena (Oliveros y Cárdenas, 1984: 95).

Es así, como, alejados del gran centro urbano de Barbaças y de la tutela de la sierra (Pasto y Quito), los pobladores de Iscuandé fueron forjando una identidad local adaptada a las condiciones ambientales. Allí, se combinaban, además de las explotaciones mineras, las prácticas ribereñas de la pesca y la agricultura y las de los frentes de playa y su entorno de manglar. Estos núcleos blancos debieron optar poco a poco por la vida en la costa, aunque sin romper los nexos familiares y políticos con los mineros que controlaban el cabildo de Iscuandé (Almario, 2000).

En síntesis, al empezar a poblar la costa se alejaron de la esclavitud; y se vieron obligados a compartir las prácticas de producción, los ritmos de vida y las modalidades de aprovechamiento del entorno que la mayoría negra (libertos, manumisos, descendientes de esclavos) ya ejercía. Al mismo tiempo, mantuvieron unos marcadores de identidad muy fuertes con cholos y libres en otras prácticas como, la música, los mitos, la culinaria, las creencias y la estructura familiar, que aún son legibles etnográficamente.

Como se sabe el primer vínculo de la región con la economía colonial consistió en la apertura de la frontera minera (Leal 1998). La consolidación del llamado “Segundo ciclo del oro” entre 1640-1800 (Colmenares, 1989 en Leal, 1998) atrajo la llegada de los españoles a las tierras bajas del Pacífico, quienes explotaron estas riquezas usando mano de obra esclava proveniente de África hasta que comenzó el proceso de abolición de la esclavitud, el

cual precipitó una rápida migración de la “capa directiva blanca” de la región hacía ciudades como Pasto, Popayán y Cali (De Granda 1977). Entonces ¿Cómo y qué se queda haciendo un grupo de gente blanca en el pacífico sur, ante la imposibilidad de usar mano de obra esclava ?

La respuesta implica dos acotaciones. Por un lado la “capa directiva blanca” emigró, quienes se quedaron ya no hacían parte de ese grupo reducido. Segundo, al no poder contar con esclavos, a la vez que la producción minera disminuyó, ésta gente debió forjar una identidad local adaptada a las condiciones ambientales, y vincularse a actividades como la agricultura, la pesca, la carpintería naval y el comercio, incluso mucho antes de la abolición de la esclavitud, pues la producción aurífera había descendido por la ausencia de mano de obra esclava, desde el primer cuarto de siglo XIX

Entrado el siglo XIX los propietarios de minas disminuían mientras que la población catalogada como jornaleros y labradores aumentaba. Así lo demuestra el Registro formado para la exacción de los tres impuestos de Iscuandé que en 1829 contaba con 679 habitantes. Según este documento la población se hallaba discriminada por oficios así: 190 mujeres dedicadas a su oficio, 253 jornaleros, 169 labradores y tan sólo 2 mineros, entre otros. Según el mismo documento, *jornalero* es “toda persona que para subsistir necesariamente, debe prestar sus servicios a otro”, mientras que *labrador* es “todo hombre de mediana fortuna capaz de subsistir sin someterse al dominio de otro” (ACC, Sig 2709).

Así, cuando se decretó la abolición de la esclavitud, la producción minera ya se hallaba debilitada y muchos de los esclavos ya no lo eran por su participación en las guerras de independencia. Iscuandé ya había entrado en periodo de decadencia y los blancos que se quedaron bajo esas condiciones comenzaron a compartir con libres y cholos actividades de producción, ciclos de vida y modalidades de aprovechamiento del entorno. Sin embargo, con respecto a esos dos pueblos, los

culimochos también delimitaron su identidad profundizando aquellas prácticas que les eran propias: la navegación de cabotaje, la arquitectura naval y el aprovechamiento de los recursos propios de esteros y manglares que rodeaban su territorio.

Al hablar del territorio me refiero a Mulatos, la playa que los culimochos han heredado de sus ancestros y que es de las pocas áreas rurales que en el Pacífico, cuenta con una escritura que data de 1789. En este documento notarial conservado por los habitantes de la playa, se halla consignada parte de la historia de la playa: Mulatos de propiedad del Alférez Real Raimundo Montaña la cede a su sobrino Claudio de Reyna, de allí en adelante, todos quienes se consideren descendientes de alguno de los personajes citados son codueños del predio siempre y cuando compren acciones y se comprometan a seguir ciertas normas para vivir en dicha comunidad.

Fue desde éste ámbito territorial que los culimochos delimitaron su identidad, para más tarde aprender aquellas africanías musicales y rítmicas que sólo pudieron conocer a partir de un estrecho contacto con quienes antes fueran esclavos.

RELACIONES INTERÉTNICAS: Intercambio de saberes

No es propósito de este ensayo profundizar sobre los intercambios y prestamos culturales, aquí sólo quedan enumerados, pues este tema necesitaría otro espacio, sin embargo, son estas reciprocidades las que han materializado y dado sustento a las relaciones interétnicas.

Creo que muy pocas veces se piensa en las influencias que debieron experimentar los colonizadores españoles por parte de aquellos a quienes sometieron; de igual manera, poco se ha reflexionado sobre las transformaciones culturales que debieron sufrir las familias blancas que antaño dominaron la región pacífica colombiana, una vez roto el sistema colonial, al verse desprovistos de la tutela del centro y aislados al igual que libres y

cholos en los territorios de frontera desarrollados al margen del proceso de conformación nacional.

En este caso es preciso enfatizar como los culimochos construyeron una cultura propia a partir de los legados que poseían y a la vez de los préstamos de la cultura que localmente indígenas y afrodescendientes estaban desarrollando. El panorama de la situación que vivió la gente en esta región una vez terminó el auge minero es descrito por Germán de Granda:

Al perder interés para las autoridades centrales, desde el punto de vista económico, las zonas boscosas del litoral pacífico de clima malsano y población de escasísimo nivel socio-económico y cultural. Esta inmensa extensión territorial, del Chocó a Nariño, se convierte rápidamente, en un área marginal debido a la falta de comunicaciones fáciles, al abandono de las minas en manos de los descendientes de los antiguos esclavos, que las explotan por procedimientos primitivos y escasamente productivos [...] Y, como consecuencia, comienza la decadencia de los antiguos centros administrativos y comerciales de la costa pacífica [...] (que) se ven abocados, por el abandono de las minorías rectoras esclavistas, a una situación progresivamente degradada, incomunicados prácticamente con el resto del país, evitados por funcionarios y comerciantes por sus primitivas condiciones de vida y su nula capacidad de producción y consumo y empobrecidos por su dedicación a actividades marginales dentro de la estructura económica colombiana (1977: 85).

Aunque la descripción anterior está encaminada a resaltar las condiciones en las cuales quedó la gente negra, es evidente que los mismos síntomas debieron existir para los blancos que permanecieron en la región, cuyo único apoyo debió ser psicológico a la hora de identificarse y diferenciarse de los libres.

ESTEREOTIPO Y DISCRIMINACIÓN

La mayoría de las referencias mediante las cuales se ha conocido a los culimochos hacen alusión a la preservación de su identidad racial blanca sin cruzamiento con la gente negra (Yacup, 1976 y Merizalde, 1921) y Hoffmann (2000) por su parte anotó sobre el racismo, la discriminación y la exclusión que los culimochos han ejercido con respecto a los libres que les rodean. Durante mi trabajo de campo, escuché que en el pasado los antiguos de las playas no toleraban a la gente negra, por lo cual se escondían tras las rendijas de sus casas cuando estos llegaban a Mulatos, barrían sus pasos y botaban los vasos donde bebían agua. Los libres opinan que estos comportamientos llevaron a que los culimochos tuvieran fama de ser “poco amables y conversadores, muy fríos y secos para tratar”. Sumadas a la estricta endogamia que ellos han practicado, estas actitudes han llevado a que se singularicen por el racismo y la xenofobia. Sin embargo, es posible llegar a otras percepciones mediante un análisis profundo de las relaciones existentes y del contexto dentro del cual se han dado.

Mi conclusión es que esa poca tolerancia que los primeros culimochos manifestaron hacia la gente negra, es una actitud que puede ser interpretada como una pantalla con la que quisieron escudarse estos blancos, de las posibles agresiones por parte de antiguos esclavos que los superaban en número. El fantasma de la rebelión jamás fue extirpado y la alarma de la venganza, la sospecha del ataque violento y el resquemor por la brujería que los esclavos pudieran practicar fueron desasosiegos que tanto la iglesia como los mandatarios blancos alimentaron con mucha fuerza durante la época colonial y que debieron perdurar por algún tiempo en esta sociedad. De ahí la intención de alejarse o aislarse, y en éste propósito fue clave la posesión de un territorio escriturado.

Esa turbación y pánico debieron pasar, sin duda, a las siguientes generaciones ya ajenas a la esclavitud. No obstante, la intención inicial de impedir o restringir los contactos con la gente negra, sólo quedó en eso, en una intención, cómo lo demuestran los numerosos intercambios y el desarrollo de mutuos aprendizajes.

Pienso que las alusiones hechas por Hoffmann referentes a las “prácticas” y “valores racistas” (2000: 111) cultivados por los culimochos merecen una reflexión que tenga en cuenta el contexto dentro del cual estos comportamientos se han presentado. Si dentro del racismo las prácticas y saberes culturales del “otro” son juzgados como atrasadas, amorales y desordenadas. ¿Cómo puede comprenderse el aprendizaje y la identificación de los culimochos con prácticas como el currulao? Considerado por antonomasia como legado negro (Whitten, 1974).

Ello sólo es posible a partir de una profunda convivencia. Es innegable que las relaciones han sido conflictivas y que han estado viciadas por los prejuicios raciales heredados de la colonia, y los que aún son alimentados desde el interior del país. Del mismo modo no pueden ocultarse los antagonismos, ni las asimetrías.

No puede desconocerse que durante cuatro siglos y medio, en las épocas de la Colonia y República, la ideología racista dominó en todos los niveles de la sociedad colombiana sin mayor oposición (Pardo, 1996: 301), es necesario considerar que los culimochos se movieron dentro de esta lógica. A mi modo de ver, resulta obvio que durante el primer momento de convivencia se hiciera manifiesto el rechazo hacia el libre antes esclavizado. Evidentemente, no debió ser fácil verse empobrecidos, al mismo nivel del “otro”, haciendo las mismas labores manuales, agrícolas y pesqueras para sobrevivir.

A pesar del desarrollo particular de Iscuandé, para los hispanodescendientes no debió ser fácil deshacerse de prejui-

cios que se establecieron desde los tiempos coloniales. De este modo, el mecanismo más a la mano para reforzar su identidad, fue resaltar la alteridad ya existente. Mediante un alejamiento de las prácticas religiosas católicas, la especialización en el arte naval y la afirmación y difusión de una historia particular, los culimochos delimitaron su identidad.

Para Mauricio Pardo, la construcción de estereotipos sobre indígenas y negros fue fuente de autoridad para despojarlos, explotarlos y subordinarlos, a la vez que su territorio fue definido como despoblado por la legislación de baldíos desde 1870. Es por eso que el autor considera que es

[...] dentro de una matriz discriminatoria que deben verse las relaciones entre los diferentes sectores étnicos en el Pacífico. Son éstas relaciones complejas, ubicadas en distintos grados dentro de un espectro de explotación y dominación que, aunque obedece a unas tendencias generales, presenta parámetros fluidos y significados cambiantes tanto en el eje temporal como en el espacial” (Pardo,1996: 302).

Así, las concepciones estereotípicas que cada uno ha tenido sobre el “otro”, se han mantenido. Esas nociones se expresan mediante autodefiniciones étnicas que marcan la diferencia y los atributos dados a los “otros” los cuales suelen manifestar las tensiones en forma de burlas e insultos, cada uno de los cuales son mecanismos que permiten descargar las tensiones, logrando de cierta manera, equilibrar asimetrías.

Por ejemplo, los libres están todo el tiempo haciendo burlas y chistes sobre los culimochos y su manera de ser. *Todo culimochito tiene algo de pastuso* es una expresión común para referirse a cierta “incapacidad” de ellos para comprender bromas y palabras de doble sentido. Los libres los consideran poco aventajados y tímidos en cuestiones relativas al amor y al sexo y hacen chistes y sátiras sobre su marcada endogamia, acusándolos, además de “pecadores” por “incestuosos”, poco creyentes y religiosos. Muchos libres piensan que como casti-

go divino por sus “andanzas” la mar ha ido acabando con la playa de Mulatos, tal y como lo hizo con Boquerones, Domingo Ortiz, Los Reyes y en la actualidad en San Juan de La Costa, todas ellas playas pobladas por “magos” y “magas” (para referirse a las personas con algún grado de retardo físico o mental o con enfermedades congénitas).

Estas concepciones van en ambos sentidos, cada grupo tiene algo que recriminar al “otro”. Según Esteva Fabregat (1984: 37), el conflicto surgido del contraste cultural y en este caso histórico, siempre lleva a comparaciones, juicios por superioridad, y al ejercicio de estereotipos para ridiculizar o disminuir los valores de la otra etnicidad. Por ejemplo, las costumbres de los “otros”, diferentes a las propias son calificadas por oposición como reprochables; luego es común, que a ésta alteridad lejana, concurren la desconfianza, la falta de solidaridad y la diferenciación nominal (ibid).

Los culimochos, por su parte, conservan hacia la gente negra los estereotipos adquiridos desde la época colonial, y alimentados desde los Andes. Los consideran poco hábiles en las artes náuticas, aunque son buenos pescadores y músicos, son “mañosos” y “viciosos”, (*toman demasiado trago, fuman y juegan en exceso*) “incontenibles” en cuanto al sexo se refiere, “dicharacheros” y “mentirosos” para conquistar a las mujeres. En el aspecto religioso los consideran “fanáticos” y “supersticiosos”.

Para Fabregat, la imagen que cada uno tiene del otro es una clase de información que sirve para orientar la relación entre ambos. Esta imagen tiende a reforzar los estereotipos existentes capaces de movilizar la emocionalidad o la capacidad conflictiva de la gente (1984: 41). Como dije en la introducción, la convivencia no es el reino de la armonía y el equilibrio, las relaciones interétnicas suponen la existencia de antagonismos y diferencias, siendo la convivencia la manera como las diferencias y los conflictos se negocian.

Lo interesante de la conceptualización que cada grupo ha establecido sobre el otro, es encontrar la contradicción entre la existencia de un discurso excluyente con unas prácticas incluyentes. Desligar aquello que la gente piensa o dice de cómo actúa o se comporta, me permitió ver que las categorizaciones raciales impuestas por el sistema colonial de castas lograron un gran arraigo en la mentalidad de la gente, gracias a un largo proceso de aprendizaje, que se traduce en percepciones y conductas difíciles de “desmontar”. No obstante, esas concepciones no han sido impedimento para la adopción mutua de técnicas y patrones culturales, los cuales merecen otro espacio para su análisis.

BIBLIOGRAFÍA

- Almario Oscar & Castillo Ricardo. 1996. “Territorio, poblamiento y sociedades negras” en *Renacientes del Guandal. “Grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga* pp. 57- 120 Medellín: Proyecto Biopacífico Min. del Medio Ambiente - Universidad Nacional de Colombia.
- Almario, Oscar. 2000. E-mail, enero 25
- Aprille-Gnisset, Jacques. 1993. *Poblamiento, Hábitat y Pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.
- Colmenares, Germán. 1976. *Historia Económica y Social de Colombia 1537 -1719* Bogotá: La Carreta
- _____. 1979. *Historia Económica y Social de Colombia*. Vol 2 Popayán: Una sociedad Esclavista 1689 -1800 Bogotá: La Carreta
- De Granda, Germán. 1971. “Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la gobernación de Popayán Siglo XVIII» en *Revista Española de Antropología*, Volumen 6 pp. 381-422 Madrid: Facultad de Filología y Letras Universidad de Madrid.
- _____. 1977. “Dialectología, historia social y sociología lingüística en Iscuandé (Departamento de Nariño” en *Estudios sobre un área hispanoamericana de población negra. Las tierras bajas occidenta-*

- les de Colombia* pp. 68-93 Bogotá: Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Esteva Fabregat, Claudi. 1984. *Estado, Etnicidad y Biculturalismo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Hoffmann, Odile. 1999. "Sociedades y Espacios en el Litoral Pacífico Sur Colombiano Siglos XVIII -XX" en Michel Agier, Odile Hoffman et al. *Tumaco Haciendo ciudad*. pp 15-53 Cali: ICAN, IRD y Universidad el Valle.
- _____. 2000. "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)" en Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (Eds) *Memorias Disidentes, Memorias Hegemónicas. El pasado como política de la historia*. pp. 97-120 Bogotá: ICANH
- Leal, Claudia. 1998. "Manglares y Economía Extractiva" en Adriana Maya *Los Afrocolombianos Geografía Humana de Colombia* tomo IV pp. 397-430 Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Mc. Farlane, Anthony. 1991. "Cimarrones y Palenques en Colombia: siglo XVIII" en *Historia y Espacio*, N° 14 junio de 1991 pp. 53-78 Cali: Universidad del Valle.
- Merizalde, P. Bernardo y Recoleta. 1921. *Estudio de la Costa colombiana del pacífico*. Bogotá: Imprenta del Estado Mayor General.
- Mosquera, Gilma. 1993. «La vivienda en el Chocó» En: *Colombia Pacífico*. Tomo II Bogotá: Pablo Leyva editor, Fen-Biopacífico.
- Pardo, Mauricio. 1996. "Movimientos Sociales y Relaciones interétnicas" en Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (investigadores) *Pacífico ¿Desarrollo o Diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* pp. 299 -315 Bogotá: CEREC Serie Ecológica N° 11, ECOFONDO Serie Construyendo el futuro N°3,
- Oliveros, Dahissy y Cárdenas, Franky. 1984. *Del Auge a La Marginalidad: La región de Iscuandé en el proceso de conformación nacional (1780 -1840)*. Trabajo de grado . Cali: Departamento de Historia, Universidad del Valle.
- Romero, Mario Diego. 1991. *Región, poblamiento y sociedad en la Costa Centro Sur del Pacífico Colombiano, Siglos XVI al XVIII*. Trabajo de grado. Cali: Departamento de Historia, Universidad del Valle.
- _____. 1995. *Poblamiento y Sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*. Cali: Editorial Facultad de Humanidades, Historia y Sociedad Universidad del Valle.

Paramilitarismo y pluralidad religiosa en Belén de Bajirá*

Andrés Ríos M.

Estudiante del Doctorado en Historia

El Colegio de México. México D.F.

E-mail: andresote_98@yahoo.com

RESUMEN

El análisis se realizó en un corregimiento del municipio de Mutatá (Urabá Antioqueño). Éste, entre 1975 y 1989 estuvo controlado por las organizaciones guerrilleras; posteriormente pasó al dominio de las organizaciones paramilitares. El propósito es analizar la forma en que se ha configurado el campo religioso, las relaciones que se establecieron entre las 13 iglesias existentes y el papel que desempeñan en un contexto marcado por el conflicto armado.

* El material aquí presentado hace parte del proyecto en curso "*Religión y conflicto en el Urabá Antioqueño*", financiado por la Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología del Banco de la República. Para el análisis de la problemática social de Urabá, debo agradecer las muy atinadas observaciones de Carlos Miguel Ortiz del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Y en lo que se refiere a los cuestionamientos teóricos que entretienen lo religioso y el parentesco, agradezco a François Correa del Departamento de Antropología de la misma universidad, quien con sus sutiles apuntes críticos da luces sobre cosas por hacer.

I

El sábado por la mañana, después de dos horas de viaje por carretera destapada partiendo de Chigorodó, encontramos la valla que se yergue sobre la maltrecha carretera –a manera de amenaza, advertencia o presunción- que dice: “Autodefensas Unidas de Colombia, porque no hay cosas imposibles sino hombres incapaces”.

Doscientos metros más adelante, bajo el sofocante sol del Urabá, están los soldados de la Brigada XI del Ejército, haciendo sus entrenamientos matutinos. Dos minutos después aparece el convulsionado y estigmatizado corregimiento de Belén de Bajirá. El simple arribo de un antropólogo, sin novedad alguna es todo un logro en sitios donde tres años atrás era impensable el ingreso de uno de los tantos profesionales inquisidores. Frente a pequeñas casas de madera, el principal producto de explotación de la región, corren nubes de niños desnudos que juegan entre piedras, gallinas, marranos y charcos dejados por la torrencial lluvia nocturna que suele azotar a Urabá en enero.

Sentados en una de las tres panaderías de la plaza central –escogida por la escultural belleza de la propietaria- tomando tinto con buñuelo, observamos varias decenas de militares que, emulando los atavíos de “Rambo”, y apenas saliendo de la adolescencia, deambulan por las calles, ausentes de distintivos que evidencien el rango que poseen. Costeños de imponente presencia con ropa de marca, cadenas de oro, y radios de comunicación en sus manos, se pasean en suntuosos camperos y motos de alto cilindraje. Pedazos de cantinas compuestas por dos o tres mesas de billar, un generoso suministro de licor y un potente equipo de sonido que ensordece a los transeúntes con vallenato, regué y música norteña, entre otras tantas afecciones populares. Negros provenientes del Chocó, hijos de chocoanos, “chilapos” de origen Cordobés o Sucreño, “paisas” que arribaron de Antioquia, Caldas o Risaralda componen el complejo

étnico de Bajirá. Todos ellos, con sombrero vueltiao, camisa percutida, botas de caucho, cuerpo con musculatura perfectamente delineada y piel cuarteada por el trabajo bajo el sol –en las grandes fincas ganaderas de las que desconocen quien es el dueño-, se abarrotan frente a las cantinas en compañía de militares o paramilitares. En medio del bullicio sabatino, las mujeres sin rastros de maquillaje, con falda a los tobillos y una Biblia en la mano cruzan apresuradas halando a sus hijos o nietos camino a alguna de las 13 iglesias del pueblo. Eventualmente son acompañadas por hombres mayores –muchas veces ya envejecidos- pulcramente vestidos. Templos conocidos con el genérico de “evangélicos” inundan el pueblo con sus flagrantes cantos y acuciantes suplicas a los cielos, llenas de gozo, dolor y fervor.

Una vez el miope y desaliñado antropólogo arriba en una susuky 100 en compañía del vendedor de vitaminas –uno de los tantos personajes típicos que andan por tierras de guerra a sus anchas, ofreciendo purgantes y complementos vitamínicos- se da la presentación de rigor ante las “autoridades locales”. Después de una breve inquisición y un inútil esfuerzo por explicar que allí sí había cultura que merecía ser estudiada, dan vía libre a quien deja de ser el “doctor” para ser el “hermano antropólogo”, al verle de iglesia en iglesia asustadizo con una grabadora en la mano.

II

El susodicho caserío, que no cuenta con más de 4.000 habitantes, se encuentra al occidente del municipio de Mutatá, colindante con tierras chocoanas, a solo 10 kilómetros del renombrado Tapón del Darién, límites entre Colombia y Panamá.

Para los aciagos años 50 –*La Violencia* en su apogeo- Belén de Bajirá no era más que un puñado de casas en la humedad de la selva. Migrantes cordobeses, chocoanos y antioqueños en busca de tierras, fugitivos liberales de la guerra bipartidista y delincuentes a granel, se convirtieron en

la población originaria de Bajirá. Allí, a ocho días de viaje desde Chigorodó y casi un mes desde Medellín, en la absoluta ausencia de cualquier institución estatal, la desbocada extracción maderera y la subsiguiente comercialización por vía fluvial se convirtió en la principal fuente de ingresos. La inexistencia del Estado en la administración de la justicia y en la regulación de las relaciones obrero-patronales, la falta de elementos identitarios que permitiesen consolidar mecanismos culturales para la canalización de conflictos y el lastre de violencia que marcaba la historia de cada habitante de Bajirá, hacían que la justicia fuese administrada e impartida por cada lugareño según su propio criterio. Violencia cotidiana donde los hombres y mujeres se batían en duelos de machete cual circenses gladiadores, acumulando capital simbólico y robusteciendo su nombre. Discusiones de borrachos, conflictos pasionales, envidias entre vecinos, desacuerdos laborales, venganzas entre familias y otras querellas, solían terminar con uno o varios muertos a machete o a balazos en medio de las polvorientas calles.

Para mediados de la década de los sesenta, el panorama político sufre una transformación sustancial en Urabá antioqueño frente a la incursión guerrillera. Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército Popular de Liberación (EPL) arriban a la zona motivados por el auge económico que se vivía en el eje bananero, ubicado en los municipios vecinos de Chigorodó, Apartadó y Turbo. Se convirtieron las zonas rurales aledañas en espacios propicios para el funcionamiento de centros de operaciones. Por ejemplo, San José de Apartadó, empotrado en la Serranía de Abibe a 12 kilómetros de Apartadó, se convirtió en la sede de las oficinas de las FARC desde donde se controlaba Urabá. Por otra parte, Bajirá se convirtió en un sitio para el establecimiento de las FARC por dos factores: el aislamiento espacial facilitó la construcción de campamentos guerrilleros, y la pujante industria ganadera que se estaba gestando permitió una permanente y sólida fuente de ingresos.

Siguiendo la lógica local, las armas se constituyen en el mecanismo para imponerse como “autoridad” en la zona. El matar apoyadores directos o indirectos del gobierno y las fuerzas armadas fue uno de los primeros pasos para abrirse un espacio propio entre la población. Una vez instalados en el poder, las acciones se encaminaron a la resolución de las inhumanas condiciones laborales que vivían los empleados de las grandes fincas ganaderas; por otra parte, regularon los términos comerciales entre los compradores y los pequeños productores. Además, no solo en Mutatá sino en todo Urabá, controlaron los espacios políticos por medio de partidos de izquierda, como la UP (Unión Patriótica). De forma complementaria y buscando consolidarse como la instancia administradora de justicia, eliminaron a los perturbadores del orden social: ladrones, drogadictos y aquellos expertos en el uso de la violencia en la vida cotidiana. Aunque se comenta que varios personajes conocidos y respetados por su osadía y talento a la hora de la reyerta, fueron reclutados por la guerrilla como instrumentos claves para la coerción local, empero, sujetos a la cúpula guerrillera. No pocos lugareños se vincularon a las filas de la insurgencia en dicha población. En un pequeño caserío donde cortar madera y ser vaquero en alguna finca eran las únicas opciones de vida, el pertenecer al grupo armado, de carácter nacional, que ostentaba el poder reconocido como legítimo, se convierte en una oportunidad poco desdeñable, sobre todo para las nuevas generaciones que aspiran romper con la tradición de pobreza familiar. Además, la seducción del poder se evidencia en las solidarias relaciones que se establecen entre los insurrectos y los lugareños. El tener algún familiar en la guerrilla, preferiblemente con posición de mando, se convirtió en factor de prestigio. Así, el parentesco y lo político se entretejen en una red donde ambos se convierten en determinantes en la intensidad del conflicto local.

² Ortiz Carlos Miguel, Cubides Fernando y Olaya Ana Cecilia (eds). *Violencia en el municipio colombiano. 1987-1997*. Facultad de Ciencias Humanas. Ces. UN. Bogotá. 1988. pg. 77

La violencia no se detuvo con el arribo de la guerrilla, riñas de antaño y el cobro de venganzas personales se mimetizaron en un proyecto político de izquierda en oposición armada a los supuestos emisarios del Estado. Carlos Miguel Ortiz explica que tales conflictos locales no fueron lo suficientemente relevantes para el ejército como para tomar alguna acción². Así, aparecieron nuevos actores del conflicto –foráneos en teoría, locales de facto–, en todos los rincones de la vida cotidiana de los Bajireños. Establecieron un alto nivel de fiscalización, hicieron del miedo un estructurante implacable, determinando a quién hablar, qué hablar, sitios prohibidos, horas de encierro, momentos de callar y muertos a negar y olvidar.

III

Lo religioso no fue ajeno a la convulsionada dinámica social de Bajirá. La conexión con el más allá, la búsqueda de familiares y amigos muertos en algún sistema escatológico, la interpretación del sin-sentido del conflicto y la búsqueda de protección en seres sobrenaturales eran temáticas constantes en el autocuestionamiento Bajireño. Este pequeño corregimiento sobresale en la región por la alta densidad de agrupaciones religiosas que cohabitan en tan pequeña extensión. El clero católico, aun hasta el presente, se ha mantenido alarmado por el crecimiento de 13 iglesias en oposición al Catolicismo, que han opacado y hasta marginado su supuesta hegemonía. En el informe presentado por el Obispo de Urabá, con motivo de los primeros diez años de erigida la diócesis, se dice sobre Bajirá:

Necesidades: Grupos laicos, inclusive venidos de afuera, que ayuden a concienciar a las personas por el verdadero camino de Dios. Encontrar fondos para ayudar

³ Duque Marco Tulio, *Informe. 10 años reconstruyendonos. Diócesis de Apartadó*. 1988-98. Pg. 127 y 128. (s.f)

económicamente al sacerdote ya que la parroquia no se sostiene. Hay indiferencia.

Planes para el futuro: Formar una verdadera comunidad de creyentes católicos. Responder a las campañas de los evangélicos con un plan eficaz.

Sugerencias para la diócesis: No olvidar que el sacerdote vive lejos de la curia. Elaborar un nuevo plan pastoral porque el actual no funciona.³

La construcción cultural de la reticencia de los Bajireños para con el catolicismo es evidente. Son migrantes provenientes de tierras y contextos culturales donde el matrimonio Iglesia-Estado opresor los obligó a abandonar sus tierras y el apego a la institución católica. Recuerdos de agresiones e injusticias cometidas por sacerdotes que motivaban la persecución a liberales y el ataque a minorías religiosas, están enraizados en la conciencia colectiva del Urabá. Por otra parte, las sabanas de Córdoba y los pueblos aledaños a Montería, principales zonas emisoras de la población Urabaense, se caracterizaron por la escasa presencia de sacerdotes y templos católicos convirtiéndose en el espacio propicio para el crecimiento de diferentes denominaciones religiosas no católicas.

Por ser la capital comercial de Urabá, el puerto de Turbo fue el sitio a donde llegaron los migrantes de Córdoba y el Chocó⁴, muchos de ellos ya conversos a diferentes iglesias

⁴ Proceso que se ha dado desde mediados del siglo XIX con las primeras migraciones de negros provenientes de una isla en el delta del Atrato. Posteriormente ingresaron Cartageneros (1910-1930) para explotar la tagua, el caucho, la madera y la raicilla de ipecacuana, quienes se ubicaron en pequeños caseríos en las riveras de tributarios del Atrato, fundando las actuales ciudades de la región (Apartadó, Chigorodó, Carepa y Turbo). Los cordobeses ingresaron desde mediados de los veinte, atraídos por la explotación maderera. Para más información sobre las migraciones al Urabá, vease. Uribe de Hincapié, María Teresa (1992).

⁵ Para más información sobre la colonización de Urabá y la construcción de la Carretera al Mar vease Parsons, James. *Urabá: salida de Antioquia al Mar*. Banco de la República. Bogotá. 1970

evangélicas, en su mayoría. Simultáneamente, hubo un alto flujo migratorio proveniente del interior del país, motivado por la hegemonía antioqueña que anhelaba colonizar la selva para conectar Antioquia a los mercados internacionales por medio de la construcción de la Carretera al Mar. Tal proyecto, al igual que la construcción de la Carretera Panamericana, atrajo avesados colonos del interior de Antioquia, Caldas, Risaralda y hasta Boyacá⁵. Curiosamente, originarios de regiones caracterizadas por el fuerte catolicismo, los migrantes habían sufrido un proceso de conversión antes de salir de sus tierras, y habían optado por iglesias como la Pentecostal Unida de Colombia o la Luz del Mundo. Cabe destacar que el iniciador del Pentecostalismo en la región, Arturo Estrada, fue un notable capataz en la construcción de la Carretera al Mar. Un antioqueño muy conocido por su ferviente catolicismo, quien levantó la estatua de la virgen María en el paso de la Llorona para la devoción de los conductores y los viajeros. El análisis de este caso, que se convierte en paradigma de las conversiones del catolicismo radical al pentecostalismo, se sale de los límites del presente escrito.

En tal contexto, hace presencia la Iglesia Presbiteriana (1965) proveniente de Dabeiba, con antecedentes de fuertes ataques motivados por el clero católico⁶, tomando el caserío de Tumaradocito, hoy Blanquicet, como sede principal a nivel regional. Solo un par de años después (1970), hace su arribo a Bajirá la Iglesia Evangélica Cuadrangular, en manos de la familia Ortiz, campesinos provenientes de Arboletes, quienes, con un solo pastor, veían la necesidad de formar líderes locales. Simultáneamente, ingresa la Iglesia Pentecostal Unida

⁶ En Dabeiba fue derrumbada con dinamita la Iglesia Presbiteriana en mayo de 1948.

⁷ En la actualidad cuentan con una cantidad aproximada de 5500 fieles agrupados de la siguiente forma: un templo en Dabeiba, 3 en Mutatá, 9 en Turbo, 10 en Apartadó, 6 en Chigorodó y 4 en Carepa. Información obtenida con el Presidente regional de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. Apartadó, enero de 2001.

de Colombia para convertirse, treinta años después, en la que acoge el mayor número de adeptos de la región⁷. Para mediados de los años sesenta, y con el influjo bananero, llegan a Urabá y a Bajirá los Adventistas del 7º Día, la Iglesia Evangélica Interamericana y Pentecostes Internacional. Finalmente, en la década de 1990 ingresaron los Mensajeros de Cristo, las Asambleas de Dios, la Iglesia Evangélica Latinoamericana y la Alianza Cristiana, complejizando el *collage* eclesial. ¿Cual es la lógica que regula la configuración de tan denso campo religioso? ¿Qué tipo de relación se da entre las iglesias y el contexto social? ¿Por qué la gente escoge entrar en una y no en otra? ¿Cuáles son las diferencias y semejanzas entre ellas?

IV

Por lo menos un sábado al mes, los evangélicos hacen vigilia en Bajirá. Siempre se escoge un templo diferente y se invita a que las demás denominaciones participen en forma activa, aunque el Presbiteriano suele ser el más utilizado por el tamaño de sus instalaciones. Cada iglesia suele llevar sus propios grupos musicales, algunos rudimentarios, apenas se componen de acordeón, güiro y caja para acompañar las plegarias vallenatas elevadas por algún desinhibido asistente. Otros grupos, más sofisticados, animan la noche con guitarra eléctrica, bajo, organeta y batería, tocando desde baladas *pop* hasta música tropical. Otros, más llamativos, presentan grupos folklóricos que con trajes pintorescos e instrumentos típicos, hacen el deleite de los asistentes.

Después de una extensa introducción musical, de una hora y media aproximadamente, se da lugar a la oración. Generalmente se elige de entre las iglesias asistentes un renombrado pastor de la región. Mientras éste, con voz entrecortada, ojos cerrados y micrófono en mano, eleva una plegaria a los cielos, los asistentes lo siguen, murmurando algunas palabras, con la cabeza inclinada, las manos en posición de súplica, sudando copiosamente y dejando caer una

que otra lágrima. El discurso del pastor es el mismo en cualquiera de las iglesias y generalmente la estructura temática se mantiene: agradecimiento a Dios, imploración de perdón por los pecados y “reprensión” a Satanás y sus huestes. Después de una hora de fervientes súplicas se da rienda suelta a la enseñanza del pastor quien, después de leer una extensa cita bíblica, inicia la explicación de ésta, aunque generalmente termina tratando diversos temas de interés local y la explicación de la cita queda pendiente. La siguiente sesión musical es un poco más prolongada, con el propósito de tomar un descanso y de que las mujeres –la gran mayoría- les den de comer a los hijos o los arrullen en las hamacas dispuestas para tales fines. La siguiente oración es mucho más intensa; guiada por varios pastores quienes, desde la tarima, llaman a las primeras filas a los enfermos y proceden a las oraciones de sanación. Después de orar por ellos e imponerles las manos, muchos enfermos caen al suelo y, al entrar en trance, convulsionan, lloran a gritos, se retuercen y finalmente quedan sollozando con el rostro a tierra. Una vez finalizada la prolongada sesión de milagros, algunos manifiestan haber sido curados de alguna dolencia que los aquejaba. Posteriormente, se regresa el sermón, los cantos y así sucesivamente hasta que llegan las cuatro de la mañana y todos se marchan a casa. Tales eventos evidencian la alta

⁸ Entre las norteamericanas están los Adventistas, los testigos de Jehová, las Asambleas de Dios, Evangélica Latinoamericana, Pentecostales, Pentecosteces, Evangélicos Cuadrangulares e Interamericanos, Alianza Cristiana. La Iglesia Presbiteriana del Urabá, perteneciente al protestantismo histórico, es de una corriente brasilera influenciada por la teología de la liberación. La Iglesia Luz del Mundo es de origen mexicano.

⁹ Se han propuesto diferentes formas de clasificar las diferentes expresiones religiosas cristianas no católicas. Masferrer, Elio: *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Plaza y Valdéz. México. 1998. Cap 1, propone el concepto de *paracristianos* para los grupos cristianos que poseen textos religiosos diferentes a la Biblia, como los testigos de Jehová y los mormones. En el presente escrito haremos extensible tal concepto a la Luz del Mundo, debido a la similitud existente en el nivel de relaciones de poder y componentes doctrinales entre tal Iglesia y los Testigos de Jehová.

homogeneidad ritual y dogmática en el interior de las iglesias autodenominadas como “Evangélicas” en Bajirá.

Estamos tratando con religiones transnacionales, la mayoría de origen norteamericano⁸, que sufren un proceso de relocalización, en el que adquieren ciertos atributos locales y reelaboran buena parte del canon oficial. Lejos de ser instituciones homogeneizantes de la globalización, aparecen en Bajirá como partes constitutivas de un sistema que funciona bajo una lógica propia.

El sistema religioso de Urabá esta compuesto por tres grandes grupos religiosos: los **evangélicos**, de los que hacen parte los Presbiterianos, Cuadrangulares, Alianza Cristiana, Asambleas de Dios, Interamericanos, Latinoamericanos, Mensajeros de Cristo y Adventistas del 7º Día. Los **pentecostales**, el segundo grupo comprende la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC) y la Pentecostés Internacional. El tercer grupo, que denominaremos de paracristianos⁹, está compuesto por los testigos de Jehová y la Luz del Mundo. En la región de Urabá hay fluctuaciones en cuanto al nivel de concentración de cada grupo, dependiendo de la zona específica. Por lo menos en Bajirá, hay un evidente predominio de los evangélicos (80% de los religiosos no católicos) entre los cuales destacamos las siguientes características:

- Lejos de una rivalidad eclesial, encontramos un alto nivel de ecumenismo entre las organizaciones en cuestión. Consideran que el elemento que las une es tener la “sana doctrina” en común. Cuando se les interroga sobre sus diferencias doctrinales con las demás denominaciones, argumentan que los pentecostales y los paracristianos tienen una forma errónea de concebir a Dios, ya que no creen en la Trinidad. Este se convierte en el factor central, a nivel identitario, en el terreno de lo dogmático, ya que interminables discusiones en cuanto a la naturaleza de Dios suelen enfrentar a evangélicos y sus antagonistas religiosos con resultados infructuosos. Puede ser que existan más diferen-

cias a nivel doctrinal pero, debido al conocimiento superficial que tienen los fieles del corpus doctrinal de la institución a la que pertenecen, la naturaleza de Dios se convierte en la bandera de lucha. Los Adventistas, aunque se consideran evangélicos, no participan de tal ecumenismo, ya que no comparten el ambiente festivo que se contrapone a la solemnidad ritual de sus estructurados coros. Los Testigos y la Luz del Mundo plantean diferencias doctrinales con las que justifican el distanciamiento, aunque son una minoría y solo representan el 10% de los fieles no católicos.

- Las iglesias evangélicas se autodenominan “democráticas”. Apelativo autoimpuesto debido a la posibilidad de participación que se otorgan a todos los miembros de la iglesia tanto a nivel ritual como administrativo. Tal flexibilidad permite que, a diferencia de las demás iglesias, las mujeres puedan tener espacios de liderato, llegando a desempeñar las mismas funciones que los hombres, siendo sobresaliente la concurrencia de mujeres solas, madres solteras, y viudas. Además, la posibilidad de participar en todas las decisiones de la iglesia, aún la elección del pastor (a), aumenta la autonomía local de las iglesias y las posibilidades de expresar las particularidades culturales.

Tal “democracia” aparece construida en el espacio de lo numinoso. El Espíritu Santo, como manifestación concreta de la deidad, se convierte en democracia metaforizada al manifestarse a través de cualquier individuo sin distinción de edad, género, etnia o antigüedad en la iglesia, en forma de glosolalia y otras expresiones catárticas. En contraposición, iglesias más autoritarias y con una alta centralización del poder como lo son los testigos de Jehová y la Luz del Mundo se han mantenido marginales haciendo que su rigidez jerárquica tenga una mayor filiación en familias provenientes de regiones del interior de

¹⁰ La iglesia Luz del Mundo, de origen mexicano, está liderada por Samuel Joaquín Flores, considerado como el Apóstol, quien dirige la iglesia desde Guadalajara. Los testigos de Jehová, se rigen por lo que denominan el “Cuerpo Gobernante”: un selecto grupo de hombres que, desde New York dirigen la obra mundial.

Antioquia que se caracteriza por la solidez del patriarcado como estructurante de la vida religiosa de la familia y de los sistemas de producción. Estas iglesias carecen de autonomía local ya que, al tener un profeta vivo que guía al rebaño a nivel mundial, el Espíritu Santo se manifiesta solo en algunos miembros de la jerarquía institucional¹⁰.

- Desde 1990, las iglesias evangélicas de los principales cascos urbanos de la región han modificado algunos de sus principios, haciéndose más flexibles. Antes, en todas las iglesias no católicas exceptuando a los testigos de Jehová, las mujeres tenían prohibido usar pantalón o maquillaje; los hombres no podían usar pantalón corto y otras más radicales prohibían escuchar música y ver televisión. Pero, simultáneamente (1990), hubo un cambio motivado por las cúpulas nacionales de las iglesias que planteaban la necesidad de una mayor libertad individual dejando atrás las dispendiosas exigencias. No obstante, los evangélicos de Bajirá han mantenido la radicalidad y, de forma unánime, han desechado las posibilidades de renovación. Sin embargo, existe un espacio en el que han permitido la renovación. Desde 1955 (ingreso de los primeros evangélicos a la zona) les estaba rotundamente prohibido a los feligreses mezclarse con la política, no podían ni siquiera votar en las elecciones, lo cual era muy acorde con la situación política imperante, ya que la guerrilla tenía monopolizados tales espacios¹¹. Varios individuos evangélicos que pretendieron vincularse a la política durante la década de 1980, fueron asesinados al tratar de irrumpir en un espacio vetado para las iglesias. Otros individuos, per-

¹¹ Sobre el monopolio de los grupos guerrilleros sobre los espacios de participación política véase Ortiz, op. cit. pg.69-87.

¹² Para 1989 fue asesinado el pastor Manuel Amador en Chigorodó. Éste había sido presidente del Consejo municipal, adhiriéndose a grupos políticos que rivalizaban con la UP. Dirigía un proyecto para la generación de microempresas dirigido a madres solteras y mujeres víctimas de la violencia.

¹³ En la incursión paramilitar fueron asesinados miembros de las diferentes iglesias, como víctimas de masacres o desalojo de pueblos enteros como fue el caso de Siazá, Caucheras y Villa Arteaga, donde residían miembros de las FARC.

tenecientes a la guerrilla, al ver la inminente derrota frente al paramilitarismo, decidieron abandonar las filas y unirse a los evangélicos, principalmente a la Iglesia Cuadrangular¹². Desde allí vociferaron en contra de la política, la vida armada y el movimiento guerrillero, lo cual les costó la vida. En la actualidad, con la retirada de la guerrilla, se ha posibilitado el que los miembros de las iglesias participen en política abiertamente, aun creando alianzas entre las diferentes organizaciones y alcanzando participación en el Consejo y las alcaldías¹³.

V

En cierta ocasión, la secretaria del presidente de la Iglesia Interamericana de Urabá comentaba, haciendo referencia a la reciente proliferación de denominaciones evangélicas: “es que somos como diferentes familias, que usted es de una y yo de otra, eso no tiene por qué enfrenarnos”. En una región donde la población fue arrancada de sus sitios de origen por la violencia o por falta de trabajo, suelen llegar solas, con ayuda de algún amigo, perdiendo los nexos con la familia y la tierra de origen. Es apenas obvia la necesidad de mecanismos para insertarse en la colectividad, buscando amigos y amores. Las iglesias aparecen como una clara opción de socialización en Bajirá. El motivo de conversión de cada uno no se puede reducir al campo de las creencias o los ritos ya que, por una parte, en Bajirá existe una alta homogeneidad en el ámbito de lo ritual; y por otra parte, las narraciones elaboradas por los conversos esconden elementos estructurales más fuertes que regulan la movilidad religiosa. Hemos considerado que el factor fundamental para la conversión tiene que ver con la ubicación del individuo en las relaciones de poder, ya que ésta se relaciona directamente con el nivel de centralización del poder en el interior de la iglesia que el individuo “elige”. Es decir, entre las iglesias más igualitarias, como los evangélicos, que

ofrecen una amplia posibilidad de participación, aparecen mujeres solas, madres solteras, viudas, hombres recién llegados como obreros, abuelos y otros solitarios. Por otra parte, la población de origen chocoano tiene preferencia por los evangélicos, mientras que la minoría proveniente del interior – Antioquia, Caldas o Risaralda – regiones con un modelo de familia patriarcal, ingresa a los testigos de Jehová o a la Luz del Mundo. Entre las diferentes opciones, la elección será una búsqueda de identidad y sentido de pertenencia a una colectividad. Los grupos religiosos son “como familias” donde se encuentran y reelaboran lazos afectivos y de apoyo. Por ello, la comparación de las relaciones de poder establecidas entre el modelo de familia religiosa y la familia consanguínea, evidenciará tendencias de conversión en una zona de colonización y redefinición identitaria.

VI

A fines del decenio de 1980, arribaron a la región los grupos paramilitares provenientes de las montañas de Córdoba dirigidos por Carlos y Fidel Castaño. Funcionando con la omisión de las fuerzas militares del Estado, iniciaron el ascenso desde Córdoba pasando por los municipios del Urabá Antioqueño para entrar a disputarse finalmente Bajirá¹⁴. Muertos diarios y masacres fueron las constantes entre 1988 y 1992. Mutatá fue terriblemente afectado ya que, debido a sus amplias zonas rurales, allí se concentraron los enfrentamientos armados, obligando a la población a huir a Medellín, principalmente. Hubo caseríos que desaparecieron y quedaron completamente fantasmas como fue el caso de Caucheras, Villa Arteaga y Saiza. Tal aniquilamiento explica el hecho de que los militares no solo tenían en la mira a los guerrilleros, sino a sus apoyadores, quienes representaban buena parte de la población debido a los lazos parentales establecidos. La joven abo-

¹⁴ García Clara Inés (1996) desarrolla la relación mantenida entre grupos paramilitares y las organizaciones, tanto administrativas como militares, del Estado

gada que funcionó en esa época como personera municipal de Mutatá me comentaba, de manera informal, sobre la prohibición que tenían los funcionarios públicos de ingresar a Bajirá para hacer el levantamiento de los cadáveres, lo que nos hace dudar de las cifras oficiales.

Una vez tomada la zona por las armas, se dio el proceso de consolidación como autoridad “legítima” frente a la población. Los paramilitares, al contar con fuerte apoyo económico por parte de ganaderos y terratenientes, tratan de motivar a la población para que se una a ellos y los apoye usando dos contundentes argumentos. El primero evidencia la capacidad de seducción del dinero: ofrecen sueldos estables, comodidades que, a diferencia de lo vivido en la guerrilla, no son posibles en las inclemencias de la selva. Ofrecen dos millones de pesos (US 1000) a los guerrilleros que entreguen su arma y se unan a ellos con la posibilidad de pedir la baja a los dos años u obtener la administración de una finca cocalera, para darle trabajo a su familia; además de los lujos, las motos y los carros que se pueden ostentar. El segundo es lo que denominan “libertad”. Consideran que cuando dominaba la guerrilla había un excesivo control de la vida del pueblo, de quién entraba o salía, de las “vacunas” destinadas a las escuelas, hospitales o sindicatos, etc. Los *paras* ofrecen “libertad”, ellos manifiestan no interesarse en política y le abren la puerta a todo el que desee participar, aun a las iglesias. Dicen no vigilar a la gente en sus actividades cotidianas, ni tener interés en controlar la proliferación de bares, la prostitución y otros aspectos otrora regulados por la izquierda.

Tratan de granjearse el favor del pueblo ofreciendo trabajo “sin huelgas ni sindicatos” en las fincas, sin mostrar que tal política, a fin a la clase dominante, lo ha puesto en desventaja laboral. En la actualidad, se evidencian los altos niveles de pobreza en familias cuyo salario no alcanza a ser el mínimo, y cuya producción es vendida a los pequeños comerciantes a costos irrisorios. En tal contexto, cualquier expresión alusiva al comunismo es

extirpada cual amenaza demoníaca por los grupos paramilitares. En efecto, en la actualidad Bajirá es un municipio “en paz”, totalmente controlado por las fuerzas paramilitares y en el que el conflicto que marcaba la zona, aun en tiempos guerrilleros, fue eliminado. “Paz” lograda por medio del asesinato de todos los que mostraran algún tipo de resistencia al nuevo régimen. Por otra parte, y de acuerdo a la lógica local, y obedeciendo a la seducción del poder, se han establecido nuevamente lazos parentales, de amistad y apoyo entre la población y los paramilitares. Genera pánico entre los mismos lugareños el contemplar la posibilidad del retorno de la guerrilla a dicho poblado. Así, Bajirá se constituye en un fuerte regional a defender debido a su estratégica ubicación ya que es la entrada a Urabá desde las selvas del Chocó, hacia donde fue replegada la guerrilla.

VII

En tal contexto, el campo religioso ha sufrido ciertas transformaciones:

- Una sobresaliente tiene que ver con la necesidad, no solo de pertenecer a un grupo, sino de que reconozcan al individuo como miembro de ese grupo. En una región donde cualquier desconocido es sospechoso, se hace perentorio identificarse con alguna colectividad. Por ello, las iglesias continúan con la radicalidad en la forma de vestir y la participación en los eventos que organizan ya que la preocupación constante es “no ser visto como mundano”. Tal actitud continúa consolidando-

¹⁵ Las alianzas políticas hechas por los políticos evangélicos varían de acuerdo a la dinámica local, no solo del municipio, sino de cada uno de los corregimientos y las veredas. Por ejemplo, en las partes rurales de Mutatá, los evangélicos suelen aliarse con el Partido Liberal, mientras que en cascos urbanos se busca la unicidad evangélica frente al partido Alianza Cristiana. Tal diversidad de posiciones políticas surgen por la inexistencia de un mecanismo cohesionador que tenga la capacidad de aglutinar y representar a las iglesias de la región en una sola propuesta política.

se como un mecanismo central de identidad: lo desconocido e inclasificado es la amenaza.

- Debido a la apertura dada en el campo político, las iglesias incursionaron en este campo de manera activa, convirtiéndose en espacios de proselitismo. Generan alianzas, que varían de un municipio a otro¹⁵, en la búsqueda de recursos para mejorar sus instalaciones, las escuelas, hacer carreteras, servicios públicos, centros médicos, etc. Espacios antes controlados por la guerrilla son peleados por las iglesias, en presencia de un grupo armado absolutamente despreocupado por el bienestar de la población.

- Finalmente aparece, en tal entorno de neoliberalismo, el concepto de iglesia como empresa. Según comentaba el pastor de las Asambleas de Dios de la iglesia de Apartadó, en medio de la vasta oferta religiosa, la adhesión dependerá de la cantidad de servicios que cada iglesia esté en capacidad de ofrecer. Algunas ofrecen atención psicológica, de trabajadores sociales, lúdica, recreación, espacios para desarrollar las capacidades musicales, plásticas o literarias, entre otras facilidades. Los líderes religiosos se consideran como vendedores que deben desarrollar capacidades para vender su producto, mejorarlo cada día y tener satisfecho al cliente.

Al salir del pueblo, en la puerta de una iglesia evangélica, aludiendo a la actual religiosidad de Bajirá, y evidenciando la estructura que subyace tanto a lo religioso como a lo político, se observa un llamativo aviso: "Cree en el Señor y todo te será posible", cerca a la valla que dice "Autodefensas Unidas de Colombia, porque no hay cosas imposibles sino hombres incapaces".

BIBLIOGRAFÍA

Duque, Marco Tulio. *Informe. 10 años reconstruyéndonos. Diócesis de Apartadó. 1988-1998.* (s.f)

García, Clara Inés. 1996. *Urabá: regiones, actores y conflicto 1960-1990.* Santafé de Bogotá: CEREC e INER.

Masferrer, Elio. 1998. *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos.* México: Plaza y Valdéz.

Historia de Hans Staden entre los antropófagos de Brasil

Roberto Pineda C.

Departamento de Antropología
Universidad Nacional y Universidad de los Andes

Por qué un enemigo devora a otro.

No lo hacen para matar el hambre. sino por grande odio y envidia, y cuando ellos combaten. Gritan uno a otro con grande odio: ... a tí sucedan todas las desgracias, comida mía... yo quiero, aún hoy, cortar tu cabeza...para vengar la muerte de mis amigos, estoy aquí (...) tú carne será hoy, antes que el sol entre, mi asado. Todo esto hacen por gran enemistad ”

Staden [1557](1945) cap. XXV, pag. 226.

*¿De qué vale a la ciudad la guardia
Y al Navío poderoso los Mares,
Si a ellos Dios nos los protege ?*

Staden (1945) epigrafe cap. I.

INTRODUCCIÓN

Las crónicas de Hans Staden — “ Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales situado en el Nuevo Mundo América(...) y “ Verdadera y Breve Narración del Comercio y costumbres de los tuppininbas, cuyo prisionero fui (...)”— son sin duda algunos de los testimonios más apasionantes legados por los exploradores, colonos y viajeros al país de los indígenas tupinambá en la costa de Brasil en el siglo XVI. Sus escritos, junto con los de Thévet, Léry, Soares, Evreux, Abbeville, Gandavo y Cardim, entre otros, son las principales fuentes de análisis del famoso sistema guerrero de los pueblos tupí que habitaron esa extensa zona localizada en las regiones de São Paulo, Río de Janeiro, Bahía-Sergipe, Maranhão, Pará y las islas de los tupinambá. Las descripciones impresionaron a sus contemporáneos, particularmente al gran Montaigne, quien en sus Ensayos (1580) dejó plasmadas páginas memorables sobre el Caníbal, fundando en gran parte la tradición del “buen salvaje” que alcanza su máxima expresión política en la obra de J.J. Rousseau.

El texto perturba aún la antropología contemporánea. Mientras que algunos autores, como el conocido antropólogo brasileiro Florestán Fernández, fundamentan parte de su trabajo sobre sociología de la guerra tupinambá en este texto (Fernández, 1975), el antropólogo norteamericano W. Arens hizo una implacable crítica del mismo, considerándolo como una variante del arraigado mito del canibalismo (Arens, 1971).

Es muy poco lo que conocemos de la vida de Hans Staden. Apenas sabemos que su padre procedía de Wetter (Alemania); pero nuestro cronista nació en la ciudad de Hesse, en donde se había radicado su familia.

Por su propia confesión sabemos que joven decidió, a principios de 1547, recorrer el mundo. Quería conocer, si “Dios se lo permitiese”, las Indias, y en cuanto tal se embarcó en un navío desde Bremen a Holanda, y allí cruzó hacia Portugal, llegando el

29 de abril a Setubal. Se enganchó, con la ayuda de un compatriota, como artillero del barco comandado por el capitán Penteado, navío que formaba parte de la flotilla real que se dirigía a Brasil, la cual tenía instrucciones de negociar en las nuevas tierras, atacar algunos barcos enemigos “que negociaban con los moros de la Barbaria” o los barcos franceses que comerciaban con los salvajes del Brasil, así como “soltar algunos presos que habían merecido castigos, para poblar las nuevas tierras” (Staden, 1945, 20).

Su primera travesía por la tenebrosa mar no fue fácil. En muchas ocasiones su nave estuvo a punto de naufragar, pero debido, según él, a la gracia de Dios, y al valor y a la pericia de sus navegantes, logró después de 84 días avistar tierra. Una noche, durante un fuerte temporal, el barco se llenó de luces azules, que los marinos portugueses interpretaron como un buen augurio enviado por Dios. Llegaron al puerto de Pernambuco, en la costa brasilera, donde los portugueses habían ya establecido, desde tiempo atrás, una colonia; allí conoció por primera vez a los “salvajes”, más o menos 8000 hombres que sitiaban la población de Iguarazú, los cuales se habían sublevado por haber sido esclavizados por los lusitanos.

Durante su primer viaje al Brasil, su navío recorrió parte de la Costa central y meridional de ese territorio, con la intención de aprovisionarse de víveres suministrados por los indios y cargar “palo de brasil” ; el combate con un barco francés obligó a su comandante y tripulación a regresar a Portugal, tocando tierra (en las Azores) el 12 de agosto de 1548, después de 108 días de viaje El 3 de octubre de 1548, después de dos meses, Staden estaba nuevamente en Lisboa.

En el mes de marzo de 1549, el joven alemán se encontraba otra vez rumbo a América en una flotilla española que había partido desde Sevilla (Puerto de San Lucas, en el Guadalquivir). El alemán se había contratado como arcabucero en la escuadra de Sanabria que levaba ancla hacia el recién descubierto territorio de la Gobernación del Río de la Plata. El 18 de noviembre de

ese año su nave tocó tierra en el sitio convenido de encuentro con las otras embarcaciones, a las que habían perdido de vista durante el viaje. Era tierra de los indios tupiniquins, amigos de los portugueses. Al cabo de diversos recorridos, los expedicionarios arribaron a la isla de San Vicente, cerca de la cual se localizaba la población lusitana de Bertioga, asediada constantemente por los tupinambás.

Staden permaneció de forma forzosa en Bertioga; allí encontró trabajo como artillero del fuerte de la isla de San Maro, construido para repeler y controlar los movimientos de los indios, quienes habían desatado una verdadera guerra contra los portugueses. Los consideraban sus enemigos, sentimiento en gran parte estimulado por los navegantes y exploradores franceses que entonces disputaban el control de Brasil.

A mediados de 1554, cuando recorría algunos senderos de la isla, el joven artillero cayó prisionero de un grupo tupinambá, en cuya condición permaneció durante diez meses hasta que fue rescatado por sus “hermanos franceses”, y llevado de regreso a Europa. Durante este período el alemán convivió con dichos aborígenes, aprendió su lengua, participó de forma directa en los ritos de integración del prisionero ; observó los diferentes destinos de otros enemigos capturados –entre ellos algunos portugueses– y las acciones y reacciones de los pobladores locales –hombres, mujeres y niños– en los actos antropofágicos.

Durante los primeros meses, fue percibido como un “pero” –así designaban a los portugueses– hasta que logró ser reconocido como “gente francesa”, es decir como aliado de sus captores. Los jefes tupinambá se resistieron hasta último momento a entregarlo, ya que Staden se había ganado su confianza y, sobretudo, la fama de “gran brujo” : como gran chamán bien valía un gran número de mercancías; no obstante, su dueño cedió ante la consideración de que el su-

puesto padre francés de su prisionero deseaba abrazarlo y verlo, ya que su hijo llevaba muchos años fuera de casa.

De regreso a Europa, retornó rápidamente a Alemania. En 1555 inició la redacción de su obra en Hesse, dedicándosela al príncipe del condado. Sabemos que terminó su trabajo un año después, ya que el prefacio del texto está fechado el 20 de junio de 1556.

La primera edición publicada en 1557 en Marburgo (Alemania) fue un verdadero best-seller: desde entonces ha tenido más de 50 reimpressiones, en alemán, neerlandés, holandés, francés, latín, inglés, portugués y castellano. La viñeta que acompaña el título de esta primera edición representa un hombre desnudo, acostado en una hamaca, comiendo carne, presumiblemente humana; al lado se encuentra una barbacoa donde se asan piernas y otros restos humanos, las cuales han sido cortadas con una hacha. Se trata de una representación de una escena de la vida cotidiana del caníbal.

En 1927, se hizo la primera impresión en castellano de parte de esta obra (capítulo 5- 12 de la primera parte), por Roberto Lehman-Nitzche, la que fue publicada en el Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas de Buenos Aires (No. 311, 1927) ; posteriormente, el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires preparó una primera edición completa de los viajes, mientras que simultáneamente la editorial Nova elaboró otra versión castellana de la obra, en este ensayo citada.

En 1945 fue publicada en la misma ciudad una versión para niños por parte del famoso escritor Lobato Monteiro, posiblemente la obra que más divulgó entre los lectores de habla hispana los viajes del alemán. Esta obra titulada *Aventuras de Hans Staden* ha recibido diversas impresiones a lo largo del tiempo.

El texto de Staden, como se dijo, está dividido en dos grandes libros. El primero es un relato de sus dos viajes al Brasil, incluyendo una crónica de sus experiencias en su condición de prisionero de los tupinambás hasta su rescate. El segundo es una verdadera etnografía de los mencionados indígenas, sus formas de producción, de vida, creencias, sus maneras de decorarse y otros aspectos relacionados con el sentido de la antropofagia. Este último texto incluye algunos capítulos finales (XXIX – XXXVII) que tratan sobre los animales y plantas de la América tropical, con observaciones sobre su características y comportamiento.

La excepcional experiencia de este hombre como prisionero de los tupinambá, durante 10 meses, sometido a todos los avatares y rituales de un prisionero destinado a ser comido por sus captores, sumados a su estilo narrativo, su énfasis en los diálogos, la utilización de técnicas de traducción interlineal, entre otros aspectos, le conceden a su relato una particular autoridad e interés. Como si fuese un etnógrafo, Staden utiliza múltiples recursos retóricos para fundamentar su autoridad (“yo vi”, “ yo oí”, “conversé”, “yo estuve allí”, etc.). Entre estos recursos retóricos sobresalen 56 grabados en madera que acompañan los 165 folios de la edición original, dibujados por un grabador anónimo, pero que fueron supervisados presumiblemente –sabemos por el texto– directamente en su ejecución por el viajero alemán, situación que le da más autoridad a su relato, y que les concede una notable relevancia desde el punto de vista historiográfico como documentos para la comprensión de la guerra entre las sociedades de las tierras bajas de América del Sur en aquella época.

Los 56 grabados que representan e ilustran sus viajes describen variados aspectos de su experiencia: las naves, la experiencia del naufragio, los territorios del litoral, las diversas escenas relacionadas con su captura como prisionero, su “integración” a la aldea, los rituales antropofágicos, variados aspectos de la cultura de los tupinambá, la naturaleza, los animales y las plantas. Estas representaciones des-

tinadas a producir un efecto dramático y de autoridad (de verdad) en el lector ilustran también de forma reiterada la actitud del mismo Staden, como quiera que en muchos casos él mismo es el centro de la representación visual.

Muchas de las crónicas y libros de viajes de aquellos tiempos fueron acompañados de grabados, elaborados con frecuencia por grandes dibujantes que nunca habían pisado América u otras regiones del mundo (a partir del siglo XVIII las expediciones fueron acompañados por expertos dibujantes, sustituidos –en el siglo XIX en adelante– por fotógrafos). Este es el caso, por el ejemplo, de Theodoro de Bry, un grabador *reformista* que con sus diseños contribuyó al desprestigio de la Católica España, y que destacó no sólo el canibalismo de los americanos sino el de los españoles. El mismo De Bry reinterpretó el texto de Staden y elaboró sus propios grabados de esta misma obra (De Bry, 1994).

Este ensayo se propone examinar aspectos de la experiencia de Staden con base en su relato y los grabados, en cuanto su producción revela una forma de representación particular, condicionada por una intencionalidad del autor, con el fin de comprender el sentido de la escritura de su Historia.

He incluido copia solamente de algunos de los grabados (señalados con números romanos) por economía de espacio, de acuerdo con su relación de los acontecimientos de la narración comentada. En algunos casos, he aprovechado la propia narración del autor para precisar el sentido del grabado, como aconseja Gombrich (1991) para el análisis de la iconografía del arte en general. Ello nos acerca más a una adecuada interpretación de los grabados tomados como una totalidad, cuyo sentido emerge solamente si se percibe como un conjunto, con su propia estructura global.

Finalmente, debo agradecer a Ana María Mahecha G. la traducción del alemán de los textos que acompañan los grabados aquí reproducidos.

LOS GRABADOS

Desde una perspectiva general, los grabados correspondiente a la primera parte (la Historia), de acuerdo a la versión portuguesa consultada (1980) se pueden clasificar según su contenido iconográfico en cuatro tipos:

- naves (6)
- mapas (1)
- Paisaje y asentamientos (6)
- Etnográficos (18)

Esta clasificación es en parte arbitraria por cuanto que los mapas también contienen información etnográfica, particularmente representan diversos actores sociales, tipos de asentamiento e instrumentos de defensa y ataque. Los grabados etnográficos se despliegan en el espacio, creando sus propios territorios y espacios. Con frecuencia en los grabados de mapas se destacan también las naves en diferentes contextos y situaciones.

Desde la perspectiva que nos atañe, el aspecto más relevante no es la tipología de los grabados, sino la estructura general de su interrelación, de la cual emerge la estrategia de representación del grabador; y la experiencia que Staden quiso transmitir, a partir de las imágenes, de su propio proyecto personal y de su lectura por parte de sus contemporáneos, expresión de una condición histórica más general propia de su época. Como se ha mencionado, el hecho de que el alemán haya supervisado directamente su elaboración nos permite leer los grabados en relación directa con su narración y recrear a través de su interacción el sentido de los viajes y experiencia.

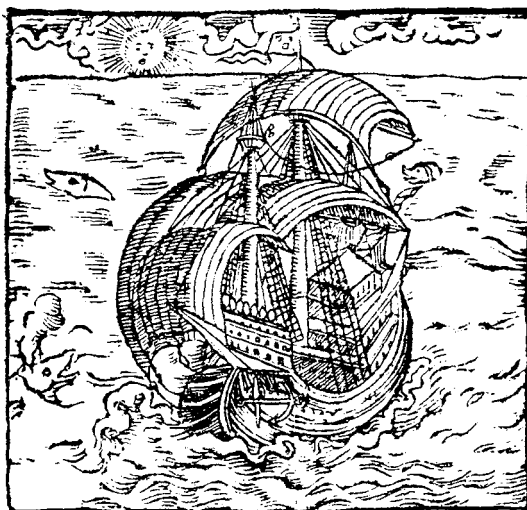
La vida tempestuosa de los hombres

La Historia narra, en una primera parte, su primer viaje ; se abre con un grabado que representa la nave del capitán Penteado, en la cual Staden realizó su viaje como artillero. En una de las

banderas del mástil central sobresalen las iniciales del grabador anónimo.

El barco está representado en pleno movimiento, levada el ancla, velas desplegadas, con sus navegantes en acción (uno de los marineros posee un astrolabio dirigido al sol; otro tripulante enfoca una ballestilla hacia la estrella polar); los cañones están en disposición de combate. El barco se encuentra en medio de la Mar Océano, inmerso en la inmensidad de la naturaleza; en el firmamento, se despliegan con todo su esplendor de forma simultánea el sol y la luna, radiantes de luz y fuerza: se distinguen, asimismo, una escena en la popa, donde algunos peces han sido capturados.

Enseguida se representa un mapa de América, particularmente de Brasil, “conforme mejor me enseñó mi Memoria, de suerte que sea comprendida por cualquier hombre inteligente”, llevando de forma abrupta al lector al final de su viaje. Se destaca el navío en movimiento, con sus velas henchidas por el viento, sus banderas desplegadas. Con este grabado se describe el escenario de la experiencia en esa otra tierra allende el mar.



Grabado I: Carabela portuguesa en la cual Staden realizó su primer viaje. En la proa se observa la estructura de una torre de defensa.

La lámina tercera representa la carabela que acompañó al barco del capitán Penteado. También se destaca una nave en movimiento, en medio de la mar, navegando con vientos a

favor en el ámbito de un paisaje tropical; el barco se encuentra acompañado de algunos peces, que ciertos autores interpretan como delfines (grabado I).

La siguiente lámina (No.4) representa la costa africana y el combate del barco de Staden como filibustero, en búsqueda de una presa, un navío moro. En un costado, los moros intentan infructuosamente defenderse. Es el primer encuentro con los enemigos, con los moros, en un continente y con un reino hostil (África), preludio de lo que acontecerá en América.

El grabado No. 5 ilustra nuevamente el barco en el que viajaba nuestro autor. Es la representación de una tempestad, que contrasta con la calma del grabado No. 3, donde se destaca la furia de la naturaleza: el vendaval, que amenaza con provocar una naufragio. El sol e incluso la luna –símbolos de la luz– están ausentes. Los “dioses” del viento soplan ante la indefensión de los navegantes, que ni siquiera pueden verlo (el texto confirma que es de noche), mientras que un conjunto de peces voladores revuelan alrededor de la nave,



Grabado II: Asedio de Igaraçu en Olinda, en cuya defensa frente a los indios Hans Staden estaba participando durante su primer viaje.

perseguidos por otros grandes peces que intentan devorarlos. Las olas son altas. Se trata de la representación de la Tempestad, realidad y alegoría que expresa una especie de espacio liminal infernal, camino a las antípodas, tierra de monstruos, bestias y salvajes.

La lámina No. 6 reproduce la primera escena de América brasilera a la cual llegó

el navío donde viajaba: es una escena de guerra (grabado II). Iguarazú, como se llama esta localidad portuguesa, se encuentra sitiada por los indios. Este grabado es también importante porque es el primero que da una visión de los “salvajes”. El texto que acompaña el grabado sin embargo no nombra a los indios. Los reconocemos por su silueta desnuda, por sus armas (arcos y flechas), por sus casas cercadas y aldeas conformadas por bohíos. Asimismo, en uno de estos cercados, tanto en su costado derecho e izquierdo alcanzamos a vislumbrar, respectivamente, dos personas tendidas en sendas hamacas, y unas especies de barbacoa que insinúa el tema del canibalismo. Al contrario, las aldeas portuguesas están representadas como si fuesen fortalezas, lo que contrasta con las aldeas nativas. No obstante, la oposición no es tajante. Iguarazú tiene la forma de un poblado indígena, está rodeada de empalizadas y posee cuatro cañones. Este grabado destaca la condición de liminalidad de la Costa, como espacio de tempestad entre los hombres, los salvajes y los cristianos.

Dicha idea se refuerza en el grabado siguiente (No. 7) en el cual se representa un lago, el puerto y la aldea de Paraiba: se destacan nuevamente las casas protegidas por empalizadas y los hombres americanos. Es otra escena de guerra: los nativos están armados, desnudos, algunos de ellos en posición amenazante. Incluye, además, la representación del combate con las naves francesas y el naufragio provocado por la enemigos cristianos.

Los grabados del primer viaje evocan de forma constante la tempestad y la guerra (la tempestad humana). La primera acción del barco, en África, es un combate para hacerse a un botín: la última acción de la nave en que se encuentra el futuro cronista de los tupinambá es, también, un combate con un barco francés, en el que pierden, de manera inversa, el posible botín (el palo del Brasil). El artillero europeo, al partir de Europa, penetra en un espacio de verdadera guerra, con la naturaleza, con la sociedad. La condición de náu-

frago a que se expone es la obertura de la condición de prisionero entre los tupinambá. Staden asume la condición de náufrago (pecador) que parte para América, en cuya travesía es expuesto a diferentes pruebas y a los múltiples retos de la vida en la tempestad humana. La intervención divina (el milagro de las candilejas azules) salva al barco del naufragio, lo que de hecho preludia su posterior intervención a favor de Staden.

En otros términos, este primer viaje es una primera prueba a que es sometido el autor, que anticipa su captura entre los tupinambá, y la constante intervención divina en su favor.

La prueba del naufragio

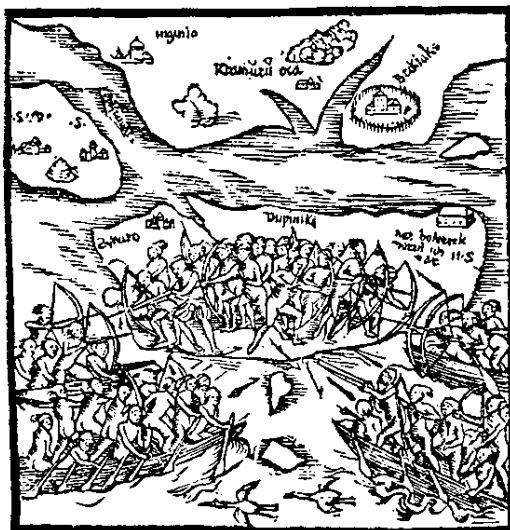
El grabado que abre el segundo viaje (grabado No. 8) representa la carabela de Sanabria, en la cual se embarcó como arcabucero. De manera similar al grabado de la primera nave, la carabela se encuentra en movimiento, pero en un movimiento que revela placidez, calma, serenidad. El sol alumbra en un extremo; los peces rodean la nave, pero no de manera agresiva sino casi en disposición de observadores y testigos del viaje.

En contraste con la primera escena del encuentro con América, el grabado No. 9 destaca la llegada de la carabela a una ensenada después de superar el peligro de estrellarse contra los acantilados gracias a la intervención divina. La escena del grabado no enfatiza este aspecto de la tempestad; al contrario resalta una naturaleza serena, en la que se introduce, por primera vez, la presentación de dos animales americanos, uno de ellos, la zarigueya (que será ilustrada en la lámina 52 de su crónica sobre los tupinambá mencionada). Estos animales son, de acuerdo con los grabados seres relativamente inofensivos, que contrastan, digamos nosotros, con los monstruos del mar y los hombres europeos voraces de botines y deseosos de hacer la guerra.

En el siguiente grabado (No. 10) sobresale el hallazgo de La Cruz en medio del litoral. La Cruz tiene inscrito un mensaje cifrado “ Sí vienen por ventura aquí la armada de Su Majestad, tiren un tiro y habrán recado”.

El grabado muestra el encuentro relativamente pacífico con los indios y con los moradores portugueses que vivían con los tupinambá. Este encuentro se presenta bajo el signo de la Cruz, como si su poder sagrado domesticase y calmase los ánimos belicosos de los salvajes, de los hombres y de la naturaleza. Las casas carecen de protección, una situación que marca aún más el carácter pacífico de los indios : se hace énfasis en la existencia de un espacio de paz bajo el signo cristiano.

El grabado número No. 11 retoma nuevamente el tema del naufragio cerca de la localidad de San Vicente. El navío se hunde por la tempestad, pero Staden, junto con otros marinos, lograron sobrevivir: “ rogamos a Dios que salvase nuestras almas, haciendo lo que los marineros hacen cuando están para naufragar (Staden, 1945, 57) ” . El grabado representa el naufragio y a algunos de los sobrevivientes, uno de ellos rescatado por los portugueses. El mismo Staden está señalado con una larga barba, montado sobre un trozo de madera, dirigiéndose al continente.



Grabado III: Guerra de los Tupinambás contra los Tupiniquins y los portugueses en el canal de Bertioaga.

Después de tantos riesgos, el alemán realmente naufragó; pero, nuevamente, gracias a Dios y al temple de su espíritu sobrevive a la calamidad.

El grabado No. 12 nos introduce nuevamente el tema de la guerra. Es una escena de batalla; el regreso al tema de la tempestad humana, la violencia. Allí son representados gráficamente los tupinambá, quienes en grandes embarcaciones de madera, conducidas a remo por varios hombres, atacan con arco y flecha a los indios tupiniquins, los aliados de los portugueses, que también responden con las mismas armas (grabado III).

En una embarcación se encuentra el antiguo artillero, que se distingue por su barba, porta un mosquete. Sus compañeros —que son todos indígenas— llevan arcos y flechas. Se trata de una “batalla” naval, que sirve también de escenario para la presentación de los principales lugares y aspectos de la topología moral del área. En la parte norte se destaca Bertioga: también se representan la isla de San Naro, en cuyo costado se encuentra una casa tipo europeo, al lado de la cual reza :“el baluarte dentro del cual yo estuve”.

El grabado también sugiere la condición liminal del mismo extranjero, entre los poblados portugueses y el territorio de los hostiles tupinambá. Esto se enfatiza con la condición desnuda del artillero, similar a la de sus otros compañeros de barca. En cierta forma se encuentra ya entre la civilización y el salvajismo.

El camino al calvario

Los grabados No. 13 al No. 30 representan su aprisionamiento por parte de los indios, los ritos de integración del prisionero y sus experiencias como posible comida de sus enemigos. Estas no son las únicas escenas que representan el canibalismo, ya que en la segunda parte de su testimonio — Verdadera y Breve narración del Comercio (...)— recrea también importantes

escenas etnográficas, muchas de las cuales están relacionadas con la práctica antropofágica.

El alemán fue capturado en las horas de la tarde, y fue herido durante estas circunstancias. Sus captores lo desprecian, porque llora y se lamenta de su suerte, contrario a los verdaderos hombres que –según los tupinambá– afrontan con altivez a sus enemigos, con la seguridad de que serán vengados por los suyos. Como una verdadera presa, es colocado en una red tendida entre los árboles, mientras que su captor vociferaba con orgullo: “es mi animal doméstico ”.

El grabado No. 13 destaca la condición de indefensión del prisionero, cuando fue capturado en la selva (en una escena que recuerda la captura de Cristo por los soldados de Pilatos). Staden no se resiste, como si aceptase humildemente su destino. Los siguientes grabados reafirman esta interpretación: en la lámina No. 14 lo encontramos herido, desnudo, rodeado de fuertes enemigos localizados en una isla. El grabador no resalta una diferencia fundamental en la silueta del cuerpo de sus captores y la del propio alemán. Es un asunto entre humanos. En todos los casos, a los hombres se les resalta el sexo. La diferencia de Staden y sus captores estriba, sobretodo, en la barba y en el tipo de peinado.

Como Cristo, sufre castigos físicos, pero el grabado enfatiza, sobretodo, su actitud pía y de sacrificio, expresados en sus manos en actitud de orar. Entonces una negra tempestad se alzó amenazante, y sus captores le pidieron que interviniera ante su Dios. Sabemos, por el texto, que entonces Staden imploró al Altísimo: “O Tú, Dios Omnipotente, que tienes el poder en la tierra y en el cielo ...muestra tu clemencia a estos paganos para que yo sepa que aún estás conmigo y para que los salvajes, que no te conocen, puedan ver que tú, mi Dios oíste mi oración .” (Staden, 1945, 77)

El grabado siguiente (No. 15) muestra el retorno de los nativos con el prisionero. A un costado encontramos a un sol complaciente ; al otro extremo se halla el Dios de la Tempestad., con gesto ceñudo. En cierto sentido, ambos observan al

prisionero, quien erguido en la canoa implora a Dios, a pedido de sus captores, para que la tempestad desaparezca.

El prisionero se encontraba echado en el fondo de la canoa, dificultándosele observar el cielo; con gran esfuerzo mira hacia el firmamento, y contempla –como lo había afirmado uno de sus captores– que la tempestad se disipaba. Entonces tuvo confianza en que Dios escuchaba sus ruegos, y que –a pesar de todo– se encontraba con él.



Grabado IV: En la aldea canibal Ubatuba, Staden es maltratado por las mujeres, quienes lo toman por la barba y el cabello. En el fondo a la derecha se observa como le arrancan las cejas a Staden.

La soledad en las Casas del Calvario

Hans Staden, junto con sus captores, arriba a una playa, cerca de la cual se encontraba un grupo de mujeres indígenas; estaban trabajando en la chagra, en una plantación de yuca. Sus captores le ordenan que les grite: “Yo, vuestra comida, llegué”; ellas corren junto al prisionero, lo rodean y

miran con curiosidad. La presa humana queda a su merced; lo conducen al poblado de Ubatuba, pegándole bofetadas, arrancándole los pelos de la barba y gritando que en él se vengarían la muerte de sus hijos y hombres; en la aldea se le coloca en una posición de indefensión, atrapado en otra red; una nueva ronda de insultos femeninos cae sobre el desgraciado hombre.

Allí, en Ubatuba, se entera que sus dos captores lo habían entregado como presente a su tío Ipirú-Guassú (“Tiburón gran-

de); este último lo mataría para ganar un nombre, para incrementar su fama; enseguida queda otra vez a merced de las mujeres, quienes lo condujeron –con cuerdas– a la casa del cacique (Gran Pájaro Blanco, la garza grande) donde una anciana intentó cortarle la barba.

El grabado describe la aldea tupinambá mencionada (grabado IV). Además del cerco y de las casas, muestra la existencia de calaveras humanas, como cabezas trofeo, y la presencia de un papagayo. Las mujeres depilan – con un cristal – las cejas del prisionero. A pesar de su indefensión, este no se deja cortar la barba, símbolo que lo distingue de sus captores aunque luego lo hacen con la ayuda de unas tijeras obtenida de los franceses.

Staden fue conducido frente a la casa donde se guardaban las maracas, las cuales era consideradas como verdaderos ídolos: era “alimentadas” por sus respectivos dueños, y se les atribuía ciertos poderes sobrenaturales. Al prisionero se le amarraron diversas sonajeras en los tobillos, y se le revistió con una gran corona de plumas. Entonces se le obligó a bailar, dando golpes con el pie en el suelo para que sonaran sus cascabeles; como estaba malherido en la pierna, el baile era una nueva tortura para el ya sufrido artillero.

Pasado el ritual, el prisionero fue entregado a su nuevo dueño: bajo su conducción, penetra al Templo de las Maracas, donde su futuro matador le informó que las maracas le profetizaron la captura de un “pero” (portugués) : pero él no sólo niega el poder de las maracas sino que tampoco admite su condición portuguesa, reivindicando su ascendencia “francesa”.

A poco tiempo, los hombres de Ubataba lo llevaron con orgullo a otra aldea (poblado de Ariariba) para presentarlo y exhibirlo ante el gran jefe tupinambá llamado Cunhambebe.

En este contexto, el grabado No. 18 representa uno de los primeros diálogos del creyente reformista con un jefe local. Poco

antes de esta escena, un francés había visitado a Ubatuba y había aconsejado a los nativos que devorasen a su “nueva presa”, ya que se trataba de un verdadero portugués que se moría de miedo. Este enemigo francés es presentado en el texto como un traidor, un verdadero judas, en el cual vanamente el cristiano prisionero había colocado sus esperanzas.

La escena del grabado No. 18 referido remarca su condición de desvalido (se halla amarrado en las piernas) frente al gran Cunhambebe. Alguien del grupo pregunta:

– *Viniste como nuestro enemigo ?*

El alemán responde:

– *Vine, mas yo no soy vuestro enemigo.*

Entre sus anfitriones, el alemán reconoce al rey Cuhnambebe, “un gran tirano para comer carne humana”, y osadamente se dirige a él:

– *Tú ere Cunhambebe, vives aún?*

– *Sí, dijo él., yo vivo aún.*



Grabado V: Los Tupiniquins atacan la aldea caníbal Ubatuba.

– (...) *Oí mucho hablar de ti y que eres un valiente hombre ¡ (Staden, 1945, 96).*

El grabado muestra un Cuhnambebe fastuosamente decorado, con una gran piedra verde en su labio inferior, un inmenso collar y vistosas plumas: portaba también un gran adorno de plumas de “avestruz” que amarraban en las caderas cuando iban a la gue-



Grabado VI: En una noche de media luna en Ubatuba, los jefes se reúnen para deliberar cuándo van a matarlo a golpes y a comérselo. Arriba del grabado se puede leer la oración de Staden.

rra. Algunas aves, particularmente papagayos, enmarcan la escena; se destaca la presencia de calaveras humanas por el alrededor, todo lo cual produce un efecto dramático que resalta, en contraste, el valor de Staden.

De otra parte, algunos caníbales poseen arcos mientras que otros asen sus maracas; muchos vociferan y se mofan del prisionero de diversas formas. El hijo del jefe antropófago, lo amarró de las

piernas; le obligó a saltar, mientras que todos se reían:

- Aquí está nuestra comida saltando.

Entre tanto, algunos hombres palpaban su carne, mientras que declaraban su preferencia por ciertas partes de su cuerpo. Como le pidieron que también cantara, entonó en latín algunos textos sagrados. Cuando le interrogaron sobre el sentido de sus palabras, le replicaron que “mi dios era un excremento”; estas palabras le dolieron mucho, y acto seguido pensó: “Oh tu Dios bondadoso. Cómo puedes sufrir esto con paciencia “ (Staden, 1945, 98).

En síntesis, los dos grabados anteriores destacan la degradación máxima a que había llegado el piadoso hombre (frente a las mujeres, frente a la autoridad, frente a los otros hombres) de manera similar a Cristo quien fue víctima de las vejaciones del pueblo judío. Solamente el jefe indígena lo trata con cierta dignidad, como Pilatos hizo con Jesús de Nazareth

Staden fue llevado de regreso a la aldea de Ubatuba, y esperó nuevamente la decisión de sus captores.

El grabado No. 19 vuelve a mostrar otra escena de guerra (grabado V), pero esta vez sus captores son atacados por sus enemigos tupi-niquines, lo que anticipa la escena presentada en la lámina No. 20, en la cual los hombres se reúnen para deliberar sobre la suerte del alemán (grabado VI). El escenario de la aldea es presentado de la misma forma: las casas comunales en paja, dos cabezas trofeos a un lado, los hombres sentados, fumando tabaco, alrededor del prisionero. En el cielo brillan numerosas estrellas : a un lado, una luna llena alumbra la noche, con rostro severo. El europeo, siempre en el centro, reza al Altísimo; arriba, sobre su cabeza, está inscrito en lengua alemana: "O mi Señor y Dios, ayúdame a llevar esta pena hacia un fin bienaventurado".

La presencia de la luna no es casual. Por el texto, sabemos que la luna tenía una coloración roja y que el mismo Staden observó ante sus victimarios: "veo que que ella está encolerizada ", lo que estos interpretaron como una maldición o un maleficio.

La Nueva Alianza

Los tupinambá "devoraron" por aquel tiempo a otros europeos -portugueses- que habían capturado. Al contrario, nuestro autor sobrevive : asume una función de sanación de sus propios captores, que sufren de manera imprevista serias epidemias, como males man-



Grabado VII: Una epidemia se desata en Ubatuba. Los indígenas exhortan a Staden para invocar la ayuda de su Dios. En la mitad del dibujo se puede observar como entierran los

dados por la Divina Providencia.

Esta situación se ve representada en la lámina No. 21, en la cual el condenado extranjero se convierte en el curador (redentor) de los enfermos. Porque, en efecto, Nhae-pepo (el jefe de la aldea) y sus familiares cayeron gravemente enfermos en la población de Mambukabe, a donde habían ido en defensa de sus parientes atacados por sus enemigos. El jefe aborigen acude a su prisionero, ya que la mortal epidemia la atribuía a la furia del Dios del extranjero (quizás se trate de un peste contagiada de los blancos), como lo había predicho el mismo prisionero cuando le advirtió que aquella luna miraba hacia el propio bohío del jefe.

Staden atribuyó la enfermedad a la terquedad de los indios al considerarlo portugués y al deseo de comerlo como un “pero”. A pesar de su intervención, no logra impedir que la madre del jefe y algunos de sus familiares fallezcan; les reitera, sin embargo, que otros sobrevivirían si desisten de la intención de devorarlo.

En el grabado No. 21 se observa algunos aspectos de los ritos funerarios; un cadáver en posición acucillada y envuelto en una hamaca es enterrado en el patio interior de la aldea, mientras que sus deudos lloraban desconsoladamente (grabado VII).

Asimismo, se destaca la figura del piadoso hombre implorando al Altísimo para que impidiese la muerte de la gente, mientras que tres principales nativos se dirigen hacia él, como en una especie de súplica ante sus poderes “chamánicos” (en verdad, han reconocido su poder de adivinación por la llegada de la epidemia).

Después de estos sucesos, el cristiano recibió la seguridad de que –aunque lo matasen– no sería comido, o al menos no por parte de su dueño: el “terror que la muerte de tantas gentes causara, y después de que uno de mis amos se restableció, nadie habló más en devorarme”.

Algo similar ocurrió con otro jefe tupinambá que soñó con el alemán, y lo hizo llamar ante su presencia. Le confiesa que había comido a un portugués y que desde entonces se sentía enfermo del vientre; el cristiano efectuó el mismo diagnóstico, argumentando que ello se debía a que comía carne humana; si desistiese de la práctica, se sanaría. Constantemente les reiteraba “que no había peligro, si no comía más carne humana”.

Para entonces la posición del europeo no sólo se había modificado ostensiblemente (ya no será comido, ni muerto). El miedo ante el extranjero reflejaba en realidad el temor ante su Dios: “ Hemos también tenido algunos portugueses que comimos; pero el Dios de ellos no quedaba tan encolerizado como el tuyo; por eso vemos que tú no puedes ser portugués”(Staden, 1945: 112), o sea su enemigo.

Esta nueva situación se reforzó con el retorno del maléfico francés que –al contrario de la ocasión anterior– esta vez dio testimonio a su favor, declarando que venía de un país llamado Alemania, amigo de los franceses.

Pero aún así, la situación del prisionero no estaba del todo asegurada porque las mujeres ancianas comentaban que al fin y al cabo un francés valía igual que un despreciable portugués, y conspiraban para comerlo.

Desde entonces, la barba del extranjero se transformó en su propio distintivo, que lo asimilaba a los franceses, los aliados de los tupinambá. Staden “firmó la paz” con sus captores, que ahora lo valorizaban doblemente en cuanto chamán y en cuanto francés.

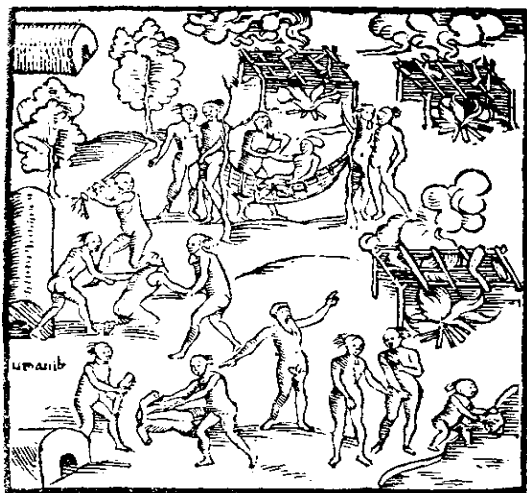
Los barcos y carabelas extranjeras atracaban en las bahías para comerciar con los indios, que apetecían considerablemente sus hachas, herramientas y otras mercancías. Los mismos tupinambás ya habían previsto la posibilidad de intercambiarlo; la valorización de su prisionero les creaba la ilusión de cambiarlo por un barco lleno de mercancías.

La desesperanza

En el transcurso de los meses subsiguientes, Staden fue llevado a la aldea Ticoarpe, para participar en la comida de un prisionero maracajá. En la aldea, las mujeres preparaban la chicha y otras comidas que acompañaban su consumo.

El alemán conversó con el prisionero; se impresionó por la indiferencia y dignidad con que aceptaba su inminente muerte; no estaba atemorizado y se burlaba de las cuerdas (musarana) con que lo había amarrado; las consideraba inferiores en calidad y belleza a las que su propia gente elaboraba. En este trance, Staden le advierte, a manera de consuelo, que su alma se dirigiría al cielo, donde se toparía también con las almas de los europeos.

Ese día una borrasca arrasó la aldea. Los indios atribuyeron el hecho a la presencia del alemán ("aquel diablillo trajo el huracán "); a la lectura de un libro —que llamaban "cuerpo de la tormenta"— que el prisionero extranjero había encontrado y leía en el asentamiento.



Grabado VIII: Un indio Carijó es muerto y consumido. A la izquierda se observa como es golpeado y descuartizado. Al margen de la barbacoa se puede ver los miembros que van a ser asados. En el fondo del grabado está Staden sangrando al prisionero.

Cuando regresaron otra vez a casa (Utabapa) se detuvieron en la playa. Junto al piadoso cristiano, un niño roía un hueso humano, mientras que caía un fuerte aguacero. Como era costumbre, se le ordenó que detuviese la lluvia, cuya caída se le endilgaba. El piadoso hombre aprovechó la ocasión para insistir en que el canibalismo era la causa de este fenó-

meno, el cual acontecía como una especie de castigo sobrenatural por este aborrecible acto.

En Utabapa vivía también un prisionero carijó que había sido esclavo de los portugueses. Este hombre difamaba contra el europeo, acusándolo de haber dado muerte (mágicamente) al padre del jefe de la aldea; quería provocar la ira y la venganza contra Staden. Cuando el prisionero carijó cayó, también, enfermo, sus dueños recurrieron a Staden para lograr su restablecimiento. El alemán les explicó que su enfermedad e inevitable muerte era un castigo por su conducta infame. Entonces, aquel fue dejado en manos del matador, quien con un golpe mortal en la cabeza dado con la macana ritual terminó con su vida; fue cocido y comido en la aldea, a pesar de la oposición de nuestro piadoso europeo, no sin antes haber intentado sanarlo.

El grabado No. 23 posee una especial complejidad (grabado VIII). Es una escena cruda, en la que por una parte Staden se exhibe con la intención de sanar –mediante sangrías– al esclavo nativo carijó mencionado. Al contrario, los tupis se ensañan contra el enfermo. La escena representa todas las fases de ejecución del prisionero: su muerte con la macana ritual, su despresamiento como si fuese un animal, el asado de su cuerpo en una barbacoa; un niño tiene, como si fuese un juguete, su cabeza. El prisionero recrimina a sus victimarios, amenazándolos que ellos también morirían, sobretodo si él fuese objeto de una acción similar.

Este grabado identifica al lector con el valiente y justo cristiano, y a todas luces justifica que huya de este “infierno” que rebasa toda comprensión humana.

En ese entonces, un poco antes del acontecimiento mencionado, un barco había arribado cerca del poblado. Los indios comerciaban –de tiempo atrás– fariña (harina de yuca brava) con su tripulación de ascendencia portuguesa. Después del intercambio, el barco disparaba sus cañones, mientras que los indios lanzaba flechas en su dirección.

“ El referido navío disparó un tiro de pieza, para que los salvajes supiesen que un navío estaba allá. Fueron hacia él. Allí preguntaron por mí y si yo aún estaba vivo. Respondieron que sí. Entonces pidieron los portugueses para verme porque tenían un cajón lleno de mercaderías que mi hermano, también francés, había mandado y que estaba con ellos en el navío” (Staden, 1945, 124)

Sus captores permitieron que el europeo se entrevistara con la tripulación, para que demandara a su padre el pago de rescate.

Estos acontecimientos están sintentizados en el grabado No. 22. Allí el europeo está erguido en una canoa conversando con la tripulación del mencionado barco, mientras que los tupinambás, con recelo, observan a cierta distancia armados con sus arcos y flechas.

Esta escena contrasta con las batallas de los primeras épocas. En cierta medida, el extranjero había logrado doblegar la naturaleza belicosa de sus propietarios: la mar está en calma ; los asentamientos tupinambás, en el fondo, están dibujados de una manera serena. La amenaza de las flechas tupis no parecen preocupar mucho ni a Staden ni a sus hermanos de la tripulación.

La lámina No. 24 representa la llegada de un navío francés, el cual a pesar de la imploración de Staden no lo rescata; el afligido hombre aparece nuevamente como una especie de naufrago, metido en la mar, replegado nuevamente a la tierra, en donde algunas de las escenas de antropofagia más fuertes todavía estarán por sucederse. El piadoso alemán no pierde la fe: y como Job, acepta la voluntad de Dios “ que quiere que yo continúe aún en desgracia” (Staden, 1945, 135).

El 14 de agosto de 1554, cuando se avecinaba el tiempo de la guerra, los guerreros partieron a un encuentro con sus inveterados enemigos. Durante su travesía, interrogaban a Staden sobre el resultado del combate y sobre el lugar de encuentro con los enemigos. También, el jefe de la expedición aconsejaba a sus hombres que tuviesen sueños felices que auguraran el éxito

de la empresa; y, en efecto, cada mañana estos narraban sus sueños.

Como lo había advertido el chamán “francés”, encontraron en Boisucanga una canoa enemiga; allí mataron y capturaron a su tripulación pese a su valerosa defensa. Los heridos fueron muertos y comidos de manera inmediata en forma moqueada (ahumada); Los indígenas estaban “contentos” y dijeron que yo era mejor profeta que el “maraca” de ellos (Staden, 1945, 146). También capturaron algunos portugueses y “mamelucos”, a quienes les deparaba un triste destino.

“El apocalipsis”

De regreso a su morada, acamparon cerca de la aldea del gran Cunhambebe ya mencionado. Se le prohíbe hablar con los mamelucos, a los cuales se condena a ser comidos. El gran rey tenía una cesta llena de carne humana delante de sí, y estaba comiendo una pierna, que puso cerca de mí, preguntándome si quería comer. Yo le respondí que ningún animal irracional devora a otro, ¿cómo podía entonces un hombre devorar a otro hombre? Clavó entonces los dientes en la carne y dijo:

— *Soy un tigre. Está sabroso ¡!*

Las láminas No. 25 y 27 reafirman nuevamente la naturaleza “diabólica” de los tupinambás. En las barbacoas se asa pescado o carne humanas:

La lámina No. 27 destaca diversas escenas te-



Grabado IX: Hans Staden reza delante de la cruz de madera que él levantó. Los canibales empiezan a perder confianza en sus dioses, creen que el Dios de Staden es más poderoso.

ribles: las barbacoas con restos humanos, la muerte de un prisionero, el descuartizamiento de un cuerpo humano. En contraste con el alemán, otros portugueses no escapan al destino de ser devorado. En cierta medida el alemán es, en comparación con ellos, *un elegido*. En ellas, el grabador se cuida de incluir la figura del prisionero, como si su inclu-

sión fuese algo que contaminase, por metonimia, al alemán. Él definitivamente se encuentra al margen del mal, por la gracia de Dios.



Grabado X: Los indígenas pescan por medio de nasas y de redes. Una tormenta amenaza; sin embargo Hans Staden por medio de su oración eleva en forma mágica su nimbus.

Sin embargo, la lámina No. 28 refleja la ambigüedad que los tupimambá plantean a nuestro cronista. Se recrea una bella imagen de baile, los personajes casi afeminados, portando maracas, mientras que los prisioneros localizados en el interior del ruedo, y con gran serenidad, viven la situación.

De acuerdo con el relato,

...Esta misma noche ..obligaron a todos los prisioneros a cantar y sacudían los ídolo Tammarka (maracas). Cuando los prisioneros acabaron el canto comenzaron, uno después de otro, a hablar con coraje.Los valientes mueren en la tierra de los enemigos; la nuestra aún es grande, los nuestros nos vengarán en vosotros.(Staden, 1945, 149).

La sucesión de estos dos grabados (No. 27 y 28) produce un impacto en el lector. Es una especie de montaje en el cual se genera un efecto de realismo mágico, a partir del cual el compor-

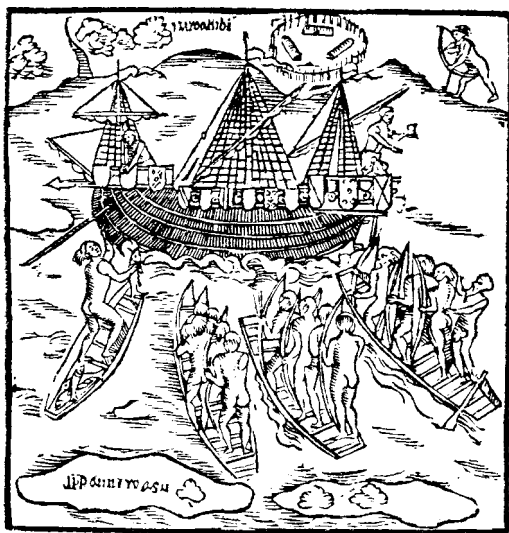
tamiento religioso de Staden se acentúa como si fuese un reconocimiento de la dificultad de descubrir los “designios del Dios”.

La fé de Staden hace milagros

Las láminas No. 29 y 30 muestran escenas apacibles de la vida cotidiana; las mujeres trabajan la tierra y cargan sus productos; los hombres llevan leña, sabemos por la narración del texto —en el capítulo 46— que Staden había levantado una Cruz junto a su cabaña, pero una de las mujeres indígenas la arrancó para utilizarla para la fabricación de cierto instrumento (grabado IX). Como en ocasiones anteriores, se desencadenó una lluvia torrencial y se le imploró que pidiese a su Dios que la lluvia se detuviese o si no se afectarían la siembra .

Entonces el hijo de su amo le ayuda a levantar una nueva cruz, con lo cual se conjura la tormenta : “admiráronse todos y pensaron que mi Dios hacía todo lo que yo quería (Staden, 1945, 155).

Los grabados revelan la existencia de ciertos actos milagrosos. La lámina No. 30 representa el milagro de la “calma “de las aguas con ocasión de una pesca, una especie de mimesis que nos recuerda las actividades de Jesús en el lago de Galilea (grabado X). En cierta medida, estos son los preámbulos del milagro final, la entrega de Staden a los



Grabado XI: los marineros de una carabela portuguesa hablan con Staden que esta capturado.

portugueses, para su retorno a casa. Como si esto fuese una ascensión desde el espacio de los pecadores (el territorio de los tupinambás) al cielo, representado por el mundo de los europeos, y particularmente a su morada natal en Alemania.

Poco antes de su rescate, el prisionero europeo fue entregado a otro jefe y trasladado a una nueva aldea, con la advertencia de que no se le hiciese ningún mal porque el Dios del prisionero era fuerte y tomaría venganza. El nuevo jefe y dueño, Abatí-posanga (“Bebida o remedio hecha de maíz ”) lo trata como un hijo, y le otorgaba ciertos privilegios y una relativa libertad de movimiento.

En este lugar, los indios escucharon la explosión de un disparo de cañón de un barco francés que se acercaba a la playa. El comandante de la nave se presentó como hermano del prisionero europeo: declaró que pretendía llevarlo a donde su padre. El jefe aborígen y su gente fueron invitados a la nave y tratados con gran consideración y liberalidad. Cuando Abatí se opuso a la partida de su “animal doméstico”, diez de sus supuestos hermanos insistieron en la necesidad del regreso del prisionero a casa porque su padre ansiaba de nuevo abrazarlo.

Abatí consideró razonable sus argumentos; se mostró de acuerdo siempre y cuando regresara al año siguiente porque lo consideraba realmente como otro hijo; incluso, ahora estaba ofendido con la gente de Ubataba que había intentado comerlo.

Como si se buscara un equilibrio estructural con la abertura del primer viaje, el navío francés que por fin rescató a Staden avistó un barco portugués, y alistó sus armas (la artillería) para darle caza. En el combate muchos franceses murieron: el antiguo artillero Staden también quedó malherido pero la gracia de Dios otra vez impidió su muerte. El Todopoderoso, sin duda, estaba con él. Este último combate, representado en la lámina No. 31, ilustra los barcos franceses y portugueses enfrentados, aunque también las canoas de los tupinambás, llenas de guerreros, en trance de entrar al combate. Al fondo se

yerguen las casas aborígenes, aquellas que se describieron al principio, como si el autor quisiese, en alguna medida, meter a tupinambás, franceses y portugueses, en un mismo marco; o como si evocase la condición guerrera de salvajes y civilizados. La tempestad es, realmente, parte de la condición humana.

Dar testimonio

Después de 4 meses de viaje, en los que no se vio tierra alguna, Staden regresó a Europa, a la ciudad de Honfluer, en Normadía. Esto acaeció el 20 de febrero de 1555. Al cabo de unos meses regresó a su patria, para recomenzar su viaje, escribiendo lo que hasta entonces casi ningún europeo había visto ni sufrido.

Regresaba como un verdadero elegido, y quizás por eso se resolvió a escribir la historia. Su vida entre los tupinambá era preciso narrarla, para dar cuenta - como él mismo lo dice - de la gloria de Dios que salvó a Daniel entre los leones:

“Querido lector, explica Staden en la conclusión de sus libros, describí mi viage marítimo tan lacónicamente porque quería contar con esto apenas el inicio... Quise mostrar con eso, como el Salvador de todos los males, nuestro Señor y Dios, de modo patente y sin que yo pudiese esperarlo, me libró del poder de los gentiles”.

Después de haber demostrado una paciencia similar a Job, su libro de viajes termina con transcribir “ mi oración a Dios, el Señor, mientras que yo estaba en poder de los salvajes para ser devorado” (Staden, 1945, 173)

Finalmente el texto termina con algunas reflexiones en relación a los misteriosos designios de Dios y el poder de la Fe:

“ No puedo creer que alguien pueda orar de corazón
Sin que esté en grande peligro o perseguido,
Porque en cuanto el cuerpo vive conforme quiere,
Está siempre contra su Creador,

Por eso Dios, cuando manda alguna desgracia
Es prueba que él aún lo quiere bien,
Y nadie debe tener de eso duda
Porque eso es una dádiva de Dios
Ningún consuelo, ni arma, existe mejor
Que la simple fé en Dios (...)

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En aquella época, Alemania, la patria de Staden, estaba sacudida por las ideas religiosas del monje agustino Lutero, que el 31 de octubre de 1517 fijó en la puerta de la iglesia del Castillo de Wittenberg, en Sajonia, sus 95 tesis sobre la práctica de la Iglesia Católica, las cuales dieron apertura al movimiento de la Reforma.

Como se sabe, Lutero considerada al hombre indigno, pecador, impuro, ante la grandeza de Dios. Lo único que podía realmente salvarlo era una Fe ciega, en contraposición a las ideas de que las mortificaciones, las indulgencias de la Iglesia, etc., podían hacerle ganar un puesto seguro en el Cielo. Esta doctrina, conocida como la justificación por la Fe, base del movimiento reformista, fue ampliada más tarde, por las ideas de Calvino quien en 1536 expuso, en su obra, *Institución de la Religión Cristiana*, otro gran principio de la Reforma (o del movimiento Protestante): el tema de la predestinación. Nadie se salva por sí mismo, a pesar de nuestras obras e intenciones. Dios escoge a sus elegidos, y solamente podemos tener certeza de formar parte del mundo de Dios si leemos sus signos en nuestra propia vida. Fue quizás el gran Max Weber el primer pensador contemporáneo que expuso las consecuencias para la vida de Occidente de estos valores en su conocido trabajo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Grandes masas de la población europea fueron presas del pánico ante su eventual destino, porque a los excluidos les esperaba el suplicio del fuego eterno. ¿Cómo saber si se formaba parte de los elegidos por la gracia de Dios o de los condenados a la muerte perpetua, en una situación mar-

cada por el signo del fin de los tiempos? ¿La presencia de antropófagos y otros seres monstruosos no eran precisamente los signos del Apocalipsis?

El viajero alemán perteneció al movimiento reformista; en su obra existe una constante apelación directa a Dios. Las referencias a la Virgen, tema polémico en el gran Concilio de Trento que dividió finalmente al Sacro Imperio Romano y fragmentó la Iglesia de Roma, son inexistentes. Por ninguna parte hay alusiones a otros santos, o a figuras y reliquias. Quizás sea exagerado decir que Staden viajó a América para buscar signos de salvación, pero al cabo de su periplo, expuesto al sacrificio de los leones de América, adquirió la certeza de que Dios estaba con él, ya que sólo gracias a sus sucesivas intervenciones gratuitas aquel logró sobrevivir y regresar a su patria, luego de dar testimonio entre los antropófagos de la gloria del Todopoderoso y de infundirles el temor de Dios.

El cronista reformador narró su historia para dar testimonio de su destino, en una tierra en la cual el hombre es frágil como cualquier náufrago, y cuya única motivación para la vida consiste en la fe en Dios. La vida nada vale a no ser por esta justificación en la Fe. Quizás por eso, una vez escrita su obra, su figura se esfumó en el tiempo, y apenas conocemos su retrato.

La lectura de esta Historia entre sus contemporáneos demostraba que en la Conquista de América los alemanes también tendrían un rol legítimo, en el doble sentido de experiencia de salvación y de dominación ya que al fin y al cabo el protestante Staden, un alemán, había sobrevivido a la muerte entre los antropófagos. ¿Acaso él mismo no nos legó, como se dijo, la Oración para implorar a Dios en caso de caer en manos de los salvajes?

Esto no obsta para que la pasión de un hombre religioso no nos revelara el mundo de los tupinambá. Y quizás si no hubiese sido así, los tupinambá se hubiesen comido a este

paciente hombre, y este maravilloso texto y ese conjunto de fantásticos grabados no hubiesen llegado a nuestras manos, en un mundo en que nuestros tipos de guerra parecerían realmente sin sentido y verdaderamente macabros a un guerrero tupinambá.

No se me escapa, apreciado lector, la fragilidad de mi hermenéutica. Apenas tenemos textos críticos de la obra de Staden y las mismas traducciones de sus obras varían. Como dije, este es un ensayo, y si al menos este texto contribuye a llamar la atención sobre la vida y obra de este gran etnógrafo habré alcanzado mi cometido.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Vladimir. 1992. *El continente prodigioso. Mitos e imaginario medieval en la Conquista americana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Arens, William. 1971. *El mito del Canibalismo*. México: Ediciones. Siglo XXI.
- Bry, Theodoro de. 1992. *América (1590- 1634)*. España: Editoria Siruela.
- Eribon, Didier. 1991. *Conversaciones con Gombritch*. Bogotá: Editorial Norma.
- Buarque de Holanda, Sergio. 1987. *Visión del Paraíso. Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil*. Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- Carneiro da Cunha Manuela y Viveiros de Castro, Eduardo. 1990. "Venganza y temporalidad: los tupinambá". *Meandros de la Historia en Amazonia*. Quito: Abya-Yala.
- Conley, Tom. 2000. "Thevet Revisits Guanabara". *Hispanic Historical Review*, vol. 89, No. 4.
- Fernández, Florestan. 1975. *Investigação Etnológica no Brasil e outros Ensaíos*. Petrópolis, Vozes.
1989. *A organizaço Social dos Tupinambá*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- Lery, Jean de. 1994. *Histoire d'un voyage en terre de Bresil*. Paris: Le livre de Poche.
- 186 Métraux, Alfred. 1978. *Les religions des Tupinambás*. Paris: Gallimard.

Bioantropología de los restos óseos provenientes de un sitio tardío en el bajo Río Magdalena (El Salado, Salamina, Magdalena)

José Vicente Rodríguez Cuenca

Profesor Titular

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

Camilo Rodríguez Ramírez

Colombia Siglo XXI, Consultoría Socioambiental Ltda.

RESUMEN

Se reporta el análisis bioantropológico de los restos óseos provenientes del yacimiento El Salado, municipio de Salamina, departamento del Magdalena, Colombia, fechados entre los siglos VII-VIII d.C., ubicado cerca a la ciénaga del Pescado, bosque seco tropical, acompañado de material cerámico malamboide. Un individuo adulto, posiblemente femenino, manifiesta lesiones periósticas en tibia configurando la forma en sable, al igual que en fibulas, lesiones compatibles con treponematosis. Se discuten algunas hipótesis sobre los orígenes de esta enfermedad y su relación con la distribución climática. Otro individuo masculino de 30-35 años de edad observa una espina lateral de pez incrustada en el epicóndilo lateral del húmero izquierdo, sin manifestar procesos regenerativos. Dado que el individuo yace con el antebrazo recogido, se plantea que murió posiblemente por una punta de flecha envenenada. Estos hallazgos se discuten a la luz de la información paleopatológica, etnohistórica y arqueológica.

1. LOCALIZACIÓN Y FISIOGRAFÍA DEL BAJO MAGDALENA

En la cuenca del Caribe sobresale el sistema delta exterior conformado por el río Magdalena y la Ciénaga Grande de Santa Marta, extenso complejo lagunar que comprende un área de aproximadamente 140.000 ha. Es una región laguno-estuarina que hace parte del río Magdalena, y recibe por el este y el sureste ríos provenientes de la Sierra Nevada de Santa Marta (Foto No. 1). Durante la estación lluviosa aumenta el caudal de los ríos que descienden de la Sierra y el río Magdalena se desborda hacia la región, permitiendo un gran flujo de agua, reduciendo a cero el nivel de salinidad en la parte sur y a niveles muy bajos en el resto del complejo. Durante las épocas secas el flujo del Magdalena se interrumpe, los niveles de agua descienden y se produce un flujo de agua salada desde el norte, produciendo la salinización del sistema. El bosque seco tropical que cubre esta región



está compuesto por mangles, montes espinosos en las partes altas y secas, bosque inundable en las orillas de los ríos y caños y comunidades acuáticas. Esta zona deltaico-estuarina es de gran importancia como criadero de juveniles de varias especies de peces e invertebrados, tales como el sábalo (*Megalop atlanticus*), mojarra (*Eugerres plumieri*), macabí (*Elops saurus*), lisa (*Mugil incilis*), lebranche (*Lugil liza*), chivos (*Catharops*

spixi, *Ariopsis bonillai*, *Arius proops*) y algunas anchoas (*Cetengraulis* spp), camarones (*Penaeus schmitti*, *P. duorarum*), ostras (*Crassostrea rhizophorae*) y caracoles (*Lelongena melongena*) que son explotados comercialmente hoy día. Igualmente alberga muchas variedades de aves migratorias y animales de monte (Botero *et al.*, 1989).

El sitio del Salado está ubicado en el municipio de Salamina, departamento del Magdalena, las coordenadas Geodésicas corresponden con 10° 29' 21.0" de latitud norte, y 74° 41' 55.4" longitud oeste, con una altura de 9 msnm. El área arqueológica se ubica en la hacienda Villa Amparo en el caserío El Salado, antigua ciénaga El Pescado (Foto No. 2). El sitio está aproximadamente a 10 km. en línea recta del río Magdalena. Tanto Calenturas -otro sitio excavado en las proximidades- como El Salado, comparten las mismas características fisiográficas. Los suelos se caracterizan por la textura Franco -Arcillosa, estructura migajosa, fuerte y fina de bloques sub-angulares, ligeramente plástico y pegajoso. En la región predomina el Bosque Muy Seco Tropical (bms-t). Esta denominación se extiende a lo largo del litoral Atlántico desde la población de Ciénaga hasta cerca del golfo de Morrosquillo. Este bosque corresponde a zonas planas con vegetación de cactáceas y grupos de piñuelas entre otras, la



vegetación incluye franjas de manglares en los suelos inundables por las mareas. Entre las principales especies vegetales se encuentran el guayacán, olla de mono, olivo, trébol, mangle blanco, mangle colorado y platanillo (IGAC, 1977). El promedio climático de esta formación es de 28° C de temperatura y un rango anual de lluvias entre 500 y 1000 mm correspondiente a la provincia de humedad semiárida (IGAC, 1977). La cabecera municipal se localiza a 4 msnm, posee una temperatura media de 28° C, y precipitación anual de 735 mm (IGAC, 1996). En particular, circundantes al caserío El Salado y en inmediaciones del sitio arqueológico se pueden encontrar numerosos bajos inundables durante los períodos de invierno que son alimentado por el caño El Salado y las aguas lluvias. Esta agua es el único abastecimiento para la población. Los datos indican que estos caños incurrieron en repetidas inundaciones sobre el yacimiento.

2. ASPECTOS ETNOHISTÓRICOS

La delimitación y caracterización de los grupos étnicos que habitaban la provincia fisiográfica de Caribia a la llegada de los españoles, con base a las fuentes etnohistóricas, es muy imprecisa, pues las denominaciones empleadas por los españoles son genéricas tales como caribe –por hablar rápido como en las Antillas–, tairona, malibú –cacique o señor grande en su lengua era malebú–, chimila o shimizya, que pueden agrupar a varios grupos étnicos. Los primeros se ubicaban en la costa e islas caribeñas, los segundos en la Sierra Nevada de Santa Marta, los llamados malibúes se extendían desde Tamalameque hasta el río Magdalena, incluyendo parte del litoral Caribe hacia Cartagena, los chimilas ocupaban la banda oriental del río Magdalena hasta las hoyas de los ríos Ariguaní y Cesar y la ciénaga de Zapatosa (Uribe, 1987). Los mocaná habitaban en la zona del litoral propiamente dicho (Reichel-Dolmatoff, 1991:15) (Foto No. 2). Comprendían tres grupos: los pacabuy y sampallón o malibú de las lagunas; los malibú del río Magdalena y los mocaná en el bajo Magdalena. La palabra malibú se refiere, según Orlando

Fals Borda a un tigre-jaguar de manchas redondas amarillas que era el más fiero de todos (citado por Legast, 1980). Se entendían todos por su lengua, aunque algunos variaban en ella. En el siglo XVI se distinguían los malibú del río y los de las lagunas de los habitantes de la sierra, diferentes en lengua. Los del río vivían principalmente en las poblaciones de Tamalameque, Tamalaguacata y Nicaho, y en todas las riberas entre esta región y Tenerife. Los de las lagunas habitaban ante todo en las poblaciones de Senpeheguas, Panchique, Sopotí, Zopatosa, Simichagua y Soloba. Todos decían provenir de Maracapana y Caracas, desde donde habían venido en canoas, como señalaba Antonio de Medina y otros en la *Relación de Tamalameque* de 1579 (Patiño, 1983:184-185).

En las mismas relaciones se comentaba que a una legua de ambos márgenes del río había muchas ciénagas; entre una y otra se levantaban lomas y tierra llana, estéril, de mucha montaña y piñorales a manera de cardos por sus espinas. Aprovechando los recursos de los ríos y lagunas el pescado constituía su principal sustento - corvinata, bocachico, bagre, doncella, manatí -, como también las iguanas, tortugas, pequeños caimanes y babillas, zaino, venado, monos, armadillos, al igual que el maíz, yuca, ahuyama, batatas, bledos y otras yerbas. El pescado excedente lo ahumaban en barbacoas. Rendían gran respeto a un señor llamado Macalamama, a quien le cultivaban y recolectaban maíz, yuca, batata, ahuyama, y le pescaban en el río y ciénagas; en retribución el cacique hacía grandes fiestas con comidas y bebidas que duraban varios días. Los indios asistían a las fiestas con tejidos de algodón en calidad de ofrendas para su gran señor. También temían y veneraban a sus mohanés que podían ser hombres o mujeres, quienes curaban con yerbas, soplos, chupando el lugar de las hinchazones y dolores; adivinaban el advenimiento de las enfermedades o hacían llover en épocas de sequías (Patiño, 1983:164).

Los malibúes habitaban en poblados situados en las inmediaciones del río, lagunas y ciénagas. Estaban cercados

por palizadas de plantas espinosas como piñas y piñuelas; algunas aldeas tenían hasta doble palizada. Por esta razón los conquistadores les denominaron “palenques”. La vivienda era de forma redonda elaborada en madera y techada en hojas de palma. Había numerosos poblados con forma de plaza y alrededor los bohíos. Las casas de los principales eran suntuosas y de mayor tamaño que las de la población común. Delante de cada una de ellas colgaban cabezas trofeo de los prisioneros capturados en la guerra. En algunas riberas había palafitos contruidos sobre palmas altas y gruesas, a las que se trepaban mediante bejucos; al pie de las palmas tenían sus canoas con las que salían a pescar y a labrar la tierra. En estos poblados se reunían entre 50 a 60 habitantes. Por las continuas hostilidades con sus vecinos cerraban los caminos, enterrando puyas a su paso; solamente abrían caminos hacia los pueblos amigos. También cercaban los sitios de donde se aprovisionaban de agua (Op. cit.).

Sembraban en los playones durante todo el año, al igual que en las vegas que el río anegaba cuando se inundaba. Desyerbaban y sembraban y cuando nacía la planta volvían a sembrar para mantener provisiones permanentes de maíz, yuca dulce y amarga, batata, ahuyama, piña, piñuela, aguacate, guanábana, caimito, mamoncillos y palmas de corozo (*Corozo oleífera* Bailey) y palmito (*Sabal palmetto* Lood). Además de pescado consumían manatí, caimanes pequeños y recolectaban huevos de caimán, iguana y tortuga. La yuca la consumían cocida, asada o en forma de cazabe; la chicha la preparaban de bollos de maíz masticados y a veces le agregaban yuca.

Según los cronistas los naturales eran bien dispuestos y las mujeres de gran hermosura, de estatura normal, ni muy altos ni muy bajos, piel de color moreno oscuro. Los cabellos se usaban largos recogidos en coleta y el cuerpo y rostro adornado con pinturas vegetales, aunque algunos se trasquilaban y se rapaban cada tres meses. No tenían barbas y se consideraba muy raro tenerlo. Los indígenas de la re-

gión comprendida entre el litoral Caribe y el Bajo Magdalena son descritos por los cronistas por poseer piel del mismo color loro (moreno oscuro) que los de las islas, siendo la principal diferencia la mayor estatura en los de Tierra Firme. Los llamados yucayos de las isla Bahamas eran los más altos, inclusive algunos mayores que los alemanes como indicaba Fernández de Oviedo (1977:116). Tenían las paredes craneales muy gruesas y fuertes, hasta el punto que los cronistas afirmaban que “han de estar muy sobre aviso de les dar cuchilladas en la cabeza, porque se han visto quebrar muchas espadas, a causa de lo que es dicho”(Ibídem, p.140). En el valle de Upar había muchos pueblos, diferentes en lengua y ritos, pero todos de fieras condiciones como afirmaban los cronistas, y de ellos “[...] son los tupes más valientes, Altos y de fornidas proporciones; Y a los cristianos no muy”. Al parecer de los cronistas los malibúes estaban afectados por una alta mortalidad infantil, de ahí que para evitar complicaciones posparto, los maridos no tocaban a sus mujeres hasta que la criatura caminara. Si moría la madre y no había alguna parienta que pudiera lactar al recién nacido, su padre la colocaba en una olla grande y la enterraba viva en un hueco. Sufrían también de cámaras de sangre.

Bartolomé Briones de Pedraza, autor de la *Relación de Tenerife II* de 1580 (Patiño, 1983:165) anotaba que cuando moría un señor principal ahuecaban un tronco a manera de ataúd con tapa, hacían un hoyo muy profundo de más de un estado - medida longitudinal de siete pies -, allí lo enterraban con múcuras llenas de comidas y bebidas, sus herramientas y armas, joyas y otros menesteres. Los caribes -en la villa de Tenerife el autor diferencia los caribes por hablar rápido como los de las Antillas, los malebúes y los chimilas- no los enterraban hasta que el cuerpo no estuviera podrido, y si era cacique, las más hermosas mujeres le lloraban alrededor y lo cargaban por todo el pueblo parando frente a cada bohío. Posteriormente hacían dos huecos hondos en el bohío del propio cacique, le descarnaban completamente, en uno dejaban los huesos en una múcura, y en el otro la carne. Los de las otras provincias enterraban de manera diferente, aunque todos en sus

bohíos, envueltos en sus hamacas donde dormían y acompañados de alimentos, bebidas, herramientas y armas.

Hacia 1560 quedaban unos pocos malibúes pues fueron diezmados por las epidemias de sarampión y viruela; además porque fueron obligados por los españoles a abandonar sus cultivos y familias para trabajar como bogas en el río Magdalena. La carencia de alimentos y los malos tratos aniquiló muy pronto la población nativa. De ella quedó solamente la tradición de la hamaca y la canoa, el maíz y la yuca, la olla de barro y la estera de chingalé, además de tradiciones cosmológicas (Reichel-Dolmatoff, 1991:15, 20).

3. ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS

En el municipio de Malambo, departamento del Atlántico y en cercanías a la ciénaga del mismo nombre, Carlos Angulo Valdés excavó un yacimiento que comprendía un área de dispersión de 10 hectáreas. Del sitio obtuvo tres fechas: la más antigua de 3.070 años a.P.; le sigue la fecha de 1.900 años a.P para la ocupación media y la más tardía de 1.270 años a.P. (Angulo, 1981). El autor consideró a Malambo como una aldea nucleada que ocupó la parte occidental de la ciénaga, que sus habitantes llegaron del litoral y se asentaron a lo largo de los ríos y lagunas para aprovechar los recursos ribereños. Supuso que estas poblaciones basaron su subsistencia en el consumo de vegetales pues es allí donde se consolidó el cultivo de la yuca brava que permitió el aumento de la población; la caza de especies menores y la pesca en lagunas y ríos fue fundamental en la dieta, y como complemento domesticaron el perro que también consumían. Los primeros habitantes (fase los Mangos) basaron su economía solamente en la caza y en la pesca, el cultivo de la yuca no se conoció. Para época tardía, el sitio Malambo se convirtió en una aldea de organización tribal (Angulo, 1992).

Esta sociedad practicó entierros primarios y secundarios, dentro de las viviendas. Los muertos se enterraron en pozos rectangulares de acuerdo a la estatura del difunto, en posición

extendida, las manos tocando la pelvis; el ajuar se colocó a la altura de las rodillas. Los entierros secundarios se hicieron en urnas, el ajuar lo componían generalmente restos de fauna o caracoles terrestres. En los restos óseos analizados no se observaron patologías ni deformación craneal (Angulo, 1981).

La importancia del sitio de Malambo radicó en el énfasis adjudicado por algunos investigadores, quienes destacaron varias diferencias en el ámbito social, cultural, económico y postularon una tradición alfarera proveniente del este (cuenca del río Orinoco) y no del oeste (llanuras del Caribe) donde se registran los sitios del Formativo Temprano y Medio. La tradición cerámica malamboide, conocida como '*modelada incisa*' presenta diferencias con las cerámicas del Formativo Temprano, en los diseños decorativos, técnicas de elaboración y formas (Angulo, 1981). El patrón socioeconómico de los habitantes de Malambo, fue la adaptación a la apropiación de los recursos ribereños y de ciénagas y posiblemente al cultivo de la yuca, como un vegetal importante para la dieta alimenticia. Las evidencias paleobotánicas no son concluyentes y el cultivo se infiere por la presencia de los platos budares, que la etnografía ha ilustrado como básica para el consumo de las tortas de casabe.

Sitios con características similares a Malambo, se han encontrado desde la cuenca del río Orinoco en Venezuela, pasando por el río Atrato hasta La Montaña en Costa Rica (Bray, 1990; Langebaek, 1996). Otro sitio relacionado con esta tradición se localizó en Papare, área del litoral entre Santa Marta y el municipio de Ciénaga. La economía de los portadores de esta cerámica incluyó el cultivo de yuca, actividad que se complementaba con la recolección de moluscos, la pesca y la caza; también elaboraron adornos en hueso y concha. A diferencia de Malambo estos pobladores explotaron los recursos marinos (Langebaek, 1987). Del sitio de Papare, se analizaron dos muestras para datación, una de C-14 de 970 ± 80 d. C. ubicada en el período Neguanje, y otra por

termoluminiscencia de 950 ± 20 obtenida de un fragmento "Malamboide" pero que el arqueólogo descarta por considerarla muy tardía para este período (Langebaek, 1987).

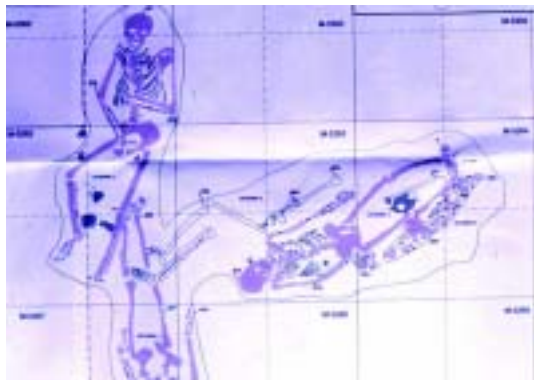
La tradición Malambo se identifica por la cerámica con incisión ancha y panda, la pintura roja zonificada y el modelado inciso. Se cree que esta tradición se distribuía desde Panamá hasta Venezuela, Guyana, Amazonas y probablemente hasta Perú y la costa del Ecuador. Al parecer algunos rasgos alfareros continuaron manifestándose en el tiempo y en el espacio en complejos como Bucarelia (bajo Magdalena); en la fase Mabaruma, en Guyana; en la fase Mazagao del Bajo Amazonas y en fases definidas para el Medio y Alto Amazonas; en la tradición Barrancas en el Bajo Orinoco (Sanoja, 1979; Angulo, 1981; Langebaek, 1987). También se han señalado afinidades con la cerámica Boca Chica de República Dominicana y con la alfarería Taína de Cuba.

Al parecer, los agroalfareros arribaron a las Antillas como una cultura ya desarrollada. Las evidencias están basadas en algunas similitudes morfológicas de artefactos que plantean contacto con Colombia, Venezuela, Yucatán y Centroamérica. Las fechas más antiguas de cerámica en las Antillas se ubican desde los 5.100 años a.P en Cuba; para República Dominicana en 4.600 años a.P. y 3.700 años a.P. para Puerto Rico y la isla de Santo Domingo (Gus, 1983; Veloz, 1983). Figurinas conocidas como los "Cemies", que aparecen en las Antillas hacia los 1.700 años a.P., presentan posición similar a las de Colombia y Venezuela asociadas con cerámica de la tradición modelado-inciso (Veloz, 1983). Los ocupantes agroalfareros precolombinos de las Antillas se han considerado como Taínos pertenecientes a la macro familia lingüística Arahauaca, que a la llegada de los españoles estaban organizados en cacicazgos y veneraban a los ídolos de barro (cemies) (Rouse, 1983). Por su lado, la paleolingüística ha postulado que los arahuacos provienen de la cuenca del río Amazonas y su desplazamiento ocupó la cuenca del río Orinoco, hasta alcanzar la costa Caribe y poblar las An-

tillas; a su paso reemplazó las lenguas preexistentes (Rouse, 1983).

Sanoja (1983) encuentra además de la decoración cerámica, similitudes con algunos aspectos de la estructura social de la tradición Barrancas del bajo río Orinoco, y de las culturas formativas del occidente de Suramérica y complejos posteriores localizados en el alto Amazonas. Para Angulo (1981), rasgos de la tradición Malambo solo son observados en cerámicas como Puerto Hormiga y Bucarelia en Colombia; en los complejos alfareros de Monagrillo en Panamá y en la tradición Barrancas en Venezuela. Durante más de 1000 años la cerámica del sitio Malambo fue muy parca, solo sufrió modificaciones después del siglo IX d. C., esta última relacionada con la cerámica Boca Chica de las Antillas (Angulo, 1981). Finalmente, según Reichel-Dolmatoff (1986), Malambo representa la etapa Formativa Media de desarrollo cultural ya que en ella se marcó el cultivo de la yuca y la técnica de elaboración cerámica es mucho más avanzada y más rica en decoración que la de la etapa anterior.

En síntesis, para algunos autores, la importancia del patrón cultural de los “Malamboide”, reside en la representación de grupos portadores de la vegetultura (cultivo de raíces), con las estrategias de caza y pesca alejados de la costa marina. Con base en los ajuares funerarios y el sustento agrícola en la producción de la yuca amarga, sin el conocimiento del maíz, la consideran como una sociedad igualitaria sin diferencias de rangos o elites que alcanzaron la vida aldeana pero no la jerarquización social (Langebaek, 1996). En cuanto a la cerámica, en los motivos decorativos se puede observar la continuidad del Formativo Temprano, planteamiento que propone Reichel-Dolmatoff (1986), pero que para otros la filiación proviene de la cuenca del río Orinoco (Angulo, 1981; Sanoja, 1983) y posiblemente relacionada con los orígenes de la cerámica antillana (Veloz, 1983). Las comparaciones cronológicas de la tradición “Malamboide”, siempre se hicieron tomando como referencia la fecha más antigua



que sitúa la ocupación como perteneciente al Formativo Medio, y las otras fechas tardías fueron consideradas como el desarrollo de la tradición, sin mayor discusión sobre el contenido de esta fase posterior y tardía en mas de mil años.

El objetivo de estas líneas es presentar el reporte de los restos óseos de un sitio Malamboide, con el fin de aportar datos sobre las condiciones de vida de los pobladores de la región, poco conocidas en el registro arqueológico.

4 . LAS EXCAVACIONES EN SALAMINA-MAGDALENA

En El Salado se hicieron dos cortes, el primero de 14 m² que fue el que arrojó la mayor cantidad de evidencias en el sitio, y el Corte 2 fue de 4 m². El yacimiento fue excavado mediante la técnica del *decapage* hasta una profundidad de 60 cm en cuyo nivel se encontraron 5 entierros (Foto No. 3). No obstante ser un yacimiento de dimensiones amplias y contener abundantes vestigios cerámicos, la localización del sitio, en inmediaciones a una antigua ciénaga relacionada con el complejo de la ciénaga grande de Santa Marta, nos llevaría a suponer un alto aprovechamiento de los recursos proteicos que ofrece este medio, pero las evidencias de fauna señalan una utilización relativamente poca. Por esto se piensa que la localización no está relacionada con el aprovechamiento de recursos ictiológicos y en general de fauna (Rodríguez Ramírez, 1999).

De acuerdo con la dispersión de los materiales localizados durante la prospección detallada en el sitio, en la cual se adelantaron recolecciones superficiales, líneas de pozos

de sondeo y barrenos al azar, se logró comprobar que el sitio comprendía alrededor de 12 ha, con sectores de mayor densidad de fragmentos cerámicos. Los habitantes del Salado comentaron que durante las labores agrícolas y de construcción de sus viviendas, encontraban evidencias y muchos huesos humanos. Esto permite plantear que el sitio excavado hacía parte de una aldea de tamaño mayor que el del caserío actual.

El sitio excavado presentó la característica de un cementerio con entierros colectivos. Se excavaron 5 entierros y de acuerdo con su posición estaban relacionados entre sí, a esta asociación se denominó Rasgo 1. El entierro No 3, fue el único que presentó el acompañamiento de una vasija completa como ajuar, que contenía muchos huesos de animales y carbón. También este individuo estaba acuñado con los fragmentos apilados de un cráneo. El Rasgo 2 lo constituyó el entierro de un menor, que estaba sobrepuesto a los entierros anteriores. Dado que durante los primeros 4 niveles de excavación no se registraron las manchas de los entierros, se supone que en el sitio de la excavación fue acondicionado primero como cementerio y luego fue ocupado gradualmente hasta alcanzar una alta densidad de materiales (Rodríguez Ramírez, 1999).

Esta interpretación está corroborada por las fechas de C-14. El entierro No 3, correspondiente con el séptimo nivel de excavación fue datado en 1.320 ± 40 años a. P (Referencia: Entierro 3). El nivel 6 arrojó una fecha de 1.160 ± 40 años a.P. El nivel 3 dio la fecha de 860 ± 40 años a.P. Estas fechas calibradas arrojan también la cronología de forma sucesiva. El entierro No. 3 dio 650 a 785 años d. C; el nivel 6 tiene la fecha de 785 a 985 años d. C., la cual se traslapa con la desviación de la fecha final del entierro, y el nivel 3 dio una fecha de 1.045 a 1.105 años d. C. es decir que el entierro fue primero, luego las ocupaciones.

En el conjunto la cerámica de los dos sitios tiene semejanzas en cuanto a la pertenencia a la tradición del Modela-

do Inciso, es decir malamboides, y comparten formas y decoraciones, aunque en Calenturas se observan decoraciones exclusivas de este sitio y que pueden corresponder con tradiciones más tardías que El Salado. No obstante, otros autores no comparten este planteamiento pues señalan que corresponderían a las más tardías de Malambo “las cuales no se asocian a la cerámica modelado-incisa de la parte más temprana de la secuencia del sitio Malambo” lo que podría obedecer a que “en Malambo hay diversas ocupaciones tratadas como una sola” (Langebaek, Dever, 2000:17). Las fechas para los dos sitios son similares y algunas se traslapan, es decir que vivieron simultáneamente en aldeas cercanas y posiblemente las actividades de subsistencia fueron con énfasis diferentes. Es notoria la baja presencia de los elementos líticos en el sitio, por consiguiente se destaca un fragmento de metate encontrado en el nivel 4 de excavación. Se ha considerado esta clase de vestigios como la evidencia indirecta de la presencia del maíz. El análisis de isótopos estables evidenció que el individuo del entierro 3 consumía un alto porcentaje de maíz o plantas afines.

De acuerdo con los resultado palinológicos, el yacimiento presentó a lo largo de toda la secuencia una vegetación predominantemente de pastizales y malezas, con bosques reducidos y con poca variedad. Las palmas son pocas y aparentemente sin ningún manejo antrópico y es notoria la ausencia de cultivos. El sitio estuvo sometido a varios eventos de inundaciones y a cambios del clima, tuvo momentos menos cálidos que el actual. El estudio edafológico coincide en que las inundaciones y las condiciones de humedad generaron cambios drásticos en las condiciones del suelo. Los valores del fósforo y el calcio indican una intervención antrópica ininterrumpida fuerte a lo largo de toda la secuencia. La ocupación fue continua y se intensificó hacia los pisos finales. De acuerdo con estas evidencias se supone que la ocupación fue realizada por un mismo grupo cultural, pues no se presentaron discontinuidades

estratigráficas y solamente al final se registró un abandono, por consiguiente se postula una ocupación precolombina de forma continua. El estudio paleobotánico no presentó evidencias de cultivos en el sitio; desde el punto de vista edafológico, la única limitante para la agricultura son los bajos valores de la materia orgánica al igual que el fósforo disponible que no aumenta hacia la superficie (Rodríguez Ramírez, 1999).

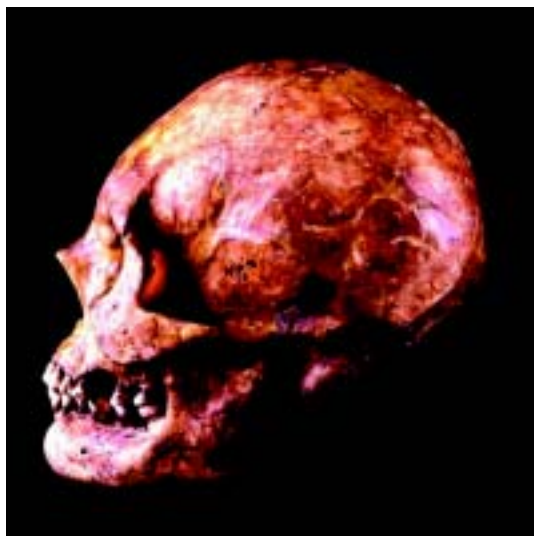
El patrón de entierro y luego instalación de una vivienda encima del cementerio se ha mencionado por los cronistas para algunos grupos del bajo Magdalena y en particular para los chimilas. El fragmento de metate está encima y asociado al entierro T-4, posición que coincide con las descripciones etnográficas sobre los enterramientos chimilas, en donde se describen enterramientos en casas cementerios y en su defecto dentro de las viviendas, y a los que se le colocaba enfrente las pertenencias entre ellas los molinos (Reichel-Dolmatoff, 1946). A excepción de la vasija con doble vertedera asociada con el entierro 3 y de la "orejera" en caparazón de tortuga del entierro 4, todos carecen de ajuar funerario.

5. ANÁLISIS DE RESTOS ÓSEOS

5.1. Descripción Morfométrica

5.1.1. Enterramiento No. 1, Individuo T-1

Compuesto de dientes permanentes y deciduales, fragmentos de huesos largos. Por la maduración dental se ubica en una edad cercana a los 9 años. Incisivos superiores centrales sin formación de ápice radicular. Caninos formados en su tercio cervical radicular. Premolares superiores e inferiores con formación de tercio cervical radicular. Primeros molares permanentes sin formación de ápice radicular. Segundos molares permanentes formados en la mitad de su tercio cervical radicular. Terceros molares formados solamente en el tercio oclusal de la corona. Hay dientes deciduales con absorción radicular. Los dientes no observan patologías como caries ni líneas hipoplásicas.

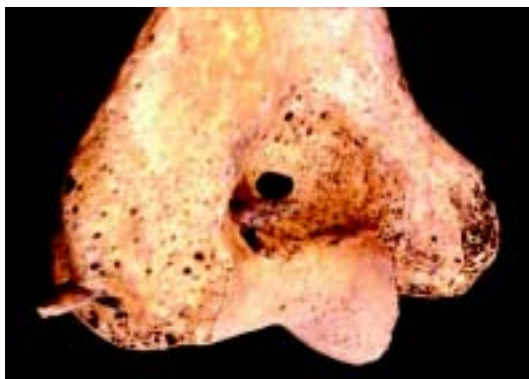


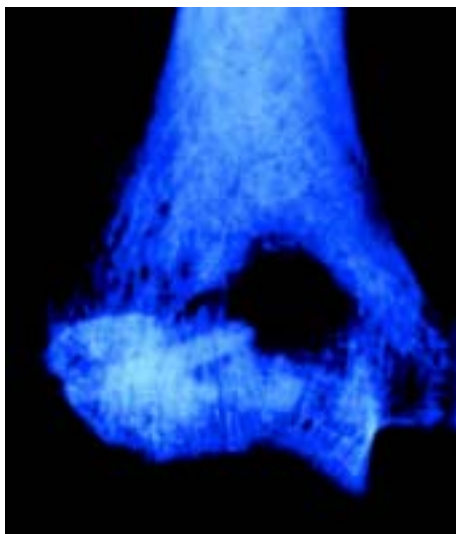
Un fragmento diafisial de tibia izquierda observa anomalía volumétrica, grosor anormal de la cortical y expansión diafisial tipo tibia en sable, como consecuencia de lesión infecciosa, quizá de origen treponematósico. No hay indicios de periostitis extendida. Es probable que represente una sífilis congénita que no afectó al

feto en la etapa de formación de los dientes, pues de lo contrario habría formado los llamados dientes de Hutchinson (Correal, 1990, 1996). Dada la fragmentariedad del material óseo es difícil obtener resultados concluyentes, pero sí llama la atención el aspecto anormal de la tibia, cuyo grosor supera considerablemente al del respectivo fémur en aproximadamente 6 mm en el diámetro antero posterior del punto medio de la diáfisis (23 y 17 mm respectivamente).

5.1.2. Enterramiento No. 2, Individuo T-2

Individuo de sexo masculino, 30-35 años de edad, con deformación intencional fronto-occipital oblicua y deformación postmortem por el peso de la tierra sobre el occipital. En consecuencia, la bóveda craneal es muy corta, muy ancha





y muy baja. La frente está inclinada por la deformación, de anchura media, arcos superciliares y región glabellar poco desarrollados; hay fractura postmortem del frontal; los surcos arteriales externos están bien marcados a lado y lado; el descenso del frontal a los huesos nasales propios es suave (Foto No. 4). Las órbitas son altas, angostas; el borde supraorbitario es delgado en su tercio interno, proyectado en su borde externo;

la forma es semicuadrangular. Los huesos nasales son prominentes, anchos en su porción simótica; la apertura periforme es amplia, corta de altura, con espina nasal anterior poco prominente y borde inferior agudo.

La mandíbula resalta por una anchura bicondilar muy amplia, de término medio a nivel goniáco; el cuerpo mandibular es robusto; la eminencia mentoniana se demarca muy bien; la rama ascendente es muy ancha. La dentición se encuentra relativamente en buen estado; hay exposición de dentina grado 2-3/6 en todos los dientes; presencia de caries mesial en P1 maxilar derecho e interproximal entre M2-M3 maxilar derecho; pérdida antemortem de M1 mandibular izquierda con absorción alveolar completa; acumulación de cálculo dental. En la mandíbula apreciamos desgaste funcional en M1, M2 izquierdos y



pérdida de M1 derecho. Tipo de oclusión labi-dodotal (diente sobre diente).

Escápulas: la derecha tiene una cavidad glenoidea con ligero reborde degenerativo en mayor intensidad que la izquierda.

Clavículas: la impresión del ligamento costo clavicular y del tubérculo conoideo está más marcada en el lado izquierdo. Estos dos aspectos, de la escápula y clavícula hacen difícil el diagnóstico de lateralidad.

En los miembros superiores el húmero derecho observa una epífisis fracturada postmortem; tuberosidad deltoidea desarrollada; fosa olecraneana con perforación antemortem.

Húmero izquierdo: ausente cabeza humeral postmortem; tuberosidad deltoidea desarrollada. Epífisis distal: observa fragmento de espina lateral de pez que penetró por el epicóndilo lateral y salió por la fosa olecraneana, con una longitud aproximada de 30 mm, fragmentada en su porción distal (lateral) (Foto No. 5). El análisis radiográfico no evidencia proceso regenerativo (cicatrización ósea), lo que podría indicar que el individuo pereció en el instante en que sufrió la lesión traumática por arma punzante (Foto No. 6). La espina al ser aguda y muy resistente penetró completamente generando una apertura regular (Foto No. 7). A juzgar por la ausencia de lesiones en las epífisis proximal del cúbito y radio y que no afectó el olécranon del respectivo húmero, se puede deducir que la persona tenía el antebrazo flexionado cuando penetró la punta, quizá enmangada en una flecha, pues si lo tuviera extendido los habría afectado. Es posible, a juzgar por las crónicas, que la espina estuviese envenenada y pudo ser la causa de la muerte.

Ulna derecha: cresta del músculo supinador desarrollada.

Radio derecho: fractura postmortem de la epífisis distal.

Ulna y radio izquierdos: sin manifestaciones patológicas.

Columna vertebral: las 12 vértebras torácicas no evidencian alteraciones en las superficies articulares; en los cuerpos de T-7 y T-8 hay ligeros rebordes marginales. Las vértebras cervicales están fragmentadas pero se conservan los cuerpos de C5, C6, C7, sin alteraciones patológicas. Las vértebras lumbares están destruidas, no se conservan los cuerpos. El sacro está destruido.

El esternón está fragmentado, es pequeño, con superficies articulares sin alteraciones aparentes.

Las costillas están fragmentadas; la superficie articular de una de las costillas se encuentra en la fase 5 de Loth e Iscan (1985), configurando una edad entre 33-42 años.



Fémures: epífisis distales fragmentadas; de aspecto grácil, sin evidencias de lesión articular. Longitud del fémur izquierdo de 40,5 cm, lo que arroja una estatura reconstruida de $157,9 \pm 3,42$ cm.

Patelas: muy pequeñas.

Tibias: fragmentadas sin alteraciones.

Fíbulas: la derecha sin modificaciones; la izquierda manifiesta inflamación -variación volumétrica- en el 1/3 de la diáfisis, margo posterior en una extensión de aproximadamente 50 mm, con exostosis cupuliforme, quizá por trauma producido durante la infancia o por fractura en caña verde (Campillo, 1991).

Huesos de pie y mano en buen estado.

5.1.3. Enterramiento No. 3.

Compuesto por dos individuos, T-3 y T-3A. El T-3A se hallaba articulado y el T-3 al lado del primero, muy descompuesto. Fechado entre 650 y 785 años d. C., arroja un resultado de C13/C12 de -12,3 0/00, indicativo de una dieta combinada con predominancia de maíz o plantas afines.

5.1.4. Individuo T-3

Individuo muy destruido, de sexo femenino, aproximadamente 20-25 años de edad. Cráneo muy deformado, aplanado en sentido supero-inferior, con el occipital alargado, frente huidiza, órbitas muy altas (Foto No. 8). Gran parte del cráneo se encontraba destruido por lo que hubo necesidad de restaurarlo con cera y colofonia. En la mandíbula se aprecian caries en las superficies oclusales de M2, M3 izquierdos; M3 derecho y en el P2 derecho con destrucción completa de la superficie distal de la corona. La corona de C derecho observa fractura antemortem. La mandíbula es muy grácil, pequeña.



Clavículas en buen estado, la derecha más desarrollada en las inserciones de los ligamentos costo-clavicular y coraco-clavicular, indicando lateralidad diestra. Manubrio de esternón de pequeñas dimensiones.

Costillas en buen estado, sin alteraciones. Fragmentos de cuerpos vertebrales y procesos articulares de una persona joven.

Fragmentos de coxal, con surco auricular marcado denotando que la mujer ya había tenido partos a término.

Fragmentos de húmero, cúbito y radio izquierdos. El radio manifiesta huella de fractura consolidada en el 1/3 medio de la diáfisis, con neoformación ósea y alteración volumétrica; quizá se produjo durante la adolescencia, alineándose casi completamente.

Fémur derecho de longitud aproximada de 36 cm, indicando una estatura de $142,9 \pm 3,8$ cm.

Huesos de manos y pies muy pequeños, gráciles, sin alteraciones patológicas.

5.1.5. Individuo T-3A

Individuo femenino,	de 25-30 años	de edad. El cráneo
está deformado intencionalmente, con la bóveda craneal muy		
baja, frente muy deprimida, angosta, sin arcos superciliares;		
órbitas muy altas, de anchura media (Foto No. 9). La nariz		
desciende directamente desde el frontal sin formar depresi-		
ón, de anchura y altura media. El rostro es muy ancho y		
aplanado. La mandíbula sobresale por su corpulencia, con		
cuerpo mandibular y rama ascendente robustas. Los dientes		
observan acumulación de cálculo y puntos aislados de denti-		
na expuesta. Los incisivos denotan la típica forma caracte-		
rística en pala de las poblaciones mongoloides, surco mesial en		
cara vestibular del M3 inferior derecho tipo protostílido.		

Húmero, radio y cúbito de ambos lados en buen estado, sin alteraciones patológicas. Escápulas sin alteraciones patológicas.

De la columna se conservan algunas vértebras cervicales y torácicas, además de las 5 lumbares. L3 presenta leves osteofitos en el borde superior del cuerpo; el cuerpo de L5 observa acunamiento y desplazamiento sobre S1, y la carilla articular superior de la respectiva S1 presenta depresión, como consecuencia de soportar cargas pesadas sobre la espalda.

Coxales con epífisis ya fusionadas denotando edad cercana a los 30 años; el surco preauricular está marcado señalando que la mujer había tenido varios partos a término. El área retroauricular del ilion izquierdo observa fuerte depresión, en menor medida en el área derecha, señalando que la persona manifestaba agudo estrés en la zona pélvica al portar cargas pesadas.

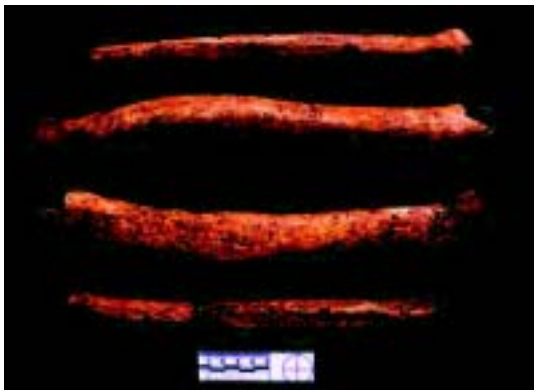
Fémures y tibias en buen estado de conservación, sin alteraciones patológicas.

Hueso	Longitud (cm)	Estatura (cm)
Fémur izquierdo	36,7	144,79±3,82
Tibia izquierda	31,4	149,19±3,51

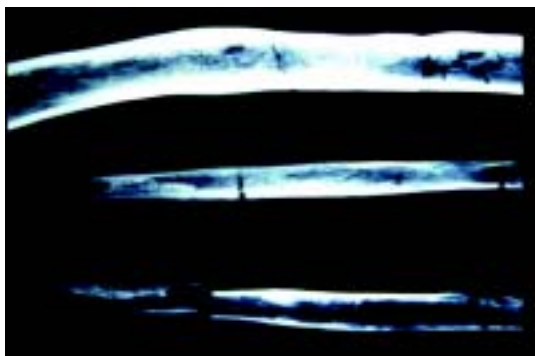
5.1.6. Individuo T-4

De sexo femenino, aproximadamente 40 años de edad. Compuesto de fragmentos de huesos largos y coxales.

Mandíbula: absorción alveolar completa en molares izquierdos, premolares, canino e incisivos; exposición de dentina grado 3; desgaste funcional en M2 derecho, con inclinación de la corona hacia distal. No se aprecia caries. Cuerpo mandibular robusto; rama ascendente fragmentada.



Fragmento diafisial de húmero izquierdo sin alteraciones.



F r a g m e n t o s diafisiales de radio izquierdo y derecho sin alteraciones.

Fragmento diafisial de ulna derecha sin alteraciones.

Coxales: manifiesta escotadura ciática mayor amplia, característica

del sexo femenino; surco preauricular muy marcado y profundo, señalando que la persona tuvo numerosos partos a término; la superficie auricular es irregular, con zonas de densificación, microporosidad, ligera macroporosidad y depresión en zona apical. Se ubica en la Fase 5, indicando 40-44 años de edad. La sínfisis púbica se inserta en la Fase VII de Todd, indicando un intervalo de 35-39 años, con aro sinfisial formado en la semicara inferior.

Fémur derecho e izquierdo: sin epífisis, no observan alteraciones patológicas.

Tibia izquierda y derecha: sin epífisis, de apariencia estriada en la cara medial pero sin alteraciones volumétricas.

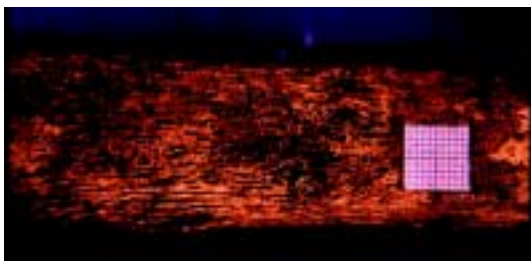
Fíbula derecha sin epífisis, con alteración volumétrica que afecta principalmente la cara medial; periostitis extendida y exostosis en el 1/3 inferior.

Fragmento de fibula izquierda sin manifestaciones patológicas.

Huesos de pies y manos sin modificaciones.

5.1.7. Individuo T-5

Individuo adulto de sexo femenino. Cráneo



completamente destruido. Sus restos constan de las dos tibia sin epífisis, dos fibulas sin epífisis; diáfisis de fémur derecho; epífisis distal de fémur izquierdo; húmero, cúbito y radio derechos; huesos de pies. La tibia izquierda observa variación volumétrica del 1/3 proximal en su cara anterior por deposición de hueso perióstico, masivo configurando la típica forma de tibia en sable; lesión perióstica con neoformación de hueso, acompañada de estrías, hoyuelos y pequeña exostosis regular en la cara medial del 1/3 proximal (Foto No. 10, 11). Tibia derecha más afectada que la izquierda, con la forma en sable, reacción perióstica extendida acompañada de estrías, placas, expansión irregular en el 1/3 distal (Foto No. 12). El fémur derecho no manifiesta lesiones apreciables microscópicamente; longitud aproximada del fémur derecho de 37,5 cm, lo que arroja una estatura reconstruida de $151,1 \pm 3,42$ cm. Peroné derecho e izquierdo con engrosamiento del 1/3 distal, aunque más acentuado en el lado derecho. El húmero, cúbito y radio derechos, al igual que los huesos de los pies aparentemente no están afectados. Patela izquierda muy pequeña pero gruesa, sin alteraciones.

5.2. ANÁLISIS INTRAGRUPAL

En términos generales el grupo se caracteriza por la deformación fronto-occipital de la bóveda craneal, frente ancha y deprimida; órbitas muy altas, de anchura media; raíz nasal alta, dorso prominente, de anchura media; rostro ancho de pómulos muy prominentes; mandíbula robusta. El índice de caries es relativamente alto, especialmente en las mujeres. Las lesiones infecciosas predominan en el cuadro paleopatológico, entre ellas la treponematosi. También se manifiestan las fracturas y la enfermedad articular degenerativa, particularmente de la columna vertebral. No se manifiestan lesiones por deficiencias alimenticias; los análisis de isótopos estables de C13/C12 y el alto índice de caries, especialmente en mujeres, es indicativo de una dieta combinada de productos animales y vegetales, con un alto componente de maíz o plantas afines. La presen-

cia de mandíbulas robustas en mujeres aunadas a caries señala que éstas posiblemente empleaban su dentadura en la masticación del maíz para la elaboración de la chicha, cuya saliva era utilizada en calidad de fermento. La estatura promedio en los varones es de $157,9 \pm 3,4$ cm y en las mujeres de $147,7 \pm 3,8$ cm, indicando que era baja según los estándares mundiales.

5.3. ANÁLISIS INTERGRUPAL

La población objeto de estudio se diferencia considerablemente de otras comunidades prehispánicas reportadas hasta el momento, procedentes del Valle del Cauca (Rodríguez, 1990) y de la Cordillera Oriental de Colombia (Rodríguez, 1992). Por sus características morfométricas es similar a la Taino, Cuba (Guinzburg, 1967; Rodríguez, 1992), indicando quizá un origen compartido a partir de un mismo tronco ancestral. El tipo de deformación es similar al reportado por Bernal y Orjuela (1992) en Turbana, Bolívar, y al de Plan Bonito, Simití, Bolívar (Velasco, 1999).

5.4. ANÁLISIS DE ISÓTOPOS ESTABLES EN LA RECONSTRUCCIÓN DE LA PALEODIETA

El isótopo es la forma de un elemento con las mismas propiedades químicas pero diferente masa atómica; la masa atómica es la función de un número de neutrones en un átomo, con isótopos más pesados que poseen un mayor número de neutrones. Los isótopos pueden ser estables o inestables (radiactivos). Estos últimos son útiles en la datación pues se descomponen en intervalos regulares -semivida-. Los primeros permanecen constantes o estables en los restos de algunos tejidos orgánicos aún después de la muerte de la planta o el animal. Esta última propiedad facilita su utilización para establecer la ingestión alimenticia (Keegan, 1989).

La atmósfera suministra una fuente única y homogénea de todas las formas de carbono en la cadena alimentici-

cia. El carbono se presenta en dos formas isotópicas estables: la ^{12}C y la ^{13}C , que conforman respectivamente aproximadamente el 99% y el 1% del carbono atmosférico; Entretanto, el radiocarbono ^{14}C constituye solamente cerca del 10 (a la menos) 12%. El carbono atmosférico penetra en la cadena alimenticia a través de las plantas, que lo obtienen mediante fotosíntesis tipo Calvin o C_3 , que conduce a poseer un 2% menos de ^{13}C que la fuente de CO_2 atmosférico; también mediante fotosíntesis tipo Hatch-Slack o C_4 que fijan virtualmente todo el CO_2 existente en la atmósfera; finalmente, hay plantas cactáceas y suculentas de condiciones xerofíticas que usan el metabolismo del ácido crasuláceo (CAM) para fijar el CO_2 . El CO_2 atmosférico tiene un valor de ^{13}C de $-7/1000$; las plantas C_3 un promedio de $-27/1000$, entre $-24/1000$ y $-13/1000$; las plantas C_4 de $-12/1000$, entre $-12/1000$ y $-7/1000$; el fitoplancton marino templado de $-21/1000$; las bacterias sulfúricas autotróficas de -38 a $-20/1000$. Se afirma que no existe traslapo entre los valores de las plantas C_3 y C_4 (Keegan, 1989). Las plantas C_3 están representadas por los vegetales de clima templado, el trigo, el arroz, todos los árboles y arbustos, todas las frutas y nueces, las raíces y tubérculos cultivados. Las plantas C_4 están constituidas predominantemente por los vegetales tropicales (maíz, caña de azúcar, sorgo, algunas amarantáceas y quenopodiáceas).

El valor de $-12,3$ o/oo para $\text{C}_{13}/\text{C}_{12}$ en el enterramiento No. 3A indicaría una dieta combinada con mayor consumo de maíz u otro tipo de plantas C_4 .

6. ACERCA DE LA GUERRA

En los últimos años se han reportado casos de lesiones producidas por puntas de proyectil en contextos prehistóricos de Europa, como también de Sudamérica, elaboradas en material lítico. En la cueva de Majagora, isla de Tenerife, Canarias, España, se ha reportado un caso de punta elaborada en madera

(Etxeberria *et al.*, 1992; Guerrero, 1996; Rodríguez, *et al.*, 1999). Por esta razón, el reporte de El Salado reviste de especial importancia pues corresponde a un material inusual en punta de proyectil incrustada en el húmero de una persona que posiblemente murió por el envenenamiento de la misma, con el correspondiente contexto arqueológico, y en un ámbito de confrontaciones bélicas descrito por los cronistas.

De conformidad a la *Relación de Tenerife* (Patiño, 1983:166-167), los malibúes mantenían permanentes encuentros bélicos con sus vecinos, a quienes atacaban con puyas elaboradas de corteza de la palma llamada “lata” (*Bactris minor*), abundante en estas tierras, tan recias y agudas que atravesaban la suela de las alpargatas y zapatos, con las que hacían las puntas de proyectil. También preparaban trampas empuyadas en los caminos recorridos por sus enemigos, las entradas de sus viviendas y los senderos que utilizaban sus mujeres para transportar agua. Estas puyas las untaban con veneno elaborado de hierbas ponzoñosas, sapos, culebras, frutas y raíces de árboles y la cubrían con una sustancia lechosa que las adhería por mucho tiempo a las puyas, extraída de un árbol que llaman manzanillo (*Solanum mammosum*). Esta planta producía frutos olorosos como la manzana, pero muy venenosos pues por pequeña que fuese la herida si no se tenía la contrayerba la víctima moría pasmada; si la puya penetraba profundamente la contrayerba no hacía efecto. En ocasiones la agudización de las rivalidades les inducía a organizar incursiones bélicas contra sus enemigos, saqueando todo a su paso, flechando a hombres y mujeres, y quemando los bohíos.

Igualmente empleaban macanas de palma o palo de corazón, madera muy recia, la que ataban mediante un cabestrillo a la muñeca de la mano del arco y usaban a manera de espada pues la parte inferior tenía un borde cortante como la mesa-plano de las hojas de las armas blancas- de espada. Esta la empleaban en los enfrentamientos cuerpo a cuerpo.

Desde pequeños utilizaban el arco que cargaban permanentemente a doquiera que iban, aún en el mismo pueblo, al igual que la macana y las puyas. Si un indígena flechaba o mataba a otro durante los enfrentamientos bélicos, “[...] en llegando a su pueblo se echa en su hamaca y ayuna, que no come sino mazamorra y no sale de su buhío ni duerme con su mujer, que cuando de allí salen parece que salen purgados y blancos, y éstos son los valientes” (Patiño, 1983:167).

Estas permanentes hostilidades presionaban sobre el sistema defensivo de las aldeas que eran fortificadas mediante palizadas en palo de corazón, con sus raíces puntiagudas hacia arriba, y por barbacana tenían puestas a manos muchas piñuelas, tan espesas que un caballo no las podía atravesar; algunos pueblos tenían hasta dos murallas y entre una y otra colocaban piñuelas. Las puertas de las empalizadas eran pequeñas y estrechas y se ubicaban en sitio diferente de la entrada de la muralla interna con el fin de que los habitantes de la aldea pudiesen ver quien entraba y poder resistir en caso de ataque enemigo. Armaban trampas en los caminos, empuyadas con puntas venenosas, abriendo solamente los caminos que miraban hacia sus amigos. Como había poco terreno raso, urdían emboscadas en los espacios abiertos, rociando con flechas a sus enemigos, retirándose posteriormente.

Los conflictos internos los resolvían mediante la escisión del grupo agraviado de la aldea original, saliéndose con sus hermanos, hijos y parientes cercanos, internándose en el monte para construir sus propios bohíos y fundar un nuevo pueblo. Todo esto en el contexto del fenómeno de fisión-fusión observado en los indígenas de la Amazonia, en donde al alcanzar la capacidad límite de sustento del respectivo bioma, como consecuencia de la escasez de los animales de monte, las aldeas, por un lado, se enfrentan por los cotos de caza, reduciendo numéricamente a sus vecinos enemigos, flechándoles hombres y mujeres, saqueándoles sus sementeras y quemando sus bohíos; por otro, se

fisionaba parte de sus componentes, fusionándose posteriormente con otros parientes y vecinos para conformar nuevas aldeas (Harris, Ross, 1991:62). Precisamente la escasez de animales de monte conducía a que su principal mantenimiento de proteína fuese el pescado. Sin embargo, en la época de inundaciones los peces escasean pues nadan hacia el interior con las aguas, las aves emigran y las tortugas que desovan en las playas durante la estación seca también desaparecen. Los playones cultivados de maíz, yuca, batata, ahuyama y frutales también eran anegados produciendo escasez de productos agrícolas. Así pues, existía una periódica presión sobre la subsistencia en la época de máximas inundaciones, entre marzo y mayo y otra vez en noviembre, generando a su vez conflictos bélicos por el aprovisionamiento de alimentos.

El individuo T-2 de El Salado presenta evidencias de un flechazo que le atravesó el codo izquierdo, sin evidente proceso de cicatrización ósea; su cuerpo yacía enterrado con el respectivo miembro superior izquierdo recogido, demostrando que la víctima posiblemente pereció en el instante como consecuencia del envenenamiento de la punta con hierbas ponzoñosas. Pudo ser víctima de alguna emboscada que lo sorprendió por un costado cuando se encontraba recogiendo su arco para dispararlo, por lo cual tenía el miembro flexionado. Al parecer la efectividad del veneno fue tal que no le dio tiempo para extender el antebrazo.

7. ACERCA DE LA SALUD

El reporte de los restos óseos de El Salado es igualmente importante en la medida que se describen lesiones compatibles con treponematosis, y otras lesiones que se pueden analizar en el contexto medioambiental en que habitaron sus pobladores. En general el estado de salud era adecuado, no padecían de deficiencias nutricionales que se reflejasen en lesiones óseas como osteoporosis, criba orbitaria u osteomalacia.

El desgaste dental no era tan acentuado como en los indígenas del Altiplano Oriental de Colombia y el índice de dientes cariados era asimismo menor. No hay evidencias de enfermedad articular aguda, aunque sí de alteraciones articulares por los partos continuos en pelvis femenina. Dentro de las enfermedades infecciosas no hay evidencias de tuberculosis pero sí de treponematosis.

El diagnóstico de lesiones treponematósicas (sífilis; bejel o sífilis endémica; pian, frambesia, yaws, épian, bubas; y la pinta, mal de pinto o carate) en restos óseos prehispánicos y en las fuentes escritas de los cronistas de los siglos XVI a XVII ha suscitado agudas discusiones en los medios históricos y paleopatológicos. Los cronistas, como se puede colegir de sus afirmaciones, señalaron la abundancia de *bubas* y *épian* en el territorio de Colombia y relacionaron sus orígenes con las condiciones climáticas de América, el comercio inmoderado con mujeres y por contagio con objetos usados por enfermos. Dada la carencia de conocimientos médicos de la época es muy difícil discernir si la sintomatología corresponde a yaws o a sífilis venérea; estas se observarían tanto en clima frío (Bogotá, Tunja) como caliente (Caribe, Istmo de Panamá, Tocaima). Lo cierto es que según las crónicas esta enfermedad no constituía un mal epidémico y se le curaba fácilmente con infusiones de guayacán y otras hierbas, haciendo sudar copiosamente al enfermo y manteniéndole una estricta dieta altamente proteínica y control en sus relaciones sexuales.

En la región de Darién, entre Panamá y Colombia, los indios cueva también sufrían de esta enfermedad y la curaban igualmente con tintura de guayacán o palo santo, abstinencia de comidas pesadas, del alcohol y de relaciones sexuales (Romoli (1987:109). De acuerdo a los cronistas esta enfermedad era “propia plaga desta tierra” y “cúranse deste mal tan fácilmente los indios como en España una sarna, y en menos la tienen”. En Tierra Firme se le curaba “con otras yerbas y cosas que ellos saben”. Gonzalo Fernández de Oviedo

en su *Sumario de la Natural Historia de las Indias* (1979:219-221) señalaba que la principal virtud del guayacán era la de sanar el mal de las *búas*, bubas, mediante tisanas bebidas por las mañanas en ayunas, observando una estricta dieta, y “sanar sin ninguna duda muchos enfermos de aqueste mal”. La enfermedad se transmitía “del ayuntamiento de hombre a mujer, como se ha visto muchas veces, y asimismo de comer en los platos y beber en las copas y tazas que los enfermos de este mal usan, y mucho más en dormir en las sábanas y ropa do los tales hayan dormido; y es tan grave y trabajoso mal, que ningún hombre que tenga ojos puede dejar de haber visto mucha gente podrida y tornada de San Lázaro a causa de esta dolencia, y asimismo han muerto muchos de ella; y los cristianos que se dan a la conversación y ayuntamiento de las indias, pocos hay que escapen de este peligro; pero como he dicho, no es tan peligroso allá como acá, así porque allá este árbol es más provechoso y fresco...”.

El naturalista francés Jean-Baptiste Labat (1979:202-203) escribía en 1722 sobre la presencia del *épian* en las islas del Caribe:

“Los caribes son muy propensos al *épian*. Debe confesarse que esta enfermedad es particular a América, es natural de allí; todos los que allí nacen, negros o caribes, de cualquier sexo que sean, son atacados por ella casi al venir al mundo, aunque sus padres, sus madres y sus nodrizas sean muy sanas o al menos lo parezcan.

Se supone que esta enfermedad proviene de la corrupción del aire y de los alimentos, así como del comercio inmoderado con las mujeres. Es una especie de peste que se comunica fácilmente, que hace extraños estragos y de la que es muy raro que curen perfectamente los que son alcanzados por ella.

Hay lugares en la tierra firme de América, como Surinam y Barbiche, donde antes se la contraía casi al poner pie

en tierra y sin saber, por así decirlo, que hubiese mujeres en el país”.

Este autor relata que una vieja india de la Antillas la curaba con una tisana compuesta de palo de guayaco y de *figuine*. No tomaba la corteza del guayaco, como se hacía posteriormente, sino el corazón de árboles jóvenes que cortaba en pequeños trozos y hervía en agua con *figuine*. Le daba de beber al enfermo cuando se levantaba, tras lo cual lo hacía sudar copiosamente. Luego lo hacía reposar al sol y le daba carnes secas y tisana. Antes de acostarse le hacía beber abundantemente y lo abrigaba durante toda la noche. Otros caribes frotaban además al enfermo con ungüentos para excitar el flujo de la boca. De esta manera se curaban en poco tiempo y sin consecuencias graves para su salud.

En lo referente al material óseo se han reportado lesiones compatibles con treponematosis en varios yacimientos arqueológicos (Correal, 1985; Powell, 1991; Merbs, 1992; Burgos *et al.*, 1994). Por ejemplo, en México se han descubierto materiales óseos con lesiones treponematósicas en el Preclásico de Tehuacán, Puebla; Postclásico de Tlatelolco, Xochicalco, Morelos; cueva de la Candelaria, Coahuila y cueva de la Cecilia, Sonora (Comas *et al.*, 1974; Garza, Ballesteros, 1990). En la cueva de la Candelaria, Coahuila, se ha reportado un posible caso de yaws perteneciente al Postclásico. Los autores afirman que “posiblemente los individuos descritos como llagados y bubosos en la leyenda del Quinto Sol de los teotihuacanos, hayan padecido de yaws o alguna enfermedad semejante, aunque hasta la fecha los restos óseos estudiados de este sitio no muestran dichas lesiones” (Comas *et al.*, 1974:160). Los mayas del río de la Pasión parece que sufrían de treponematosis endémica, afectando a “casi toda la población” (Wright, 1997:16). En Puerto Rico, en el sitio Paso del Indio se reporta un caso pretaíno fechado entre 600-1200 d.C (Crespo, 1999). Cabe señalar que en la mitología de México y Puerto Rico los enfermos tenían un carácter divino pues el mal era transmitido por mujeres con “gran placer”,

contrariamente a la concepción judeocristiana que la acepta como castigo divino.

En la región andina de Colombia, en el yacimiento de Aguazuque, Soacha, Cundinamarca, Gonzalo Correal describe varios casos que pueden corresponder con sífilis, fechados entre 4.030 ± 80 y 5.025 ± 40 a. P. Entre los indicadores se mencionan lesiones óseas de carácter luético como *caries sicca*, obliteración esclerótica de la cavidad medular, molares de Moon, osteoperiostitis gomatosas, en los individuos 458-22 (femenino, adulto joven), 458-75 (masculino adulto), 458-62 (femenino, adulto joven); tibia en sable en los individuos 0595, 0606, 0612 (Correal, 1990:204-216).

Para el valle interandino del río Cauca se han descrito dos casos de posible treponematosis compatibles con yaws (Rodríguez *et al.*, 1998).

Respecto a sus orígenes algunos autores han planteado que la presencia tanto de pian como de sífilis en el Nuevo Mundo precolombino es parcialmente compatible con la hipótesis que relaciona el clima y las condiciones de vida, propicias para un ambiente de mutaciones de una forma en otra. La amplia presencia de yaws en el ámbito mundial y la separación geográfica en el Nuevo Mundo de ésta de la sífilis, restringiendo la difusión del yaws y la pinta a los climas tropicales cálidos, lluviosos, y la sífilis a los climas templados (Elting, Starna, 1984), plantea la posibilidad de la derivación de la sífilis a partir del yaws, sustentando a su vez la idea de un origen americano de la sífilis (Cockburn, 1961; Elting, Starna, 1984; Bogdan, Weaver, 1992; Rothschild, Rothschild, 1995, 1996); Rodríguez *et al.*, 1998.

El genetista Luigi Luca Cavalli-Sforza (1997:52) se ha referido a la posibilidad de que la selección natural por el impacto de las enfermedades infecciosas, especialmente de la sífilis, haya sido la responsable de la eliminación de los grupos sanguíneos A y B en América y la fijación en casi un 100% del grupo O en la población amerindia. Hay datos según el autor que hacen pensar que también hoy día los indi-

viduos del grupo sanguíneo O son más resistentes que los demás a esta enfermedad.

Aplicando conceptos evolutivos sobre los orígenes del género *Treponema*, Cockburn (1961:221) concluyó que todas las especies deben ser vistas como descendientes de una especie ancestral, y todas ellas dentro del género son potencialmente híbridas, aunque están reproductivamente aisladas unas de otras. Es probable, según el mismo autor, que los treponemas hayan presentado una radiación adaptativa en respuesta inmunológica de los huéspedes nativos y la susceptibilidad de las poblaciones foráneas. Por consiguiente, concluye Cockburn (Op. cit.: 225), “los treponemas debieron haber existido en todos los continentes como comensal o parásito, pero debido al tamaño reducido de las poblaciones en muchas partes, cualquier enfermedad debería ser de tipo benigno y crónica en naturaleza”.

Sin embargo, cabe acotar que la diferenciación clínica de las cuatro formas de treponematosis es difícil y el diagnóstico paleopatológico diferencial entre la sífilis el bejel y el pian es muy complicado, especialmente cuando no se cuenta con el esqueleto completo. Por otro lado, las fuentes escritas, dadas las limitaciones de los conocimientos médicos de los siglos XVI y XVII se referían a estas infecciones con el mismo nombre: *épian*, *bubas* (McNeill, 1984; Correal, 1985, 1990, 1996; Bogdan, Weaver, 1992; Schermer *et al.*, 1994; Rothschild, Rothschild, 1996; Rodríguez *et al.*, 1998).

1. Sífilis. Enfermedad humana de transmisión sexual, que presenta tres etapas de desarrollo: a). Sífilis primaria, observando un chancro inicial en el sitio de inoculación a los 10 o 90 días, en forma de una pequeña pápula que se puede convertir en una erosión superficial e indolora de bordes indurados. b). Sífilis secundaria, caracterizada por la dissemination y lesiones en diversos órganos, especialmente la piel, ganglios linfáticos, estómago e hígado. c). Sífilis terciaria, afecta al 30 % de los pacientes no tratados, y su mani-

festación más típica se expresa en el goma, área central de necrosis por coagulación rodeada de tejido fibroso (Ruben, Farber, 1990:322).

En esta última fase, cuando afecta el tejido óseo, asume una apariencia distintiva granulomatosa de focos nodulares con necrosis de licuefacción central. Los cambios son el resultado de procesos inflamatorios gomatosos o no gomatosos. La inflamación puede iniciarse en el periostio o en el hueso; finalmente, involucra el periostio y la corteza, pero rara vez la cavidad medular. Todas las sífilis terciarias óseas se caracterizan por una excesiva respuesta osteoesclerótica a la infección. Las lesiones más características son la destrucción gomatosa y la reacción osteoesclerótica perifocal que incluye el periostio y la superficie subyacente (Ortner, Putschar, 1985: 182).

En el cráneo la lesión característica ha sido denominada clásicamente *caries sicca*; la lesión se inicia en el borde osteoperióstico, generalmente en la tabla externa, destruyendo parte del diploe por la granulación sífilítica.

Los huesos afectados de la extremidad inferior encajan en la categoría de huesos largos con cambios superficiales (Hackett, 1976; citado por Rothschild y Rothschild, 1996). Las estrías, los hoyuelos, los nudos y las placas reflejan la enfermedad ósea de carácter inflamatorio, perióstica en naturaleza, en contraste con las lesiones osteomielíticas, que se caracterizan por los canales de drenaje (cloacas) y el secuestro en asocio al involucro (formación perióstica). La expansión de la fibula y el engrosamiento cortical de la tibia, como también la inflamación y reparación intramedular reflejan la formación de hueso perióstico nuevo (Elting, Starna, 1984:272).

La tibia es el hueso largo más afectado, con aproximadamente 10 veces más frecuencia que en otros huesos. Del total la tibia comprende entre el 19-33% de los huesos afectados en poblaciones óseas (Rothschild, Rothschild, 1996:557). La osteoperiostitis gomatosa es la lesión más característica.

En su forma localizada puede tener forma de tumor por el ensanchamiento del área afectada. En el hueso seco el tejido perióstico hipervascularizado puede generar un defecto ahuecado que se extiende hacia la corteza; con el tiempo se torna más pequeño y se puede agrupar al estilo de la *caries sicca*. Los bordes de los defectos son ásperos y delgados, diferente al aspecto suave y esclerótico de las cloacas de la osteomielitis piogénica. Este cuadro según Hackett (1976; citado por Rothschild y Rothschild, 1996) constituye el diagnóstico de la infección treponematósica. Los gomas centrales de la cavidad medular se observan en forma de grandes lesiones líticas rodeadas por una acentuada esclerosis perifocal (Ortner, Putschar, 1985: 197).

La lesión sífilítica produce ocasionalmente la conocida forma de tibia en sable, y está invariablemente asociada con manifestaciones de reacción perióstica en la superficie. El remodelado es tan completo que hace imposible el reconocimiento de cualquier evidencia de reacción perióstica. Rara vez afecta a los niños (Rothschild, Rothschild, 1996:558).

2. Sífilis endémica (bejel). Es una enfermedad similar a la sífilis, transmitida por vía no venérea. Se observa con más frecuencia en los países mediterráneos, Bosnia, península Arábiga y el Medio Oriente. Tiene una cobertura poblacional de un 25-40%. Presenta mayor ocurrencia de tibia en sable, ausencia de tibia en sable sin evidencia de reacción perióstica, inclusión tibial bilateral, alta frecuencia de aplanamiento y engrosamiento óseo y mayor afectación poblacional. La tibia da cuenta de más del 60% de los huesos afectados. El bejel está más limitado en su distribución, produce aplanamiento tibial sin periostitis y no genera cambios óseos reconocidos en manos y pies.

3. Yaws (pian, frambesia, parangini, buba). Se caracteriza por la aparición de lesiones cutáneas iniciales seguidas de erupción granulomatosa de pápulas múltiples, y en algunos casos de lesiones tardías destructivas de la piel y de los

huesos. Como enfermedad endémica está limitada a los trópicos lluviosos y húmedos de intensa vegetación, siendo frecuente en las Antillas, algunas regiones de la India, Ceilán, Filipinas y en las islas del Pacífico Meridional, con focos en algunas regiones de América Central y Sur. La erupción cutánea típica es polimorfa, macular-escamosa y papulosa con el signo característico de frambesia; años más tarde aparecen las lesiones tardías similares a los gomas sifilíticos con destrucción tisular y ulceraciones que profundizan hasta afectar el tejido subyacente (Garza, Ballesteros, 1999:232). Es un desorden con una frecuencia poblacional alta, alcanzando 21-33%. Frecuentemente afecta las manos y pies y por lo general produce lesiones en los subadultos. Al igual que la sífilis observa tres etapas y un período de latencia, pero no es venéreo, y las lesiones tardías afectan solamente a los huesos y la piel (Ruben, Farber, 1990). En su estudio sobre yaws en Uganda, Hackett (1951; citado por Powell, 1991:174) subrayó que mientras algunos pacientes expresaban las lesiones óseas clásicas características de la fase secundaria tardía y terciaria, como la tibia en sable, la polidactilitis y las lesiones osteolíticas de la tabla craneal externa y la región nasopalatina, muchos otros presentaban cambios óseos menores no específicos (periostitis de la diáfisis de los huesos largos, especialmente la tibia, fíbula, ulna radio y clavícula).

El yaws tardío observa dactilitis destructiva de falanges aisladas. Los huesos largos, especialmente la tibia y los huesos del antebrazo, presentan periostitis gomatosa y osteomielitis,

Tabla No. 1. Criterios diferenciales entre las variedades de treponemas

Hallazgos cualitativos	El Salado	Bejel	Sífilis	Yaws
Tibia en sable sin periostitis	Sí	No	Sí	No
Jóvenes afectados	No	Sí	No	Sí
Afectación unilateral de tibia	Sí	No	Sí	No
Afectación rutinaria de manos y pies	No	No	No	Sí
Promedio de huesos afectados =3	No	No	No	Sí
Aplanamiento sin periostitis	Sí	Sí	Sí	No
Frecuencia de ocurrencia				
% de la población de riesgo afectada	-	25	5	33
Tibia en sable	-	25	4	33
Aplanamiento de la tibia	-	50	13	33
Engrosamiento óseo (>30% de incremento)	-	16	4	8
Inclusión de tibia sin afectar la fibula	-	71	36	49

ta, que produce un engrosamiento y concavidad de la cortical posterior, acompañado de adelgazamiento de la cortical anterior, tal como se presenta en las deformaciones raquíti- cas La fibula rara vez se ve afectada por las deformaciones, y ocasionalmente se encorvan también el radio y la ulna (Ortner, Putschar, 1985:180).

Según los diagramas de Steinbock (1976; reproducido por Powell, 1991:175) la diferencia entre la sífilis y el yaws reside en que en la primera, las áreas más afectadas son la tibia y bóveda craneal; en menor medida el fémur y otros huesos largos. En el yaws afecta con mayor incidencia la tibia, la fibula y el tercio distal del fémur (excluyendo las epífisis).

4. Pinta. Infección treponematósica no venérea, sistémica y leve, prevaleciente en regiones continentales áridas y en valles interandinos. En todas sus etapas afecta solamente la piel. muy similar a la sífilis terciaria. Otra lesión frecuente es el encorvamiento de la tibia que produce la llamada pierna raquítica. La periostitis como enfermedad es poco común. Por lo general, representa parte de, o una reacción a cambios patológicos en bumerán, similar a la tibia en sable de la sífilis congéni-

al hueso subyacente. El periostio reacciona a diferentes lesiones mediante la formación de hueso nuevo; esta reacción no siempre constituye una expresión de un proceso inflamatorio. La acumulación de tejido nuevo tiende a ser irregular y no vincula todo el hueso (Ortner y Putschar, 1985). La periostitis primaria con frecuencia se produce por traumas o enfermedades infecciosas. Ambas alteran solamente una parte del hueso afectado. La distinción entre periostitis y la osteomielitis no siempre se puede llevar a cabo. Sin embargo, en la periostitis no se observan las típicas reacciones de la osteomielitis, como las cloacas, el involucro y los cambios de la cavidad medular. Entretanto, el hueso perióstico tiende a ser superficial, al menos en los estadios tempranos de la lesión.

En los huesos largos la porción más afectada es la tibia por cuanto está más próxima a la superficie que los otros huesos, por consiguiente menos protegida por masa muscular. En la sífilis, por ejemplo, se presenta una marcada y expansiva periostitis porosa, con un foco mayor concentrado en la porción anterior proximal de la diáfisis, que se torna anormalmente gruesa. En el fémur se limita a la diáfisis anterior distal. La fibula también resulta afectada en la porción media de la diáfisis.

El criterio diferencial de Rothschild y Rothschild (1995:1405) denominado por ellos (*SPIRAL*, Tibia en sable sin periostitis, Preadolescencia, Inclusión unilateral de tibia, Afectación rutinaria de manos y pies, Promedio de huesos afectados superior a tres, Ausencia de periostitis pero aplanado) en el bejel, sífilis y yaws es el siguiente:

Los rasgos descritos de la lesión infecciosa de El Salado son compatibles con enfermedad treponematósica; dada la fragmentariedad de los restos y la ausencia de partes craneales

es difícil establecer si corresponde a sífilis o yaws. Si se llegase a confirmar el diagnóstico de sífilis, se vería replanteada la hipótesis de una delimitación ambiental de esta enfermedad, tal como observaron los cronistas, por lo cual las llamadas *bubas* corresponderían a sífilis. Si se confirma el yaws, constituiría el primer caso reportado en la región del Caribe prehispánico de Colombia. Se aprecia evidentemente que el grado de afectación no es tan intenso como en la treponematosis terciaria, quizá por efecto de los tratamientos terapéuticos a través de tisanas y otras prácticas que a juzgar de los cronistas permitían controlar las lesiones, sin que alcanzase niveles epidémicos en épocas prehispánicas tardías pues en los plantadores tempranos reportados por Gonzalo Correal (1985, 1990, 1996) sí alcanzaron desarrollo terciarios típicos.

Para concluir, sería importante recalcar que mediante la aplicación de técnicas histológicas, químicas y moleculares se podría establecer un diagnóstico de certeza, pues el que aquí se presenta solamente se puede aceptar en el campo de las probabilidades (Tamarit et al., 1999).

AGRADECIMIENTOS

Expresamos nuestros agradecimientos a la empresa Interconexión Eléctrica S.A. I.S.A por la financiación para la realización del trabajo de rescate y monitoreo. A Emilio Piazzini, arqueólogo Interventor, a los funcionarios de predios de I.S.A., Gabriel Jaime Vargas y Santiago Gutiérrez quienes gestionaron los permisos con los propietarios de los terrenos. La señora Amparo Meza, propietaria del predio Villa Amparo, en el caserío de El Salado, autorizó la realización de las excavaciones y nos brindó su confianza y amistad. Al encargado de la hacienda, señor Rafael Pacheco por su amabilidad e interés para que nuestra permanencia fuera aún más agradable. Los habitantes de El Salado nos acogieron con sus frecuentes visitas a las excavaciones. Al propietario del predio donde se llevaron a cabo

las excavaciones del sitio Calenturas, señor Rafael García. A Elvira Vásquez, quien nos colaboró en todo el apoyo logístico tanto de campo como de laboratorio. Al Dr. Hernando Morales especiales agradecimientos por el análisis radiográfico de los restos óseos. A los profesores Ana María Groot y Gonzalo Correal especiales agradecimientos por sus ideas y sugerencias en la revisión del texto.

BIBLIOGRAFÍA

- Angulo Valdés, Carlos. 1978. *Arqueología de la Ciénaga Grande de Santa Marta*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República.
- _____. 1981. *La Tradición Malambo*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.
- _____. 1983. *Arqueología del Valle de Santiago, norte de Colombia*. Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- _____. 1992. "Modos de vida en la prehistoria de la llanura atlántica de Colombia". En: *Prehistoria Sudamericana*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria S.A.
- Bernal, C. y Orjuela, G. 1992. "Prospección arqueológica en el municipio de Turbana, departamento de Bolívar". *Boletín de Arqueología*, Año 7, No. 3. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Bischof, Henning. 1966. "Canapote-An early Ceramic site in Northern Colombia, Preliminary Report". *Actas XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, España, 1964. Vol. 1:482-491.
- Bogdan G., D. S. Weaver. 1992. "Pre-Columbian Treponematoses in Coastal North Carolina". In: *Disease and Demography in the Americas*, J. W. Verano, D. H. Ubelaker (eds). Washington and London, Smithsonian Institution Press, pp. 155-163.
- Bray, Warwick. 1990. "Cruzando el Tapón del Darién: Una Visión de la Arqueología del Istmo Desde la Perspectiva Colombiana".

- Institute of Archaeology, University College London. *Boletín Del Museo Del Oro*. N° 29. Bogotá.
- Campillo, D. 1991. "Aproximación metodológica a la paleopatología ósea". *Nuevas Perspectivas en Antropología*, Granada, pp. 107-130.
- Castellanos, J. 1997. *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Bucaramanga.
- Cavalli-Sforza, L. 1997. *Genes, pueblos y lenguas*. Barcelona, Drakontos.
- Cockburn, T. A. 1961. The Origin of the Treponematoses. *Bulletin of the World Health Organization* 24:221-228.
- Cooke, Richard y Ranere, Anthony. 1992. "The Origin of Wealth and Hierarchy in the Central Region of Panamá (12.000 - 2.000 BP). with Observations on its Relevance to the History and Phylogeny of Chibchan - Speaking Polities in Panamá and Elsewhere". En: *Wealth and Hierarchy in The Intermediate Area*. Washington D.C.: Editor Frederick W. Lange.
- Correal, G. 1985. "Algunas enfermedades precolombinas. Apuntes sobre Paleopatología". *Revista Universidad Nacional* 1:14-27.
- _____. 1990. *Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la Cordillera Oriental*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- _____. 1996. "Apuntes sobre Paleopatología precolombina". En: *Bioantropología de la Sabana de Bogotá, siglos VIII al XVI d. C.* B. Enciso, M. Therrien eds. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 145-161.
- Crespo E. 1999. "Evidencias de treponematosis precolombina procedente de Paso del Indio: un sitio arqueológico en la isla de Puerto Rico". *Estudios de Antropología Biológica* IX: 247-263. México: UNAM.
- Elting, J.y Starna W. A. 1984. "A Possible Case of Pre-Columbian Treponematoses From New York State". *American Journal of Physical Anthropology* 65:267-273.

- Etxeberria, F. y J. I. Vegas. 1992. Heridas por flecha durante la Prehistoria en la Península Ibérica. Donostia, *Munibe*, Sociedad de Ciencias Aranzadi 8:129-136.
- Fernández de Oviedo, G. 1959. *Historia General y Natural de la Indias*. Madrid: Biblioteca Autores Españoles. Vol. 5.
- Fernández de Oviedo, G. 1979. *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Garza I. y A. Ballesteros. 1999. "Yaws" en las Amilpas, Morelos". *Estudios de Antropología Biológica* IX: 231-246. México: UNAM.
- Guerrero, L. 1996. "Mujer medieval herida por saeta, con patología ósea asociada". Actas del Ilo Congreso Nacional de Paleopatología (Valencia, octubre de 1993), pp. 377-383.
- Gus Pantel, Agamenón. 1983. "Orígenes y definiciones de la Cultura Taina: Sus antecedentes tecnológicos en el precerámico". En: *La Cultura Taina*. Seminario sobre la Situación de la Investigación de la Cultura Taina. Madrid: Biblioteca V Centenario.
- Harris, M. y E. B. Ross. 1991. *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Madrid: Alianza Ed.
- Hacket, C. J. 1963. "On the Origin of the Human Treponematosi". *Bulletin of the World Health Organization* 29:7-41.
- Hudson, E. H. 1965. "Treponematosi in Perspective". *Bulletin of the World Health Organization* 32:735-748.
- IGAC. 1977. Zonas de Vida o Formaciones Vegetales en Colombia. Vol. XII. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
- Labat, R. P. 1979. *Viajes a las islas de la América*. La Habana: Colección nuestros países, Casa de las Américas, Serie Rumbos.
- Langebaek, Carl Henrik. 1987. "La Cronología de la Región Arqueológica Tairona Vista Desde Papare, Municipio de Ciénaga". *Boletín*

de Arqueología. No.2 Año 1. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.

-
- _____. 1996. *Noticias de Caciques Muy Mayores*. Segunda Edición. Ediciones Uniandes y Editorial Universidad de Antioquia.
- Langebaek, Carl H. y A. Dever. 2000. *Arqueología en el Bajo Magdalena: un estudio de los primeros agricultores del Caribe colombiano*. Bogotá: Informes Arqueológicos del Instituto Colombiano de Antropología e Historia No. 1.
- Luna Calderón, Fernando. 1983. "Paleopatología de los Grupos Taínos de la Hispaniola". En: *La Cultura Taina*. Seminario sobre la Situación de la Investigación de la Cultura Taina. Madrid: Biblioteca V Centenario.
- McNeill, W. H. 1984. *Plagas y pueblos*. Madrid: Siglo XXI.
- Nieto, Eduardo; Restrepo, Alexis; Duque, Marcela y Espinosa, Iván. 1996. Prospección Arqueológica. Informe 1. Estudio de Impacto. Ambiental Línea de Transmisión a 230 Kv. Sabanalarga - Fundación. Medellín: Instituto de Estudios Regionales INER. Universidad de Antioquia. Interconexión Eléctrica S.A. I.S.A., (inédito).
- Ortner, D. J. y W. G. J. Putschar. 1985. *Identification of Pathological Conditions In Human Skeletal Remains*. Washington and London, Smithsonian Institution Press, Contribution to Anthropology No. 28.
- Patiño, V.M. (Ed). 1983. "Relación de Tenerife II: Relaciones Geográficas de la Nueva Granada siglos XVI a XIX". *Cespedesia*, 45-46:153-176. Cali: INCIVA.
- Powell, M. L. 1991. "Endemic treponematosi and tuberculosis in the prehistoric southeastern United States: Biological costs of chronic endemic disease". In: *Human Paleopathology. Current Syntheses and Future Options*, Washington D. C., Smithsonian Institute , pp. 173-180.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1946. "Etnografía Chimila". *Boletín de Arqueología*. N°2. Bogotá: Ministerio de Educación.

- _____ 1951. *Datos Histórico - Culturales Sobre las Tribus de la Antigua Gobernación de Santa Marta*. Instituto Etnológico del Magdalena. Bogotá: Banco de la República.
- _____ 1953. "Contactos y Cambios Culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". *Revista Colombiana de Antropología*, Segunda Época. Vol. 1 No1. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. Instituto Colombiano de Antropología.
- _____ 1955. "Excavaciones en los Conchales de la Costa de Barlovento". *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 4 pp 249-272. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- _____ 1956. "Momil. Excavaciones arqueológicas en el Sinú". *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 5:185-187. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- _____ 1959. "Recientes Investigaciones Arqueológicas al Norte de Colombia" *Miscelánea Paul Rivet Octogenario Dicata*. Vol. 2 Pág. 471-486. Publicaciones del Instituto de Historia. Primera serie. N° 5. México: Universidad Autónoma de México.
- _____ 1965. "Excavaciones Arqueológicas en Puerto Hormiga (Departamento de Bolívar)". *Antropología* 2. Pág. 1-60. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.
- _____ 1985. *Monsú, Un sitio Arqueológico*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- _____ 1986. *Arqueología de Colombia*. Santafé de Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Dussan, Alicia. 1951. "Investigaciones Arqueológicas en el Departamento del Magdalena: Parte I - Río Ranchería, Parte II Río Cesar". *Boletín de Arqueología* No 3(1-6):11-324.
- _____ 1991. *Arqueología del Bajo Magdalena. Estudio de la cerámica de Zambrano*. Santafé de Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

- Rodríguez Cuenca, José Vicente. 1997. "Análisis Bioantropológico de los Restos Oseos Procedentes de El Salado, Salamina - Magdalena" En: Línea de Transmisión Eléctrica Sabanalarga - Fundación. Programa de Rescate y Monitoreo Arqueológico. Bogotá: Interconexión Eléctrica S.A. I.S.A. Inédito.
- Rodríguez, J. V.; C. A. Rodríguez y F. Bernal. 1998. "Dos casos de posible treponematosi procedentes del Valle del Cauca. Bogotá". *Maguaré*, No. 13. pp.85-98. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Rodriguez J. V.; F. Etxeberria y A. Blandres. 1999. "Injury caused by a lodged projectile coming from Sabanalarga (Atlántico, Colombia)". *Journal of Paleopathology* 11(2):99.
- Rodríguez Ramírez, Camilo. 1988. "Las Tradiciones Alfareras tempranas en las Llanuras de Caribe Colombiano". *Boletín de Arqueología* No 3 Año 2. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República.
- _____ 1995. "Sites with Early Ceramics in The Caribbean Littoral of Colombia: A Discussion of Periodization and Typologies." Traslated by Renée M. Bonzani. En: *The Emergence Of Pottery Technology And Innovation In Ancient Societies*. Edited By William K. Barnett And John W. Hoopes. Washington D.C.: Smithsonian Institute.
- _____ 1999. »Cacicazgos Precolombinos y Fronteras Etnicas:El Caso de la Tradición Malambo y Los Chimilas del Bajo Río Magdalena». Informe Final. Línea de Transmisión Sabanalarga- Fundación. Programa de Rescate Arqueológico y Monitoreo. Medellín: Interconexión Electrica S.A. ISA. Inédito.
- _____ 2000. *El Precerámico, la Tradición Malambo y los Chimilas del Bajo Río Magdalena*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República. En prensa.
- Romoli, K. 1987. *Los de la lengua Cueva. Los grupos indigenas del istmo oriental en la época de la conquista española*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Rothschild, B. M. y C. Rothschild. 1995. "Treponemal Disease reviseted: Skeletal Discriminators for Yaws, Bejel, and Venereal Syphilis". *Clinical Infectious Diseases* 20:1402-8.
- 232 _____ 1996. "Treponemal Disease in the New World". *Current Anthropology* 37:555-561.

Tabla No. 1. Dimensiones craneométricas (mm)

Variable / Individuo	T-2	T-3A	T-3
Edad	35-40	25-30	20-25
Sexo	Masc.	Fem.	Fem.
1. Diámetro anteroposterior máx.	161	161	175
2. Diámetro transverso máximo	153	142	135
3. Índice cefálico horizontal	95,0	88,2	77,1
4. Longitud nasiobasion	93	87	85
5. Altura basibregmática	120	111	106
6. Índice vérticotransversal	78,4	78,2	78,5
7. Anchura frontal mínima	97	87	83
8. Anchura biauricular	132	124,5	-
9. Anchura biastérica	108	105	-
10. Cuerda frontal	105	100	-
11. Subtensa frontal	15	17	-
12. Proyección glabellar	1,7	-	-
13. Proyección supraorbital	4,5	-	-
14. Cuerda occipital	84	95	-
15. Subtensa occipital	18	27	-
16. Longitud basiprosthion	96	86	-
17. Anchura bicigomática	144,5	135	114
18. Altura nasion-alveolare	67	71,1	61
19. Altura facial total	112,5	-	-
20. Anchura frontomalarorbital	102	90	-
21. Subtensa frontomalarorbital	16,8	14,6	-
22. Angulo frontomalar	-	-	-
23. Anchura cigomaxilar anterior	-	-	-
24. Subtensa cigomaxilar ant.	-	-	-
25. Angulo cigomaxilar ant.	-	-	-
26. Longitud maxiloalveolar	51,5	-	-
27. Anchura maxiloalveolar	62	-	-
28. Anchura orbitaria mf	39,6	39,2	38

29. Altura orbitaria	35,4	36	40
30. Altura nasal	48,1	49,2	-
31. Anchura nasal	26	23,5	-
32. Angulo nasofacial	30°	23°	-
33. Anchura biorbital	104,8	92	-
34. Anchura interorbitaria	24,3	17,4	-
35. Anchura simótica	10,3	10	-
36. Anchura bicondilar	130,6	112	97
37. Anchura bigoniaca	97	83	80
38. Longitud mandibular	-	83	76
39. Altura mentoniana	-	32	-
40. Grosor cuerpo mandibular	-	11	-
41. Anchura mínima rama ascendente	37,5	36	33
42. Angulo rama ascendente	-	118	124

Enrique Valencia en el albor de la carrera de antropología de la Universidad Nacional de Colombia

Alvaro Román Saavedra

Profesor Asociado

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

Enrique Valencia Valencia nació en Popayán y murió en México. En esta ciudad se formó como antropólogo social entre 1957 y 1960 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tuvo la extraordinaria oportunidad de ser asistente de investigación del antropólogo Oscar Lewis en un proyecto sobre zonas tuguriales de Ciudad de México. Antes que el Decano Orlando Fals Borda lo vinculara en 1964 a la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, había estado ejerciendo la docencia universitaria y la investigación en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Para ese entonces su obra más destacada se relacionaba con el mercado de La Merced de Ciudad de México, que con el tiempo se constituyó en un trabajo pionero de investigación en espacios urbanos.¹

Fals Borda vinculó a Valencia a la Facultad no sólo con el propósito de que enseñara sus conocimientos antropológicos a los estudiantes, investigara como lo hizo en Cali con el

¹ Valencia, Enrique, *La Merced: estudio ecológico y social de una zona de ciudad de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1965.

tema del crecimiento urbano apoyado por las Naciones Unidas, sino que también contribuyera a orientar el plan de estudios de la Facultad. En un memorando dirigido al Decano Fals el 2 de septiembre de 1964, Valencia plantea que los estudios deben contar con tres niveles diferentes y fines específicos. En el nivel intermedio se menciona por primera vez la posibilidad de otorgar el título de maestro en Antropología Social. En la página dos del documento dice lo siguiente:

Nivel intermedio: Compuesto de tres años, encaminado a proporcionar conocimientos especializados, pero de campo general, y compuesto de cursos regulares. Se otorgarían dos títulos: el de licenciado, al terminar dos años de este nivel (4to año) y el de maestro en Sociología o Antropología Social, al terminar tres años (5to. Año). En el quinto año habría dos especializaciones generales correspondientes a esos títulos.²

En 1965 Valencia hace parte de un importante Comité de Planificación de la Facultad, como lo indica el Decano Fals en el informe de actividades dirigido al rector de ese entonces José Feliz Patiño. Dice:

El Consejo de la Facultad creó también un Comité Asesor de Planificación encargado de hacer evaluaciones del trabajo de la Facultad y proponer nuevos planes y programas según las necesidades que se vayan creando. El Comité está integrado por los doctores María Cristina Salazar, Dario Mesa, Luis Ratinoff, Guillermo Briones y Enrique Valencia, y el estudiante Hesper Eduardo Pérez. Ha entrado a estudiar primeramente la estructura de la enseñanza en el nivel de pre-grado que lleva al título de Licenciado en Ciencias Sociales con mención en campos específicos.³

El Consejo Superior Universitario, mediante acuerdo número 49 de marzo 24 de 1966, crea la Facultad de Ciencias

² Valencia, Enrique, *Memorando*, copia a máquina. Bogotá 2 de septiembre de 1964

³ Fals, Orlando, *Informe de actividades*, mimeografiado. Bogotá, 1965, p. 6

Humanas formada por nueve departamentos, entre ellos Antropología. Se designa como su coordinador al antropólogo Enrique Valencia. En el mismo año, se conforma con éste y los antropólogos en funciones docentes dentro de la Universidad: Luis Duque Gómez, Virginia Gutiérrez de Pineda, Milciades Cháves y Remy Bastien, un Comité Permanente de estudio y planeamiento del departamento, bajo la coordinación del Decano de ese entonces, Dr. Tomás Ducay. A éste los miembros del Comité dirigen un memorando donde manifiestan su complacencia por la nueva unidad académica dedicada al campo de la Antropología. Dicen:

Nos parece de fundamental importancia la iniciativa tomada por la Universidad para crear el Departamento de Antropología, lo que viene a responder a necesidades docentes, investigativas y de aplicación claramente requeridas por el país y la propia Universidad. En ese sentido tenemos la convicción de que la creación del Departamento representará un positivo y un benéfico impulso a las ciencias antropológicas en Colombia, urgidas precisamente ahora de este impulso.⁴

En marzo de 1967 el profesor Enrique Valencia hizo público un documento con el propósito de responder a los interrogantes más apremiantes que circulaban entre estudiantes y profesores del recién creado Departamento de Antropología. En relación con la proyección de la Carrera en el país, decía:

En la situación de subdesarrollo nacional y universitario la carrera profesional no puede mirarse solamente como una abstracción intelectual o como una simple herramienta de trabajo sino que debe atenerse a la doble función de conocimiento y transformación de la realidad del país. Conocimiento y transformación que en manera alguna pueden pensarse como entidades separadas o como procesos divorciados, sino como una totalidad integrada de reflexión dialéctica. Ello es sobre todo

⁴ Duque, Luis y otros, *Memorando*, copia a máquina. Bogotá, 1966

imperativo en las Ciencias Sociales, en cuanto las disciplinas que las componen son las que mejor pueden estructurar y coordinar orgánicamente el conocimiento y la aplicación en una síntesis creadora.⁵

En la formación del antropólogo se debía, según Valencia, no sólo iniciar a los estudiantes en el análisis de la organización social y naturaleza de la cultura sino prepararlos para aportar al conocimiento y al cambio social y cultural del país, con base en estudios que respondieran a los requerimientos científicos en el campo de la Antropología Física, la Etnología, la Arqueología, la Lingüística, la Antropología Socio-cultural y la Antropología Aplicada. Precisamente el problema en la formación de los futuros antropólogos egresados de la Universidad Nacional, estaba en la insuficiencia de recursos docentes en el país "para proporcionar una diversificación especializada de la enseñanza antropológica". Por ejemplo Colombia carecía de antropólogos físicos y antropólogos lingüistas. La propuesta entonces era trabajar dentro de la orientación de una "antropología general", con las siguientes bases:

Proporcionar al estudiante una sistemática teoría que le de una visión global y completa del problema antropológico, permitiéndole diferenciarlo de otros igualmente pertenecientes a las Ciencias Sociales, y por lo tanto dar "respuestas antropológicas" a problemas "sociológicos". Pensamos firmemente que esta es la mejor manera de formar un antropólogo general capacitado para pasar, posteriormente, a la especialización sectorial de la Antropología, o al estudio de áreas o aspectos culturales. En segundo lugar, la necesidad de formar un antropólogo suficientemente conocedor de la cultura y el país colombianos, como para poder trabajar en relación a ellas y dentro de las particulares circunstancias de nuestro desarrollo social, señaladamente en el campo interdisciplinario.⁶

⁵ Valencia, Enrique, *Los estudios antropológicos en el marco de la Universidad Nacional*, mimeografiado. Bogotá, marzo de 1967, p. 1

⁶ Ibid., pp. 6-7

Se plantea como fundamental en la formación antropológica el trabajo de campo, puesto que "no puede ser reemplazado por ninguna otra alternativa metodológica o técnica".

En términos generales el documento de Valencia fue bien recibido y acogido por Francisco Posada, Director del Departamento de Filosofía, Jaime Jaramillo, Director del Departamento de Historia y Carlos Patiño, Director del Departamento de Filología. Solamente le hicieron observaciones secundarias en el orden, distribución, exclusión o inclusión de algunas asignaturas.

En enero de 1967 el Profesor Visitante Asociado del Departamento de Antropología de la Universidad George Washington, Helmuth Fuch, propone al Decano de la Facultad de Ciencias Humanas, realizar junto con estudiantes de la Carrera de Antropología de la Universidad Nacional, un programa denominado "Undergraduate Research Participation", con fondos provenientes de la National Science Foundation de los Estados Unidos. El programa tenía como objetivo realizar un trabajo de campo en la península de la Guajira durante diez semanas. De tal manera que "los estudiantes recibirían un provechoso entrenamiento en métodos de investigación antropológica", al mismo tiempo que contribuirían efectivamente en la recolección de los datos más significativos de una cultura en extinción debido al proceso de aculturación. Los temas de investigación se relacionaban con: "patrones de asentamiento, patrones de subsistencia, organización legal tribal, artesanías y folclor". La Facultad aceptó la propuesta y designó al Coordinador del Departamento de Antropología, profesor Enrique Valencia, para que preparara y dirigiera a los estudiantes seleccionados en la práctica a realizarse junto con estudiantes de la Universidad de Washington. El trabajo de campo se programó entre los meses de julio y agosto de 1967. Participaron los estudiantes Dario Fajardo, Aidé García, Ximena Pachón, Berta Quintero y Alfonso Molano. La práctica no solo fue importante por los vínculos interinstitucionales, sino por la formación que adquirieron los estudiantes en el campo de la etnografía con grupos indígenas.

La sensibilidad social y la inclinación por las ideas de izquierda, llevaron a Valencia a vincularse activamente al movimiento Frente Unido del sacerdote Camilo Torres Restrepo. Cuando éste decide engrosar las filas del Ejército de Liberación Nacional, el movimiento se desintegra y Valencia regresa definitivamente a ciudad de México e ingresa como docente a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Con los años la Escuela entra en una profunda crisis administrativa, académica e ideológica. Producto del conflicto salen finalmente varios profesores, entre ellos Valencia, quienes deciden escribir un conjunto de ensayos como aporte a la comprensión del problema. En sus reflexiones Valencia plantea lo siguiente:

La teoría etnológica y antropológicocultural que ha orientado la investigación y el adiestramiento de antropólogos en México ha sido fundamentalmente la elaborada por la antropología norteamericana, especialmente la de tipo funcionalista tradicional. Pero aun la asunción unilateral de tales teorías ha sido ecléctica y acrítica, lo cual evidentemente no favorece la creación de ambiciones teóricas y metodológicas integrativas en los jóvenes antropólogos. La influencia de los antropólogos norteamericanos, de los cuales muchos de los más destacados hicieron trabajo de campo en México y utilizaron al país como base generadora e ilustrativa de sus teorías, en general se ha regido por esta concepción unilateral que sólo en pocos casos ha sido rota por una comprensión cabal y verdadera del indígena mexicano.⁷

Años después Valencia se vincula, hasta su muerte, a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la cual llegó a ser Profesor Titular e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA). No dejó de ser un activo participantes en foros,

⁷ Valencia, Enrique, "La formación de nuevos antropólogos", en *De eso que llaman antropología mexicana*. México, 1970, p. 133

seminarios, congresos y eventos relacionados con las Ciencias Sociales. Por ejemplo en julio de 1978 participó como ponente⁸ con otros científicos sociales en la mesa redonda sobre "marxismo y antropología" convocada por la revista *Nueva Antropología*. También estuvo en 1986, durante año y medio, invitado por la Universidad de Nanjing de la República Popular de la China, impartiendo cursos sobre América Latina.

En 1995 Valencia hizo parte de un comité que elaboró el programa de trabajo para el seminario sobre derechos humanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. La responsabilidad y seriedad del trabajo condujo en 1996 a la creación de la Cátedra UNESCO de derechos humanos, con carácter plural e interdisciplinario. En la constitución de su Comité Académico designaron como miembros principales, bajo la presidencia de Fernando Solana Morales, a: Gloria Ramírez, Fernando Castañeda, Carlos Gallegos y Enrique Valencia Valencia, quién transcurrido un año largo fallece en Ciudad de México afectado por una complicación cardiaca.

⁸ Valencia, Enrique, "El método marxista en la Antropología", en la revista *Nueva Antropología*. México, añoIII, No. 11, 1979.

Virginia Gutiérrez de Pineda 1922 –1999

Patricia Vila de Pineda

Antropóloga

Mayo de 2001

En los primeros años de la década de los cincuenta, después de haber estudiado en la Escuela Normal Superior, el Instituto Etnológico Nacional y en la Universidad de California en Berkeley esta socorrana escuchó en un congreso, cómo diferentes tipos de profesionales hablaban con propiedad de la familia colombiana. Hizo, sarcásticamente la pregunta para el público ¿cual familia? consciente de las diferencias familiares en el país. Se propuso, entonces, buscarle una respuesta tarea que realizó durante sus cincuenta años de vida profesional.

Inicia en la Universidad Nacional, a la par de la docencia, el estudio sobre la familia en Colombia. Su meta inicial fue resumir sus trabajos en un volumen, pero era tal la magnitud del solo material histórico recopilado para trazar el origen de la familia que le sirvió para una primera publicación, **“Familia en Colombia. Transfondo Histórico”** (1963). Es una obra imprescindible para los estudiosos de la familia en el país. Constituye un tratado de historia complementario y necesario para la comprensión de “Familia y cultura en Colombia”. El libro está encaminado a entender las raíces, las formas de unión características

de indios, blancos y negros que dieron origen a lo que es hoy la familia, las formas de unión legales y de facto, en fin orientado hacia la comprensión de las influencias y transformaciones de la familia en las distintas etapas del desarrollo nacional. Esta característica de estudiosa de la historia, no suficientemente tenida en cuenta, constituye una constante a lo largo de todas sus investigaciones.

En su estudio más importante **"Familia y cultura en Colombia"** (1968) desarrolla su gran hallazgo los "complejos culturales". Para ello se apoyó en sus conocimientos de geografía cultural, hizo un estudio exhaustivo de historia, realizó un gran trabajo de campo, recorrió el país y escudriñó los archivos para determinar los rasgos preponderantes de las familias en estos enclaves culturales. De allí surgieron los complejos neohispánico o santandereano, del altiplano o cundiboyacense, el antioqueño o de la montaña, el negroide o fluvio minero. Es con este libro cuando se le destaca como gran investigadora en el área de la familia y la cultura y de donde surge su reconocimiento nacional e internacional. Creó y ofreció un marco teórico que describía a la familia, en especial la de los primeros cincuenta años del siglo XX.

Muchas personas al referirse a Virginia mencionan solamente su libro mas reeditado, su investigación pionera, Familia y Cultura en Colombia, pero él fue tan solo una parte de sus obras completas, representadas en libros, artículos y conferencias orientados todos hacia sus temas de interés académico: la familia, la mujer, la infancia y la medicina tradicional. Dos estudios etnográficos, de su época en el Instituto de Antropología, se suman a su vasta producción: en la Guajira **"Organización Social de la Guajira"** (1950) y en el Chocó junto con su marido el antropólogo Roberto Pineda Giraldo **"Criaturas de Caragabí"** (1999). Este último fue realizado durante 1949 y 1950 y publicado en parte en la revista del Instituto Colombiano de Antropología XXV en 1985 y en México en la Miscelánea Paul Rivet en 1958. Otras obras muestran intereses relacionados con corrientes teóricas y a sus percepciones sobre realidades sociales del

momento: **“Causas culturales de la mortalidad infantil”** (1955), **“Alcohol y cultura en una clase obrera de Bogotá”** (1958), y **“El país rural colombiano, ensayo de interpretación”** (1958). **“La familia en Colombia: estudio antropológico”** (1962). A estos se suman **“Tradicionalismo y familia en Colombia”** (1973) y **“Transfondo familiar del menor con problema civil, Bogotá”** (1973).

Su primer escrito sobre la medicina tradicional, su segunda área de interés, fue **“La medicina popular en Colombia. Razones de su arraigo”** (1961), publicado en la Universidad Nacional. Está dirigido a los médicos, sus estudiantes, que retornaban a sus lugares de origen o aquellos que salían a su práctica de año rural cargados de información científica, pero desconociendo las costumbres y tradiciones de los pueblos. Aportó una ventana, de origen cultural, que abrió a los médicos, en beneficio de la entrevista terapéutica o de la relación médico paciente en pro de la salud. Mas tarde publicó **“Medicina tradicional y salud pública”** (1986).

Veinte años después, quiere confrontar lo hallado mediante métodos cualitativos antropológicos, y establecer por medio de métodos cuantitativos las transformaciones acaecidas durante el gran período de la transición demográfica en el país, y publica en ASCOFAME (Asociación Colombiana de Facultades de Medicina) dos volúmenes denominados **“Estructura función y cambio de la familia en Colombia”** (1975). En ellos estudia el paso de los complejos culturales a formas urbanas mixtas, el tránsito de la familia extensa rural, a la nuclear urbana. Se perciben las diferencias entre las mentalidades femeninas y masculinas en cuanto a roles y status, se aprecia el cambio de grupos comunitarios con rezagos de familismo, procedentes de una economía agrícola y rural, a los inicios de grupos dependientes de una sociedad urbana industrial y de servicios. Se encuentra por lo demás el origen del individualismo, característica de la familia urbana, cuando en las ciudades las familias tienen que responder por ellas mismas, dependen en su mayoría aún de un ingreso masculino proveniente de un salario y ya no hay cabida para

apoyar a los distintos miembros de la familia extensa. También se hace claro el rompimiento de los complejos cuando empiezan a mezclarse en las ciudades por matrimonio, parejas que traen bagajes culturales disímiles, opuestos y los dos en proceso de adaptación a un medio citadino más agresivo.

De estas épocas y en forma simultánea a su interés por la familia existen innumerables trabajos, conferencias, artículos sobre otro de sus grandes intereses **"El status de la mujer en Colombia"** publicados entre otros en ACEP (Asociación Colombiana para el Estudio de la Población), en resúmenes de diferentes simposios, en revistas, los más aún inéditos. Virginia más que ser una feminista recalcitrante era una persona que creía en la fuerza de la mujer para afrontar y promover cambios en el país, sabía que la mujer sin educación no podía generar transformaciones tan radicales pues el peso del patriarcalismo y la familia la ataban a patrones de mayor sumisión y dependencia. Decía: "mientras más capacitada intelectualmente esté, (la mujer) mayores garantías ofrece para el hogar y para los hijos". Sabía por experiencia femenina propia que el romper barreras no era posible sino con trabajo, tenacidad y constancia. Creía en la pareja, en la importancia del desarrollo afectivo en pro de la pareja y de los hijos, percibía en las causas de la desintegración familiar además de muchos conflictos la lucha de poder al interior del hogar. Se preocupaba por el futuro de la prole que en esas rupturas, separaciones y reestructuraciones quedaba al amparo del ego femenino o de parientes o como los gaminos en la calle, que pasaban a condiciones de inferioridad económica afectiva y psíquica para sacar los hijos adelante. Comparaba el comportamiento masculino de abandono a comportamientos etológicos. Para ella el mundo era de hombres y mujeres, en la búsqueda permanente de nuevas formas de relación, ajustes de roles, donde patrones tradicionales quedaron en desuso entre otros por el ingreso de la mujer a la fuerza laboral, si bien el cambio de roles del hombre dentro del hogar fue, mas lento.

Participó en la formación del **Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF)**, le ofrecieron ser ministra de educación

pero siempre fue consciente que lo suyo era la investigación, la docencia, y que su carácter era muy fuerte para transigir con acuerdos políticos.

A finales de los setenta el ICBF y UNICEF le solicitan un estudio sobre el gaminismo: **"El gamin, su albergue social y su familia"** (1978). En él establece los atributos de la cultura antioqueña que en gran medida dieron origen, años mas tarde, a conductas como el sicariato. Encontró que en Antioquia, a diferencia de las otras regiones estudiadas, las actividades delictivas infantiles eran auspiciadas por la madre, y las condiciones económicas de las familias con gamin eran, contrario a lo esperado, superiores a la de las familias sin gamin. En la costa, para ese entonces, no se daba el gaminismo al estilo bogotano por las características protectoras de la madre negra. Concluyó que el gaminismo había que frenarlo en su lugar de origen: la familia y su medio social. Se hablaba ya allí de maltrato intrafamiliar y de prostitución infantil. La separación conyugal, las nuevas uniones y el padrastrismo originan en los grupos más pobres el inicio de la vida callejera de los menores. Al momento de la investigación no estaban en boga los derechos de los niños, si bien su investigación se adelanta a la posterior discusión pública y propicia un cambio en la política del estado colombiano sobre la infancia. Las recomendaciones de acción sugeridas en su trabajo están plasmadas en buena medida en la política de atención al menor del Plan de Integración Nacional 1978-1982.

En 1985 publica en dos tomos el libro **"Medicina Tradicional en Colombia"**, en el volumen I **"El triple legado"** destina la primera parte al legado americano, se concentra en la cabeza chamánica india, establece tipologías y características en el ejercicio médico, resalta el status del chamán, los procesos de selección y formación de este agente intermediario, describe algunas terapias y la etiología de la enfermedad. La segunda parte se compone del legado hispánico, contiene el sistema médico español durante el siglo XVI, establece a su vez las prácticas médicas hispanas como procedentes del sincretismo y fruto de "la

amalgama cultural largamente gestada", producto de remanentes célticos, y de la cultura circunmediterránea con principios mágicos y curativos arcaicos, resultado a su turno de la influencia cristiana con su concepción de pecado, de la herencia griega con los principios hipocráticos y de la herencia india con sus principios ayurvédicos. Ilustra con ejemplos remanentes de los diferentes saberes médicos en la medicina tradicional colombiana. A continuación explica detalladamente la forma en la que el español desarrolla estos conceptos médicos en el nuevo mundo, su adaptación al medio y la forma en que se vale del indio y de su medicina para sobrevivir. Fundamentándose en fuentes históricas define la estructura de los recursos de salud establecidos por el hispano en nuestro país. La tercera parte, es el legado africano en el que puntualiza el origen y la composición del africano en Colombia y explica la estructura del sistema mágico negro en el cual magia y medicina van de la mano.

El volumen II, **"Magia, religión y curanderismo"**, ofrece un marco teórico interesante e invaluable para los estudiosos en esta área de la salud en Colombia. Permite establecer las raíces de los tres aportes en la medicina en Colombia, herramienta necesaria ante el surgimiento de diversas modalidades foráneas de medicinas alternativas, o la mezcla de muchas de ellas con los legados tradicionales. En el primer capítulo define y diferencia los distintos sistemas médicos. El segundo está dedicado al comportamiento cultural en la salud y en la enfermedad, establece parámetros para enmarcar la enfermedad cultural, concepto fundamental del estudio y aporte no solamente para antropólogos, sino también para médicos facultativos en especial para aquellos que estudian la psiquis del colombiano. Desarrolla a lo largo del trabajo conceptos propios de la antropología médica tales como: estar sano y estar enfermo, status - rol del enfermo, y la relación médico - paciente, entre otros. Los dos últimos capítulos los destina a caracterizar el sistema médico mágico - religioso y el curanderismo.

Para la OMS realiza un estudio sobre el status de la mujer. **"La mujer latinoamericana en la educación, el trabajo, y la**

ley" (1985) se fundamenta en estadísticas, en fuentes secundarias, en sus experiencias y en la información obtenida en distintos congresos. Encuentra que la mujer en Colombia ha avanzado en diferentes campos, con marcadas distinciones entre lo rural y lo urbano. Establece jerarquías en las cuales las mujeres del cono sur tienen mayor conocimiento y manejo político que las colombianas, ecuatorianas y peruanas. Estudia como ha sido el proceso de instauración del divorcio y matrimonio civil en todos los países e investiga la participación en la fuerza laboral.

"Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal: el caso de Santander" (1988). Muchos años después de haber salido de su tierra, y otros tantos de haber determinado las características del complejo santandereano, decidió que tenía la madurez intelectual y afectiva para estudiar objetivamente su tierra. Estableció el honor como eje fundamental de esa cultura, característica heredada del grupo español que aún hoy genera comportamientos que definen al santandereano y que estructuran familia y sociedad. Fue una investigación con trabajo de campo, entrevistas profundas, encuestas, estudio histórico y un estudio exhaustivo de fuentes secundarias que abarcaban diferentes temas en la región. Demarcó para su estudio lo que ella llamó la "provincia colonial" compuesta por las provincias Guane, Comunera y de Soto. Buscó insistentemente cambios en reacciones primarias de los santandereanos que dejaran atrás actitudes patriarcales, encontró que la mujer iniciaba sus pasos hacia transformaciones en el sector económico de la ciudad, pero sostenía que la santandereana, excelente trabajadora y disciplinada mujer florecía cuando salía de su tierra.

Su última investigación la realiza con su marido, el antropólogo Roberto Pineda Giraldo. **"Miscegenación y cultura en la Colombia colonial 1750 - 1810"** (1999). Constituye un estudio riguroso de los archivos de distintas ciudades y de la historia durante ese período. Establecen el proceso de mezcla de raza y cultura durante el siglo XVIII. Van mucho más allá de un proceso de mestizaje genético, se estudian las implicaciones de los encuentros culturales en los grupos blancos, indios y ne-

gros, las formas de relación entre quienes compartían un territorio, en donde se generaron conflictos, alianzas y apareamientos interétnicos. Demuestran cómo a pesar de los intentos de la Corona por mantener las razas puras y prevenir su mezcla, el proceso se dio generando grupos con mayor o menor incidencia del indio, del blanco o del negro. Establecen las regiones de colonización y miscegenación. Discriminan entre el proceso del negro y el proceso del indio. Se esclarece la importancia de los pueblos y de la iglesia, la conformación de parroquias, y por ende las relaciones entre indios y la iglesia, los vecinos y las autoridades civiles. La imagen sociorracial del indio, de carácter peyorativo, aparece minuciosamente documentada. Ofrecen una aproximación al universo del mestizo en donde se ve el proceso de ubicación de status incipiente entre dos mundos, el del blanco y el del indio, en los cuales tampoco era clara su ubicación. El segundo tomo se concentra en el negro, exponen el sistema de dominación esclavista, los valores adscritos y el status del negro, la relación amo esclavo. Dedicar buena parte de este tomo a la familia desde la perspectiva del blanco, del indio y del negro, los sistemas matrimoniales, la legislación, las uniones legales y de hecho entre los diversos grupos, con sutilezas como uniones entre negros libres y esclavos. Finalmente analizan el proceso de miscegenación y blanqueamiento racial: "proceso mediante el cual las comunidades indias y negras y las castas resultantes de las mezclas, se van acomodando a los paradigmas socioculturales y raciales del dominador español... borrar todo rasgo físico de su raza negra e india..."¹

Los estudios de familia en el país tienen como punto de partida las investigaciones de Virginia, sus discípulas y discípulos han seguido con sus intereses, los investigadores parten de su información, los grupos de mujeres la consideran una pionera del feminismo, sus detractores la mencionan constantemente a veces sin poder superar sus hallazgos, en ocasiones sin haber leído su obra completa y las transformaciones que fue anotando día a día en cada una de sus obras.

¹ Pg. 415

Aporte singular de Virginia fue su diestro manejo del español, remozado día a día con palabras nuevas como "madresolterismo", "padrastrismo", "ganapán", "curanderismo", "harapear", "familismo" y tantas otras que iba creando. Captar, casi se diría intuir, como hemos visto, el multifacetismo del devenir social era de por sí su gran empresa. Pero obra de mayor envergadura, era verter en su rico y preciso vocabulario, con fina tersura, los variados y fluidos matices de un entramado social que se rehusaba (y se sigue rehusando) a moldearse en formaleas gramaticales prefabricadas, como lo recomiendan las oxidadas fórmulas para redactar "científica" o "técnicamente" los temas de la sociedad. La lucha sin tregua contra las palabras, a la que se refiriera nuestro Nobel, a sangre y fuego contra los sonsonetes incorporados inconscientemente en los escritos sobre el hombre, era para ella el pan cotidiano del investigador. Reescribía y tachaba sin pausa borradores de conferencias y de libros, insertaba nuevas formas de expresar ideas ya mecanografiadas persuadida - como estaba - que el redundar en torno a una idea permitiría al lector entrever las diversas aristas de un hecho social evitando, hasta donde le era posible, los lechos de Procusto mientras afinaba la sutileza analítica. Se deshacía de manuscritos anteriores, arrojaba a la papelera capítulos enteros que no la colmaban y releía en voz alta oraciones y párrafos que parecían no comunicar el sentido pleno de su pensar. La descripción de sus hallazgos antropológicos invadía, si preciso, los cotos de caza de la literatura y la poesía, para insuflarle a la narración etnográfica el palpitante, el percibir, las vivencias, el alma particular de una realidad social condensada en su tiempo a cuyas manifestaciones ella era particularmente sensible. Así, parapetada una y otra vez en los matices y las reglas arcanas del idioma, el proceso propio de la abstracción conceptual, de la que no podía ni deseaba evadirse, no inmolaba el sentir del ser humano en su encarnación histórica particular, so pretexto de la deseada generalización de los hechos etnográficos. La aplicación rigurosa del idioma permitía que su abstracción dejara entrever los rasgos universales de los seres humanos que si bien están inmersos en situaciones propias y quizás irrepetibles de

la realidad del país de su momento, son comprendidos universalmente, por la similitud de su naturaleza subyacente, con las que emergen del análisis de otras culturas. Ello puede explicar por qué los hallazgos científicos de Virginia son estudiados por igual en otras latitudes.

A lo largo de su vida profesional dedicó todos sus esfuerzos a inquirir sobre las transformaciones de la familia, fue detectando matices y cambios que describió a medida que ocurrían. Murió en su ley trabajando, escribiendo. El día antes de su muerte dictó una conferencia en la Fundación Rafael Pombo, dirigida a niños, en la que expuso su última definición de familia y las tipologías existentes hasta ese momento, septiembre de 1999.



Imágenes arqueológicas del investigador Luis Duque Gómez¹

Héctor Llanos Vargas

Profesor Titular

Universidad Nacional de Colombia

Hoy, las personas que nos encontramos aquí reunidas, convocadas por la fundación ERIGAIE, tenemos un sentimiento en común, la admiración y respeto al doctor Luis Duque Gómez y el deseo de hacerle un merecido homenaje póstumo.

Mirar y no ver nada es percibir la realidad de otra manera. Sentado en la cima del Machu Pichu rodeado de la blanca niebla que todo lo cubre, escucho los sonidos de aves desconocidas y del torrente del profundo Vilcamayo que corre hacia el Oriente, para dar génesis al gran río de las Amazonas. Me siento inmerso en un espacio cósmico de manera análoga a la de Zaratustra cuando se dirige a los rudos marineros, después de bajar de la montaña de las islas Afortunadas y les dice: “a vosotros los ebrios de enigmas que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo; y allí donde podéis adivinar, odias el deducir.”

¹ Palabras pronunciadas en la Fundación Erigaie con ocasión del homenaje que se hizo a la memoria del doctor Luis Duque G., septiembre de 2001.

No soy consciente de la medida del tiempo: ¿Será que “Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”, como le dice el enano (espíritu de la pesadez) a Zaratustra? O como le responde éste: lo que existe es la puerta llamada “Instante” a la que llegan dos calles que son una eternidad: “Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¡qué piensas tu, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que – haber existido ya? (Nietzsche, 1999:228-30)

Vivo un momento de plenitud, no siento hastío, no veo el sol ni la luna, sólo me cubre el frío de los Andes y sonrío al ver el Huayna Pichu y fragmentos de las ruinas de la ciudadela que aparecen y desaparecen mágicamente, como si se tratara de un sueño, gracias a la bruma que se desplaza. Luego desciendo de la cúspide de la montaña, del cielo y me introduzco en la niebla, en el laberinto de escaleras y caminos, viendo imágenes bellas que justifican la vida.

La muerte nos sigue y seguirá causando estupor y dolor, a pesar de que sabemos de su perennidad y de que la vida es un proceso que conduce a ella. Ante esta situación, las culturas humanas, desde los primeros grupos de cazadores de la Era del Hielo, cuando tomaron conciencia de la muerte, se diferenciaron de las otras especies animales, al enterrar a sus parientes y amigos en el vientre de la tierra o en cavernas acompañados de animales mágicos, primeras obras que comunican su necesidad de expresar artísticamente su misterioso significado. Por eso, la muerte, el ser humano la convierte, al mismo tiempo, en una ruptura y en un rito de transformación o liberación del espíritu del cuerpo material, al que tanto nos aferramos. Aún, en tiempos modernos actuales, dominados por la racionalidad científica, filosófica y la estulticia de la modernidad, como millones de personas sigo comunicándome en los sueños con los espíritus de personas que he querido, ante la imposibilidad de hacerlo en la vigilia.

Durante el año 1993 tuve la oportunidad de organizar la exposición ESPACIOS MÍTICOS Y COTIDIANOS, ARQUEOLO-

GIA DEL ALTO MAGDALENA, con la gobernación del Huila y el Instituto Colombiano de Antropología, que fue inaugurada el 15 de febrero de 1994, en el museo Nacional de Colombia. Esa noche ritual fue algo especial, porque significó mostrar la grandeza de la cultura de San Agustín, por intermedio de varios de sus chamanes de piedra, raptados, momentáneamente, desde sus lugares de origen y permanencia en sus montículos funerarios de San Agustín e Isnos. A escala discreta, como le gustaba al doctor Duque, esa noche la gobernación del Huila le hizo un merecido reconocimiento y homenaje a su labor científica iniciada en 1943 y a su colega y amigo, el arqueólogo Julio Cesar Cubillos (1920-1994), quien lo acompañó en sus labores de terreno y laboratorio durante la década de los setenta.

Al ser el guionista y curador de esta exposición, consideré que lo más apropiado sería introducir al público que la visitaría, con una reseña histórica de la investigación realizada en el sur del alto Magdalena, a través de textos de sus principales exploradores y arqueólogos, desde el imaginario religioso del fraile Juan de Santa Gertrudis que plasmó en su obra **MARAVILLAS DE LA NATURALEZA**, sus descos y fantasías sobre las estatuas que pudo apreciar, hasta los hallazgos e interpretaciones científicas más recientes. Para lograrlo me surgió la idea de exhibir en vitrinas instrumentos y diarios de campo, propios de los arqueólogos y una serie de fotografías privadas, con la intención de mostrar una faceta más humana de un oficio tan apasionante que se vuelve una manera de vivir.

Como persona cercana al doctor Duque, le comuniqué la propuesta del guión y le solicité que me facilitara algunas fotografías de su archivo personal, a lo que accedió de manera generosa, como lo pude apreciar el día en que en su oficina colocó sobre su escritorio su archivo privado y me dijo: escoja las que usted considere convenientes, lo cual, además de ser un voto de confianza, significó la oportunidad de conocer y divulgar a un público, a través de sus fotos privadas, aspectos más personales de su trabajo de investigación durante varias décadas.

En ese entonces, entre mis lecturas personales, realizaba la del bello libro de Roland Barthes, *EL IMPERIO DE LOS SIGNOS* (1991), que conmocionó mi intelecto de manera favorable, al estar escribiendo el texto *LOS CHAMANES JAGUALES DE SAN AGUSTIN. GENESIS DE UN PENSAMIENTO MITOPOETICO* (1995). Barthes me transmitía lo que había vivido como occidental en un viaje al Japón, cuando se encontró con la percepción del budismo Zen tradicional, relativo a las imágenes y al texto: “El texto no “comenta” las imágenes. Las imágenes no “ilustran” el texto: tan sólo cada una ha sido para mí la salida de una especie de oscilación visual, análoga quizá a esa “pérdida de sentido” que el Zen llama un “satori”; texto e imágenes, en sus trazos, quieren asegurar la circulación, el intercambio de estos significantes: el cuerpo, el rostro, la escritura, y leer ahí la distancia de los signos.” (1991:5)

En este sentido, las fotografías del archivo personal del doctor Duque exhibidas en la exposición de la cultura de San Agustín, adquirieron una dimensión más allá de la curiosidad o del voyeurismo del ser humano. Este atractivo misterioso y fascinante, Barthes lo amplió posteriormente, mostrando el significado de las fotografías y la lectura que hacemos de ellas, en su texto *LA CAMARA LUCIDA* (1994). Descubrir que la fotografía transforma el sujeto en objeto al captar momentos del pasado, que ya fueron y que nos animan o reviven nuestras emociones cuando las miramos, sobre todo aquellas que nos atraen, en tanto: “se puede: ya sea desear el objeto, el paisaje, el cuerpo que la foto representa; ya sea amar o haber amado al ser que nos muestra para que lo reconozcamos;” (1994:53). Las solas fotografías no tienen vida pero al mirarlas nos animan y es precisamente lo que deseo compartir con ustedes en el día de hoy, como queriendo animar mi espíritu, mirando algunas fotografías en que está la imagen del doctor Duque, como alternativa ante el vacío que nos ha dejado su muerte.

Las dos imágenes fotográficas seleccionadas fueron exhibidas en la exposición del museo nacional y quedaron impresas en el catálogo de la misma, una al lado de la otra. Hoy, al mirarlas se me integran a otras que guardo en mi memoria de instantes vividos con el doctor Duque.

Las dos fotos son las que más me atraen y me permiten proyectar en la cámara oscura de mi mente imágenes de la compleja humanidad del doctor Duque. Estas fotografías fueron tomadas simultáneamente, cuando realizó la excavación del cementerio de Quinchana, en 1946, uno de los primeros proyectos que fundamentaron su vida profesional en la región arqueológica de San Agustín.

En la primera, el doctor Duque posa en actitud tranquila, de pies, con las piernas cruzadas, de medio lado, sin mirar a la cámara sino hacia un lado, con una mirada perdida, al lado izquierdo de la escultura en piedra de una mujer sentada, en cucullas, que él encontró debajo de un montículo de piedras rodeada de tumbas. Al fondo, en la mitad superior, se encuentra una carretilla para transportar la tierra de las excavaciones y el característico paisaje del valle profundo del río Magdalena, con sus altas montañas, entre las que sobresale el alto de Quinchana. Su mano derecha se posa suavemente sobre la cabeza de la escultura.



En ese entonces, el doctor Duque tenía 30 años, estaba soltero y como lo expresa su mirada indeterminada, tímida, no sabía que su destino le tenía deparado que toda su vida estaría vinculada a la cultura de San Agustín, lo que lo llevaría a excavar, como lo simboliza la carretilla de mano, centenares de tumbas y a exhumar varios chamanes de piedra, con los que pudo construir la más grande obra científica que hasta ahora se ha escrito sobre esta cultura.

En su oficina era frecuente oírlo hablar de sus prime-

ras excavaciones en San Agustín y de manera particular, sobre Quinchana, porque según parece fue una experiencia especial. Tengo la impresión que fue uno de esos difíciles primeros retos que logró alcanzar, en una época en que llegar a esta vereda del municipio de San Agustín no era fácil, por encontrarse en un sitio escarpado todavía cubierto de bosques húmedos, al que se llegaba por un peligroso camino de herradura. Allí, como me lo contó en una ocasión, casi pierde la vida al pasar un rústico puente de troncos de árboles, porque al pisarlo se resbaló y por poco cae a las aguas del torrentoso Magdalena, y le tocó dormir en un rústico campamento, techado con hojas de palma, de donde los monos, en un momento de ingenuo descuido, se le robaron el mercado que había llevado como abastecimiento

Quinchana también le significó encontrar la primera evidencia con la que sustentó que el arte escultórico de San Agustín era de carácter funerario y: “El hecho de que aparezcan varios enterramientos femeninos y de niños próximos a la deidad principal, que también es una representación femenina, explicaría su significado, es decir, que quizás estuvo consagrada esta estatua al culto de la maternidad.” (1966:188)

Esta experiencia y las siguientes le formaron un carácter, que aquellos que tuvimos la oportunidad de conocerlo, en su edad madura, lo vivimos en carne propia, cuando éramos jóvenes investigadores; en primera instancia, lo consideramos duro, estricto y exigente con los trabajos de terreno y con los informes que evaluaba, como director de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN), del Banco de la República. Como buen científico y académico no dejaba pasar un error de redacción y ortografía y discutía la sustentación empírica de cualquier interpretación que uno se atrevía a escribir. Con el paso de los años, las personas que mantuvimos un contacto permanente con él, terminamos acumulando un respetuoso afecto y comprendiendo y valorando estas exigencias o regaños en el campo científico. Uno de los rasgos de su personalidad más sobresalientes fue su actitud honesta, inquebrantable e insobornable, que no discriminaba a los investigadores, ya fueran jóvenes

o mayores, a los que atendió con respeto profesional. Como era de esperarse, se presentaban diferencias teóricas y metodológicas con los jóvenes investigadores y aunque defendía siempre su posición científica, a veces con vehemencia, siempre lo hizo respetando la de los demás y lo que en primera instancia parecía una actitud irreconciliable, poco tiempo después terminaba en una conciliación, como se aprecia en las múltiples publicaciones que hizo, tanto de los informes preliminares como de los finales en el *BOLETIN DE ARQUEOLOGIA* y en la colección de monografías. Por cierto, estas publicaciones constituyeron uno de sus principales orgullos, en tanto decía que eran la memoria pública de la investigación arqueológica de Colombia, distribuida a escala nacional e internacional, que generaba una imagen de prestigio y reconocimiento de la arqueología de nuestro país, en el contexto mundial. Si no fuera por el apoyo dado por el doctor Duque, como director ejecutivo y los demás miembros de la junta directiva de la FIAN del Banco de la República, muchos de los que conformamos las nuevas generaciones de arqueólogos, a partir de los años setenta, no habríamos podido desarrollar el trabajo que hemos hecho.

La segunda foto, que se encuentra al lado de la anterior, en el catálogo de la exposición, simboliza otra importante faceta de la vida del doctor Duque Gómez. En ella, al lado derecho de la misma escultura femenina de Quinchana, se encuentra también de pies, un campesino de la región con un ascendiente indígena evidente, que a diferencia del doctor Duque, cruza los brazos sobre su vientre, como lo hacen los chamanes de piedra, lleva una bolsa de



cabuya con hojas de coca y mira de frente, de igual manera que la escultura, mostrando que los rasgos faciales de ambos son muy parecidos, o sea que el pasado de la cultura de San Agustín está presente. Esta foto me impresiona porque percibo en ella como si la escultura fuera la madre ancestral del joven indígena, que nos miran en silencio, sin la temporalidad lineal de pasado, presente y futuro, o mejor dicho, como si al frente (donde se encontraba el doctor Duque quien tomó la foto y estamos nosotros que la miramos), se encontrara el origen, el ancestral presente, que enfatiza la perdurabilidad del pensamiento cósmico de la cultura de San Agustín, recuperado con la investigación arqueológica y heredado por las culturas indígenas actuales, que han logrado mantener sus maneras de pensar ancestrales.

Cuando seleccioné esta foto para la exposición, el doctor Duque Gómez expresó su satisfacción y me recordó otra de sus enseñanzas como maestro, otro de sus temas recurrentes en sus conversaciones, la comunidad de San Agustín. El siempre tuvo en cuenta que la investigación arqueológica se debía hacer con una proyección social, con la participación de la gente campesina de San Agustín, no solamente como trabajadores de sus excavaciones y las realizadas con su colega y amigo Julio cesar Cubillos, sino como receptores de los resultados científicos. Son muchos los actos que confirman esta apreciación. Entre ellos sobresalen las decisiones que tomó como director del Instituto Colombiano de Antropología, cuando ordenó y dirigió las construcciones, en el parque arqueológico, de la sede administrativa, el museo y aposento para los investigadores de la cultura de San Agustín. En ese entonces, pensó no solamente en la preservación de los yacimientos arqueológicos sino también en la comunidad, por eso se construyó la escuela de Mesitas, a la entrada del parque en terrenos del mismo, para beneficio de los niños campesinos de la vereda y apoyó la gestión gubernamental para la construcción del hotel de turismo, la mejora de carreteras y otras obras municipales.

Junto con el maestro Cubillos, siempre conservaron una amistad con familias del pueblo de San Agustín, con las que compartieron sus ratos de descanso y esparcimiento. En todo

momento reconoció los aportes realizados por los trabajadores y administradores del parque, como los trabajos de los señores Carlos Criollo, Eduardo Unda y Tiberio López. Como tuve la oportunidad de apreciarlo, desde que inicié mis trabajos en San Agustín con el proyecto de Quinchana, en 1981, me impresionó el respeto que los trabajadores del parque y de San Agustín tenían por los doctores Duque y Cubillos, a quienes apreciaban considerablemente, no solo por sus aportes científicos, sino por sus cualidades humanas. Por eso fueron declarados ciudadanos ilustres de San Agustín, además de que les otorgaron el mayor reconocimiento oficial del municipio, la medalla de LA ORDEN DE LA CHAQUIRA.

Cada vez que hablaba con el doctor Duque, en vísperas de irme a terreno, decía que me envidiaba por tener el privilegio, no tanto de excavar, sino de vivir en una tierra que él amaba, además de su entrañable Antioquia, con su clima lluvioso o un sol picante y por tener la ocasión de estar con sus habitantes. Esto lo he podido constatar, y no dudo en afirmarlo, que la investigación arqueológica que hasta ahora he podido realizar, con la participación de estudiantes de Antropología de la universidad Nacional de Colombia, la hemos realizado gracias a la familiar acogida en los hogares de pobres, trabajadores y sencillos campesinos de los municipios de San Agustín, Isnos, Saladoblanco, Garzón y Pitalito

En la medida en que se desconozca a la comunidad, donde se encuentran los asentamientos prehispánicos, se vuelven más insolubles los problemas de la preservación del patrimonio cultural arqueológico. El doctor Duque nos enseñó esta gran verdad entre otras y hoy, como homenaje de gratitud, pienso que todos estamos de acuerdo en decir, que su desaparición corporal, genera la permanencia, en nuestra memoria, de su valiosa herencia científica, que nos transmitió como maestro, a la usanza de su generación de pioneros, como la llamamos familiarmente; gracias a ellos se consolidó la investigación arqueológica en nuestro país y lo que ellos llamaron una identidad cultural nacional. Así quiso expresarlo el doctor Duque, en sus palabras de agradecimiento, cuando le fue otorgado uno de sus múltiples reco-

nocimientos, el galardón "Vida y obra" del premio nacional al mérito científico, por parte de la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia y Granahorrar, en 1996, al referirse a las enseñanzas aprendidas como historiador y antropólogo, a lo largo de su vida: "Son estas enseñanzas las que afianzan nuestra fe y nuestro optimismo sobre el futuro de Colombia, un futuro que ha venido forjándose a través de generaciones sucesivas, desde los fundadores de la nacionalidad y debatiéndose, como ahora, en la paradoja del difícil aprovechamiento de los ingentes recursos espirituales y naturales, por la recurrencia de brotes de conducta delictiva, que generan el pesimismo y la desesperanza colectivos, pero que no deben desalentar los propósitos de engrandecimiento patrio que a todos nos obliga como compromiso generacional." (en Fog, 1996:137) Con la imagen del doctor Duque y la presencia de doña Leonor, su esposa, sus hijos y nietos y sintiendo la intensidad del adagio para órgano y cuerdas de Albinoni, pienso que de los maestros heredamos su sabiduría.

Muchas gracias.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland. 1991. *El Imperio de los Signos*. Madrid: Mondadori, España, S.A..
- _____. 1994. *La Cámara Lúcida*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Duque, Luis. 1966. *Exploraciones Arqueológicas en San Agustín*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Llanos, Héctor. 1994. *Espacios Míticos y Cotidianos. Arqueología del Alto Magdalena*. Santafé de Bogotá: Catálogo de la exposición realizada por la Gobernación del Huila y el museo nacional de Colombia.
- _____. 1995. *Los Chamanes Jaguares de San Agustín. Génesis de un Pensamiento Mitopoético*. Santafé de Bogotá: Cuatro y Compañía, S. A.
- Nietzsche, Federico. 1999 *Así Habló Zaratustra*. Madrid: Biblioteca Nietzsche, Alianza Editorial.

PIEDAD GOMEZ VILLA

(1939-1998)

Antropóloga social de los grandes proyectos de desarrollo

Nora Druvofka Restrepo
Roberto Pineda Camacho

La antropóloga Piedad Gómez Villa, fallecida en la ciudad de Bogotá, el 20 de enero de 1998, merece nuestros afectuosos agradecimientos y gratos recuerdos. Por su fino talento y singular aporte a la antropología, nos enseñó a valorar y comprender diferentes campos sociales y, sobretudo, a entender la proyección de la antropología social para resolver diferentes problemas contemporáneos de Colombia.

Junto con la antropóloga Ann Osborn, su colega y amiga, introdujo la moderna antropología social inglesa en nuestro país, y con razón se enorgullecía durante muchos años de ser una de las pocas – sino la única- antropóloga social colombiana – en el sentido británico del término.

En 1971, Piedad Gómez Villa fue nombrada como jefe del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Entonces tenía 33 años y era la primera - y hasta la fecha única- mujer directora del mencionado Departamento de Antropología

Piedad Gómez Villa estudió inicialmente filosofía y letras en la Universidad de los Andes y se graduó con una novedosa tesis

sobre concepción de la historia y del mito de Vico, titulada **Pensamiento prefilosófico “Ciencia Nueva” de Giambattista Vico** (1964) ; después recibió con honores un diploma en Antropología Social , en el Saint Anthony College de la Universidad de Oxford, con un original trabajo titulado **An analysis of the Symbolism of the Bororo Indians and their dualist organization** (1968). Eran los tiempos en los cuales los ingleses articulaban sus enfoques funcionalistas con la teorías estructuralistas.

En Oxford, Piedad no sólo fue una discípula destacada de algunos de los grandes profesores de la Antropología social inglesa, sino que uno de ellos – E. E. Evans Pritchard le tenía un particular afecto. A finales del sesenta esta antropóloga social contaba, además, con una valiosa experiencia como investigadora visitante del prestigioso Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato di Tella, en Buenos Aires, y había participado en diversos trabajos de campo entre los indígenas del Chaco de ese país. Piedad era hija del gran pintor colombiano Ignacio Gómez Jaramillo y de Margoth Villa, cuyo hogar frecuentaba un distinguido grupo de pintores e intelectuales de Colombia; de su madre, sin duda, heredó el recio carácter y definida personalidad. Se casó con el arquitecto argentino Mario Batelli de cuyo matrimonio nació Pablo, su único hijo.

En 1972, se retiró de la Universidad de los Andes y se vinculó a Planeación Nacional. Allí desarrolló importantes trabajos sobre la vida rural , en particular sobre la economía campesina, sus procesos de descomposición y el desarrollo rural en Colombia. Entre sus trabajos de ese período se destacaron ,entre otros, “ **Estructuras de los Movimientos Agrarios en Colombia**” (1972) y la evaluación de “ **Las Empresas comunitarias del Incora**”(1974). Parte de esta experiencia y reflexiones se sintetizan en su conocido ensayo “ **Economía campesina y Descomposición del campesina** (1981), publicado por la Fundación del Centro de Estudios Rurales.

En 1981, Piedad Gómez fue nombrada jefe de investigaciones sociales de la prestigiosa compañía de Ingeniería Gómez

Cajiao y Asociados, cuyo hermano mayor - Iván Gómez - dirigía; fue encargada de los estudios sociales de factibilidad y diseño de las represas de Urrá I y Urrá II en el Alto Sinú (Departamento de Córdoba).

En este marco, agrupó en torno suyo a un grupo de jóvenes antropólogos y destacados sociólogos que emprendieron estas tareas y la responsabilidad de convencer a ingenieros de la gran compañía de energía eléctrica ISA- con sede en Medellín - sobre la pertinencia de los estudios sociales. Esta experiencia, por demás, era novedosa, por cuanto por primera vez- según nuestros conocimientos - una compañía de ingenieros abrió su propio departamento de estudios sociales, ya que estos habitualmente eran contratados con oficinas de sociólogos que funcionaban de forma independiente..

En ese entonces, en el mundo antropológico colombiano había cierta reticencia a participar en proyectos aplicados y no le fue fácil conformar su equipo. En esa época , además, el Alto Sinú era una zona sujeta al arbitrio del EPL (Ejército Popular de Liberación) y de las FARC de manera que el trabajo de campo suponía ciertos riesgos ; los campamentos de la compañía, localizados en Angosturas y en el río Esmeralda , estaban resguardados por destacamentos militares y de policía, apertrechados y auxiliados con perros entrenados para el combate: el que recorría la zona tenía la sensación de encontrarse - en la perspectiva de esos años - en una especie de "Vietnam".

Por aquella época, en México y otros países, africanos algunos destacados antropólogos habían participado ya en valiosos estudios acerca del impacto de la construcción de embalses con fines hidroeléctricos y de riego ; para entonces, en particular, el gran antropólogo norteamericano Thayer Skudder había formulado su teoría sobre la relocalización compulsiva de poblaciones, con base en su experiencia africana; en 1970, se organizó en la ciudad de San Francisco - California - un gran encuentro internacional titulado **"Man Makes Lakes"**, en el cual se analizó en forma interdisciplinaria los efectos de estos grandes lagos;

pero en nuestro país la ecología humana de los grandes proyectos de ingeniería era desconocida como materia académica y aplicada.

En lo que respecta a la antropología colombiana, solamente las antropólogas Ann Mary Gómez y Clemencia Manrique habían desarrollado un pionero e interesante estudio, como tesis de grado, sobre la represa de Tominé, su impacto en la población de Guatavita la Vieja y las consecuencias de la construcción de la Nueva Guatavita (1970) (dos décadas atrás Orlando Fals Borda había participado en los estudios del embalse del Sisga y en 1964 abogados y sociólogos de la U. Javeriana realizaron pertinentes trabajos sobre Guatavita).

Sin embargo, Piedad Gómez introdujo de forma pionera la ecología humana de los grandes proyectos de ingeniería, y cualificó de forma notable los estudios de impacto socio-económico en nuestro país: exploró y divulgó los impactos de proyecto similares en Argentina (proyecto Yacyretá) y Brasil. Hasta entonces los estudios socioeconómicos de los impactos de las hidroeléctricas eran - como se dijo - elaborados por oficinas de distinguidos sociólogos, de manera que los antropólogos también entramos al "ruedo".

Durante los siguientes veinte años, Piedad se dedicaría de lleno al estudio del impacto de los embalses hidroeléctricos, en el marco de la empresa de ingenieros citada. Desde allí contribuyó de forma notable a la "concientización" de los ingenieros y de ISA acerca de la significación de las ciencias sociales para entender lo que en esa época se denominaba "externalidades".

En este período Piedad Gómez dirigió los estudios de impacto social de los proyectos hidroeléctricos de Urrá, Mesitas del Colegio, Catatumbo, Río Negro y Guayuriba, entre otros. Todos estos trabajos se destacaron, sin duda, por la rigurosidad, claridad y pertinencia aplicada.

En 1984 participó, en Buenos Aires, en la primera gran conferencia internacional organizada en Latinoamérica sobre los efectos de los embalses con la ponencia "**Las repercusiones**

Sociales del Diseño del Embalse de Urrá en Colombia” ; en sucesivos congresos nacionales de antropología enfatizó nuevamente la importancia de este tema. Por ejemplo, en ese mismo año, presentó en el III Congreso de Antropología en Colombia el escrito “ **Colonialismo Energético en Acción: las repercusiones Socioeconómicas de la Construcción de Embalses Hidroeléctricos en Colombia** ”.

Esta preocupación la llevó a realzar asimismo de forma pionera la importancia del medio ambiente ,su integración con los estudios sociales y la pertinencia de la ecología para los estudios de la antropología aplicada. Estudió, entonces, también, el manejo de las ciénagas en el Departamento de Córdoba y otras regiones de Colombia y los problemas de ciertos distritos de riego en la Costa Atlántica.

En 1983, Piedad sufrió serios quebrantos de salud. A pesar de esta situación , que la acompañó hasta el final de sus días, se convirtió en la líder de los antropólogos aplicados contemporáneos de Colombia en el campo de la evaluación de los embalses con fines hidroeléctricos. Estaba convencida de la necesidad de formar programas de postgrado en Antropología , y ella misma organizó una propuesta titulada “ **Especialización en Antropología Aplicada con énfasis en Política Sociales en Proyectos de Desarrollo** ”, cuyo texto presentó - en el segundo semestre de 1991 - a consideración de diversos departamentos de Antropología del país. Estaba convencida de la necesidad de abrir nuevos campos de acción para los antropólogos y de su significativo papel en el diseño y evaluación de las políticas públicas de los mega proyectos.

Después de 10 años de presentada la propuesta, nuestros Departamentos carecen de una formación seria en antropología aplicada y en la evaluación de políticas públicas. El mejor homenaje que pudiéramos rendirle a Piedad Gómez sería conformar un espacio académico estable y adecuado para el análisis de los aspectos aplicados de la antropología , para bien de la misma disciplina y del país.

Fuimos sus discípulos en la Universidad y en la vida profesional. Con sus colaboradores y amigos compartía con generosidad sus intuiciones, sus visiones de la antropología y del país. Nos enseñó la importancia de la amistad, esa peculiar relación entre los hombres de la que hablara Montaigne, y de la necesidad de forjarse valores y criterios definidos para enfrentar los retos de la antropología moderna .

Piedad Gómez fue, sin duda, una gran mujer y una de las grandes antropólogas colombianas. A pesar de prematura muerte nos dejó un verdadero legado.

Los que conocimos y trabajamos con Piedad siempre admiramos su temple y temperamento. No era una antropóloga de "medias tintas" ; era exigente con ella y con los demás; detestaba la mediocridad, pero reconocía y estimulaba a sus colegas y discípulos. Piedad Gómez es ese tipo de personas cuya personalidad y proyección intelectual se hace más presente con el paso de los años.

BIBLIOGRAFÍA

- Gómez Villa, Piedad. 1964. Pensamiento prefilosóficos " Ciencia Nueva" de Giambattista Vico, tesis de grado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de los Andes, Bogotá
- Gómez Villa, Piedad. 1968 *An Analysis of the Symbolism of the Bororo Indians and their dualist organization*. Thesis submitted for the degree of the Bachelor of Letters, Saint Anthony College University of Oxford, England
- Gómez Villa, Piedad. 1981. *Economía Campesina y Descomposición del Campesinado*, Campesinado y Capitalismo en Colombia, Bogotá Centro de Estudios Rurales, Fundación Ford y CINEP.
- Gómez Villa, Piedad 1984. *Las repercusiones Sociales del Diseño del Embalse de Urra en Colombia*, Efectos de las Grandes Represas en América Latina CIDES- ilpes, Buenos Aires, OEA.
- Gómez Villa. ,Piedad. (1984) *Colonialismo energético en Acción : Las Repercusiones Socio-económicas de la Construcción de Embalses*

Piedad Gomez Villa

N. Druvofka Restrepo y R. Pineda Camacho

***Hidroeléctricos en Colombia*, Ponencia en el III Congreso de Antropología, 1984. U. Nacional.**

Gómez, F. Mary Ann y Manrique Hortensia. 1971. *Guatavita : Un fenómeno de cambio*, Tesis de grado, Bogotá, Departamento de Antropología, U. de los Andes.

Scudder, Thayer. 1975. *The Human Ecology of the big projects*, en Annual Review of Anthropolology, vol 2.

Entrevista a Gerardo Ardila

Profesor e investigador del Departamento de Antropología y del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia

Rafael Colmenares

Director ejecutivo de Ecofondo
Bogotá, Septiembre del 2000

En el mes de octubre de 1999, a raíz de los conflictos que se generaron en torno de la aprobación del Plan de Ordenamiento Territorial del Distrito Capital, el Ministro del Medio Ambiente y el director del DNP decidieron constituir un panel de expertos que realizara un ejercicio prospectivo, treinta años adelante, del desarrollo de las relaciones entre Bogotá y los municipios de la Sabana. Un mes más tarde, el Panel de Expertos nombrado por el Ministerio y la Secretaría Técnica financiada por el DNP, se convirtieron en la *Misión de estudios para la definición de lineamientos de política para el desarrollo integral de la sabana de Bogotá*. La intención del gobierno nacional era doble: por una parte, lograr un apoyo técnico y político para fundamentar las decisiones en torno de temas tan importantes para la ciudad, la región y el país, como el POT de Bogotá, la expansión de la ciudad al norte, o la aprobación del proyecto Avenida Longitudinal de Occidente; por otra parte, tener una visión prospectiva del desarrollo de las relaciones entre la ciudad y su región.

El grupo de expertos que conformó la Misión estaba compuesto por Jorge Acevedo, Eduardo Aldana, Julio Carrizosa, Mauricio Correal, Luis Mauricio Cuervo, Raúl Jaramillo, Manuel Rodríguez, Rogelio Salmona, Germán Samper, y Tomas van der Hammen. El abogado Luis Ricardo Paredes participó en una parte importante de las deliberaciones. Las funciones de la Secretaría Técnica de la Misión las realizó el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia en cabeza del Profesor Gerardo Ardila, Antropólogo con estudios de doctorado en ecología humana, profesor e investigador de este centro académico, quien nos ilustrará desde su óptica personal, sobre lo acontecido con el desarrollo del trabajo de la Misión en torno del Plan de Ordenamiento Territorial del Distrito Capital.

PROFESOR ARDILA, ¿DE DÓNDE SURGIÓ LA IDEA DE LA MISIÓN DE ESTUDIOS PARA BOGOTÁ Y LA SABANA?

El señor Ministro del Medio Ambiente, Juan Mayr y el director del DNP habían pensado en la posibilidad de constituir un grupo de expertos que asesoraran al Ministerio en la toma de decisiones tan delicadas. Con base en sus experiencias internacionales, el señor Ministro consideró que, como una alternativa importante para solucionar el conflicto que surgía entre la CAR y la administración distrital, lo mejor era constituir un Panel de Expertos que evaluara las dos posiciones en pugna y tomara una posición independiente, que fuera acatada y escuchada por quien tomara la decisión final.

La idea del Ministro era que el Panel de Expertos mirara el asunto de fondo, el problema que existe en las relaciones entre Bogotá y la Sabana en un sentido muy amplio, prospectivo, por lo menos a 20 años. Al mismo tiempo, deseaba que se le apoyara con un análisis cuidadoso que le permitiera tomar las decisiones más adecuadas y ponderadas en relación con el POT de Bogotá y con la aprobación de la Avenida Longitudinal de Occidente.

¿CÓMO INICIÓ SU TRABAJO LA MISIÓN?

Al principio, el grupo de expertos comenzó a trabajar bajo la coordinación de funcionarios del Ministerio. Un mes después de iniciado el trabajo en el Ministerio, el DNP se unió a esta tarea y de allí surgió la Misión, que fue la articulación del Panel de Expertos con la Secretaría Técnica, la cual se encargaría de hacer un diagnóstico de la situación actual y del estado de los estudios regionales, que facilitara generar una perspectiva regional para encarar el estudio de los problemas de la ciudad. La secretaría también se haría cargo del proceso de preparar y coordinar las discusiones, preparar los documentos y las publicaciones, entre otras cosas. El DNP, a través de FONADE, hizo un convenio con el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional, para acompañar el proceso general de la Misión.

Desde el comienzo hubo acuerdo sobre la necesidad de desarrollar el trabajo de la Misión en varios niveles: primero, en un nivel local, en el que se analizó el POT de Bogotá y todos los documentos producidos en torno de las diferencias entre las instituciones y demás actores involucrados en la ciudad; después en un nivel regional, en el que el objetivo fueron las relaciones Bogotá - Sabana y los impactos que el POT de Bogotá y los POT's municipales disponibles podrían tener sobre la región en su conjunto; en tercer lugar, en un nivel nacional, debido a la convicción de que la mayoría de las soluciones para disminuir la concentración de población, oportunidades, recursos y capital en Bogotá y su región de influencia sólo podían encontrarse en el desarrollo de políticas nacionales de ordenamiento territorial, y de redistribución de la población (desde entonces, la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y la Ley de Reforma Agraria ya hacían trámite en el Congreso). Por último, no podía desconocerse la importancia de la globalización en un ejercicio de prospectiva, debido a la cantidad de nuevos fenómenos producidos por esta situación que va mucho más allá de la economía, pues presiona importantes cambios culturales que era necesario considerar.

Las condiciones en las que tuvo origen la Misión, sus objetivos muy particulares, y unas impresionantes limitaciones de recursos y tiempo excluyeron la posibilidad de que se realizara un trabajo de investigación y de recolección exhaustiva de información primaria. Por esa razón, se decidió combinar el estudio de los documentos relativos al POT de Bogotá (sin duda el más adelantado y bien concebido de toda la región), la revisión de los (pocos) documentos analíticos existentes sobre la región, y la consulta con investigadores y otros expertos sectoriales que habían participado en experiencias importantes en la región y el país. Entre los invitados tuvimos un grupo envidiable de personas, que fueron de mucha ayuda para nuestras reflexiones. Entre otros, tuvimos a Juana Mariño, cuya experiencia en el ordenamiento de Bogotá es de muy vieja data; a Humberto Molina, ante todo por su reciente trabajo sobre jerarquización funcional de las ciudades del país; a Alberto Mendoza, por su trabajo en el Plan de Ordenamiento de la Cuenca Alta del río Bogotá; a Edgar Revéiz, por su experiencia en el programa de ciudades intermedias hace cerca de treinta años y su trabajo reciente con Procomún. Luego, preocupados por el problema del crecimiento de la población, tuvimos la suerte de contar con expertos internacionales del Fondo de la Naciones Unidas para la Población, en particular con el auxilio muy valioso del holandés Ralph Hakkert. Como una venturosa casualidad, y gracias a la colaboración de Carolina Barco, también pudimos discutir con un grupo de tres expertos internacionales muy conocidos, quienes se encontraban en Bogotá participando en un seminario organizado con el auspicio del gobierno distrital. Ellos fueron José María Esquiaga y Oswaldo Román, de España, y Paulo Bruna de Brasil. Con ellos discutimos sus experiencias como ejemplos para evaluar nuestras ideas. Por último, tuvimos una reunión riquísima en aportes sobre la gobernabilidad con los doctores Jaime Castro y Paul Bromberg, y oímos exposiciones muy lúcidas de algunos miembros del Panel como Thomas van der Hammen, Julio Carrizosa, Luis Mauricio Cuervo, y Luis Ricardo Paredes. Todo esto lo completamos con consultas sobre temas particulares a otros especialistas en derecho ambiental, en vivienda, etcétera.

Yo viajé a Bucaramanga para conocer de cerca una experiencia que nos había sido presentada como una salida ideal para dotar de vivienda a los sectores de más bajos recursos y traje invitado al constructor del proyecto quien mantuvo un intercambio de ideas muy interesante son los doctores Germán Samper, Rogelio Salmona, y Jorge Acevedo.

Luego, debido a la convicción de que los problemas regionales deben abordarse desde una perspectiva nacional amplia invitamos a Rafael Echeverry, quien fue presidente de la Misión Rural, para conversar con él. Ustedes recuerdan que la Misión Rural generó una serie de estudios muy importantes y que hace una propuesta de reordenamiento territorial del país. Ellos partieron de la misma idea nuestra, al plantear que es necesario disminuir la concentración de población, de recursos, y de oportunidades sobre lo urbano y replantear un proyecto nacional de desarrollo rural diferente, el cual va más allá del mecanismo no funcional del crédito directo. Los miembros de la Misión Rural invitaron al país a desarrollar una reforma agraria profunda que facilite el aumento de la producción y la vida campesina, a crear algunas ciudades rurales especializadas en servicios agropecuarios, localizadas en áreas escogidas cercanas a las zonas de producción, a generar oportunidades de empleo en servicios rurales que apoyen y faciliten la producción, comercialización y distribución de los productos agropecuarios, y que brinden oportunidades reales de acceso a la educación y capacitación de las comunidades rurales. Si se acogieran los resultados de la Misión Rural, podríamos empezar a solucionar la mayoría de los problemas actuales del país, tanto los rurales como los más difíciles problemas urbanos.

Como parte de nuestro trabajo de acercamiento a la realidad de la ciudad y de la región, aceptamos las invitaciones para salir al campo de parte del señor Alcalde Mayor de Bogotá y del señor director de la CAR. Con el doctor Peñalosa hicimos un recorrido por la ciudad, durante el cual visitamos varias áreas y varios proyectos de la actual administración. Después, el Doctor Diego Bravo nos invitó a recorrer el área

de expansión al norte de la ciudad, para explicar sus puntos de vista sobre el terreno. Después, en varias oportunidades, nos reunimos con funcionarios y asesores tanto del Distrito como de la CAR. La doctora Carolina Barco fue especialmente amable y nos ayudó todo el tiempo. Pudimos reunirnos con ella y con sus colaboradores cuantas veces lo estimamos necesario y conversamos sobre los temas que nos parecieron fundamentales. También invitamos a la directora del proyecto ALO, al gerente de la empresa de Acueducto y a otros funcionarios distritales. Igual ocurrió con la CAR. Siempre estuvieron atentos a colaborar con nosotros. El doctor Andrés González, Gobernador de Cundinamarca, se reunió con la Misión en general en dos oportunidades y conmigo un par de veces más. Nos dio todo su apoyo y nos brindó un punto de vista un poco diferente, desde la experiencia del Departamento. También pudimos reunirnos con algunos alcaldes de municipios sabaneros, aunque por las limitaciones de tiempo no logramos hacer una reunión con todos los mandatarios regionales, la cual nos interesaba mucho.

¿DESPUÉS DE TENER ESTA VISIÓN NACIONAL E INTERNACIONAL QUÉ HIZO LA MISIÓN?

La combinación de las lecturas de muchos documentos, la experiencia individual de los miembros del Panel de Expertos y las ideas expresadas por los invitados, nos permitieron contar con una visión muy amplia, con base en la cual presentamos dos documentos con recomendaciones al señor Ministro del Medio Ambiente. Esa experiencia ha sido la base para la continuidad del trabajo sobre la región. Hemos centrado nuestro interés en el estudio de las relaciones entre Bogotá y la Sabana. La Misión en su conjunto iniciará en breve una segunda fase. Mientras tanto, la Secretaría Técnica continúa trabajando en la preparación de un diagnóstico integral sobre el cual desarrollar esa segunda fase de trabajo. Nuestro objetivo básico actual es el de identificar las acciones que deben tomarse para lograr un cambio deseado en la dinámica social y de crecimiento en la región y la ciudad. Hemos recogido los estudios previos, los evaluamos e

identificamos vacíos, sobre los cuales hemos iniciado proyectos puntuales de investigación. A la vez, en el CES decidimos publicar nuestra experiencia, mediante la creación de una serie de publicaciones sobre el tema Bogotá-Sabana.

El primer documento de recomendaciones al señor Ministro se presentó el 14 de diciembre del año pasado. En ese documento, el punto de partida fue el reconocimiento de que la Sabana de Bogotá es única en el mundo. En ella se encuentra la confluencia de factores geológicos, geomorfológicos, climáticos, que permiten el desarrollo de suelos de excelente calidad, sobre los cuales se forman comunidades ecológicas con especies únicas. Por esa razón la Sabana se convierte en un territorio muy importante para diferentes tipos de poblaciones humanas desde hace cerca de 20.000 años, donde se establecen gentes utilizando los recursos locales y de los alrededores de maneras muy diferentes.

Desde los comienzos del siglo XX se refuerzan dos ideas: la primera, que los recursos naturales son inagotables y, por lo tanto, no hay problema en utilizarlos sin medida porque siempre va a haber una recuperación natural; la segunda, que la tecnología y la ciencia son capaces de remendar cualquier exageración. Estas ideas, junto al régimen de propiedad de la tierra en la Sabana, basado en la especulación con el precio del suelo, permiten el crecimiento y la expansión desordenada de poblaciones humanas sobre ese mismo territorio, con la consecuente destrucción de una parte muy importante de su patrimonio ecológico, natural y cultural. Una de las cosas más graves de este proceso, del crecimiento rápido, las migraciones masivas, es el cambio consecuente de estructuras sociales, políticas - regionales y la transformación acelerada del paisaje, que traen como consecuencia la pérdida de un acervo grande de conocimientos sobre el funcionamiento de los sistemas naturales y sobre la manera adecuada de adaptar las instituciones humanas a ese funcionamiento. Una inmensa experiencia basada en las “epistemologías locales”, en la manera como la gente del campo descubrió mediante centenares de años de ensayos y errores cuáles eran las mejores formas de usar el territorio, se perdió debido a la

arrogancia aliada al capital. Esta es una visión en la cual el conocimiento local y el generado por la gente que está en interrelación directa con los ecosistemas, es más importante que cualquier otro. Este se va perdiendo en la medida que se va homogenizando una visión de ciudad y por las acciones y toma de decisiones centralizadas. La pérdida de ese conocimiento es grave porque recuperarlo implica muchísimos esfuerzos y años de investigación.

Por esa razón en el seno de la Misión se consideró importante que la ciudad tuviera en cuenta una serie de últimos relictos naturales que quedaban y que eran verdaderas joyas ecológicas como las que se encuentran en el área de expansión norte, cerca de Suba. Primero los cerros Orientales, unos bosques originales, que se formaron hace cerca de 10.000 años, que todavía conservan unos elementos y especies que son únicos. Luego, los relictos de bosque de la zona plana, de los que solamente quedan dos muy pequeños que se deben asegurar, uno de ellos es la actual Hacienda “Las Mercedes”, las Malezas de Suba y, en general, el humedal de la Conejera.

¿DESDE ESTE PUNTO DE VISTA, CUÁLES FUERON LAS PROPUESTAS CONCRETAS DE LA MISIÓN?

Lo anterior, llevó a los miembros de la Misión a plantear la necesidad de conectar estos bosques, porque de lo contrario a mediano plazo desaparecerían. Entonces, se propuso la posibilidad de ampliar el área de recuperación ambiental de la parte norte; formar una franja continua en sentido oriente – occidente para asegurar el crecimiento de los parches de bosque actuales, la formación de la sucesión ecosistémica, los flujos de vida, la recuperación y mantenimiento de las fuentes de aguas locales. También se resaltó que era muy importante que esas franjas se hicieran a lo largo del territorio del distrito y que era necesario recuperar no solo la llamadas “rondas” de los ríos, sino los valles aluviales, los valles de inundación de todos los ríos de la región.

La diversidad de la ciudad, hace que diferentes sectores vean de distinta manera el valor ecológico de las áreas y las integren en forma diferente en su proceso de conformación de comunidad. Eso implica que no se pueden tomar decisiones de manera centralizada, sino que es necesario estudiar procesos particulares que de manera más detallada ofrezcan posibilidades variadas y reales en la toma de las decisiones.

El punto de partida para las políticas urbanas debe ser el de tomar la heterogeneidad como base de pluralidad democrática. La recuperación de la diversidad natural y la promoción de la diversidad cultural, como base de las políticas de ordenamiento territorial, tienen sentido porque vinculan las tradiciones, los ciclos naturales de la vida y las nuevas condiciones de la globalización. La posibilidad de hacer esa conexión que se demanda permanente entre lo local y lo global a través de la especificidad y heterogeneidad del paisaje. Partimos de la idea compartida de ciudad soñada, donde el respeto por la diferencia fuera la base para la construcción de un espacio de bienestar.

La necesidad de romper la segregación y la discriminación fue entendida, por parte de la Misión, como una necesidad de un mundo globalizado. Compartimos el sueño de una ciudad diferente a la que tenemos, creyendo en la posibilidad de construirla, pero considerando también que los mecanismos del mercado no son capaces de asegurar la calidad de vida de todos los ciudadanos. Por lo tanto invitamos al Estado a intervenir de manera muy seria para asegurar que lo público prevalezca y que los seres humanos sean el objetivo de la ciudad, por encima de otros elementos que se convierten en objetivo, cuando sólo son medios para asegurar la calidad de vida.

Los comentarios que la Misión podía hacer al POT se convirtieron en un problema, en la medida en que algunas veces excedían el alcance que el mismo instrumento tiene. El POT es un instrumento complementario de la estrategia de desarrollo para la ciudad, es un elemento que tiene limitaciones porque la Ley 388 lo municipaliza, pero consideramos que esto no exonera a los gobernantes de evaluar el impacto regional que ge-

neran las decisiones tomadas en la ciudad. En este sentido, se pensaba en la Misión, el paisaje es la base fundamental de la identidad y del sentido de pertenencia, su transformación genera una especie de orfandad de referentes. Por eso es que el paisaje no puede ser transformado, reemplazado por otras zonas sin que eso ocasione un impacto muy grande sobre la vida social y sobre el sentido de pertenencia de las comunidades a los territorios en los cuales construyen su historia.

Como resultado de todo esto, se planteó que se pensara en hacer las franjas o corredores, no sólo en el norte sino en varios sitios de la ciudad. También se propuso que era necesario revisar el concepto de ronda que muchos consideran erróneo, y que debía cambiarse por el concepto de área aluvial o zona de inundación.

¿EN RELACIÓN CON LOS CERROS ORIENTALES, QUÉ PROPUSO LA MISIÓN?

En un principio se sugirió al Ministerio del Medio Ambiente, considerar las áreas de los cerros orientales como parques naturales, pero al examinar con cuidado la legislación vigente vimos que no era posible. Para lograr el objetivo de protección del patrimonio ecológico del Distrito en general, y en especial, de la zona sugerida del norte, se planteó que era necesario explorar todas las medidas posibles, “aún las más radicales”, lo cual implica que el Estado debería tomar decisiones muy fuertes, realizar inversiones muy serias en adquisición de predios en áreas muy sensibles y pensar el sistema de transferencias planteado por el POT de Bogotá como instrumento para asegurar la conservación¹. En la Misión se hacía una pregunta: ¿qué ocurre si no se generan las transferencias? Todas las posibilidades de protección y recuperación ambiental depen-

¹ Hace referencia al Sistema de Transferencias de derechos de construcción y desarrollo (Artículo 352 Decreto 619 del 29 de Julio de 2000 correspondiente al POT de Bogotá): Los potenciales de construcción de áreas consideradas como generadoras de derechos de construcción y desarrollo previstas en el plan, pueden ser transferidos a las zonas urbanas y de expansión urbanizables denomina-

dían del sistema de transferencias. Se sugiere que el Ministerio del Medio Ambiente debe tener una participación más activa en la búsqueda de mecanismos efectivos para asegurar la protección de esas franjas.

Por eso en la Misión se consideró que la protección y recuperación ambiental del Distrito, debe ser parte de una estrategia de salud pública, que tiene implicaciones en toda la Sabana de Bogotá.

¿EN CUANTO AL RECURSO HÍDRICO DEL DISTRITO, QUÉ PLANTEÓ LA MISIÓN?

En ese momento se dijo, que el sistema hidrográfico constituye una unidad estructural en la cual cada una de sus

das áreas receptoras. El sistema de transferencia se regula por las siguientes disposiciones: a. Áreas generadoras. Se definen como áreas generadoras de derechos de construcción y desarrollo las que se describen a continuación y que deben pertenecer a la pieza urbana donde se localiza el respectivo plan parcial. Dichas áreas se encuentran señaladas en el "Plano de áreas generadoras de derechos de construcción y desarrollo" y son:

1) Santuarios Distritales de Fauna y Flora, Parques Ecológicos Distritales, Reservas Forestales Distritales y Parques Urbanos de Recreación activa y pasiva, con excepción de los Parques Naturales Nacionales, las áreas protegidas Regionales y Nacionales, y la Ronda y Zona de Manejo y preservación Ambiental del río Bogotá. 2) Zonas de Manejo y Protección de Canales de Aguas Lluvias y Quebradas. No forman parte de las áreas generadoras de transferencias de derechos de construcción y desarrollo aquellos elementos que ya hayan sido adquiridos por las entidades que conforman la Administración Distrital, ni las rondas de los cuerpos de agua. b. El Departamento Administrativo de Planeación Distrital (DAPD) podrá autorizar transferencias provenientes de áreas generadoras de derechos de construcción y desarrollo localizadas en otras piezas urbanas para lo cual se establecerá las equivalencias. c. El predio generador de los derechos de construcción y desarrollo debe ser transferido libre de construcciones al Distrito Capital, con el objeto de que sea incorporado al sistema de espacio público. d. Son áreas receptoras de derechos de construcción y desarrollo todas las áreas sometidas al tratamiento de desarrollo. e. Los metros cuadrados edificables transferibles de un predio generador son los que resulten de aplicar un índice de construcción de 1.00 al área bruta del predio generador. f. Cuando el área receptora sea un proyecto VIS subsidiable los metros cuadrados edificables transferibles del predio generador se incrementarán en un 20%

partes juega un papel significativo. El POT considera obras muy importantes como parte de la recuperación de los ríos y demás componentes del sistema hidrográfico. No obstante, en la Misión se pensó que aun es necesario conocer en más detalle, recuperar y proteger el sistema hidrográfico regional, con el fin de garantizar la existencia y el correcto funcionamiento de todo el sistema de vallados, quebradas, riachuelos, humedales, así como sus relaciones con el río Bogotá, afluentes mayores y ecosistemas asociados a esos afluentes.

También se planteó, que la recuperación del Río Bogotá es fundamental desde un punto de vista regional y de gran importancia nacional y no puede excluirse la planificación de acciones sobre algunos de sus componentes tales como los humedales o los valles aluviales. Por eso, es necesario que la administración Distrital establezca acuerdos con la Gobernación de Cundinamarca, con la CAR y con el Gobierno Nacional para desarrollar acciones concertadas, que conduzcan a la recuperación del río, de sus valles aluviales y de todos los demás componentes, en TODA su cuenca.

**¿QUÉ OPINO LA MISIÓN DEL ARGUMENTO DE LA ADMINISTRACIÓN
DISTRITAL SEGÚN EL CUAL ERA NECESARIA LA EXPANSION URBANA
HACIA EL NORTE PARA UBICAR LOS 1'800.000 HABITANTES QUE SE
PREVÉE QUE LLEGARAN EN LOS PRÓXIMOS 10 AÑOS?**

La decisión sobre la expansión al norte, tiene mucha importancia tanto para la ciudad, como para la región debido a las características particulares de los geoecosistemas que existen en esa zona, y a su papel en la dinámica del sistema ecológico regional.

El argumento del Distrito es que Bogotá, en 10 años, va a tener 1'800.000 habitantes más, lo que implica que habrá una necesidad de 500.000 viviendas nuevas. El 80% de esa población estará ubicado en los estratos 1, 2 y 3. De manera que el 80% de las viviendas necesarias, deben corresponder a esos niveles y a esa capacidad adquisitiva. También plan-

tea el Distrito que para surtir los terrenos y espacios suficientes para ese crecimiento necesita áreas de expansión en el sur, en el occidente y en el norte. En el sur y en el occidente, estas áreas suman exactamente la mitad de esa necesidad y la otra mitad estaría en el área norte. Eso lleva al gobierno Distrital a plantear la necesidad de urbanizar las 5.000 hectáreas del extremo norte del territorio del Distrito, más o menos entre la calle 170 y los límites con Chía.

De otra parte, el POT exige que no se pueden hacer proyectos de vivienda en terrenos menores de 20 hectáreas, con el fin de que la planificación incluya las áreas de cesión para vías y demás espacios públicos. Luego establece que cada plan debe incluir por lo menos un 25% para vivienda de interés social. La pregunta que se planteó fue sobre el mecanismo para cumplir con esa exigencia ¿Cómo va a operar, en la práctica, la dedicación de ese porcentaje a vivienda de interés social? ¿Se debe suponer que en una de las esquinas se va a construir vivienda de interés social? Eso no es posible en este caso, por el precio del suelo y por la lógica de los costos. La única opción que queda, es que con base en las 5 hectáreas que deben dedicarse a VIS los dueños del proyecto se comprometan a construir vivienda de interés social en otro lugar de la ciudad; el POT lo permite cuando señala que esas transferencias se pueden hacer en otras partes de la ciudad. Sin embargo, eso va en contra del argumento del Distrito de romper en la zona norte con la segregación social, para permitir una ciudad mucho más justa, equitativa y humana, etcétera. Desde otro punto de vista, lo que se está demostrando es que sólo el 20% del área de expansión norte estaría dedicado a vivienda de interés social. La nueva pregunta entonces es: ¿qué se va a hacer con el resto de la población de estratos 1 y 2 y qué se va a construir en el 80% del área que no se destina a vivienda de interés social en el caso de la expansión al norte?

La administración distrital no ha tenido claridad sobre que se iba a hacer con los habitantes de más bajos recursos que son los que van a demandar vivienda en los próximos 10

años. En la Misión, ante esta situación, se planteó que para un espacio de 10 años, se debía pensar en una combinación de varias estrategias: (1) recuperar zonas deterioradas muy importantes en la pieza central de la ciudad, lo cual es distinto de los procesos de renovación, e implica una amplia participación ciudadana; (2) realizar un estudio cuidadoso de las posibilidades de densificación de gran parte de la ciudad construida, tanto en las zonas centrales como en el sur y en occidente. Es decir, hay que pensar que entre todos los bogotanos necesitamos reconstruir parte de nuestra ciudad actual; y (3) pensar desde YA, en una estrategia de negociación regional que involucre todos los elementos de protección a la sociedad rural, a la cultura, y al medio ambiente.

¿CÓMO SE EXPLICA ENTONCES QUE, ANTE ESTOS ARGUMENTOS, EL DISTRITO HAYA HECHO UN PLANTEAMIENTO QUE NO OFRECE SOLUCIONES REALES A LA VIS?

El Distrito plantea que es muy exagerado el análisis. Sin embargo, en la Misión se sostiene que solo el 20% para vivienda de interés social no es suficiente y contradice el argumento según el cual el 80% del crecimiento de la población requiere vivienda de interés social. Siempre se planteó que Metrovivienda ofrecía la solución y evitaría la especulación con el precio del suelo. Pero Metrovivienda definitivamente no tiene capacidad para dotar de vivienda a los estratos 1 y 2. Esta situación puede llegar a generar conflictos sociales muy complicados e incluso, enfrentamientos entre comunidades vecinas. El caso del proyecto bandera de Metrovivienda, El Recreo, en los Tintales, que visitamos con los doctores Peñalosa y Escobar (gerente de Metrovivienda), es muy preocupante. Se construirá un proyecto que puede llegar a ser muy interesante en medio de una zona muy deprimida. No habrá posibilidad de integración social, pero sí puede predecirse el surgimiento de conflictos. Este es otro tema, pero es muy importante.

Es evidente la falta de claridad sobre la búsqueda de soluciones a los problemas de vivienda de interés social. Esto tie-

ne que ver, ante todo, con el problema de la propiedad, de la especulación con la tierra, y con el hecho de que los dueños de la tierra y los encargados de tomar las decisiones son, por lo general, los mismos individuos, lo cual atenta con el principio de que el bien general prevalece sobre el bien privado.

¿CÓMO VIERON USTEDES EL CONFLICTO CON LA AVENIDA LONGITUDINAL DE OCCIDENTE?

En relación con la Avenida Longitudinal de Occidente se plantearon argumentos desde dos perspectivas. Como ha sido presentado por la administración distrital, la ALO es un proyecto compuesto al menos por dos partes diferentes, en cuanto a su función. En la primera parte, entre Soacha y la Calle 170, es una vía distribuidora de tráfico urbano, sin duda muy necesaria para la ciudad. En la segunda parte, a partir de la 170 hacia el norte, la vía cambia de función al convertirse en una vía regional que se caracteriza por ser completamente cerrada, es decir, se paga a la entrada y no se puede salir hasta llegar a la otra salida. Una salida en la calle 170, otra en Torca, sobre la Autopista del Norte. Por esta última razón, por su carácter de vía sellada, la ALO no debe tener impacto sobre la urbanización del norte. Esto quiere decir que no puede generar valorización y, por lo tanto, factores tales como la financiación de este sector de la vía son diferentes a lo planificado para el tramo urbano.

Algunos miembros de la Misión hicieron algunos cálculos superficiales de los aspectos financieros del proyecto, con base en la información disponible sobre tráfico desde y hacia el norte, y con base en la experiencia de una vía similar ya construida por la Gobernación de Cundinamarca, entre Chía y Girardot. Estos cálculos permitirían dudar sobre los valores reales de demanda de esta vía una vez construida, y por lo tanto, se debe pensar que el sistema de financiación podría ser muy oneroso, puesto que el Estado deberá asumir el riesgo de demanda frente al concesionario. Por eso en la Misión se hizo la sugerencia de que se estudiara la posibilidad de desviar la vía al occidente un poco antes de la calle 170, para

comunicarla con la vía Chía – Girardot, y que desembocara un poco más al norte de lo planeado en la Autopista del Norte.

La CAR, el Distrito y el Ministerio compartían la idea de que, concebida como una vía sellada, la ALO se convertía en un ordenador territorial muy importante, en la medida en que marcaba un límite al crecimiento de la ciudad. Yo les confieso que no creo mucho en esta opción, a pesar de los ejemplos que se esgrimieron de vías similares en otras partes del mundo, pues la antropología y la historia nos han enseñado lo contrario: los ríos y las vías son zonas de confluencia y no marcadores de separación o límites.

Lo que se puede concluir, es que este tema sigue siendo muy importante para el Distrito, dado que actualmente se presentan problemas para financiar la vía. El Alcalde argumenta que es necesario cobrar valorización, lo cual solo se puede hacer si se hacen entradas y salidas de la vía. Sin embargo, si eso se hiciera, la administración distrital no estaría acatando las decisiones del Ministerio, según las cuales la vía debe ser absolutamente sellada y si la vía es sellada, no se puede cobrar valorización.

CUANDO LA MISION SEÑALÓ QUE LA ALO ERA UN IMPORTANTE ELEMENTO ORDENADOR EN LA ZONA URBANA, ¿SE TUVO EN CUENTA EL USO QUE SE LE VA A DAR, QUE ES ESCLUSIVAMENTE PARA VEHICULOS PARTICULARES Y TRANSPORTE DE CARGA PESADA?

En la Misión no se señaló esa conclusión. Solo se reconoció su importancia para el tráfico urbano y el hecho de que gran parte de las sesiones ya están hechas en su tramo sur y occidental. Con relación al tramo norte, la vía se entendió como un límite para el crecimiento urbano, y como una barrera contra los peligros de la conurbación con Cota y Chía. Ese fue el argumento del Distrito y de la CAR, que al Ministerio le pareció válido para otorgar la licencia. Este argumento implica que, en el tramo norte, a partir de la 170, no debería haber urbanización al occidente de la ALO. Desde este punto hasta su salida

en la Autopista del Norte, la función de la vía es de conectividad regional. Por eso nuestra recomendación fue la de sacarla al occidente y conectarla con la vía departamental. Este argumento fue muy discutido, algunas personas de la Misión no estuvieron de acuerdo con esta posición, pero se llegó a un consenso. Se insistió en la necesidad de buscar un acuerdo entre el Distrito Capital, el Departamento y la nación, para que se puedan hacer las vías necesarias, sin poner riesgo el espacio público, el ambiente natural, o los recursos disponibles.

DESPUÉS DE TODO ESTE PROCESO, ¿QUÉ VISIÓN TIENEN USTEDES DEL FUTURO DE LA SABANA DE BOGOTÁ?

Como parte de la fase preparatoria en la que oímos a mucha gente, tuvimos entrevistas con expertos en la Sabana de Bogotá como Gustavo Montañez de la Universidad Nacional, autor de un importante estudio sobre la Sabana; con Juan Carlos del Castillo, del grupo del CEDE que trabajó bajo la dirección de Carolina Barco, hoy Directora de Planeación Distrital, en un estudio sobre las relaciones entre Bogotá y la Sabana, con el fin de ver cómo concebían ellos la región y las relaciones de la región con la ciudad. De igual manera, escuchamos los planteamientos de Jaime Castro y de Paul Bromberg sobre el tema, participamos en varios eventos regionales organizados en los municipios y en la ciudad, y revisamos una cantidad de documentación sobre las relaciones entre la ciudad y la región, proceso que aun no termina. Como ya lo mencioné, en breve iniciaremos una segunda fase de trabajo, la cual se concentrará en el estudio de las relaciones entre Bogotá y la Sabana.

Al respecto hay varias discusiones y varios inconvenientes. El principal inconveniente es el sentimiento de desconfianza que generan los agentes de la ciudad entre los representantes de los municipios regionales. Esta desconfianza surge del hecho visible de que los gobernantes de la ciudad desprecian a los alcaldes de los municipios al considerar que poseen poca capacidad de gestión, poca capacidad

de negociación, y poca capacidad intelectual para entender los grandes problemas de la planificación y “el desarrollo”. El Distrito se ha equivocado. En la presente administración, el señor Alcalde Mayor de Bogotá no acudió a ninguna de las invitaciones hechas por las asociaciones de municipios de la Sabana y envió representantes suyos de muy bajo nivel. Esto no contribuye para crear un clima de confianza para la negociación. Lo grave es que la necesidad de planificar el futuro de manera conjunta es cada vez más urgente. De lo contrario, los procesos de destrucción ambiental, deterioro y degradación de los ecosistemas y los suelos pueden llegar a un nivel en el que serán irreversibles, imposibles de detener y de recuperar.

Es verdad que Bogotá está creciendo hacia los municipios. Sin embargo, hay una actitud irresponsable por parte de los representantes de los municipios al culpar a la ciudad de Bogotá del crecimiento desbordado y asumir el papel de víctimas. También es cierto que varios de los municipios están creciendo mucho más rápido hacia Bogotá. Si uno recorre la Carrera Séptima hacia el norte, después del cerro de Torca se encuentran una cantidad de urbanizaciones trepándose por los cerros orientales. Eso es ilegal. Ha ocurrido en territorio de Bogotá, donde un grupo de exministros, sus familiares y amigos, han construido sus elegantes casas en áreas prohibidas. Pero eso no excusa la actitud permisiva de los gobernantes de Chía. Ni la actitud, por lo menos ambivalente, de la CAR, al dar un debate muy comprometido contra la expansión de Bogotá al norte, pero conceder, al mismo tiempo, licencias de construcción en las áreas prohibidas de los cerros orientales.

Otro asunto interesante, relacionado con la gobernabilidad, es el de la caracterización de la sociedad sabanera. En la Sabana, a pesar de que hay áreas sometidas a intensos procesos de urbanización, aun subsisten estructuras campesinas muy fuertes. Hay una economía campesina que convive con otras formas de propiedad y uso de la tierra pero, ante todo, hay una cultura campesina de la Sabana, que se identifica con un paisaje particular, que posee formas de organización

social diferentes a las de los ciudadanos, que descansa en sistemas de compadrazgo, que siembra su pequeña parcela para sobrevivir y que complementa su subsistencia con el trabajo valiosísimo de sus mujeres, quienes “levantan un marranito”, trabajan de operarias en las empresas de flores, estudian en las escuelas nocturnas. Lo grave es que varios de los más importantes estudios y diagnósticos sobre la Sabana hacen invisible a este sector fundamental de la sociedad regional. Y al hacerlo, se generan leyes y políticas homogeneizantes, diseñadas por gentes de la ciudad, desde las experiencias de la ciudad, las cuales no son atendidas –ni entendidas– por los habitantes de los pueblos y los campos. Hay urgencia de estudiar la verdadera conformación de la sociedad regional.

Desde otro punto de vista, es necesario también abordar con honestidad la discusión sobre las compensaciones y las transferencias. La ciudad de Bogotá consume unos recursos regionales que están localizados por fuera de su territorio y, en algunos casos, causa estragos al entorno natural a cambio de nada. El caso del agua es en especial importante. Los municipios de la Sabana reciben el agua de la EAAB a precios muy altos. Las tarifas onerosas han llevado a que las asociaciones de municipios hayan dado prioridad al estudio de proyectos para construir acueductos propios que liberen a los municipios del monopolio que ejerce el Distrito sobre la prestación de los servicios públicos. Pero el problema no es solo de la ciudad de Bogotá. En la provincia occidental de la Sabana se están estudiando proyectos para tomar el agua del río Subachoque y para extraer aguas subterráneas, lo cual podría generar una cadena de impactos sobre la región en su conjunto que serían mucho más costosos a la larga. Otro tanto ocurre con las canteras, con la producción de energía, con la disposición de los residuos sólidos. Todo esto debe ser objeto de negociaciones basadas en claros mecanismos de compensaciones.

Otro asunto es el de la información. A pesar de que la región ha sido objeto de análisis por parte de académicos y de políticos, no poseemos información sobre aspectos fun-

damentales. Hoy nadie sabe cuál es la población real de la Sabana y, menos aun, cuáles son las tasas reales de crecimiento. Desde luego que un cuerpo de datos como ese es fundamental para la planificación prospectiva. No hay datos precisos sobre la industria regional, sobre la cantidad de agua consumida en la región por la industria, la agricultura, los cultivos de flores, las fábricas de cervezas y gaseosas. No hay datos actuales y de plena confiabilidad sobre la producción agrícola en la Sabana y sobre el funcionamiento de los mecanismos de mercado. No sabemos por qué Corona ha ampliado sus áreas de explotación en Nemocón, sobre terrenos cuya recuperación le costó un Potosí a la CAR. Cuando intentamos estudiar en detalle el asunto de la expansión de Bogotá al norte nos encontramos con que no había mapas a las escalas apropiadas para nuestro trabajo y tuvimos que hacerlos.

Para terminar respondiendo a su pregunta sobre el futuro de la Sabana de Bogotá no se puede dejar de mencionar un aspecto capital: la especulación con el precio de la tierra. Al observar una imagen de satélite reciente se puede ver un eje de fragmentación paralelo al occidente de Bogotá, que se extiende como una mancha uniforme de pequeñísimas parcelas entre Chía y Funza. No obstante, en muchos casos, al visitar la zona se observa que todavía hay grandes terrenos, porciones de viejas haciendas que se mantienen ociosos, sin bosques, sin cultivar. Lo que ocurre es que muchos de esos terrenos han sido adquiridos por “inversionistas” que ahorran en tierra. Que esperan subir el precio y vender después miles de hectáreas por metros de un valor impronunciable. Si usted pregunta a uno de los socios sobre esa práctica le dirán que ellos tan solo le pueden responder por un par de lotes que están en esos terrenos y que el resto es propiedad de otras personas. Es una manera de eludir la responsabilidad social, política, ética, que les compete por deformar y manipular el proceso de crecimiento de la región, tan solo para obtener ganancias que no produce otro negocio. Lo malo es que la mayoría de las veces, estos negociantes son personas muy cercanas al poder, o ellos mis-

mos los gobernantes encargados de tomar las decisiones importantes sobre el orden territorial.

RECAPITULANDO, ANTE LOS VALORES NATURALES DE LA ZONA NORTE DEL DISTRITO, ¿QUÉ SUGIRIÓ LA MISIÓN?

Se sugirieron tres cosas: primero, que es necesario ampliar, recuperar y conservar los relictos de bosques que existen en la zona norte y que las tareas para lograrlo se deben iniciar de inmediato. Segundo, que la zona norte es un depósito de agua, más importante que cualquier otra zona del Distrito, que debe ser protegida. Y tercero, que los suelos de esa zona son de muy alta calidad, de los mejores del país, que se deben proteger, conservar, mantener y explotar para la producción agrícola.

En la Misión se consideró que no era claro el argumento del Distrito para proponer la expansión hacia el norte, porque no se han hecho estudios suficientes sobre redensificación dentro de la ciudad y sobre la posibilidad de recuperación urbana de áreas deterioradas en la ciudad construida. Al respecto se sugirió combinar varias estrategias: la primera, hacer un estudio cuidadoso de las posibilidades de recuperación de áreas deterioradas mediante procesos de amplia participación ciudadana; la segunda, estudiar la posibilidad de renovar áreas de la ciudad para ubicar nuevas poblaciones; la tercera, adelantar un proceso de negociación regional para concertar la ubicación de las nuevas poblaciones. Por último, en caso de ser necesario, realizar un proceso gradual de expansión. No es cierto que la Misión hubiera recomendado la densificación de la ciudad sin más. La propuesta ha sido la de invitar a las autoridades distritales a estudiar el mejoramiento real de la ciudad construida antes de acometer la construcción de una nueva ciudad que, es posible, no será necesaria.

Un estudio realizado recientemente por las universidades Jorge Tadeo Lozano y de los Andes muestra que en la zona de Las Aguas y Germania hay un total de habitantes que no sobrepasa los 10.200. Otro estudio realizado por una firma privada en la

zona central de Chapinero muestra que allí viven tan solo 9.300 habitantes y que en la noche y los fines de semana, estas zonas quedan desiertas. Si se considera la capacidad construida, la capacidad de servicios, se puede establecer que existe una subutilización de la ciudad construida que no se ha evaluado suficientemente por parte del gobierno Distrital. El primer paso debería ser el de reevaluar las posibilidades de densificación de la ciudad, no solamente tumbando y reconstruyendo, sino recuperando muchos de estos inmuebles con la participación de los ciudadanos. Eso es posible de realizar si se desea.

Debemos preguntarnos si estamos condenados a que en el sur haya áreas donde la gente siga viviendo en las condiciones infrahumanas en las que vive hasta ahora. ¿Podríamos pensar en desarrollar proyectos de reconstrucción del sur que rompan con ciertas ideas que no parecen ajustadas a la realidad, como suponer que a los pobres “no les gusta” vivir en apartamentos sino en casas construidas en forma progresiva? Los doctores Rogelio Salmona y Raúl Jaramillo hicieron un ejercicio, como parte de su trabajo en la Misión, para demostrar que se pueden realizar otras formas de construcción en el sur, con edificaciones de tres o cuatro pisos sin ascensor, las cuales no cuestan más. Estas edificaciones pueden contar con grandes áreas colectivas de lavaderos, cocinas, generando mayores espacios íntimos para la gente; espacios que sean más generosos y más humanos. La ciudad necesita que la reconstruyamos, que la volvamos a hacer tal y como se han reconstruido muchas otras ciudades en el mundo. La recomendación de la Misión era la de invitar a rehacer la ciudad.

¿CONSIDERA USTED QUE EN LA DECISIÓN FINAL TOMADA POR EL MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE FUERON ACOGIDAS LAS SUGERENCIAS DE LA MISIÓN?

Yo creo que sí. Las últimas resoluciones del Ministerio recogen la mayoría de los planteamientos que se hicieron por parte de la Misión. La administración distrital demandó la Resolución

del Ministerio y, mientras hay una respuesta, dejó una norma transitoria sobre la expansión al norte. Yo creo que eso es importante, porque las organizaciones que tengan que ver con lo ambiental, con la construcción de vivienda popular, quienes estén comprometidos con el mejoramiento de la calidad de vida en la ciudad, tienen un tiempo adicional, tal vez unos tres años más, para estudiar las características reales de esa zona norte, para estudiar opciones serias de recuperación de la ciudad construida, y para apoyar con información que sirva de base al Tribunal Superior de Cundinamarca para que tome una decisión basada en datos y no en suposiciones. Desde luego, es posible que el conocimiento nuevo demuestre que no teníamos razón. Eso también es posible. Pero entonces, tendríamos una base de información confiable para apoyar otras decisiones.

¿CUÁL ES EL EJE BÁSICO DEL POT QUE FUE APROBADO PARA EL DISTRITO?

El POT del Distrito es un ejercicio interesante y maduro por parte de un equipo de especialistas de alta calificación. Logra darnos una imagen de la ciudad que puede ser entendida y pensada por el ciudadano común. Es un documento importante sobre la ciudad. No obstante, tiene un sesgo de planificación arquitectónica muy grande, por encima de la realidad social y política. Es decir, se basa en una tendencia a construir una ciudad soñada sobre un territorio que parece vacío. Las dinámicas sociales, los procesos culturales, la economía informal, la vida cotidiana de la gente que habita ese territorio desaparece. Los seres humanos son tratados como “población”, como objetos sobre los cuales se moldean las decisiones de los sabios gobernantes. Es un proceso arrogante y basado en la ignorancia. Desconocer los procesos sociales, las dinámicas de la diversidad, lleva a que los planes fracasen porque la gente termina actuando sobre el territorio como siempre lo ha hecho, desconociendo las normas porque no se ajustan a sus experiencias. La única manera en la cual los POT's pueden convertirse en realidades de ordenamiento y de planificación de las ciudades y de las

áreas rurales, es concertándolos y comprometiéndonos con acciones educativas en los dos sentidos. Hay una arrogancia terrible de parte de los intelectuales, de los administradores, de los que diseñan, cuando suponen que hay que educar a los de allá, pero nunca piensan que ellos también son objeto de ese proceso de educación, pues esas epistemologías locales, esos procesos de relación de las comunidades locales con su entorno natural y social, esa experiencia acumulada, son fuentes de enseñanza de gran valor, que no pueden ser despreciadas. Como se puede ver, este es un problema en la base de la gobernabilidad.

¿CÓMO PODRÍA VALORARSE EL HECHO DE QUE DESDE LA ACADEMIA SE DISCUTAN ESTOS PROBLEMAS, SOBRE TODO TENIENDO EN CUENTA QUE SIEMPRE LAS DECISIONES SE HAN TOMADO SIN TENER EN CUENTA A TODOS LOS SECTORES IMPLICADOS?

La vinculación de los académicos en la toma de decisiones es fundamental, tanto para quienes toman las decisiones como para los académicos y las comunidades. Durante mucho tiempo los académicos hemos estado construyendo soluciones artificiales que suenan muy bien en los laboratorios pero que operan muy mal en la realidad. Lo mismo sucede con los administradores. En condiciones como las actuales, cuando se toman decisiones que pueden ir en contra de intereses particulares, de individuos vinculados con el poder, los académicos trabajan con miedo porque puede haber represalias y cobros. Sin embargo, la desvinculación que tienen los académicos del mundo de los intereses particulares, o que se exige como una condición ética del trabajo académico, es una garantía de neutralidad y amplía la certeza de que las decisiones serán pensadas sobre la base del bienestar colectivo. Desde luego que no desconozco que el saber por sí mismo es una forma de poder, pero creo que esa condición también les da opciones de negociación a los académicos frente a los políticos.

Las relaciones entre la academia y los encargados de tomar decisiones tienen que construirse sobre la base de mucha

apertura y claridad. Esto implica cambios en muchas esferas de la vida colectiva. Los medios de comunicación masiva, por ejemplo, sólo despliegan las posiciones de los políticos que a veces son muy pobres, y no se preocupan por escuchar los argumentos de los académicos. Los medios de comunicación actúan con un cierto sentido de “vedetismo”, dando mayor trascendencia a “quién lo dijo” sobre “qué dijo”. En estos casos se ve claramente que hay personajes noticia y no temas noticia. Esto hace que la discusión de los temas de interés colectivo no se haga en la realidad. Los medios son los escenarios privilegiados para esas discusiones.

DESPUÉS DE LA EXPERIENCIA DE ESTE DEBATE, ¿CUÁL CREE QUE ES EL FUTURO DE ESTE TIPO DE EXPERIENCIAS DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL?

Creo que el señor Ministro del Medio Ambiente hizo algo excepcional. Constituyó un equipo de una calidad extraordinaria, le dio a la Universidad Nacional de Colombia la posibilidad de participar en un proceso estratégico, y basó sus decisiones en recomendaciones de expertos, algunos de los cuales han desarrollado sus carreras entre la academia y la política, de suerte que podían constituir un puente entre esos dos tipos de lenguajes y de sistemas de pensamiento. Sin embargo, creo que esta experiencia pierde parte de su valor si no tiene continuidad, ampliación y aplicación. También creo que falta involucrar otro factor fundamental: la valoración de las epistemologías locales, el conocimiento local en relación con sus entornos particulares. No hemos tenido la capacidad de establecer una interlocución real, con oídos, con esos actores que constituyen la base fundamental de la sociedad.

No necesitamos continuar buscando alternativas **de** desarrollo, sino que debemos explorar alternativas **al** desarrollo. El modelo de desarrollo vigente es la primera gran talanquera para poder desarrollar la vida como la soñamos. Las alternativas al desarrollo que tenemos que encontrar

deben responder a las condiciones de globalización, pero más allá de los simples mecanismos del mercado. El desarrollo actual está ligado a las posibilidades de ordenamiento que genera el mercado, se basa en criterios de eficiencia y competitividad y, en los años que lleva, ha demostrado que es incapaz de ordenar, de generar mejores condiciones de vida para todos. Por eso tenemos que buscar nuevas opciones. ¿Cómo podría competir un campesino de la Sabana, poseedor de una pequeña parcela, con una de las grandes multinacionales de las flores, asentada en su vecindario? Pero, ¿por no ser competitivo en esos términos, no tiene derecho a la vida? ¿Y quién tiene el derecho para decidir su desaparición? Nos falta comprometernos en un proyecto de construcción de un país en el que tengamos cabida todos; en el que seamos capaces de renunciar a los privilegios individuales para ganar como sociedad.

De Gigante (Huila) al Amazonas (diciembre 14 de 1904- marzo 22 de 1905)

Diario de Gerardo De la Esppriella

*Editado por:
Roberto Pineda Camacho*

El siguiente diario me fue entregado, hace ya varios años, por la doctora Jimena Pachón, apreciada colega y amiga. En realidad, este diario fue encontrado – según recuerdo - por su esposo, el historiador Carlos Eduardo Jaramillo, en los Archivos de la Academia de Historia, cuando indagaba los documentos y papeles del general Rafael Uribe Uribe, con ocasión de su investigación acerca de las Guerra de los Mil días.

El autor del Diario, Gerardo de la Espriella, sabemos por el mismo Diario, fue un cauchero colombiano que, como muchos otros de sus coterráneos, pasó parte de su vida en el Caquetá, como empresario de esta actividad. Este diario describe su viaje a la ciudad de Manaos, en el Amazonas brasileiro, narrando en particular su itinerario desde su partida, el día 14 de diciembre de 1904 de la población de Gigante, en el Departamento del Huila, hasta la llegada a la mencionada ciudad del Brasil el día 22 de marzo de 1905. Fueron casi 4 meses de expedición intensa, en las que los viajeros recorrieron zonas prácticamente desconocidas o regiones apenas exploradas por los geógrafos de principios del siglo pasado.

Don Gerardo narra con cierto detalle el curso de su viaje, efectuando algunas anotaciones de interés onomástico y describiendo la situación general de algunos de los parajes por él y su expedición transitados. Desde esta perspectiva, se trata de una de las primeras descripciones de aspectos del territorio habitado por los indígenas carijonas y de un testimonio de primera mano sobre la situación del río Vaupés a principios del siglo XX. Asimismo, nos informa acerca de las trochas y varadores que comunicaban al río Apaporis con el Río Vaupés, y nos presenta algunos datos sobre sus pobladores aborígenes y los centros caucheros.

El citado Diario se ha transcrito en su totalidad, y se ha conservado en términos generales la ortografía y puntuación original. De esta labor se encargó la señorita María Cristina Sánchez.

DIARIO DE MI VIAJE DEL GIGANTE, EN EL TOLIMA, HASTA MANAOS EN LA PROVINCIA DE AMAZONAS

Diciembre 14 - Dedicué este día en los preparativos de viaje.

15 - Salí del Gigante á Tambo de Mulas; agencia hasta donde se puede llegar de acaballo y que se halla situada en lo bien frío. Llegué á las 5 p.m.

16 - Empleé este día en arreglar en maletas de á cinco arrobas, que debían llevar á espaldas, las provisiones de boca, camas, y demás trabajos indispensables para esa penosa marcha.

17 - Salimos de esa Agencia á las 5. a.m. á pié; caminamos todo el día, pasando el páramo de Rioloquito á la 1.p.m., y fuimos á dormir al Caguán.

18 - Salimos del Caguán á las 6. a.m., pasamos por “el Desquite” a las 12.m. y llegamos al “Quecial” á las 4.p.m. en donde pernoctamos.

19 - Salimos del “Quecial” y á las 6.p.m. llegamos a “Las Perlas”; hacienda fundada en las juntas de los ríos “Perlas” y “Culebra”, fundada por el Sr. Miguel Cano y que hoy pertenece á la Compañía “Cano, Cuello y Cº. Tiene bastantes potreros, ganado de cría y un cañaveral. En esto punto permanecí un día cambiando de peones.

21 - Salí de “Las Perlas” de acaballo y llegué á “Puerto Rico” á las 5.p.m. Esta Agencia es el centro de donde parten las expediciones que se dedican á la extracción del caucho y consta de una platanera capáz de alimentar doscientas personas, tres casas de habitación cómodas, una enramanada grande con dos sierras circulares, una herramienta de carpintería completa, una de herrería, una lancha de vapor, potreros, canóas. En este punto permanecí un día preparando mi viaje para bajar el río “Guayas”, afluente del “Caguán” y bajar este hasta Puerto Príncipe”. Debía llevar todo consigo, porque en esas soledades se carece hasta de lo más indispensable para la vida.

23 - A las 10. a.m. salí en una canoa de capacidad de 150 arrobas con 4 bógas y á las 5 de tarde llegamos á una barraquita, en donde nos quedamos, por no poder navegar de noche, debido á la extrema sequedad del río que ha llegado á su máxima..

24 - Llegamos a las 5. con dirección al S., que es el curso invariable que lleva.- Sus aguas se asemejan á las de un lago quieto debido á la uniformidad de nivel y por consiguiente hay que remar constantemente para que la canoa no se pare por falta de impulso. A las 5.p.m. nos quedamos en un tambo en donde pasamos la noche sin novedad alguna.

25 - Salimos a las 5.a.m. y pasamos por frente á la sementera de un tal Criollo; á las 7. pasamos por los “Frascos”, sementera de Hermenegildo Córdoba, á las 8. pasamos por frente á la quebrada de “Las Esmeraldas” en la margen oc-

cidental y a la media hora llegamos al Remolinito sobre la misma margen. Este sitio se ha destinado como puerto para la lancha en tiempo de verano. A las 9.a.m. pasamos por frente al río “Guataya” en la margen oriental; este es uno de los ríos que más aguas suministra al “Guayas”.- A las 10. a.m. pasamos por frente al río “Menal sobre la margen occidental; á las 11.- pasamos por frente á la boca del río “Negro” en la misma margen y á las 5.p.m. llegamos al tambo de Canuto, en donde resolvimos acampar hasta el día siguiente.

26 - Hoy hemos largado á las 5.a.m. y á las 7. pasamos por frente á la isla “Leticia”; á las 8- pasamos por la quebrada de “Teta de Tiesto” en donde hay un platanal y un yucal de los cuales tomamos lo que creímos necesitar hasta abajo en donde renovaríamos otra vez nuestras provisiones; á las 9. llegamos a “Marruecus” puerto de cauchería en la margen occidental, á las 11. llegamos a “Limocunté” y á la 1. p.m. pasamos por el riachón de “Anaya” sobre la margen occidental; á las 5 llegamos á la confluencia con el Caguán, y dormimos en un playón enorme que queda frente á toda la confluencia. El “Guayas” tiene su origen en el páramo de Riolopito, y en su curso lo van engrosando las quebradas denominadas “Guerra”, Aguasclaras, Cristales y otras de menor significación; hasta que llega á Puerto Rico donde ya su caudal de aguas puede compararse al Magdalena en Neiva. El Caguán tiene su origen en el cerro del Diablo frente á Junin, jornada de dormida en el camino de herradura que parte de Campoalegre al territorio del Caquetá, y que fué abierto por los Sres Perdomo Falla de Campoalegre; su curso invariable es de N. á S; su vegetación es prodigiosa y apenas los valles del Nilo pueden compararse á su asombrosa fertilidad, en sus orillas. En sus márgenes se encuentran bosques enteros de cacao de la misma calidad del que se exporta de Guayaquil; ésta sola fuente de riqueza podría darle ocupación á muchos centenares de brazos en la época de su recolección. El caucho, aunque algo agotado, su producción alimenta á las empresas que allí hay establecidas; la sarrapia, zarzaparrilla, el canime, la resina ánime y otros productos vegetales también son abun-

dantes. Creo sin temor de equivocarme que se podría emplear en la recolección de ellos la población flotante nuestra.

27 - A las 5 a.m. largamos abandonándonos a la corriente y á las siete pasamos por frente á la quebrada de Guanquirá á la margen Occidental; á las 11 pasamos por la gran laguna de Chairá á la misma margen; á las 11 por Taicajé rastrojo en donde habitaban los primeros indios Tamas que se encontraban en el curso de este río y cuyo jefe alardeaba de gran hechicero nó siendo en sí más que un cínico prestidigitador. Estos indios y todos los que habitaban el río han desaparecido totalmente. Hemos pasado en este día 7 islas, una muy grande denominada "Guescará" y las otras 6 sin nombre conocido. A las 6 nos quedamos á dormir en Puerto de San Jorge márgen oriental.

28 - A las 5 soltamos nuestras embarcaciones y á las 11 pasamos por la laguna de "Guicaba" sobre la margen Occidental, á las 3 (3) por los Cristales y á las 5.p.,. determinamos dormir en Flandes, posesión de la Compañía Cano, Cuello, y que consta de una trocha que parte de este punto al río Simsiya, dos plataneras, caña y 2 casas de habitación. Esta posesión queda á la margen Occidental.

29 - Largamos de Flandes á las 5, pasamos por las Animas á las 9, á las 3 por el Caffé y á las 6 llegamos á "Valparaiso" finca que pertenece al Señor Isidro Reyna y que consta de una buena platanera, yucal y una buena casa de habitación; aquí nos hemos abastecido de víveres que deben alcanzarnos hasta Puerto Príncipe, punto de desembarque.

30 - Salimos á las 6.a.m. y llegamos á "Peneya", mi antigua residencia, á las 11, en donde residí 22 años, y hoy completamente abandonado por motivos de haberlo vendido á los Señores Cano, Cuello Co. De este puerto se iba al río "Yari" por una trocha de los indios "Carijonas", mis compañeros de morada durante el tiempo en que allí habité; tiene un sinnúmero de arboles frutales indígenas y 3 exóticos como el café, mango y una palma de coco que como curiosidad introduje allí y que hoy dan fruto en abundancia. No pude

contemplar sin un sentimiento de tristeza esos parajes que fueron testigos de mis aventuras y en donde despaché la flor de mis días infructuosamente; á las 3 p.m. pasamos por el río “Simsiya”, el mas poderoso de los afluentes que caen al Caguán por la margen Occidental; y á las 3,30’ por “Tiruya” margen Occidental; á las 4 pasamos por la laguna de “Ficará” á la misma margen; á las 5 pm. llegamos á la “Argentina”, posesión de los Sres Perdomo F, en donde tienen unas 4 reses, un pedazo de cañaveral y una casa de habitación. Es puerto de cauchería y posee una trocha que conduce en 4 jornadas al río “Yarí”; en 5 minutos llegamos á la Agencia de “Ambato” del Señor Isidro Reyna; lo mismo que la anterior, es fundación exclusiva para la extracción del caucho, y como la “Argentina”, también trocha para Santa Rita sobre la margen Occidental del río Yarí.

31 - Salimos de Ambato á las 7 y á las 8 pasamos por el quebradón de “Ujeya” de bastante agua, á la margen Oriental; á las 11 pasamos por la quebrada de la “Caraviya”, en donde hay una habitación y á las 3 llegamos a “Puerto-Príncipe”. Esta Agencia está muy bien situada á la margen Oriental y á 70 metros de altura sobre el nivel del río, pertenece á la Compañía Cano, Cuello y consta: de una casa de habitación, una platanera y un yucal. En ese punto encontré a mis compañeros de expedición á quienes había despachado días antes para que fueran haciendo los preparativos para nuestra marcha al Yarí; sin embargo de esta medida, por causas insuperables tuvimos que permanecer 22 días allí, despues de mi llegada, y nó pudimos ponernos en marcha sino el 23 de Enero y en 3 días llegamos á Cuba, de donde nó pudimos salir sino el 8 de Febrero, por tener que labrar canoas para nuestra bajada.

Febrero 8 - Salimos de Puerto-Cuba- sobre la ribera Oriental del Yarí á las 6 de la mañana, á las 12 m pasamos por frente al río “Camuya” sobre la margen Occidental y á las 6 pernoctamos en frente de una quebrada que llaman Boca-Negra.

9 - Salimos á las 6 a.m y á las 12 m. pasamos por frente al río “Maricuñy” de igual caudal de aguas que el “Tajisá”; á las 6 pernoctamos en una orilla que nó está bautizada.

10 - Llegamos á “Tajisa” á las 12 m. y pasamos ese día en preparar las palancas y horquetas con que empujan los bogas las canoas y que en Colombia son tan conocidas.

11-12-13- y 14 - es decir, 4 días, gastamos remontando para llegar al puerto; donde llegamos este último día por la tarde, é inmediatamente seguimos á la casa de los indios, y de ahí emprender la marcha por tierra hasta el “Cumaya”. En esta casa nó encontramos á nadie debido á que pocos días antes los habían ahuyentado unos pretendidos racionales. Afortunadamente mi hijo José paseándose por los rastros descubrió una vereda recientemente transitada, y siguiéndola encontró repentinamente con ellos en un miserable rancho adentro de la montaña. Les habló en su dialecto y les dijo que salieran sin temor a sus casas que nosotros éramos gente de paz; así lo verificaron, y después de cerciorarse de lo ofrecido, se nos brindaron para servirnos de guías y hacernos un poco de casabe del que ya necesitábamos por ir mermándonos nuestras provisiones de boca visiblemente.

El 16 salimos en dirección al “Cunuya” y en 6 días más, es decir, el 20 llegamos al Puerto de embarque en donde nó encontramos sino una curiara muy pequeña en donde escasamente cabían nuestros checheres, un boga y yo que piloteaba, pues mi gente determinó siguieran por la orilla del quebradón abajo, siempre esperándolos yo en la canoíta en las horas de almorzar y de dormir; en 3 días llegamos al río “Yiju” de imponderable belleza por la quietud de sus aguas y lo variado de su panorama.

El 23 comenzamos á bajarlo y el 27 llegamos á la confluencia con el “Macaya” el que debíamos remontar 6 horas hasta llegar al Puerto de desembarque y tomar la vía de tierra que debía conducirnos á las márgenes del “Hiya”.- El “Macaya” es un río compuesto de más de 30 raudales debido á que el río ha tenido que romper para abrirse paso enormes cerros de roca granítica; es el mismo conocido con el nombre de “Apaporis” por los portugueses; asiento hoy de las tribus de los indios Carijonas y uno de los principales afluentes del Caquetá.- En la confluencia habita la terrible y sanguinaria raza de los Caviyaries”.- El 29 cargaron los peones sus maletas á la espalda y emprendimos marcha; el 31 llegamos á la

orilla de la quebrada denominada “Tirizá”; allí demoramos 11 días componiendo la embarcación que debía bajarnos al “Huya” y por fin el 4 nos abandonamos a la corriente de la quebrada, que está intransitable á causa de los muchos troncos atravezados en su lecho y la enorme cantidad de lianas que la cruzan, que muy bien puede decirse, que la naturaleza se entretuvo unos días allí tejiendo una red para impedir el paso; sin embargo en 3 días, es decir, el 7 llegamos al deseado “Huya”.- Dormimos en la confluencia.- El 8 llegamos á un rancho y una roza recién sembrada de maíz, que componían la posesión.

El 10 llegamos á la boca del “Vesencecurú” á la márgen derecha; por este río bajan los Carijonas que vienen del “Macayá” por la vía del río “Yaré”.- El día 11 á las 8 a.m. pasamos por frente á la boca del riachón de Vesenceseneguejá á la márgen izquierda.- En sus cabeceras habitan unos Enaguas que construyen sus casas en la sabana de donde infiero que los llanos de San Martín no distan mucho por aquella parte.

El 14 pasamos por frente á la boca de un río de bastante consideración y que le cae por la márgen derecha; á las 4 de ese mismo día arrimamos á la quebrada del “Deseo”- nombre que nosotros la pusimos en donde nos abastecimos de chontaduros de los rastrojos de los Enaguas, los cuales son tan grandes y de un sabor tan exquisito que en el acto se acuerda de sus congéneres de Neiva tan caros y tan pequeños.

El 15 largamos del “Deseo” á las 4 á.m. y á las 11 pasamos por frente á la boca del riachón del capitán Avia á la márgen izquierda. El capitán parece por todas las señales innegables, como la quemada de la casa y el rastrojo que la circuía, que se había remontado á las cabeceras ó mundándose definitivamente de aquel río, debido a las persecuciones de los brasileros que los cazan con una crueldad desesperante que nos hacen recordar las razías de los portugueceds en el continente negro. Este Jefe, lo mismo que todos los otros, Colombianos, hermanos nuestros, que habitan éstos parajes han sido y son tratados de análogo modo.- Parece que todos

los ríos que bajan de la margen izquierda todos nacen en la parte sabanosa que linda con los llanos.

El 16 llegamos á otro paraje que nos dijeron haber sido también posesión antigua del Capitán Avia.

El 17 á las 8 á.m. pasamos por frente al río de “Agua-negra”, que por cierto en toda mi vida de explorador no la ha visto más bella y pintoresca; á las 10 pasamos por frente á la primera isla que se encuentra de las innumerables que tiene y á las 4 p.m. ranchamos frente á otra isla.- El 18 largamos á las 5 y encontramos á las 2 vueltas del río un grupo de 3 islas; allí el río es tan ancho cómo el Caquetá; pero de mucho más fondo y por consiguiente más adaptable á la navegación por vapor.- Creo sin temor de equivocarme que sea el segundo río de Colombia en curso y en caudal de aguas y su fondo invariable tanto en verano cómo en las grandes avenidas. A la 1 p.m. llegamos al gran salto de “Yuruparí” en donde tuvimos que descargar. Este es un salto de 6 metros de altura, bastante importante por la gran masa de agua que se desprende por la roca que parece cortada á pico, y es tanta la fuerza de su caída que en sus orillas, ya en la parte de abajo y mansa, se siente ese movimiento de flujo y de reflujo que produce el viento fresco en la orilla del mar. Nosotros acampamos ese día y el otro que paramos ahí, sobre una gran roca plana que hay á su margen izquierda y que es el único lado por donde la bajada es posible y donde queda uno aislado para precaverse de los ataques de los naturales y sin embargo días ántes en esa misma peña tuvieron un banquete con unos indios Huitotos; yo que lo había puesto en duda me lo atestiguaron los restos humanos que por el suelo había esparcidos. Esas 2 noches se redobló la vigilancia, á pesar de que desde que salimos de la Jiriza al río todas las noches se hacía centinela y todos dormíamos con nuestras armas en las camas y calzadas para tan pronto como el centinela diera la voz de alerta estar prontos á la lid.- La naturaleza ha tenido uno de esos caprichos que á nuestro modo de ver las cosas nó tienen explicación y formó una linea rocosa de N.E. á S.E. que parte desde el salto de Uvía a Araracuara en el Caquetá

y vá atravezando en la dirección ya dicha los ríos Yará, Ajajú, Macaya, Ituya, Izama y el Guainia ó Negro en todos los cuales forma saltos enormes. La catarata se pasa con facilidad descargando y arrastrando la canoa por tierra por sobre polines.- La parada de un día allí es de imperiosa necesidad tanto por darle descanso á la gente de un tragín tan duro, como porque laven sus ropas, y sobre todo, para pescar y llevar provisión de carne, pues de ahí para abajo hasta llegar á los primeros chorros, es tan escasa, como abundante en la parte de arriba. Los animales acaban como por encanto sin poderse uno explicar la causa, á menos que sea, por el cambio repentino también de vegetación, pues del salto para abajo ya comienza á ser raquítica.- Creo que el río en la parte alta puede sostener 2.000 hombres diarios con la caza y con la pesca.- Tal es la abundancia de animales y de peces.- El 21 salimos á las 5 de la mañana y á las 7 pasamos por frente á un riachón denominado de José á la margen izquierda, de este río para abajo comienzan á verse los cerros preludios de ese sin número de chorros que tanto fatigan y aburren al viajero; á las 6 dormimos en la extremidad de un gran cerro que se avanza hasta tocar el río.

El 22 largamos a las 5 y pasamos á las 6 por un riachón de bastante agua que le entra por la márgen derecha. A las 10 llegamos á un quebradón por el cual subimos hasta llegar á una casa grande en la que había 4 indios Enaguas con sus mujeres.- La fachada de esta casa la han pintorrajeado grotescamente, según nos informamos es ésta la costumbre.- En el centro de la sala había dos sepulturas recientes, pues según los Jefes nigrománticos de estas tribus, creen que los que mueren deben permanecer en contacto con los que viven, y aseguran como cosa fuera de duda, que ven rondar inciertos los espíritus por los alares de la casa.- Todos viven desnudos y en perfecto estado de salvaje. Son sumamente hábiles para tejer sus utensillos domésticos para lo cual previamente preparan tablillas de guaruna, y hacen unas preciosas rayas para preparar la tapioca y el casave de puntas de piedritas que incrustan á golpes sobre la tabla yá preparada y agujereada.

Día 23.- Hoy hemos salido á las 6 de la mañana con la agradable perspectiva de un día plácido; cosa rara en esta época del año en que las grandes lluvias tienen siempre encapotado el cielo y los ríos se hinchan y salen de madre hasta el extremo de encontrar con mucho trabajo en donde acampar para dormir por falta de tierra en qué cocinar y colgar las hamacas.- A la 1 p.m. rodando silenciosamente por el río oímos algo lejos, golpes de hacha que nos denunciaban la presencia de algunos hombres en el paraje en donde se oían; ordené que fueran 4 hombres armados con el sigilo que era natural y que me trajeran al hachero, lo que se verificó exactamente, pues á los 10 minutos aparecieron con el indio, que poseído de un pánico horrible nos saludaba con mano temblorosa que indicaba la sorpresa y el asombro; él trataba de partir á correr, pero nosotros lo habíamos rodeado y le imposibilitábamos su fuga.- Preguntó quien era el Jefe de la expedición y la contestaron que yó.- Entonces dirigiéndose á mí me dijo que no le hicieramos nada y que él nos llevaría á su casa y nos vendería víveres; así lo hicimos, y quedó satisfecho.- Nos llevó á su casa y nos regaló bastante provisión, no queriendo recibir en pago de ella sino un puñado de tabaco picado.- A las 6 ranchamos en la orilla del río teniendo que fabricarnos nuestros dormitorios de palma.

Día 24- A las 5 salimos de la dormida del día anterior y á las 6 encontramos el primer chorro que tuvimos que pasar sin práctico, pues los únicos que conocen el camino son los indios y no nos pudimos hacer á uno á pesar de nuestras reiteradas diligencias; pero felizmente pasamos sin novedad.- A las 11 encontramos en toda la orilla una casa pequeña abandonada y frente á ella, á la margen izquierda, un quebradón desde donde se divisa un cerro muy parecido al de la Popa en Cartagena — así lo bautizamos-. A las 2 p.m. nos internamos por una vereda en busca de prácticos, pero apenas nos divisaron los naturales partieron como gamos, no dejando en el rancho sino una vieja hasta de 90 años.- La vieja no contestaba ní oste ní moste por que ní ella nos entendía ní nosotros á ella.- En semejante situación lo más prudente era regresar á nuestra embarca-

ción, que estaba lejos, y disponer la quedada convenientemente y tomar las precauciones para en caso de un asalto por la noche de los naturales.- Regresamos pues, yá las 6 estábamos ya acampados en toda la pampa.- Día 25.- Hoy hemos tenido que salir á las 7 por que muy á las 5 estuvo aquí de visita un indio Pedro que mascuja el portugués. Ní nos entendió ni la entendimos y nos despedimos de un farsante que por su aspecto nó ofrecía garantía ninguna, á las 11 pasamos por un chorro fuerte con el auxilio de unos indios. Ya de aquí para abajo comienza esa série no interrumpida de chorros que hacen célebres á este río, y á fatigarse uno y la gente, con ese eterno cargar y descargar, porque hay día que esto se verifica hasta 5 veces. A las 2 p.m. llegamos á una casa grande y vistosa en donde nos presentaron un papel en forma de súplica y protesta al mismo tiempo y que más ó ménos decía así: suplico como especial favor á todos los Colombianos para que no atropellen ní tomen por fuerza á los naturales de estas casas, sus frutos, pues son rapaces (peones) nuestros.- J.D. Ferreiro.-

Yo la contesté al pié lo que sigue: El Gobierno y los Ciudadanos Colombianos vivimos siempre inspirados de los sentimientos de humanidad y de justicia que nos son innatos y que debe tener por norte todo hombre verdaderamente civilizado para con sus semejantes, siempre que los individuos con quienes se empleen estos sentimientos se hagan acreedores á ellos; pero nunca cederemos á las pretenciones oficiosas de los comerciantes brasileiros en pretender que este territorio y sus habitantes les pertenecen, sólo porque Colombia todavía no se preocupa por él; pero estos hermanos nuestros siempre los protegeremos de la rapacidad brasileira y daremos nuestra sangre en beneficio de la libertad que se les ha arrebatado a Uds, cuando sea llegado el tiempo. Este territorio hasta la confluencia del Itiquía es tan nuestro, como el bajo Amazonas brasileiro. El cargo que el Señor Ferreiro nos hace es gratuito porque nadie los maltrata ní mucho ménos les toma sus casas contra su voluntad- pretextos-. A las 6 p.m. pernoctamos en una casa abandonada en la orilla y que queda frente a Miritícachivera.

Día 26 - A las 6 pasamos la chorrera de Miritícachivera con prácticos y descargando. A las 9 encontramos el punto donde existió el pueblo de Bení; á las 11 pasamos por frente á la chorrera de Mitú, también de descargar.- A la 1 p.m. pasamos por frente al río Cuduyarí de bastante agua y de más de 2.000 indios en todo su curso y á la margen izquierda; á las 2 p.m. encontramos 5 casas grandes juntas todas y con 200 indios poco más o menos. Este día nos quedamos á las 4.

Día 28 - Compramos hoy una embarcación más cómoda, motivo por el cual salimos á las 8 y á las 2 de la tarde encontramos en el trayecto de una legua una série de chorros abominables por lo peligroso de ellos y gracias á la pericia de estos Neptunos pudimos salir sanos y salvos. - A las 5 nos quedamos en una casa donde no había sino dos personas, pues el resto estaba en las casas vecinas en donde se hallaban tomando chicha.

Día 29 - A las 5 largamos y llegamos á un chorro donde hubo que descargar y todo el resto navegamos por tendidos sumamente mansos.

El 30 salimos á las 6, con un buen día y el río perfectamente quieto asemejándose su superficie á un cristal verdo-so; pero á las 3 pasamos por un semi-salto en donde hubo que descargar; pero yo tuve el capricho de seguir por agua. Daba horror ver como se columpiaba la embarcación, y parece que la vorágine se irritaba más y más de ver nuestra audacia.- Los indios me dijeron que ese chorro jamás se pasaba por agua, pero una vez que yo lo había querido, nada les costaba complacerme.- Pasamos sin novedad y á las 5 per-noctamos en una casa.-

Día 1 - Salimos de Yacaré cachivera (cachivera significa chorro) á las 6 y descargamos á las 7 para pasar el chorro de Maratí.- Frente á cada chorro hay 1 ó 2 casas y ningún indio se atreve á bajar otro chorro como práctico, sino el que dá frente de su casa á como dicen ellos cada chorro tiene su dueño.

Día 2 - Salimos á las 6 con el consuelo que no nos faltaban sino dos chorros para llegar á Panoré.- Todo el día la misma

monotonía del paisaje, y cambio de bogas en cada chorrillo; así pasó este día hasta las 5 en que determinamos quedarnos.

Día 3 - Salimos á las 6 con un buen día y un gran chorro en perspectiva; pero gracias á la habilidad de los indios hemos pasado sin gran esfuerzo, eso sí, descargando.- A las 4 pasamos por el gran chorro de "Papurí" y á las 5 por frente á la boca del propio río Papurí de bastante agua y muy negra; en esa casa que queda frente á la boca nos quedamos.

Día 4 - Salimos á las 5 y á las 7 pasamos el chorro de Javaraté, á donde tuvimos que descargar con un día lluvioso, en todo el curso del día presente no tuvimos que pasar mas chorros.

Día 5 - Salimos á las 6 y pasamos incontinenti los 2 chorros que faltaban para llegar á Panoré; allí descargamos y nos ayudaron á pasar los chécheres los indios de las 8 casas discriminadas que llaman pueblo.- El resto del día lo pasamos en la casa de un paisano que bajó por el Guaviari con el Doctor Garcés y que habita hoy en ese paraje.

Día 6 - Salimos á las 7 de la mañana de Panoré y llegamos á las 5 de la tarde frente á la boca del río Itignié; ahí es donde se dice que el Brasil linda con Colombia por ese lado.- En ese punto dormimos.

Día 7 - Salimos á las 5 y yá en este punto el río tiene una anchura de 25 cuadras, todo el día navegamos sin inconveniente por el motivo de que ya no se encuentran chorros hasta Rionegro.- Dormimos á las 6 en una casa posesión que llama "Bellavista" y que está muy en armonía con lo pintoresco del sitio.- Hay 4 casas de bonita apariencia y aseadas; allí fué la primera venta que encontramos y donde nos brindaron café hecho que saboreamos con deleite pues ya hacía bastante que el que traíamos se nos había acabado.

Día 18 - Salimos á las 5 y á las 2 p.m. encontramos 2 grandes embarcaciones de recatoneros que andaban expendiendo sus bujerías; á las 6 nos acampamos en el pueblo de San Joaquín.- No hay en este pueblo ni un morador; solo 8 casas en muy mal estado y una iglesia; dos campanas y una Cruz en la cual hay un letrero

que dice: San Joaquín- 1.902.- De manera pues, que en 2 años ya muestra la imagen triste de un pueblo en ruínas.- Tiene además un cementerio con apariencia de corral; pero todo, todo está entre el monte. A las 10, salimos al Rionegro y á las 5 llegamos á San Gabriel la única fortaleza que tiene el Brasil; pero en tan mal estado ella y la población que no merece el nombre ní de aldea.- Allí presenté mis pasaportes y fue tan fino y atencioso el Prefecto, que nos alojó en una casa llena de boñiga y que según nos informaron era la morada de las vacas.- La fortaleza sin disputa es de primera clase su posición sobre el río en todo un gran chorro y domina ambas orillas.- Allí nos abastecimos de todo lo que necesitamos hasta Tapucrucuara en donde sabíamos había un vapor.

Día 19 - Salimos de San Gabriel á las 7 y á las 4 de la tarde llegamos á Tapucrucuara en donde estaba el vapor y en él tomamos pasaje para Manaos.

Día 20 - Paramos por estar el vapor Solimoes esperando una carga de 15.000 Kilos de goma elástica que por fin no llegaron.

Día 21 - A las 5 de la mañana salimos y á las 7 pasamos por la boca del Padovirí.- Este vapor arrima cada 2 ó 3 horas ó mejor dicho en cada barraca en donde tienen caucho, por ser de la casa de los Señores Rozas de Manaos que tiene negocios con toda esta gente. Según todas las probabilidades vamos á hacer un viaje moroso por la causa antedicha.

Día 22 - (Llegamos á Barcelos) Pasamos caseríos y mas caseríos.- El 23 llegamos á Barcelos antigua capital en la Provincia de Amazonas en tiempos de la Colonia.- Hoy son 4 malas casas y no se cae por falta de testigos; el 24 llegamos á la ciudad de Manaos.- Esta población deslumbra por su riqueza y su creciente progreso; sus calles y sus casas á la europea completamente y en nó lejano día será la población más importante del Brasil.

(Firmado) Gerardo De la Esppriella

Es copia.

Bogotá 22 de Marzo de 1.905.

ARDITI, Benjamín. (Editor).

El reverso de la diferencia. Identidad y política

Editorial Nueva Sociedad, Colección Nubes y Tierra,
Caracas, 2000. Pp. 224.

Carlos Vladimir Zambrano

Profesor
Universidad Nacional de Colombia

En los últimos 25 años del siglo XX, los particularismos comenzaron a tomar fuerza política, fenómeno denominado por Octavio Paz, en su *Tiempo Nublado*, la resurrección de los pueblos. Inició su camino con la descolonización africana y asiática que produjo la Declaración de Argel -una de las fuentes de los Derechos Humanos de la Tercera Generación, en lo que respecta a los derechos a la diferencia, a la identidad colectiva y a la autodeterminación de los pueblos- la cual coadyuvó también a la movilización por la legitimidad de los movimientos de resistencia cultural de muy antigua data. La anterior precisión es útil porque es una de las omisiones del libro de Arditi y porque usualmente en los debates sobre las diferencias e identidades colectivas, su antigüedad como conflicto y como dinamizador sociopolítico, es olvidada. Lo interesante de los particularismos es que su emergencia sucede de manera simultánea con la globalización, por eso de alguna manera, en el texto reseñado, los asuntos de la diversidad étnica y cultural -como asuntos de la diferencia- son percibidos exclusivamente como una cuestión inherente

a la contemporaneidad posmoderna. Sin embargo, partiendo del presupuesto de su antigüedad señalada, en el mejor de los casos, el libro presenta una apreciación y ubicación del problema insuficientes.

La diversidad cultural y sus correlativos temas, la identidad y la diferencia colectivas, hasta hace unos años eran potestad exclusiva de los antropólogos. Este libro es un ejemplo de la presencia de otras disciplinas que se acercan al tema con una variedad de preocupaciones teóricas y empíricas, lo cual explica la ausencia identificada en el párrafo anterior, a la vez que amplía otros horizontes que están desarrollándose desde la antropología. Filósofos, sociólogos, comunicadores y politólogos son los autores de los quince trabajos que edita Nueva Sociedad en su colección Nubes y Tierra. De los autores: Ardití, Martín Hopenhayn, Ernesto Laclau y Marta Lamas, son latinoamericanos. Europeos son Etienne Balibar, Régis Debray, Gilles Lipovetsky, Chantal Mouffe, Michel Maffesoli y Gianni Vattimo, todos conocidos en Colombia, aunque algunos de ellos no leídos desde la óptica que el Editor del *reverso de la diferencia* nos presenta. Aparecen otros autores no tan conocidos en el país, pero que estimulan los actuales debates sobre el tema, ellos son Roger Denson, Todd Gittlin, Jeremy Valentine, estadounidenses, y Slavoj Žižek, esloveno.

Los ensayos están centrados en torno a “la necesaria defensa de la diferencia y el peligro simultáneo de un esencialismo endogámico de los particularismos”. (10) y tratan desde muy distintas perspectivas asuntos como el auge y la euforia de lo diferente en los últimos años, las manifestaciones problemáticas del esencialismo de las diferencias, los giros políticos producidos por el reconocimiento de la diversidad y cierto desconsuelo político por inacabada plenitud a que aspiraba la acción social de la pluralidad. Ardití los organizó en cuatro capítulos: el primero lo denominó *identidades nómadas: la celebración de lo diferente*, en el que se explora el impacto de las diferencias sobre las identidades y la socie-

dad y los nuevos proyectos emancipatorios, con los trabajos de Vattimo, Lipovetsky y Maffesoli. El segundo trata de *sobranías conflictivas: el esencialismo de las diferencias* que tratan a juicio del editor «problemas acerca de la vida en un mundo múltiple» (12), perspectivas desarrolladas desde la crítica del arte (Denson), los fundamentalismos (Debray) y la política de la identidad (Gitlin).

El tercero plantea los problemas referentes a la tensión entre lo universal y lo particular, lo homogéneo y lo heterogéneo, centrados en aquello que se ha dado en llamar las 'vibraciones transculturales'. Se configura así un campo problemático, *el giro político: identidades colectivas y el tema de los universales*, abordado por problemas de trascendental importancia en la política y en la antropología: la formación de ciudadanos, el lugar del ser humano ante la incertidumbre posmoderna, la crisis de lo multicultural e intercultural, la generación de los aparatos de subjetivación, las vidas en los mundos múltiples; en fin, las distintas lógicas de las identidades y las tareas políticas en las plumas de Hopenhayn, Lamas, Arditi y Laclau. El cuarto y último capítulo reúne los trabajos de Laclau, Mouffe, Zizek, Balibar y Valentine, centrados en el debate actual sobre el sujeto. En principio el libro contiene los aspectos fundamentales de la discusión con una selección de autores que garantizan una estimulante lectura.

Los ensayos de Lamas -conocida mexicana en el ámbito de los estudios de género-, Valentine del programa cultural global de la Universidad de Lancaster, y, el de Hopenhayn -quien ha estado en Colombia con el Convenio Andrés Bello- fueron preparados para este libro. El resto de los trabajos son traducciones de artículos aparecidos entre 1997 y 1990. Así, la edición de Arditi -que lleva el nombre de un artículo suyo publicado en 1996- es una polifonía para pensar la diversidad críticamente y en relación con la realización social y política del derecho a la diferencia y de la democracia, con materiales que aunque escritos a lo largo de la década

de los noventa son vigentes y de una importante actualidad en este final-principio de milenio: pensar la complejidad de la efectiva puesta en marcha de los derechos humanos de la tercera generación, en particular los tres que tienen que ver con el derecho de los pueblos, con sus complejas y contradictorias posibilidades emancipatorias en contextos de globalización.

La impresión perturbadora de la euforia culturalista, etnicista, autonomista e indigenista, por los éxitos sociopolíticos de la resurrección de los pueblos, es indispensable revisarla. A principios de los ochenta, en Colombia como en el resto de América Latina, se movilizaba la opinión antropológica contra lo que se pensaba era la última cruzada capitalista por la homogenización del mundo, era una lucha fraguada contra todo lo que significara una vía para el aniquilamiento de la diversidad cultural. Pero a finales de los noventa la tal resurrección de los particularismos, que además incluía el género, discapacitados, pensionados, etc., resultó ser consecuencia del reconocimiento de la diversidad por parte de las políticas capitalistas, pues éste era una necesidad de la reestructuración global. La tensión se hizo evidente y reta los modos de pensar la situación pues la legitimidad de la globalización estaba atravesada por la legitimidad de la diferencia y viceversa, ambos formaban parte de la inercia capitalista.

Así una situación como esas se puede sintetizar en lo que De Souza denominó «el cambio del guión emancipador de los derechos humanos», con el que la diversidad cultural entró al escenario de la política en una contemporaneidad ligada con los procesos de reestructuración global. Pero no se puede olvidar que las luchas de descolonización, el movimiento indigenista, los derechos de los pueblos, y en general, las reivindicaciones de la diversidad fueron apropiadas por parte de la globalización y reconocidas por su ideología neoliberal. Ese contexto de usurpación de unas tradiciones de lucha, paradójicamente se invisibilizó y eso merece una

discusión precisa, que si no la da Arditi con sus ensayos editados, la tenemos que propiciar nosotros y su texto tiene la virtud de reunir una importante materia prima para el efecto. Ese análisis no detallado -lamentablemente- en el *reverso de la diferencia*, es el que se necesita recuperar porque es el centro del debate sociopolítico tanto de los movimientos sociales que tienen que ver con las políticas de la identidad y de la diferencia, como de los académicos que nos encargamos de investigar y comprender tales fenómenos.

Hay un par de reflexiones muy bien documentadas en la edición de Nueva Sociedad para resaltar. La primera tiene que ver con la percepción de la inestabilidad del mundo actual. ¿Radica ésta en la realidad mundana y concreta de la diversidad o bien en el pensamiento elaborado y abstracto de los analistas?. ¿Será que los nuevos problemas culturales los estamos abordando con categorías viejas?, ¿será que sí estamos pensando en concordancia con los problemas del mundo actual o produciendo velados, militantes y eufóricos anacronismos?. Si bien tal reflexión nos remite a los productos del pensamiento experto sobre la diferencia, la segunda nos remite a la praxis porque la ruptura de los universos simbólicos unitarios y la emergencia conflictiva de universos plurales transformó realidades y representaciones y nos lanzó a la posibilidad de crear nuevos órdenes sociales, políticos y culturales. La identidad y la diferencia desplazaron su centralidad psicológica individual por una antropológica y política colectiva, y se instalaron como opción en la construcción de una sociedad respetuosa de la diferencia como valor fundamental y al multiculturalismo como opción política. Pero sin duda, esa fe filosófico-política ha cubierto buena parte del último cuarto de siglo, no sin problemas concretos, que aún no están resueltos: guerras fratricidas, fundamentalismos sanguinarios, mercados etnocidas; no sin problemas abstractos: cómo construir un orden solidario, diferenciado, e integrado y no segregado.

Con la esperanza que esta reseña anime el debate, se lanza la siguiente provocación en forma de hipótesis: la reestructuración global resultó ser lo suficientemente incluyente como para impedir el cálculo de sus efectos perversos a mediano plazo sobre la diversidad. La que era pensada, totalitaria y excluyente, que jamás daría cabida a la heterogeneidad cultural, seducía acríticamente a los demócratas de la etnoNew Age y constituyó una suerte de epifanía multicultural mundial, materializada en la movilización política por el reconocimiento de la diversidad, las políticas de los organismos internacionales y en las reformas y constituciones neoliberales de los noventa sobre diversidad que no se puede desconocer, pero su secuela ha sido un adormecimiento político que ha llevado a una estatización de las etnias y a la burocatización de las reivindicaciones de la diferencia. Convocar a la mirada crítica, es oportuno en la modorra multiculturalista e interculturalista que ya agobia.

Ojalá que las percepciones críticas de los intelectuales pluralistas, lanzadas desde el seno mismo del movimiento por la diversidad, no sean silenciadas, marginalizadas, “aburguesadas” y/o tachadas de reaccionarias, en fin, estigmatizadas. ¿Será posible salirse de la fiesta multi-intercultural, para hablar de las nuevas formas de discriminación existentes en las variantes esencialistas de toda laya sexual, religiosa, política, identitaria, racial e ideológica, que hacen reverberar los nacionalismos, las xenofobias, los etnicismos, los racismos y los fundamentalismos?. De ahí que *el reverso de la diferencia* sea cuando menos un toquecito a la puerta de la crítica, para ver si ella sale a dar la cara. Toquecito del que hacemos eco en estos párrafos.

El debate que nos trae Ardití es importante hoy en día. Las luchas por la diversidad han permitido la estructuración de los nuevos movimientos sociales en los que el derecho a la diferencia y la política de identidad se constituyen en su columna vertebral para avanzar en la emancipación cultural como emancipación política. La singularidad nacional, las

tradiciones sojuzgadas, la particularidad cultural, en cierta forma la antropología política, ya no son difusas como en un principio cuando los derechos humanos de la tercera generación, eran concebidos como “derechos difusos”, pues difusas se presentaban las reflexiones sobre la identidad y la diferencia. Las grandes transformaciones de los últimos 25 años afectaron la acción política y se promovieron los rumbos constructivistas para interpretar los afanes plurales de construcción de diversas propuestas de sociedad ecologistas, generizadas, indigenistas, etnicistas, etc., pero los problemas no dan espera: porque los derechos a la solidaridad, los derechos colectivos de los pueblos, los derechos a la identidad y a la diferencia, los derechos a la autonomía promueven en algunos casos el separatismo y la segregación, nuevas realidades para pensar la convivencia colectiva. En buena hora llega a Colombia este texto sobre los retos de la diferencia para reanimar la reflexión.

SÁNCHEZ BOTERO, Esther.

Justicia y pueblos indígenas de Colombia. La tutela como medio para la construcción del entendimiento intercultural

Universidad Nacional de Colombia, Unidad de Investigaciones Sociojurídicas, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Santafé de Bogotá, 1998. Pp. 347.

Carlos Vladimir Zambrano

Profesor

Universidad Nacional de Colombia

En Colombia se vive un profundo proceso de transformación social y cultural. No estamos ante una de las tantas crisis coyunturales del modelo de desarrollo de nuestro país y de su hegemonía cultural y política, sino ante la aparición de nuevas formas de organización y representaciones del mundo, que desafían las formas de impartir justicia y de construir convivencia. Una de tales formas es la que surge de la actual relación Estado-Nación-Pueblos Indígenas, caracterizada desde 1991, por el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derechos y por la incorporación de sus autoridades como parte del Estado colombiano con capacidad de impartir justicia según sus usos y costumbres. La autora de este libro, Esther Sánchez Botero, es una juiciosa y sistemática observadora, a la vez que constructora -en sentido dado por Bourdieu- de esas realida-

des. En su libro evalúa una serie de once acciones de tutela, en pueblos indígenas diferentes, para hacer un balance de cómo, progresivamente, el aparato judicial colombiano, ha desarrollado el reconocimiento de la diversidad étnica en Colombia y de cómo la antropología coadyuva a la promoción de la aplicación más justa de las normas legales.

Justicia y pueblos indígenas en Colombia, es un resultado de una Antropología Aplicada, que la autora suma a otros esfuerzos que ha consolidado, con un trabajo de más de 20 años iniciado en Popayán a expensas de la Universidad del Cauca, cuando decidió incentivar la realización de peritajes antropológicos en el juzgamiento de indígenas, con el único fin de aportarle criterios a los jueces para que consideraran en sus sentencias la diferencia cultural. En el estudio en cuestión, la autora pasa del sentido casuístico e individual de esos peritajes, a la reivindicación explícita de la existencia de otros sistemas jurídicos distintos al nacional, que aún siendo exóticos a la luz del derecho nacional y sus abogados, no son antijurídicos y tienen validez y legitimidad para los miembros de los pueblos indígenas, cuestionando así la idea predominante de un régimen jurídico nacional homogéneo y unitario.

Su trabajo se desplazó de la aplicación de un procedimiento técnico contemplado en el Código de Procedimiento Penal hacia los debates sobre el pluralismo jurídico, de los casos judiciales individuales a la protección de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, y de las reivindicaciones indigenistas a las discusiones sobre la convivencia intercultural en Colombia, teniendo como fuente las sentencias de las acciones de tutela y las acciones populares. Pluralismo jurídico, política del reconocimiento y el multiculturalismo son la triada que convoca al diálogo entre la antropología, el derecho y la ciencia política. Tales cambios fueron posibles gracias al reconocimiento expreso que la Constitución Política de Colombia hace de la diversidad étnica. De los peritajes para un Juez Promiscuo pasó a los conceptos para los magistrados de la Corte Constitucional con el propósito de «contribuir al entendimiento intercultural... en el

que los conceptos de los magistrados posibilitan o no el derecho a la existencia cultural alterna... edificante y respetuosa de la diferencia y sustentada en la valoración y el reconocimiento del estatus de esa diferencia.» (32)

Sin estar ajeno a los debates sobre la pertenencia del indigenismo, el multiculturalismo o el interculturalismo en la promoción de una mayor justicia para con los pueblos indígenas, este libro teoriza con base en unas experiencias concretas, produciendo un conocimiento etnológico especializado, dentro del amplio espectro de lo que se conoce como Antropología Jurídica. A la vez, acerca la justicia a los pueblos indígenas y a sus sistemas jurídicos al poder judicial nacional, con la intención de influir en la transformación del pensamiento del Estado sobre ellos. Sánchez con sus conceptos ha logrado sensibilizar a la Corte Constitucional, vale decir al cerebro del poder judicial en Colombia, respecto al reconocimiento de la diversidad que «consiste en ayudar a los grupos que se encuentran en desventaja, con el fin de permitirles conservar su cultura., que se hará efectiva si se garantiza la presencia de instituciones públicas que no pasen por alto las particularidades culturales, al menos en lo que se refiere a aquellas de cuya comprensión y aceptación dependa de la vitalidad misma de cada cultura» (33).

Como la autora tiene cierto don, el de convertir las ideas en realidades, de transformar los pensamientos en trabajo, ha establecido una relación estrecha con el canadiense Charles Tylor, porque él va al grano en asuntos sobre políticas públicas para la diversidad, y en eso coincide con su intención de apostarle a la ampliación institucional de los derechos a la diferencia. La orientación de Sánchez es la restitución del daño cultural, mientras que para Tylor es la protección de la vulnerabilidad cultural de los pueblos. Sin embargo, esta diferencia de enfoque no es explicada por la autora. Por ello una de las preocupaciones que deja el libro es si la vulnerabilidad y esa protección caritativa al desprotegido, son la nueva piel del camaleón que dota -una vez más- de incapacidad y minusvalía cultural a los pueblos indígenas, para sustraerlos de las acciones que promuevan como su-

jetos independientes, hacedores de su propia historia. Subordinación positiva, que al fin de cuentas, es subordinación; vale decir, un acto de dominación sin calificativo.

Este libro, es en cierta forma un camino recorrido, que muestra con cierta prisa cuanto se ha avanzado y de qué manera, y cuáles son las proyecciones de la relación entre justicia y pueblos indígenas en Colombia. Está organizado en cuatro gruesas partes, cuyo contenido está bastante detallado en el índice. Y como señala la autora, las dos primeras partes se ocupan de «compilar y analizar las direcciones explícitas de la normatividad nacional e internacional para su aplicación a los casos de tutela.» La tercera y cuarta parte «se ocupan de los once casos de tutela». Finalmente, concluye el libro con su respectiva bibliografía, un *adendum* y una pregunta abierta: ¿es la tutela: ¿fortalecimiento de la diversidad o instrumento de descaracterización cultural?

En el **marco legal para la aplicación de las políticas públicas orientadas al fortalecimiento de la diversidad étnica y cultural**, la autora presenta los dispositivos jurídicos que amparan las reivindicaciones indígenas en el ámbito internacional, con el fin de dejar sentado el lenguaje jurídico que debe aprender el Estado y sus funcionarios en materia de la atención pública a los pueblos indígenas. Primer paso -según ella- para avanzar en la construcción de una justicia para la diversidad. Marco conforme al cual la política del reconocimiento debe operar en cualesquier ámbito institucional que trabee relación con los pueblos indígenas. Comenta en primer lugar el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y en segundo lugar el proyecto de declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas, para enfatizar el reconocimiento de los pueblos indígenas y poblaciones tribales como sujetos de derechos colectivos, de las políticas de la diferencia y de la diversidad, de los derechos de los pueblos y en general de los derechos humanos de la tercera generación. Se destacan tópicos como la membresía nacional de los pueblos indígenas, la autonomía y la participación, la relación con el medio ambiente y la cuestión territorial y de tierras.

La constitución y las etnias aborda el marco jurídico nacional que protege los derechos de los pueblos indígenas. Describe el pacto social de la Constitución de 1991 y a continuación analiza lo relativo a pueblos indígenas en ella. La multietnicidad y la pluriculturalidad son planteadas en términos de la tensión entre la multiplicidad étnica y la unidad nacional, el territorio como jurisdicción para las funciones judiciales de los pueblos indígenas y como propiedad colectiva sobre la tierra, la participación es situada en la esfera político-electoral y en la administración del Estado y, finalmente, la aborda la administración de justicia.

En la parte tercera, titulada, **realización práctica de la política de reconocimiento**, Esther Sánchez desarrolla una serie de temas derivados de la acción sobre y para la diversidad, bajo cinco subtemas orientados a explicar la formalización constitucional de los derechos de los pueblos indígenas, la universalización de los derechos y la política de la dignidad igualitaria, la neutralidad procesal, los desafíos y ataques a los derechos humanos, y las dificultades existentes entre los derechos humanos y los derechos culturales. Aborda también los derechos propios como posibilidad política.

Los actores es el título de la parte que trata los sujetos de la política de reconocimiento. Analiza las relaciones de entendimiento intercultural, la interacción entre pueblos indígenas y sus límites y las pretensiones de los demandantes de las acciones de tutela. Presenta las once acciones de tutela y las percepciones de los líderes de los pueblos involucrados, de los magistrados que tuvieron a su cargo la sentencia de las tutelas, de los jueces, los asesores, los gobernadores indígenas y sus organizaciones.

Es necesario persistir en una mayor justicia para con los pueblos indígenas; la tutela seguirá siendo un medio importante para contribuir en ello y para avanzar en el entendimiento intercultural en Colombia.

WALDMANN, Peter.

Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos

Akal Universitaria, serie Historia Contemporánea,
Madrid, 1997. Pp. 416.

Carlos Vladimir Zambrano

Profesor

Universidad Nacional de Colombia

Además de las amplias expectativas teóricas y metodológicas que de manera explícita nos enuncia el título, las cuales el autor se preocupa de exponer y cubrir sistemáticamente, es preciso indicar que se concentra en el fenómeno del separatismo; en concreto, en la evolución de las protestas étnicas a la violencia separatista, la cual considera un hecho social en el estricto sentido durkheimniano del término. Así el objetivo del estudio de Waldmann es el «contribuir a analizar el origen y desarrollo de los movimientos separatistas violentos de Europa Occidental y Canadá...(para que a través)... de la comparación de los cuatro casos...(sacar)... conclusiones generales sobre las condiciones previas y las circunstancias que generan la violencia contestaria étnica» (11). Los casos que compara son el Vasco y el Catalán en España, el Irlandés y el de Quebec en Canadá. Aunque no es objeto de su estudio -de todas maneras- se puede decir que la violencia étnica no tiene por único fin el separatismo y que muchas de estas violencias presionan, incluso, integraciones políticas. Habría que pensar entonces cómo se da, si se da, el tránsito

de una violencia integrista -como muchas de las luchas indígenas en el continente- a una separatista. Pensar en que la integración es menos violenta que la separación es un a priori bastante discutible.

Por la temática el libro publicado por Akal Universitaria, puede inscribirse en el ámbito de los estudios sobre nacionalismos y etnicismos; además, no es gratuito que sea editado en una colección de historia contemporánea. La vigencia y actualidad del tema es incuestionable. No deja uno de pensar en el momento en que los estudios indigenistas lleguen a ocupar ese espacio dentro de la historia de nuestros países, no como un asunto folclórico o una reminiscencia artesanal, sino como aspecto central de los problemas modernos de nuestras sociedades. Sin ser un trabajo pionero en el estudio de los conflictos étnicos violentos, ni el tema ajeno a los antropólogos, el estudio permite hacer las siguientes observaciones. En primer lugar, la conflictividad étnica es una preocupación que se remonta a estudios específicos de más de una década. En segundo lugar, permite pensar en la modernización y urbanización de los conflictos étnicos. En tercer lugar, la violencia étnica es un problema no exclusivo de países del tercer mundo, sino que también se presenta en el seno de los países desarrollados. Y, en cuarto y último lugar, la cuestión étnica adquiere una complejidad sociopolítica y cultural sin precedentes, no por la constatación de su presencia en el primer mundo, sino porque permite pensar -comparativamente- en la complejidad de nuestros propios conflictos, aunque en apariencia sean muy distantes. No se puede olvidar que tanto el movimiento indígena como el negro y por supuesto el campesino han tenido experiencias armadas en Colombia desde el período colonial hasta nuestros días.

Es indispensable precisar que Waldmann no trata la violencia ejercida por el Estado y la Sociedad hacia las minorías étnicas, sino de la practicada por ellas (así tenga en cuenta que ella es reacción a la primera), llámese resistencia cultural o "radicalismo étnico", como el autor denomina eufemísticamente, a la violencia producida por los pueblos sometidos en su proceso de

emancipación. Waldmann en su funcionalismo sin tacha, solo aspira hallar el punto de equilibrio y armonía, que controle el radicalismo emancipador de los pueblos. Hecha esa concisión politológica, la violencia étnica es un aspecto de la violencia, en el país de los violentólogos, que viene a estimular la reflexión sobre la conflictividad étnica que impone mirar sin tapujos que la violencia es una relación social. Al trabajo de Arocha y su equipo en *Colombia, Violencia y Democracia*, publicado por la Universidad Nacional, centrado en la violencia del Estado hacia los pueblos indígenas y comunidades negras, le hace falta un complemento actualizado con el producto de las transformaciones étnicas y el desarrollo de su conflictividad, sucedidos en los últimos 10 años en Colombia, que incluya las formas de violencia de las etnias.

Todo acto de dominación conlleva un acto de rebeldía y ambos están cargados de buenas dosis de violencia. Esta realidad es invisibilizada por el autor, que piensa en la violencia separatista y en su control político. Al hilar más fino en esa perspectiva puede constatar efectivamente que hay formas de separatismo no violento como el catalán. Pero es muy difícil coincidir que en el movimiento catalán no hayan formas de violencia. A pesar de ello, en *Radicalismo Etnico*, se encuentra que: primero, hay formas de rebelión no violentas (lo cual amerita un debate exclusivo sobre el concepto de violencia); segundo, hay una transición de formas de rebelión no violentas a violentas, y tercero, dicha transición obedece a ciertas reglas específicas.

En esa transición, la diversidad de manifestaciones étnicas violentas depende, según Waldmann, de cinco cuestiones: las especificidades de las tensiones en la estructura social, las discriminaciones sufridas, las represiones ejecutadas, la coyuntura y los antecedentes del conflicto. Esbozo metodológico desarrollado con meticuloso detalle, que si bien recorre un camino en las manos de su autor, puede ser revisado en el sentido de que esas luchas son una confrontación por la hegemonía en que se ponen en juego simultáneamente poderes disímiles. Su hipótesis se puede sintetizar en que hay una clase media de la

minoría étnica que protesta, producto de la modernización y movilidad social, rural y urbana, básicamente intelectuales y profesionales, que movilizan sentidos contra su opresión y discriminación, los cuales pueden conducir la irritación a la violencia organizada, cuya magnitud depende del grado de legitimidad del orden imperante y de su propia lucha. (cfr. 26ss)

Publicado originalmente en Alemán en 1989, llega a los lectores de habla hispana con una traducción de Monique Delacre y Joaquín Chamorro Mielke, bajo la supervisión científica de Elena Hernández Sandoica, de la Universidad Complutense de Madrid. El libro se articula en torno a una pregunta: ¿bajo qué condiciones los movimientos étnicos de protesta se convierten en conflictos de carácter violento?, la cual se responde con una sociología muy cerrada -no significa estrecha-, coherente con la pregunta básica de la investigación. En modo general aporta información y análisis importantes sobre la conflictividad de los problemas étnicos, los que independientemente del tratamiento sociológico, no dejan de ser políticos y culturales. Del autor y su trabajo, por lo menos en Colombia, ya se tenía conocimiento desde 1994 cuando visitó el país y la Universidad Nacional de Colombia, por intermedio del Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Ciencias Humanas, siendo profesor de la Universidad de Augsburgo. Un artículo suyo fue publicado en las memorias del simposio sobre violencia, del VI Congreso de Antropología en Colombia, coordinado por Myriam Jimeno.

Radicalismo étnico, está organizado en seis capítulos, una introducción con el planteamiento conceptual y metodológico de la investigación, un *post scriptum* sobre la contención de la violencia, un epílogo para la edición española y anexos que incluyen interesantes apoyos para la comprensión de la casuística y la bibliografía. Contiene un prólogo de Hernández Sandoica de la Complutense de Madrid.

El primer capítulo trata de la protesta de la clase media como acción dinamizadora de la violencia separatista y reformista, el segundo analiza los movimientos separatistas ultrarrealistas

norirlandeses, Irish Republican Army (IRA), Sinn Fein, Euskadi ta Askatasuna (ETA), Herri Batasuna, Parti Québécois y Front de Libération du Québec (FLQ). El tercero se avoca al principio territorial del separtismo en el que demuestra como se van constituyendo geopolíticas territoriales para la defensa, ataque y resguardo, además de la percepción del espacio sobre el cual el movimiento aspira a ejercer soberanía. El cuarto estudia la desigualdad social y la movilización étnica en los movimientos, establece aquí la relación entre estructura social y conflicto étnico. En el cuarto capítulo plantea el papel que cumple el desplazamiento de la pérdida de legitimidad estatal al mito del nacionalismo rebelde, como expresión de la sacralización de la rebelión, y, finalmente el quinto y último capítulo son las consecuencias de los conflictos, con lo cual Waldmann sienta las bases de su argumentación concluyente: a este tipo de conflictos no se les puede dar la espalda, y se pregunta con reserva «¿qué posibilidad hay para detener estos conflictos o, mejor aún, hallarles una solución?»

A pesar de los 11 años transcurridos desde su publicación en Alemán a la fecha, persisten según el propio autor varios rasgos: ninguno de los cuatro conflictos tratados ha cesado definitivamente, no se aprecian cambios en la acción combativa, son guerras de baja intensidad, no hay regularidad de la violencia pero ella persiste, la acción terrorista tiene respaldo entre miembros de la sociedad étnica, las fronteras étnicas por el contrario de desdibujarse se han consolidado (cfr. 408). El libro de Waldmann llama nuevamente la atención sobre el poderoso poder -leáse el pleonasma- de las luchas étnicas y la necesidad de antropologías políticas que indaguen en ellas y sus violencias, para lograr desarrollar formas de convivencia no artificiales, con las que se procuren resolver las contradicciones por ellos planteadas a los Estados nacionales.

DUMONT, Jean.

**El amanecer de
los derechos del hombre.
La controversia de Valladolid**

Ediciones Encuentro, Colección Ensayos 105,
Madrid, 1997. Pp. 279.

Carlos Vladimir Zambrano

Profesor
Universidad Nacional de Colombia

Siendo Francia la patria de los derechos del hombre y sus ilustrados intelectuales sus predecesores, resulta sorprendente que este historiador francés, señale metafóricamente que sus antecedentes están en España, precisamente en la controversia promovida por el nieto de Isabel la Católica, Carlos V, entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Este libro escrito de una manera agradable, narrado sin la escrupulosidad expositiva de la historia, pero sin dejar de ser académico, no subestima ningún dato documental y es pródigo en citar sus fuentes. Resulta interesante para insistir en la íntima relación entre los derechos de los pueblos indígenas y las propuestas universales de mayor justicia entre los seres humanos; y, en medio de ellas, para ubicar la centralidad de las proposiciones antropológicas y políticas sobre la diferencia. Pero, sobretodo, sirve para recalcar la cercanía de la promoción de los derechos humanos con nuestra realidad histórica. Si bien los debates se hicieron en Europa, las fuentes de reflexión y debate eran nuestras primigenias realidades.

Hace unos años en el libro *Derechos Humanos y Antropología*, Nicolás Dich instó a no desconocer “que con América surge el problema del otro junto con el de nosotros y sus derechos”¹, desarrollando un particular pensamiento antropológico, político y jurídico para sentar las bases de la relación entre la metrópoli, los pueblos indígenas y la nueva sociedad en gestación. Desde luego esa apreciación es válida si se comparte el criterio de que existe una profundidad temporal y especulativa, más allá del surgimiento moderno e ilustrado de dichas ciencias, tan radical y humanista, llena de estímulos intelectuales, teóricos y metodológicos de todo orden y surgida de nuestra propia realidad histórica, con una edad de 500 años.

Para hallar una de las fuentes de ese pensamiento desde una perspectiva americana y en relación con las actuales transformaciones globales y las necesidades emancipatorias de los pueblos, *el amanecer de los derechos del hombre*, es una estimulante y rica fuente de reflexión. En medio de la sensibilidad que los latinoamericanos hemos desarrollado ante el genocidio de las empresas conquistadoras y coloniales españolas, causa cierta perplejidad encontrarse que la España avasalladora, ordenara desde su poder supremo e inmenso y como señaló Lewis Hanke, «en el cenit de su gloria», la suspensión de sus conquistas para que se decidiera si eran justas o no, el 16 de abril de 1550. Esta acción política impensable, es algo así como si hoy en día, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas de Colombia (FF. AA), detuvieran la guerra *motuo proprio* y se sentarían en la Universidad del Rosario a discutir la justicia de sus luchas para proceder en consecuencia. O que los Estados Unidos renunciaran a intervenir en los asuntos internos de otros países, mientras que aparece un Las Casas gringo, para enfrentarse al más moderado de todos los Sepúlvedas de Harvard.

¹ Dich Ral'Shero, Nicolas. «Ensayo para una teoría de los derechos humanos en América. Una perspectiva constructivista.» En: *Antropología y Derechos Humanos*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1994.

Dumont se queda en la Controversia, no la califica; la relata. Se ciñe a los hechos y nos lo cuenta todo, como si hubiera estado entre los quince jueces encargados de decidir sobre las argumentaciones, pero sin voz ni voto. Nos presenta a todos y cada uno de los personajes principales de la controversia, escenifica el marco espacial en el que se da, describe sus vestidos, sus ademanes y sus énfasis, trata la crisis de la conciencia conquistadora y los debates que suscita, señala los cambios y las transformaciones de los predecesores de la controversia como el caso de Vitoria que se marginó de ella, puntualiza en la voz de los dos contendientes el eje de la controversia y reúne los resultados. Pero también presenta las situaciones pre y post controversia; en las pre ubica datos sobre los problemas políticos de la época, las influencias intelectuales, las situaciones americanas y europeas, las obras influyentes, las doctrinas sobre las guerras justas, los informes de los regentes, la crisis de las encomiendas, los debates sobre las capacidades de los indios y en general lo sucedido entre 1492 y 1551.

En las post discute las percepciones de filósofos, juristas y teólogos contemporáneos y sucedáneos al evento, y de los actuales historiadores, para mostrar la complejidad de la situación y del debate, más allá de las leyendas rosa y negra sobre América. Así, como en una novela, posiciona el momento y sus circunstancias, pero no responde a la gran inquietud que nace ¿si ese humanismo reinaba en el trono en España, porque se dió una colonización tan violenta?. Las evocaciones y múltiples lecturas nos las deja a nosotros, pues el libro es un llamado de atención para pensar en la vigencia de esa controversia en la actualidad, cuando hoy también se discute la humanización de las relaciones de los Estados Nacionales con la diversidad cultural.

“Se llama Controversia de Valladolid al debate sobre las conquistas españolas en América organizado en esta villa entre 1550 y 1551... para que los invitados... (Las Casas y Sepúlveda)... trataren y platicaren sobre la manera cómo se

hicieren estas conquistas, para que justamente y con seguridad de conciencia se hicieren" (11). Responder a esa pregunta movilizó todos los intelectos universales de la época y sus tradiciones teóricas, fue digámoslo así, un debate global. "Sólo los textos básicos leídos *in extenso* o largamente citados en el curso de los meses de debates, sobrepasan las dosmil páginas" (157). Entre los documentos se destacan la *Apología*, la *Apologética Historia* y las *Doce Replicas* de Las Casas, y la *Apología*, *Democrates Alter* y las *Doce Objeciones* de Sepúlveda.

El tratamiento que da Dumont a las personalidades de Las Casas y Sepúlveda es polémica y eventualmente puede distraer la atención de la discusión acerca de las formas de justicia social en cuestión. De todas maneras, el debate estuvo atravesado de una emocionalidad sin precedentes que no ha desaparecido hasta la fecha, pero en el fondo, fuera de las animadversiones personales entre los dos contendientes, el jurado conceptuó sobre: si las bulas alejandrinas autorizan a someter a los indios, si la «condición natural» de los indios justifica que se les someta, si pueden ser sometidos los indios para evitar que adoren a los demonios, si se justifica el sometimiento de los indios para salvar a los numerosos inocentes que esos bárbaros inmolan, y, si abrir el camino a la propagación de la religión cristiana y facilitar la tarea de los predicadores justifica el sometimiento de los indios.

La Controversia de Valladolid no deja de ser una permanente y gran lección para el ser humano de nuestros días, asomado como el del renacimiento, a un mundo en plena y radical mutación. El amanecer de los derechos humanos no deja de ser una invitación a pensar, con vehemencia y constancia, en la justicia social que la antropología, la ciencia política y el derecho pueden promover de cara la convivencia en nuestro país, para hallar, en algún momento, el trato justo que otros y nosotros debemos darnos.

COHEN, Lucy M.

Colombianas en la Vanguardia

Editorial Universidad de Antioquia.

Roberto Pineda Giraldo

Dos decenios críticos en la vida nacional – años 20 al cuarenta del siglo XX- enmarcan el escenario temporal del estudio que la antropóloga norteamericana realizó sobre la lucha de las mujeres colombianas por conquistar el derecho a acceder a las aulas universitarias, equipararse y competir profesionalmente con los varones, ser partícipes activas en los ámbitos académicos escogidos y comprometerse intelectualmente en movimientos sociales de avance y transformación de su sociedad. La obra es, en cierta manera, continuación a una anterior suya (*Las colombianas ante la renovación universitaria, Bogotá. Tercer mundo 1971*), referida a mujeres que optaron a grados universitarios en establecimientos educativos superiores, en el exterior.

No obstante relacionarse el contexto de la obra con la educación, el tiempo de su discurrir la compromete con el avatar de la transformación y adquisición de otros derechos civiles, entre ellos el derecho al voto y la libre disposición y administración de la mujer casada de los bienes que pudieran pertenecerle en el momento de contraer matrimonio. El

ambiente político, signado por la caída del partido conservador como gobernante por más de cuarenta años y el ascenso al poder del partido liberal, convirtió el escenario de la rama legislativa en teatro de confrontaciones entre mentalidades tradicionalistas, francamente comprometidas con un sistema confesional –cuyos efectos se sentían hasta en instalaciones industriales donde la mano de obra femenina era sometida a rígidos controles (v. Luz Gabriela Arango, *Mujer, religión e industrias. Fabricato 1923 – 1982*, Universidad de Antioquia. Medellín, 1991) – y aspiraciones libertarias en las huestes liberales que aspiraban a constituir una sociedad laica más tolerante y abierta a las demandas de la época, y algunas mentalidades aisladas del conservatismo. Fue en las Cámaras donde se libraron las principales batallas ideológicas, instigadas en parte por la presión del órgano ejecutivo y en parte también por iniciativa de los parlamentarios.

La lucha por el acceso a las aulas universitarias quedaba, en la realidad, reducida a la posibilidad de que las jóvenes pudieran obtener el título de bachilleres, pues ninguna ley o disposición les vetaba el acceso a la educación superior; pero los colegios femeninos no estaban autorizados para expedir el título de bachilleres, eran centros de capacitación de futuras maestras y las administraciones conservadoras no habían estado, ni estaban ahora dispuestas a abrir esa puerta que franqueaba la entrada a la profesionalización de la mujer y con ella a su liberación y a su participación decidida en los acaeceres de su país. Finalmente, el Decreto No. 1487 de 1932, firmado por el presidente Olaya Herrera, reformatorio de la enseñanza primaria y secundaria, convirtió la última en un programa de seis años, exigible a quienes aspiraran a ser admitidos en las universidades y el 12 de febrero de 1933, por un nuevo decreto presidencial, el No. 227, el decreto anterior se hizo extensivo a la enseñanza secundaria femenina. Las mujeres habían obtenido finalmente su victoria. Dos factores decisivos – dice Cohen – las impulsaron a ello: la reforma total de la Universidad Nacional y

el ambiente de cambio en todos los órdenes de la vida nacional, que “tuvo influencia directa en la naturaleza de la educación profesional”.

Como metodología para su estudio la autora utilizó la entrevista profunda aplicada a 40 mujeres profesionales comprometidas con los acontecimientos de la época; la reconstrucción histórica fundamentada en una exhaustiva revisión de archivos públicos, periódicos, revistas y libros del momento; y la descripción y el análisis de dos sucesos relacionados con la temática y la época. El primero, el Cuarto Congreso Internacional Femenino, realizado en Bogotá en diciembre de 1930 (fecha conmemorativa del centenario de la muerte del Libertador Simón Bolívar) “...un evento crucial en los esfuerzos iniciales para movilizar a la mujer en la Colombia del siglo XX...” algunas de cuyas resoluciones aprobadas se relacionaban con el bachillerato femenino, la unificación de los estudios y la definición y unificación de estándares para acceder a universidades. El segundo, la huelga del Instituto Central femenino, de Medellín (1937), que reflejó la contradicción entre los esfuerzos del nuevo gobierno por una educación laica y los de una oposición tradicionalista por mantener los moldes pedagógicos tradicionales. La autora anota que “aunque las alumnas del Instituto se negaban a aceptar que la huelga tuviera motivación política, poco a poco se convirtió en una confrontación política al más alto nivel entre el Departamento de Antioquia” (administración conservadora) “y el Gobierno nacional...”.

Casi como colofón a su obra, en un capítulo que antecede al de Resumen y Conclusiones, exploró entre los hijos de las cuarenta profesionales que le sirvieron de informantes – testigos de la época, el cambio de actitudes y valores reflejado en la nueva generación y las perspectivas en un futuro inmediato.

En resumen, es un libro que llena un vacío en la historia de las luchas de las mujeres por la igualdad de sus dere-

chos y con ello su incorporación total como ciudadanas, una obra excelentemente documentada, seriamente analítica, que escapa a la anécdota, pero ilustra con detalle de personalidades las experiencias vividas y los efectos de acciones y acontecimientos.

Normas Editoriales

- Los artículos se deben presentar en dos copias en papel y una en diskette de 3 ½ (en Word para Windows, utilizando el tipo de letra Times New Roman, tamaño 12, a doble espacio, en papel tamaño carta). La extensión del artículo no debe sobrepasar 30 páginas incluyendo bibliografía, gráficos o fotos. Cada artículo debe incluir un resumen de aproximadamente 300 palabras.

- El Comité Editorial es el encargado de seleccionar los artículos para su publicación.

- Los autores son responsables directos de sus trabajos, por lo tanto la Revista no asume responsabilidad alguna en relación con las ideas o tesis en ellos expresada.

- Cada autor recibirá el número de ejemplares o separatas que acuerde el Consejo Directivo de la Facultad de Ciencias Humanas.

- Los trabajos aparecidos en la Revista podrán reproducirse total o parcialmente, siempre y cuando se dé el crédito correspondiente.

- Los artículos deben enviarse con una breve nota curricular del autor y su respectiva dirección, a la Revista Magüaré, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

- Los artículos recibidos no serán devueltos a sus autores, salvo expresa solicitud por parte de ellos.

Referencias bibliográficas

• Las referencias en el texto siempre van en paréntesis y con el apellido completo del autor. No se emplearán abreviaturas como Op. Cit, loc. Cit., Ibid etc. Si se hace referencia a una cita textual, debe incluirse siempre el número de la página de la cual se transcribe la cita.

• En la presentación de la bibliografía debe seguir el siguiente modelo:

Libros:

Duque Gómez, Luis. 1970. *Los Quimbayas. Reseña etnohistórica*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Artículos en revistas:

Martínez, Armando. 1989. "Un caso de alteración aurífera colonial en el bajo magdalena". *Boletín Museo del oro*. No. 23. Bogotá.

Artículos en libros de contribución:

Barona , Guido. 1995. "Una mirada problemática en torno a la etnohistoria en Colombia". En: *Memorias del primer seminario internacional de Etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*. Cali: Universidad del cauca – Universidad del valle.