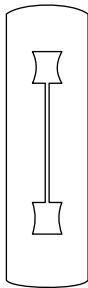


BOGOTÁ, COLOMBIA · N° 20 · AÑO 2006

ISSN: 0120-3045

20
2006

maguaré



FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

Maguaré

Nº 20 · AÑO 2006

ISSN: 0120-3045

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ, COLOMBIA

EDITOR Y DIRECTOR: José Vicente Rodríguez Cuenca, Ph. D.

ASISTENTE DEL EDITOR: Ticcy Yhael Méndez Paipilla

COMITÉ EDITORIAL:

Alma Ximena Pachón Castrillón, Ph. D, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Helen Hope Henderson, Ph. D, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Augusto Javier Gómez López, Ph. D, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

César Ernesto Abadía Barrero, Ph. D, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Margarita Serje de la Ossa, Ph. D, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia

COMITÉ CIENTÍFICO:

Joanne Rappaport, Ph. D, Georgetown University, USA

Marianne Cardale de Schrimpf, Ph. D, Fundación Procalima, Colombia

Matthew Gutman, Ph. D, Brown University, USA

Christian Gros, Ph. D, Universidad de Paris, Francia

Revista Maguaré es una publicación anual que se edita desde el año 1981. Los autores son responsables directos de sus trabajos, por lo tanto Maguaré no asume responsabilidad alguna en relación con las ideas o tesis en ellos expresadas. Se halla indexada en el Índice Bibliográfico Nacional - Publindex.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR: Moisés Wasserman Lerner.

VICERRECTOR DE SEDE BOGOTÁ: Fernando Montenegro.

DECANA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS: Luz Teresa Gómez de Mantilla.

DIRECTORA DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA: Alma Ximena Pachón Castrillón.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

DIRECCIÓN POSTAL:

revista maguaré

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Cra. 30 # 45-03, edificio 212, oficina 310
Bogotá, Colombia
revmag_fchbog@unal.edu.co
revistamaguaré@gmail.com

DISTRIBUCIÓN Y SUSCRIPCIÓN:

Unibiblos · Bogotá

Plazoleta de Las Nieves: Calle 20 # 7-15

TEL: 2812641 — 3427382

Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1 tel: 315000 ext: 19647

Página Web: <http://www.unallibreria.unal.edu.co/>
<http://www.unibiblos.unal.edu.co/>

Correo electrónico: libreriaun_bog@unal.edu.co

Siglo del hombre Editores:

Bogotá: Cra 31a # 25b-50 · PBX: 3377700

Página Web: <http://www.siglodelhombre.com>

La librería de la U:

Página Web: <http://www.lalibreriadelau.com>

 **CENTRO EDITORIAL**

 **FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

Ciudad Universitaria, Ed. 205

Tel. 3165000 ext. 16208

Bogotá, D.C.

TABLA DE CONTENIDO · *CONTENTS*

Presentación

José Vicente Rodríguez Cuenca	5
-------------------------------------	---

ARTÍCULOS

Oniromancia y perspectiva entre los ette del norte de Colombia	
Perspectivism and dream interpretation among the ette of northern Colombia.....	13
Juan Camilo Niño Vargas · Universidad de los Andes · Bogotá, Colombia	
Etnografía de la misa católica afrocolombiana	
Ethnography of the afro-colombian mass.....	39
Rosa Patricia Quintero Barrera · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia	
Halloween y carnaval: dos recetas para cocinar	
una fiesta en el caldero urbano de Bogotá	
Halloween and carnival: two recipes for brewing	
a festival in Bogota's urban cauldron.....	65
Carlos Miñana Blasco · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia	
La migración utópica: recorridos migratorios, fronteras e identidades	
de los europeos en el pueblo de Tepoztlán, México	
The utopian migration: migratory runs, frontiers and identities	
of the Europeans in the Tepoztlán village, Mexico.....	99
Andrea Vaschetto · Universidad de Aix-Marselle III · París, Francia	
Reflexiones sobre el “valor” de la producción	
artesanal en la ciudad de Rosario, Argentina	
Thoughts on the “value” of handicraft production in the city of Rosario, Argentina	125
Laura Ana Cardini · Universidad Nacional de Rosario · Argentina	
La “gente de la lengua del inga” en el piedemonte amazónico colombiano	
“The inga speaking people” in the Colombian Amazon foothills.....	145
Augusto Javier Gómez López · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia	
Identidad, patrimonio y arqueología. Las dificultades de su interrelación	
en la Quebrada de la Cueva, provincia de Jujuy, noroeste argentino	
Identity, patrimony and archaeology. The difficulties of its interrelationship	
in Quebrada de la Cueva, Provincia of Jujuy, northwest Argentina.....	153

Susana Teresa Basílico · Universidad de Buenos Aires · Buenos Aires, Argentina
Paola Silvia Ramundo · Pontificia Universidad Católica Argentina · Buenos Aires, Argentina

Bajo el sol abrasador de las llanuras de Coyaima: aproximaciones
a la historia prehispánica del valle del Magdalena tolimense
Under the burning sun of the Coyaima plains: approaches to
the pre-hispanic history of the Magdalena-Tolima Valley 177

Juan Manuel Llanos Chaparro · Universidad del Tolima · Colombia
Sandra Gutiérrez Abella · Universidad de Ibagué · Colombia

El Rosario: Un asentamiento prehispánico en “la sierra de los pijao”,
municipio de Buga, cordillera Central (Colombia)
El Rosario: A pre-hispanic establishment in “the sierra de los pijao”,
municipality of Buga-Central mountain range (Colombia) 201

Eduardo Forero Lloreda · Instituto Colombiano
de Antropología e Historia ICANH · Bogotá, Colombia

EN EL CAMPUS

Acreditación de alta calidad. Informe de evaluación externa de la
Carrera de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia 227

Elena Uprimny · Universidad de los Andes · Bogotá, Colombia
Elías Sevilla Casas · Universidad del Valle · Colombia

LO RECIENTE

Romero Loaiza, Fernando. *Manuel Quintín Lame Chantre:*
El indígena ilustrado, el pensador indigenista 257

Carlos Miñana Blasco · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia

Rodríguez Cuenca, José Vicente. *Las enfermedades en las condiciones
de vida prehispánica de Colombia* 265

Abel Martínez · Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia · Colombia

Normas para la presentación de artículos dirigidas a los autores 271

PRESENTACIÓN

El Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia hace entrega del No. 20 de la revista *Maguaré*, como un espacio abierto a la comunicación y reflexión sobre temas antropológicos latinoamericanos, mediante investigaciones etnográficas, etnohistóricas, arqueológicas y bioantropológicas adelantadas por colegas de varios países del mundo.

En general, el contenido de la revista apunta a la discusión sobre las persistencias e innovaciones culturales que dinamizan y vitalizan las sociedades latinoamericanas contemporáneas, que se han enriquecido desde hace más de 500 años con tradiciones indígenas (prehispánicas y contemporáneas), europeas, africanas y asiáticas, adaptándose a la nueva realidad globalizadora.

En este ámbito, Juan Camilo Niño Vargas aborda la problemática de la interpretación de los sueños en la sociedad Ette del norte de Colombia, como parte sustancial de la interpretación del mundo y de la vida cotidiana en sí misma. A partir de un intenso trabajo de campo de varios meses, analiza la forma en que los miembros de la comunidad experimentan el mundo mientras duermen, interpretando los sueños en búsqueda de un significado coherente y lleno de sentido de la misma realidad, pues el componente anímico inmaterial del cuerpo (*too*, alma) tiene la capacidad, según los *ette*, de experimentar la realidad de forma alterna. Sin embargo, la relación no es literal, por lo que la interpretación trata de resolver ese vacío. Esta tradición aún se conserva en los pobladores actuales, lo que demuestra que lejos de considerarse una sociedad en extinción, siguen compartiendo un conjunto de prácticas y representaciones culturales que le dan vida a su identidad cultural.

Otro ejemplo de persistencias e innovaciones culturales trae a colación Patricia Quintero Barrera sobre las comunidades afrocolombianas, que han adaptado el culto de la misa católica a la realidad y necesidades de esta sociedad, expresando mediante elementos litúrgicos las situaciones de exclusión territorial, cultural y económica que han afrontado desde su esclavización. La puesta en escena de estas reivindicaciones sociales se realiza mediante el ajuste de la música de ambos litorales (toques de tambor, líricos y ritmos), la coreografía de bailes y la inclusión de personajes ancestrales (*orisha*) en la liturgia católica, como una manera dinámica de supervivencia. Estas modificaciones no son mezclas ingenuas de elementos religiosos, sino variaciones fundamentales en el panorama de opciones religiosas.

Acerca del interrogante sobre la existencia de fiestas populares en la ciudad de Bogotá, Carlos Miñana Blasco argumenta, a partir de un trabajo de campo urbano, que el *Halloween* se ha popularizado desde los años 70 con tanto impacto, constituyéndose en una celebración que festejan diferentes generaciones y clases sociales, con carácter polisémico y abierto. Al igual que las fiestas religiosas del mundo católico de la Edad Media europea, o las fiestas independentistas del continente americano, el *Halloween* ha venido extendiéndose por todas las ciudades, convirtiéndose en Bogotá en el espacio más carnavalesco y popular, así tenga un origen pagano, colonialista y consumista.

Mientras que el fenómeno de la migración en búsqueda de fuentes de trabajo es una característica de los países en desarrollo, en Tepoztlán, México, se aprecia un nuevo tipo de migración con tendencia inversa. El italiano Andrea Vaschetto estudia el proceso mediante el cual, grupos de europeos hastiados de las sociedades consumistas de origen, migran a Tepoztlán para asumir oficios de artesanos, artistas, pequeños comerciantes y actividades de gastronomía local, estableciendo un nuevo tipo de construcción de identidad, diferente al náhuatl local, y que el autor denomina “migrantes utópicos”. Éste se funda en la movilidad y en los nodos de redes sociales que construyen a lo largo de sus desplazamientos, constituyéndose en una nueva utopía, sea por motivos políticos, psicológicos o espirituales.

A partir del trabajo de campo realizado con un grupos de artesanos de Rosario, Argentina, Laura Ana Cardini analiza el papel de las artesanías teniendo en cuenta las prácticas y concepciones de los artesanos, las formas de producción y organización, y los circuitos de comercialización. La artesanía, como señala la autora, no es solamente un objeto material de comercio, sino que representa un mundo simbólico, un testimonio de la historia e identidad cultural de un grupo social que es valorado por su fabricante como una obra de arte, un oficio, una vocación y una memoria, que infortunadamente no lo reconocen ni las instancias estatales encargadas de promover el desarrollo artesanal, ni el público comprador. Este factor incide en el proceso de comercialización de las obras y en la estimación de su precio.

Desde épocas prehispánicas y hasta la llegada de los conquistadores, el Putumayo, en el suroeste de Colombia, ha desarrollado vínculos culturales tanto con sociedades amazónicas como andinas, según lo subraya Augusto Gómez López, basado en fuentes documentales. Producto de la influencia andina es la presencia de la lengua del inga en un vasto territorio del suroeste de Colombia, en cuya difusión también participaron los españoles, motivados

por el carácter generalizador del quechua. Por estas razones, en la lengua de Cervantes que se habla en Suramérica se aprecia la presencia de palabras quechuas como alpaca, arracacha, caucho, chagra, chiro, guaca, taita, tambo y otros términos muy difundidos.

Las investigadoras argentinas Susana Teresa Basílico y Paola Silvia Ramundo abordan la problemática de los factores y dificultades que configuran la identidad étnica de las comunidades aborígenes que residen en la Quebrada de la Cueva, Provincia de Jujuy, Argentina, en torno a los yacimientos arqueológicos excavados en su territorio, labor en la que participaron las mismas autoras. La propuesta de creación de museos de sitio y su custodia por parte de las organizaciones aborígenes locales, es uno de los productos de la divulgación de los resultados de las investigaciones arqueológicas, que contribuye a fortalecer la identidad étnica de las comunidades allí asentadas. No obstante, las autoras se encontraron con el problema de que al no considerarse aborígenes, no conciben vínculos con el pasado prehispánico, quizás por la discriminación a que han sido sometidos los indígenas. Esta actitud pone de manifiesto el carácter cambiante de la identidad cultural, lo que se debe tener en cuenta en la relación entre los arqueólogos, las comunidades locales y el patrimonio cultural.

Como parte de un programa de investigaciones arqueológicas que se adelanta en el departamento del Tolima, Colombia, Juan Manuel Llanos Chaparro y Sandra Gutiérrez Abella presentan los resultados de las excavaciones adelantadas en la cuenca baja del río Saldaña, municipios de Saldaña y Coyaima. En el área objeto de estudio, con base en la cronología y estilos cerámicos, los autores ubican los tres complejos cerámicos definidos según recientes investigaciones: Complejo Montalvo, Complejo Guamo Ondulado y Complejo Magdalena Inciso. Plantean un cambio sociocultural apreciable hacia los siglos VIII-IX d. C. que incidió en la densidad y tamaño de los asentamientos humanos de la región, pues se incrementaron de manera significativa, cuyas causas obedecieron tanto a factores internos como externos.

El flanco occidental de la cordillera Central en el Valle del Cauca, Colombia, tuvo una fuerte presencia de varios grupos étnicos, entre ellos los pijaos, según las fuentes documentales, especialmente de fray Pedro Simón. Sin embargo, los estudios arqueológicos que aportan pruebas materiales de esta presencia son muy escasos. Para llenar estos vacíos Eduardo Forero Lloreda adelantó excavaciones arqueológicas en la cuenca media del río Guadalajara, municipio de Buga, Valle. De los dos sitios estudiados, el

más elevado (El Rosario) guarda relaciones estilísticas con la cerámica del valle del Magdalena, mientras que el más bajo (El Janeiro) con los estilos del Cauca Medio y Quimbaya, planteando una relación fronteriza con los valles de los ríos Cauca y Magdalena, según la situación altitudinal para la región objeto de estudio.

Pasando a la vida académica, vale la pena resaltar el proceso de acreditación del Programa de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia por parte de miembros del Consejo Nacional de Acreditación (CNA), entre ellos los profesores Elena Uprimny y Elías Sevilla Casas. Los pares evaluadores recomendaron la otorgación de *Alta Calidad* por el máximo período posible, en consideración a la sobresaliente labor que en el transcurso de 40 años de vida académica ha desempeñado el programa y sus docentes, contribuyendo a la consolidación de la nación colombiana, formando investigadores que han dado cuenta del estudio de la diversidad sociocultural y biológica de sus poblaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas, en el tiempo y el espacio. Dentro de sus fortalezas sobresalen las altas calidades en la formación de sus docentes (el 75% posee título de Doctorado y el resto de Maestría) y su internacionalización; la presencia de seis Grupos de Investigación en categoría “A” en el Sistema de Ciencia y Tecnología; la existencia de tres laboratorios (Etnografía, Arqueología, Antropología Física) de apoyo a la investigación, docencia y extensión, entre ellos el de Antropología Física, considerado el “más importante del país y de buena parte de Latinoamérica”, y el de Etnografía que alimenta la página *Colantropos*, de gran difusión nacional e internacional. Con todo este bagaje, el Departamento de Antropología está en mora de desarrollar su Programa de Doctorado.

No obstante, existen varias deficiencias que hay que afrontar con rapidez y eficiencia. Entre ellas, es urgente el mejoramiento de las condiciones de infraestructura de los laboratorios y del personal docente. En segundo lugar, brindar espacios para una mayor integración del cuerpo docente y los grupos de investigación, tanto entre sí como con los estudiantes, y entre el pregrado y el postgrado. En tercer lugar, hay mucha preocupación por el desmejoramiento de la calidad en la formación de los estudiantes de pregrado al haberse eliminado el trabajo monográfico, pues el trabajo de campo o de laboratorio/archivo constituyen la esencia en la formación antropológica. Por esta razón, los pares sugieren la inclusión de un semestre más en la Carrera de Antropología. Finalmente, se considera importante incluir un programa de apoyo a la población de afrodescendientes, pues en la universidad existe

uno para comunidades indígenas y municipios más pobres, pero no para un sector vital del país.

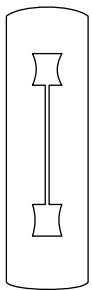
Dentro de la vida y obra de la antropología colombiana descuelga el profesor Eliécer Silva Celis, quien durante más de 60 años construyó el Museo Arqueológico de Sogamoso, pilar de la identidad cultural del mundo Muisca y sus descendientes, y sentó las bases para los estudios bioarqueológicos, de arqueología funeraria, arte rupestre, arqueo-astronomía y antropología simbólica en Colombia. Igualmente ha jugado un papel muy importante como pedagogo y gestor de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, a la que ha defendido asiduamente, junto con el Templo del Sol, como patrimonio de los boyacenses y de la misma humanidad.

El destacado líder indígena nasa Manuel Quintín Lame Chantre ha sido el más estudiado en la historiografía colombiana, y la última obra escrita por Fernando Romero Loaiza ha sido reseñada por el profesor Carlos Miñana. En su reseña destaca las aportaciones del texto, entre ellas el análisis exhaustivo y crítico de la obra de Quintín Lame, el abordaje de los vacíos que dejaron los anteriores biógrafos, acudiendo a fuentes documentales y entrevistas. Romero desmitifica la imagen del líder indígena, pues contrariamente a lo conocido, éste fue un indígena ilustrado, ávido lector de textos de diferentes temáticas, entre ellas las religiosas, que constituyeron su fuente de inspiración para el pensamiento y vida al servicio de las comunidades indígenas.

Finalmente, la revista incorpora la reseña del médico e historiador de la salud Abel Fernando Martínez Martín, del libro *Las enfermedades en las condiciones de vida prehispánica de Colombia* de José V. Rodríguez, que conjuntamente con los trabajos de Gonzalo Correal Urrego y Hugo Armando Sotomayor han contribuido al estudio de las enfermedades en las sociedades prehispánicas. El enfoque teórico de este trabajo se basa en la perspectiva ecológica y epidemiológica, que toma en cuenta las adaptaciones socio-culturales y biológicas, centrándose principalmente en la información ósea arqueológica prehispánica, desvirtuando en muchas ocasiones los planteamientos clásicos de los cronistas sobre la alimentación, el proceso salud-enfermedad y la regulación demográfica de las poblaciones prehispánicas de Colombia.

JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ CUENCA
Editor

ARTÍCULOS



**ONIROMANCIA Y PERSPECTIVA ENTRE
LOS ETTE DEL NORTE DE COLOMBIA**

*Perspectivism and dream interpretation
among the ette of northern Colombia*

JUAN CAMILO NIÑO VARGAS *

Universidad de los Andes · Bogotá, Colombia

* juancamilonino@gmail.com

RESUMEN

En algunas sociedades la interpretación onírica se considera una labor lógica y significativa. La explicación de este hecho se encuentra en la forma en que el mundo ha sido construido socialmente. El presente artículo se interesa por la particular articulación de estas ideas entre los ette, una sociedad indígena del norte de Colombia que le ha otorgado al fenómeno del sueño un lugar central dentro de la vida diaria. Para este efecto, se describen y analizan ciertas nociones nativas sobre el cosmos y el fenómeno onírico. Se expone cómo, para los ette, el universo puede aprehenderse desde diferentes perspectivas que, aunque no coinciden entre sí, están estrechamente relacionadas. La forma en que los individuos experimentan el mundo mientras duermen constituye un caso especial de semejante concepción. Se concluye que la principal función de la interpretación es hacer corresponder la perspectiva onírica y la perspectiva ordinaria y, así, relacionar dos niveles de aprehensión de lo real.

Palabras clave: *ette, perspectiva, modo de existencia y percepción, sueño, interpretación onírica.*

ABSTRACT

In some societies it is considered that dream interpretation is a meaningful and logic task. The explanation of this fact lies within the way in which the world has been socially constructed. The present paper focuses on the shape and articulation of these ideas among the Ette, an indigenous group of North Colombia that has granted the dream experience a central place in their everyday life. For this purpose, certain native notions about cosmos and dream experience are described and analyzed. It is exposed how, for the Ette, the universe can be apprehended from different perspectives that, although differing from each other, are closely related. The way in which individuals experience the world while asleep is a special case of this conception. Thus, it is concluded that the main function of the dream interpretation is to make correspond the dream perspective and the common perspective, and in this way, relate two different levels of reality awareness.

Keywords: *ette, perspective, mode of existence and perception, dream, dream interpretation.*

INTRODUCCIÓN

No en todas las épocas ni en todas las sociedades se ha considerado a la interpretación onírica como una labor plena de sentido. El valor que se le atribuye al fenómeno del sueño va a la par del desarrollo y la legitimación de los ejercicios interpretativos que pretenden aplicársele. Cuando se juzga que los sueños son una serie de imágenes caóticas y carentes de significación, su desciframiento deja de tener razón. Se cuenta con un volumen considerable de literatura que desde la antigüedad ha desvalorizado la importancia de las imágenes oníricas y, en consecuencia, ha juzgado como dudosa la eficacia de una práctica que pretenda interpretarlas (*cf.* Aristóteles, 1993: 113-120; Cicerón, 1985: 99-108). De otro lado, si los sueños se estiman y aprecian pero se les concede un carácter claro y transparente, cualquier tipo de elucidación se vuelve innecesaria. Algunas sociedades indígenas de América, por ejemplo, conciben los sueños como eventos reales que deben ser interpretados literalmente y sin aplicarles ningún tipo de desciframiento (*cf.* Merril, [1992] 1997: 200-202). Borrando la distinción introducida por el psicoanálisis entre contenido manifiesto y contenido latente, ciertos investigadores modernos también han considerado que a los sueños no hay que atribuirles ninguna significación oculta y que, antes bien, ellos mismos revelan su sentido con toda claridad y transparencia (*vg.* Hobson, [1988] 1994: 25, 289).

La verdadera interpretación, entonces, sólo aparece cuando los sueños se valoran y, a un mismo tiempo, se les reconoce un sentido oculto que debe ser descifrado. Esta concepción ha gozado de cierta popularidad en la historia antigua y reciente de Occidente (*vg.* Miller, 1994: 75-105; Parman, 1991: 18-107; Freud, [1900] 1979). En América indígena no sólo se ha reportado con frecuencia sino, además, se ha recalado su gran importancia dentro de varios conjuntos de prácticas e ideas (*vg.* Lincoln, [1935] 2003: 268-289; Perrin, 1990: 5-18; Price-Williams y Degarrod, 1990: 286-289; Tedlock, 1999: 90-92).

El presente artículo se interesa por la forma específica que adquieren estas ideas en una sociedad indígena del norte de Colombia: los ette, también conocidos como “chimilas” (*cf.* Bolinder, [1924] 1987; Reichel-Dolmatoff, 1946; Uribe Tobón, 1987). Para los ette, la interpretación onírica es una práctica lógica y legítima. Se argumentará que la explicación de este hecho reside en el modo en que el mundo ha sido construido socialmente. Los supuestos compartidos sobre el universo y el fenómeno del sueño condicionan y posibilitan la existencia y la lógica de la oniromancia.

En este orden de ideas, se describen y analizan ciertas ideas cosmológicas ette. Se le presta una especial atención a la concepción según la cual cada ser animado contempla el mundo desde una perspectiva diferente pero por medio de un mismo esquema perceptual. En ese sentido el cosmos ette puede ser experimentado desde diversos puntos de vista. Seguidamente, se sostiene que la forma como los individuos experimentan el mundo mientras duermen constituye un caso especial de este conjunto de ideas. Con este fin, se expone con brevedad la noción nativa de sueño. Finalmente, se examina e ilustran los principios que dirigen la labor de la interpretación onírica. Se concluye que su función consiste en el establecimiento de correspondencias entre diferentes perspectivas. De acuerdo con esto, se plantea que el sistema de interpretación ette pareciera ser más cercano al concepto de equivalencia que al de símbolo. A lo largo de todo el artículo, se resalta la complejidad y coherencia de las prácticas y representaciones de los ette sobre el tema. La investigación se apoya en un trabajo etnográfico de varios meses realizado entre los años 2003 y 2006 en las llanuras del Ariguaní, en los departamentos de Magdalena y Cesar (*cf.* Niño Vargas, en prensa).¹

LOS ETTE DEL NORTE DE COLOMBIA

Si bien el apelativo “chimila” se remonta al siglo XVI y goza de cierta popularidad en la literatura etnográfica contemporánea, el pueblo al que se refiere prefiere autodenominarse “ette”. Tal actitud está justificada si se tiene presente la forma poco clara y consistente con la cual la administración hispánica se refirió a los grupos de las llanuras del Caribe colombiano durante el período colonial (*cf.* Herrera Ángel, 2002: 5-21). En la actualidad, los especialistas tienden a considerarlo un pueblo de habla chibcha y, en esa medida, lingüísticamente emparentado con otros grupos de los Andes septentrionales, el Caribe colombiano y la Baja Centroamérica (*cf.* Malone, 1991: 14-15; Constenla, 1993: 106-109, 120).² La mayoría de población ette habita el curso

1 Estoy en deuda con mis informantes y amigos ette por el tiempo y conocimientos compartidos durante mi estadía en la región del Ariguaní y, en especial, con Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yauu, Luisa Granados Diiñato, Rafael Mendieta Diiitu y María Ospina Nokorussu. Las observaciones que hicieron sobre el tema Jorge Morales, Marta Herrera, Roberto Pineda y Margarita Serje también tuvieron un inmenso valor. Asimismo, agradezco los enriquecedores comentarios que realizaron los integrantes del Taller Interdisciplinario de Formación en Investigación Social UMBRA.

2 Con el fin de facilitar su lectura, en este artículo se prescindió del uso de signos fonéticos para la transcripción de la lengua de los ette, el *ette taara*, y se prefirió usar el sistema alfabético que la comunidad está tratando de implantar. Las

medio del río Ariguaní, en las planicies que se extienden al suroccidente de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia. Una gran proporción se encuentra establecida en un resguardo ubicado en el municipio de Sabanas de San Ángel, departamento de Magdalena. La propiedad está compuesta por dos porciones de tierra separadas llamadas Issa Orisstuna y Ette Butteriya. En años recientes se ha anexado una tercera posesión cerca de la localidad de Gaira, en las estribaciones septentrionales de la Sierra Nevada. Los ette la denominan Narakajmanta (Figura N° 1).

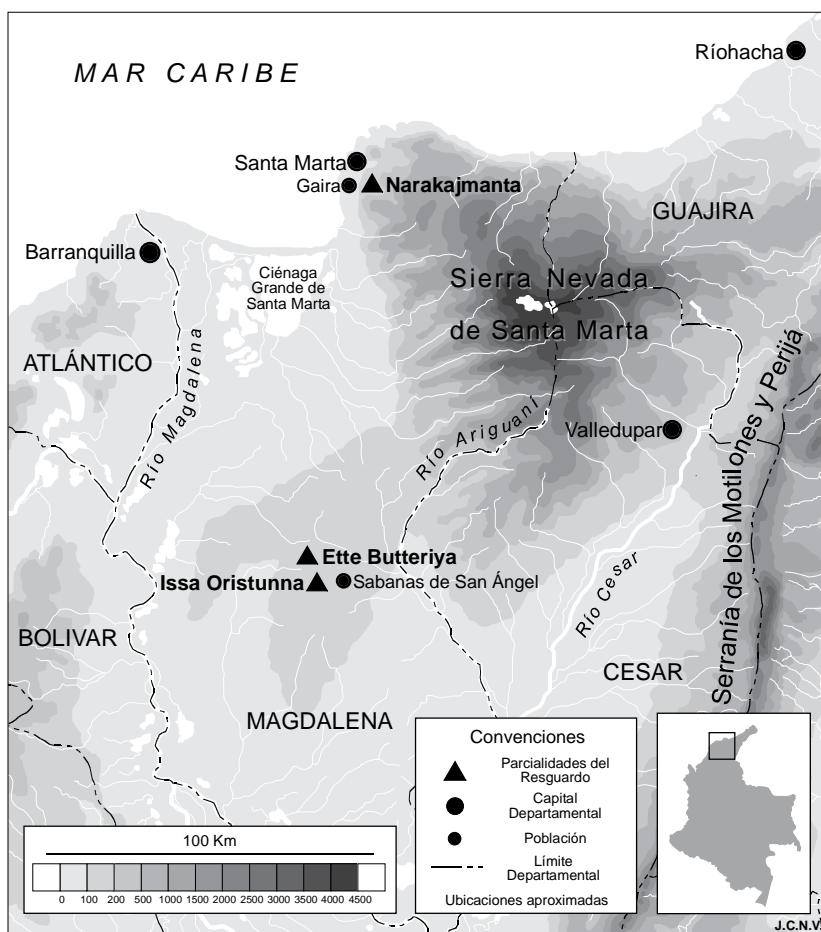
En la literatura etnográfica de la primera mitad del siglo XX son frecuentes las alusiones sobre la independencia económica y cultural del grupo (vg. Bolinder, [1924]1987: 19-20; Chávez, 1945: 160; Reichel-Dolmatoff, 1946: 97-98, 103). La expansión de la frontera agrícola y ganadera que se inició durante el periodo colonial, y que incluyó en el siglo XX la explotación de petróleo y maderas y la construcción de ferrocarriles y carreteras, tuvo como consecuencia el fin de este relativo aislamiento. De gozar de cierta autarquía, los ette fueron totalmente despojados de sus tierras. Se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo como jornaleros y peones, ocupando el lugar más bajo en una entrerriada red de relaciones asimétricas (cf. Osorio Gallego, 1979: 20-48; Uribe Tobón, 1974: 214-264; 1987: 69-61). La creación del resguardo en 1990 alivió tal estado de cosas y originó procesos de agrupación y reorganización de la población indígena. Paralelamente, propició un espacio en el cual la vida tradicional podía desarrollarse con mayor libertad. Sin embargo, y a pesar de la tenencia del resguardo, la falta de tierras y la violencia política son problemas graves que los aquejan en la actualidad.

Los traumáticos eventos que los ette han tenido que enfrentar, aunados a una actitud indígena orientada al mimetismo y al ocultamiento, condujeron a varios investigadores a caracterizarlos como una sociedad, o bien al borde de la extinción, o bien en franco estado de descomposición (vg. Brettes, 1898: 457; Mc. Quown, 1955: 521, 549; Reichel-Dolmatoff, [1951] 1985 T. I: 17; Garante *et al.* 2000: 188). Con todo, los ette siguen compartiendo un complejo conjunto de prácticas y representaciones diferente del de sus vecinos campesinos y, en muchos sentidos, similar al de otros grupos indígenas de América. Dentro

vocales se pronuncian y se escriben igual que en castellano. Lo mismo ocurre con todas las consonantes que aparecen en este texto. El lector interesado en la fonología ette puede consultar una obra especializada (vg. Trillos Amaya 1996: 45-77). De igual forma, y con el objetivo de agredir en menor grado el ritmo de la dicción nativa, se prefirió una presentación de las declaraciones nativas en forma de versos libres y no en el modo de prosa leída.

de su acervo cultural, la atención a la experiencia del sueño y la práctica de la interpretación onírica son de importancia capital. La mayoría de adultos le presta atención a los sueños y los especialistas médicos y religiosos dedican una gran parte de su tiempo a interpretar experiencias oníricas propias y ajenas. De este modo, pareciera que el cambio social se hubiera efectuado por medio de esquemas culturales propios que, integrando experiencias pasadas con acontecimientos futuros, le permitieron al grupo salvaguardar su identidad étnica.

Figura N° 1



Fuentes: Instituto Geográfico Agustín Codazzi (1977: 40-41, 48-49); Pueblo Indígena Ette Ennaka Penariwiki (2000: 35).

LA PERSPECTIVA EN EL COSMOS ETTE

Los ette comparten complejas ideas sobre la forma en la que se experimenta lo existente. Los seres humanos, las especies zoológicas y las deidades aprehenden su entorno desde puntos de vista que no coinciden entre sí, y sin embargo, no dejan de estar estrechamente relacionados. La idea básica es que la mayoría de seres animados no sólo pertenecen a una sociedad similar a la humana sino, además, desde su propia perspectiva, se conciben a sí mismos como humanos. En ese sentido, y con algunas reservas, muchas características del cosmos ette parecieran ajustarse a lo que algunos estudiosos han denominado “perspectivismo” (Århem, 1993: 109-126; Lima, 1996: 21-47; Viveiros de Castro, 1998: 469-488). Esta serie de ideas merecen ser explicadas con algún detalle.

Sobre la base de evidencia etnográfica actual e histórica puede afirmarse que para los ette una gran proporción del universo se organiza sobre las mismas relaciones que estructuran la vida de hombres y mujeres (*cf.* Niño Vargas, en prensa; Reichel-Dolmatoff, 1945: 5-6, 13-14, 16-17). Los astros, los fenómenos atmosféricos, ciertas enfermedades y diversas especies de animales se entienden como agrupaciones que replican el orden de la sociedad. El firmamento, por ejemplo, se concibe como un gran espacio poblado por seres animados. Mientras que Sol es un varón que diariamente recorre la bóveda celeste y sólo se detiene a descansar en la casa de su hermana Luna, Trueno es un ser poderoso cuyos súbditos se esconden en el interior de los cerros. De igual forma, se piensa que los animales son “gente”. Se cree que las dantas se reúnen periódicamente para celebrar fiestas y embriagarse; que los monos saben curar enfermedades; que por medio de sus cantos y movimientos las guacamayas hablan una lengua secreta; e, incluso, que algunos animales específicos como el jaguar o el rey gallinazo son los jefes de especies enteras como los ocelotes y las aves carroñeras.

Pero los seres animados no sólo actúan como gente: desde su propio punto de vista también son gente. Cualquier animal se ve a sí mismo como humano; a su madriguera la observa como una casa; a su alimento silvestre y crudo lo percibe como alimento cocido y preparado; y a sus predadores los advierte como a los predadores de los seres humanos. Un hombre aparece ante los ojos de un pecarí en la forma de un jaguar puesto que el jaguar es el predador de los hombres y los hombres son los predadores del pecarí. A su vez, un hombre aparece ante los ojos de un jaguar en la forma de maíz tostado puesto que el maíz tostado es el alimento de los hombres y los hombres son el alimento de los jaguares.

Las cosas no son muy diferentes para las grandes entidades sobrenaturales. Ellas participan de un modo de existencia humana que, sin embargo, los hombres no pueden percibir directamente. Lo que en condiciones normales se observa como enormes árboles de ceiba son, desde la perspectiva de las deidades, plantas de maíz. De la misma forma, lo que se manifiesta en el mundo de los hombres en forma de lloviznas y precipitaciones son, para las entidades sobrenaturales, celebraciones y fiestas con bebidas fermentadas. En todos estos ejemplos, el hecho de que la humanidad se considere una condición compartida no implica que las diferencias entre las distintas clases de seres desaparezcan en una suerte de panhumanismo. Lejos de ser absoluta, la humanidad que un individuo se atribuye a sí mismo y sus semejantes es relativa.

Si se toman en conjunto, esta serie de suposiciones se apoyan, por lo menos, sobre dos principios. En primera instancia se postula la presencia de un solo esquema básico de existencia y percepción orientado por patrones humanos. En segunda instancia, se afirma la existencia de múltiples perspectivas para actualizarlo. De estos principios, por lo demás, se sigue otra llamativa implicación. Lo que dos clases diferentes de seres observen y experimenten en un mismo momento no tiene por qué coincidir. La apariencia de lo existente cambia en función de la posición del sujeto percepto. Con todo, y puesto que lo que varía es la perspectiva y lo constante son las propiedades del esquema de existencia y percepción, no existe ningún impedimento para que se llegue a intuir lo que está experimentando un ser distinto a uno. Esto es, de hecho, lo que los ette hacen cada vez que afirman que lo que los hombres ven como tal cosa es tal otra para un animal o una deidad. Entre una y otra perspectiva pueden trazarse relaciones de equivalencia. El universo sufre un proceso de humanización que no lo homogeniza enteramente, pero tampoco lo fragmenta por completo. Es perfectamente coherente, entonces, que los individuos interesados en entender diversos aspectos de la realidad practiquen algún tipo de interpretación.

LA CONCEPCIÓN DEL SUEÑO Y LA PERSPECTIVA ONÍRICA

Los ette no conciben los sueños como simples representaciones. Antes que todo, “soñar”, *ooyori*, es un verbo. Cuando el término se encuentra en la forma de un sustantivo, *ooyoriya*, designa un evento que sucedió durante el reposo. Soñar es una acción y no las figuras e imágenes que se les presentan a los individuos mientras duermen. Como ya se habrá advertido, el sentido que encierra este concepto no coincide perfectamente con el significado de la

expresión que le correspondería en castellano. A diferencia de lo que sucede en ésta y otras lenguas indoeuropeas, un hablante del *ette taara* puede asegurar “haber soñado” (*issa ooyori*), pero no “haber tenido sueños” (“tuve un sueño”, “I had a dream”).

Soñar, como cualquier otro acto, siempre se desarrolla en un tiempo específico y un espacio concreto. Su singular naturaleza radica en que, a diferencia de la mayoría de las operaciones ordinarias, el sujeto que la realiza no es la persona en su conjunto sino, antes bien, un componente anímico más fundamental. Los *ette* lo denominan *too*, expresión que también les sirve para designar al corazón. *Too* es una partícula constitutiva de los individuos que se aloja en el cuerpo y se encarga de mantener el estado vital. Entre sus principales características se encuentra su carácter inmaterial pero real y su relativa independencia de la sustancia corporal. Aunque el concepto presenta ciertas similitudes con la noción occidental de “alma”, traducirlo con esta expresión podría distorsionar su verdadero significado.

Todas estas propiedades hacen que, en ciertas condiciones, *too* pueda abandonar el cuerpo. Fenómenos como la enfermedad y la muerte se explican, respectivamente, como su ausencia prolongada o definitiva. El sueño, por su parte, se piensa como un abandono temporal. Durante el reposo *too* renuncia a la sustancia orgánica del individuo y sale a deambular. Las vivencias que se recuerdan al despertar son el resultado de sus andanzas. En palabras de una anciana *ette*:

... Anoche soñé
Entonces *too* salió
Me quedé como un muerto
Y así estuve hasta la media noche y después hasta la madrugada...

... Toda la gente ve un cuerpo acostado
Pero de ese lado *too* ve cosas que sólo vería si caminara
Por eso tenemos razón
El cuerpo se queda en la hamaca porque es un caparazón
Ahí se ve una persona durmiendo
Esa persona respira, se mueve y hasta habla
Pero *too* está lejos...

(*Luisa Granados Diiñato, Ette Butteriya, octubre de 2003*)

Esta experiencia se considera un evento tan veraz como cualquier otro suceso acaecido en la vigilia. Lo que *too* observa y experimenta es auténtico: efectivamente abandona el cuerpo, deambula por parajes desconocidos e interactúa con otros seres y objetos no menos reales. En ese sentido, existe una clara continuidad entre el sueño y la vida despierta. Ninguno opaca al otro en grado de realidad.

Ahora bien, que la distinción entre lo real y lo ilusorio no pueda aplicarse para distinguir los dos estados, no significa que uno y otro se confundan. Los ette reconocen claramente que la escena en que se desarrollan los sueños es distinta de aquella en donde se desenvuelve la vida despierta. La separación de *too* supone una ruptura. El adormecimiento le permite participar al soñante en una nueva forma de existencia. Librado de la influencia del cuerpo, empieza a participar de una forma de vida distinta de aquella que llevaba durante la vigilia. Se resulta concibiendo al sueño como un modo inusual de existencia y percepción. Soñar implica ser partícipe de una nueva perspectiva:

...*Too* ve diferente
Ve diferente porque dejó el cuerpo tirado
Para él es normal pero de este lado es diferente
Todo se ve diferente del lado de arriba
Cuando uno sueña ve las cosas del otro lado
Se ven como si las viera *Yaaú*
Del otro lado nada es como lo vemos acá
Cuando se sueña todo es como diferente
Esa es la creencia de nosotros...

(*Luisa Granados Diiñato, Ette Butteriya, octubre de 2003*)

Como puede inferirse del testimonio, los ette se valen de deícticos espaciales para la expresión de estas ideas. Los deícticos conforman un conjunto de elementos lingüísticos referenciales que integran los aspectos designativos del lenguaje. Localizadores espaciales como “aquí” “acá” o “allá” hacen parte de la deixis espacial del castellano. El significado de todos es relativo y depende de la posición adoptada por el hablante. En la lengua ette pueden encontrarse varios deícticos espaciales (*cf. Trillos Amaya, 1996: 129*). Aunque su uso no se limita estrictamente a este campo, vale la pena resaltar que algunos de ellos están íntimamente asociados a la descripción de la experiencia de la vigilia y el sueño. En la Tabla N° 1 se relacionan los más usados:

TABLA N° 1

Deícticos espaciales asociados con la descripción de la experiencia de la vigilia y el sueño.

Vigilia	<i>Inninikki</i>	“de este lado”
Sueño	<i>Ninnanikki</i>	“del otro lado”
	<i>Jaatinikki</i>	“del lado de arriba”
	<i>Yaaulanikki</i>	“del lado de <i>Yaau</i> ”

Empleando los deícticos en el contexto adecuado, y sin siquiera mencionar el verbo “soñar”, un hablante de la lengua ette puede hacerle entender a sus interlocutores si la experiencia que relata tuvo lugar durante el día o mientras dormía. Con la expresión *inninikki* se referirá a acontecimientos y objetos que se percibieron en la vigilia. Comúnmente se traduce al castellano como “aquí” o “de este lado”. Si por el contrario, lo que desea es describir una realidad que se le presentó durante el sueño, entonces utilizará voces como *ninnanikki*, *jaatinikki* y *yaaulanikki*. Todas estas expresiones están íntimamente relacionadas. Las tres se oponen a *inninikki* y, en esa medida, se refieren a acontecimientos y objetos que están fuera del alcance de los sentidos comunes en el momento de la enunciación.

Generalmente, el deíctico *ninnanikki* se asocia a las narraciones de sueños ordinarios y es traducido como “del otro lado”. Por su parte, el uso de *jaatinikki* y *yaaulanikki* suele restringirse a las experiencias oníricas relacionadas con la manifestación o presencia de entidades sobrenaturales. El primer término, *jaatinikki*, puede traducirse como “del lado de arriba”. El segundo, *yaaulanikki*, se traduce como “del lado de *Yaau*” y, en esa medida, expresa complejas e interesantes ideas. Los ette se refieren a su principal entidad sobrenatural con el mismo término con que designan a su progenitor masculino: *Yaau*. El singular modo de existencia y percepción que proporciona el acto de soñar, entonces, se traduce para el soñante en la participación de un nivel de realidad reservado a esta entidad sobrenatural. La persona que sueña alcanza un estado privilegiado: puede llegar a observar las cosas “del lado de *Yaau*”, “como si las viera *Yaau*”. El valor que se le concede a estas perspectivas hace que la interpretación de sueños se convierta en una actividad prestigiosa.

LA LABOR DE LA ONIROMANCIA

Se ha examinado cómo, sin caer en ninguna contradicción, los ette conciben al sueño como una actividad que se desarrolla durante el descanso. Para ellos, el inicio y la terminación del fenómeno onírico coincide con la salida y el reingreso al cuerpo del principal componente anímico de la persona: *too*.

La veracidad de los recuerdos que se guardan sobre su experiencia nunca es puesta en duda. En este sentido, la distinción entre el sueño y la vigilia no es radical. La línea que separa a las dos condiciones no es la misma que aparta la realidad de la ilusión. Si bien no se confunden, tampoco se les considera estados antitéticos.

Con todo, la interpretación de un sueño no siempre es literal. Sin que implique ninguna clase de desvalorización, lo que se observa en el descanso no tiende a equipararse con lo que se percibe en vela. Un objeto visto en sueños no siempre es una reproducción de su homónimo de la vigilia. La semejanza del sueño con el mundo despierto tan sólo es aparente. La salida de *too* del cuerpo está asociada a la participación en un modo alterno de existencia y percepción. Librado de la influencia de la sustancia corporal, empieza a observar el mundo desde otra perspectiva. Los sentidos ordinarios dejan de operar y, en consecuencia, se presencia lo real en una nueva dimensión.

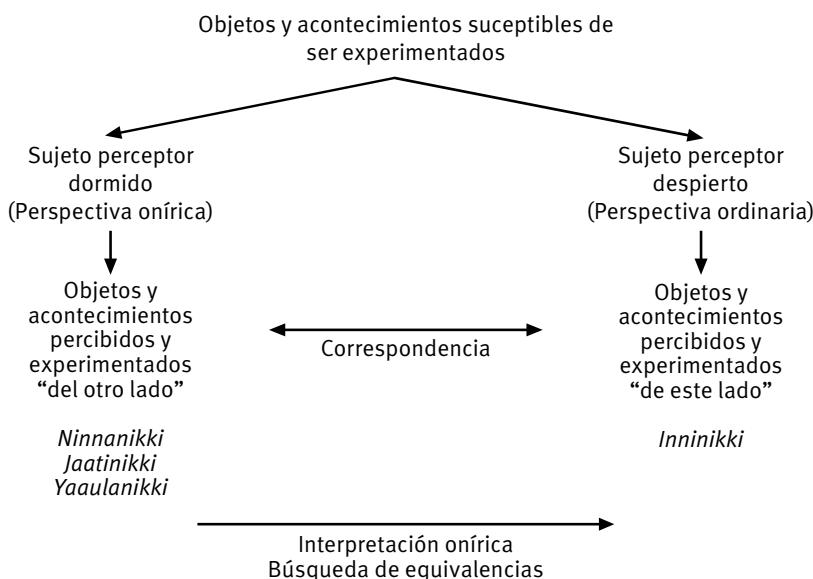
Lo que la interpretación intenta resolver es esa aparente falta de coincidencia. A un acontecimiento percibido “del otro lado” (*ninnanikki, jaatinikki, yaaulanikki*) le hace corresponder otro “de este lado” (*inninikki*). La efectividad de la labor está garantizada por la concepción perspectivista del cosmos. Las diferentes perspectivas desde las cuales puede aprehenderse el universo se corresponden. Entre una y otra pueden encontrarse relaciones de equivalencia. Los sueños terminan siendo interpretables puesto que las múltiples formas en que la realidad es susceptible de ser interpretada están vinculadas entre sí. Muchas de estas ideas pueden aclararse examinando el esquema que se presenta en la Figura N° 2.

Teniendo un perfecto conocimiento sobre las limitaciones intrínsecas de las diferentes perspectivas, el intérprete ette de los sueños se esfuerza en conformar el mundo que percibe el soñante durante el sueño con el de la vigilia y la vida despierta. Su oficio es establecer vínculos que enlacen uno y otro punto de vista. A cada elemento onírico le hace corresponder otro ordinario. La relación que descubre entre los dos es de equivalencia y está sustentada en la posibilidad, en el cosmos ette, de percibir un mismo objeto desde diferentes perspectivas.

Es bastante llamativo encontrar anotaciones similares sobre este tema en la literatura etnográfica amerindia. Ciertos etnólogos, por ejemplo, aseguran que entre los wayuu de la península de la Guajira, el mundo pareciera estar formado por dos partes complementarias cuyas relaciones descubriría la oniromancia por medio de una “lógica de la duplicación” (Perrin, [1992]

1997: 71). De otro lado, en ciertos pueblos amazónicos como los jívaro también se ha descrito un “principio de conversión” para la interpretación de sueños que relacionaría órdenes que se corresponden entre sí (Descola, 1989: 444).

Figura N° 2
La labor de la oniromancia



DOS SUEÑOS EJEMPLARES

Algunos ejemplos concretos pueden ilustrar la naturaleza de la labor oniromántica ette y, paralelamente, facilitar la asimilación de la anterior serie de planteamientos.

El viento y el baile

El siguiente sueño fue experimentado en el 2003 por una mujer reconocida por su desempeño en labores ceremoniales y gran conocimiento de la tradición mítica.

...Hace un tiempo soñé esto

Del otro lado caminaba

Me encontré con dos mujeres

Eran dos ancianas
Eran de los antiguos
Numirinta.

Venían de lados diferentes y se cruzaban
Después daban vueltas
Estaban bailando
Sus faldas se movían de lado a lado
Faldas largas de algodón.

Una de ellas me tomó por el brazo
Me dijo que no me preocupara por la brisa
Y la falda no paraba de moverse
Se movía y se movía con baile
Bailaba con la otra.

De ese lado vi a una mujer con falda
De este lado es el viento y la brisa fresca del atardecer
Del lado de *Yaaú* el viento es como una falda
Soplaba y soplabla la falda
Así es en el tiempo de *Numirinta.*

Cuando sentí brisa por mi espalda en la noche no me asusté
Sabía que era aire fresco
Era brisa suave y fresca
No era caliente ni traía enfermedad...

(María Ospina Nokorussu, Narakajmanta, diciembre de 2003)

Disfrutando del modo no ordinario de existencia que la actividad del sueño proporciona, la mujer aseguró hallarse caminando hasta el momento en que se topó con un par de mujeres. Varios elementos la previenen del carácter especial del encuentro. Ambas estaban vestidas a la antigua usanza. Las telas de algodón que las envolvían seguramente constituyen un recuerdo de los indumentos que alguna vez lucieron sus padres. Lo importante es que el hecho de haber aparecido durante el descanso las hace portadoras de una nueva significación. A los ojos de la anciana, las mujeres no son una

simple reminiscencia desdibujada de la infancia. Son seres “antiguos”. El uso de cultura material pretérita delata la presencia de entidades sobrenaturales. El sueño recrea el pasado para conferirle en el presente un valor agregado.

La identidad exacta que se otorga a los personajes está determinada por el momento del año en que la visión tuvo lugar. Octubre, tanto como agosto y septiembre, es tiempo de la principal deidad femenina ette: *Numirinta*. Se dice que sus lluvias y brisas anuncian el comienzo de un período en que las representaciones y prácticas ceremoniales asociadas al género femenino cobran una mayor importancia. Siendo igual de significativo lo que enseña y lo que ignora, el sueño se ajusta al calendario destacando la ausencia de los hombres y el protagonismo de las mujeres. La soñante, entonces, convierte a las dos figuras en manifestaciones asociadas a la deidad. A este respecto, los movimientos rítmicos que despliegan no pueden ser pasados por alto. Puesto que la celebración de algunas ceremonias supone la realización de bailes e, inversamente, la realización de un baile siempre supone una ceremonia, la asistencia de bailarinas en el sueño le transmite a toda la experiencia una atmósfera ritual. Ni en la vida onírica ni en la despierta el baile y el rito logran disociarse. La vinculación de las mujeres con *Numirinta* queda sustentada por la calidad extraordinaria del oficio que ejecutan.

En su conjunto, la visión resulta tener un enorme valor. La soñante pudo observar entidades sobrenaturales en un contexto ceremonial. La interpretación que posteriormente ella misma aplica es consecuente con semejante apreciación. Debido a la época en que aparecen, las actividades que realizan y las prendas que visten, a unas figuras humanas percibidas durante el descanso se las asocia con una deidad. A su vez, y en este punto yace la verdadera labor interpretativa, a esta deidad se le equipara con un importante fenómeno metereológico. Lo que la experiencia del sueño faculta ver como mujeres bailando y agitando sus faldas, se hace corresponder en la vigilia con brisa fresca y saludable. Los rítmicos movimientos corporales de las mujeres del sueño se corresponden con los desplazamientos de aire en la vigilia. Ninguno de los elementos se sobrepone o sustituye al otro. De lo que se trata, en rigor, es de diferentes niveles de aprehensión de lo existente. El viento es *Numirinta* y *Numirinta* es el viento; sus faldas en movimiento son el aire soplando y el aire soplando son sus faldas en movimiento. La apariencia que tomen ante un observador particular dependerá del punto de vista en el cual esté situado. La perspectiva ordinaria y la onírica procuran imágenes divergentes, aunque equivalentes, que la intérprete se esfuerza por relacionar.

ONIROMANCIA Y RITUAL

Un segundo ejemplo puede terminar de aclarar la naturaleza de la labor oniromántica. Un sueño comúnmente reportado entre los actuales especialistas religiosos, y cuya valoración raramente cambia, es perfecto para este fin. Su ocurrencia es causa de jolgorio para el soñante y sus allegados. Entre sus virtudes se encuentra, además, la de permitir comparar y relacionar el proceso de desciframiento onírico con el proceder ritual del orden ceremonial.

... Me llevaron a un sitio
Era una casa ette
Había hombres y mujeres tomando chicha
Muchos

Estaba celebrando el hermano de mi padre
Rezaba por todos con la totuma en la boca
Ésa era su casa
Pero ése no era él
Ése era *Yaau*

Amanecí contento
Bebí chicha hasta el amanecer
Había estado con *Yaau* en reunión
Les conté a todos
Iba a haber buena agua y buena cosecha
Yaau iba a mandar lluvias...

(*Carlos Sánchez Purusu Takiassu Yaau, Narakajmanta, septiembre de 2003*)

Por unos instantes, el componente anímico del soñador pudo participar de un modo de existencia que lo acercó a las grandes entidades sobrenaturales. Durante el sueño ingresó en una vivienda construida siguiendo los parámetros tradicionales. El interior estaba repleto de personas que generalmente consumían chicha. Al hermano de su padre, una figura que se destacaba entre el gentío, lo identificó con *Yaau*, principal entidad sobrenatural masculina ette. La asociación está respaldada por el protagonismo ritual que él desempeñaba en la fiesta.

Todas estas vívidas imágenes se transforman en pronóstico de lluvias por obra de la oniromancia. Una equivalencia presente en muchos sistemas de pensamiento amerindio subyace en el fondo de la operación, a saber, la que vincula la chicha divina y la lluvia profana. Lo que las deidades y los componentes anímicos de las personas dormidas observan como fiestas con bebidas fermentadas de yuca y maíz, constituye para una persona en condiciones normales la llegada de aguaceros y tormentas. Cada vez que los dioses celebran con chicha, el agua se despeña sobre los hombres. Los dos líquidos se corresponden. La relación que trazan los ette entre la bebida y el agua es aún más llamativa si se tiene en cuenta que el término vernáculo para “chicha” es *dii*, mientras que el de “agua” es *diitakke*. Esta última expresión está compuesta por *dii*, la misma palabra que se usa para designar a la chicha, y el término *takke*, frecuentemente traducido como “nuevo”, “joven”, “fresco”. De esta suerte, la lluvia que otorgan las deidades es, literalmente, “chicha nueva”, “chicha joven”, “chicha fresca”.

Un punto que no puede dejar de resaltarse y que el ejemplo pone de relieve es, precisamente, el de las relaciones que vinculan a la interpretación onírica con otra clase de actividades y saberes. El valor de las equivalencias que descubre la oniromancia se extiende mucho más allá del dominio de los sueños. Puesto que con facilidad puede pasarse de un término al otro en cualquiera de los dos sentidos, la asociación entre chicha y lluvia es igual de útil en la práctica ceremonial. Para los ette, los acontecimientos futuros pueden anticiparse por medio de la oniromancia o, bien, propiciarse mediante el rito. Mientras que para el intérprete de sueños las celebraciones con chicha anuncian lluvias venideras, para el oficiante del rito la llegada de las lluvias puede estimularse mediante la celebración de reuniones con chicha. Aunque el sentido de las operaciones es diferente, la lógica que regula los procedimientos es la misma. El oniromántico procura buscarle una equivalencia “de este lado” a un evento percibido “del otro lado”. El conductor de una ceremonia, por su parte, realiza acciones “de este lado” que tengan alguna repercusión “del otro lado”. Utilizando las mismas equivalencias, y trabajando bajo los mismos principios, uno y otro se entregan a la tarea de trazar correspondencias entre diferentes perspectivas. Esta afinidad entre la interpretación de sueños y los procedimientos mágicos y rituales, por lo demás, no es exclusiva de los ette (para otros grupos amerindios, véase Gregor, 1981: 713; Kracke, 1990: 150).

SÍMBOLO Y EQUIVALENCIA

Ahora pueden deducirse ciertas consecuencias. Desde el punto de vista ette, la imaginería onírica no se concibe en términos simbólicos. Los seres, objetos y actos que aparecen en los sueños no se entienden como representaciones que sirvan de vehículo a algún tipo de concepto o elemento significado. Los sucesos oníricos no se sobreponen, sustituyen o simbolizan a los de la vigilia. De lo que se trata, en rigor, es de diferentes niveles de aprehensión de lo existente. Para el intérprete nativo, la cuestión no tiene que ver tanto con una exégesis simbólica como con la búsqueda de equivalencias. El objetivo de la oniromancia es encontrar correspondencias entre diferentes perspectivas y no sustituir elementos que simbolizan por elementos simbolizados. La interpretación onírica ette no es, estrictamente hablando, una interpretación simbólica.

Para un mejor entendimiento del argumento es necesario remitirse a algunas diferencias que el concepto de equivalencia ette presenta con la noción de símbolo. Al símbolo siempre se lo ha concebido inmerso en una relación con un elemento simbolizado (vg. Ducrot y Todorov, 1972: 134; Pierce, 1974: 30-31). El símbolo, consciente o inconscientemente, representa a un objeto o acontecimiento distinto de lo que él mismo es: un sustituto (cf. Morris, [1947] 1962: 33-34, 36). Dependiendo de quién lo defina y en qué contexto se esté hablando, el nexo entre el elemento que simboliza y aquel que es simbolizado se ha caracterizado como completamente arbitrario (vg. Leach, [1976] 1978: 17) o fundado en alguna forma de contigüidad natural (vg. Piaget, [1947] 1972: 170; Saussure, [1916] 1984: 88). Así, a grandes rasgos, puede considerarse un símbolo la balanza que sugiere el concepto de justicia.

Las cosas no son muy diferentes en lo que se refiere al simbolismo onírico tal y como ha sido pensado en algunas de las más influyentes corrientes psicológicas modernas. Para ciertos pensadores, las visiones que se experimentan durante el dormir deben ser entendidas como representaciones, como un “vocabulario simbólico” (vg. Jung [1948] 1994: 255-256). Los sueños son sustitutos de ideas distintas a las de las imágenes oníricas: una gran proporción de los motivos que aparecen en ellos encubren, y simultáneamente expresan de forma indirecta, algo diferente de lo que ellos mismo son (Freud, [1900] 1979: 25-26, 145, 177-200; Ricoeur, [1971] 2002: 7-21). De esta suerte, un artefacto visto en sueños puede ser interpretado como un órgano del cuerpo humano o, asimismo, un conjunto de acciones y actitudes como una serie de profundos deseos reprimidos.

Superficialmente, no parece existir ninguna razón de peso que impida el uso del concepto de símbolo para explicar la interpretación onírica ette. Pareciera que la labor del intérprete nativo fuera sustituir. Sin embargo, esta opinión cambia después de una relectura de los ejemplos. En efecto, el viento no representa a *Numirinta*: él es esa deidad desde la perspectiva humana. Asimismo, las celebraciones con bebidas fermentadas no simbolizan la lluvia. Por el contrario, lo que los hombres observan como lluvia es una fiesta con chicha para las grandes entidades sobrenaturales. A nivel formal, este tipo de relaciones son muy cercanas a aquellas que la antropología estructuralista encontró en la mitología de numerosos pueblos americanos (cf. Lévi-Strauss, [1964] 1996).

Adicionalmente, dos características comúnmente asociadas a los símbolos parecieran ser incompatibles con el conjunto de ideas ette sobre el tema. En primer lugar, existe un intervalo temporal que separa al elemento que simboliza del elemento simbolizado. La aparición del símbolo, por lo menos en cuanto vehículo de representación, no precede en el tiempo a aquel acto u objeto que alude. El concepto de justicia antecede en existencia al convenio por medio del cual se acordó que la balanza lo representara. De igual forma acontece durante el sueño con el artefacto que encubre a un órgano humano. Tal idea, empero, no parece encajar perfectamente con la oniromancia indígena. Para los ette, la asociación entre los elementos oníricos y aquellos con los que se corresponden en la vigilia no está mediada por un intervalo temporal. Ambos son contemporáneos puesto que lo que los diferencia es el hecho de haber sido percibidos desde diferentes perspectivas. Si nos remitimos al primer ejemplo ofrecido en este artículo, puede afirmarse que el viento siempre ha sido una deidad femenina e, inversamente, una deidad femenina siempre ha sido el viento. Ninguno precede al otro en cuanto vehículo de representación. La creencia según la cual en algunas ocasiones los sueños anticipan lo que ocurrirá en la vida despierta, no contradice estos principios. Aunque la manifestación diurna de un evento onírico puede suponer cierto lapso de tiempo, la correspondencia entre uno y otro no lo hace. Para los ette, nunca hubo un acuerdo tácito o explícito para que uno aludiera al otro y, por tanto, no existe ningún tipo de preeminencia cronológica.

En segundo lugar, generalmente la relación simbólica es irreversible. El símbolo siempre representa a lo simbolizado y no a la inversa. La balanza y el artefacto pueden evocar al concepto de justicia y al órgano corporal. Sin embargo, estos últimos difícilmente pueden hacerlo con los primeros. El vínculo

simbólico es unidireccional y no puede ser recorrido más que en un sentido. Semejante idea es totalmente falsa para el intérprete ette. La relación entre los motivos que se experimentan durante el sueño y aquellos que les corresponde en la vigilia es completamente reversible. La lluvia profana, por ejemplo, se corresponde con las fiestas de las deidades e, inversamente, las fiestas de las deidades se corresponden con la lluvia profana. Esta reversibilidad es, por lo demás, la que hace que la asociación entre chicha y lluvia sea igual de útil en la oniromancia y en la práctica ceremonial. Otra vez, se trata de objetos y acontecimientos percibidos desde distintos puntos de vista y, en esa medida, equivalentes. Desde el punto de vista ette, no hay ninguna dificultad en pensar que un elemento en el sueño corresponde a otro en la vigilia y viceversa. La introducción del concepto de símbolo iría seguida por preguntas de difícil respuesta como, verbigracia, cuál de los dos objetos es el símbolo y cuál el simbolizado.

Ahora bien, es importante resaltar que los límites del argumento desarrollado hasta el momento coinciden con los de la ideología nativa. No puede derivarse de él que el concepto de símbolo sea inútil. Su objetivo se restringe a demostrar la inoperancia de esta noción en la reflexión nativa sobre las prácticas interpretativas. El símbolo es una idea estrechamente ligada a la historia de Occidente y a los procedimientos para interpretar sueños que allí se han desarrollado. No debe extrañar, entonces, que no se acomode a las conceptualizaciones que otras sociedades se han hecho sobre el mismo asunto. Como herramienta analítica podría ser de gran ayuda para interpretar los sueños de los ette pero no para entender el modo en que los ette interpretan sus sueños.

Probablemente esta serie de consideraciones pueden ser útiles para el examen del pensamiento de otros grupos situados más allá de las llanuras del Ariguání. A este respecto, es bastante sugestivo que varios antropólogos e indígenas observen con sospecha la utilización del concepto de símbolo y la noción de relación metafórica para la interpretación de sistemas de ideas amerindios. Ciertos intelectuales indígenas del suroccidente colombiano, por ejemplo, niegan explícitamente que entre dos elementos considerados equivalentes dentro de su cosmología exista algún tipo de vínculo metafórico, esto es, una relación asociativa fundada en la sustitución (Dagua *et al.*, 1998: 68). Refiriéndose a la relación mitológica que une el concepto de tiempo con un caracol, por ejemplo, afirman que “no se trata de que algo *sea como* el caracol, sino que *es el caracol*” (1998: 68). En la etnografía de poblaciones

arawak del Amazonas también se encuentran notas sobre las limitaciones del concepto occidental de símbolo a la hora de describir ciertas ideas nativas. De esta suerte, se ha asegurado que en la oniromancia de los mehinaku del río Xingu existe una relación tan estrecha entre el símbolo y lo simbolizado que en muchas ocasiones la distancia que separa a uno y otro pareciera diluirse y desaparecer (Gregor, 1981: 713).

CONCLUSIONES

Los ette consideran que la interpretación de sueños es una labor coherente y llena de sentido. La explicación de este hecho reside en los supuestos compartidos sobre la naturaleza y funcionamiento del universo. La función, la lógica y la existencia misma de la oniromancia están condicionadas por la manera en que el mundo ha sido construido socialmente.

En ese orden de ideas, se describieron y analizaron importantes nociones sobre el cosmos y el fenómeno del sueño. Se le concedió un lugar central a la exposición de la idea según la cual la realidad puede ser aprehendida desde diferentes puntos de vista. Para los ette, cada entidad animada no sólo participa de un modo de vida humana sino, también, observa su entorno y se percibe a sí misma tal y como lo haría si fuera humana. Pero esta humanidad es, ante todo, relativa. Lo que cualquier clase de ser experimenta sólo coincide en un nivel formal con lo que experimentan otros seres en ese mismo momento. Las perspectivas varían. De esta suerte, se postula la existencia de un modo básico de existencia y percepción que se rige por estándares humanos y, simultáneamente, la presencia de diferentes posiciones para ejercerlo.

Las ideas compartidas sobre la naturaleza del fenómeno del sueño no están desvinculadas de esta concepción cosmológica. Para los ette, el sueño es una actividad protagonizada, no por la persona de carne y hueso, sino por un componente anímico inmaterial más fundamental. Con el inicio del descanso, esta partícula abandona el cuerpo y empieza a experimentar la realidad en una forma alterna. Se argumentó que la causa de semejante hecho radica en las características y propiedades del componente. Al no poderse identificar plenamente con la persona, al carecer de materia corporal, observa su alrededor desde otra perspectiva. El carácter singular que se atribuye a las imágenes oníricas está articulado con las concepciones generales sobre el universo.

Teniendo presente lo anterior, se argumentó que el principal objetivo de la oniromancia ette recae en el establecimiento de vínculos entre diferentes perspectivas. El ejercicio del intérprete consiste en proponer equivalencias

entre el punto de vista del sueño y el de la vigilia. La efectividad de la labor se encuentra respaldada por las implicaciones que se derivan de las ideas sobre el cosmos. Los principios que organizan la concepción perspectivista son, precisamente, los que permiten inferir correspondencias entre las diferentes perspectivas. La viabilidad de deducir qué están experimentando dos entidades distintas se apoya en la constancia y permanencia, a través de los diferentes puntos de vista, de las propiedades del esquema humano de existencia y percepción. En esa medida, la oniromancia ette parecería más familiar a la noción de equivalencia que a la idea de relación simbólica. Desde el punto de vista del nativo, los objetos y acontecimientos que se perciben durante el dormir no representan o sustituyen algo distinto de lo que ellos mismos son. Su aparente divergencia respecto a los elementos que les corresponden en la vigilia es un efecto cosmológico, a saber, el de poder percibir el mundo desde diferentes perspectivas.

La profundidad y forma de estructuración de todas estas ideas permiten colegir que los ette, a pesar de haber sido descritos como una sociedad próxima a la desintegración, siguen compartiendo un complejo conjunto de prácticas y representaciones culturales. Las ideas y nocións asociadas a la interpretación de sueños, no son simples ni fragmentarias sino, muy al contrario, sólidas y coherentemente articuladas.

BIBLIOGRAFÍA

- Århem, Kaj. 1993. "Ecosofía makuna". François Correa (Ed.). *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 109-126.
- Aristóteles. 1993. *Parva naturalia*. Madrid. Alianza.
- Bolinder, Gustaf. [1924] 1987. "Los últimos indígenas chimila". *Boletín Museo del Oro* nº 18. Bogotá : Banco de la República. pp. 10-27.
- Brettes, Joseph de. 1898. "Chez les indiens du nord de la Colombie. Six ans d'explorations". *Le Tour du monde* 4º année. Paris: Librairie Hachette et C. pp. 61-96 y 434-480.
- Chávez, Milciades. 1946. "Contribución a la antropología física chimila". *Boletín de arqueología* Vol. 2 nº 2. Bogotá: Servicio Arqueológico Nacional. pp. 157-177.
- Cicerón. 1985. *La adivinación*. Barcelona: Orbis.
- Constenla Umaña, Adolfo. 1993. "La familia chibcha". *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*. María Luisa Rodríguez de Montes (ed.). Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. pp. 75-125.

- Dagua Hurtado, Abelino; Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos. Hijos del arcoiris y del agua*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura. CEREC.
- Descola, Philippe. 1989. "Head-shrinkers versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis". *Man* Vol. 24 N° 3.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov. 1972. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Éditions du Seuil.
- Freud, Sigmund. [1900] 1979. *La interpretación de los sueños*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Gregor, Thomas. 1981. "Far, far away my Shadow Wandered... : The Dream Symbolism and Dream Theories of Mehinaku Indians of Brazil". *American Ethnologist* N° 8. pp. 709-720.
- Herrera Ángel, Marta. 2002. "Chimilas y españoles: El manejo político de los estereotipos raciales en la sociedad neogranadina del siglo XVIII". *Memoria y Sociedad* Vol. 7. N° 13. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. pp. 5-24.
- Hobson, Allan. [1988] 1994. *El cerebro soñador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 1977. *Atlas de Colombia*. Bogotá: IGAC.
- Jung, Carl Gustav. [1948] 1994. *Los complejos y el inconsciente*. Barcelona: Altaya.
- Kracke, Waud. [1987] 1997. "Myths in Dreams, Thought in Images: An Amazonian Contribution to the Psychoanalytic Theory of Primary Process". Barbara Tedlock (ed.). *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series. pp. 31-54.
- Kracke, Waud. 1990. "El sueño como vehículo de poder chamánico. Interpretaciones culturales y significados personales de los sueños entre los parintintin". Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala. pp. 145-157.
- Leach, Edmund. [1976] 1978. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude. [1964] 1996. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lima, Tania Stolze. 1996. "O dois e su múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em una cosmología tupi". *Maná* N° 2. pp. 21-47.
- Lincoln, Jackson Steward. [1935] 2003. *The Dreams in Native American and other Primitive Cultures*. New York: Dover Publications.
- Mc Quown, Norman A. 1955. "The Indigenous Languages of Latin America". *American Anthropologist* N° 57. pp. 501-570.

- Malone, Terrell. "Chimila: Chibchan, Chocoan, Carib, or Arawakan?"
Ponencia presentada en el XLVII Congreso Internacional
de Americanistas, Nueva Orleans, Julio de 1991.
- Miller, Patricia Cox. 1994. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Merrill, William. [1992] 1997. "The Raramury Stereotype of Dreams". *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series. pp. 194-219.
- Morris, Charles. [1947] 1962. *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada.
- Niño Vargas, Juan Camilo. *sf. Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette de las llanuras del Ariguaní*. Bogotá: Universidad de los Andes (en prensa).
- Osorio Gallego, Héctor. 1979. "Chimila". *Artículos en lingüística y campos afines* N° 6. Bogotá: Instituto Lingüístico de Verano. pp. 20-48.
- Parman, Susan. 1991. *Dream and Culture. An Anthropological Study of the Western Intellectual Tradition*. New York: Praeger.
- Peirce, Charles Sanders. 1974. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Perrin, Michel. 1990. "Pensar el sueño... y utilizarlo". Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala. pp. 5-18.
- Perrin, Michel. [1992] 1997. *Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Piaget, Jean. [1947] 1972. *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires: Psique.
- Price-Williams, Douglas y Lidia Nakashima Degarrod. 1990. "El contexto y uso de los sueños en ciertas sociedades amerindias". Michel Perrin (coord.). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala. pp. 277-295.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1945. "Mitos y cuentos de los indios chimila". *Boletín de arqueología* Vol. 1 N° 1. Bogotá: Servicio Arqueológico Nacional. pp. 4-30.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1946. "Etnografía chimila". *Boletín de arqueología* Vol. 2 N° 2. Bogotá: Servicio Arqueológico Nacional. pp. 95-155.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. [1951] 1985. *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta* 2 vols. Segunda edición. Bogotá: Procultura.
- Ricoeur, Paul. [1971] 2002. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Saussure, Ferdinand de. [1916] 1984. *Curso de lingüística general*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Tedlock, Barbara. 1999. "Sharing and Interpreting Dreams in Amerindian Nations". David Shulman y Guy Stroumsa (eds.).

- Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming.* New York: Oxford University Press. pp. 87-103.
- Trillos Amaya, María. 1996. *Categorías gramaticales del ette taara -lengua de los chimila.* Lenguas aborígenes de Colombia. Descripciones 10. Bogotá: CCELA. Universidad de los Andes.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1974. *Un marco teórico de referencia para el estudio de las relaciones interétnicas: Análisis del caso de los chimila.* Tesis de grado Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1987. "Chimila". *Introducción a la Colombia amerindia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 51-62.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* N° 4. pp. 469-488.
- Zarante, Ignacio; Diego Ossa; Roberto Mendoza y Gustavo Valvuena. 2000. "Descripción etnográfica, demográfica y características en salud de las comunidades visitadas por la gran expedición humana". *Geografía humana de Colombia. Variación biológica y cultural en Colombia* T. I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 157-227.

**ETNOGRAFÍA DE LA MISA
CATÓLICA AFROCOLOMBIANA**

*Ethnography of the
afro-colombian mass*

ROSA PATRICIA QUINTERO BARRERA*
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia

* rpquintero@gmail.com

RESUMEN

La Pastoral afrocolombiana forma parte de las reconstrucciones que en los últimos años se han presentado en las estrategias de evangelización empleadas por la Iglesia católica. Esas reconstrucciones se evidencian en la naturaleza del discurso de los sacerdotes y en la realización del principal ritual de culto. En la misa convergen elementos metafóricos y prácticos relacionados con la diversidad cultural y con situaciones de exclusión territorial, cultural y económica de los afrocolombianos. En un ambiente que recrea contextos sagrados y profanos, y que permite la escenificación de reivindicaciones identitarias, a través de la expresión oral y de las representaciones estéticas que forman parte del ritual. Este artículo trata el contraste etnográfico entre el culto oficial y aquél realizado por la Pastoral afro.

Palabras clave: *catholicismo, diversidad religiosa, afrodescendientes, etnografía, ritual católico.*

ABSTRACT

In the last years, the Afro Colombian Pastoral has taken part in the reconstruction that the Catholic Church had presented as strategies of evangelization. Those reconstructions are evident in the nature of the priest's speech and in the realization of the principal ritual of the cult. In the mass, metaphoric and practical elements concurs, related with the cultural diversity and the situation of territorial, cultural and economic exclusion of the afro Colombian people. In an environment that recreates sacred and profane contexts, and allows the stage of identity claims through the oral expression and the esthetic representation that takes part in the ritual. This article is about the ethnographic contrast between the official cult and the one performed by the Pastoral.

Keywords: *catholicism, religious diversity, afro-descendants, ethnography, catholic ritual.*

INTRODUCCIÓN

Y la gente armaba sus celebraciones con su música, su saber tradicional y aquel otro aprendido en el rito cristiano.

Nina Friedemann, 1989

Las representaciones religiosas que plantea la Pastoral afrocolombiana encuentran asidero en dos perspectivas analíticas: la primera se evidencia de manera extrínseca en la naturaleza del discurso de los sacerdotes y en la realización del principal ritual de culto, en las cuales confluyen elementos metafóricos y prácticos relacionados con la diversidad cultural y con situaciones de exclusión territorial, cultural y económica de los afrocolombianos. La segunda perspectiva, más implícita, se relaciona con cambios teológicos sustanciales en el modo de entender los dogmas relativos al acercamiento entre la deidad y el sujeto social, a través de la intermediación del sacerdote. En suma, esas dos miradas conllevan a innovaciones dilucidadas en el procedimiento ritual y los tipos de acercamiento entre el oficiante y la feligresía, entre los mismos asistentes y la *comunión con Dios* como fin último del encuentro religioso. En la construcción de ese ambiente incide la importancia que el oficiante otorga a la cotidianidad de la gente, así como en la “lectura política y secular de la Biblia con el ánimo de transformar las estructuras del sistema de dominación” (Ospina y Sanabria, 2004: 486).

Quienes la lideran son sacerdotes afrodescendientes y algunos africanos, que aplican la noción de *evangelización inculturada*¹ y, a partir de su epistemología local, elaboran interpretaciones discursivas que resultan conocidas a la gente porque aluden a problemas sentidos de la población afro como la discriminación étnica y racial, los efectos económicos y sociales del desplazamiento forzado, las dificultades en el contexto urbano para cubrir sus necesidades básicas, entre otros.

El presente análisis pondrá énfasis en las relaciones sociales que ocurren entre el sacerdote y su feligresía durante el momento que ocupa la celebración de ese ritual. Además, las acciones que se estudiarán ocurren como respuesta a las dinámicas históricas de dominación política y económica en las cuales

¹ Este concepto tiene estrecha relación con observar las particularidades culturales de cada pueblo con el fin de adecuar las metodologías misioneras de acercamiento a las comunidades. La implantación de la aculturación implica “la utilización de los recursos de la cultura que se va a evangelizar para expresar la fe cristiana [...] a través de la iniciativa de las personas que viven dentro de esta cultura” (Ukpong, 2001: 58).

han estado y están inmersos los afrodescendientes. Desde este punto de vista, la premisa de partida se fundamenta en que la innovación de la misa afro no sólo involucra la inclusión de los bailes y la música tradicional del pueblo afrocolombiano, sino también un complejo sistema simbólico en el cual se han complementado y adaptado aspectos económicos, políticos e históricos con el *ethos*² de quienes forman parte de esta propuesta religiosa.

Metodológicamente, parto de comparaciones entre el ritual católico normativizado por la Iglesia y las adaptaciones que actualmente aplica la Pastoral afrocolombiana en la ciudad de Bogotá. Aunque esas prácticas no ocurren sólo en la capital, sino en general en el resto de la nación y en algunos países latinoamericanos, particularizo el caso bogotano como una contrastación fáctica.

ANTECEDENTE HISTÓRICO Y TEOLÓGICO³

El catolicismo fue impuesto a los esclavizados desde el momento de su captura en las costas africanas. Los europeos llamaban *redención de africanos* a la esclavización, y definieron como *acto humanitario* su integración en calidad de esclavos a la sociedad colonial, primero de acuerdo con las Leyes Nuevas y luego mediante los Códigos Negros que expedían España, Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra. Desde el siglo XVII esta normatividad legitimaba el control y la sujeción de los cautivos africanos, y además establecía los castigos, torturas y mutilaciones que no eran sancionados como delitos para someter a quienes resistieran el cautiverio (Friedemann y Arocha, 1986). Por su parte, los misioneros católicos veían a los africanos como bárbaros, adoradores del demonio y paganos porque reverenciaban a sus antepasados. Así legitimaron diversas estrategias para imponer la doctrina religiosa (Maya, 1998).

Sin embargo, el nativo africano estuvo lejos de ser un sujeto inerte y pasivo ante las imposiciones del medio esclavista. En cuanto a lo religioso, Bastide sostiene que en el continente americano el catolicismo lusitano e hispánico se caracterizaba por ser más social que místico, y en este sentido era importante que los esclavizados aprendieran algunas cosas como rezos

² Esta noción la tomo de Geertz, quien sostiene que: “El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (Geertz, 1989: 118).

³ En este aparte retomo sólo algunos contextos diacrónicos que sustentan el trabajo realizado por la Pastoral afrocolombiana, desde la trata esclavista hasta la construcción misionera adelantada hoy día, a manera de contexto para el lector. En otros escritos he profundizado la perspectiva histórica y teológica (Quintero, 2007).

y gestos para ser bautizados; y por lo tanto, la presión evangelizadora fue menos fuerte permitiendo que los rasgos africanos se hayan podido mantener más fácilmente en América Latina. Desde el punto de vista social, las adaptaciones religiosas adquirieron matices particulares de acuerdo con las zonas geográficas habitadas por los afrodescendientes y las influencias de otros grupos sociales (Bastide, 1969).

En este sentido, la religión como mecanismo de defensa y de resistencia ante las imposiciones del medio ha incidido en la conservación de la identidad étnica de los afrodescendientes. Bastide argumenta que toda religión vivida por los individuos, de algún modo debe adaptarse a las nuevas situaciones temporales y espaciales, porque de lo contrario desaparecería. Relaciono lo anteriormente expuesto con los cambios, que no han sido pocos, en la perspectiva católica de la Teología de la Liberación y sus repercusiones en las estrategias misioneras que la Pastoral afrocolombiana ha incorporado para llegar a las comunidades, en estos tiempos de variada oferta religiosa y de cambios profundos en la vida del pueblo afrocolombiano, sobre todo a causa del conflicto armado en la costa Pacífica. Así, esta opción católica considera la pluralidad de pensamiento y de conceptos sobre Dios y las maneras de expresar la devoción religiosa. Por ello, los religiosos incluyen los bailes y la música de ambos litorales como un elemento claramente visible de la estética y del arte afro.

Ahora bien, esas innovaciones comenzaron a gestarse a partir del Concilio Vaticano II con la recomposición institucional del catolicismo durante la década de los sesenta, que clausuró la época de la teología monolítica para dar paso a perspectivas que consideraban la diversidad cultural de los pueblos en su *corpus* teórico. Los teólogos partícipes de esas reformas católicas sentaron las bases de “una teología plural, de un lenguaje simbólico, de una tradición diferenciada. Es decir, el encuentro con una larga tradición que no terminaba en la Escolástica” (Silva, 2001: 21).

Cabe anotar, que la década de los sesenta en América Latina estuvo marcada por la Revolución Cubana, el auge del marxismo y los cambios ocurridos con el Concilio, entre otros hechos; los cuales, propiciaron el surgimiento de movimientos intelectuales liderados por clérigos, quienes colmados de dudas y limitaciones por los enfoques teológicos que les ofrecía la Iglesia, optaron por asumir posturas disidentes. Así, para aquellos religiosos, el poderío económico y político del Vaticano constituyó un despropósito en el acercamiento a la gente pobre, y se apartaron de la manera tradicional de oficiar la misa, al considerar que el ritual desarrollado de ese modo contribuía a incrementar

la distancia entre la feligresía y los jerarcas de la Iglesia. Los puntos de discusión confluyeron en la manera de acercarse al pueblo y en la necesidad de transformar la realidad social de los pobres, sobre todo en la aplicación de nociones como la *pobreza*⁴ y la evangelización *encarnada*⁵, de la manera como lo estipula la Biblia.

Ese enfoque teológico interpretó la complejidad de la situación social de la época. Un ejemplo de ello fue el trabajo adelantado por los sacerdotes de Golconda, analizado como el punto de partida del proceso teológico en Colombia; sus adeptos consideraron que desde su posición jerárquica debían expresar su inconformismo y proponer nuevas estrategias evangelizadoras acordes con los tiempos modernos y la realidad económica de los pueblos (Quintero, 2005). En el caso que nos ocupa, monseñor Gerardo Valencia Cano es reconocido como uno de los precursores de la Pastoral afrocolombiana, debido al talante social del trabajo misionero que adelantó en la costa Pacífica; además, fue uno de los impulsores del grupo Golconda, y por iniciativa suya estos clérigos decidieron reunirse en Buenaventura. Los movimientos sacerdotales en América Latina, apenas esbozados, y las preocupaciones de los religiosos en el ámbito social, económico, político y religioso fueron puntos de convergencia de las inquietudes de quienes durante el decenio de 1990 trabajaron en la pastoral con los grupos de base. En consideración de los problemas que discutían, decidieron realizar los Encuentros Continentales y los Encuentros Nacionales de la Pastoral Afroamericana, para evaluar y programar sus respectivos procesos pastorales.

Recientemente, los religiosos que se ocupan del trabajo con afrodescendientes conformaron la Comisión de Vida Religiosa, adscrita a la Iglesia católica y, por lo tanto, sujeta a los mandatos del Vaticano. Está constituida

4 La palabra *pobreza*, en el lenguaje del naciente movimiento de la Teología de la Liberación, connota epistemológicamente el abandono, la agonía y la angustia de quienes sufren una “pobreza deshumanizadora”. En esa perspectiva, los sacerdotes críticos se preguntan por la acción que debía realizar la Iglesia frente a esta situación. Además, es entendida como un problema económico resultado de la opresión de unas personas sobre otras y, por lo tanto, representa una ofensa contra Dios, la cual debe ser solucionada (Broderick, 2000).

5 Este término significaba en el lenguaje estudiantil de los futuros sacerdotes durante la década de los sesenta, *ser consecuente*. Precisamente, la evangelización *encarnada* fue la expresión que adoptó Manuel Pérez, uno de los clérigos que integró el grupo conocido como Golconda, acerca del cual me referiré más adelante: “encarnarse quiere decir ser consecuente, meterse para no salir, no tener esperanzas de retroceso” (Broderick, 2000: 51).

por clérigos de diferentes órdenes religiosas, seminaristas y laicos, quienes conforman el equipo de trabajo de la Pastoral afrocolombiana de Bogotá, constituido en 2004 por unas diez personas, que desde entonces se reúne una vez al mes para programar las diversas actividades que realiza. Entre los objetivos de la Comisión de Vida Religiosa sobresalen los siguientes: “Promover celebraciones litúrgicas donde se resalten los valores y la espiritualidad del pueblo afrodescendiente, proponer espacios de formación, integración y reflexión desde la perspectiva multiétnica y pluricultural, y crear canales de información y capacitación para las personas interesadas en adentrarse en la cultura negra” (Cuesta, 2003). Esta labor es complementada por la Asociación de Mujeres Negras, cuyas integrantes se encargan de la administración de una guardería para niños afro y de la coordinación de las actividades artísticas de los jóvenes que bailan y cantan en las misas afro.

ETNOGRAFÍA COMPARADA ENTRE LA MISA CATÓLICA TRADICIONAL Y LA AFROCOLOMBIANA

El documento eclesiástico *Redemptionis Sacramentum* fue elaborado por mandato del papa Juan Pablo II, con el fin de recoger los designios del catolicismo para oficiar la misa o eucaristía. Ese texto tiene especial relevancia ya que, pese a las reformas litúrgicas del último Concilio y de la aplicación de la evangelización incultrada, los altos jerarcas de la Iglesia consideraron que “por un malentendido sentido de creatividad y de adaptación, no [han] faltado abusos, que para muchos han sido causa de malestar”. Es decir, que a través de la normatividad que aparece en ese documento, la Iglesia controla los *abusos* litúrgicos que considera “contribuyen a oscurecer la recta fe y la doctrina católica”. En este sentido, la misa debe realizarse al arbitrio que establece la Iglesia, pues en caso contrario “no respetaría ni su carácter sagrado ni su dimensión universal” (*Redemptionis Sacramentum*). La misa es el principal ritual de culto a la deidad, y por lo tanto es obligación de los católicos asistir regularmente, y así sostener los dogmas que promueve el catolicismo. Es oficiada por un sacerdote *in persona Christi*, quien presenta “un testimonio y un servicio de comunión, no sólo a la comunidad que participa directamente en la celebración, sino también a la Iglesia universal, a la cual la Eucaristía hace siempre referencia” (Paulus, 2003), y ofrece a Dios, en nombre de la Iglesia, el cuerpo y sangre de Jesucristo, en remembranza de la última cena de Jesús narrada en el Nuevo Testamento de la Biblia.

La ceremonia se compone de cinco partes: (a) ritos iniciales, (b) liturgia de la palabra, (c) liturgia eucarística, (d) rito de la comunión y (e) rito de conclusión. A continuación, presento una comparación etnográfica entre la estructura de la misa ordenada por el documento eclesiástico *Redemptionis Sacramentum* y la misa afro a partir de observaciones en terreno⁶:

(a) En la primera parte se realizan algunos ritos introductorios, como la procesión de entrada, el saludo inicial, el acto penitencial, el Gloria y la oración de Colecta. Los oficiantes ingresan al sagrario de la iglesia por la puerta interna de la parroquia y son recibidos de pie por las personas que asisten al ritual. Los sacerdotes besan el altar, hacen la señal de la cruz y saludan a su feligresía con elegancia, demostrando humildad ante los símbolos sagrados. En el acto penitencial el sacerdote invita a la contrición con la oración: *Yo confieso ante Dios todopoderoso y ante ustedes, hermanos, que he pecado mucho de pensamiento, palabra, obra y omisión: por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa [...]*.

Al respecto, en la misa afro, sin excepción, los oficiantes entran a la iglesia por la puerta de acceso público cantando y bailando al ritmo del canto: *Venimos, venimos de diferente lugar a rescatar la cultura sacramento de unidad [...]*, seguidos por las parejas de jóvenes que forman parte del grupo de danza que acompaña todo el ritual; en conjunto invitan a los asistentes a responder al cántico. Las palabras de apertura las pronuncia un seminarista aludiendo a la multiculturalidad y a la importancia de la misa para los católicos, lo cual es complementado por el sacerdote oficiante, quien explica a los asistentes el significado de la misa afro⁷. El acto penitencial afro se refiere al “arrepentimiento por avergonzarse del color de la piel, de los ancestros y de

6 Para el ensamblaje de esta parte, tuve en cuenta el detalle etnográfico que aparece en mi tesis de maestría, en donde registré dos misas afro corrientes y cinco variaciones. Aquí relaciono algunos apartes con el fin de permitir su contrastación tanto teológica como metodológica, con la estructura de la misa que establece la Iglesia (Quintero, 2005).

7 El sacerdote afro complementa: “tanto la Iglesia en el documento de Santo Domingo [encíclica del Vaticano] nos ha hecho descubrir que nuestra población colombiana tiene muchos valores, eso es lo que queremos celebrar con ustedes. No es otra liturgia distinta sino solamente que tratamos de incluir los valores culturales. Y como es una fiesta requiere que todos nos sintamos participando, con aplausos, con cantos y con bailes porque al Señor también se alaba danzando. Vamos a iniciar esta eucaristía pidiendo al Señor que escuche nuestra súplica. Nosotros lo hacemos por medio del toque de tambor para que el Señor escuche nuestras oraciones. Vamos a tocar tambor sintiendo esa fuerza de Dios que nos llama, vamos a decirle lo que tenemos con alegría en una fiesta, porque somos alegres” (Misa afro, 2003).

promover la marginación” (Misa afro, 2003). Así, la plegaria del catolicismo oficial es sustituida por:

Perdón Señor, por las veces que no nos hemos aceptado como hombres y mujeres afrodescendientes y hemos dejado que se dude de nuestra etnia, nuestra cultura y nuestros valores. Por tantas veces que hemos dejado de aportar de lo que somos y tenemos como pueblo afrodescendiente a la reconstrucción de un país más solidario, más humano y más equilibrado en sus relaciones. Por tantas veces que ante el sufrimiento y la marginación de hermanos y hermanas nuestras nos hemos quedado callados, tolerando y aportando para que las estructuras opresoras e injustas sigan su marcha (Misa afro, 2003).

(b) En la liturgia de la palabra los feligreses escuchan textos de la Biblia, interpretándolos como la “palabra de Dios misma, que se ofrece a ellos a manera de alimento espiritual” (*Redemptionis Sacramentum*). Se hace entonces la primera lectura, por lo general extraída del Antiguo Testamento, por parte de alguno de los asistentes. Aquí personas de la parroquia aprovechan para pasar un recipiente por todas las filas de los feligreses en donde ellos hacen una donación económica, conocida como el diezmo. Sigue el salmo responsorial que corresponde al día, y se reza intercaladamente entre quien lo lee y los asistentes. Luego se hace una segunda lectura tomada del Nuevo Testamento, se canta el *Aleluya* y la feligresía se pone de pie para la lectura del Evangelio correspondiente a la fecha. El sacerdote pronuncia el sermón u homilía explicando el sentido de las lecturas anteriores y enfatiza en las cuestiones de doctrina que considere pertinentes. Para finalizar esta parte, se reza el Credo, a manera de consolidación del compromiso con la doctrina católica: *Creo en Dios, padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro señor, que fue concebido por obra y gracia del espíritu santo, nació de santa María virgen.*

En el ritual afro el comentario que antecede a las lecturas refiere la importancia de la historia en transformación de “las estructuras sociales que promueven la injusticia, la mentira y la marginación de los pueblos” (Misa afro, 2003). En cuanto a la recolecta de los diezmos, cabe anotar que estos no son solicitados debido a que los oficiantes consideran que la mayoría de los asistentes a sus misas no disponen de excedentes económicos para donar, salvo en las ocasiones que lo exige el párroco de la iglesia en donde se realiza el culto. Otra diferencia entre los dos rituales, radica en el contenido del Credo. En la ceremonia afro, esa oración incluye apartes referidos a la multiculturalidad,

a la procedencia histórica de los afros en el país, al fortalecimiento de los vínculos sociales de solidaridad y tolerancia, a la pobreza y a la marginación.

En la homilía afro el oficiante retoma elementos de las lecturas bíblicas y mediante la formulación de preguntas a los asistentes elabora una estrategia dialógica que le permite llamar la atención de manera vívida a la sesión religiosa. El sacerdote desciende del altar y se acerca a los feligreses logrando captar su interés y su participación. Indaga sobre las razones por las cuales optaron por asistir a la iglesia y por la calidad de las relaciones sociales que sostienen en su vida cotidiana; lo anterior le confiere los insumos necesarios para centrar su discurso en la pobreza, la marginalidad, la exclusión, la diferencia cultural y étnica, la tolerancia, la guerra y el desplazamiento forzado. También profundiza en la manera de realizar la misa afro, la inclusión del baile y del toque de tambor; así como en la connotación de la palabra *afrodescendiente*. Alude a los ancestros africanos y al trasfondo histórico de la presencia de gente de piel negra en Colombia.

(c) En la liturgia de la eucaristía el oficiante presenta a Dios *los dones del pan y del vino, que se convertirán en su cuerpo y su sangre*. Luego, en la consagración, los feligreses se postran de rodillas mientras que el sacerdote hace la epiclesis, o sea: *impone las manos sobre el pan y el vino, invocando al espíritu santo para que por su acción los transforme en el cuerpo y la sangre de Jesús*. Entonces muestra la hostia y el cáliz, para dar paso a la transustanciación, en donde, de acuerdo con el dogma católico, el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Jesús.

(d) El rito de la comunión incluye la oración del Padrenuestro y la plegaria por la paz. Acto seguido el oficiante insta al auditorio a darse un signo de paz, el cual generalmente consiste en un ligero apretón de manos con aquellas personas que cada uno tiene al lado. El sacerdote hace una genuflexión, toma el pan y el vino consagrados y los presenta a los asistentes mediante una corta oración. El oficiante comulga mientras los fieles se acercan al altar de manera organizada, para recibir una hostia consagrada en la transubstanciación, reconociendo en ella el *cuerpo de Jesús*. Entonan cánticos de alabanza a la deidad, mientras quienes han comulgado oran en silencio durante algunos minutos.

En el ofertorio afro, quizás la parte más llamativa de la ceremonia, se presenta el pan y el vino de acuerdo con las connotaciones metafísicas ya anotadas e incluye otras: el pan simboliza el trabajo, el alimento, el derecho a la vivienda y a la salud de las comunidades afro. Con el vino ofrecen los logros y conquistas que han realizado históricamente en el país (Misa afro, 2003).

Además, la ofrenda afro incluye objetos con significaciones culturales como el canalete, que simboliza la explotación sostenible de los recursos naturales, y las flores, que representan la defensa de los derechos ciudadanos que poseen como grupo étnico perteneciente la nación colombiana. En algunas ocasiones, portan artesanías y banderas de países africanos en remembranza de los esclavizados deportados durante la trata transatlántica. Cabe anotar que el contenido del ofertorio varía de acuerdo con las intenciones de cada misa, las cuales pueden aludir al calendario litúrgico⁸ o a alguna fecha trascendental para el pueblo afro; como por ejemplo, la conmemoración de la masacre de Bojayá, el fallecimiento de líderes comunitarios y la celebración de la fiesta de San Pacho⁹. El período de las ofrendas ocupa un lapso prolongado, pues cada elemento es conducido por una pareja de jóvenes, quienes bailan una cumbia o un currulao en el callejón central de la iglesia, desde la entrada hasta el altar, portando el objeto específico para entregarlo al oficiante. Este proceso escénico ocurre mientras las cantadoras regalan sus cánticos a los asistentes, adaptados de líricas católicas, y alabados cuando se trata de misas de difuntos.

En cuanto al acto de paz, el sacerdote afro interroga al auditorio sobre cómo se siente cada uno e invita a danzar y a darse un abrazo de paz. A lo cual, la feligresía obedece e intercambia abrazos por un rato; por su parte, el oficiante y sus acompañantes se desplazan por la iglesia saludando y abrazando a los asistentes. Entre tanto se escucha el canto de paz: *dame tu mano o un abrazo, que en esta misa quiero sentirte como hermano [...]*. Para la transubstanciación, el clérigo solicita la participación de los feligreses mediante una imposición de manos colectiva sobre los objetos sagrados. En celebraciones especiales con auditorios pequeños, luego de la consagración, el sacerdote deja en la mesa ritual el cáliz y la patena de las hostias con el fin de que cada

-
- 8 Las actividades católicas están regidas por el calendario litúrgico, el cual marca los diferentes momentos de la vida de Cristo y comienza con su nacimiento en el solsticio de invierno. Es fijado por el calendario lunar, su eje central es la pascua, el adviento y la cuaresma. Su fiesta más importante es la Semana Santa (Terminología católica, en: www.servicioskoinonia.net/martirologio/enero.htm).
- 9 San Pacho es una fiesta que se celebra en el Chocó desde 1648, con la llegada de los franciscanos, quienes insistían en hablar de san Francisco de Asís. La imagen y simbología de este santo fueron tomadas por los afrodescendientes como San Pacho (Villa, 2000). En apariencia es de contexto católico; Friedemann y Vanin apuntan que “detrás de las figuras religiosas del catolicismo, impuestas desde tiempos coloniales por los amos, posiblemente se habrían refugiado quién sabe qué personajes del lejanísimo pasado religioso africano” (Friedemann y Vanin, 1995: 199).

participante se aproxime y consuma por sí mismo su respectivo sorbo de vino y su hostia.

(e) En el rito de conclusión el sacerdote tiene la oportunidad de hacer anuncios o advertencias a su feligresía, luego extiende las manos hacia los asistentes haciendo la señal de la cruz en el aire, para bendecirlos con las siguientes palabras: *En el nombre de Dios Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*. En contraste, el oficiante afro recapitula sobre la realización del mismo ritual y de las diferencias que representa para los feligreses acostumbrados al modo de ofrendar a Dios desde la perspectiva católica oficial¹⁰ y pronuncia la oración final, seguida por la bendición: “Que nos bendiga el Dios de la vida que es Padre, Madre, Hijo y Espíritu Santo” (Misa afro, 2003). Al ritmo de la canción “*María, María, María e [...]*” y del baile de los muchachos portando la figura de una Virgen negra, la gente se dispone a cambiar el lugar de la iglesia por el salón comunal para presenciar el *acto cultural*, al cual han sido invitados previamente por los religiosos. Así, el escenario cambia su contexto sagrado para tomar un matiz profano, en el cual los asistentes reciben un refrigerio o almuerzo, de acuerdo con la hora, y se recrean con las expresiones artísticas escenificadas por el grupo de danza. Los jóvenes bailarines, en especial las mujeres, cambian sus trajes largos por otros más cortos para moverse al ritmo del mapalé; y presentan algún *performance* alegórico a la cultura afrodescendiente.

PASTORAL AFROCOLOMBIANA VISTA COMO UN BRICOLAJE SIMBÓLICO DE SABERES Y PRÁCTICAS RITUALES

Carvalho (2001: 114) define la religión como: “[...] sistemas articulados de creencias, prácticas, rituales y explicación del mundo, los cuales pueden manifestarse en los casos más cerrados bajo el formato de dogmas o, en los más abiertos, en representaciones colectivas”. Para el caso que nos ocupa hablaríamos de una relación entre esas dos manifestaciones: por un lado, el ritual afro se adecua al formato de la misa que norma la Iglesia católica; por otro, se aparta de la sobriedad y solemnidad ortodoxa para dar paso a un

¹⁰ Palabras del oficiante afro: “algunos de ustedes dirán eso que pasó en la capilla no es una misa. De pronto alguno vino con ganas de encontrarse con otra cosa, otros se sienten molestos por la manera como el padrecito se viste, como habla, por esas muchachas que están por ahí bailando. Todos esos sentimientos encontrados es lo que hemos querido celebrar, cada uno tiene derecho a moverse de manera distinta. Todo esto, puesto en las manos del señor en este nuestro país, es lo que nos va ayudar a seguir reconstruyendo. Aceptarnos porque todavía nos queda muy difícil valorar lo diferente. Es una invitación y compromiso desde hoy”.

encuentro social más cercano entre el oficiante y los feligreses, a partir de elementos discursivos y escenográficos atrayentes a las miradas y las expectativas de la gente.

Ligado a lo anterior, los estudiosos afroamericanistas confieren gran importancia a la religión dentro sus análisis, “al ser ésta uno de los más poderosos medios de transmisión de sus valores fundamentales; a su vez señalan el papel protagónico desempeñado por la muerte dentro de estos universos religiosos” (Serrano, 1998: 243). Una incidencia de las religiones afroamericanas en los sistemas de valores ha sido la consolidación de los afrodescendientes como grupo étnico. A partir de las diversas expresiones religiosas que han encontrado a lo largo de su historia y las transformaciones que han realizado, “la religión sería el factor que permitió el “reagrupamiento institucional” de los africanos traídos a la fuerza a América” (Serrano, 1998: 244), lo cual se torna evidente en la propuesta litúrgica afro, ya que sin apartarse del dogma católico acomoda en el formato ritual aquellos elementos culturales significativos para los afrodescendientes, a la vez que resultan llamativos e interesantes para gran parte de mestizos. A propósito de este último sentido:

Lo afro sigue siendo el significante favorito del entretenimiento blanco, no por el exotismo *tout court*, como ya lo fue Oriente en el siglo XIX, sino por una torsión sorprendente de la relación con el elemento exótico: la exofilia. Lo afro es ahora la contraparte necesaria del etnocentrismo occidental, el cual concibió a un extraño al que se le tiene aprecio, cuyo lugar ya se estableció como íntimo y seguro. Lo que la cultura afro trae de exótico no amenaza, sino que se suma al plan racional ya establecido; en fin, lo complementa. Ya es posible para los blancos africanizarse sin dejar de ser occidentales, del mismo modo como no les interesa islamizarse u orientalizarse en general (Carvalho, 2005: 17).

En la producción simbólica de la misa afro desempeñan un papel protagónico el baile y la música: ambos constituyen poderosas herramientas de comunicación y de motivación para los sujetos que asisten al rito. Pese a que los bailarines lucen las vestimentas apropiadas para seguir con sus cuerpos el ritmo de la música afro, sus coreografías son preparadas para el espacio sagrado de la iglesia y el ritual en sí mismo. Igual acontece con la música, el toque del tambor y la lirica de los cánticos son adaptaciones cuidadosamente diseñadas para ese escenario. Es decir, que ni el baile ni la música atentan contra los designios del catolicismo para realizar la misa. Y de cierta manera, afianzan el estereotipo de la experticia en esas artes de los afrodescendientes.

Los diversos mensajes que circulan por la mente de la mayoría de espectadores funcionan como un fetiche culturalmente encarnado en su rationalidad y enmarcado en un contexto en el cual “las expresiones simbólicas afroamericanas juegan, en la fantasía, el papel de restituir los valores humanos perdidos en el Occidente actual: la fiesta, la risa, el erotismo, la libertad corporal, el ritmo vital, la espontaneidad, el relajamiento de las tensiones, la sacralización de la naturaleza y de lo cotidiano” (Carvalho, 2005: 19). Lo cual no quiere decir que los cambios implícitos en el modo de ofrendar a la deidad sean bien recibidos y comprendidos por todos los asistentes al ritual. Mientras algunas personas se sienten regocijadas con esta manifestación religiosa, a otras les genera sentimientos opuestos. Lo anterior, no sólo se evidencia entre los asistentes ocasionales a la misa, sino también entre los clérigos. Esto explicaría los inconvenientes que deben sortear los sacerdotes de la Pastoral afrocolombiana para conseguir los permisos de las parroquias de la ciudad y poder oficiar sus misas. Pese a la apertura en el pensamiento monolítico de la Iglesia católica efectuada por el Concilio Vaticano II y los enfoques críticos de la Teología de la Liberación, muchos sacerdotes mestizos e incluso afrodescendientes no entienden ni aceptan que haya una pastoral exclusivamente para ellos.

Por otro lado, los elementos religiosos corresponden a un contexto eminentemente social. Es decir, que esas representaciones son colectivas y expresan realidades a través del rito. Así, “los ritos son una forma de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de esos grupos” (Durkheim, 1993: 264). Los asuntos sociales que exterioriza la Pastoral afro son producto del pensamiento colectivo y de la cooperación entre el conocimiento y el trabajo de religiosos, grupos de mujeres, jóvenes y laicos. Precisamente uno de los principales objetivos de esta propuesta religiosa es influir en la consolidación de los afrocolombianos como una unidad social y contribuir al mantenimiento de sus miembros juntos, a través de elementos sociales que les resultan comunes, de ahí la insistencia de los oficiantes en enfatizar en la pobreza y la discriminación. Al respecto, valdría la pena evidenciar hasta qué punto reunirse en torno a la Pastoral afro significa unión social y reafirmación étnica en el contexto urbano.

“VAMOS A METERLE COLOR A ESTO”

El ritual está rodeado de la sacralidad que personifica el sacerdote, quien hace las veces de representante de Dios en la sesión y, desde luego, es el vínculo entre la deidad y los hombres. Requiere de unas estrategias dialógicas que resulten significativas a los participantes y de la incorporación de elementos simbólicos que representen *ethos* comunes y aceptados socialmente. Así, en el contexto tradicional hablaríamos de la trinidad, la cruz, el cáliz y la Biblia, entre otros; y en el contexto de las adaptaciones que se realizan en la misa afro añadiríamos a esa lista expresiones estéticas como los bailes y los ritmos musicales, además de objetos como el canalete, banderas y artesanías, y recursos naturales como ríos, selva y flores. La última idea lleva a pensar en que el sistema de conocimiento afro no escinde la naturaleza de la cultura, como sí ocurre en el pensamiento de sociedades occidentales, punto que representó grandes interrogantes en el seno de la antropología hace unos años.

Así mismo, tampoco contrapone la razón a la emoción como si fueran inseparables. Este es uno de los aspectos en que la propuesta afroteológica de la Pastoral en mención hace ruptura con el catolicismo oficial, y que a la vez la caracteriza frente a otras opciones religiosas, pues contempla los hechos históricos de las resistencias y las prácticas de sobrevivencia de las comunidades afro y configura nuevos paradigmas que no son calculados sólo en la racionalidad intelectiva o en la razón instrumental, sino en una comprensión y contemplación holística de la realidad (Silva, 2001). La relación dialéctica que establece Silva entre la razón y la emoción, está vinculada con el rasgo de africanía que ha persistido en el pensamiento de los afrodescendientes denominado *muntú*, el que es propio de los “miembros de la familia lingüística bantú del África central, entre cuyos pueblos hicieron las mayores capturas” (Arocha, 2002: 92).

La filosofía *muntú* hace alusión a que existe una unidad entre “vivos, antepasados, animales, árboles, tierra, fuego, estrellas y herramientas” (Arocha, 2002: 93), es decir que la realidad no sería posible sin la existencia de simbolismos, interpretaciones y recuerdos. En complemento, el novelista africano Emmanuel Dongala, describe la “embriaguez mental” que le ocurre a Mankunku, cuando visita un laboratorio químico, y ve cómo una gruesa gota plateada de mercurio estalla en pequeñas bolas sobre una placa de mármol. Él relacionó el metal líquido con el hierro sólido, que él y sus antepasados deformaban y reformaban en el trabajo de la herrería y dijo: “Tras de haber visto esta agua que no moja, estoy seguro de que existe un paso, una

vía, un estado entre el mundo de los antepasados desaparecidos y nosotros, entre la vida y la no-vida. Ese paso es lo que siempre he buscado" (Dongala, 1996: 215). Al tiempo que pronunciaba estas palabras, intentaba infructuosamente aplastar las gotas de mercurio para sentir las entre sus dedos, lo cual dejó perplejo al dueño del laboratorio, quien le dijo: "¡Atención, es un metal que vuelve loco!", a lo cual Mankunku le replicó: "Que vuelva loco está en la naturaleza de las cosas. No podría ser de otro modo".

La filosofía muntú se basa en esa búsqueda del paso entre "la vida y la no-vida" que refiere Mankunku, quien estaba "enraizado en una cultura, una civilización milenaria de la que se sentía heredero y depositario" (Dongala, 1996: 216), mientras que el científico era depositario de "una ciencia que había probado su eficacia universal y de la que ninguna civilización podría prescindir" (Dongala, 1996: 216). Este ejemplo permite entender el hecho de que en las celebraciones litúrgicas actuales de la Pastoral afro, los sacerdotes enfaticen en el baile y el toque de los tambores; es más, sin estos dos elementos las misas no se podrían oficiar. Muntú lleva a pensar que "la música no miente y que, por tanto, la cotidianidad es impensable sin ella" (Arocha, 2002: 92). Acerca de este asunto, Castro (2005: 51) encontró que:

La música, los cantos y las danzas juegan no sólo un papel importante en la transmisión de unos códigos culturales propios de los afrocolombianos de cada región, sino que también, de acuerdo con los diferentes momentos y lugares de la eucaristía van a cumplir un papel integrador o separador, lo cual se refleja en la corporeidad de quienes interactúan en las eucaristías afrocolombianas. Entonces, en estas ocasiones sociales el cuerpo funciona como frontera frente al otro (Castro, 2005: 51).

Ahora bien, en cuanto a las estrategias comunicativas indispensables para la realización del ritual, cabe anotar que las encíclicas del Vaticano norman cómo y bajo qué cánones debe realizarse la misa, e indican que las homilías tienen que estar orientadas a comentar asuntos relacionados con las lecturas previas de la Biblia. En los rituales afrocolombianos, al aplicar la evangelización inculturada, si bien el oficiante parte de los relatos del Antiguo o del Nuevo Testamento, hace hincapié en la discriminación racial y étnica de los afrodescendientes en el país, pero en especial en Bogotá, ya que se trata del contexto local. El sacerdote se vale de ejemplos reales orientados a motivar la reflexión individual sobre cómo se comporta cada uno cotidianamente con las personas que tienen un color de piel distinto al suyo, o que

se comportan de otros modos considerados *normales* en la ciudad. El mensaje de estas homilías tiene un claro sentido pedagógico, en la medida en que instruye y hace pensar a la gente sobre la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, legitimada por la Constitución de 1991.

Además, el discurso de los clérigos de la Pastoral afro difunde la idea de una deidad cercana al mundo de los hombres, del “Dios de la vida” en sus propios términos, quien comparte con el pueblo afrocolombiano el mismo gusto por los ritmos y la música, los movimientos del cuerpo, las ofrendas y las palabras. A las acciones litúrgicas, en particular a las misas, corresponden unos determinados colores que rigen la ornamentación¹¹ de los sacerdotes. Hoy día, las Conferencias Episcopales aceptan adaptaciones al uso de colores en la vestimenta de los sacerdotes de acuerdo con “las necesidades y las índoless de los pueblos”, sin que ello implique caer en lo que la Encíclica *Redemptionis Sacramentum* denomina *excesos*. Este punto es importante tenerlo presente porque los sacerdotes de la Pastoral afro utilizan túnicas de colores vistosos para oficiar las misas, con el ánimo de expresar “alegría y fiesta”, según uno de los sacerdotes afro. También guarda relación con el concepto de la liturgia inculturada, que trata de “compartir lo bueno que tienen los pueblos” como la alegría representada en la estética de los colores y los dibujos. Cabe anotar que tanto los bailarines como las personas que forman parte del coro, se atavián con vestimentas festivas y cuando la ocasión lo amerita lucen trajes elaborados con telas africanas.

“EN EL NOMBRE DE LA MADRE”

La invocación a la deidad que promueve el catolicismo tradicional es: “En el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo”. Por su parte, en el ritual afro se articula la figura femenina de la madre, así: “En el nombre del Dios de la vida quien es Padre, Madre, Hijo y Espíritu Santo”. El catolicismo se fundamenta en el dogma de que Dios constituye una trinidad, que quiere

¹¹ La ornamentación se refiere a las vestimentas que deben portar los sacerdotes de acuerdo con su investidura clerical, el calendario litúrgico y el significado de la misa (casullas, túnicas, sotanas, alba): blanco significa pureza y alegría; utilizado para las misas del tiempo pascual y la Navidad. Rojo significa sangre y fuego, espíritu santo y martirio; utilizado para el domingo de pasión, el viernes santo y fiesta de pentecostés. Verde significa esperanza; utilizado en los oficios y misas del “ciclo anual”. Morado significa penitencia y austeridad; especial para los tiempos de adviento y cuaresma, oficios y misas de difuntos (Terminología católica. En: <http://www.mundocatolico.net/teologiasiglo21>).

decir “tres personas y una sola esencia” (Martínez y Martínez, 1996: 64) compuesta por el padre (Dios), el hijo (Jesucristo) y el espíritu santo (procede del padre y del hijo) (Martínez y Martínez, 1996: 64). A propósito de la trinidad, en la Biblia, Mateo 28:18 aparece escrito:

Jesús se acercó y les habló así: Me ha sido dada toda autoridad en el Cielo y en la tierra. Vayan, pues, y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos. Bautícenlos en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enséñenles a cumplir todo lo que yo les he encomendado a ustedes.

Un sacerdote líder de la Pastoral afro explica que la bendición en el nombre de la madre es “un concepto enriquecido por la experiencia cultural”, es decir que es producto del trabajo misionero con la gente afrocolombiana aplicando la noción de la evangelización inculturada. Sin embargo, al incluir a la madre en la bendición se está alterando la figura de la tríada, entendida como un conjunto de tres elementos que cumplen la condición de relacionarse entre sí (Martínez y Martínez, 1996: 554). En el momento en que el sacerdote invoca al “Dios de la vida”, considera que la vida “es producto de la unión entre lo masculino y femenino”; desde este punto de vista, él plantea que la interpretación de Dios como padre y madre no altera la figura de la trinidad, “porque se trata de la misma persona”, y la trinidad es la unión de “tres personas distintas y sólo un Dios verdadero”.

Desde otro ángulo analítico, también podría explicarse con la propuesta de género que forma parte de las discusiones actuales en las diferentes disciplinas del conocimiento —y que la teología no excluye— acerca de la participación e importancia femenina en todos los ámbitos. Esta es una razón de peso que explicaría la inclusión de la madre en la bendición, además de entender por qué el sacerdote alude la mayor parte del tiempo al género femenino y masculino en su discurso.

También es importante resaltar que adicionar a la madre en la noción de trinidad de la epistemología cristiana, implica un interesante elemento de análisis teológico y posiblemente podría relacionarse con la visión de la madre y de los antepasados de la tradición Yoruba. En este sentido Arocha (2002: 102) plantea que:

La propuesta litúrgica de los afros supera una asimetría teológico-espacial y una inequidad de género: incorpora a María tanto a la señal de la Cruz, como a las personas divinas que conforman la unidad de Dios. Esta innovación no hace más que formalizar la posición que la mayoría de católicos de hecho le

reconocen a la Virgen en sus devociones cotidianas. Sin embargo, también puede tener una inspiración étnica: las deidades del África occidental, incluidas las de los Yoruba, y las de los Akán, como Ananse, encarnan al mismo tiempo identidades femeninas y masculinas.

La idea que sostiene este autor de concebir a Dios como masculino y femenino a la vez, es una hipótesis que amerita un estudio más detallado. Sin embargo, la alusión a los *orishas*¹² que hacen los sacerdotes es continua¹³, tanto en las homilías como en los cantos¹⁴ y en los dos contextos religiosos que explicaré a continuación.

ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO

Friedemann (1995) plantea dos contextos religiosos en el estudio sobre la religiosidad en la región de Barbacoas (Nariño) que se alternan en el ritual: uno es guiado por el sacerdote dentro de la iglesia y el otro, independiente de su investidura sacerdotal, gira alrededor de un buen número de símbolos católicos. La anterior referencia resulta aplicable en este análisis, pues por un lado figuran los intereses del sacerdote en el ritual en sí, que tienen que ver con promover la doctrina católica entre los feligreses y así influir en su acercamiento a la idea que sostiene de Dios. Ahora bien, los clérigos de la Pastoral afro realzan la diferencia étnica y la escenifican en la celebración del culto; por ello, ofician las misas ataviados especialmente e incorporan las

¹² Con este nombre se conocen las deidades Yorubas de Regla de Ocha o santería, practicada principalmente en Cuba y Brasil. La santería corresponde a la sincretización de cultos de origen africano y católico, la cual se ejemplifica en la relación entre orishas y santos católicos como Changó, quien representa el mayor número de virtudes e imperfecciones humanas y sincretiza con santa Bárbara. Obbatalá es el creador de la tierra y escultor del ser humano y sincretiza con la Virgen de las Mercedes. Yemayá es la madre de la vida y de todos los orishas y sincretiza con la Virgen de Regla (Bolívar, 1994).

¹³ Esta situación la observé en el XIII Encuentro de la Pastoral Afrocolombiana en Apartadó, Antioquia. La invocación a los *orishas* fue constante en los cantos adaptados a las letras católicas, en los cantos africanos que enseñaron religiosos de ese continente y, en las actividades inaugurales y finales del Encuentro, como el *performance* del Grupo Changó de la Pastoral de Carepa, entre otros momentos (Quintero, 2005).

¹⁴ A manera de ejemplo, presento unos apartes del “Canto a mi pueblo negro” del cancionero del XIII Encuentro Pastoral Afrocolombiano en Apartadó, Antioquia: “Hoy aquí mi pueblo canta reunido [...] a pedir a Dios y a nuestros orishas [...] Oye Obatalá [...] Óyeme Changó [...] Oye Yemayá [...] Que viva Ewa, Ibejí, Oba [...] (Quintero, 2005: 113).

expresiones estéticas y hablan acerca de los problemas económicos, políticos y sociales de la gente afrocolombiana.

Por otro lado, está el contexto que se desenvuelve de manera independiente de la investidura sacerdotal, como apunta Friedemann, vinculado con las estrategias de acercamiento a las personas, pues la situación de pobreza y de marginalidad en la ciudad merece que los religiosos partan de la realidad social en la que viven los afrocolombianos, ya que, según ellos, no se trata solamente del proceso evangelizador sino también de generar perspectivas que mejoren la calidad de vida de las personas. Esto es evidente en su trabajo de base en los barrios, donde los sacerdotes se han preocupado por encontrar a las familias y hacerles un seguimiento de su estancia en la ciudad, enfatizando en la organización social y comunitaria. Otro elemento del segundo contexto de Friedemann, es la “actividad cultural” que generalmente sigue a la misa en los salones comunitarios de las parroquias, que expliqué anteriormente.

LA FELIGRESÍA

La feligresía está compuesta por: (a) Población afrodescendiente, incluyendo a los asistentes regulares a los rituales y demás actividades estéticas como los jóvenes bailarines, los músicos, las señoritas cantadoras, las personas amigas o familiares de algunos de los anteriores y los seguidores de la Pastoral afro que se desplazan con ellos por la ciudad. (b) Los mestizos divididos entre los asiduos y los ocasionales que pueden llegar desprevenidamente buscando la misa de hora y de día en la parroquia de su sector y se encuentran con el ritual afrocolombiano.

Vale la pena considerar a la segunda feligresía, entre otras cosas porque las homilías a simple vista parecerían que van dirigidas a ella en la medida en que un elemento constante es la explicación por parte del oficiante del término afrodescendiente y de las razones que motivan a incorporar el baile y la música en el ritual. El discurso de los sacerdotes promueve la reflexión de la gente en torno a la diferencia cultural y étnica de la nación colombiana, la exclusión y la discriminación del pueblo afro en aspectos como el acceso a la educación, al trabajo remunerado adecuadamente y a conseguir en arriendo un inmueble, entre otros aspectos.

No obstante, el discurso de los religiosos no se queda en la denuncia, sino que pretende llamar la atención de los asistentes a las misas afrocolombianas en el sentido de aceptar esa diferencia étnica y cultural. La palabra de los oficiantes afro, también cumple la función de actuar como un mecanismo

de apropiación étnica de la feligresía afro, en la medida en que incentiva su autoestima y autovaloración como individuos y como pueblo.

Por otro lado, las celebraciones litúrgicas se realizan en diferentes parroquias de Bogotá porque la Pastoral afro no cuenta con una sede propia. Una preocupación constante en la programación de las misas es la relacionada con la consecución de las parroquias para oficiar, debido a que son pocas las que prestan sus instalaciones para la realización de una misa afro. Los tambores, los bailes, los bailarines, los atuendos de los sacerdotes y el mismo desarrollo del ritual no son bien vistos por la mayoría de los sacerdotes responsables de las parroquias bogotanas. Esto puede interpretarse en dos sentidos: por una parte, la divulgación del mensaje y del mismo ritual afro en ámbitos distintos de la geografía bogotana, aprovechando las misas de horario en las parroquias a las cuales acude una feligresía constante y las celebraciones programadas en horas distintas con una feligresía invitada o que llega a la parroquia de manera desprevenida. Por otra parte, al cambiar con regularidad de lugar se dificulta la cohesión de una feligresía determinada y por ende del trabajo misionero que pretenden adelantar los religiosos. Quizás este aspecto también ha incidido en las dificultades para consolidar una feligresía como tal, y pensando en este inconveniente el equipo de la Pastoral Afrobogotana elaboró la planeación de actividades para el 2005, poniendo énfasis en la realización de una misa fija mensual en alguna parroquia de fácil acceso. Sin embargo, esta idea se abortó al cabo de unos pocos meses debido a que el espacio escogido representaba riesgos de atracos para los asistentes, razón por la cual contaban con escaso auditorio para oficiar la misa.

Por otro lado, las comunidades afrodescendientes son distintas, la situación económico-social de los afros que habitan en la periferia de la ciudad contrasta con la de la localidad de Kennedy, donde muchas familias afro instaladas desde hace tiempo y cuyos hijos son nacidos en Bogotá viven en condiciones más favorables. Entre tanto, la gente de Soacha, por ejemplo, está a merced de grupos delictivos armados y lucha constantemente por sobrevivir a la marginalidad y al desplazamiento forzado.

En consecuencia, poblaciones afro como la de Altos de Cazucá, ameritan de otras estrategias de religiosos que se comprometan con el trabajo misionero, así como con los permisos de sus superiores para adelantar la evangelización con grupos de base afro, y de mayores recursos económicos de los que actualmente dispone la Pastoral afro. Al respecto, cabe anotar que los misioneros inscritos en esta propuesta religiosa cuentan con capital

insuficiente para movilizarse y adelantar las misiones que desean. Para conseguir recursos que les permitan desplazarse a otros lugares, con frecuencia los grupos de apoyo como las organizaciones de mujeres y de jóvenes deben adelantar actividades como bazares o fiestas comunales con el fin de estimular la solidaridad de amigos y vecinos.

CONCLUSIONES

Durante la trata esclavista “el ser se hallaba despojado de cualquier elemento propio de su vida cotidiana y sobre todo de su lengua” (Glissant, 2002: 18). Ese africano deportado se recompuso a partir de los pensamientos del rastro que le quedaron, o sea de las huellas que conservó en su memoria. En este sentido, considero que la iniciativa de la Pastoral afro parte de la propia historia de su gente; de ahí la insistencia de los religiosos por explicar en las misas el significado del término afrodescendiente, algunas veces remitido a “ciudadano africano colombiano” y la prioridad que confiere a “rescatar elementos de la cultura” como plantea uno de los sacerdotes.

En cuanto a las cualidades y diferencias de la Pastoral afro con respecto a otras expresiones misioneras católicas dirigidas a grupos étnicos o excluidos en lo espacial, lo cultural y lo económico, quienes la lideran son sacerdotes conocedores del pueblo afrocolombiano. Por lo tanto, hablan con propiedad acerca de su gente, sobre todo al aplicar la noción de “evangelización inculturada”, que se fundamenta en partir de los elementos que definen a una cultura, o como plantea Said (1996), la cultura consiste en los archivos que los pueblos elaboran con lo mejor que han conocido y pensado sobre sí mismos, en calidad de fuentes beligerantes de identidad. La Pastoral afro ha incorporado en el ritual litúrgico la danza y la música como elementos de la diferencia, visibles a los ojos de un católico desprevenido, si lo compara con una misa oficial. No obstante, la diferencia no sólo radica en el baile y la música, sino también en el discurso de los sacerdotes.

La manera de considerar y recrear esos elementos culturales tiene que ver con la adaptación de la música (toques de tambor, liricas y ritmos) de ambos litorales a los cánticos católicos de las misas, el ajuste de coreografías de bailes al escenario de las parroquias y a las partes específicas de la misa; además del respeto a la naturaleza y al trabajo que las personas realizan con ella, pues gracias a esta interacción es que los afrodescendientes antes de ser expulsados de sus tierras, pudieron subsistir. Con respecto a este punto, vale la pena recordar la lista de elementos que forman parte del ofertorio y sus significados: los ríos, la selva, las flores y el canaleté.

La escenificación del ritual católico afrocolombiano se desarrolla casi a manera de teatro, en el cual los oficiantes, bailarines, músicos y participantes dramatizan cada parte de la misa ortodoxa pero con las adaptaciones del ritual afro. Esa coreografía incluye baile y música populares acondicionados a la sacralidad del ritual católico de alabanza a la deidad, dentro de un ambiente festivo que posibilita la expresión de gestos y la reflexión de actitudes y comportamientos individuales frente a la diferencia étnica y social. Los partícipes del ritual comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales, representados en sucesos simbólicos que tienen lugar en un espacio diseñado colectivamente. Allí se crea un bricolaje que alterna el contenido de las palabras del sacerdote, las coreografías de los jóvenes bailarines, la música, las ofrendas y sus significados en una experiencia entre lo estético y visual como componentes del mensaje religioso total.

En el ámbito discursivo, los sacerdotes reelaboran la estructura de la misa con oraciones católicas como el *Credo*, *Yo pecador*, así como las partes del *Salmo responsorial*, el ofertorio y la paz, con remembranzas religiosas e históricas de sus antepasados africanos y las alusiones a los problemas actuales del pueblo afro. Así, la misa afrocolombiana escenifica los ámbitos sagrados y profanos en un ritual de regocijo donde los oficiantes se esmeran por realizar el culto a Dios de una manera vívida y los participantes sienten variedad de emociones y sentimientos.

Por otro lado, aunque los religiosos de la Pastoral afro, refiriéndose a la inclusión de la madre en la Señal de la Cruz, plantean que la tríada no se altera, a mi modo de ver la noción de esta bendición implica tolerancia no sólo hacia el género femenino, sino también se inspira en la riqueza de las tradiciones religiosas y espirituales yorubas de sus ancestros africanos. Aquí surgen otros interrogantes: ¿Saben a qué se refieren con la invocación a las deidades de origen africano y cuáles propiedades las caracterizan?, ¿Cuál es el sentido de incorporar la imagen del Dios católico con los *orishas*?, ¿Cómo reciben esta innovación las personas que conforman la feligresía? Responder a esas tres preguntas, requiere de un acercamiento a las personas anónimas que acuden a la misa y realizar una aproximación *ontológica* a quienes lideran la Pastoral afro.

Finalmente, considero que los cambios y adaptaciones socio-simbólicas implícitas en esta propuesta afroteológica no son mezclas ingenuas de elementos religiosos, ni simples fusiones de contextos religiosos distintos, sino que son variaciones fundamentales manifestadas en las propiedades que la caracterizan como afro, algo emergente dentro del panorama de opciones religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- Arocha, Jaime. 2002. "Muntú y Anase amortiguan la diáspora afrocolombiana". *Revista Palimpsesto* nº 1. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. pp. 92-112.
- Bastide, George. [1967] 1969. *Las Américas negras*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Broderick, Walter Joe. 2000. *El guerrillero invisible*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Bolívar, Natalia. 1994. *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Fundación Pablo Milanés.
- Carvalho, José Jorge. 2001. "El misticismo de los espíritus marginales". *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 37. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 112-50.
- Carvalho, José Jorge. 2005. *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable*. Bogotá. Colección sin condición 3, Universidad Nacional de Colombia.
- Castro, Luis Carlos. 2005. "Cuerpos, espacios de encuentros y desencuentros: misas afrocolombianas en Bogotá". Tesis de pregrado inédita. Bogotá: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Cuesta, Emigdio. 2003. Proyecto de la Comisión de Vida Religiosa Afrocolombiana. Conferencia de Religiosos de Colombia. Bogotá.
- Dongala, Emmanuel. 1996. *El fuego de los orígenes*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Dos Santos, Juana y Deoscoredes Dos Santos. 1977. "Religión y cultura negra". En *África en América Latina*, Manuel Moreno Fraguas (ed.). México: Siglo XXI Editores. pp. 103-128.
- Durkheim, Emile. 1993. "Formas elementales de la vida religiosa". En *Antropología Lecturas*, Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.), Madrid: McGraw-Hill. pp. 263-272.
- Duyes, Avery. [2001] 2003. *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*. Barcelona: Herder.
- Echeverry, José Antonio. 2002. "Teología de la Liberación en Colombia. Un problema de continuidades en la tradición evangélica de opción por los pobres". *Revista Ciencias Humanas*, edición 4, enero-junio. Cali: Universidad San Buenaventura.
- Friedemann, Nina. 1974. *Minería, descendencia y orfebrería artesanal. Litoral Pacífico*. Bogotá: Ministerio de Gobierno.
- Friedemann, Nina y Alfredo Vanín. 1995. *Entre la tierra y el cielo. Magia y leyendas del Chocó*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Friedemann, Nina y Jaime Arocha. 1986. *De Sol a Sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Geertz, Clifford. 1989. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Glissant, Édouard. [1996] 2002. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

- La Biblia. 1995. Madrid: Editorial Verbo Divino.
- Martínez, Leonor y Hugo Martínez. [1996] 2001. *Diccionario de filosofía*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Maya, Adriana. 1998. "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810". En *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*, Adriana Maya (ed.), Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 9-52.
- Ospina, María Angélica y Fabián Sanabria. 2004. "Nuevas espiritualidades y recomposición institucional en la Iglesia católica: la era del laicado carismático". En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Ana María Bidegain (ed.). Bogotá. Taurus. pp. 481-509
- Quintero, Patricia. 2007. Replanteamientos en las estrategias evangelizadoras católicas: construcción teológica y social de la Pastoral Afrocolombiana. (En prensa).
- Quintero, Patricia. 2005. "En el nombre del Padre, de la Madre, del Hijo y del Espíritu Santo": dimensión afro de la religiosidad católica bogotana". Tesis de maestría inédita. Bogotá: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Said, Edward W. [1993] 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sanabria, Fabián. 2002. "Las últimas apariciones de la Virgen en Latinoamérica: una lectura antropológica". *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 37, enero-diciembre. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 60-89.
- Serrano, José Fernando. 1998. "Hemo de morí cantando, porque llorando nací, ritos fúnebres como forma de cimarronaje". En *Geografía humana de Colombia. Los Afrocolombianos*, Adriana Maya (ed.), Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 241-262.
- Silva, Antônio Aparecido. 2001. "Caminos y contextos de la teología afroamericana". En *Teología afroamericana y hermenéutica bíblica. Raíces y nuevos caminos*. Bogotá: Editorial Kimpres.
- Ukpong, J. S. 2001. "Cristología e inculuración: una perspectiva neotestamentaria". En *Itinerarios de la teología africana*, Rosino Gibellini (ed.), Navarra: Editorial Verbo Divino. pp. 57-89.
- Villa, William. 2000. "Carnaval, política y religión: fiestas en el Chocó". *revista Gaceta* 47. Bogotá: Ministerio de Cultura. pp. 156-187.
- Sitios y artículos en medio electrónico**
- Arce Gargollo, Pablo. 2003. "La Santísima Trinidad". <http://www.encuentra.com/includes/documento> (fecha de acceso 5 de junio, 2004).
- Documento de Puebla. <http://www.multimedios.org/docs/d000363/p000034.htm> (fecha de acceso 5 de junio, 2004).

“Dogma de la Santísima Trinidad” <http://www.encyclopedia.catolica.com/t/trinidad.htm> (fecha de acceso 25 de septiembre, 2004).

Paulus, Jones. 2003. “*Ecclesia* de Eucaristía. Sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia”. En <http://www.vatican.va/edocs/ESL0327HTM> (fecha de acceso 5 de julio, 2004).

“*Redemptionis Sacramentum*. Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. Sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía” http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_sp.html (fecha de acceso 5 de julio, 2004).

“Segundo Encuentro del Grupo Sacerdotal de Golconda. Documento Final Buenaventura, 9 a 13 de diciembre”. <http://espanol.geocities.com/memoriacolombia/DeclaracionGolconda-1268.doc> 1968 (fecha de acceso 5 de junio, 2004). Terminología católica. http://www.mundocatolico.net/teologiasiglo21/def_libreria.htm, <http://www.servicioskoinonia.net/martirologio/enero.htm> (fecha de acceso 8 de mayo, 2004).

Grabaciones en medio magnetofónico

Misa afro. 2003. Celebrada en la Parroquia de Copacabana del Barrio Bochica II. Grabación magnetofónica, Bogotá: 9 de noviembre.

**HALLOWEEN Y CARNAVAL: DOS RECETAS
PARA COCINAR UNA FIESTA EN EL
CALDERO URBANO DE BOGOTÁ**

*Halloween and carnival: two recipes for brewing
a festival in Bogota's urban cauldron*

CARLOS MIÑANA BLASCO *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia

* cminanabl@unal.edu.co

RESUMEN

Este trabajo se pregunta por qué los habitantes y líderes de la ciudad de Bogotá (Colombia) perciben la ausencia de un festival desde hace más de 150 años. Argumenta que desde hace unos 40 años la ciudad tiene una fiesta popular: el Halloween. A través de su seguimiento en la prensa, muestra la forma como se importó y se popularizó hasta constituirse en una celebración intergeneracional e interclasista a finales de los años 70. Analiza la manera en que distintos sectores sociales han intentado apropiarse de ella y definir su sentido, pero cómo conserva su carácter polisémico y abierto. A partir de un trabajo de campo realizado desde 1997, intenta una interpretación del Halloween en Bogotá como ritual y carnaval del consumo capitalista y muestra los cambios de la fiesta en relación con las transformaciones socio-espaciales de la ciudad en estos últimos 30 años. Finalmente, se pregunta por el intento de apropiación de dicha fiesta por parte de la actual administración distrital en su esfuerzo por inventar una fiesta popular para la ciudad.

Palabras clave: *fiesta, carnaval, Halloween, antropología urbana, Bogotá (Colombia).*

ABSTRACT

This paper questions why the inhabitants and government of the city of Bogotá (Colombia) perceive that they have been lacking a festival for more than 150 years. It argues that for the past 40 years the city has been celebrating a really popular festival: Halloween. Using a survey study of print periodical media, this paper examines how Halloween was imported and popularized, becoming institutionalized as an intergenerational and interclass celebration by the end of the 1970s. It analyzes how different sectors of society have tried to appropriate the festival and define its meaning, and how Halloween has maintained its polysemic and open-ended character. The study furthermore examines fieldwork on Halloween celebrations in Bogotá undertaken since 1997, and interprets the festival as a capitalist consumer ritual and carnival, and shows how the celebration has changed in keeping with the socio-spatial transformations that have taken place in the city over the past 30 years. Finally, it analyzes the city administration's attempt to appropriate this festival and turn it into a carnival for the city.

Keywords: *festival, carnival, Halloween, urban anthropology, Bogotá (Colombia).*

Hoy que están de moda en las grandes capitales las grandes fiestas, ¿por qué no hemos de tener también la nuestra?

Nosotros que somos tan amigos de fiestas, y que a faltas de otras, nos divertimos y solazamos con las de la Iglesia ¿no hemos tenido por acá exposiciones de la industria nacional? ¿No tenemos comunistas y socialistas como en Francia? ¿No hemos proyectado hasta un ferrocarril de Bogotá a Facatativá?

El Pasatiempo, Bogotá, 26 de octubre de 1851

Si Cali y Manizales tienen feria, y Barranquilla y Pasto un carnaval, ¿por qué Bogotá no tiene su propia fiesta? Esa pregunta se la hizo el alcalde de Bogotá Lucho Garzón, y por eso le pidió a su directora de Cultura, Laura Restrepo, que estudiara la posibilidad de que los cachacos tuvieran su propio carnaval. La decisión se tomará en las próximas semanas y en caso de que se apruebe el proyecto, agosto, fecha en que se celebra el cumpleaños de la capital, sería el mes ideal.

El Tiempo, Bogotá, 9 de enero de 2004

Bogotá es una de las pocas metrópolis en América Latina que a primera vista no cuenta con una fiesta popular que la identifique, que la integre, que convoque a diferentes generaciones, orígenes y estratos sociales. Como muestra el alcalde Luis Eduardo Garzón en la cita que inicia este trabajo, los bogotanos tienen la percepción de que en su ciudad no existe un carnaval, una fiesta patronal o religiosa, una feria, una fiesta fundacional o política que impacte a la ciudad en su conjunto. En Colombia, por el contrario, la mayoría de las ciudades celebran una o varias fiestas importantes que las movilizan al menos por una semana en el año. Incluso los colombianos y latinos en Nueva York festejan desde hace años el Festival Independencia de Colombia en Queens.

En el proceso de crecimiento de la urbe¹ no se logró que una fiesta local o barrial —como suele suceder— se expandiera, transformara y convocara a

¹ La ciudad de Santa Fé de Bogotá fue fundada el 6 de agosto de 1538. Según el censo de 1843, Bogotá —ocho años antes del artículo de *El Pasatiempo* que se

toda la ciudad. Podría haber sido la fiesta de Reyes, el 6 de enero, que todavía se celebra en los barrios de Egipto y San Fernando. El carnaval de Riosucio (Caldas), o el de Negros y Blancos de Pasto, dos de los tres carnavales más consolidados del país, surgieron de esta fiesta.² Bogotá tuvo su carnaval a comienzos de siglo, pero no se mantuvo (González, 2005). Tampoco se logró, a pesar de varios y reiterados intentos por parte de las administraciones municipales, imponer y consolidar una fiesta cívica promovida desde la Alcaldía o desde el sector privado. Igualmente han fracasado los esfuerzos de las colonias por trasplantar las fiestas regionales a Bogotá, como el carnaval de Barranquilla por parte de los caribeños —con su desfile por la carrera 15—, o la feria de las flores por los paisas. En el nivel local, con el apoyo de las alcaldías menores, educadores y casas de la cultura, ha habido esfuerzos importantes y logros desde hace unos 20 años por consolidar celebraciones locales en sectores populares caracterizadas por desfiles, conciertos, teatro callejero y una amplia programación cultural.³ El Festival Internacional de Teatro de Bogotá, que se celebra cada dos años desde 1988, se ha querido convertir en la fiesta de Bogotá; pero, aunque hay varios desfiles y teatro callejero, la fiesta se concentra en las salas de teatro y los bogotanos no pasan de ser espectadores, como muy bien lo dice el eslogan de su novena versión en 2004: “Un mundo para ver”. Las fiestas patrias nacionales, como el 20 de Julio, se reducen en Bogotá a colgar la bandera en las ventanas y a un desfile militar en el centro de la ciudad.

La única fiesta importante es la Navidad, una fiesta religiosa con gran despliegue comercial, con simbolismos cada vez más globalizados, y que —paradójicamente— es de tipo centrípeto, centrada en la familia o, a lo más, en la cuadra (Miller, 1995).

Por otra parte, para la mayoría de los bogotanos, decretar un día festivo hoy es una invitación no al festejo colectivo, sino a lo que se ha venido

quejaba de que la ciudad no tenía una fiesta—, contaba con 40.086 habitantes, lo que equivalía al 2,07% de la población del país. La población aumentó a 100.000 en 1905 (se duplicó) y a 200.000 en 1927. En el censo de 1985, la población de la capital había aumentado a 4.100.000 y en 1993 llegó casi a 6 millones de habitantes. Actualmente cuenta con unos siete millones de habitantes (casi el 17% de la población del país) y una extensión aproximada de 33.000 hectáreas.

² En Miñana (1997) analizo la desaparición de la fiesta de Reyes en Popayán y sugiero algunas pistas sobre la transformación y éxito en la población vecina de Pasto, al convertirse en carnaval.

³ Ver un inventario de las fiestas en las diferentes localidades en González Pérez (2005, 2006). En Miñana (2002) esbozo el papel de los educadores y los colegios públicos en este fenómeno, comparando el caso bogotano con el barcelonés.

llamando “ocio” —nada más alejado del “ocio” que la “fiesta” (Gil, 1991)—, al éxodo masivo, a abandonar la ciudad rumbo a la sabana en un día de *picnic*, en busca del piqueo o comida de campo, o de los expendios de carne a la brasa; o hacia “tierra caliente”, atraídos por los balnearios y piscinas. Los que no disponen de recursos para viajar —si acompaña un día soleado— ocupan en forma masiva los parques, ciclovías y zonas peatonales de la ciudad.

En la ciudad proliferan durante todo el año la rumba y los conciertos masivos en la noche, y en el día las fiestas infantiles y escolares, las celebraciones y peregrinaciones religiosas de diferentes confesiones. Bogotá es una ciudad festiva pero altamente fragmentada que no celebra como ciudad en su conjunto.

A finales de los años 90, la Alcaldía Mayor de Bogotá encargó a un grupo de investigadores del Observatorio de Cultura Urbana un estudio sobre las fiestas en Bogotá, con el fin de explorar y sustentar el diseño de una fiesta para Bogotá. El libro que publicaron los investigadores termina refiriéndose únicamente a la rumba nocturna, en especial a la de la Zona Rosa, y a las celebraciones religiosas en torno a los templos católicos y a los centros de oración evangélicos (Pérgolis *et al.*, 1998). La administración del alcalde Antanas Mockus —muy coherente con su propósito de formar a los bogotanos en la “urbanidad”, en la civilidad que requiere una urbe— intentó crear una fiesta popular con el Festival de Verano, donde los mensajes y el simbolismo apuntaban reiteradamente a la convivencia, a la rumba “zanahoria”, autocontrolada, casi “vegetariana”. Se celebra en el Parque Metropolitano Simón Bolívar desde 1997, dura diez días, y consiste básicamente en una serie de conciertos y algunas actividades de recreación al aire libre. Pero, al igual que pasó con iniciativas de fiestas cívicas anteriores —como la Gran Semana de Bogotá del decreto del 3 de octubre de 1842 y en general los esfuerzos por secularizar las fiestas religiosas en el siglo XIX, que ha analizado el historiador Marcos González (1993)—, no logró arraigo popular, expansión a toda la ciudad, ni continuidad.

Una de las tesis que voy a sustentar en este trabajo —todavía preliminar— es que, aunque los investigadores, los administradores de la ciudad —y pareciera que los bogotanos— no nos hemos dado cuenta todavía, Bogotá ya tiene una fiesta popular “de verdad”. Esta es una fiesta que no está consagrada en el calendario, que se celebra sin que nadie en concreto la convoque, sin que sea un día festivo ni las autoridades y los empresarios concedan el día libre; una fiesta que se organiza sin programa oficial, sin horarios ni protocolo,

sin líderes ni organizadores, sin reina ni primera dama, sin desfile ni recorrido oficial, sin diferencia clara entre actores y espectadores, sin presupuesto...; una fiesta en la que —a manera de guerra de guerrillas, no de desfile ni de gran concentración de masas— millones de personas, bebés, niños, jóvenes, adultos y ancianos —y hasta mascotas— se toman las calles disfrazados y en forma festiva: es el *Halloween*.⁴

CONSTRUYENDO UN PEDIGRÍ

Entre los que celebran el Halloeween a casi nadie parece interesarle el tema de los orígenes de la fiesta del 31 de octubre. Sin embargo, la prensa desde comienzos de los años 70 insiste año tras año en publicar una serie de notas —que nadie invoca— sobre sus orígenes celtas, su asimilación definitiva al calendario festivo católico en el siglo IX, su traslado a EE.UU. y a Canadá por los irlandeses a mediados del siglo XIX y su consolidación en el primero de ellos en su forma actual hacia 1930, después de muchas vicisitudes y modalidades (Cattabiani, 1990; Bonewits, 2004; Cohen y Coffin, 1991; Skal, 2002; Rogers, 2002).⁵ Si bien en el caso bogotano la fiesta del Halloween se implantó por iniciativa de los colegios de elite reproduciendo el modelo norteamericano, la prensa insiste en los posibles vínculos o antecedentes en las celebraciones de “los angelitos” del primero de noviembre, en especial en

4 Desde 1975, que vivo en Bogotá, me ha interesado esta fiesta y he participado activamente, aunque sólo hasta 1997 iniciamos un trabajo formal de campo con un grupo de estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. En 1997 fue el grupo de estudiantes de un curso denominado Fiesta y ritual; en años posteriores, el grupo del curso Taller de Técnicas Etnográficas. En el 2003 se realizó un trabajo colectivo mucho más sistemático, tratando de cuantificar algunos aspectos de la fiesta, aunque no incluimos en este artículo resultados por razones de espacio. Agradezco la participación y los aportes de todos los estudiantes, y en especial de Marcela Pinilla, Gisela Castro, Ana María Arango, Mauricio Caviedes, Litz Sabogal, Laura Sánchez, Paola Vargas, Edgar Benítez y Luis Carlos Bernal (1997) y a Natalia Robledo, Carlos Palacios, Nurys Silva y Felipe Cabrera (2003), quienes desarrollaron una labor de procesamiento y análisis de la información más intensiva. Actualmente preparo un libro sobre el tema, del cual este artículo es un avance.

5 El trabajo del historiador Nicholas Rogers (2002) muestra las profundas transformaciones de esta fiesta en EE.UU. y el Canadá anglosajón en los últimos 150 años, que ha pasado de ser una festividad hogareña a momentos incluso muy cercanos a un motín juvenil popular con robos y destrucción a finales del XIX y comienzos del XX, que exigieron fuertes operativos policiales (en esa misma época era apropiada desde otra perspectiva menos reivindicativa por los estudiantes de los *colleges*). Los esfuerzos de las autoridades y de algunos sectores sociales por hacer del Halloween una fiesta “safe and sane” no han cesado desde entonces.

el Caribe y en el bajo Magdalena (Almarales, 2004). Celebraciones similares se encuentran en toda Iberoamérica. El hecho de que un grupo de niños recorran las calles y visiten las casas pidiendo golosinas mientras entonan un breve estribillo con tono entre jocoso y amenazador, no es una exclusividad celta, irlandesa o norteamericana, y se encuentra ampliamente difundido también en el ámbito iberoamericano —incluso en las mismas fechas—, por lo menos desde finales del siglo XIX (Adell y García, 1988; Cattabiani, 1990; Cohen y Coffin, 1991; Rogers, 2002), es decir, antes de su forma actual, que se consolida en EE.UU. a finales de los años “veinte” del siglo pasado.

Sin embargo, a pesar de este campo abonado por la tradición hispánica, el Halloween entra a Bogotá —y a algunas otras ciudades grandes de Colombia⁶— en los años 50 como importación e imitación literal por parte de las clases altas de las celebraciones en EE.UU., en especial en los colegios como el Nueva Granada, el Abraham Lincoln y el Estados Unidos (Muñoz y Pachón, 1996: 274-275).

...Las calles de la ciudad tenían ayer un aspecto diferente y en el ambiente reinaba cierto desorden impregnado de alegría infantil. Chiquillos disfrazados, de todas las edades, recorrían residencias y oficinas, en medio de juegos y bullicio, pidiendo dinero para distintos fines... nadie les negó un obsequio más o menos generoso. Y es que los colombianos ya estamos familiarizados con la fiesta del Halloween celebrada por grandes y chicos, desde hace muchos años en otros países y en especial los Estados Unidos (*El Tiempo*, Bogotá, noviembre 1 de 1958).

Es decir, el Halloween se inicia en Bogotá como una moda y como un símbolo de distinción y de clase. Así lo da a entender una nota periodística del diario *El Tiempo* de 1970 (noviembre 1):

«pues yo lo siento... yo no celebro esas fiestas gringas», fue la contestación de una vieja mal humorada, antes de cerrar la puerta de un golpe [...] los niños «mayores» en cambio iban en carros haciendo sonar sus pitos y gritando a cada momento ‘halloween’.

6 La historia del Halloween en Colombia está todavía por hacerse. Fuera de Bogotá, únicamente conocemos el trabajo de Almarales Díaz sobre Barranquilla. Allí el Halloween se inició en los clubes sociales, a puerta cerrada, a finales de los años 50, y posteriormente pasó a celebrarse en los colegios bilingües y de la élite. A mediados de los años 70 los almacenes comerciales empezaron a involucrarse en la celebración (Almarales, 2005).

Más aún, se percibe como una fiesta modernizante, opuesta a la tradición local, y que genera rechazo de “los tradicionalistas”:

Finalmente, y a pesar de los tradicionalistas ésta llegó a Colombia hacia los años setenta (*El Tiempo*, octubre 31 de 1986).

La prensa, aunque recoge las protestas de los enemigos de la fiesta, va a cumplir una labor de apoyo a su consolidación, registrando su celebración, presentándola como positiva e invitando a “solidarizarse” con los niños. Éstos, como en otras muchas ocasiones, son utilizados como pretexto para promover o sancionar diferentes iniciativas. En *El Tiempo* de 1973 se etiqueta negativamente a los adultos que no quieren participar con la denominación de “ogro tacañón”.

Las referencias iniciales en la prensa no se sitúan en las portadas sino en las páginas sociales, en los espacios donde se exhibe la vida social de las élites y de los arribistas.⁷ Allí se invita a las señoras —las principales destinatarias y lectoras de dichas páginas— a que compren dulces. Como era de esperarse, la industria de caramelos y dulces (Colombina, principalmente) es la que va a impulsar comercialmente la fiesta y va a motivar la publicación de notas sociales.⁸ Tanto las notas como los avisos comerciales desde 1970 adoptan un tono didáctico, adecuado a la introducción de una nueva moda:

...y luciendo vistosos disfraces los niños llegarán a su puerta la noche del 31 de Octubre.

El tono moralizante, preventivo y didáctico de la prensa va a mantenerse durante todos estos años hasta hoy. Por ejemplo, en 1975 se advierte que

7 Con el paso del tiempo el tema va a desbordar las páginas sociales y, a mediados de los años 90, la prensa va a dedicar al Halloween secciones enteras e incluso separatas especiales.

8 Colombina es una empresa que en el 2004 cumplió 75 años de fundada y que, en buena parte gracias al Halloween, “espera ventas por más de 500 mil millones de pesos este año”, no sólo en dulces sino en ramas afines como mermeladas, galletas y helados. “Desde hace más de 30 años [es decir, justo en los inicios del Halloween en Colombia], Colombina es líder en el mercado colombiano de dulces, con más del 50 por ciento de participación” (*El Tiempo*, 16 de septiembre de 2004). Colombina, entre 2005 y 2006, aumentó sus ingresos en un 22,4%, con un total de ingresos operacionales de 425 mil millones de pesos en 2006. Otras industrias del ramo son Nacional de Chocolates (con un incremento de sus ingresos del 13% en el 2006) y Casa Luker (con un incremento únicamente del 2,6%), dos empresas más grandes que Colombina, que dominan los chocolates y que están aumentando su participación en la industria de los dulces (ver revista *Cambio*, especial 1.001 compañías de Colombia, abril 30 de 2007).

tanto conductores como padres y niños deben tener un cuidado especial ese día, que deben respetar las normas de “buena educación”.

Pero... puede que alguna familia no tenga [dulces], o a otras se les acaben muy pronto. Insultar, rayar las paredes, dar patadas, es la peor norma de educación. Hay que recordar que los dulces se dan voluntariamente, pero no hay ninguna obligación para hacerlo.

Dichas menciones a la “buena educación” y la prevención de conductas y situaciones consideradas como inadecuadas o peligrosas, muestran que desde muy pronto la fiesta se estaba “descontrolando” y adquiriendo unas dimensiones y características que nos hacen recordar los llamados de atención, sanciones y prohibiciones de las autoridades civiles y religiosas desde tiempos inmemoriales respecto a las fiestas y carnavales (López, 1992), o a los motines y destrozos infantiles y juveniles en el Halloween en EE.UU. desde finales del siglo XIX (Rogers, 2002).

En 1974, desde la prensa se trata de impulsar el nombre de “Noche dulce” o “Noche de los niños” para la fiesta. Pero ésta, desde sus inicios, no fue solamente una fiesta de los niños, sino también de jóvenes y adultos. Ya vimos, anteriormente, en un periódico de 1970 la mención a los *niños “mayores”* en carro. En la prensa de 1974 hay abundante propaganda de fiestas privadas en restaurantes y hoteles con concursos de disfraces y la crónica del día siguiente menciona:

Para el mejor disfraz de los brujos grandes, en una curiosa fiesta que un grupo de jóvenes organizó en una casona de la Candelaria, se dio como premio una libra de marihuana.

Los niños de las clases populares e incluso los marginados fueron introducidos pronto en la dinámica de la fiesta gracias a dos mecanismos: en primer lugar, a través de las actividades paternalistas y de beneficencia, de la tradicional deferencia de las élites con los pobres en tiempos de fiestas⁹. Ya en 1970 en el *Club de recreación del gamín*, del barrio Samper Mendoza, se les preparó una fiesta a los “gamineos” y los disfrazaron–uniformaron con antifaces rojos y negros. En segundo lugar, los niños de las clases populares

⁹ Recordemos el “tasajo” o la comida para los pobres desde la Colonia en todas las fiestas en la América hispánica (López, 1992) y que también documentamos en nuestro trabajo sobre la historia de las fiestas de fin de año en Popayán (Miñana, 1997).

imitaron rápidamente las expresiones festivas de las clases altas, más aún si el colocarse un antifaz hechizo garantizaba una buena provisión de dulces para una semana. Igualmente, los papás, los niños y los colegios de las clases medias y sectores arribistas emularon las celebraciones y disfraces de las élites.

Para 1978 el panorama se había completado y la fiesta estaba en plenitud en Bogotá. Así lo relata un día después una excelente crónica que destaca las ya claramente marcadas diferencias sociales en la celebración, las alegrías y los temores:

...el estridente grito... llegó a todo Bogotá y llenó los pasillos de colegios, escuelas, las calles pavimentadas de sectores populosos, los lodazales de los barrios marginados, los parques y los bailaderos de moda [...] llenó de alegría los barrios del suroriente de Bogotá, donde los niños tuvieron programación especial que combinó glotonería y deporte, y culminó con un gran baile "a beneficio de las familias pobres".

Muchas mamás prepararon disfraces para los niños: las pudientes los adquirieron hechos en los almacenes del ramo, las de clase media, los confeccionaron ellas mismas, y las pobres, desempolvaron viejos atuendos que quizás estuvieron de moda en los años treinta y los colgaron de los hombros de los críos [...] Disfrazados unos con profusión de lentejuelas y de fantasía y otros con cartón, jugo de remolacha y carbón vegetal [...]

Y así a las once de la noche se recogieron en sus viviendas a disfrutar de su singular botín que en la mayoría de los casos estaba compuesto por dulces ordinarios de esos que no llevan envoltura de papel [...] no se vio la lluvia de golosinas de otra época y los chocolates finos, las colombinas grandes y los bombones llenos brillaron por su ausencia [...]

En los barrios del norte la animación fue total. Bandadas de niños salieron a la calle, mientras en las casas se organizaban fiestas para evitar, sin conseguirlo, que los niños salieran a la calle [...] al tiempo con niños salieron perros, hermanos mayores, padres y muchachas del servicio y las calles se llenaron también de "pelafustanillos" que causaban admiración en los otros niños.

QUÉ NOMBRE LE PONDREMOS

Sally F. Moore y Barbara G. Myerhoff, en la *International Conference on Secular Ritual*, ya habían advertido en 1974 que los rituales seculares no siempre estaban ligados a una ideología elaborada, como sí sucedía en los religiosos, es decir, que podía existir un rito sin un mito explícito y con una

débil “eficacia doctrinal”. Entonces se preguntaron —sin responder— ¿qué técnicas se pueden usar para determinar los límites del contenido semántico de un ritual secular? (Moore y Myerhoff, 1977: 11). Si bien no creemos que exista una frontera muy clara entre los rituales “seculares” y “religiosos”, sí vale la pena explorar algunas de esas “técnicas” en un contexto controversial como el del Halloween bogotano.

Desde el inicio de la celebración en Bogotá diferentes grupos y sectores sociales han tratado de definir y redefinir su sentido, su contenido semántico, con diversas estrategias, especialmente tratando de controlar las rimas que entonan los niños¹⁰ y nombrando la fiesta de diferentes maneras. Desde 1973, en la publicidad de los supermercados Carulla se alterna el término Halloween con Fiesta de los Santos, Noche Dulce, Noche de las brujas y Noche de los niños.

En primer lugar, se aprecian los vínculos con el día de todos los santos (1 de noviembre; antiguamente se iniciaba la celebración desde las 6 de la tarde del día anterior). La conexión con la fiesta católica de los santos difuntos, remite a una idea religiosa y de respeto por los muertos que entraría en contradicción con la mascarada de la celebración y con las referencias a rituales paganos y brujas. Pero es ese mismo vínculo con los santos difuntos el que alimenta toda una serie de leyendas urbanas, expresiones y rituales tildados de “satánicos”, en especial los que celebran en los cementerios (Figura 1).

La denominación “Noche de brujas” hace gala a lo anterior y remite más bien a la forma como celebran la fiesta los jóvenes, asociada a elementos de terror, magia y misterio (recordemos la cita precedente de los “brujos grandes” en la fiesta de la marihuana).

Por el contrario, el nombre “Noche de los niños” o “Día de los niños” va a estar asociado desde el primer momento hasta hoy a las versiones moralizantes y pedagogizantes de la celebración. La carga diabólica, mágica, negativa y terrorífica de las brujas y los muertos se pretende calmar y acallar con la fuerza de la inocencia infantil, con la referencia a su ingenuidad y pureza, con los disfraces de princesas y conejos (Figuras 2, 3 y 4).

¹⁰ A finales de los años 70 se consolida la “traducción” popular más aceptada del “Treat or treat, smell our feet. We want something good to eat” (Cohen y Coffin, 1991) así: “Triqui, triqui, Halloween. Quiero dulces para mí. Y si no me das, se te crece la nariz”. La creatividad popular establece numerosas variantes —casi siempre más agresivas (“y si no me das, rompo un vidrio y salgo a mil”)—, pero determinados sectores sociales han intentado difundir, en un país en guerra, rimas como: “Dame paz, dame amor, dame dulces por montón” (oído en el Halloween del 2003 en Bogotá).

Las sectas cristianas —no católicas— van a satanizar esta celebración y despliegan campañas publicitarias casa por casa, en impresos y publicaciones, presentando videos sobre el tema en los salones comunales de los barrios y templos, y a través de las cadenas de radio y televisión que poseen o controlan. Para ellos la celebración es, desde todo punto de vista, satánica, tanto por sus oscuros orígenes celtas, por las referencias al calendario católico, como por el uso de símbolos mágicos y anticristianos (Figuras 5 y 6). Ante la imposibilidad de detener el avance de la fiesta, algunas sectas se han acogido a la propuesta del Día de los niños y la impulsan activamente, al igual que la Iglesia católica¹¹ y prácticamente todos los colegios.

La mención a la “Noche dulce” se relaciona con los intereses de las industrias de dulces y del azúcar. En general, se puede decir que el comercio y los industriales hacen uso del término dependiendo del tipo de productos y servicios que pretenden vender con motivo de la celebración. Los vendedores de disfraces y máscaras, los dueños de discotecas y salas donde se celebran fiestas de disfraces hablarán de Halloween y Noche de las brujas, al igual que los relacionados con el ramo de la decoración y con los productores y distribuidores de ahuyamas o calabazas. Los de accesorios y complementos para fiestas infantiles mencionarán en su publicidad el Día de los niños.

También se presenta desde sus inicios el punto de vista de los “autóctonos”, nacionalistas o folcloristas que rechazan la fiesta por ser una imposición, una moda o una importación extranjera¹² o, ante el éxito imparable, proponen

¹¹ “NO AL DÍA DE LAS BRUJAS, SÍ AL DÍA DE LOS NIÑOS. Recordamos a nuestros colegas la posición pastoral de la Iglesia respecto a la celebración del ‘Halloween’, que puede sintetizarse en tres proposiciones:

1. El Día de las Brujas es una fiesta pagana y culturalmente no corresponde a nuestra tradición.
2. Ante la imposibilidad de eliminarla, convendría cristianizar su celebración, depurándola de los elementos paganos y centrándola en una fiesta de los niños que se preparan para el día de todos los santos. Los niños deben aspirar a ser santos.
3. Este procedimiento de no ‘satanizar’ o condenar lo pagano, sino rescatar sus valores y hacerlos compatibles con el Evangelio tiene antecedentes tan importantes como el de la celebración de la Navidad en vez de la fiesta pagana del nacimiento del sol invicto el 25 de diciembre o la de celebrar a San José Obrero el 1 de mayo, eliminando el sentido marxista ateo que en su origen tuvo el Día del Trabajo”. *El Catolicismo*, Boletín de la Arquidiócesis de Bogotá N° 11 (31 de octubre de 2002).

¹² HALLOWEEN, por Víctor Julio Sánchez Mora, *El Tiempo*, martes 5 de Noviembre de 1996: “En nuestro medio de vida no hay un modelo de proyecto social propio, es decir, no existe la identidad nacional. Por ello tendemos a copiar costumbres de otras partes, lo cual indica que a muchos compatriotas les da pena ser colombianos. Se ha olvidado por lo visto la historia patria, ya que se sigue

su adaptación a las tradiciones locales introduciendo otros elementos “autóctonos”, como el discurso del alcalde en 1982 en el que sugería cambiar las brujas por personajes de cierta literatura infantil colombiana engominada como Michín y Rin Rin Renacuajo¹³, o enfatizando sus vínculos con la celebración de los “Ángeles somos” en la costa Caribe:

...Una bonita idea sería, entonces, que el próximo año la fiesta de las brujas se preparara con una campaña para hacerla autóctona (*El Tiempo*, 31 de octubre de 1975)

Finalmente, en los esfuerzos por apropiarse y dotar de sentido a la fiesta, hay toda una serie de intentos siempre fallidos por desviar la celebración, aprovecharla o capitalizarla para alguna causa encomiable como la paz, la infancia abandonada, o la imagen de un político o una administración, convocando a marchas, desfiles, conciertos, actos simbólicos, o fiestas “a beneficio de”.

Todo este trabajo discursivo en la prensa para definir el sentido del Halloween se estrella impotente con la misma práctica festiva, porque, como ya señaló Susanne Langer en 1942 (1954), los símbolos usados en los rituales son “presentacionales”, más que discursivos, son in-corporados, apelan a lo sensible más que a las razones.

La riqueza y la fuerza del Halloween reside precisamente en la ausencia de una versión oficial, de una autoridad reconocida o legitimada —en su ambigüedad y polaridad paradójicas— a la manera de los dobles vínculos de la escuela de Palo Alto (Bateson, 1998; Gil, 1991): es una fiesta laica que afecta profundamente la sensibilidad religiosa de los evangélicos y del clero católico, al mismo tiempo que activa y saca a la luz una gran diversidad de grupos o manifestaciones que podríamos tipificar simplificando mucho como neopaganos (ver www.neopagan.net) y anticristianos; tal vez por su

adorando a los blancos anglosajones europeos, que masacraron a 70 millones de indígenas americanos en la Conquista; que han eliminado sistemáticamente a nuestros líderes y que nos asfixian con su modelo de Desarrollo”.

13 Personajes —paradójica o coincidentalmente— caracterizados por su desobediencia y por los desenlaces trágicos de cada cuento. “Michín dijo a su mamá:/ “Voy a volverme Pateta,/ y el que a impedirlo se meta/ en el acto morirá./ Ya le he robado a papá/ daga y pistolas; ya estoy/ armado y listo; y me voy/ a robar y matar gente./ y nunca más (¡ten presente!)/ verás a Michín desde hoy” (Rafael Pombo 1833–1912. “El gato bandido”. Resulta doblemente paradójico que el alcalde proponga un personaje más “nacional” como Rin, Rin Renacuajo, habida cuenta que éste es un poema tradicional de Estados Unidos del siglo XIX, que la casa Appletons, de Nueva York, le encargó a Pombo que tradujera del inglés al español.

carácter liminal, por su anclaje en una tradición que habla de una especie de suspensión o debilitamiento de las fronteras del mundo de la vida y de la muerte, o simplemente porque se está en una fiesta de tipo carnavalesco o en un ritual de inversión, muchos se permiten negar, destruir, violentar o ridiculizar lo sagrado, lo intocable (ritos satánicos, disfraces de curas y de monjas), exteriorizar e hipertrofiar los símbolos sexuales y los tabúes. El Halloween es también ambiguo en cuanto a la convivencia entre el imaginario de inocencia infantil y de perversión, de dulzura arrebatada con gritos y amenazas. Es ambiguo también al integrar gratuidad, don y mercado, lo ancestral y lo mágico, y lo moderno, autóctono e importado, la vida y la muerte. Articula lo público y lo privado, lo callejero y lo familiar, propicia espacios de confluencia intergeneracional (bebés, niños, jóvenes, adultos, abuelos), al mismo tiempo que reserva espacios de exclusividad. Permite al mismo tiempo la exhibición individual, la inversión de roles y la invisibilidad. Pone a competir a héroes y antihéroes. Cultiva la confianza, el encuentro y el intercambio familiar, vecinal, interbarrial, pero en un ambiente de temor al extraño, al enmascarado, a la noche, a la calle, al secuestro infantil, al veneno o los vidrios ocultos en los dulces.¹⁴ Es un fenómeno de la sociedad de consumo, banal y mediática, y al mismo tiempo enraizado en lo esotérico, en lo innombrable, en lo mágico. Todo lo anterior, su ambigüedad, polaridades y paradojas, convierte a esta fiesta en un espacio ritualizado y privilegiado para la negociación social, la configuración de identidades, la identificación con héroes y antihéroes, el posicionamiento y el debate ideológico, la confrontación de valores y la afirmación–negación de creencias, no tanto en forma verbalizada sino “performada” y celebrada, como corresponde al ámbito de lo ritual y lo festivo. A diferencia de lo que plantearon Moore y Myerhoff (1977) para los rituales seculares, la falta de consenso y de una doctrina explícita en el Halloween, no debilita su eficacia. Su eficacia doctrinal —y operacional— reside, paradójicamente, en

¹⁴ Aunque con frecuencia se menciona que desde los años 70 en EE.UU. existen sádicos que envenenan a los niños con dulces o que introducen vidrios o cuchillas de afeitar en ellos o en manzanas edulcoradas, está documentada esta idea desde los años 1930. En 1985, dos profesores de la California State University, Joel Best y Gerald Horiuchi mostraron que entre 1959 y 1984 sólo se registraron 76 casos en la prensa de EEUU. De ellos, sólo 20 casos fueron reales y con ninguna implicación seria para los niños. De los dos únicos niños muertos por esta causa en 15 años, uno fue por intoxicación con heroína, que tomó sin permiso en casa de un tío, y el otro envenenado por su padre —Ronald Clark O'Bryan en 1974— (Best y Horiuchi, 1985). Los investigadores concluyeron, pues, que el sádico del Halloween era una leyenda urbana (ver también Skal, 2002 y Rogers, 2002).

su flexibilidad y ambigüedad, en su exuberancia simbólica y expresiva, y en su vacío semántico que le permite adaptarse fácilmente, como veremos más adelante, al pluralismo ideológico y a la fragmentación inherente que caracteriza a las “identidades” de las grandes ciudades del mundo contemporáneo.

TRIQUEI TRUEQUE

El Halloween, desde el punto de vista “performativo”, se caracteriza básicamente por la interacción entre dos polos:

recorrer y visitar ⇔ esperar y atender
pedir o exigir ⇔ dar o negarse a dar

De un lado se lleva la iniciativa, se produce el desgaste energético y las transformaciones: disfraz, máscara o maquillaje, recorridos, desplazamientos, correr, saltar, llamar, golpear puertas, irrumpir, entonar estribillos, gritos, gesticulaciones, tender la mano, pedir, amenazar, asustar, provocar miedo, ternura o admiración, recibir o arrebatar... (Figura 7).

Del otro lado se adopta la actitud pasiva, pero complementaria, de la interacción: decorar el lugar para llamar la atención, atraer, invitar; esperar pacientemente, abrir o dejar abiertas las puertas, recibir, acoger, atender, aguantar, escuchar, sonreír o mostrar temor o ternura, admirar, encomiar, obsequiar, dejarse arrebatar... (Figura 8).

De un lado está el débil, el niño, el joven, el que irrumpen en los espacios privados y se apropiá de los espacios públicos, el de inferior jerarquía, el errante, el desconocido, el oculto en el anonimato, el enmascarado o disfrazado, el monstruo, el “otro”, el que infunde miedo, el que pide o, como diría Lévi-Strauss (1995), la muerte.¹⁵ Del otro lado está el propietario, el verdadero dueño, el que lo representa o su cancerbero, el habitante o residente, el adulto que no se disfraza, el de superior jerarquía, el que tiene, el que da, el que teme, la vida.

Junto a ellos o en torno a ellos están los acompañantes, por un lado, y los involucrados de manera fortuita, por otro; actores secundarios que amplifican, hacen eco o coro, reiteran las acciones de los protagonistas, pero que a veces se convierten en protagonistas.

¹⁵ “...the Halloween, when children play the part of the dead to make demands on adults, and Christmas, when adults indulge children in celebration of their vitality” (Lévi-Strauss, 1995: 49).

En el Halloween la sociedad exhibe, ensaya, experimenta, enseña, recrea las miles de formas de pedir y de dar, de expresar simbólicamente, de respetar y violentar ritualmente las jerarquías, de celebrar la interdependencia entre ellas, su viciosa necesidad.¹⁶

El trabajo de campo muestra también la fluidez y la diversidad en la manera de posicionarse los diferentes actores frente a la fiesta y las jerarquías sociales. Por ejemplo, en 1997, un cuidador de carros en la calle, en la zona del centro, asumía la posición de propietario; la calle, la vía pública era su propiedad; el día de Halloween colocaba una “bomba” anaranjada (un globo de helio) amarrada en la puerta de cada carro parqueado en “su” calle. Al preguntarle por su gesto y si cobraba el globo, decía que no, que lo hacía porque había que tratar bien al “cliente”. Él, una persona que a diario es un pedidor, un marginal, con este gesto, con este obsequio se convertía en propietario que cuida a su clientela, en dador. El caso contrario es el cuidandero de los carros en el barrio Pablo VI que, en el 2002 y en el 2003, se colocaba una máscara de Ben Laden para arrebatar con violencia simbólica la propina que los otros días del año suplica con respeto y amabilidad. Por otra parte, ambos casos muestran un tipo de “pedidor” que no recorre las calles buscando su presa, sino que la espera, apropiándose de un espacio público.

En el 2005, en el barrio Pablo VI, el dueño de un salón de belleza, con un elegante y minucioso disfraz de Drácula, se sitúa en el andén, al lado de su negocio, e invita en forma entusiasta a los niños que pasan por la calle para que ingresen a pedir dulces. Al año siguiente, el mismo personaje, sin disfraz, asumiendo su papel de propietario serio, atiende a los niños desde adentro y les da los dulces. En el 2006, en otro salón de belleza, dos estilistas gays, disfrazados de niñas con trenzas y faldas cortas, invitan también desde la calle a los niños a que ingresen a su local. Ese mismo año, en el mismo barrio, la pequeña hija del dueño de un negocio de víveres, disfrazada de princesa y sentada en las piernas de su padre, reparte dulces a los niños visitantes como si ella fuera la dueña. Cerca de la media noche del 2003, en la populosa localidad de Kennedy, un grupo de unos 15 jóvenes seguidores del grupo metalero Kiss recorren las calles de tienda en tienda pidiendo “chorro” (trago o licor) con la rima del triqui triqui; luego entran a un bar roquero a ver videos de

¹⁶ Los trabajos pioneros de Marcel Mauss (1924) o más recientes como los de Emilia Ferraro (2004), por ejemplo, han enfatizado los vínculos del don o de los regalos con el fortalecimiento del poder y las jerarquías.

la banda, y siguen su recorrido callejero pidiendo trago. En este caso, los jóvenes trasladan la lógica de pedir dulces al trago. Ese mismo año, en la zona del centro, otro grupo de jóvenes metaleros que están tomando licor, observan a un grupo de gamines o niños que viven en la calle y que van pidiendo dulces. Compran un paquete de dulces o caramelos y les regalan a los niños. En este caso los pedidores se transforman en dadores, los supuestamente satánicos “robaniños”, se enternecen ante ellos y actúan poniéndose en el lado opuesto del polo de la fiesta. El contexto festivo permite múltiples commutaciones, transmutaciones, inversiones y duplicidades de papeles, pero siempre bajo la lógica binaria del dador y el pedidor. Y lo que define la posición no es tanto el disfraz, el estatus o la edad, sino que ésta se resuelve y se negocia en la interacción.

Si observamos la forma como actualmente se celebra el Halloween en las ciudades colombianas, y concretamente en Bogotá, podemos percibir un lento pero claro desplazamiento en los recorridos y en su espacialización que tiene que ver con la misma transformación de la ciudad y de las relaciones socioespaciales en ella.

En los años setenta se producían dos grandes tipos de movilizaciones en el macroespacio citadino: un movimiento centrípeta de la clase alta y media que giraba en torno a los colegios y al barrio donde se visitaban principalmente las casas y las tiendas y, en forma secundaria, las grandes zonas o avenidas comerciales; de otro lado, un movimiento centrífugo de las clases populares que normalmente descendían de los barrios en los cerros orientales y surorientales y recorrían a pie grandes distancias para literalmente invadir la planicie bogotana, los barrios de clase media, alta y los sectores comerciales, pues en los barrios populares no había a quién pedir, o el botín era ínfimo.

Con el crecimiento acelerado de la ciudad se crean zonas, localidades o subciudades con todos los servicios, lo cual la fragmenta todavía más. La inseguridad favorece la expansión del modelo habitacional del “conjunto cerrado”, lo cual impide la circulación de personas ajenas y las visitas para pedir dulces a niños que no sean del conjunto; barrios residenciales, casas de familia, colegios y universidades —incluso las públicas— se amurallan y cercan. Por razones similares el comercio adopta también el modelo del “centro comercial” —que se inició en Bogotá con Unicentro, en 1976—¹⁷ y, más

¹⁷ Actualmente hay 93 grandes centros comerciales. El centro comercial Santafé tiene 215.583 metros cuadrados de área construida, 481 locales comerciales y 2.800

recientemente, en los 90, el de los hipermercados. Las calles y avenidas comerciales siguen vitales hoy, pero la circulación de compradores y visitantes se concentra cada vez más en dichos centros que ofrecen parqueadero gratuito, seguridad, servicios bancarios, restaurantes, recreación y diversidad de locales comerciales.

En el Halloween los niños siguen hoy saliendo a las calles, golpeando en las puertas de las casas y apartamentos, recorriendo las tiendas de barrio y las avenidas comerciales, pero cada vez menos. El llamado poderoso de luz, color, música, decoración espectacular, recreación, concursos, regalos... de los centros comerciales e hipermercados es difícil de evitar.¹⁸ Los conjuntos habitacionales cerrados también han organizado sus fiestas de Halloween y contratan recreacionistas, decoran profusamente las áreas comunes y las casetas de los vigilantes.

La celebración nocturna de jóvenes y adultos —muy próxima a una fiesta de carnaval— por el contrario no ha cambiado mucho desde los años 70: recorridos callejeros disfrazados en grupo, a pie y en carro, fiestas de

parqueaderos; Gran Estación, 160 mil metros, 365 locales y 2.100 cupos de parqueadero; Unicentro hoy es el tercero más grande, tiene un área de 89.034 metros cuadrados, 312 locales comerciales, 3.057 cupos de parqueadero (*El Tiempo*, octubre 3 de 2007). “El acceso al nuevo mundo solamente es posible pasando por un “control de caras” en la entrada, ya que este espacio público es de propiedad privada. Según Gerhard (1994: 63) se ‘privatiza la plaza’ y se cierra el centro urbano para grupos marginales. Los centros comerciales y recreacionales son el espejo de una sociedad que se esconde detrás de muros y condominios y que no quiere saber nada de los problemas sociales. Sobre todo la juventud del estrato alto bogotano se cría en espacios cercados: del condominio cercado al colegio cercado y de allí al centro comercial cercado. En vez de enfrentarse con los problemas sociales reales, el estrato alto salta de un lote “seguro” al próximo [...] El centro comercial y recreacional es una utopía urbana: una ciudad ideal, en la cual no hay problemas ni crímenes. Llegando de la calle con su ruido y su contaminación, uno entra a un ambiente tranquilo que está lleno de vegetación, colores y música suave. En el centro comercial siempre es de día, nunca caen aguaceros y cada navidad es blanca. No hay lotes sin construir, muros embadurnados o construcciones en ruinas. En el microcosmos del centro comercial tampoco existen vendedores ambulantes, gamines, ladrones o prostitutas que puedan dañar la imagen. Están prohibidos los eventos políticos y la distribución de volantes. La observación en el centro comercial es total, todo se nota. A cualquiera que se comporte extrañamente inmediatamente se le acercan vigilantes para interrogarlo” (Müller, 2001).

¹⁸ *El Tiempo*, Bogotá, jueves 31 de octubre de 2002. “Halloween en Cafam Floresta. Para celebrar hoy el día de los niños, Cafam Floresta Mundo Comercial tiene preparadas muchas sorpresas para grandes y chicos. Las actividades, que empezarán a las 5 de la tarde, incluyen Show de Magia de Gustavo Lorgia, quien estará acompañado por J. Mario Valencia, presentador de la televisión nacional; concierto del Grupo Arcoíris con canciones y bailes infantiles y juveniles, y además recreación dirigida para los niños”.

disfraces en casas particulares o en lugares alquilados por los jóvenes —incluso en casas desocupadas—, fiestas de disfraces organizadas en discotecas, restaurantes, bares; fiestas masivas en lugares amplios con música en vivo y/o con *disk-jockey*, fiestas en lugares públicos y abiertas a todo el mundo, auto-organizadas por jóvenes, como el ya famoso “Aquelarre” de la Universidad Nacional (Figura 9).

El Halloween hoy en Bogotá —y tal vez en muchas ciudades de Colombia y el mundo— es en buena parte un rito y una fiesta del consumo capitalista. Es la ritualización y celebración del *shopping*, del ir de compras, de tiendas, a mercar, al centro comercial o al supermercado, del consumo. Cientos de miles de niños, acompañados por sus padres o familiares recorren las pequeñas tiendas de la esquina, las calles comerciales de los barrios, visitan los centros comerciales y grandes supermercados en una forma compulsiva hasta el agotamiento. Es claro que en el fondo —para muchos niños— no se trata de los dulces (mi hija todavía tiene dulces en la casa del Halloween pasado), sino de una ritualización del consumo, del acumular bienes perfectamente prescindibles, de mostrar el poder de acumular. El Halloween es también una evidencia de la capacidad actual de socialización de los niños con respecto a los adultos —como ya señalaron algunos estudios sociológicos en los años 60 (Goslin, 1969)—, del poder de los niños para vincular a los adultos al consumo.

En el Halloween no sólo se exorcizan los temores de los niños y adultos a la noche, a la calle, a los monstruos o al extraño, sino que la sociedad de propietarios, los dadores, exorcizan el temor a quedarse sin clientes, al robo de la mercancía, al saqueo, y la sociedad en general al temor de que este orden de cosas de la sociedad de mercado y del consumismo colapsen o pierdan su dinámica creciente.

El hecho de que el Halloween sea una ritualización del consumo no necesariamente la convierte en una fiesta comercial, en el sentido de fiesta creada, controlada y manipulada por el comercio. En Bogotá tienen mucho mayor peso para el comercio, en cuanto a ventas, la Navidad y, en segundo lugar, el Día de la madre y el Día del amor y la amistad. En el Halloween sólo un pequeño sector económico se beneficia (dulces, disfraces, decoración, recreación y rumba), y sólo durante un día.¹⁹ ¿Por qué una tienda de computadores,

¹⁹ El caso de EE.UU. es diferente, pues con una más larga tradición en esta fiesta, con una mayor capacidad adquisitiva de la población y con un mercado gigantesco, el Halloween ha desarrollado una industria respetable. En el 2005 se estima que 36,1 millones de niños entre 5 y 13 años —cifra casi igual a la totalidad de la población de

una fama o una peluquería se decoran y ofrecen dulces a los niños, si ese día venden menos? Todos los comerciantes apoyan la fiesta, no importa de qué ramo sean, decorando el local, abriendo sus puertas a los niños y brindándoles dulces, como si supieran que es su fiesta, que es la fiesta del consumo, del mercado, como si de una labor pedagógica se tratara, como si estuvieran formando a los consumidores y clientes del futuro.

Como plantea Marcel Mauss (1924), los regalos hechos de un superior a un inferior pueden entenderse como un acto caritativo, de deferencia, de nobleza y grandeza, con lo cual se reafirma la relación jerárquica, aunque en este caso —dada la violencia simbólica de las máscaras terroríficas y las amenazas de las rimas de los “inferiores”— pareciera que no se tratará de un obsequio sino de una forma de calmar los temores, de “sacrificio”.²⁰ El mismo Mauss, a partir de los trabajos de Boas sobre los kwakiutl, señaló cómo las faltas rituales deben expiarse con dones. En ese sentido, los regalos son portadores de los pecados del dador, que el receptor debe “digerir”, ya mediante acción ritual, ya devolviéndolos incrementados. En este caso se cumplen las dos condiciones, pues los pecados —¿el pecado del consumismo o del beneficio desproporcionado del comerciante?— son literalmente digeridos por los niños y los regalos serán devueltos más tarde, incrementados, gracias a los hábitos consumistas inducidos en ellos. El don, en realidad, es una “ideología

Colombia— se disfrazaron y salieron a pedir dulces (<http://www.census.gov/popest/national/asrh/NC-EST2005-sa.html>). El valor de los productos —accesorios y disfraces, sin contar los dulces o las calabazas (1,1 miles de millones de libras de calabaza en ese año)— relacionados con el Halloween en ese país está por los 7,2 miles de millones de dólares (http://www.history.com/minisite.do?content_type=Minisite_Generic&content_type_id=51880&display_order=9&mini_id=1076). En el 2006 se vendieron 26 libras de dulces en promedio por persona en EEUU, especialmente en estas fechas (<http://www.census.gov/industry/i/ma311d06.pdf>). A pesar de las dimensiones del fenómeno, en EE.UU. las publicaciones académicas sobre el tema hoy son muy escasas. Se encuentran algunos libros de historia del Halloween a cargo de historiadores, periodistas y folcloristas. Abunda, por el contrario, literatura neopagana, moralizante, pedagógica, periodística y un sinfín de libros de manualidades e ideas para disfrazarse, decorar la casa o la calabaza, o elaborar los dulces. Los trabajos etnográficos y/o antropológicos brillan por su ausencia, aunque es frecuente que grupos de estudiantes de antropología de las universidades norteamericanas lo celebren.

²⁰ « L'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion du sacrifice de l'autre. La libéralité est obligatoire, parce que la Némésis venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défaire: c'est la vieille morale du don devenue principe de justice; et les dieux et les esprits consentent à ce que les parts qu'on leur en faisait et qui étaient détruites dans des sacrifices inutiles servent aux pauvres et aux enfants » (Mauss, 1924: 24).

del intercambio, mientras que la deuda es su realidad, su práctica" (Ferraro, 2004: 30).

Pero el Halloween es mucho más que todo esto. El análisis de su simbolismo, de lo arquetípico y al mismo tiempo la historicidad de los disfraces²¹, de su dimensión tempoespacial, de la microetnografía de las interacciones, de la creatividad e innovación permanente, de las diferencias de clase en la forma como se celebra, de las relaciones entre generaciones y grupos de edad, o entre padres e hijos, muestran su riqueza, su complejidad y abren otras perspectivas de interpretación a desarrollar que desbordan los límites de este trabajo.

¿COCINANDO UN CARNAVAL BOGOTANO?

Como mostramos en la cita que inicia este trabajo, el alcalde de Bogotá, "Lucho" Garzón, en enero de 2004 manifestó a la prensa su intención de crear un carnaval, una fiesta para Bogotá, que probablemente se situaría en el mes de agosto, en las fechas de la fundación de la ciudad. El interés político en la fiesta tiene que ver con cierto estilo populista y con el propósito de fortalecer el tejido social, la participación y el sentido de pertenencia de los bogotanos con su ciudad. Encargó la tarea a la directora del Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Laura Restrepo, pero ésta dejó el cargo a los pocos meses por razones personales. La reemplazó Martha Senn, cantante de ópera reconocida en el país. Una de las primeras comunicaciones que hizo a la prensa tuvo que ver con el replanteamiento de la propuesta de carnaval, que ya venía adelantando un equipo de expertos nacionales e internacionales. Martha Senn, recogiendo el sentir de algunos sectores sociales en Bogotá, lo primero que hizo al posesionarse fue cuestionar el proyecto de carnaval, manifestando sus temores por el mantenimiento del orden público y la seguridad en la ciudad, más siendo ampliamente conocido que Bogotá tiene altos índices de inseguridad y violencia, y que Colombia es un país en guerra. En el informe al alcalde dice:

²¹ El análisis de las transformaciones en los disfraces de los niños —o de los adultos— en los últimos 20 años daría para otro trabajo como éste. Hay unos disfraces que se mantienen año tras año, otros responden a las modas televisivas y a los nuevos héroes de la infancia. Igualmente expresan la situación política el país. Por ejemplo, antes del gobierno del presidente Uribe, no era difícil encontrar por la calle niños disfrazados de guerrilleros. En estos momentos es muy improbable y, por el contrario, se han multiplicado los disfraces infantiles que imitan a la perfección el uniforme de las fuerzas militares de los grupos antiguerrilla. En el 2006, la influencia del chavismo se expresó en la aparición de niños disfrazados de Bolívar. Las diferencias de género, etáreas y de clase que se expresan y construyen con los disfraces son también muy significativas.

El ambiente generado en un carnaval se asocia a comportamientos desmesurados, coloca a la comunidad en posición de alta vulnerabilidad y arriesga al gobierno de la ciudad a eventos de consecuencias inciertas.

En reemplazo del carnaval propuso una fiesta educativa que se desarrollaría paulatinamente, en cuatro fases o años, y que se situaría no en agosto, sino el 7 de diciembre, en la fiesta de las velitas que abre la Navidad, y que conectaría precisamente con el Halloween. Se aprovechaba la popularidad del Halloween en Bogotá y la masiva participación de niños y colegios en la fiesta para atrapar esa energía festiva y proyectarla hacia el carnaval.

Primer tramo (2004): CARNAVAL DE LAS NIÑAS Y LOS NIÑOS.

Bajo el lema: “¿Cómo quisiera ser, de dónde vengo, para dónde voy, cómo soy? Octubre 31 y Diciembre 7, día de las velitas.

Segundo tramo (2005): CARNAVAL DE LA DIVERSIDAD.

Las escuelas de carnaval abiertas a partir del presente año desde el Instituto de Cultura y Turismo, acompañarán los festivales que suceden tradicionalmente en las distintas localidades.

Tercer tramo (2006): CARNAVAL DEL TRUEQUE.

Con ejercicios de exportaciones e importaciones creativas Cultura y Turismo promoverá la presentación de fiestas y ferias locales en otras comunidades a fin de enriquecer la red de arte y artesanías populares.

Cuarto tramo (2007): CARNAVAL DE LA RECONCILIACIÓN.

Una fiesta colectiva que nace con la propuesta de las niñas y de los niños crece a través del Carnaval de la Diversidad y del Carnaval del Trueque realizados en los tres años anteriores y se resume en el común denominador de la reconciliación.

(Página web del IDCT: www.idct.gov.co, 2004.)

El carnaval ha funcionado en la práctica como un desfile de comparsas altamente regulado por la administración distrital, con tema obligatorio, con formato preestablecido, con inscripciones previas muy exigentes en las formalidades legales (se requiere estar legalmente constituido para participar), en las inhabilidades y en su diseño. En la convocatoria de 2004 (Figura 10), los grupos debían ser de 50 niños o jóvenes en las categorías de 7 a 11 años, y de 12 a 18, con 10 acompañantes adultos; igualmente, existía un jurado calificador, dos premios de dos millones y medio de pesos; las comparsas seleccionadas desfilaron, además, el 31 de octubre y el 7 de diciembre.

Lo que encontramos aquí es la creación de un desfile a la manera de lo que sucede en los sambódromos infantiles en Brasil. Algo parecido vienen realizando en el suroriente de la ciudad un grupo de maestras de primaria con los niños desde hace unos 20 años el 31 de octubre —el Carnaval Soloriental—, y que ahora se propone para toda la ciudad. Si bien la idea es interesante, corre el riesgo, como realmente ha sucedido en la experiencia mencionada, de la pedagogización y formalización excesiva. La libre circulación de los niños por la ciudad, la invasión de los espacios públicos y privados, se delimita y reglamenta. Una vez más, el Estado trata de controlar y pedagogizar la fiesta popular y para ello echa mano de los niños y de la escuela (Miñana, 2002).

El experimento del carnaval bogotano se ha ido transformando en estos pocos años. La fecha ha cambiado y, creemos que afortunadamente, se ha desmarcado un poco del Halloween, que ya tiene vida propia. La propuesta de estos cuatro años resulta valiosa y promisoria en la medida que ha promovido expresiones callejeras organizadas en todas las localidades o zonas de Bogotá, descentralizando la fiesta, al mismo tiempo que favorece su rotación e intercambio. El haber incentivado y financiado expresiones carnavalescas en forma sostenida facilita la cualificación de los artesanos y artistas, y de los bogotanos en general, en la creación y enriquecimiento de la imaginería festiva.²² Los niños, jóvenes y adultos que integraron las comparsas muy posiblemente serán multiplicadores en el futuro de su experiencia y ya estamos viendo una proliferación de expresiones carnavalescas en las localidades y en los colegios bajo distintos pretextos (González, 2005, 2006). La inversión económica y creativa de estos años es claro que no se ha perdido, pero nos asalta la duda de si esta iniciativa tomará su propio impulso, si será asumida por los bogotanos y si la convertirán en la fiesta o el carnaval “de” Bogotá. ¿Cuál será el gatillo que por fin disparará la fiesta? ¿Quiénes serán sus dolientes? ¿Cómo deberá transformarse y de dónde sacará la fuerza para que arrastre a la mayoría de los bogotanos? ¿De dónde sacará la energía para su autocombustión? ¿Cómo se hará sostenible si la administración deja de financiarla?

²² Es importante anotar que, aunque Bogotá no ha tenido un carnaval desde hace más de cincuenta años, sí existían los artesanos y artistas capaces de organizar desfiles callejeros, gracias a eventos como el Festival Iberoamericano de Teatro y su impacto en el teatro callejero, y del que se han nutrido varias casas de la cultura en el sur de la ciudad. Con esto queremos decir que el Carnaval 2004 no empezó desde cero, sino que capitalizó la experiencia de los grupos de teatro callejero y de las casas de la cultura.

Mientras las autoridades de Bogotá mezclan los ingredientes necesarios para inventar un carnaval para la ciudad e invierten en crear unos nichos y unas condiciones para ello, el Halloween se sigue expandiendo por las ciudades de Colombia y de todo el planeta, al igual que lo hicieron las fiestas religiosas en el mundo católico desde la Edad Media, o los carnavales desde el siglo xv, o las fiestas patrióticas con el advenimiento de los Estados–nación, o las ferias y fiestas modernas como las que se promovieron en Colombia desde la década de 1950 —actualmente controladas por las industrias licorera y cervecera—.²³ Hoy el Halloween se expande en las grandes ciudades porque celebra el consumo capitalista y los vínculos precarios de lo urbano, del espacio público; no celebra una comunidad, inexistente en la gran urbe. El más conocido y dedicado historiador de la fiesta en Bogotá, el profesor Marcos González, en su libro *Carnestolendas y carnavales en Santa Fe y Bogotá* (2005: 169 y s.) menciona más de un centenar de “fiestas” actualmente en la ciudad, pero no considera el Halloween —“el Día del Niño” en su texto— porque “la orientación teórica que adoptamos para determinar *una fiesta* desborda toda esa serie de eventos comerciales que se realizan en la ciudad pero que no celebran apegos de identidad a una comunidad específica”. A diferencia del profesor González, creemos que el Halloween es una verdadera, potente y en expansión fiesta urbana precisamente por eso, por no celebrar ningún apego a una comunidad específica, sino el anonimato, la comutación, la evitación y el “camaleonismo” que caracterizan las relaciones en el espacio público de las grandes ciudades (Lofland, 1973). “La fiesta basada en la fraternidad difusa, al contrario de la basada en la fraternidad fusional, conduce a su máxima expresión la inauténticidad que caracteriza el espacio público, las potencialidades de la pura exterioridad y del anonimato, la renuncia a la identificación [...] no se basa en la comunión, sino en la comunicación” (Delgado, 2002: 172).

Pero, además, la fuerza misteriosa y contagiosa, el “mana” del Halloween que impulsa a la calle —llueva, venteo o haga frío— en la noche del 31 de octubre a más de un millón de bogotanos de todas las edades, clases sociales y credos, reside no sólo en que (a) celebra y expresa magistralmente la “fraternidad difusa” del espacio público de la gran ciudad, sino que lo logra —paradójicamente—, (b) integrando los vínculos comunitarios de familias,

²³ La industria cervecera Bavaria es actualmente la octava industria con mayores ingresos en el país —3 billones de pesos en 2006—, sólo por debajo de las petroleras, telecomunicaciones y grandes superficies (*Cambio*, abril 30 de 2007).

colegios exclusivos y vecindades, (c) los nuevos vínculos sociales que emergen en los nuevos espacios urbanos —semipúblicos— como los colegios masivos y despersonalizados, los conjuntos habitacionales cerrados y los grandes centros comerciales, (d) al mismo tiempo que posibilita la exaltación o la disolución del individuo. El Halloween —siempre paradójico y extraño, como toda fiesta que se respete— permite además situarse en las lógicas de mercado, del espacio público, de las relaciones comunitarias, del individualismo, burlándose de ellas, invirtiéndolas, suspendiendo su racionalidad, violentando la indiferencia civil (*civil inattention*, en términos de Goffman) de las relaciones en público al exigir con gritos, amenazas y demandas, y al convertir a los conocidos y familiares —y a uno mismo— en extraños, en monstruos, demonios, hadas o superhéroes de la tele.

Bogotá no tiene mar, no tiene fiesta, no tiene metro ni tranvía, pero no hay duda de que el Halloween, así no sea la fiesta “de” Bogotá ni de los “bogotanos”, así a muchos les parezca ilegal, inmoral, diabólica, capitalista, neocolonial, imperialista, subversiva, subterránea, tierna, infantil o ingenua, es de hecho la fiesta más importante, más popular, más carnavalera, más explosiva, más pluralista, más fiesta, más compleja simbólica y expresivamente de los últimos treinta años, y que ha sabido transformarse creativamente año tras año al ritmo de la ciudad, sin dueño, sin comité organizador, sin presupuesto oficial, y sin académicos que la piensen.



Figura N° 1

Aviso de un concierto de metal, 2003. Manizales (Colombia).



Figuras N° 2, 3 y 4
Celebración del Halloween de un jardín infantil, Bogotá, 1997. Foto de C. Miñana.

HALLOWEEN

NO ES UN JUEGO DE NIÑOS

¿QUÉ ES HALLOWEEN?

Es una palabra tomada de dos términos sacados del inglés que significan: "ALL HALLOWS EVE" o víspera del festival de la muerte, y "ALL SAINTS EVE" o víspera del día de todos los santos. En la actualidad, es la celebración mundialmente conocida como **DÍA DE LAS BRUJAS** o **DÍA DE LOS NIÑOS**, anualmente festejada el 31 de octubre.

¿QUÉ RELACIÓN TIENEN LOS NIÑOS CON LAS BRUJAS?

Los niños no tienen ninguna relación con las brujas y no deberían tenerla. Los niños son la expresión de la inocencia, la ternura y el amor, potencial futuro de la tierra. Las brujas, por el contrario, son el símbolo de la maldad, las pasiones de venganza, odio, muerte y control diabólico. Entonces ¿por qué se encuentran asociados los niños con las brujas, si no tienen nada que ver? Veamos.

HISTORIA

Su inicio se remonta a los años 400's a 900's de la era cristiana, a través de la cultura conocida como **DRUIDAS**, sacerdotes hechiceros celtas, raza indoeuropea con costumbres paganas, para quienes era muy importante la fecha del 31 de octubre, por cuanto daban inicio al año céltico. Dicha celebración estaba acompañada de un sin número de ritos de antiguas culturas, tales como:

1. Reunirse en fogatas para ofrecer sacrificios de animales, ofrendas de grano y especies de sus cosechas, aun sacrificando a sus propios niños, familias y, en muchos casos, ellos mismos, para así agradar a sus falsos dioses.
2. Se disfrazaban e iban puerta a puerta tocando y recogiendo regalos y ofrendas para sus dioses; si el pueblo no ofrendaba, los sacerdotes celtas prometían enviar maldición, hechizo y encantamiento.
3. Concentraban toda su atención en prácticas ocultistas tales como pociones mágicas, encantamientos, brujería, cartomancia, etc.

Figuras N° 5 y 6

Panfletos distribuidos en Bogotá por las iglesias cristianas. 2003. El panfleto titulado "Halloween no es un juego de niños" señala que los niños son la inocencia y las brujas la maldad, y que no se deben relacionar. El panfleto que se titula "IMPORTANTE" presenta una "historia del rock", y las fechas en que las sectas satánicas celebran sus fiestas (entre ellas el Halloween) e insiste en los sacrificios de bebés.

IMPORTANTE

El Rock se inició en 1950 con LITTLE RICHARD.

Dentro del género del Rock es corriente distinguir algunos tipos de esta clase de Música:

CLASES DE ROCK



- * SOFT ROCK... (Rock blando) - LITTLE RICHARD
- * HARD ROCK... (Rock duro) - LED ZEPPELIN, RICKS y ALICE COOPER,
- * ACID ROCK... (Rock ácido) - THE BEATLES, ROLLING STONES y THE WHO,
- * PUNK ROCK... (Rock podrido) - SCORPIOS, LED ZEPPELIN, KISS y BLACK OAK ARKANSAS

LAS OCHO FECHAS RITUALES DE LOS GRUPOS METALICOS A TRAVES DEL AÑO

(En ellas se sacrifican niños pequeños y animales)

12 DE FEBRERO - DÍA DE LA CANDELARIA

12 DE MARZO - EQUINOCIO DE PRIMAVERA

13 DE ABRIL - BISCUAS & HATECO

- En el Campanario de Satana



22 DE JUNIO - SOLSTICIO DE VERANO



1 DE AGOSTO - FIESTA DEL SOL

21 DE SEPTIEMBRE - EQUINOCIO DE OTOÑO

31 DE OCTUBRE - HALLOWEEN (Día de las Brujas)



22 DE DICIEMBRE - SOLSTICIO DE INVIERNO

De acuerdo a espeluznantes testimonios de antiguos militantes de estos grupos satánicos, se conoce que en dichas celebraciones sacrifican niños pequeños, los cortan en pedacitos y los reduce derritiéndolos y la manteca la usan para hacer velas para sus rituales satánicas.

Nota: Es muy profundo que tanto padres de familia como educadores conozcan dichas fechas, pues no es casualidad que cuando se operan, desaparezcan muchos niños, especialmente bebés que son arrancados de los brazos de sus madres ó raptados de salas de y hospitales.

No olvidemos que el engaño más grande que últimamente haya traido Satana, es hacerle creer a la gente que él, NO EXISTE !!!



Figura N° 7

Niños de 3 a 8 años en la calle durante la noche asustando a los peatones, Bogotá, 1997. Foto de C. Miñana.



Figura N° 8

Tienda miscelánea en el barrio Paulo vi, Bogotá. La dueña (a la derecha) entrega dulces a un niño, mientras su hija, detrás del mostrador, está disfrazada de bruja. Una mamá, con su bebé en brazos, contempla la escena con satisfacción. Foto de C. Miñana.



Figura N° 9
Jóvenes disfrazados yendo a una fiesta. Zona de Chapinero
(calle 56A con 9^a), Bogotá, 1997. Foto de C. Miñana.



Figura N° 10
Logo del Carnaval de Niñas y Niños de la Alcaldía de Bogotá, 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- Adell Castán, José Antonio y Celedonio García Rodríguez. 1988. *Fiestas tradicionales del Altoaragón*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Almarales Díaz, María José. 2004. *Ángeles somos al Halloween venimos. Tensiones culturales en Barranquilla 1950-2004*. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Almarales Díaz, María José. 2005. “¡Happy Halloween, at the Anglo American Club! Una aproximación a las dinámicas de cambio cultural en Barranquilla 1950-1970”. En *Memorias. Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*. http://www.uninorte.edu.co/publicaciones/memorias/memorias_5/articulos/Angelitos.pdf.
- Bateson, Gregory. [1972]. 1998. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Best, Joel y Gerald T. Horiuchi. 1985. “The Razor Blade in the Apple: The Social Construction of Urban Legends”. En *Social Problems* 32, 5: 488-499.
- Bonewits, Isaac. 2004. “The Real Origins of Halloween”. <http://www.neopagan.net/Halloween-Origins-text.html>.
- Cattabiani, Alfredo. [1988]. 1990. *Calendario: las fiestas, los mitos, las leyendas y los ritos del año*. Milán: Rusconi.
- Cohen, Hennig y Tristram Potter Coffin. 1991. *The Folklore of American Holidays*, 2^a edición. Detroit, Mich.: Gale Research Co.

- Delgado Ruiz, Manuel. 2002. *Disoluciones urbanas*. Medellín: Universidad de Antioquia – Universidad Nacional de Colombia.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes del Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO – Abya – Yala.
- Gil Calvo, Enrique. 1991. *Estado de fiesta: feria, foro, corte y circo*. Madrid: Espasa Calpe.
- González Pérez, Marcos. 1993. “El calendario festivo”. En J. E. Rueda Enciso (ed.), *Los imaginarios y la cultura popular*. Bogotá: CEREC – CODER. pp. 23–34.
- González Pérez, Marcos. 2005. *Carnestolendas y carnavales en Santa Fe y Bogotá*. Bogotá: Intercultura.
- González Pérez, Marcos. 2006. “Bogotá, escenario de un carnaval”. En E. J. Gutiérrez S. y E. Cunin (eds.), *Fiestas y carnavales en Colombia. La puesta en escena de las identidades*. Medellín: La Carreta – U. de Cartagena – IRD. pp. 171–190.
- Goslin, David A. 1969. *Handbook of socialization theory and research*. Chicago: Rand McNally.
- Langer, Susanne Katherina. [1942] 1954. *Nueva clave de la filosofía: un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*. Buenos Aires: Sur.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. “Father Christmas Executed”, en D. Miller (ed.), *Unwrapping Christmas, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology*. Clarendon Press. pp. 38–51.
- Lofland, Lyn H. 1973. *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*. Prospect Heights, IL: Waveland.
- López Cantos, Ángel. 1992. *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: MAPFRE.
- Mauss, Marcel. 1924. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. [L'Année Sociologique, seconde série, 1923–1924.]. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- Miller, Daniel (ed.) 1995. *Unwrapping Christmas. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology*. Clarendon Press.
- Miñana Blasco, Carlos. 1997. *De fastos a fiestas. Navidad y chirimías en Popayán*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Miñana Blasco, Carlos. 2002. “Escuela modernizadora, escuela folclorizadora. Sobre usos, abusos y desusos de fiestas en la escuela”. *III Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio folclórico de los países andinos. Influencia y legado español en las culturas tradicionales de los Andes americanos, Granada, España*, 2002. pp. 368–386.
- Moore, Sally F. y Barbara G. Myerhoff (eds.). 1977. *Secular ritual*. Asen, Amsterdam: Van Gorcum.

- Müller, Jan Marco. 2001. "Grandes centros comerciales y recreacionales en Santafé de Bogotá: Origen, características y tendencias de desarrollo", En revista *Perspectiva Geográfica* 3.
- Muñoz Vila, Cecilia y Ximena Pachón. 1996. *La aventura infantil a mediados de siglo. Los niños colombianos enfrentan cambios sociales, educativos y culturales que marcarán su futuro*. Bogotá: Planeta.
- Pérgolis, Juan Carlos, Danilo Moreno Hernández y Luis Fernando Orduz G. 1998. *La ciudad de los milagros y las fiestas: redes y nodos en las creencias y la rumba en Bogotá*. Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana- TM Editores.
- Rogers, Nicholas. 2002. *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night*. Cary, NC, USA: Oxford U. Press.
- Skal, David J. 2002. *Death makes a holiday. A cultural history of Halloween*. New York: Bloomsbury.

**LA MIGRACIÓN UTÓPICA: RECORRIDOS
MIGRATORIOS, FRONTERAS E IDENTIDADES DE LOS
EUROPEOS EN EL PUEBLO DE TEPOZTLÁN, MÉXICO**

*The utopian migration: migratory runs, frontiers and identities
of the Europeans in the Tepoztlán village, Mexico*

ANDREA VASCHETTO *

Universidad de Aix–Marseille III · París, Francia

* andrea_vaschetto@yahoo.it

RESUMEN

El tema del artículo se inserta en los estudios sobre la movilidad de los europeos hacia los países del sur del planeta, en particular hacia México, en la época contemporánea. En el artículo se trata de poner en evidencia las características de este tipo de migrantes: sus actividades laborales, las motivaciones de la partida y sobre todo la manera de relacionarse con los autóctonos. Esta última característica lleva a definir esta migración como utópica porque el encuentro de los europeos con los autóctonos crea dificultades y conflictos. Estos conflictos destruyen las expectativas y las utopías que los migrantes tenían antes de la partida.

Palabras clave: *migración, neo-ruralismo, Tepoztlán (México), turismo, utopía, viaje.*

ABSTRACT

The topic of the article is inserted in the studies about the mobility of the Europeans toward the countries of the south of the planet, in particular, in contemporary Mexico. This article evidences the characteristics of this type of migrants: their labour activities, the motivations of their departure and most importantly the way of relating with the autochthonous people. This characteristic defines this migration as utopian because the encounter of the Europeans with the autochthonous people creates difficulties and conflicts. These conflicts destroy the expectations and the utopic ideals that the migrants had before their departure.

Keywords: *migration, neoruralism, Tepoztlán (México), Tourism, Utopia, trip.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo trata sobre la movilidad de las personas entre países europeos y países que, en el imaginario de los migrantes, aparecen como “exóticos”, dando lugar a lo que he definido como una “migración utópica”. Este tipo de migración no está motivada por razones económicas, sino por el rechazo de la manera de vivir difundida en las sociedades de origen del migrante. Mi intención es demostrar que la movilidad de esos migrantes se funda en una red de amistades y/o familiar. La red les permite deconstruir una identidad más profunda de aquella nacional. La red social es el lugar donde el migrante recobra su identidad, sus raíces, su religiosidad y su forma de vivir. Poniendo en evidencia las características sociales de estos migrantes propongo una definición como objeto social. La investigación se centra en la migración europea al pueblo de Tepoztlán en el estado de Morelos, México, desde los años ochenta hasta hoy.

EL PUEBLO DE TEPOTZLÁN

Tepoztlán en lengua Náhuatl significa “lugar junto al cobre” o según las otras versiones que me dieron mis informantes “lugar donde abundan las piedras quebradas”. Dicho pueblo, situado a unos setenta kilómetros al sur de Ciudad de México, es la cabecera del municipio homónimo en el estado de Morelos y se encuentra a veinte kilómetros de Cuernavaca, capital del estado.

Del censo nacional de población y vivienda del año 2000 resulta que, de las 32.921 personas residentes en los 279 kilómetros cuadrados que constituyen la superficie del municipio, el 45% vive en el pueblo y el 55% remanente en el resto del municipio. Se trata de una población joven: el 31% tiene menos de 15 años y el 58% tiene una edad entre los 15 y los 64 años, con una preponderancia numérica de los grupos de edad más jóvenes¹. La composición por género es de 49% de hombres y 51% de mujeres.

El municipio de Tepoztlán se compone de los pueblos de San Juan Tlacotenco, Santo Domingo Ocotlán, Santa Catarina, Tepoztlán, Ixatepec, Amatlán de Quetzalcóatl, Santiago Tepetlapa y San Andrés de la Cal. Las características geográficas comprenden una zona de montaña que corresponde a la Sierra de Tepoztlán, conocida con el nombre del *monte* que llega a una altura de 3.150 metros sobre el nivel del mar. La temperatura media de esa zona del municipio es más baja respecto a las otras, por eso se llama *tierra fría*. La

¹ XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Inegi, México, 2001.

altitud desciende gradualmente hasta llegar al llano, al sur del municipio, alcanzando una altura de 1.150 metros sobre el nivel del mar. En esta última zona la temperatura media es particularmente alta y por eso se llama *tierra caliente*. La parte central de estos dos extremos se llama *tierra templada*. San Juan Tlacotenco es el pueblo que llega a una altitud mayor, cercana a los 2.300 metros, mientras San Andrés de la Cal, situado en la zona de llano, llega a los 1,150 metros. Los pueblos de Tepoztlán, Ixatepec y Amatlán de Quetzalcóatl quedan en la zona mediana cuyo clima es templado. Las diferentes altitudes tornan al clima de ese municipio muy variado: en cerca de cuarenta kilómetros se puede encontrar la gama completa de climas de todo México y más del cincuenta por ciento de las altitudes del país están presentes en el municipio de Tepoztlán.

El municipio se sitúa a una altitud cercana a los 1.700 metros, la flora es de tipo subtropical, muy evidente en casi todo el pueblo, a excepción de la parte más alta, donde la temperatura es relativamente más fría.

En las calles de Tepoztlán hay muchas tiendas de *souvenirs*, en particular las que venden objetos típicos que recuerdan el fenómeno de la energía emanada de las montañas alrededor del pueblo. Esta característica convierte a Tepoztlán en un lugar de peregrinaje desde el punto de vista espiritual. Es el caso de los mismos mexicanos que practican turismo de fin de semana, así como de los extranjeros de todo el mundo que organizan sus vacaciones en esta región. Además, la pirámide dedicada al dios Tepozteco está en una montaña alrededor del pueblo, lo que aumenta su popularidad. Más que un simple destino turístico, probablemente por sus características geográficas y por el turismo, Tepoztlán es también un lugar que acoge a los extranjeros. En toda la región de Tepoztlán, y más que nada en su cabecera, los extranjeros que se han quedado trabajan en la producción y venta de productos artesanales para los turistas de paso.

LOS EUROPEOS EN MÉXICO: ¿UN NUEVO TIPO DE MIGRACIÓN?

Es en este contexto y sobre este grupo de migrantes que se desarrolló la investigación². En mi análisis se distinguen preguntas relativas a la migración,

² La investigación se relaciona con mi tesis de doctorado en Antropología en la Universidad de Aix-Marseille III. El tema de investigación doctoral fue sobre la migración contemporánea de Europa hacia los países "exóticos", así llamados por los mismos migrantes. El objetivo de la investigación era indagar si, por ese tipo de migración, se puede hablar de flujo migratorio o si se trata, al contrario, de casos aislados. Si bien no existe una bibliografía específica sobre el tema

una noción que conlleva la sedentarización de las poblaciones implicadas, así como otros fenómenos relativos a la movilidad de la población en general. Los interrogantes estuvieron centrados en las razones por las cuales los europeos dejan su sociedad de origen: a) ¿Cómo se puede definir a los actores que, sin querer regresar a los países que los vieron nacer, pasan del estatuto de viajeros al de migrantes? b) ¿Cómo viven y cómo cambiaron sus vidas en el país que los acoge? c) ¿Qué lo hizo quedarse en Tepoztlán para comenzar una vida “desde cero”? d) ¿Cómo viven y cómo se relacionan estos extranjeros con la población autóctona? e) Me he preguntado también, al observar algunos aspectos de la migración que se conoce en Tepoztlán, si es posible poner en evidencia una nueva categoría de migrantes en el seno de las categorías ya conocidas y estudiadas por la comunidad científica.

Para contestar estas preguntas, decidí utilizar una metodología cualitativa que se vale de la observación participante y de la entrevista en profundidad como dos instrumentos fecundos por este tipo de problemática³.

Asimismo hemos integrado la nueva categoría de migrantes en un marco de estudios: las investigaciones sobre movilidad y migración tal como han sido estudiadas en los últimos años. Debido a la globalización económica y al desarrollo de los medios masivo de transporte (las compañías aéreas en particular), en los últimos veinte años, la movilidad y la migración tomaron algunas características diferentes en comparación con los años anteriores. Algunos estudios demostraron que la migración contemporánea desde el sur hacia el norte del planeta, se caracteriza por una fuerte movilidad: los recorridos migratorios ya no se desarrollan de un lugar (o de un país) hacia otro, sino que se presentan como espacios circulatorios relacionados con las redes sociales del migrante mismo. Es decir, el migrante sale de su país y, siguiendo

de los migrantes en México, existen varias referencias teóricas dentro de las propuestas de interpretación sobre la movilidad en Europa y en particular en los estudios sobre la situación actual de la migración internacional.

- 3 Por eso decidí utilizar métodos cualitativos que me facilitaran el análisis de las relaciones entre los propios migrantes y entre los migrantes y los habitantes de Tepoztlán. En particular, elegí utilizar el método de la observación participante y paralelamente el método biográfico. Por la observación participante traté de integrarme al grupo de los europeos participando en su vida diaria y en sus actividades laborales. Además, hice treinta entrevistas en profundidad: 10 a los autóctonos tepoztecos y 20 a los migrantes europeos. La desconfianza de los entrevistados hacia mí, una persona exterior al grupo de pertenencia, motivó una larga estancia en el campo: me quedé en Tepoztlán 25 meses, distribuidos en tres años.

su red familiar y de amistades, construye un recorrido que se desarrolla desde un lugar de sedentariedad a otro, a veces construyendo un círculo al regresar a su tierra natal (Tarrius, 2003).

Paralelamente a este tipo de investigaciones sobre la migración en su acepción más estudiada por los investigadores, se desarrollaron otros estudios que conciernen a la movilidad de los individuos en la época contemporánea. En los últimos años se desplegó, atrayendo la atención de los investigadores, una intensa movilidad de los trabajadores altamente calificados. De hecho, a causa de altas remuneraciones y con el fin de progresar en sus carreras, miles de personas con alta calificación profesional —investigadores, médicos, ingenieros— dejaron su país de origen para mudarse a otros países o continentes. La característica de este fenómeno es que no es unidireccional como otros tipos de movilidad: se desarrolla no solamente desde los países del sur del planeta hacia los del norte, sino también desde los del norte hacia los del sur y entre los países del sur. Así, por ejemplo, en América Latina, México, Argentina, Venezuela y Uruguay tienen un producto interno bruto superior a otras naciones del continente, y una posición económica que les permite mano de obra especializada (*Centro nuovo modello di sviluppo*, 1999: 15).

Análogamente, se desarrollaron una serie de investigaciones recientes sobre el turismo, un fenómeno de movilidad que es animado por el sistema económico y que se beneficia del desarrollo de los medios masivos de circulación. Se ha abierto un debate amplio sobre la noción de turista y de viajero. En particular en Francia, muchos antropólogos, sociólogos e historiadores intentan hacer una distinción entre estos dos tipos de movilidad. El análisis de los etnólogos se centran sobre todo en las influencias del norte y el sur del planeta sobre las zonas que se consideran “exóticas”. Estas investigaciones ponen en evidencia varias acepciones de los términos de “turista” y de “viajero”, más que nada en relación con sus influencias sobre las zonas recorridas (Michel, 2001; Urbain, 2002).

Finalmente, otro tipo de investigaciones originadas en el análisis de los fenómenos político-sociales recientes, conciernen a los flujos migratorios correspondientes al “regreso” al campo de los habitantes de las metrópolis, fenómeno que en Francia ha sido calificado de “neo rural”. Las investigaciones más recientes sobre esta temática, ponen en evidencia la movilidad entre la ciudad y el campo. Se trata de estudios sobre las perspectivas de conflicto y de activaciones identitarias del pasado y del presente: la presencia de los ciu-

dadanos en el campo crea cambios en la identidad de los autóctonos (García, 1977; Kaiser, 1993, entre otros).

Una de las acepciones de neo ruralismo está vinculada con el movimiento de Mayo del 68, y la marginalización voluntaria de los jóvenes en Europa y en Estados Unidos. Esta voluntad de excluirse tiene informaciones interesantes para mi investigación. Hace referencia a una época anterior a la que he estudiado, la del movimiento que tuvo su apogeo hacia 1972. Observamos algunos recorridos de vida y de migración que tienen algunas similitudes con mi tema de estudio. Los análisis sobre esta noción hacen referencia a un vasto movimiento de éxodo voluntario hacia las zonas rurales y a veces “menos desarrolladas”, realizado por miles de jóvenes residentes en zonas urbanas. Este fenómeno, que continuó hasta finales de los años ochenta, se funda en motivaciones ideológicas y sobre una noción de utopía que se opone al sistema en el cual los migrantes vivían (Rozenberg, 1990).

Esta acepción de neo ruralismo ha sido estudiada en términos de migración utópica (Rozenberg, 1990), es decir, que el desplazamiento más o menos definitivo de los jóvenes en busca de una sociedad “otra” ha sido definido como migración utópica. La investigación de Rozenberg (1990), por ejemplo, se refiere a la isla de Ibiza y describe la migración de la contracultura de los años sesenta y setenta. Los jóvenes del “sesenta y ocho” eligieron la isla como refugio y se instalaron para vivir de la artesanía y el turismo. Rozenberg analiza los cambios ocurridos veinte años después, cuando empezó su trabajo de campo. Entre los años setenta y ochenta, la isla se convirtió en un centro turístico de moda y es mencionado en los catálogos de las grandes agencias de viaje. Rozenberg describe las interrelaciones entre inmigrantes, turismo internacional y autóctonos. Analiza también las consecuencias sociales, económicas y culturales de las interrelaciones, al final de los años ochenta.

En su estudio, la autora describe a los inmigrantes como personas que abandonan su tierra natal para quedarse en lugares en donde realizar sus utopías. La autora toma en cuenta el análisis de Léger y Hervieu (1979), que desarrollaron el concepto de “emigrantes utópicos”, y lo utiliza para designar la instalación de los migrantes extranjeros en la isla de Ibiza. Al final de su trabajo de campo, se destaca un nuevo tipo de inmigración vinculada con la primera, pero teniendo características muy diferentes: los nuevos migrantes ya no vivían con los principios comunitarios de los años 70, sino que tienen un tipo de vida basado en el individualismo.

Mi investigación empieza donde acaba la de Rozenberg. Me intereso por este nuevo tipo de migración que, pienso, está actualmente en aumento. Me refiero a las cifras obtenidas por Fernández: en el año 2000 la población francesa en el mundo, fuera de su territorio, alcanzaba el 2,9% de la población total. Los otros países del continente europeo tienen cifras superiores: 5% para Alemania, 11,3% para Italia y 12% para Suiza.

Los estudios descritos reúnen evidencia en dirección a afirmar que existen nuevas categorías de movilidad en la época contemporánea, una movilidad en la cual se inserta también el fenómeno analizado en este artículo.

Siguiendo el tema que se refiere a la aparición de una nueva clase de migrantes en Tepoztlán, mi hipótesis concierne a la evidencia de una nueva clase de migrante que, rompiendo con su propia sociedad, busca una vida diferente. Es posible que en los últimos años en Europa, por ejemplo, esté creciendo un sentimiento de malestar que empuja a las personas a dejar sus países de origen para salir en busca de un lugar “utópico”, que hipotéticamente e imaginariamente se presenta más conforme con sus aspiraciones.

LOS MIGRANTES EUROPEOS EN MÉXICO. UNA VISIÓN GENERAL

Los datos de los censos así como la información del Instituto Nacional de Migración (INM) describen una presencia de extranjeros que viven en el territorio mexicano, que es confirmada por los estudios que se han hecho en México sobre el tema (Palma, 1999). En lo que respecta al período 1944–1993, la proporción de europeos dentro de los inmigrantes tiene una leve tendencia a disminuir; aun así, entre las primeras diez poblaciones extranjeras residentes en México hay cuatro naciones europeas: España, Alemania, Francia e Italia.

En general, los extranjeros que residen en México forman parte de una inmigración de profesiones cualificadas. Se trata de personas que llegan a México a ocupar cargos de dirección o de administración de empresas o de instituciones que tienen sucursales o sedes en el país.

Las profesiones que los inmigrantes ejercen son, por orden de importancia, las de técnicos, investigadores, profesiones liberales, inversionistas, artistas y deportistas. Las categorías numéricamente más pequeñas son las de los inversionistas, artistas y deportistas. Una última categoría de inmigrantes, que emerge de los datos del INM, son los pensionados. Parece que en los últimos años la presencia de inmigrantes pensionados aumentó considerablemente en México, tanto que suscitó debates en los periódicos más importantes del país (*La Jornada*, 3 de abril de 1997).

Estos datos, que dan un cuadro general de los extranjeros en México, no conforman el núcleo central de esta investigación, por eso no vamos a seguir profundizándolos. Sin embargo, un aspecto que me parece importante de resaltar, se refiere al hecho de que las instituciones no tomaron en cuenta en la elaboración de sus datos a los migrantes ilegales (europeos y latinoamericanos) que transitan o viven en México. Estos migrantes son en su mayoría trabajadores que forman parte de la mano de obra no especializada. Tenerlos en cuenta, podría cambiar las perspectivas de los inmigrantes en México desde un punto de vista cuantitativo y en lo que concierne a sus actividades. Estos migrantes que hacen trabajos menos calificados no se incluyen en las estadísticas oficiales. Paralelamente, existe, en los datos oficiales, un gran número de personas que no declaran su procedencia. Por lo que se refiere a los últimos censos, en 1990 había 698.187 personas que no precisaron su lugar de nacimiento (Censo 1990). La situación es aún más significativa para el año 2000 cuando su número asciende a 2.065.173 (fuente: CONAPO). Esta situación me lleva a formular la hipótesis de que entre estas personas hay también extranjeros europeos que viven en México sin permiso legal. En efecto, los europeos objeto de mi estudio tienen, en la mayoría de los casos, una situación migratoria que no siempre es clara. Para entender este fenómeno es necesario proceder a una descripción y a un análisis del sujeto de mi estudio.

LOS MIGRANTES UTÓPICOS EUROPEOS EN TEPOZTLÁN

El objeto de mi estudio concierne a los europeos que migraron a México y en particular al pueblo de Tepoztlán, estado de Morelos. Mi atención se centra en los extranjeros que se instalaron en el pueblo en la época contemporánea, es decir a comienzos del principio de los años ochenta. Mis interrogantes se refieren a sus identidades y a las características sociales de estos migrantes y de sus migraciones. Deseo poner de relieve las motivaciones iniciales de su migración, sus trayectorias de vida y sus expectativas, así como las actividades que ejercieron en su país de origen y, luego, en Tepoztlán. El análisis apunta a construir una definición del migrante utópico europeo en México.

LAS MOTIVACIONES: POLÍTICAS, PSICOLÓGICAS Y ESPIRITUALES

Del análisis del material que encontré en el trabajo de campo, pude deducir que los migrantes europeos son personas que en la literatura científica se definen como *border line*, es decir gente que tiene una vida integrada a la sociedad de pertenencia, pero que por su biografía y su historia personal,

corren el riesgo de interiorizar las que Elias (1997) ha definido como “lógicas de la exclusión”; siguiéndolas los individuos se convencen de que no logran sentirse parte de la sociedad de origen. Hago aquí referencia a las entrevistas formales e informales. En lo que concierne a las motivaciones de la salida, de mi material emerge una motivación general, que ha sido reportada en casi todos los casos analizados y, también, tres clases de motivaciones diferentes que he construido analizando las entrevistas.

La motivación general conlleva una crítica a la sociedad de pertenencia. Para los migrantes europeos analizados aquí, las reglas de la sociedad de origen traban el desarrollo del individuo en su recorrido por la vida, impiéndole desarrollar capacidades específicas en el trabajo, el arte y en cada actividad que la persona anhela desarrollar en su país de origen. Los migrantes analizan críticamente una característica que le atribuyen a sus sociedades de origen: que para reunir un cierto valor en su trabajo, este valor debe ser reconocido por las instituciones. Esta característica les impediría a las personas desarrollar sus aptitudes personales. Esta tensión con la sociedad de pertenencia crea un malestar y, generalmente, a causa de un cambio en la vida personal, el migrante elige salir en búsqueda de un tipo de “vida mejor”. Es en este sentido que hablo de *border line*: el individuo tiene dificultad en la aceptación de las reglas sociales de su país de origen y corre el riesgo de entrar en los recorridos de la exclusión social.

Un ejemplo puede ilustrar esta crítica al sistema reinante en las sociedades de origen. Una de las primeras personas llegadas a Tepoztlán, señaló de la siguiente manera aquello que no le gustaba de Europa:

Las calidades, todo lo que es precisión, orden, puntualidad, regulas, regulas, regulas. ¡En las ciudades, hay muy bonitos parques, pero los niños ni siquiera pueden caminar sobre la hierba, eso no es aceptable! Aquí [en México], hay aún un poco de espacio, te sientes un poco más libre [Entrevista a V. M., marzo 2000].

En lo que concierne a los tres tipos de motivaciones emergentes de las entrevistas, se trata de motivaciones de orden político, psicológico y espiritual.

Las motivaciones políticas están asociadas, en general, a una crítica al sistema económico social occidental y europeo como origen de algunas salidas. Las tentativas de realizar un cambio de este sistema y luego el fracaso o frustración respecto a los resultados ha suscitado, en ciertos casos, la decisión de salir. Las críticas a la sociedad de pertenencia conciernen a tres aspectos

principales; los de la globalización económica, los ecológicos y los que conciernen a los valores del sistema político del país de origen. Muchos de los migrantes eran o son activistas políticos que no aceptan el desarrollo económico de los países del norte del mundo en donde el sistema económico y, en consecuencia, el sistema social, dependen de las multinacionales:

Prefiero el caos al orden impuesto. Es así: las injusticias no dependen del caos sino del carácter económico mundial donde las masas no cuentan para nada.

A mi modo de ver, es por la convivencia, por el universalismo y por la voluntad de tener relaciones con los seres humanos que podemos salirnos de esta situación sin pasar por los gobiernos [Entrevista a L. N., mayo de 2000].

Otro aspecto de las motivaciones políticas se refiere a la defensa del medio ambiente y a la necesidad de un estilo de vida cercano a la naturaleza. Los individuos que expresaron este deseo a menudo han pasado una parte de su infancia o de su adolescencia en lugares con espacios abiertos y en estrecho contacto con la naturaleza; otros pasaron una buena parte de su vida en grandes ciudades muy contaminadas. Eso podría haber dado a las personas una sensibilidad ecológica que se concretó en sus actividades políticas:

Allá, no tengo elecciones: si no me adapto, estoy afuera. Allá, debes trabajar todo el día y luego haces aún horas en la circulación, todos salen del trabajo a la misma hora. Necesito vivir más cerca de la naturaleza. Es cierto, hay los mosquitos, las serpientes y los escorpiones, pero es un precio que me conviene pagar [Entrevista a F. C., junio de 2000].

Finalmente, muchos migrantes en su país ya no se sienten ciudadanos sino consumidores, también a nivel político. Les parece que la política se expresa en términos de imagen y de apariencia y no en términos de contenidos ideológicos y prácticos:

Mis profesores de izquierda, en Mayo del 68 me condicionaron mucho. Pero ahora todos somos consumidores [Entrevista a V. L., marzo de 2000].

El segundo tipo de motivaciones, definidas como psicológicas y culturales, hace referencia a que una parte importante de los europeos que viven en Tepoztlán pasó la infancia y la adolescencia viajando con sus padres, muchos de los cuales por razones políticas o de trabajo se desplazaron por numerosos países y continentes. Se trata de una experiencia que influyó considerablemente en la definición de sí mismos porque esta gente no se siente parte de un lugar definido

y busca continuamente sus raíces. En respuesta a esta situación, al mismo tiempo, desarrollaron una “cultura de la movilidad” que les permite identificarse con el desplazamiento continuo de un país a otro⁴. Muestran una gran necesidad de cambiarse de lugar de residencia, pero suelen volver a Tepoztlán como consecuencia de no resolver el problema de vivienda en esos otros lugares.

Es el caso de M. C., nativa de Bélgica, quien vivió en el Congo con su familia desde la edad de siete años hasta los doce años. Luego vivió un año en Bélgica para desplazarse luego a Vancouver, en Canadá, hasta la edad de diecinueve años. Al final de sus estudios secundarios en Canadá, comenzó a viajar por el mundo: ha vivido un año en Estambul, donde conoció a un muchacho francés con el que se fue a vivir a Montpellier durante algunos años. Luego de separarse de su novio francés, se fue a Israel donde vivió durante algunos meses en un kibutz, para viajar nuevamente a Canadá y trabajar luego en un hotel en Alaska. Allí conoció a una persona (su novio) que partía para México y lo siguió. Se estableció en distintas zonas de México, luego volvió de nuevo a África con una beca de la universidad a la cual se había inscrito algunos meses antes. Pasó a continuación un tiempo en California y regresó a México y a Tepoztlán, donde vive y tiene dos hijos.

Ese relato, y otros muy similares, parecen indicar que estos individuos tenían vínculos muy escasos con su tierra natal. La movilidad de los padres implicó faltas en su identidad territorial y nacional. A la cuestión específica planteada sobre su nacionalidad, me respondieron que se sentían “ciudadanos del mundo” o “cosmopolitas” porque su experiencia creó en ellos la necesidad de desplazarse continuamente, una ansiedad que les impide establecerse en un lugar por un largo período. Su trayectoria personal los lleva a medirse (confrontarse) con esta necesidad, y Tepoztlán con sus características físicas (un ambiente rodeado de montañas que dan una sensación de protección) y sociales (el gran número de gente con experiencias similares) parece el lugar ideal para detenerse y reflexionar. En este sentido, el viaje no representa sólo una búsqueda dirigida a cubrir sus necesidades de “alteridad”

4 Tomamos el concepto de “cultura de la movilidad” de Dionigi Albera, que en su estudio sobre la emigración del siglo xx a Biella, al norte de Italia, apoya la hipótesis de que existía una determinada movilidad local que formaba parte de la cultura de los inmigrantes (Albera, 1991). James Clifford (1997) utiliza el concepto de *travelling culture* para definir la cultura de los viajeros contemporáneos.

(Belorgey, 2000: 19), sino también una búsqueda de su propia interioridad y sobre todo de su identidad⁵.

Las motivaciones psicológicas y culturales de los migrantes europeos residen en un pasado lejano, un pasado que los lleva a elegir el viaje como un medio para enfrentar su propia falta de raíces. Una respuesta a esta falta es encontrada (también para aquéllos que han partido por motivaciones políticas) en las redes sociales elaboradas a lo largo de los desplazamientos. Esta respuesta llega de la gente que reside en el municipio mismo: se trata de personas que tienen la misma experiencia y tal vez las mismas redes sociales. Este encuentro permite a los migrantes apaciguar sus ansiedades derivadas de la falta de una identidad territorial definida.

El último tipo de motivaciones, las espirituales, engloba dos variedades de razones para emigrar: una que he definido mística y otra que he definido mítica. En el primer caso las motivaciones están relacionadas con la migración psicodélica de los años setenta, aun si en muchos casos se trata de adeptos del *New Age*, un fenómeno que tiene sus orígenes en los años setenta, pero que se ha desarrollado en los años ochenta y noventa (Lacroix, 2001; Berzano, 2002).

Aquí me adapté muy bien, excepto por el machismo [...] Yo participo en la vida de la mosquea, en las fiestas hindúes, en las católicas de aquí y en los ritos pre-colombinos [Entrevista a L. N., mayo de 2000].

En el segundo caso se trata de personas que han vivido el mito del viaje en todos sus aspectos y dimensiones. Empezaron su recorrido en busca de

5 Los estudios de Michel Maffesoli (2000), y de Alain Tarrius (2001, 2002) podrían proporcionar una visión de los emigrantes europeos en términos más abstractos. Maffesoli, en su texto dedicado al “Tiempo de las tribus”, representa muy bien el mundo de mi objeto de estudio. Se trata de pequeños grupos que se comunican entre ellos por redes sociales. En cada grupo hay roles que más o menos se institucionalizan: cada miembro, independientemente del trabajo efectuado, adquiere experiencia en dominios diferentes —como la salud, la espiritualidad, la burocracia, la economía— y la pone a disposición de la comunidad. Tarrius, desde otro punto de vista, propone una visión de un nuevo tipo de cosmopolitismo que conviene perfectamente a los emigrantes europeos. Las características de su movilidad son las mismas que las de los obreros de Lorena, los gitanos de Perpiñán, o los comerciantes africanos de Marsella. Por lo que se refiere a su capacidad de ser “de aquí, de allá, de aquí y allá a la vez” (Tarrius, 2001: 7). Me parece que como para los emigrantes tradicionales estudiados por Tarrius, los emigrantes europeos se sienten también “de aquí y de allá” a la vez porque se definen en los lugares recorridos y en las redes que crearon durante su viaje. Se definen de una cultura migrante que sobrepasa las fronteras regionales, nacionales e internacionales.

desarrollo espiritual en términos laicos. Esa gente ha conocido el mito del viaje a través de las lecturas de Kerouac y de la *beat generation* y concretaron esas lecturas viajando con la solidaridad de varios conductores, y llevando pocas pertenencias. Se trata de la generación de los “mochileros” de los años ochenta cuyos relatos invitaban a los viajes sin destino, hechos con una bolsa de dormir, sin dinero, haciendo autostop, buscando la aventura y compañeros de ruta. Se trata de los viajes que inspiraron las guías de viajes *roulard* (mochilero) y *Lonely Planet*, dos colecciones publicadas en muchas lenguas y que representan el símbolo de los viajeros de la última generación.

En sus viajes los migrantes aprendieron muchas actividades, sobre todo las concernientes a la artesanía y su comercio. En la mayoría de los casos, se trata de actividades diferentes de las que hacían en su país de origen y que desarrollaron cuando decidieron vivir en Tepoztlán.

LOS DIFERENTES GRUPOS: ELITES PROFESIONALES, ARTESANOS, Y COMUNITARIOS

La mayoría de los migrantes que he entrevistado tenía un trabajo estable en su país de origen. Algunos de ellos hacían parte de la categoría de las elites profesionales. Las personas que ejercen este tipo de actividad en su país de origen tienen una gran movilidad, debido a su actividad profesional que los lleva a desplazarse interrumpidamente a países y continentes diferentes. Se trata, en ese caso, de la circulación internacional de las elites profesionales que Alain Tarrius (2000: 45) ha descrito en su libro *Les nouveaux cosmopolites*. Muchos de estos migrantes han empezado principalmente una actividad laboral en México y por eso residen en este país. Este tipo de migrantes no es muy representativo en el pueblo de Tepoztlán: la mayoría de ellos tienen casas de fin de semana que frequenta ocasionalmente. Por eso no los he incluido entre los migrantes utópicos.

El grupo de migrantes sobre el que he centrado la atención pertenecía en su país de origen a la clase media, poseen diploma de estudios superiores, trabajaban de empleados o eran propietarios de un comercio, o ejercían una multiplicidad de pequeños trabajos:

Vengo de los alrededores de Milán. Hacía diferentes trabajos. Tenía un café, pero antes trabajaba transportando pasteles; luego fui vendedor de computadoras y de plata de Arezzo. Andaba mucho en moto. Hacía de barman para los políticos cuando había actividades de los partidos [Entrevista a R. R., marzo de 2001].

Otros tenían una carrera artística en el teatro, la pintura o la música: Trabajaba como actor de teatro y viajaba de gira por Italia. Me quedaba en Roma quince días al año. Luego he tenido problemas en Roma. Al lado de la circulación, del caos, del trabajo he tenido también problemas con la casa [Entrevista a F. C., junio de 2000].

Ninguno participaba en grupos de tipo cultural o de voluntariado, muchos cultivaban una pasión que se ha convertido en su trabajo en México. En la mayoría de los casos, esta pasión concierne a la gastronomía o la artesanía y su comercio.

Fundando mi análisis sobre esas actividades y aun si los cambios de trayectoria de los migrantes son muchos, es posible sugerir, aparte de las élites profesionales, dos tipos de actividades que representan también los grupos sociales de extranjeros en el pueblo: los artesanos y aquellos dedicados a la gastronomía.

Estos grupos están compuestos de artesanos, artistas, pequeños comerciantes y propietarios de puestos de comida. La población de artesanos es la más numerosa; está compuesta de individuos que viven directa o indirectamente del comercio y del turismo. La categoría más frecuente en su seno es la de los artesanos que realizan productos de *bijouterie* en plata (Tepoztlán se encuentra pocos kilómetros de Taxco, célebre por sus minas de plata) y recuerdos para turistas (pulseras, collares y variados objetos de cuero, de madera, o de perlas coloreadas). Muchos comercian también con productos de otros artesanos, extranjeros y mexicanos. Hacen comercio, entre otros, de trajes, pareos y tejidos que proceden de otras zonas de México (Chiapas, Oaxaca) y del mundo (Guatemala, India, Bali) y con velas de diferentes colores, formas y aromas.

Entre los artesanos se encuentran personas que pueden definirse como adeptos al *New Age*. Éstos practican actividades variadas ligadas al comercio y al turismo, pero producen una artesanía que ataña a los aspectos espirituales del pueblo (la energía de las montañas) o brindan servicios para el cuidado del cuerpo, como los masajes y el *shiatsu*.

Aquellos dedicados a la gastronomía, abren restaurantes de cocina típica del país de origen. A veces proponen cocina de los países en donde han vivido durante sus recorridos migratorios, o cocina macrobiótica y vegetariana que están en sintonía con el ambiente del pueblo.

Las fronteras entre los grupos de inmigrantes europeos no son muy claras. Existen superposiciones entre los intereses y los estilos de vida de cada grupo. Por eso sus espacios de frecuentación no son siempre tan distintos. Además están los acontecimientos, las fiestas del pueblo, en las que se encuentran e interactúan. El grupo de las elites profesionales es el que suele permanecer más aislado. Sin embargo, hay excepciones: un empresario italiano organiza periódicamente encuentros (almuerzos o cenas) con algunos artesanos. Y cada grupo, por cierto, presenta en su seno subgrupos constituidos según los intereses personales o las redes de amistad.

Cada grupo, en fin, puede tener relaciones transversales con otros grupos residentes en el pueblo: gente de otros países de América Latina o de otras regiones de México. Pero es muy raro que los extranjeros se relacionen con los tepoztecos. Estos tipos de relaciones son muy superficiales y esporádicas. Los tepoztecos reaccionan a la fuerte presencia de extranjeros encerrándose en su cultura y tradiciones. De esa manera crean fronteras bien netas entre los grupos —que por sus características definiré como grupos étnicos—, fronteras que se fundan sobre la identidad étnica y que son difíciles de atravesar.

LA IDENTIDAD ÉTNICA, ENDO-DEFINICIONES / EXO-DEFINICIONES Y MODOS DE RECLUTAMIENTO

Sabemos que la identidad étnica no se define de modo puramente endógeno, es decir, solamente por la transmisión de las cualidades étnicas a través de la pertenencia al grupo, sino que es también un producto de actos significativos de otros grupos (Poutignat y Streiff-Fenart, 1999: 155). La definición exógena recupera los procedimientos de etiquetado que asignan del exterior una identidad étnica a un grupo. Se sabe también que esa identidad es influenciada tanto por las experiencias afectivas como por las relaciones de parentela o de clan (Epstein, en Maher, 1994: 29). La dialéctica entre endo-definiciones/exo-definiciones crea activaciones identitarias que cambian continuamente según la situación en que se encuentren los actores. Del mismo modo al nivel del individuo, la identidad étnica se define a la vez por lo que es revindicado de manera subjetiva y por lo que es otorgado socialmente. Las reivindicaciones identitarias de un individuo pueden ser aceptadas o no por el grupo al cual quiere integrarse el individuo⁶.

⁶ La bibliografía sobre ese tema es inmensa. Dos obras que me ayudaron mucho a entender mi objeto de estudio y que fueron fundamentales para definir la acepción

Las dinámicas que conciernen a las identidades son bien visibles en el pueblo de Tepoztlán. La presencia de diferentes grupos amplifica considerablemente la necesidad de una definición de una activación identitaria. El grupo étnico de los tepoztecos está definido sobre la base de la autodeterminación. Han construido su identidad étnica haciendo referencia a los aspectos que, en la literatura sobre la etnicidad, son considerados como modos de reclutamiento: el principio de nacimiento, la creencia en los orígenes comunes y la fijación de los símbolos identitarios como los recuerdos y los mitos. En realidad, los tepoztecos sólo utilizan uno de esos principios: se puede ser considerado como tepozteco sólo si se ha nacido en el municipio. Esta afirmación parece contradecir a Horowitz (en Poutignat y Streiff-Fenart, 1999: 176), quien sostiene que el principio de nacimiento tolera muchas excepciones y que existen normalmente otros tipos de reclutamiento como el matrimonio y la permeabilidad de las fronteras. En Tepoztlán, la boda no transforma a un extranjero en un “tepozteco” y las fronteras étnicas son muy rígidas.

Un migrante utópico me confirmó que:

Las características somáticas no bastan. Tu familia debe ser de aquí desde hace varias generaciones. Conozco gente que ha vivido aquí toda su vida, gentes del municipio que han venido de Veracruz y ahora, después de 30 años, declaran no ser tepoztecos (Entrevista a C. L., septiembre de 2000).

El nacimiento en un territorio específico pone en evidencia otro factor que revela la pertenencia étnica: la creencia en el origen común. Esta creencia es, en general, un factor de pertenencia étnica que naturaliza los atributos como el color, la lengua, la religión, el uso del territorio, que son percibidos como rasgos esenciales e inmutables de un grupo. Los elementos que componen la creencia en el origen común se vuelven atributos étnicos cuando son utilizados como signos de pertenencia por los miembros de un grupo que asume un origen común. En el caso de los tepoztecos, el nacimiento está ligado al territorio, se convierte en un indicador étnico; algunos tepoztecos se presentaron en la casa de ciertos residentes extranjeros declarando que ellos estaban viviendo en su tierra porque les pertenecía a sus padres. Esa tierra había sido vendida hacía muchos años.

El último factor de pertenencia étnica concierne a los recuerdos y los mitos. Muchos grupos que se consideran étnicos no tenían, hace apenas un

de etnicidad se encuentran en Maher, 1994 y en Poutiganat, Streiff-Fenart, 1999.

siglo, ninguna conciencia de su identidad. Eso atestigua que la continuidad con el pasado es establecida siempre por los desarrollos creativos, como lo han demostrado Hobsbawm y Ranger (1983), a propósito de “la invención de las tradiciones”. Los autores dicen que el hecho de que una identidad étnica sea creada o inventada, no implica que sea falsa o que los que la asumen deban ser acusados de mala fe. Lo mismo pasa en Tepoztlán; después del fuerte aumento de los extranjeros en el municipio, la celebración de las fiestas y tradiciones míticas aumentó considerablemente. La identificación en el recuerdo de un pasado prestigioso fundado sobre la historia del rey de Tepoztlán, el tepozteco y el hecho de que sólo los tepoztecos conocen la verdadera versión de la historia del rey, es percibida, por los autóctonos y los migrantes, como un signo fuerte de pertenencia y de exclusión del grupo de los tepoztecos.

Sin embargo, el otro grupo étnico que vive en el pueblo, los europeos, tiene criterios de reclutamiento diferentes, si conserva la misma lógica de construcción identitaria. Fui testigo de una interacción en la cual dos migrantes ponían en evidencia su propia identidad; el hecho de haber vivido en ciertos lugares (Real de Catorce y el norte de Guatemala) y de haber conocido a la misma gente, era utilizado como factor de exclusión con respecto a las otras personas que asistían a la conversación, especialmente los mexicanos presentes y yo mismo. La imposibilidad de participar en la conversación ponía en evidencia la presencia de varios grupos y creaba una frontera entre ellos. Probablemente mi presencia ha estimulado esta situación, pero ha sido interesante notar la complicidad que se ha desarrollado entre los dos testigos durante la conversación.

La identidad de los migrantes utópicos no se construye entonces sobre el principio del nacimiento, sino que se funda en su movilidad, en sus viajes y en los nodos de las redes sociales que construyen a lo largo de sus desplazamientos. Sin embargo, los recuerdos y los mitos están presentes en la construcción de su identidad étnica; son los recorridos migratorios y algunos lugares “míticos” que encontraron durante sus recorridos.

TEPOZTECOS Y TE-POSTIZOS: DEFINICIONES Y AUTODEFINICIONES CON RELACIÓN AL LUGAR DE NACIMIENTO

Los informantes de la investigación que Oscar Lewis (1968: 38) llevó a cabo en los años cuarenta sosténían que los habitantes de Tepoztlán estaban orgullosos de pertenecer al pueblo de sus antepasados. El sentido de este orgullo ha conocido un cambio; ser tepozteco es hoy un motivo de orgullo

respecto a aquéllos que se han instalado en el municipio y que vienen de otras regiones de México o de otros países y continentes.

El contacto entre gente de diferente procedencia que coexisten en Tepoztlán provoca una activación identitaria recíproca (Barth, 1999: 214). En el municipio se alojan y transitan turistas, residentes extranjeros y mexicanos, propietarios de residencias secundarias. Los tepoztecos los designan como no nativos del lugar utilizando la palabra *foraños* (“extranjeros”). Adoptan una actitud hacia los extranjeros que deriva de esta definición común. Este comportamiento tiene su origen en el aumento constante de la presencia extranjera, o por las diferentes relaciones que se han establecido entre los tepoztecos y los grupos extranjeros; los turistas son percibidos como ricos consumidores que vienen al municipio a gastar su dinero. En el imaginario colectivo los residentes extranjeros son considerados como ricos, si viven en realidad en condiciones económicas comparables a las de los autóctonos.

La presencia masiva de “extranjeros” se ha integrado en el contexto tepozteco, influyendo de una manera determinante en la definición de la identidad local. Las construcciones y reconstrucciones de la identidad son un ejemplo de la complejidad social del municipio, una complejidad que en estudios anteriores al mío ya se había puesto en evidencia, pero cuya causa se había atribuido a las relaciones e influencias de la vida y de la cultura urbana sobre el municipio rural (Redfield, 1930; Lewis, 1968).

A propósito de la presencia extranjera y su influencia sobre las identidades étnicas locales, es necesario poner en evidencia cómo también a nivel lingüístico se definen los diferentes grupos que viven en el pueblo. Aparte del término “*foraño*”, que hemos citado arriba, los individuos que no son nativos del lugar son definidos como “*te-poztizos*”. La asociación de los términos *tepoz*, de Tepoztlán, y *postizo* describe pues a alguien considerado como un “falso tepozteco”. El término *tepoztizo* se utiliza para señalar a todos los que no han nacido en el municipio, aunque en realidad, fuera de algunas excepciones, hay una distinción entre los *tepoztizos* mexicanos y los *tepoztizos* extranjeros, incluidos los migrantes utópicos europeos. En ese caso, la distinción no es establecida en el plano lingüístico, sino a nivel de los comportamientos; los tepoztecos se relacionan con una formalidad excesiva o, a veces, ignoran totalmente a los extranjeros tratando de ponerlos en dificultades al hacerlos sentir como alguien que no es bienvenido.

La situación se complica cuando se trata de determinar el origen exacto de la palabra *tepoztizo*. Los testimonios divergen considerablemente. Muchos

tepoztecos sostienen que la distinción entre autóctonos y “falsos habitantes” del municipio existe desde siempre. Otros tepoztecos afirman que esta distinción ha sido inventada en los últimos años por los mismos extranjeros.

Dos testimonios manifiestan estas discordancias. El primero proviene de una entrevista con una mexicana:

Cuando llegué aquí, hace treinta años, los hombres que no eran nacidos aquí eran llamados “trencos” y las mujeres “trencas”. Esto porque, según el diccionario de la Real Academia, “trencos” significa “hijo ilegítimo”. Hoy los dos son nombrados tepoztizos. Los animales que pertenecen al grupo pero que no son de pura raza son nombrados trencos y no pueden ser domesticados. Un cruce entre dos plantas es también llamado trencos [...] El término tepoztizo es reciente. No tiene más de siete años. Es una palabra compuesta que quiere decir que eres un falso hijo, que no eres un hijo natural, como el pelo y las cosas que no son de origen (Entrevista a E. R., enero de 2001).

El segundo viene de una francesa:

En realidad, la palabra tepoztizo fue inventada por los extranjeros recientemente. Cuando llegué aquí, los extranjeros eran llamados *hippie*. El término *hippie* se ha difundido con el paso de algunos viajeros a finales de los años sesenta. Ahora los tepoztecos hacen distinciones y te preguntan de dónde vienes. Antes para ellos, los extranjeros eran todos *hippies*. Me recuerdo que una mujer tepozteca había venido a decirme que había un nuevo lugar donde podía adquirirse la leche. Cuando contesté que eso no me interesaba, me dijo que el que lo vendía era un *hippie* como yo. ¡Pero nunca he sido *hippie*! (Entrevista C.L., enero de 2001).

Independientemente de quién inventó esos términos, me parece que la distinción entre los autóctonos y los extranjeros tiene orígenes muy antiguos. Ha cambiado el uso de diferentes terminologías según los períodos y la evolución de las percepciones de los extranjeros. Hasta los años sesenta, esta distinción era expresada por el término *trencos*, un adjetivo que indica, en sentido negativo, la no pertenencia al grupo natural. La palabra era dirigida contra los mexicanos que se habían instalado en el municipio.

Lo que parece surgir de estos testimonios es que el vocabulario de los tepoztecos ha cambiado a la par de la evolución de los flujos migratorios. La primera denominación de *trencos* incluye la noción de raza no pura, de sangre mezclada. Ese término, que concernía a los mexicanos no originarios del

municipio, no excluía la pertenencia a un grupo étnico más vasto: el hijo ilegítimo, de todos modos pertenecía al grupo más grande de los mexicanos. Con el segundo término, *tepoztizos*, ligado a una segunda fase de inmigración más amplia, nos encontramos, en la percepción de los autóctonos, frente a una fractura total en el plano genético; la sangre del extranjero no tiene ninguna mezcla con la sangre autóctona, es un elemento postizo traído al municipio.

Los dos grupos, autóctonos y extranjeros, dan a la palabra *tepoztizo* un valor diferente. Para aquéllos que han nacido en el municipio tiene una aproximación reductora y despectiva. Los extranjeros, al contrario, le dan un sentido irónico y ligero. El término puede cambiar de connotación y ser más o menos ofensivo según la situación y el contexto.

Las identidades se construyen también con esas definiciones lingüísticas. El proceso de construcción tiene una fuerte incidencia sobre las relaciones entre los grupos presentes en el pueblo. En la mayoría de los casos, la identidad étnica lleva a la construcción de fronteras que, como hemos visto anteriormente, no son permeables entre sí. Dichas fronteras crean una situación de tensión y malestar, sobre todo entre los europeos, que son marginados de la vida cotidiana del pueblo. Esta exclusión frustra las motivaciones iniciales que los europeos tenían en el momento de la partida, porque no se realizan. Esta es la razón por la cual he denominado a este tipo de migración como “utópica” porque en realidad esas personas parten de sus países en busca de un lugar que idealizan y no logran encontrar. Sin embargo, al mismo tiempo, esa frustración parece disiparse gracias a las relaciones que los europeos tejen entre ellos, lo que les permite creer que han encontrado un lugar y una manera de vivir alternativa a la que tenían en su país de origen. El análisis de las características (especialmente biográficas) de estos migrantes, me ha permitido además construir una definición del migrante utópico.

CONCLUSIONES: MIGRANTES UTÓPICOS; TENTATIVA DE DEFINICIÓN

Como vimos, los migrantes utópicos son personas que no interiorizan una parte de las reglas sociales de su país de origen. Según ellos, dichas reglas traban el desarrollo del individuo en su recorrido por la vida, impidiéndole desarrollar capacidades específicas en el trabajo, el arte y en cada actividad que la persona desearía desarrollar en su país de origen. La visión de que sus contextos sociales impiden a las personas desarrollar sus aptitudes personales, es una característica común en ellos.

El migrante utópico reacciona a esta situación de diferentes maneras:

1) Puede volverse un excluido potencial, aunque en la mayor parte de los casos éste escoge la salida antes de entrar en las “lógicas de la exclusión” (Elias, 1997) con las cuales el individuo adopta comportamientos —para decirlo con los términos de Durkheim— desviados. A veces se trata de un individuo despresivo a causa de su percepción negativa del mundo que lo rodea y de sus sentimientos de impotencia al intentar cambiarlo. La decisión de la salida se toma, entonces, después de una fuerte crisis o a causa de un traumatismo en la vida personal, que le da el estímulo suficiente para tomar su decisión final. El migrante utópico también decide partir motivado por su historia personal y familiar: por ejemplo, a causa de la movilidad de sus padres, que por razones profesionales o políticas se desplazaron mucho durante la niñez del migrante, impidiendo desarrollar una identidad nacional y raíces territoriales fuertes. El migrante sale entonces en búsqueda de algo que no sabe definir inicialmente. Algunas veces, esta falta de raíces se compensa con la adhesión a las corrientes del movimiento *New Age*. En otros casos, busca un “gurú” que pueda inspirar su formación personal. Otras veces está inspirado por las novelas y los cuentos de los años 60 y 70 (por ejemplo de Kerouac y Castaneda).

2) El migrante utópico puede ser también un excluido de su sociedad de origen y busca el “rescate” de su vida personal en otro país. Generalmente estos migrantes abrazan o intentan abrazar una nueva cultura buscando reconciliarse o sobreponerse a la cultura de origen. Así, construyen una utopía con valores diferentes a los del país de origen y anhelan descubrirlos en otro lugar, en nuestro caso se sitúa en algún país exótico del sur del planeta.

Las nuevas tecnologías de los medios de comunicación de masas (la televisión, el satélite e Internet) y los medios de transporte facilitan el desplazamiento y crean el deseo de salir. En el contexto transnacional (global), este deseo se ha vuelto una oportunidad fácilmente accesible. Por este motivo, estos migrantes se definen como cosmopolitas, pero se trata de un cosmopolitismo que se rompe en el empate con la realidad del país que los acoge, en nuestro caso Tepoztlán. Al principio de su recorrido migratorio la identidad de los migrantes utópicos coincide con la definición que Ulf Hannerz (2001: 131) propone para los cosmopolitas contemporáneos; su intención es la búsqueda de la diferencia más que de la uniformidad. Sentirse diferentes es una condición que los migrantes utópicos han vivido mucho tiempo en su país de origen y se identifican con ella.

De esta manera, los migrantes crean un “nuevo cosmopolitismo” (Tarius, 2001) fundado en las redes sociales, la cultura de la movilidad y del

viale. En un momento dado de su vida nómada, descubren un lugar que parece corresponder a sus expectativas debido al hecho, sobre todo, de la fuerte presencia de individuos que tienen una historia de vida similar. Descubren la doble cara de su cosmopolitismo en la interacción con los autóctonos. Por medio de la interacción, los migrantes utópicos descubren pertenecer a un grupo con características similares. Este grupo étnico está en interacción con el grupo étnico de los autóctonos.

Los migrantes se dan cuenta de que la sociedad diferente que buscan no es la solución a sus problemas, ya que los autóctonos reaccionan a la llegada masiva de extranjeros encerrándose en su cultura y tradiciones. Obligan así a los migrantes utópicos a construir un universo igual, pero paralelo, donde construyen sus identidades basadas en las redes sociales y en historias de vida similares.

La interacción con los autóctonos en la vida diaria es difícil y a veces conflictiva. Así, las expectativas que tenían antes de su salida y en el momento de su instalación no corresponden con la realidad hallada y, por eso, se encuentran decepcionados. Su esperanza de encontrar un lugar que sea el mejor posible para vivir se enfrenta con los aspectos negativos de la interacción con los autóctonos, que perjudican su estancia. Su migración hacia el lugar de la felicidad se vuelve, pues, utópica ya que éste no existe.

El hecho de construir un grupo social paralelo al del país de acogida les permite sentirse satisfechos de sus vidas y, en consecuencia, concebir su experiencia como positiva. Están seguros de vivir sus sueños, su utopía. Se trata de una utopía inspirada en las utopías clásicas y, en algunos casos, en las del socialismo utópico del siglo XIX, o las de los años 60 y 70. Al mismo tiempo es una nueva utopía; no está basada en un cambio total de la sociedad y en la experimentación de un nuevo estilo de vida en las comunidades. Esta utopía más bien está basada en el individualismo y en la realización personal.

Con relación al tema particular de mi investigación, algunas preguntas siguen sin respuesta: ¿Cuáles son las otras trayectorias de este tipo de migración? ¿Qué pasa en la interacción con los autóctonos? ¿Estamos frente a una nueva noción de utopía?

Pienso que Tepoztlán no es un caso aislado. En México se conocen otros lugares como Real de Catorce, Puerto Escondido así como, más en general, en Latinoamérica se cita a Cuzco. Sería interesante continuar estos hallazgos con el análisis de las condiciones de los migrantes y las dinámicas interculturales de esos otros lugares.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- Auge, M. 1997. *L'impossible voyage, le tourisme et ses images*, Paris: Payot.
- Belorgey, J.-M. 2000. *Transfuges. Voyages, ruptures et métamorphoses: des occidentaux en quête d'autres monde*. Paris: Autrement collection Mémoires.
- Bourdieu, P. 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabil*. Ginebra: Droz.
- Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du changements*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. 1993. *La misère du mond*. Paris: Seuil.
- Centro Nuovo Modello Di Sviluppo. 1999. *Nord/sud. Predatori, predati e opportunisti*. Bologna: EMI.
- Elias, N. 1997. *Logiques de l'exclusion*. Paris: Fayard.
- Fernandez, B. 2002. Identité nomade. Paris: Anthropoïdes.
- Hannerz, U. 2001. *La diversità culturale*. Bologna: Il Mulino.
[*Transnazionali Connecticut. Culture, Peuples, Places*, Routledge, London–New York, 1996.]
- Kayser, B. (Dir.). 1993. *La naissance des nouvelles campagnes*. La Tour d'Aiguës: Éd. de l'Aube.
- Kayser, B. 1996. *Ils ont choisi la campagne*. La Tour d'Aiguës: Éd. de l'Aube.
- Léger, D., Hervieu, B. 1979. *Le retour à la nature. "Au fond de la foret ... l'état"*. Paris: Seuil.
- Lewis, O. 1968, Tepoztlán: un pueblo de México, J. Mortiz, [Lewis, Oscar 1960, *Tepoztlán: village in México. Case studies in cultural anthropology*, New York: Holt, Rinehart and Winston.]
- Maher, V. (ed). 1994. *Questioni di etnicità*. Torino: Rosenberg e Sellier.
- Michel, F. 2001. *En route pour l'Asie. Le rêve oriental chez les colonisateurs, les aventuriers et les touristes occidentaux*. Paris: L'Harmattan.
- Poutignat, P. y Streiff–Fenart, J. 1999. *Théories de l'ethnicité*, Paris: PUF.
- Redfield, R. 1930. *Tepoztlán, a Mexican village*. Chicago: The University of Chicago, Publications in Anthropology, Ethnological series.
- Rozenberg, D. 1990. *Tourisme et utopie aux Baléares. Ibiza une île pour une autre vie*. Paris: Harmattan.
- Tarrius, A. 2001. *Les nouveaux cosmopolitismes*. La Tour d'Aigues: Éditions de L'Aube.
- Tarrius, A. 2002. *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterrain*. Paris: Édition Balland.

- Tarrius, A. 2001. *Les nouveaux cosmopolismes*. La Tour d'Aigues: Éditions de L'Aube.
- Todorov, T. 1989. *Nous et les autres (la réflexion française sur la diversité humaine)*. Paris: Seuil.
- Urbain, J-D. 2002. *L'idiot du voyage. Histoires de touriste*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.

Datos oficiales

Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, *World Population Prospects: The 2002 Revision and World Urbanization Prospects: The 2001 Revision*, <http://esa.un.org/unpp>, visitado el 27 de febrero de 2004.

Artículos de prensa

Paquot, T. 2001. "Questi turisti così poco viaggiatori". *Le Monde diplomatique*, número 7, julio, p. 7.
"Pide el MAN normar la estancia de jubilados de EU en México". *La Jornada*, 3 de abril, 1997.

Tesis sin publicar

Palma Mora, M. D. M. 1999. *Inmigrantes extranjeros en México, 1950-1980*. Tesis doctoral inédita, México, D. F.. Universidad Nacional Autónoma de México.

Artículos publicados en revistas

- Garcia, F. 1977. "Pouvoir en souffrance: néo-ruraux et collectivité rurale du pays de Sault oriental". *Etudes rurales*, 65: 100-108.
- Fourny, M.C. 1994. "Nouveaux habitants dans un pays de moyenne montagne", *Etudes Rurales* N° 135-136, pp. 83-95.
- Bourdieu, P. 1978. "Classement, déclassement, reclassement". *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 24, noviembre, pp. 129-147.
- Bonnain, R. 1994. "Être ou ne pas être Mont-ségrien". *Etudes rurales*, 135-136: 75-81.
- Bonnain, R. 1990. "Les citadins aux champs". *Etudes rurales*, 118-119: 197-217.
- Léger, D. 1979. "Les utopies du retour". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 29: 45-63.
- Palma, M. D. M. 1995. "Un paraíso al sur de la frontera. Los pensionados estadounidenses en Guadalajara". *Escabones*, 10: 176-185.
- Tarrius, A. 1995. «Spazi circolatori e spazi urbani. Differenza tra gruppi di migranti». *Studi Emigrazion*, 118: 247-261.

**REFLEXIONES SOBRE EL “VALOR” DE LA PRODUCCIÓN
ARTESANAL EN LA CIUDAD DE ROSARIO, ARGENTINA**

*Thoughts on the “value” of handicraft production
in the city of Rosario, Argentina*

LAURA ANA CARDINI*

Universidad Nacional de Rosario · Argentina

* lauricardini@hotmail.com

RESUMEN

El campo de producción como universo de creencia produce el valor de la artesanía como “obra de arte”, como pieza de “uso doméstico”, como “reivindicación identitaria” y como portador de sentidos históricos, aspectos que aportarán otros matices para su caracterización. La noción de valor nos permite abordar la producción artesanal en Rosario considerando por un lado las concepciones puestas en juego por parte de los artesanos y por otro como aspecto económico que permite deslindar las condiciones de dicha producción.

Palabras clave: *producción artesanal, valor, proceso de trabajo, objetos singulares.*

ABSTRACT

The field of production as a universe of belief produces the value of handicraft as a “craft of art”, as a piece of “domestic use”, as an “identity recovery” and as a carrier of historical senses, all aspects that shall bring other nuance for its characterization. The notion of value let us approach craftsmanship production in Rosario considering on one side, the conceptions that are put at work by craftsmen and on the other side, as an economical aspect that allows to elucidate the conditions of such production.

Keywords: *handicraft production, value, work process, singular objects.*

INTRODUCCIÓN¹

...la realidad social es una creación humana donde el *trabajo*, actividad práctica por excelencia, es el elemento central sin el cual no es concebible todo lo que las sociedades históricas han producido, incluyendo lo que los hombres han hecho de sí mismos. A partir del trabajo humano, transformador tanto de la naturaleza como de los propios hombres, se puede entender el origen de las sociedades, que son producto de la interacción permanente entre la producción material de la vida social y las relaciones sociales establecidas para esa producción. El trabajo, al mismo tiempo que se encamina a fines prácticos de transformar la naturaleza proveedora, desarrolla instrumentos, técnicas, conocimientos, organización del tiempo libre, relaciones entre los agentes que participan o no en el trabajo directo, formas de hacer el trabajo y maneras de distribuir, circular y consumir los resultados de éste con todos los rituales del caso incluidos. Conforme se transforma el trabajo, los hombres también se transforman.

Victoria Novelo, 1993: 220

Una categorización frecuente en torno al artesanado se relaciona con la visión histórica que lo asocia con los sistemas de producción que se originaron antes del sistema capitalista, de donde trae en su interior el germen de las artes que se perfilan y ambos evolucionan como sistemas especializados de producción generados por la cultura estética de Occidente (Acha, 1988).

El artesanado (junto con el campesinado) es una clase de trabajadores anterior a la entrada del capital. Sobre este punto, Novelo (1993) realiza un rastreo de las formas artesanales presentes antes de la revolución industrial, dado que todos los bienes se producían en forma “artesanal”². Este término refiere a una peculiar manera de utilizar los instrumentos de trabajo para

¹ Este artículo fue presentado en el 1º Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, Argentina, 11 al 15 de julio de 2005. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Comité Directivo de la Asociación Latinoamericana de Antropología y Comité Académico Latinoamericano. Al mismo tiempo, es parte de una investigación mayor con motivo de la confección de la Tesina de Licenciatura en Antropología (Cardini, 2003c).

² Para ampliar la discusión sobre el artesanado clásico consultar: Novelo, 1993.

producir un objeto generalmente para el consumo, y a la vez es una manera de relacionarse con otros hombres, que involucra formas de producción, distribución e intercambio. El trabajo artesanal corresponde, entonces, a una forma preindustrial en la que la producción de bienes es realizada en una situación que recrea relaciones sociales diferentes, según el tipo de organización del proceso de trabajo, la decisión sobre el mismo y su destino. En este sentido, un artesano que domina todo el proceso de producción de las piezas, la obtención de las materias primas, las herramientas y el espacio de trabajo, que decide su tiempo, ritmo y exposición del producto, tiene otro tipo de relación con sus pares artesanos y con sus clientes que en el caso del obrero de una fábrica (Novelo, 1993).

Estos aspectos de la noción con sus primeras acuñaciones como sector laboral asociado al artesanado medieval, nos interesa sólo como parte de un proceso histórico para contextualizar la problemática en sentido más amplio.

Respondiendo al recorte empírico construido, el proceso productivo consiste en una combinación de aspectos, tales como: el objeto, la actividad humana que implica la producción, y el producto. Esta concepción de la producción artesanal nos permite ir desagregando diferentes aspectos del fenómeno, a la vez que delimitar las condiciones productivas de los artesanos³. Consideraremos el trabajo artesanal en términos de producción artesanal, en donde hay poca inversión de capital, una tecnología simple, en la que el artesano realiza sus productos en forma principalmente manual, dominando todo el proceso productivo y siendo además propietario de los medios de producción (Rotman, 1994a, 1994b).

3 El trabajo de campo –con técnicas antropológicas como observación y entrevistas en profundidad- se realizó en el período 2000, 2001 y 2002, estableciéndose contactos con once artesanos, enrolados en los rubros de: sogería, marquería, tallado en madera, tejido en telar, tejido en *yica*, cestería y alfarería que se encuentran en la zona oeste de la ciudad de Rosario. La selección de la zona respondió a una experiencia laboral previa en el Área de Cultura del Centro Municipal Distrito Oeste “Felipe Moré” de la Municipalidad de Rosario. La ciudad está ubicada en la zona sur de la provincia de Santa Fe, República Argentina, a 300 kilómetros de la ciudad de Buenos Aires y se encuentra: latitud: Paralelo 32° 52' 18" Sur y 33° 02' 22" Sur; longitud: Meridiano 60° 36' 44" Oeste y 60° 47' 46" Oeste; siendo su superficie total de: 178,69 Km². En el año 1996, la gestión municipal mediante la convocatoria de instituciones públicas y privadas, forma la Junta Promotora del Plan Estratégico Rosario que lleva adelante la delimitación de la ciudad en seis distritos. Ver Figura N° 1: Mapa de la ciudad de Rosario dividida en Distritos: centro, norte, noroeste, oeste, sudeste y sur. Fuente: Boletín “La descentralización en la ciudad de Rosario”, Programa de Descentralización y Modernización, Secretaría General, Municipalidad de Rosario.

PRODUCCIÓN ARTESANAL

La producción artesanal supone distintos aspectos, como: la elaboración de las artesanías, con las distintas etapas que conlleva y la comercialización a través del “salir” a vender a negocios o en ferias. Toda una gama de actos que se desencadenan mientras el / la artesano/ a realiza su trabajo, reproduce y reelabora prácticas aprendidas desde distintas vertientes de su historia personal, ya sea por sus orígenes rurales, pertenencia y adscripción étnica, o como migrantes.

El proceso de trabajo es el resultado de transformaciones sucesivas que a su vez son consecuencia de procesos manuales. Se trata de una cadena porque cada eslabón en la elaboración de un objeto, constituye en sí un ciclo cerrado que deberá completarse antes de pasar al siguiente paso. En este sentido, son actos profundos pues implican una metamorfosis en cada fase: de materia prima en su estado natural a material maleable, y de objeto formado a objeto decorado y terminado (Turok, 1988).

El artesano es conocedor de las distintas etapas que componen el proceso de elaboración de sus trabajos, a la vez que confecciona las herramientas necesarias para la tarea.

Encontramos diferentes canales de aprendizaje del oficio: la transmisión familiar, a través de conocidos y amigos; de manera autodidacta; a través de establecimientos de educación formal; en espacios de circulación como ferias y mercados.

A su vez, la tradición⁴ artesanal pincela todo el paisaje familiar al ser enunciado como un continuum en donde los saberes circulan entre distintos miembros y hacia los propios hijos de los artesanos. Aspecto que tiene su correlato en la necesidad de “mostrar”, transmitir a otros lo que se sabe, ya sea a través de clases en escuelas, en talleres, o en el interior del grupo familiar. En términos de algunos artesanos, es también la idea de la transmisión de los saberes que, partiendo de las generaciones anteriores -los viejos, los abuelos, los antiguos-, son re-transmitidos mediante una especie de “pedagogía informal y doméstica” que además de mostrar una práctica (cestería, cerámica, tejido, etc.) forma parte de la “cultura de un grupo” y de las identidades puestas en juego.

4 Entendemos por tradición el caudal que es utilizado hoy, basado en experiencias previas sobre la manera que tiene un grupo de dar respuesta y vincularse a su entorno social, en donde lo tradicional y lo moderno se relacionan de manera complementaria (Blache, 1989).

Nos aproximamos a una delimitación del oficio, donde convergen entonces: la tradición familiar previa; el continuum de saberes que circulan en y desde distintos “tiempos” y “espacios”; la memoria como herramienta en esas transmisiones; en conjunción con una vocación “especial” mediante una “mirada”, “sensibilidad” y percepción peculiar; la experimentación y la prueba; y la consagración como instancia de validación, que configuran la construcción de un “capital artesanal” que comprende aspectos económicos –el artesano es dueño de los medios de producción, realizador de sus herramientas, etc.- y nos conduce también al sentido profundo que posee esta actividad productiva a nivel simbólico y social.

En palabras de algunos artesanos, el valor⁵ que poseen las piezas va más allá de un cálculo en tiempo de trabajo e inversión en materia prima, consiste en una calidad que poseen los objetos manuales, en los que intervienen la creatividad, lo afectivo, lo único e irrepetible como aspectos que configuran la pieza artesanal como tal.

La realización de las distintas etapas implica una inversión de tiempo y esfuerzo que los artesanos destacan como un aspecto característico de su tarea, acompañado de “dedicación”, “paciencia”, “sacrificio”, “ganas”.

Los requerimientos necesarios para la confección de una pieza “artesanal” dificultan establecer el tiempo invertido en la misma, ya sea por el diseño y expresión que implican, “lo que quiere lograr- expresar el artesano” o la “calidad” que suponen:

Toda la pieza artesanal es lenta porque está hecha justamente a mano, no tiene tiempo estipulado de decir tengo que tardar cuatro horas; en la pieza artesanal va el diseño, lo que quiere lograr el artesano, lo que quiere expresar con su trabajo, es decir, es mucho, mucho; una pieza artesanal se diferencia perfectamente de una estándar o de una producción en serie porque tiene la personalidad propia del artesano. (...) ¿Cómo se logra? ...queriendo lo que está haciendo y perfeccionándose (artesano marquetista).

5 La noción de valor tal cual como la referenciamos remite a la categoría social configurada a partir de las concepciones y prácticas de los artesanos, y nos permite desgranar aspectos económicos, que devienen del tipo de producción y que inciden significativamente en la circulación de sus productos. Entendiendo que el valor nunca es una propiedad inherente de los objetos, sino un juicio acerca de ellos enunciado por los sujetos, cuyos significados implícitos están conferidos por las transacciones, las atribuciones y las motivaciones humanas (Appadurai, 1991). Por otra parte, la teoría marxista tiene arduos desarrollos sobre las diferencias entre ‘valor de cambio’, ‘valor de uso’ y ‘valor’ propiamente dicha que retomaremos en próximas investigaciones (Marx, 2000).

El valor debe incluir el tiempo, el diseño, la expresión de la personalidad del artesano, aspectos que no parecen ser fáciles de ‘medir’ para ‘valuar’ una pieza. Esto se relaciona con los aspectos característicos del tipo de producción donde el artesano es propietario de los medios, domina todas las etapas y donde el vínculo “afectivo” con lo producido – en algunos casos- la vuelven ‘invendible’ e invaluable:

...el artesano es prácticamente el padre de lo que hace... de su trabajo porque ese trabajo duele tanto; cuando usted tiene que desprenderte de él, duele mucho, entonces uno sabe que ha hecho eso, que ha inventado eso, que ha perfeccionado o que ha imitado, lo que sea, pero lo hizo usted, donde usted colocó, trabajó con una herramienta que la hizo usted, con todos los recursos pero siempre son tuyos, los prepara usted; entonces cuando usted larga un trabajito lindo, no, que se lo quieren comprar, otros que no se lo quieren pagar porque para usted eso vale millones de pesos y tener que... pero la realidad es otra, si va al mercado no vale millones de pesos, vale menos, entonces se abstiene de venderlo... (artesano soguero).

El precio que se estipula no coincide con el valor “deseable” que debe tener la artesanía:

...hay gente que viene acá, le interesa mucho, le interesa mucho las cosas mías, quiere que se las dé por dos pesos para que ellos después la vendan en cien. (...) uno calcula la cantidad de madera que lleva y después la cantidad de horas que vamos trabajando... (ebanista).

Siguiendo a los artesanos de la comunidad toba⁶, el “valor” de la artesanía sólo se concibe como parte de la identidad de los grupos, son valores reivindicativos históricos que trascienden la pieza artesanal en sí como parte de la ‘riqueza cultural de la comunidad’. Estos “valores” contrastan con los bajos precios con que comercializan su producción en los distintos ámbitos de circulación, pues, según algunos artesanos, así “lo exige el mercado”, es la “competencia”.

6 El pueblo originario *Qom* (toba) pertenece a la familia lingüística guaykurú. En los años 1960, 1970 y 1983 numerosos grupos migran a Rosario -desde las provincias de Chaco, Formosa y norte de Santa Fe-, motivados por las inundaciones del río Paraná, la crisis de las economías regionales y la falta de trabajo, instalándose en diversas zonas de la ciudad. Para mayor información: Pivetta (1999); Garbulsky, Achilli y Sánchez (2000); Vázquez (2000). La problemática artesanal de estos sectores merece un tratamiento exhaustivo que abordaremos en próximas investigaciones.

El trabajo nuestro tenemos que valorizar, yo estoy muy orgullosa porque yo valorizo, hago valorizar mi trabajo, donde voy, camino y digo: mirá yo soy toba, soy qommayé y este es mi trabajo, este es mi trabajo, manual es, no lo hago por otra cosa, son mis manos las que trabajan, por estas cosas. Y, por ahí se sorprende la gente y es primera vez que uno dice, sí, y tanto como lo pinto, ¿lo pintás así? Yo lo pinto, mi marido también, mis hijos me ayudan, así que hay gente que se sorprende... (alfarera).

Aquí podemos ver cómo el valor de la artesanía está asociado con el sentido étnico-cultural como parte de la unidad familiar y de la comunidad Toba. Un valor que deber ser “valorizado” –valga la redundancia- pues es en el acto mismo, que ese valor es puesto en evidencia.

Según nuestros informantes, resulta difícil fijar el precio (el valor monetario de las piezas para comercializar) y comparten la idea de que no es valorada por el público en cuanto a la cantidad, calidad y tiempo de trabajo invertido en su elaboración y materiales. Se ven forzados a establecer un cálculo en tiempo de trabajo y materiales invertidos que tampoco se corresponde con el “valor” que los artesanos consideran como óptimo para su producción:

...usted tiene que valorar el trabajo que hace, porque según el trabajo que tiene es el valor... usted tiene que sacar, empezando por la lana, cuánto le cuesta la lana, después el trabajo que tiene para hilar, después para hacer el tejido, para bordar que usted tiene que comprar los hilos o si no teñirlos también, todas esas cosas... ¿y el trabajo de uno? El trabajo a mano cuesta y lleva tiempo... sí, porque usted en un día no va hacer una cosa así, usted, dos tres días, si se pone firme lo hace y si no ya le digo, las cubrecamas bordadas en un mes sola, ahora cuando éramos las tres sí, entonces íbamos más rápido porque bordábamos las tres juntas... pero después sola no (tejedora).

Este aspecto incide en la producción artesanal de distintas formas: modificación de técnicas para acelerar la producción, el abaratamiento de materiales o la simplificación de las piezas disminuyendo detalles y terminaciones, donde la expresión del potencial creativo rara vez se expresa plenamente. Sobre este punto si esta actividad creativa expresara los límites entre una pieza artesanal y una pieza artística serían difusos, pero en el caso del “arte” éste tiene un mercado reconocido, no siendo así con las artesanías. Este aspecto repercute de manera diferencial en el reconocimiento de la producción y el precio consecuente con esta valorización (Rotman, 1991).

Por lo anterior, algunos de los artesanos realizan distintos tipos de producción, según se trate de: venta al público general (con poco tiempo de trabajo) y producción con mayor inversión en tiempo y trabajo.

...hay cosas que en chico no se puede dedicar tanto a detalles muy minuciosos, porque si uno piensa en ponerle un precio es imposible no, imposible sacarlo. Pero bueno, ahora estoy haciendo experiencia como para poder hacer cosas chiquititas y poder venderlas a precio acorde, que es lo que estoy investigando y cada vez me siento más seguro, como el tema de experimentar en cajas chiquititas, paisajes chiquititos... (artesano marquetista).

El establecimiento del precio, relacionado con el tipo de producción, supone también diferencias entre los distintos artesanos, pues si bien comparten aspectos generales respecto del oficio⁷, el sector es percibido como heterogéneo y diverso en cuanto a las clasificaciones sobre lo que significa “ser artesano” y los matices que estas categorías sociales introducen en el interior del campo artesanal⁸.

Se trata de diferencias en torno a cómo llevar adelante la producción: técnicas utilizadas, tipo de piezas producidas, tiempo y materiales invertidos, creatividad, capacidad de experimentación, establecimiento del precio, tipo de circulación y aspectos que determinan qué relación de identidad tienen los artesanos con la misma⁹.

De esta manera, podemos mencionar: artesano-artesano, “artesano de verdad”, “artesano puro”, fronterizo con el artista, con el que lo hace porque lo siente, al mismo tiempo artesanos que tienen resuelto el aspecto económico en cuanto a que “tienen el estómago y el bolsillo tranquilos”, de ahí que la práctica sea nombrada como pasatiempo o terapia, a la vez que se perfecciona y profundiza en el mismo, podríamos decir se profesionaliza, se vuelve más exigente.

⁷ Nos referimos a las características que remiten al tipo de producción, con sus particularidades de dedicación, tiempo disponible, vínculo ‘afectivo’ con lo producido, control sobre todas las etapas del proceso productivo, dificultades a la hora de la comercialización, etc.

⁸ Partimos de la noción de campo desarrollada por Bourdieu, por los alcances que posee al dar cuenta de los distintos aspectos que intervienen en el campo artesanal como categorización que, dentro de la teoría social, permite situar a los artesanos y sus producciones en relación con la posición que ocupan en el mismo como resultado de procesos históricos (Bourdieu, 1990).

⁹ En otros trabajos hemos centrado el análisis en los procesos identitarios de los artesanos (Cardini, 2003c).

Por otro lado, estarían aquellos artesanos que hacen para vender, que hacen para vivir, que están limitados en su creación por el precio que deben ponerle a las piezas, de esta manera no avanzan, o puede ser también un artesano ocasional, que va variando su producción en cuanto a técnicas y rubros distintos y que “no tiene una identidad propia con la mercadería que fabrica”.

Diferencias en cuanto al tipo de relación del artesano con su producción aparecen enunciadas bajo la forma de que “sigue con su tradición”, “no se vende”, “no se traiciona”, aspectos que marcan diferentes tipos de “lealtades” por parte de los artesanos. En algunos casos supone continuar con la artesanía folclórica rural, en otros seguir con el perfeccionamiento del trabajo con mayor dominio de una técnica y en otros reafirmar las luchas identitarias del grupo como en algunos artesanos de la “comunidad Qom”.

“Ser artesano” define una “manera de ser en el mundo”, desde la visión de *bohemia* emparentada con la idea del artista y hasta una visión romántica en donde el artesano como “ser especial y único” (casi como los objetos que él mismo produce) posee una vida de oposición a las reglas sociales, rebeldía, vivir el momento.

Aquí se ponen en evidencia diferentes modos de producción cultural que podrían ser enunciados como “artesanía pura” y “artesanía comercial”, vinculados por su propia oposición, que actúan como un espacio de posiciones antagónicas, como esquemas de percepción y de valoración que establecen a su vez la percepción del espacio de los productores y sus productos. Así, la lucha entre definiciones antagónicas acerca de la producción artesanal y la identidad propia del artesano contribuyen a la producción y reproducción de la creencia, que es una condición efecto del funcionamiento del campo (Bourdieu, 1995).

En otro registro de análisis, esto se relaciona con el grado de independencia (“artesano puro”, “experimentación constante”, “artesano-artesano”) o de subordinación (“artesanía para vender”, “trampitas”) en relación con la demanda del “público” y a las imposiciones del mercado, a la vez que la adhesión a los valores de “desinterés” y el volumen de público, en tanto indicadores de las relaciones de fuerza y la posición ocupada en el campo.

No podemos dejar de visualizar que se trata de una situación económica diferencial, en la que algunos artesanos realizan sus producciones y ventas de forma complementaria con otra actividad laboral; de otros que tienen un circuito comercial propio que permite desarrollar la actividad exclusivamente y aquéllos que lo realizan como una actividad que no comprende acumulación

monetaria o de lucro (independientemente de que después represente un ingreso monetario para el artesano) y cuya actividad económica principal no tiene relación con la actividad artesanal.

Estas tensiones entre lo económico y lo creativo, bajo la forma de “es reacio a vender”, “no se preocupa por ser rico, se preocupa por tener para comer”, aparecen como un “modelo económico invertido”, en el que, a quienes producen dentro del campo artesanal, “les interesa ser desinteresados”¹⁰.

Estas diferencias en lo económico responden a que, en el campo artesanal, coexisten distintos modos de producción y circulación que obedecen a lógicas económicas diversas: una economía “anti-económica” del “artesano puro” basada en los valores del desinterés, el rechazo de la “economía comercial” donde prima la producción, orientada hacia la acumulación de capital simbólico, en tanto capital “económico” negado, y una “lógica económica” que convierte el comercio de bienes culturales en un comercio más, en donde la producción se limita al éxito inmediato y ajustada a la demanda preexistente de la clientela (Bourdieu, 1995).

Estas categorizaciones y lógicas diferenciales se hallan en movimiento y redefinición y no pueden ser analizadas separadamente, conviven y se superponen sin que esto implique una oposición esquemática en todos los casos.

Las formas de organización varían según se trate de artesanos cuyo trabajo implica la participación de varios de los miembros del grupo familiar, de aquellos que realizan su quehacer de forma individual, de los que poseen una organización mayor como el taller en el que participa, además, personal asalariado.

Dentro de los casos abordados, la mayoría de los artesanos realiza sus tareas (producción, comercialización) de manera individual y/o con la colaboración de algunos de los integrantes del grupo familiar; y hemos tomado sólo un caso de organización en taller con asalariados.

En el caso del grupo familiar, se lleva adelante la división de tareas por parte de los integrantes del mismo y en algunos casos se recurre a personas contratadas de manera ocasional para distribuir tareas que el grupo familiar no alcanza a cubrir.

En otro plano, encontramos otros tipos de organización como las cooperativas de artesanos, cooperativas de trabajo y centros comunitarios que

¹⁰ Bourdieu plantea este “interés desinteresado” en cuanto a la instauración progresiva del orden literario (Bourdieu, 1995: 320).

están vinculados con el sector artesanal¹¹ o grupos de artesanos¹² que se han agrupado de forma independiente.

Las cooperativas de artesanos funcionan como espacios organizativos en relación con la participación en ferias, realización de talleres de artesanía y de otras actividades comunitarias.

A la hora de aproximarnos a la visión que los artesanos tienen de sus organizaciones confluyen distintos matices, entre los cuales encontramos todo aquello que los menciona como espacios de contención, de circulación de información, de posible salida económica, de intercambio de ideas sobre el tema artesanal. Esta visión positiva de la cooperativa como medio de ampliar las posibilidades de comercialización contrasta con una carga de negatividad, debido a: malos manejos administrativos, circulación parcial de información sobre los eventos de exposición y venta, imposibilidad en la continuidad de las actividades debido a problemas de organización (“no tiene papeles”, “deben los impuestos”, “en la realidad no funciona”, “llaman siempre a los mismos”, “no tienen material”).

Otras organizaciones como los centros comunitarios constituyen espacios vinculados con la actividad artesanal, pero como un ‘proyecto’ más de toda una serie de aspectos de la vida comunitaria que es contemplado como reivindicación, en este caso étnica¹³.

Estas formas de organización funcionan como espacios de apoyo a las actividades de los artesanos caracterizadas por conflictos de distinta índole (disputas en cuanto a los espacios de exposición y venta, tomas de decisión, distribución de subsidios) que forman parte de una búsqueda todavía en proceso.

Estos “acercamientos” de los artesanos –de los ocupantes, en términos de Bourdieu- a las posiciones vecinas en el espacio del campo, responden también al “efecto de campo” que tiende a crear condiciones propicias para el agrupamiento, aunque esto se produzca en condiciones conflictivas o que lleven a la disolución de los mismos.

¹¹ Cuando nos referimos a las formas de organización, estamos considerando el recorte empírico del sector artesanal de la zona oeste de la ciudad.

¹² Estos grupos de artesanos están integrados por artesanos de la zona oeste y de otras zonas de la ciudad pues el criterio de agrupamiento no responde a una referencia geográfica sino al tipo de producción y circuitos por los que transita la misma, artesanías “tradicionales”, “folclóricas” o “gauchescas” y de “pueblos originarios”.

¹³ No podemos dejar de vincular este punto con los procesos de construcción identitaria de los artesanos de la comunidad Toba, donde lo artesanal forma parte de todo un conjunto de proyectos.

Este recorrido por algunos tipos de organización depende, por un lado, de “formas naturales de organización” como el núcleo familiar, grupos de artesanos, cooperativas creadas por los mismos artesanos independientes del Estado, y por otro, de “formas inducidas” (Turok, 1988), que son aquellas que promueven organismos, instituciones o asociaciones gubernamentales, privadas o sociales, para apoyar el trabajo de los artesanos en relación con los espacios feriales¹⁴.

Dentro de los circuitos de exposición y venta encontramos: casas de venta de artesanías, centros culturales, museos, lugares en la vía pública como veredas, plazas y ferias y, talleres de los propios artesanos.

En este sentido, tanto la circulación como el consumo de los bienes artesanales están en relación con el valor atribuido a los objetos en la producción, pues en el caso de las artesanías constituyen valores de cambio, como mercancías para ser intercambiadas (Rotman, 1992).

Sin embargo estos objetos son comercializados fundamentalmente en el espacio ferial, en el que tiene lugar su intercambio de manera peculiar. De esta manera, aunque se trata de una transacción comercial, el objeto vehicula a su vez una relación no mercantil, donde al vínculo económico se le superpone otro de carácter social (Rotman, 1994a, 1994b).

Nos encontramos ante otra característica de la actividad de los artesanos que se refiere a los trasladados en búsqueda de espacios de exposición y venta. Este aspecto -“salir”, “ir y venir”- remite a una parte de todo el proceso de producción y circulación de la artesanía llevado a cabo por el propio artesano, por lo que su espacio laboral es el taller y también la feria.

Los artesanos referencian este “salir” de manera positiva, porque es parte de los circuitos de comercialización que funcionan a su vez como espacios de intercambio con otros artesanos, de aprendizaje de nuevas técnicas, de materiales y de las llamadas “trampitas” o “trucos”¹⁵. Aquí se ponen en

¹⁴ En otros trabajos he analizado la situación de los espacios feriales en Rosario: Cardini (2003a, 2005).

¹⁵ La experiencia de viajar a otras regiones es referenciada como beneficiosa por la posibilidad de ingreso económico con acceso a un público consumidor más amplio, pero constituye un aspecto difícil porque implica más producción, y en consecuencia, mayor inversión en materiales y tiempo de trabajo. Las visiones tanto positivas como conflictivas se ponen en juego ante la instancia de salir –ir a las ferias-, independientemente de que el artesano o la artesana “salga” o se “quede”. Sin embargo, “quedarse” –no ir a ferias- puede implicar para el artesano “salir” en otro sentido, es decir comercializar sus productos en ferias y casas de venta de artesanías en la ciudad de Rosario solamente.

juego no sólo la circulación de los productos artesanales como mercancías sino también de todos los saberes del artesano, actuando a su vez como un espacio de afirmación y legitimación de la actividad.

ARTESANÍAS COMO OBJETOS SINGULARES.

REFLEXIONES SOBRE SU ‘VALOR’

De manera que no sirviendo para nada, sirve profundamente para algo. ¿De dónde emerge esa motivación tenaz a lo antiguo, al mueble viejo, a lo artesanal, a lo hecho a mano, a la cerámica indígena, a lo folclórico, etc.? (...) La exigencia a la que responden los objetos antiguos [artesanales] es la de un ser definitivo, un ser consumado. El tiempo del objeto mitológico es el perfecto: es lo que tiene lugar en el presente como si hubiese tenido lugar antaño, y lo que por esa misma razón está fundado en sí mismo es “auténtico”. (Baudrillard, 1999: 85).

Las artesanías son bienes de cambio, de uso y de carácter simbólico, que surgen dentro de un mercado capitalista en el cual se pone en juego su doble inscripción y su naturaleza híbrida. En este sentido conservan relaciones complejas entre origen y destino, debido a su carácter económico a la vez que estético, no capitalista por su realización manual y los diseños, pero de todas maneras inserto en el capitalismo como mercancía (García Canclini, 1982).

Por esto podemos hablar de las artesanías como objetos singulares, en tanto exóticos, antiguos, folclóricos, que nos invitan a recordar, en tanto testimonios de otra forma de producción que se sale de la seriada e industrial, y verlos como supervivencias de otro orden tradicional y simbólico pero, en definitiva, insertos en el contexto moderno, donde cobran un doble sentido (Baudrillard, 1999).

Como vimos, las valoraciones de los productores acerca de los objetos y su producción aportan variantes que nos permiten analizar su naturaleza peculiar y ver de qué manera se construye su “auténticidad”. Y esta autenticidad es percibida no sólo por los productores sino también por el público. Sobre este punto seguimos a Rotman (1994a), en cuanto a que no se trata de bienes de consumo inmediato y cotidiano; tienden a perdurar en el tiempo, poseen un fuerte valor simbólico, son elaboradas manualmente, usufructúan la condición de piezas casi-únicas, remiten a un modo de producción distante del mundo industrial y masivo, siendo valoradas en este sentido tanto por sus hacedores como por sus compradores.

Los productos artesanales como objetos singulares son bienes de cambio en los que intervienen aspectos económicos, así como variantes a nivel simbólico de las cuales son un vehículo e instrumento, ya sea en su calidad de testimonio histórico de un grupo, o de pieza única e irrepetible que se acerca a una obra de arte.

CONSIDERACIONES FINALES

Hasta aquí, deslindamos aspectos de la producción artesanal, considerando las diferentes etapas del proceso de trabajo, que van desde la obtención de la materia prima, la confección de las herramientas y la elaboración de las piezas, hasta la comercialización.

La artesanía implica entonces: una forma peculiar de producción, el oficio, un tipo de trabajo específico que posee características “especiales”: la vocación, la mirada, la memoria, la curiosidad sobre técnicas y materiales, y el esfuerzo por afirmar y demostrar que se es artesano; a la vez que nombra la pieza como objeto de consumo y está caracterizada por ser vehículo de distintos contenidos culturales e históricos que la disparan más allá y más acá de su carácter de mercancía, que circula principalmente en el circuito ferial.

Por otra parte, el análisis nos condujo a detectar lógicas económicas diferenciales que se relacionan con la heterogeneidad en el interior del sector. Como vimos, las clasificaciones permiten también visualizar la situación desigual de los artesanos en torno a lo económico y las dificultades para superar estas contradicciones. Con respecto a esto, los sectores más pauperizados, para los que la artesanía es una salida más ante la desocupación y el desempleo, no “crecen” ni llegan a profesionalizarse; su producción se mantiene estancada o directamente decae no sólo en cuanto a materiales, sino también en calidad y cantidad de trabajo invertidos. Frente a esto encontramos distintas posibilidades, entre las cuales se destacan proyectos que parten del mismo sector y que plantean la obtención de materia prima y de espacios de producción y circulación que los proteja, como vimos en algunas formas de organización.

Estos aspectos de la práctica se correlacionan con las dificultades, tanto del público como de las instancias políticas, para visualizar y “valorar” la actividad¹⁶. Al mismo tiempo, las dificultades para enmarcar y definir este tipo

¹⁶ En otros trabajos he analizado este aspecto enunciado como “falta” de tradición artesanal en Rosario, situación que se ha venido modificando

de producción conducen a problemas para determinar el precio del producto, constituyendo un aspecto difícil de resolver por parte de los artesanos.

La noción de valor nos permitió desagregar aspectos significativos de la producción artesanal: sentidos de la práctica -como pertenencia a una identidad étnica, tradiciones artesanales diversas, etc., entre otros- y componentes económicos, como condiciones de producción (materiales, herramientas, tiempo y trabajo invertidos); el establecimiento de los términos de la comercialización.

En este sentido, para poder profundizar en el proceso de producción del valor de la artesanía como tal, habrá que considerar no sólo a los productores directos –artesanos-, sino también al conjunto de agentes y de instituciones que participan en la producción del valor de las piezas, a través de la “creencia en el valor” de la artesanía. Aquí intervienen jurados, funcionarios, coleccionistas y el conjunto de instancias políticas y administrativas competentes en materia de artesanía, que pueden intervenir mediante “veredictos de consagración” seguidos o no de beneficios económicos, como compras, becas, subsidios, premios o menciones, o a través de medidas reglamentarias y, a su vez, los consumidores “aptos” para reconocer a la artesanía como tal, en otras palabras como “valor” (Bourdieu, 1995).

A su vez, la pieza artesanal como tal sólo existe como objeto simbólico provisto de valor si está reconocida, si está socialmente instituida como pieza artesanal por el ‘público’, dotado a su vez de la disposición estética para reconocerla como artesanal. En este sentido y siguiendo a Geertz (1994), el artesano trabaja también con las capacidades de su público para ver, palpar, oler, es decir, con su “comprensión”. En otras palabras, la artesanía y las aptitudes para comprenderla se confeccionan en un mismo taller.

Si bien partimos de considerar la artesanía desde los procesos de producción que supone, debe ser analizada de manera integral considerando también los procesos de circulación y consumo¹⁷.

De la exposición se desprende que la comercialización es una de las etapas más complejas de llevar a cabo por los artesanos, en este sentido tanto las

desde el año 2000 con motivo de la aparición de diferentes espacios de formación y comercialización: Cardini (2003a, 2005).

¹⁷ Los aspectos económicos de la temática requieren a su vez un tratamiento puntual que desglose otros componentes de manera más detallada, como en el caso de los canales de exposición y los circuitos de consumo.

formas de organización internas del sector como las provenientes del Estado se encuentran en proceso de conformación y cambio.

La temática artesanal en Rosario como actividad económica comienza a tener mayor impacto a partir del año 2000 con la apertura de diferentes circuitos de exposición, venta y formación, por lo que próximas investigaciones deberán enfocar el análisis sobre los circuitos de circulación de artesanías que evidencian una redefinición del papel tanto cultural como económico de la producción artesanal en el contexto urbano¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Acha, Juan. 1988. "Sociología y antropología de las artes". En *Introducción a la teoría de los diseños*.
- Appadurai, A. 1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Editorial Grijalbo.
- Baudrillard, Jean. 1999. *El sistema de los objetos*. Traducción de Francisco González Aramburu. México: Siglo Veintiuno Editores, s.A.
- Blache, Martha. 1989. "Construcción simbólica del otro: una aproximación a la identidad desde el folklore". *Revista de Investigaciones Folclóricas* N° 4. FADA (Fundación Argentina de Antropología). Buenos Aires, Argentina.
- Bourdieu, Pierre. 1990. "Algunas propiedades de los campos. En *Sociología y Cultura*. México, Ed. Grijalbo, pp. 135-141.
- Bourdieu, Pierre. 1995. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Ed. Anagrama s.A., Barcelona.
- Cardini, Laura. 2003a. "Rosario y la tradición artesanal. Un abordaje del campo artesanal desde la secuencia normativa feria". Ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Estudios sobre Rosario

¹⁸ Ver Figura N° 2: Mapa de circuitos feriales. Referencias: 1) Feria del Paseo Alem (manualidades, dulces, prod. ecológicos, artesanías); 2) El ropero en la calle (mercado de ropa usada y costura); 3) La Huella. Mercado Retro (exposición de objetos antiguos); 4) Feria del Bulevar (artesanía, manualidades y arte popular); 5) Feria de hortalizas, panificación, licores, dulces, mimbrería, etc.; 6) Mercado de pulgas del bajo (artesanías, manualidades, antigüedades, libros usados, numismática y filatelia); 7) Feria de artesanos Plaza Sarmiento (artesanías, manualidades y arte popular); 8) Feria de artesanos Plaza Montenegro (artesanías); 9) Feria en Plaza Fontana de hortalizas, panificación, licores, dulces, mimbrería, etc.; 10) Feria en Cuatro Plazas de hortalizas, panificación, licores, dulces, mimbrería, etc.; 11) Feria en Plaza Alberdi de hortalizas, panificación, licores, dulces, mimbrería, etc.; 12) El milagro de Fisherton (Autogestiva). Feria de hortalizas, panificación, licores, dulces, mimbrería, etc.; 13) Feria en Plaza San Martín de hortalizas, panificación, licores, dulces, mimbrería, etc. (Cardini, 2003c).

- y su región. Viejos problemas, nuevas perspectivas. Universidad Nacional de Rosario. 8, 9 y 10 de octubre. Rosario, Argentina.
- Cardini, Laura. 2003b. “Artesanías en movimiento. Una aproximación a las prácticas artesanales de la ciudad de Rosario”. Ponencia presentada en las Primeras Jornadas “Artesanía Urbana como patrimonio cultural de Buenos Aires”. Buenos Aires, Argentina.
- Cardini, Laura. 2003c. “El campo artesanal en la ciudad de Rosario. Reflexiones sobre una práctica escurridiza”. Buenos Aires: Tesina para la Licenciatura en Antropología Sociocultural. Escuela de Antropología. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina. (Inédita).
- Cardini, Laura. 2005. “Las ‘puestas en valor’ de las artesanías en Rosario: pistas sobre su ‘aparición’ patrimonial”. En *Cuadernos de Antropología Socia*. N° 21. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Garbulsky, Edgardo, Elena Achilli, y Silvana Sánchez. 2000. “Los tobas en Rosario. La lucha por los derechos en la ciudad del desempleo y la marginación”. En *Revista de la Escuela de Antropología*, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Argentina, volumen v. pp. 77-92.
- García Canclini, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Ciudad de La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- Geertz, Clifford. 1994. “El arte como sistema cultural”. En *Conocimiento Local*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, s.A.
- Marx, Carlos. 2000. *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica, Libro I.
- Moyano, Hugo. 1986. *La organización de los gremios en Córdoba. Sociedad artesanal y producción artesanal, 1810-1820*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos.
- Novelo, Victoria. 1976. *Artesanías y capitalismo en México*. México: Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Novelo, Victoria. 1993. “Las artesanías en México” En *El patrimonio cultural de Méxic*, Florescano, Enrique (comp.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Novelo, Victoria. (comp.) 2003. *La capacitación de artesanos en México, una revisión*. México: Plaza Valdés, s.A.
- Pivetta, Bibiana. 1999. *Migración a Rosario y memoria toba*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario. UNR Editora – Editorial de la Argentina.
- Rotman, Mónica. 1991. “Procesos productivos y consumo artesanal: el caso de las artesanías urbanas feriales de la ciudad de Buenos Aires”. En AA.VV. *Visión Americanista de la Artesanía*. Quito: IADAP, pp. 93-115.

- Rotman, Mónica. 1992. "Cuestiones sobre arte popular. Una perspectiva desde las manifestaciones culturales urbanas: el caso de las artesanías en la ciudad de Buenos Aires". En *IV Jornadas de Teoría e Historia de las Artes. Las Artes en el debate del Quinto Centenario*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Rotman, Mónica. 1994a. "Artesanos de la Ciudad de Buenos Aires: perfil sociodemográfico, capital educativo e inserción en la actividad". En *Relaciones*, Sociedad Argentina de Antropología, tomo XIX, pp. 117-133.
- Rotman, Mónica. 1994b. "Articulaciones entre el campo cultural y la estructura económica: un análisis del proceso de transformación material y simbólico de las artesanías urbanas". Tesis Doctoral. Premio Tenerife al Fomento y la Investigación de la Artesanía de España y América. Tenerife, Islas Canarias: Centro de Documentación e Investigación de la Artesanía de España y América.
- Turok, Martha. 1988. *Cómo acercarse a la artesanía*. México: Editorial Plaza y Valdés.
- Vázquez, Héctor. 2000. "Fronteras de la cultura y construcción de los procesos étnicos identitarios de los qom asentados en la ciudad de Rosario, Argentina". En *Etnicidades y territorios en redefinición; una perspectiva histórica antropológica (Estudios desde la realidad argentina)*. Trinchero, Héctor y Alejandro Balazote (compiladores). Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 151-167.

**LA “GENTE DE LA LENGUA DEL INGA” EN EL
PIEDEMONTES AMAZÓNICO COLOMBIANO**

*“The inga speaking people” in the
Colombian Amazon foothills*

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ*

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia

* ajgomezl@unal.edu.co

RESUMEN

El presente artículo trata del uso del quechua entre las poblaciones indígenas del piedemonte amazónico colombiano, en especial en los pueblos de habla inga en el valle de Sibundoy y en la jurisdicción de Ágreda o Mocoa: Yunguillo, Condagua y Puerto Limón.

Palabras clave: *lengua materna, lengua general, piedemonte amazónico, misiones, migraciones.*

ABSTRACT

The following article deals with the use of Quechua among the indigenous groups living in the foothills of the Colombian Amazon. Especially in the Inga speaking villages of the Sibundoy Valley and the Ágreda or Mocoa jurisdiction: Yunguillo, Condagua and Puerto Limón.

Keywords: *mother tongue, general tongue, amazon foothills, missions, migrations.*

Secularmente desde el período prehispánico, pasando por el período colonial y a lo largo del republicano, los senderos, trochas, caminos y carreteras han surgido cruzando el piedemonte como vía y ruta de comunicación para acceder e intercambiar los bienes y recursos entre las tierras bajas amazónicas y las tierras altas de los Andes. Han existido, por supuesto, otras motivaciones sociales, económicas y políticas relacionadas con los procesos de colonización y de urbanización del piedemonte, lo mismo que de integración social, cultural, política y administrativa de la región oriental al orden colonial y al Estado nacional colombiano. No obstante, y acudiendo a la “estratigrafía” de un tiempo histórico más profundo, es útil señalar que secularmente los vínculos del Putumayo no han sido exclusivamente con los Andes colombianos, sino, también, con otras áreas orientales de la vasta Amazonía, con áreas del piedemonte y de los Andes centrales que hoy hacen parte del territorio peruano y ecuatoriano. Dentro de esta perspectiva más amplia, que entraña y que sugiere la gran complejidad histórica y cultural inherente a los procesos de formación de lo que hoy es el departamento del Putumayo, la investigadora María Clemencia Ramírez advierte y describe los vínculos del Putumayo, presumiblemente desde el mismo período prehispánico, con el piedemonte ecuatoriano y peruano, a propósito del origen de grupos de habla quechua en el piedemonte colombiano, en particular de los ingas:

Estas referencias llevan a profundizar en el establecimiento de las vías a través de las cuales se realizaban dichas migraciones escalonadas que provenían de Perú y Ecuador para llegar a Colombia, y en este sentido debe tenerse presente que a lo largo de los ríos Aguarico, San Miguel y Putumayo –además de algunos afluentes menores del Aguarico como el Dué, el Dashino, el Pusino en el nororiente ecuatoriano, dentro de la provincia del Napo, colindando con Colombia y Perú–, se encuentran asentadas, hoy en día, comunidades indígenas de habla quechua, de diferente procedencia, historia y origen étnico que llegan en sucesivas migraciones. (Ramírez y Alzate, 1995: 287-288).

La lectura detenida, o aun desprevenida, de la cartografía antigua, e incluso de la actual, permite establecer a partir de la toponimia las amplísimas dimensiones espaciales de la influencia “quechua” o “quichua”, la amplia presencia e influencia de la lengua “inga” en los Andes septentrionales y en el piedemonte amazónico colombiano: Putumayo (“pútu”, “pótú”: calabazo; “máyu”, “máyo”: río), Curiaco, Verdeyaco, Mandiyaco, Balsayaco, Espinayaco, La Cocha, Yunguillo, Oritopongo, Porotoyaco, Paispamba, Quinchoapamba,

Curiplaya, Urubamba, Ataco, Cajamarca, Guanacas, Rumichaca, Papallacta, Ullucus, entre otros. Además de haberse extendido la lengua quechua en varios territorios del sur y del oriente del país durante el período prehispánico. Los investigadores Humberto Antorveza y Miguel Triana señalan cómo durante la Conquista y la Colonia los españoles contribuyeron también a su expansión, pues reconociéndola como modelo para superar la dispersión lingüística, la adoptaron y difundieron en algunas áreas específicas como lengua general, de tal manera que esta lengua se extendió más allá de la geografía del incario, más aun con la traída de grupos de yanaconas desde el siglo XVI, como los que fueran introducidos por Belalcázar a Santa Fé, lo mismo que aquellos que acompañaron a fray Juan del Valle, cuando fue nombrado obispo de Popayán, en el año de 1548, quien “...vino cargado por indios yanaconas porque no podía montar a caballo” y a los cuales se les otorgó tierra quedándose a vivir en las cercanías de la ciudad: “la influencia quechua llegó hasta la cordillera que separa a dicha región del Valle de Neiva por un lado, y como la gobernación y el obispado de Popayán ocuparon amplios territorios del occidente colombiano, también alcanzó a los actuales departamentos del Valle y del Chocó y algunas regiones de Antioquia” (Triana y Antoverza, 1987).

No menos importante ha sido la influencia del quechua, por supuesto, en cuanto a nuestra competencia cotidiana o habla del idioma español y podríamos afirmar que entre las lenguas nativas que más aportes han hecho a la lengua de Cervantes en varios de los países hispanohablantes está, precisamente, la “lengua del inga”, si recordáramos algunas de las palabras que, además de la toponimia, hacen parte ya de las expresiones y de nuestro vocabulario común: taita, alpaca, arracacha, auca, biche, cancha, caucho, cochada, cóndor, coto, chagra, chamba, chancho, chirimoya, china, chiro, chontaduro, guaca, guadua, lulo, llama, loro, minga, mitaca, quina, tambo, vicuña, zapallo, yaguar (jaguar), runa (gente), pongo (estrecho), yaco (agua, río), cocha (laguna), pamba (llano), sacha (monte), curí (oro), cui (conejillo de Indias), urcu (cerro, montaña), achiara, chuspa, cabuya, chimbilá, guagua, achote, rumi (piedra), chirimía, chumbe, chasqui, cusumbo, choro, chonta, ayahuasca, guasca, guamo, jícara (jigra), chucha (zarigüeya), cuchi (cerdo), chuño, papa y muchas otras.

La enseñanza e incluso la imposición de la “lengua del inga” entre los grupos aborígenes amazónicos, fue parte de las políticas de las misiones católicas coloniales con el propósito de facilitar la evangelización y la asimilación de los “naturales”, “infieles” y “neófitos.” El misionero jesuita Juan Magnín, quien ejerció su ministerio durante muchos años de su vida en la selva amazónica, describiendo

las “parcialidades y las diferentes naciones indígenas” en la primera mitad del siglo XVIII, manifestó que “...la primera lengua que maman es la materna; de ahí entra la del inga, que se procura sea la universal, aunque eso con dificultad se consigue acerca de las mujeres” (Magnín, 1955: 98); Udo Oberem (1980: 313-314) en su obra acerca de los quijos, un grupo indígena del oriente ecuatoriano, manifiesta que éstos fueron “quechuzados,” pero que sus antepasados hablaban otro idioma, probablemente un “dialecto del chibcha”, del grupo Talamanco– Barbacoa o, según otras fuentes, un idioma relacionado con el cofán.

Existen hoy en el Putumayo varios grupos cuya lengua materna es la lengua del inga. Es probable que hasta hace unos pocos siglos existieran muchos más grupos cuya lengua materna o por adopción, fuera esta misma. Sin embargo, debe recordarse que en el piedemonte amazónico, en la alta Amazonía peruana, ecuatoriana y colombiana se instauraron desde temprano régimenes coercitivos que trasladaron, traficaron y diezmaron una población considerable. Las fuentes primarias nos han permitido establecer, por ejemplo, que los indígenas que dieron lugar a la población inga de San Andrés, en el valle de Sibundoy, llegaron huyendo de la persecución, según los testimonios de los mismos indígenas.¹

Durante los tiempos coloniales, y aún republicanos, la acción de los esclavistas, traficantes y “patrones” continuó, de tal manera que en los tiempos más recientes es muy probable, también, que se hayan desplazado, diezmado y extinguido grupos indígenas enteros. No obstante la larga historia de las migraciones de estos grupos, secularmente relacionadas con destierros y persecuciones, misioneros franciscanos como fray Juan de Santa Gertrudis, quien se desempeñó como tal en la región a mediados del siglo XVIII, lo mismo que investigadores pioneros tan destacados como el padre Marcelino de Castellví, han intentado establecer lo que podríamos denominar, si se nos permite, una “geografía de la lengua quichua” en la región, tal y como lo observa el geógrafo Domínguez (2003, 161-180) en su texto:

El misionero y lingüista Marcelino de Castellví clasificó el quichua hablado en el área en tres secciones: el inga putumayeno, hablado principalmente en el Sibundoy; el inga caqueteño, hablado en Mocoa y el alto Caquetá; y el inga napeño, que ubica en el río Guamuéz y medio Putumayo hasta el pueblo de La Concepción, cerca de las bocas del Caucayá. A mediados del siglo XVIII, el

¹ Indígenas de la parcialidad de Santiago. “Carta al Ciudadano Presidente del Estado Soberano del Cauca”. Santiago, 8 de septiembre de 1870.

ACC: Leg. 30, Paq. 112. Sin foliación. “Expediente sobre límites entre los pueblos de Santiago y Putumayo en el territorio del Caquetá”.

misionero franciscano Fray Juan de Santa Gertrudis daba una distribución semejante para el quichua, y dice: “Ellos hablaban la lengua general, que llaman lengua linga, que de cuantas allí hay es entre todas la más común y usada”. Pero Santa Gertrudis coloca el pueblo de Santa Cruz de los Mamos, que se ubicaba en las cercanías de la boca del San Miguel, como un punto de máxima dispersión del idioma quichua, aguas bajo del Putumayo.

De todas maneras, muchos son los interrogantes que persisten en la actualidad acerca del devenir de los grupos de habla quechua en Colombia y, específicamente, en el Putumayo. No se tiene la certeza de las rutas de su ingreso, tampoco de si arribaron antes, durante o después de la llamada conquista hispana. Así mismo, se desconoce cuáles de dichos grupos adoptaron la lengua del inga en virtud de los procesos de dominación política inca y cuáles la adoptaron, virtualmente, tiempo después, cuando los misioneros y las autoridades coloniales decidieron establecer el quechua, el quichua, como lengua general dentro del proceso de evangelización y “reducción” de los indios a pueblos de misiones. Miguel Triana, por ejemplo, quien a comienzos del siglo xx tuvo la oportunidad de visitar y de conocer a varios de los grupos indígenas del Putumayo cuando se estaba iniciando su dispersión total, planteó el origen “caribe” de los indios de Mocoa, a pesar de su lengua inga (Triana, 1950: 349):

Los quinientos indios, resto de la numerosa tribu de los mocoas, a quienes dispersó la presencia de los blancos por los lados de Condagua y Yunguillo hasta las fronteras de los Andaquíes y de los Carijonas, y hasta las fronteras de los Sionas por los lados del Guineo y San Vicente, donde se han avecindado, constituyen un grupo étnico uniforme que no parece proceder del Ecuador, no obstante su lenguaje inga, sino más bien de la llanura: son los caribes, remontados ya a los arranques de la cordillera, esclavizados en tiempos muy remotos por los caras y quichuas, sus sojuzgadores sucesivos.

En fin, muchos y de gran complejidad son los interrogantes que persisten y la historia, lo mismo que la antropología y la lingüística, encuentran aquí un amplísimo campo para sus investigaciones, un campo tan amplio y tan desconocido como el piedemonte amazónico mismo. Como quiera que sea, muchos y muy reconocidos investigadores ya se han venido interrogando al respecto (Domínguez, 2003: 60-61):

Los etnohistoriadores tratan actualmente de investigar el origen de la existencia de esa lengua en el Putumayo, utilizando tres hipótesis: A. – Una expansión

del Tahuantinsuyu por el piedemonte amazónico hasta el río Caquetá, usando grupos colonizadores de avanzada o *yanaconas*; B.- La llevada, por los españoles, de grupos indígenas quechua que dominaban la minería del oro (*curicamayos*), durante el período colonial y; C.- La quechuización espontánea de grupos indígenas que hablaban otras lenguas y que adoptaron el quechua como lengua de preservación cultural frente al español. También es posible que las tres hipótesis sean válidas, adoptándose la lengua por diversos caminos.

Como si se tratara de una arqueología, de una mirada profunda en el pasado que se esconde en la estratigrafía de ese desconocido piedemonte, y aun reconociendo que la prolongada y remota peregrinación que emprendieran los caribes desde el Atlántico y que, ingresando por las bocas del “Gran Río,” superando los obstáculos, alcanzaran la cordillera, el Putumayo fue, ha sido y sigue siendo, desde una perspectiva histórica y de larga duración, sinónimo de “frontera”, pero también de confluencias y entronques de horizontes culturales diferentes, de encuentros de pensamientos, de “abajo” y de “arriba”, de ascensos y de descensos, y la lengua, fenómeno vivo y cambiante, pero también huella, vestigio y revelador testimonio del pasado, ha dejado esas voces de las más antiguas y recientes migraciones, como las de los caras (de las que, según Triana, “parece haber vestigios en el alto valle”), de los presuntos chibchas, de los kamá o sibundoyes, de los quichuas, (“cuyo más limpio espécimen veremos en Santiago”), así como de los blancos y mestizos que ya por entonces (desde finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX) se habían ido re-estableciendo en Mocoa y en el valle de Sibundoy. De esas migraciones, de esas voces, nos habló Triana, el ilustrado viajero, quien más allá de la cronología, pero cercano a la observación que acompaña las labores de la ciencia, advirtió como un etnógrafo (a partir de las costumbres, fenotipos, industrias, ideas, ritos, caminos, enlaces, instituciones y lenguajes) lo que, como huella, ha venido quedando, permaneciendo, de esos encuentros y desencuentros (Triana, 1950: 333):

Se puede decir que la raza madre de los caribes, de procedencia Atlántica, ha traído sangre cuyos caracteres físicos predominan en esta muchedumbre, al paso que las razas cultas de los quichuas y castellanos han traído ideas, cuyos símbolos de expresión hablada han desalojado el idioma original, adulterándose y luchan todavía entre sí los dos idiomas por el predominio absoluto. El idioma de los antiguos peruanos, que no entendería Atahualpa si se levantara de la tumba, es el predominante, por ahora, en esta región, adulterado, enriquecido en neologismos y barbarizado en su pronunciación y en su gramática.

Solamente dos entidades étnicas mantienen en este valle del alto Putumayo la posesión de su idioma, aunque prostituido por el contagio incásico: los blancos de Mocoa y San Francisco, procedentes de Pasto, quienes hablan un castellano sumamente incorrecto, lleno de provincialismos y plagado de expresiones quichuas, y los sibundoyes, quienes hablan el “cochi”, traído de su remota y discutible procedencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Domínguez, Camilo A. 2003. “Construcción territorial del Putumayo”. En *Putumayo: una historia económica y sociocultural –texto guía para la enseñanza*, ed. Augusto J. Gómez, 161-180. Bogotá: Texto inédito presentado al Ministerio de Cultura 1998, en cooperación con Gaia-Danida y Universidad Nacional de Colombia.
- Magnín, Juan. 1955. “Breve descripción de la Provincia de Quito en la América Meridional y de sus misiones de Sucumbíos de religiosos de San Francisco y de Maynas de padres de la Compañía de Jesús, a las orillas del gran río Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año 1740”. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. xxv, nº 85, enero - junio.
- Oberem, Udo. 1980. *Los quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*. Otavalo (Ecuador): Instituto Otavaleño de Antropología, Colección Pendoneros; Serie Etnohistoria, nº 10A.
- Ramírez, María Clemencia y Beatriz Alzate. 1995. “Por el valle de Atriz a Ecija de Sucumbíos”. En *Caminos reales de Colombia*. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente “José Celestino Mutis” –FEN Colombia–.
- Triana, Miguel. 1950. *Por el sur de Colombia: excursión pintoresca y científica al Putumayo*. Bogotá: Prensas del Ministerio de Educación Nacional. Biblioteca Popular de cultura colombiana.
- Triana, Miguel y Humberto Antoverza. 1987. *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo; Biblioteca “Ezequiel Uricoechea”.
- Fuentes de Archivo**
- Indígenas de la parcialidad de Santiago. “Carta al Ciudadano Presidente del Estado Soberano del Cauca”. Santiago, 8 de septiembre de 1870. ACC: Leg. 30, Paq. 112. Sin foliación. “Expediente sobre límites entre los pueblos de Santiago y Putumayo en el territorio del Caquetá”.

**IDENTIDAD, PATRIMONIO Y ARQUEOLOGÍA.
LAS DIFICULTADES DE SU INTERRELACIÓN
EN LA QUEBRADA DE LA CUEVA, PROVINCIA
DE JUJUY, NOROESTE ARGENTINO**

*Identity, patrimony and archaeology. The difficulties
of its interrelationship in Quebrada de la Cueva,
Provincia of Jujuy, northwest Argentina*

SUSANA TERESA BASÍLICO *

Universidad de Buenos Aires · Argentina
Pontificia Universidad Católica Argentina · Argentina

PAOLA SILVIA RAMUNDO **

Pontificia Universidad Católica Argentina · Argentina

* sbasilico@sinectis.com.ar

** paola_ramundo@yahoo.com.ar

RESUMEN

En este artículo se analizan los diversos factores y dificultades que inciden en la conformación de la identidad étnica de comunidades aborígenes que habitan la Quebrada de la Cueva en la provincia de Jujuy, noroeste argentino; así como también estudiamos el carácter dinámico y cambiante de dicha identidad, mediante un análisis socio-histórico de la situación. Se profundiza en la importancia del rol social de la arqueología y la protección del patrimonio arqueológico argentino en dicha conformación. Estas apreciaciones se obtuvieron como consecuencia de años de investigación arqueológica-histórica-antropológica en el sector, que nos permiten presentar, finalmente, algunos posibles lineamientos a seguir para contribuir, desde nuestras disciplinas, a la conformación y consolidación de dicha identidad étnica.

Palabras clave: *patrimonio, arqueología, identidad, comunidades aborígenes.*

ABSTRACT

This article analyzes diverses factors and difficulties that affect the conformation of the Ethnic Identity of native communities that inhabit the Quebrada de la Cueva, Province of Jujuy, in Northwest Argentina; as well as we studied the dynamic and changing character of this Identity, through an social-historical analysis of the situation. We studies the importance of the social roll of Archaeology and the protection of the Argentine Archaeological Patrimony for this conformation.

These appreciations were obtained as a result of years of archaeological-historical-anthropological investigation in the sector; that they allow us to present finally, some possible lines to follow to contribute, from our disciplines, to the conformation and consolidation of this Ethnic Identity.

Keywords: *patrimony, archaeology, identity, native communities.*

INTRODUCCIÓN

En el imaginario social, la tarea del arqueólogo se vislumbra como una “fantástica aventura plagada de tesoros por descubrir y descubiertos”, pero no se consideran los pormenores de una tarea que, además del esfuerzo físico que implica trabajar generalmente en ambientes adversos, en ocasiones también discurre por una delgada línea roja entre cuestiones legales y confusos aspectos de la identidad étnica.

Nuestra experiencia como arqueólogas —formadas en los campos de la Historia y la Antropología— en la Quebrada de la Cueva, departamento de Humahuaca, provincia de Jujuy, noroeste argentino (ver Figura 1), nos ha permitido apreciar cómo esta idea antropológica de la identidad étnica, entendida como elemento dinámico, cambiante en la historia y condicionada por factores de diversa índole, se evidencia en una realidad empíricamente observable. En este sentido, algunos autores han destacado que en la literatura existen muchos ejemplos de “identidad múltiple”, que contienen una variedad de afiliaciones diferentes de individuos con otros tipos de agrupaciones tales como: género, región, clase, religión. También se pueden constatar los diversos cambios de identificación entre diferentes etnias o categorías étnicas. Al mismo tiempo han recalcado que “los estudiosos del tema frecuentemente marcan la maleabilidad de la identidad étnica, su dinamismo con respecto a otros tipos de identidad social, y la capacidad de la gente de asumir identidades diversas en situaciones diferentes. Por todo ello es necesario aclarar que la *identidad étnica* se refiere al nivel de identificación individual con una colectividad culturalmente definida, el sentimiento de parte del individuo de que —él o ella— pertenece a una comunidad cultural. Asimismo, *origen étnico* se refiere a un sentimiento ancestral y nativo por parte del individuo a través de sus padres y abuelos; aunque el concepto también puede tener una dimensión colectiva incluso más problemática refiriéndose a los grupos culturales (usualmente diversos) y orígenes migratorios de las etnias (Hutchinson y Smith, 1996: 5-7).

Aunque nosotras pensamos que el concepto puede abarcar más dimensiones al considerar que “la identidad étnica es el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica” (Bonfil Batalla, 1992). Algo que profundiza Jones, ya que el concepto de identidad étnica lo entiende como ese aspecto de la auto conceptualización de un individuo que resulta de su

identificación con un grupo más amplio, en oposición a otros sobre la base de una diferenciación cultural percibida y/o descendencia común (Jones, 1997). En este sentido, como se verá más adelante, consideramos el pasado de las sociedades, y consecuentemente su estudio a través de la arqueología y la historia, como uno de los elementos fundamentales para la estructuración social de la identidad étnica (siguiendo a Friedman, 1992). Así, entendemos que se deben estimular los procesos identitarios basados en el registro arqueológico, porque —como aclara Londoño (2003) — esto constituye la única garantía de que dicho registro se vuelva patrimonio, en el sentido de pertenencia, a una comunidad. Por lo tanto, entendemos que debemos crear conciencia entre los investigadores (arqueólogos, antropólogos e historiadores) y la comunidad misma, de que nuestros resultados pueden incidir, y de hecho inciden, en el desarrollo cotidiano de las comunidades primigenias.

En nuestra propuesta, consideramos que la puesta en valor de sitios y/o yacimientos arqueológicos a través de proyectos de conservación y restauración, al igual que la construcción de museos locales, coadyuvará a la consecución de este objetivo. Sabemos también que “este tipo de iniciativas son positivas en la medida en que generan circuitos económicos que pueden favorecer a las comunidades locales, generando además un espíritu de revalorización cultural dentro de éstas. Sin embargo, numerosas experiencias muestran que no existe una adecuada gestión; el impacto del turismo puede ocasionar consecuencias negativas sobre las regiones y las comunidades locales, entre las cuales la pérdida de la identidad étnica es una de las más importantes. De ahí que la coordinación constante y el diálogo horizontal entre las comunidades y los proyectos tanto de investigación como de desarrollo, deben ser los que primen en todas sus etapas de desarrollo” (Carriles, 2003: 352). Este es y será nuestro desafío —en calidad de científicos sociales— que nos proponemos de aquí en adelante, mediante la implementación del proyecto que líneas más abajo detallaremos.

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y METODOLOGÍA

Los trabajos arqueológicos en la Quebrada de la Cueva, provincia de Jujuy, noroeste de Argentina, se iniciaron a comienzos del siglo xx, cuando dos investigadores extranjeros —Boman (1908) y Von Rosen (1924)— recorren esta zona, y el noroeste en su conjunto va cobrando fuerza como área de investigación arqueológica en el país, consecuencia de los innumerables viajes o expediciones (la mayoría liderados por extranjeros y otros por

universidades nacionales), que por estos tiempos comienzan a desarrollarse¹. Estos investigadores, reforzaron los vínculos entre la disciplina y sus historias nacionales, y se prestó más atención a la distribución geográfica de tipos y conjuntos de artefactos, tratando de asociar éstos con grupos históricos.

Algunos arqueólogos, como Fernández (1982), calificaron este momento de nuestra arqueología como anticuario, precursor y no romántico. Pero más allá de estas características, destacamos que se llevaron a cabo excavaciones más sistematizadas, aun desconociendo la importancia de la estratigrafía; se produjo el acopio de materiales para grandes museos; se abandonó la excavación en paraderos al aire libre, en basureros, etc., y proliferó la excavación selectiva de tumbas y habitaciones (Ramundo, 2005, 2006).

Durante el segundo cuarto del siglo xx, Casanova trabajó en la Quebrada de la Cueva (Casanova, 1933, 1934), bajo el enfoque propio de una pionera arqueología nacional. Arqueología argentina que desde el punto de vista teórico postuló el antievolucionismo, se preocupó por explicar los cambios en el registro arqueológico por contacto o difusión, dejando de lado cambios de naturaleza intrínseca. Se abusó del concepto de marginalidad cultural, concibiendo a la cultura como una entidad abstracta, conformada por conjuntos de rasgos que acompañan a los grupos, analizando los hechos de la historia social americana a la luz de los acontecimientos europeos, considerando como sinónimo industria-cultura, y no teniendo en cuenta qué discutían los arqueólogos estadounidenses y franceses en esos momentos. Desde lo técnico, se enfocó en el trabajo en sitios de superficie como unidad de muestreo. Metodológicamente se atendió a la arqueología de sitio, y no a la regional que primará años más tarde, se actuó de manera inductiva; ignoraron la variabilidad del registro arqueológico, algo que será foco de estudio en décadas posteriores, y en muchos casos prescindieron de los fechados absolutos (Ramundo 2005, 2006). Esta arqueología nacional pionera, como podemos apreciar, no se hallaba cercana a los lineamientos actuales de la disciplina, que reclaman un mayor rol social del arqueólogo, en tanto científico social.

¹ Entre ellas la Misión Científica Sueca de 1901, dirigida por el barón Erland Nordenskiöld (cuyos resultados se publican en Nordenskiöld [1903 a y b]), y la Misión Científica Francesa a la América del Sur de 1903, dirigida por los señores conde G. de Créqui Montfort y E. Sénéchal de la Grange, en la que participara Boman (resumiendo los resultados de esta expedición en Boman [1908]). Se suman a esto tres expediciones a los valles Calchaquíes, entre las que destacamos durante el año 1906, la primera expedición de la Facultad de Filosofía y Letras a La Paya, provincia de Salta, dirigida por Juan B. Ambrosetti (Ambrosetti, 1894 a y b, 1903).

A pesar de las investigaciones iniciales en el sector, durante posteriores etapas de la disciplina la región en estudio no fue abordada en los momentos de crisis y cambios dentro de la misma —a mediados del siglo XX—, así como tampoco en instancias posteriores, cuando la arqueología nacional comienza a consolidarse como disciplina científica desde los años sesenta en adelante, mediante cambios en sus objetivos, teoría y metodología cuando se cuestionó hasta su ubicación dentro de las ramas de la ciencia (Ramundo, 2005, 2006). Será varios años más tarde, cuando una de nosotras retome los estudios en dicha región (Basilico 1992, 1994, 1998), bajo un enfoque moderno y regional de la arqueología nacional, y por supuesto intentando combinar la disciplina con el mencionado rol social. Considerando la importancia que tiene el trabajo arqueológico interrelacionado con los intereses, deseos y necesidades de los actuales pobladores del sector, muchos de los cuales se reconocen herederos directos de ese pasado que buscamos estudiar. En este sentido, destacamos que innumerables estudios a nivel mundial (por ejemplo los trabajos citados en la compilación de Layton [1989]) reconocen el valor que conlleva la participación de las comunidades indígenas en proyectos arqueológicos, para resolver múltiples aspectos de las problemáticas a abordar (por ejemplo en cuestiones identitarias). Dado que se comprende que “Archaeologist are not the only people with a genuine interest in the past” (Layton, 1989: 18), y la visión de los “otros culturales” debe ser necesariamente considerada en las investigaciones, para obtener resultados más completos y multi-vocales acerca del pasado.

Metodológicamente, nosotras entendemos que “el legado material de las sociedades del pasado es la materia prima para el trabajo de arqueólogos, historiadores y museólogos, entre otros profesionales. Si este legado material se encuentra en zonas geográficas con remanentes de poblaciones originales: ¿cuál debería ser el rol social de los arqueólogos especialmente? Nos parece que es aquí donde los arqueólogos están llamados a dar un aporte sustantivo dentro de su labor profesional, pues son ellos quienes trabajan con esa materia prima y la “recrean”; por tanto su misión natural es entregarla al gran público con simplicidad y rigor científico: la práctica arqueológica está en el pasado para el pasado y en el uso de ese pasado aquí en el presente” (Bravo, 2003: 290).

Esta nueva tendencia social en la arqueología argentina, se enmarca en los desarrollos mundiales recientes de la disciplina porque “...en las últimas décadas, antropólogos de diversos países y tendencias tratan de construir un conocimiento que revierta a los pueblos colonizados, priorizando los estudios

sobre la supervivencia y las luchas de liberación, en un intento por devolver a los indígenas y a otros pueblos estudiados la parte de conocimiento que pude da serles útil" (Narvaja y Pinotti, 2001: 79). Pero también debemos reconocer que en el campo de la arqueología, "... a pesar de una relación cada vez más importante entre arqueólogos y comunidades locales, la "arqueología académica" falla en proporcionar los estímulos adecuados que le posibiliten un vínculo más dinámico con el público general. Para revertir esta realidad, se requiere de soluciones estructurales que partan de la base teórica de la *praxis* arqueológica y permitan generar un diálogo recíproco entre arqueología y público interesado, principalmente las comunidades indígenas, cuyo pasado y patrimonio cultural son estudiados por los proyectos de investigación arqueológica" (Carries, 2003: 347).

Por esta razón, en este intento de desarrollar un mayor rol social de la arqueología, que países como Chile y Bolivia (Ayala *et al.*, 2003; Carries, 2003; Nielsen *et al.*, 2003) hace tiempo comenzaron a considerar y trabajar, Basílico firma, en el año 2002, un convenio colectivo entre el arqueólogo y las comunidades locales autodefinidas como aborígenes (los firmantes de este convenio fueron los representantes de las comunidades aborígenes de Casillas, Pueblo Viejo y La Cueva, aunque el delegado de Iturbe no participó en la firma del mismo), donde las partes se comprometieron a colaborar mutuamente. Los arqueólogos brindando el asesoramiento técnico en los trabajos de campo y en dar a conocer tanto a nivel local como nacional la historia de los habitantes de la región, y las comunidades colaborando en las tareas con mano de obra.

En esta primera oportunidad se acordó además la posibilidad de crear un museo de sitio y que las organizaciones aborígenes locales custodiaran las riquezas arqueológicas, paleontológicas y ambientales del área. La reunión para este acuerdo se efectuó en la localidad de Casillas y allí se dirigieron y participaron de la misma los dirigentes de Pueblo Viejo, El Chorro o Morado y La Cueva (ver Figura 1).

No fue una tarea fácil llegar a la firma de este primer convenio con las comunidades de la Quebrada de La Cueva. Las autoridades correspondientes de la provincia de Jujuy no participaron en la firma del mismo debido a los graves problemas políticos y sociales que estaban sobrellevando y que consideraban más urgentes.

Para llevar a cabo nuestro objetivo realizamos dos encuentros con los dirigentes aborígenes de la zona. En el primero pudimos conocer a los

representantes de Casillas, Pueblo Viejo y La Cueva² y explicarles los motivos de nuestra investigación. En este momento acordamos que ellos se harían cargo de comunicar y congregar a todos los delegados en una próxima reunión. En el segundo encuentro firmamos un acta de intención con todos los delegados, en la que constan los aportes que cada parte debería realizar en el trabajo conjunto.

Con esta orientación, un nuevo proyecto elaborado y aprobado en el 2006, con vigencia hasta el 2008, además de sus múltiples objetivos se propuso "...con la participación activa de la comunidad local, la realización de un museo de sitio con la finalidad de revertir y transferir a la sociedad los resultados de la tarea de investigación realizada para comprender la forma de vida, actividades y espiritualidad de los antepasados que habitaron el área"³. Y, por supuesto, este propósito sólo podía lograrse realizando un nuevo convenio entre las comunidades locales y los arqueólogos, con el objeto de reafirmar aquello acordado en el año 2002.

La campaña efectuada en octubre del 2006, entre las variadas tareas que involucró incluyó la realización de una nueva reunión, esta vez en la comunidad del El Chorro o Morado, de la que participaron los delegados de las comunidades de La Cueva, El Chorro y Pueblo Viejo (ver Figura 1). Sin embargo, en esta oportunidad no se contó con la presencia de las comunidades de Casillas (debido a un problema de propiedad territorial que se explicará más adelante) e Iturbe (por causas que desconocemos, a pesar de que estaban informados de la celebración del convenio), que por el hecho de formar parte todos de la Quebrada de la Cueva, que abarca el proyecto, deberían haber participado de la reunión y la firma del convenio.

Debemos tener presente que el área involucrada en nuestro proyecto de investigación forma parte de la Quebrada de Humahuaca, declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en el año 2003; fenómeno que ha provocado la afluencia masiva de turistas a la mencionada Quebrada de Humahuaca, y consecuentemente un crecimiento económico de la región. De allí también nuestro interés por desarrollar el estudio y gestión de los

² Firmamos actas con cada uno de los dirigentes de estas localidades.

³ Proyecto de investigación: "Aportes al estudio del patrón de instalación humana prehispánica en la cuenca de la Quebrada de La Cueva (departamento de Humahuaca, Jujuy)". 2006-2008. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Historia Argentina y Americana. Proyecto de la Dra. Basílico, presentado y aprobado por dicha Universidad.

aspectos arqueológicos patrimoniales de la Quebrada de la Cueva; generando consecuentemente, a mediano y largo plazo, otro tipo de ingresos para los pobladores del sector; pero teniendo en cuenta que en esta creciente industria turística, debemos proteger y conservar los recursos tanto naturales como culturales, y apelar a la conciencia de los que eventualmente organicen los *tours* en un futuro, y atendiendo personalmente, como científicos sociales, a la formación de los futuros guías de turismo locales.

En la campaña arqueológica de octubre de 2006, se reafirmó el convenio con las nuevas autoridades de las comunidades aborígenes, y contamos con la presencia de un representante de la Secretaría de Turismo y Cultura de la Provincia de Jujuy, el licenciado Humberto Mamani, para darle el marco institucional y legal correspondiente a lo acordado, y lograr una participación más generalizada.

Durante el encuentro se planteó un proyecto que incluye la elaboración, dentro del Pukara de la Cueva (ubicado sobre la margen derecha de la Quebrada de La Cueva, cerca de la confluencia del arroyo Pucará y el río La Cueva, a 3.500 m.s.n.m. y a 6,5 km aproximadamente de Iturbe, desde donde se domina el espacio circundante), de un circuito turístico con diversas instancias, como el trazado de sendas que visualicen las zonas de saqueo (huaqueo), otras que muestren los recintos excavados por el arqueólogo (una vez que el proyecto se cumpla); la señalización del camino del Inca que llega hasta el sitio arqueológico; y los corrales incaicos que se conservan. Este proyecto, puede entenderse dentro de un contexto socio-histórico más general, que evidencia el interés creciente por nuevas formas de turismo: *turismo cultural, científico, místico, receptivo, rural, vivencial, ecoturismo y turismo de aventura*, donde ciertos sectores de la población buscan "...acceder a experiencias directas de un mundo natural y cultural diverso y «prístino» que pareciera desvanecerse ante el avance de la modernidad. Estas actividades, que están experimentando un rápido crecimiento en el área andina, confieren al patrimonio cultural arqueológico un nuevo valor económico potencial. Frente al marcado aumento de las desigualdades sociales que caracteriza a esta época, muchas comunidades indígenas —que invariablemente forman parte de los sectores crecientemente marginados— ponen expectativas en utilizar su patrimonio arqueológico y cultural general para revertir esta situación de exclusión, reclamando sus derechos a participar de los beneficios económicos del turismo" (Nielsen *et al.*, 2003: 370).

Para comprender la importancia y potencialidad del sitio arqueológico en estudio, diremos que en el Pucará de la Cueva se conservan restos de pircas muy destruidas, ubicadas hacia el norte y noroeste que, según Casanova (1933), serían murallas que protegían la entrada del Pucará por ese sector. En la cúsipide nos encontramos con un conjunto habitacional, parcialmente removido, cuyo tipo de asentamiento podemos clasificar como conglomerado con defensas (Madrazo y Otonello, 1966). Las estructuras en su mayoría son de planta rectangular, con ángulos redondeados algunas y otras con ángulos rectos (dimensiones promedio: 2 x 4m.), mientras que otras poseen planta cuadrangular (dimensiones promedio: 2 x 2m.). Los muros están hechos con una técnica conocida como pirca “seca”, su ancho oscila entre 0,40 m y 0,55 m, y en la mayoría la conservación es mala. Casanova calculó en más de 50 la cantidad de estructuras en este Pucará, sin mencionar la superficie total que ocupan.

En la superficie del sitio se encuentra diseminado, especialmente en las laderas sur y sudoeste, gran cantidad de fragmentos cerámicos, ordinarios y pintados en negro sobre rojo (Basílica, 1992: 111). En las excavaciones realizadas por Casanova aparecieron entierros, principalmente en las esquinas de las habitaciones, los restos rescatados no son muy abundantes y están conformados por azadas líticas, manos de moler, una conana, varios fragmentos de tejido, un fragmento de puco sin decoración, otro con diseño de líneas negras entrecruzadas, formando un reticulado oblicuo sobre engobe rojo, dos vasos ornitomorfos decorados con líneas negras y blancas alternadas sobre engobe rojo.

En las recientes excavaciones del 2006, efectuadas en el ángulo noroeste interno de una estructura habitacional ubicada en el sector occidental que mira hacia el área de los corrales incaicos, hemos recuperado fragmentos de vasijas, ocre, un fragmento de instrumento musical en hueso y fragmentos de útiles líticos agrícolas.

En la reunión del año 2006, mencionada en párrafos anteriores, Martín Garzón, presidente de la comunidad aborigen de La Cueva y El Chorro, comentó acerca de la existencia de un proyecto (aprobado por el gobierno nacional y provincial) con un neto y claro enfoque turístico, que acordamos conjuntamente se podría unir al nuestro; y se reafirmó la necesidad de una contraprestación de ambas partes, entre mano de obra y asesoramiento técnico arqueológico. Para que de este modo, se produzca una apropiación verdadera de los resultados obtenidos en la investigación por parte de las comunidades y disminuyan las posibles diferencias que eventualmente puedan

surgir entre necesidades locales y objetivos científicos. Objetivos que incluyen la puesta en valor de este sitio arqueológico de la Quebrada de la Cueva, que implicará posiblemente —entre otras tareas— la construcción de pasarelas y miradores, para evitar el ingreso del público a los distintos recintos. Además será necesaria la formación, por parte nuestra, de los futuros guías locales, para que se transformen en verdaderos expertos del sitio arqueológico, contando con información disciplinar actualizada, y también formando a la comunidad en general (mediante una hábil popularización, como por ejemplo a través de libros, exposiciones y programas mediáticos sobre yacimientos y museos), para administrar de manera eficiente, no sólo en materia de gestión, sino también en contabilidad, y podamos cristalizar en conjunto la idea de este yacimiento arqueológico en un emprendimiento cultural reddituable a través de los años. Esto también implicará el necesario traspaso de información plena (y en el mejor de los casos la capacitación) a todos los posibles *tours* de la región que se quieran involucrar completamente, de manera consciente y respetuosa con el pasado.

Durante el desarrollo de la reunión se volcó todo lo conversado en el Libro de Actas que la comunidad posee para tales cuestiones, la que fue firmada por todos los presentes. El presidente de la comunidad aborigen local, Martín Garzón, se comprometió a darnos una copia del acta en cuestión que hasta el presente no hemos recibido⁴.

RESULTADOS

Hasta aquí hemos narrado lo acontecido en las investigaciones precedentes y recientes en el área de estudio, pero no abordamos la idea expuesta en la introducción acerca de una identidad étnica entendida como elemento dinámico, cambiante en la historia y condicionado por factores diversos (Giorgis, 1994: 109) y menos aún cómo esto se evidenció en nuestro trabajo en la Quebrada de la Cueva, provincia de Jujuy (ver Figura 1).

4 Intentamos por todos los medios posibles, antes de dejar el área de trabajo, comunicarnos directamente con Martín Garzón para que nos entregara una copia del acta firmada en la reunión realizada en El Chorro, ya sea por e-mail, teléfono o a través de otras personas que lo conocen. No fue posible ubicarlo en su casa de la localidad de Iturbe, en otra vivienda que posee en Pueblo Viejo ni en el Hospital de Humahuaca, donde realiza parte de sus tareas como agente sanitario. Hasta la fecha no hemos recibido la copia del acta firmada en la reunión celebrada con las comunidades aborígenes el día 26 de octubre de 2006, en el salón parroquial de la iglesia de El Chorro, en la Quebrada de La Cueva.

Algunas investigaciones previas en la región de la Puna jujeña y la Quebrada de Humahuaca (Argañaraz, 1998: 135) ya habían observado en los pobladores de esta zona, que el nacimiento de un interés por la recuperación de la identidad indígena, se ha ido incrementando considerablemente con los años. Ya que, como nos aclaran Nielsen *et al.*, (2003: 369), el "...resurgimiento (paradójico) de las identidades étnicas [...] acompaña al debilitamiento de los estados nacionales en la era de la globalización. Regionalmente, esto se manifiesta en los movimientos de reivindicación de los pueblos originarios en países como Argentina y Chile, que desde el siglo XIX negaron su carácter multicultural —en especial sus raíces indígenas— como premisa para su constitución en estados-nación".

Por lo tanto, partiendo de la idea que desconocer las particularidades de la identidad de la sociedad con la que se trabaja, puede conducir al fracaso de un proyecto, decidimos analizar las características de dicha identidad. Elemento que podría definirse "por un conjunto de cualidades y características compartidas con otras cosas o seres, el cual define a la cosa o ser como perteneciente al grupo que posee esas cualidades y características específicas y no a otro que carezca de ellas. Identidad es, entonces, un concepto ligado íntimamente a un juego de pertenencia y diferenciación" (Argañaraz, 1998: 137). Pero como aclara la misma autora, lo mismo que otros investigadores (Gundermann, 1995), dicha identidad transita por caminos cada vez más complicados, azarosos y obstaculizados por muchas controversias, "...y que conducen en muchos casos, a la alienación, sugestivamente, en un siglo en que el avance de los medios de comunicación ha adquirido dimensiones antes insospechadas" (Argañaraz, 1998: 137).

En este sentido, y a partir de nuestras investigaciones en la región, consideramos que la identidad étnica de los pobladores de la Quebrada de la Cueva, provincia de Jujuy, ha sido un elemento dinámico y cambiante por varios factores.

Remontándonos a las instancias iniciales, en momentos de la firma del primer convenio (año 2002), pensábamos que se efectuaría una reunión general donde participarían todos los delegados aborígenes, pero no fue así. Debimos reunirnos en primera instancia con los delegados de Casillas, luego con los de Pueblo Viejo y más tarde con los de La Cueva. Esta actitud nos indicó la existencia de diferencias entre las distintas localidades. Incluso los representantes aborígenes de Casillas, en la misma reunión, decidieron no autorizar al delegado municipal de Iturbe para extraer leña de ese paraje dada la escasez de la

misma en toda el área. Esto nos lleva a plantear que es factible la existencia de conflictos entre las distintas agrupaciones étnicas y también el enfrentamiento con la autoridad política local por el uso de los recursos locales, especialmente de aquellos que son considerados escasos. Por esto también queremos aclarar que el delegado municipal de Iturbe no participó de la reunión de la firma del convenio porque, según les comunicó a los dirigentes aborígenes, “no quería saber nada con arqueólogos”; ante esta manifestación contestaron que “es mejor así, nosotros no queremos saber nada con políticos”.

Las desigualdades económicas, culturales y la falta de acceso a servicios y medios de comunicación⁵ pueden generar frecuentes conflictos no sólo entre las mismas comunidades sino también con las autoridades políticas (Hutchinson y Smith, 1996: 3-16).

Posteriormente, durante los primeros días de nuestro trabajo de campo en el año 2006, distintas personas (que luego participaron en la reunión a la que hicimos mención, o bien se acercaron a ver nuestro trabajo al sitio arqueológico) llegaron a nosotros, en primera instancia, con una actitud hostil; y al preguntarles si les interesaba que estudiáramos su pasado o la historia de sus antepasados aborígenes (además de que contábamos con permisos nacionales y provinciales al respecto), nos dijeron directamente que ellos *no eran aborígenes*, y que no tenían ningún vínculo con ese pasado. Consideramos que esta reacción inicial bien puede responder a un viejo concepto —que pareciera perdurar en nuestro noroeste— donde se enfatiza la idea que reclamar o reconocer la identidad étnica es un acto “...denigratorio y de menoscabo...” (Argañaraz, 1998: 156), o que dicha negación es una consecuencia de la discriminación y los prejuicios de los que suelen ser objeto (Narvaja y Pinotti, 2001: 68), y por la cual buscan tornarse inaccesibles para reconstruir posiblemente en su vida común, los elementos que les permitan identificarse y resistir culturalmente. No olvidemos que en este constante sincretismo cultural al que estas poblaciones aborígenes fueron y son sometidas, la resistencia cultural es la complementación indispensable, desde puntos de vista antropológicos, en este tipo de situaciones.

Esas mismas personas, días después, se acercaron al sitio arqueológico con una actitud de sincera curiosidad y respeto por nuestro trabajo, para decir que era importante recuperar *la historia de su pasado*; mientras otros

5 Recién en 2002 se finalizó el tendido de la red eléctrica hasta Casillas. En 2006 se instaló una radio en la localidad de El Chorro, cercana a La Cueva.

pobladores, de manera paralela, participaron activamente del encuentro y firmaron el convenio.

Frente a este confuso panorama nos planteamos: ¿qué es lo que lleva a estos bruscos cambios en sólo cuestión de horas o días? Nos preguntamos si el interés por recuperar la historia de su pasado, que constituiría otro ejemplo de reafirmación de la identidad, ¿sería una necesidad de reafirmación *per se* o la consideración por parte de la comunidad de los beneficios (básicamente asistenciales y económicos⁶) que ese reconocimiento identitario puede traer aparejado? Y de estas preguntas (para cuya respuesta deberemos seguir estudiando el caso desde una perspectiva antropológica, histórica y arqueológica) surge con fuerza la tesis de que esa identidad étnica es cambiante, y está condicionada por diversos factores, en este caso económicos, políticos, ideológicos, históricos, etc.

También debemos tener presente el concepto que los pobladores locales poseen sobre la *historia de su pasado*; si la preservación y continuidad de la tradición, que los conecta por generaciones y les otorga una identidad, se conserva en el pensamiento de los miembros del grupo (Nash, 1996: 24-28), y responde a una verdadera necesidad de recuperar la identidad (sus propios sistemas económicos, religiosos, lingüísticos, tradiciones, etc.) a través de la conciencia histórica que les permite fundamentar la identidad étnica y su expresión política que es la etnicidad⁷ (Narvaja y Pinotti, 2001: 76) o, como dijimos líneas arriba, responde a una actitud circunstancial o coyuntural, para aprovechar los mayores beneficios que el gobierno pueda brindar, y que como bien puede comprenderse producirá como fruto recompensas circunstanciales, que evidentemente no hacen a la esencia de la recuperación de la identidad. En este sentido, algunos autores consideran que en muchas formas la etnicidad se ha convertido en una categoría residual a la que la gente recurre, cuando desean otros proyectos y lealtades (Hutchinson y Smith, 1996: 3-16).

Siguiendo esta línea de razonamiento, en la zona andina de nuestro país, “...tal identidad pareciera haberse fundado casi exclusivamente sobre el criterio de pertenencia étnica. Sin embargo, no deja de sorprender que si este

⁶ Como menciona Argañaraz (1998: 154), esto podría implicar la obtención de los títulos de propiedad de los terrenos ocupados, la exención de impuestos y la posibilidad de acceder a líneas especiales de crédito, etc.

⁷ “La etnicidad es conciencia de la desigualdad, de la opresión que pretende justificarse en la diferencia: es un proyecto político que reclama el derecho a la diferencia y a la supresión de la desigualdad” (Bonfil Batalla, 1992).

criterio fuera el prevaleciente, muchos de los autoidentificados como indígenas no podrían ser catalogados como tales, puesto que la filiación étnica de los habitantes de la región, tanto de los actuales como de los prehispánicos, no ha sido suficientemente determinada⁸ (Argañaraz, 1998: 139). Y esto se torna más complejo porque la *identidad indígena* puede determinarse por nacimiento o por adscripción (y esta última es la que apoya el modelo oficial argentino).

En la investigación realizada, nosotros desconocíamos que detrás de todo existían serios problemas legales de propiedad de la tierra, principalmente en la comunidad de Casillas, lugar donde excavamos en primera instancia⁹ y donde se rescataron —en el marco de un sitio arqueológico prácticamente saqueado/huaqueado— fragmentos de recipientes de cerámica, lascas de obsidiana y sílex, restos óseos humanos y de animales. Aunque el problema en dicho yacimiento arqueológico residía en que la “supuesta dueña” de la tierra no quería que trabajáramos allí para evitar que estropeáramos el terreno (El Antigal o el Antiguo)¹⁰ con nuestra tarea, generando la posibilidad de que con nuestros “pozos” se lastimara algún animal al pastar. Sobre este tema hay varios puntos por considerar, aclarar y analizar.

En primer lugar, por el uso de las comillas en “supuesta dueña”, pues la señora considera que ella es dueña del terreno que arrienda a un terrateniente que jamás se presentó ante nosotras, a pesar de que se lo invitó a participar, y que luego de indagar, supimos que se encuentra en juicio con la provincia de Jujuy, ya que reclama la propiedad de estas tierras actualmente fiscales (dichas tierras son fiscales a partir de un decreto del Expresidente de la Nación, Juan Domingo Perón [1946-1955], cuando por mandato expropió los latifundios existentes en la región que estudiamos, con el objeto de devolver la tierra a sus verdaderos dueños y permitió su ocupación de manera gratuita). Sin embargo, a pesar de que el terrateniente no ha ganado el juicio, les cobra a los pobladores el arriendo de la tierra.

En este complicado caso de posible estafa y malos entendidos, cómo no comprender la actitud inicial de la “dueña” de la finca, y esta “pérdida de la inocencia” de los pobladores frente a nosotros, luego de largos años de exposición de su propio pasado.

⁸ Madrazo, 1989; Otonello y Lorandi, 1987; Sica y Sánchez, 1990; Zanolli, 1993.

⁹ Se excavó el sitio conocido como El Antigüito.

¹⁰ Nombre con el que localmente se reconoce a los sitios arqueológicos o lugares donde aparecen cosas de “los antiguos”.

En segundo lugar, aparece otro factor clave dentro de esta problemática, que es la asimilación de nuestro trabajo científico al accionar de los huaqueiros o saqueadores; pues para esta señora (y muchos otros lugareños), lo que nosotros hacíamos no era más que realizar pozos en la tierra para desenterrar tesoros (“posiblemente de oro”, según las leyendas populares que circulan desde antaño) y enriquecernos con lo obtenido. Frente a esto se le explicó que nosotras no obteníamos ningún rédito económico con los resultados, más que el académico, y que nada sería quitado. Pero acá existe otro factor importante, y fue la actitud cambiante al mencionarle que éramos científicas. Esa palabra lo cambió todo, sumado al hecho de que los pobladores pudieron ver cómo trabajábamos realmente, y que no éramos saqueadores de tumbas. El reconocimiento de nuestro rol como científicas, otorgó una autoridad, no pensada en el marco hostil en que nos encontráramos previamente, pero que no habla más que del “respeto o sumisión” ancestral a un “otro cultural” que detenta algún tipo de poder, en este caso un poder a través del conocimiento; o bien, como recientes estudios de divulgación científica reconocen, una de las fuertes imágenes del científico, es aquella que considera que “ser científicos da estatus social” y que la “ciencia es sólo para sabios” (Levin, 2006). Seguramente está en nosotras como científicas sociales, lograr que esta imagen se modifique a través de una correcta divulgación científica, y recuperando la confianza de los locales frente a siglos de expoliación. Como Gustavo Politis¹¹ mencionó en el xv Congreso Nacional de Arqueología Argentina en el año 2004, en una mesa redonda sobre la historia de la arqueología Argentina, “Nuestro saber tiene una legitimidad que tenemos que defender, y también tenemos que escuchar los reclamos de los indígenas que cada vez se están haciendo más fuertes. Nacimos con una herencia colonial, que debemos reconocer y mitigar los defectos coloniales; y si podemos llegar a acuerdos con las asociaciones indígenas en vez de ser vistos como un brazo del colonialismo, podemos transformarnos en sus principales aliados, porque dentro de las disciplinas que existen, nosotros podemos entender mejor el desarrollo cultural, la ideología y la visión de estas personas. La arqueología se debe un debate que no pasa por la confrontación, sino por el consenso”.

Otro factor llamó profundamente nuestra atención, y fue el hecho de que personas que habían participado del convenio anterior (año 2002), en

¹¹ Arqueólogo y antropólogo argentino que trabaja tanto en Argentina como, dentro de la etnoarqueología, en Colombia.

primera instancia, cuando nos reencontramos en el 2006, no reconocieron que habían estado en la reunión y ni que ésa era su firma.

¿Cómo explicar el “olvido” de la firma de convenios previos con tan poca distancia en el tiempo, cuando sí recuerdan leyendas locales acerca de saqueadores que habían robado hace más de 30 o 40 años? Ante esto nos queda una posible respuesta, el resentimiento ancestral a la expropiación sistemática de su propio pasado, por parte de saqueadores (huaqueros) y arqueólogos sin códigos éticos, el constante engaño al que son sometidos por personas inescrupulosas que se lucran con su historia, sumado a la falta de una correcta difusión de nuestros resultados de investigación a la comunidad local, y de intereses políticos, económicos y legales que se nos escapan de las manos, podrían ayudarnos a explicar este fenómeno.

Es importante aclarar que recién en el Art. 75. inc. 17 de la Reforma Constitucional Argentina del año 1994, se dice que es atribución del Congreso de la Nación: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. Pero este reciente interés manifestado por el Estado argentino hacia el reconocimiento de las culturas primigenias “...de sus derechos sobre las tierras, sobre la libre expresión de su identidad y sobre el propio destino parece buscar más la reivindicación de sus políticas del pasado que la asunción de sus reales deberes frente a aquellas” (Argañaraz, 1998: 145). Serán necesarias e indispensables varias investigaciones para analizar cómo se puso en práctica esta manifestación gubernamental plagada de buenos propósitos.

Destaquemos que la política de nuestro país frente a los “otros culturales originarios” fue durante varios siglos de exterminio (con campañas militares que buscaban ese objetivo), exclusión (mediante el establecimiento de fronteras), negación, desprecio; y donde lo indígena en el “mejor de los casos” llegó a considerarse como algo “exótico” y de una forma “compasiva”.

La expropiación comenzó con los incas, luego con los españoles y continuó durante el período independiente bajo formas diversas: “...los

ordenamientos jurídicos sobrevivientes a las revoluciones independentistas establecieron como principios intangibles la libertad, la igualdad y la propiedad privada individual, con lo cual, en el mejor de los casos, convirtieron al indio en un minifundista que, debido a la poca competencia que tradicionalmente posee para diputar con los blancos en el terreno jurídico, (desconocimiento del idioma, temor reverencial, desconocimiento del ordenamiento jurídico, etc.) de a poco va perdiendo las tierras a manos de los inescrupulosos especuladores que los esquilman" (Narvaja y Pinotti, 2001: 62).

Se suma a lo analizado, el hecho de que en la campaña arqueológica que realizamos en el 2006, al invitar a la comunidad a participar colaborando con el trabajo (antes de la firma del convenio, que se pudo concretar finalizando las tareas de campo), sólo una persona colaboró (brindándole un jornal) durante medio día, cuando varias se habían comprometido a realizarlo.

Ante estas circunstancias sólo nos podemos plantear una serie de preguntas: ¿existe un verdadero interés por conocer el propio pasado?; ¿la necesidad y urgencia de trabajo, en una zona tan marginal del país, es verdadera?; ¿con qué otros medios subsiste una población que se denuncia ubicada bajo la línea de la pobreza?

Esperamos que al regresar a la Quebrada de la Cueva el año entrante, esta actitud se revierta, y podamos observar un verdadero reclamo de la comunidad sobre su derecho a participar en la construcción de su propia historia; dado que sin el ida y vuelta firmado en el convenio, la recuperación de nuestro pasado (un pasado de todos los argentinos, locales y arqueólogos) no será posible.

Por otro lado, y aceptando que la nuestra es sólo una forma cultural más de acercarnos al pasado y de entender la realidad (como consideran Layton, 1989; Hodder, 1978, entre otros), si no trabajamos conjuntamente en la protección de nuestro patrimonio cultural (comunicando y logrando la acción de ambas partes firmantes del convenio), ante la existencia de una deficitaria nueva ley de patrimonio arqueológico y paleontológico (Ramundo, 2007), sancionada en el año 2003 —luego de 90 años de trabajar con una vieja ley inoperante¹² y no acorde a los requerimientos de nuestro siglo—, los esfuerzos por lograr dicha protección serán en vano, y la pérdida de nuestro pasado y consecuentemente de nuestra memoria será un hecho irreversible.

¹² La Ley N° 9080 sancionada en 1913.

CONCLUSIONES

Hemos visto a partir de lo analizado, que la identidad en la Quebrada de la Cueva, provincia de Jujuy, es fuertemente dinámica y cambiante con la historia —a ritmos insospechados—, está condicionada por factores económicos (algo que pudimos ver con el ejemplo del arriendo engañoso de las tierras), políticos (por las superficiales medidas gubernamentales tomadas por años hacia las comunidades originarias), e histórico–sociales, porque tradicionalmente nos hemos olvidado que la República Argentina no termina en los límites de la Ciudad de Buenos Aires.

Pero más allá de las serias dificultades encontradas, acordamos con Álvarez y Slavsky (1996), que es necesario recomendar desde la ética profesional que se impongan nuevas pautas de relacionarnos, por las cuales los “objetos” de investigación o de aplicación de prácticas de desarrollo, salud y educación pasen a ser “sujetos” participantes activos; y particularmente que a través de nuestro trabajo arqueológico, antropológico e histórico, debemos asumir la responsabilidad de la falta de difusión, divulgación o transferencia de los resultados de las investigaciones. Principalmente, porque como mencionan los estudios de Divulgación Científica (Levin, 2006; Palma, 2006), el paso del conocimiento científico hacia el público en general es difícil, arduo y no implica una *traducción* de ese conocimiento, pero es un desafío para el científico, y requiere de una formación que va más allá de la propia disciplina y de la asunción de nuestro rol como científicos sociales, algo que lamentablemente está muy lejos de ser una realidad en nuestro país, pero que no debemos ni podemos dejar de buscarla. Caso contrario, no ayudamos a que la identidad étnica se reafirme y fortalezca a través de uno de sus factores principales, que es la conciencia histórica (parte del factor psicológico de la identidad, como núcleo enriquecedor y cognoscible sólo desde adentro mismo de la cultura [Giorgis, 1994]), elemento que si se olvida o manipula, se pierde o diluye dicha identidad también.

Por otro lado, brindar los resultados de nuestras investigaciones sobre el pasado es esencial, ya que dicho pasado constituye uno de los elementos centrales para la autodefinición consciente y la reproducción social de la identidad étnica (Capriles Flores, 2003). “Por ejemplo, uno de los argumentos fundamentales en que se basa la legitimación territorial de los grupos étnicos es su vinculación histórica con el espacio en el que habitan [...]. Igualmente, la descendencia y la herencia configuran uno de los caracteres más importantes en los procesos de estructuración social” (Carriles, 2003: 350).

Es verdad que las comunidades aborígenes pueden tener una percepción diferente de esta realidad —así como también percepciones diferentes acerca de esa materialidad precolombina (Londoño, 2003), del registro arqueológico que sirva de base para la estructuración de identidad—, que como arqueólogos formados en historia y antropología no podemos olvidar ni negar, pero sí debemos tratar de conciliar con la nuestra, a través de una correcta divulgación de los conocimientos adquiridos en nuestras investigaciones y de un intercambio recíproco entre estas diferentes percepciones de la mencionada materialidad.

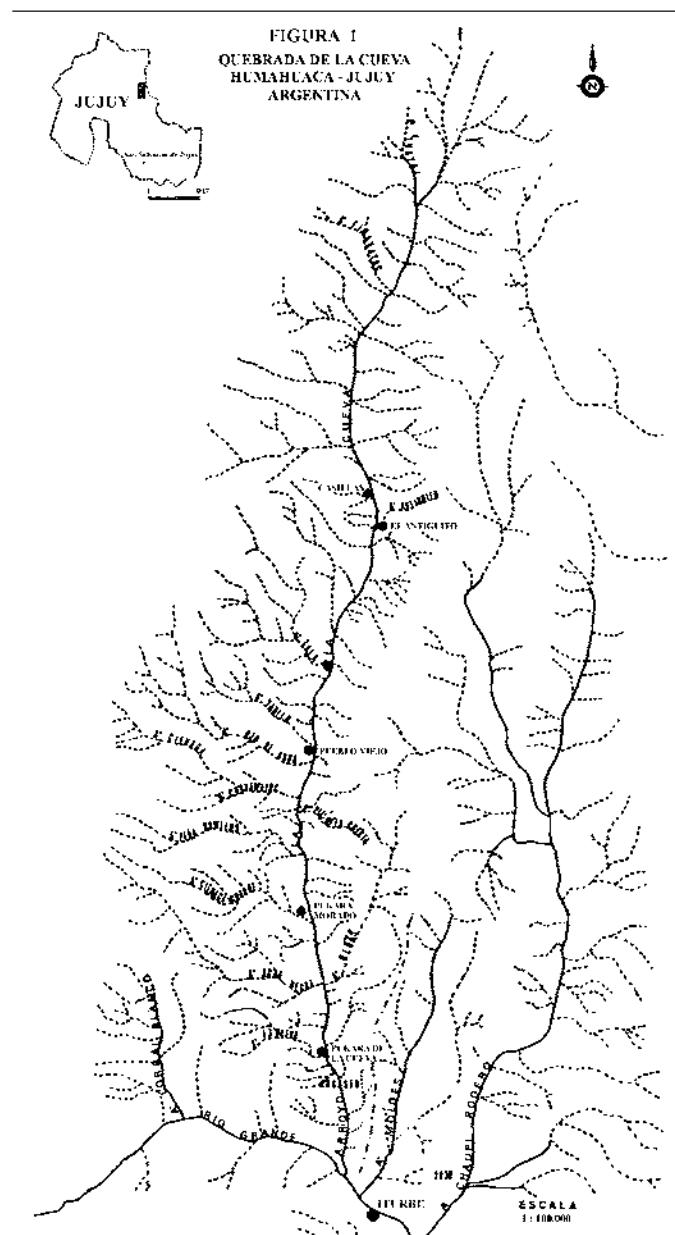
Pero para que esto se vuelva una realidad será necesario un cambio en la relación entre los arqueólogos y dichas comunidades, basado en el respeto y el diálogo continuo. Factor que crearía los lazos indispensables para que conjuntamente se defienda el patrimonio arqueológico argentino frente a las posibles y reales amenazas a las que actual y eventualmente en un futuro podría estar expuesto; ya que nos quedará poca arqueología a la que se puedan dedicar las futuras generaciones, a no ser que entre todos se detenga la importante destrucción de nuestro patrimonio cultural, y logremos finalmente implementar adecuadas y eficientes medidas de conservación arqueológica. Pues consideramos, que una de las directrices de las políticas arqueológicas debería ser la democratización del pasado, entendido como un proceso en el cual el desarrollo de la industria cultural debe generar en las comunidades la concreción de los derechos sociales, culturales y económicos. Para ello, los especialistas debemos adquirir el rol de facilitadores de los procesos identitarios y políticos de las comunidades que involucran el registro arqueológico, y así, la proximidad de los arqueólogos generará el uso cada vez más frecuente de técnicas de registro y conservación disciplinarias para un usufructo democrático de los objetos (Londoño, 2003).

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer especialmente a los alumnos de la Licenciatura en Historia de la Universidad Católica Argentina, Magali Vigetti, Romina Paola Marmilcz y Jorge Juan Cano Moreno; y a las alumnas de la Licenciatura en Historia de la Universidad de Buenos Aires, Jimena Magallanes y Marina Carola Saramía, por su trabajo y participación en la campaña arqueológica del 2006, sin cuya invaluable colaboración esta investigación no hubiera sido posible.

A la Universidad Católica Argentina, por el financiamiento a este proyecto de investigación.

A todos los pobladores de nuestro lugar de trabajo, quienes han sido y son objeto de nuestro estudio, y sin lugar a dudas, los legítimos destinatarios de los resultados de nuestras investigaciones.



BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Marcelo y Leonor Slavsky. 1996. "Propuesta para la tarea de legislar sobre la defensa del patrimonio genético, étnico y cultural en la definición de políticas sociales de salud". Trabajo presentado en el Simposio de los Pueblos Indígenas y la Salud, organizado por la Academia Nacional de Medicina y Sociedad Argentina de Pediatría, abril 18, en Buenos Aires, Argentina.
- Ambrosetti, Juan B. 1894a. "Viaje a las misiones argentinas y brasileras por el Alto Uruguay". *Talleres de Publicaciones del Museo*: 46-95.
- Ambrosetti, Juan B. 1894b. "Un viaje a misiones". *Viajes y Arqueología* 1, N° 1: 1- 29.
- Ambrosetti, Juan B. 1903. "Dos estudios sobre misiones: viaje a las misiones argentinas y brasileras por el Alto Uruguay: una rápida ojeada sobre el territorio de misiones". *Instituto de investigaciones neohistóricas*: 1- 20.
- Argañoaraz, Cristina del Valle. 1998. "(Re-) Construcción de identidad y desarrollo sustentable. Reflexiones alrededor de un caso en la puna argentina". *Estudios Sociales del NOA, Instituto Interdisciplinario de Tilcara* 2, N° 1: 135-163.
- Ayala, Patricia, Sergio Avendaño y Ulises Cárdenas. 2003. "Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (región de Antofagasta, Chile)". *Chungará* 35, N° 2: 275-285.
- Basílico, Susana. 1992. "Pueblo Viejo de la Cueva (Dpto. de Humahuaca, Jujuy). Resultados de las excavaciones en un sector del asentamiento". *Cuadernos de la Universidad Nacional de Jujuy* 3: 108-127.
- Basílico, Susana. 1994. "Análisis de las pastas de fragmentos de Pueblo Viejo de la Cueva y su correlación con la morfología y diseño pintado". Ponencia presentada al Taller de Costa a Selva. Producción e intercambio entre los pueblos agroalfareros de los Andes centro sur, Instituto Interdisciplinario Tilcara. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, abril 6-11, en Jujuy, Argentina: 153-176.
- Basílico, Susana. 1998. "Relevamiento planimétrico del Pucará de la Cueva (Humahuaca, Jujuy)". En *Los desarrollos locales y sus territorios*, ed. M^a Beatriz Cremonte, 245-255. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Basílico, Susana. 2006. "Aportes al estudio del patrón de instalación humana prehispánica en la cuenca de la Quebrada de La Cueva (departamento de Humahuaca, Jujuy)". Proyecto de Investigación: 2006-2008. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Historia Argentina y Americana.
- Boman, Eric. 1908. *Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d'Atacama*. Paris.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1992. *Identidad y relativismo cultural en América Latina*. Buenos Aires: Cehass.

- Bravo González, Ángel. 2003. "Arqueología aplicada al desarrollo de comunidades atacameñas". *Chungará* 35, N° 2: 287-293.
- Capriles Flores, José M. 2003. "Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia". *Chungará* 35, N° 2: 347-353.
- Casanova, Eduardo. 1933. "Tres ruinas indígenas en la Quebrada de La Cueva". *Anales del Museo Nacional de Historia Natural Bernardino Rivadavia* 37: 255-320.
- Casanova, Eduardo. 1934. "Los Pucarás de la Quebrada de La Cueva". *Revista Geográfica Americana* I, N° 5: 313-320.
- Fernández, Jorge. 1982. "Historia de la arqueología argentina". *Anales de Arqueología y Etnología* 34/35: 1- 315.
- Friedman, J. 1992. "The past in the future: History and the politics of identity". *American Anthropologist* 94: 837-859.
- Giorgis, Marta. 1994. *Antropología. Manual de cátedra*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Gundermann Kroll, Hans. 1995. "Comunidad Indígena y ciudadanía. La experiencia aymara en el norte de Chile". *Allpanchis* 46: 91-130 (Pastoral Andina xxvii).
- Hodder, Ian. 1978. "Simple correlations between material culture and society: a review". En *The spatial organization of culture*, ed. Ian Hodder, 3-24. London: Duckworth.
- Hutchinson, John y Anthony D. Smith. 1996. "Introductions". En *Ethnicity*, ed. John Hutchinson y Anthony D. Smith, 3-16. Oxford: Oxford University Press.
- Jones, S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*. Londres: Routledge.
- Layout, Robert. 1989. *Who needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*. London: One World Archaeology 5.
- Levin, L. 2006. "Experiencias en comunicación científica: Demasiado para contar en tan poco tiempo o cómo contar el cuento de la ciencia". Disertación presentada en el Primer Curso de Comunicación Pública del Conocimiento para Antropólogos Sociales y Arqueólogos, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Presidencia de la Nación Argentina, noviembre 20-24, en Buenos Aires, Argentina.
- Londoño, Wilhelm. 2003. "Discurso jurídico versus discurso cultural: el conflicto social sobre los significados de la cultura material prehispánica". *Boletín Museo del Oro* 51: 1-26. Bogotá: Banco de la República. Obtenido de la red mundial el 7/05/2007. <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin/home.htm>
- Madrazo, Guillermo. 1989. "Tilcara y la Quebrada de Humahuaca (Pcia. de Jujuy) en el momento del contacto hispano-indígena". Ponencia

- presenta en Primeras Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, UNS, Salta, Argentina.
- Madrazo, Guillermo y Marta Otonello. 1966. "Tipos de instalación prehispánica en la región de la Puna y su borde". *Monografías del Museo "Dámaso Arce"* 1.
- Narvaja, Benito y Luisa Pinotti. 2001. *Violencia, población e identidad en la colonización de América Hispánica. Las secuelas demográficas de la conquista*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Nash, Manning. 1996. "The Core Elements of Ethnicity". En *Ethnicity*, ed. John Hutchinson y Anthony D. Smith, 24-28. Oxford: Oxford University Press.
- Nielsen, Axel, Justino Calcina y Bernardino Quispe. 2003. "Arqueología, turismo y comunidades originarias: una experiencia en Nor Lípez (Potosí, Bolivia)". *Chungará* 35, N° 2: 369-377.
- Nordenskiöld, Erland. 1903a. "Praecolumbische won und begraennissplætze an der suedwstgrenze von Chaco". *Kongl. Svenska Vetenkapsakademiens Foerhandlinger* 36, N° 7.
- Nordenskiöld, Erland. 1903b. "Einiges über das gebiet, wo sich Chaco und Anden begegnen". *Globus* LXXXIV, N° 197.
- Otonello, Marta y Ana Lorandi. 1987. *Introducción a la Arqueología y Etnología. Diez mil años de historia argentina*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Palma, H. 2006. "Propuesta para la Teoría de una Divulgación Científica. Disertación presentada en el Primer Curso de Comunicación Pública del Conocimiento para Antropólogos Sociales y Arqueólogos, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Presidencia de la Nación, noviembre 20-24, en Buenos Aires, Argentina.
- Ramundo, Paola. 2005. "Historiografía de la investigación arqueológica argentina, desde los orígenes hasta hoy". Tesis de Grado, Universidad de Salamanca.
- Ramundo, Paola 2006. "Los estudios sobre cerámica arqueológica en el Noroeste Argentino: Estudio historiográfico y estado actual de los conocimientos". Tesis doctoral, Universidad de Salamanca.
- Ramundo, Paola. 2007. "¿Cuál ha sido el rol del Estado argentino en la protección del patrimonio arqueológico?". *Patrimonio Cultural y Derecho* 10: 193-215.
- Sica, Gabriela y Sandra Sánchez. 1990. "Algunas reflexiones acerca de los tilcaras". *Avances en Arqueología* 1: 80-93.
- Von Rosen, Eric. 1924. *Popular account of archaeological research during the swedish chacocordillera-expedition*. Stockholm.
- Zonolli, Carlos. 1993. "Estructuración étnica en la Quebrada de Humahuaca. El caso de los Omaguacas. Estudios preliminares". *Población y Sociedad. Revista Regional de Estudios Sociales* 1: 67-78.

**BAJO EL SOL ABRASADOR DE LAS LLANURAS
DE COYAIMA: APROXIMACIONES A LA
HISTORIA PREHISPÁNICA DEL VALLE
DEL MAGDALENA TOLIMENSE**

*Under the burning sun of the Coyaima plains: approaches to
the pre-hispanic history of the Magdalena-Tolima Valley*

JUAN MANUEL LLANOS CHAPARRO *

Universidad del Tolima · Colombia

SANDRA GUTIÉRREZ ABELLA **

Universidad de Ibagué · Colombia

* jmllanos@gmail.com

** sagabella@gmail.com

RESUMEN

Como parte del programa de investigación iniciado en el año 2000, en la cuen-
ca baja del río Saldaña, con el apoyo de la Fundación de Investigaciones
Arqueológicas Nacionales (FIAN), durante el año 2004 se adelantaron tra-
bajos de prospección y excavación en el municipio de Coyaima (Tolima),
que permitieron identificar el establecimiento de grupos humanos aso-
ciados a tres complejos cerámicos, durante un lapso de tiempo de \pm 2000
años. No fue posible obtener dataciones de radio carbono para la ocu-
pación temprana (Montalvo y Guamo Ondulado), pero sí se aportaron
nuevas fechas absolutas para el período tardío (Magdalena Inciso), las
cuales permiten inscribir su inicio alrededor del 1.100 ± 60 a. P., has-
ta el 320 ± 40 a. P., momento en el cual se observan cambios formales
y estilísticos en la cerámica, probablemente relacionados con el impac-
to generado por el contacto con las huestes ibéricas. Por otro lado, se
describen nuevas formas y resultados de análisis especializados del
grupo cerámico Friable, relacionado con la fundición de metales.

Palabras Clave: *Arqueología del valle del Magdalena, cerámica friable, urnas, complejos cerámicos, transformación de la cultura material.*

ABSTRACT

As part of the research program started in 2000, on the low basin of the Saldaña river, with the support of Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN), during 2004, some prospecting and excavation works were done in the village of Coyaima (Tolima). They led to identify settlements of human groups related to three ceramic complexes with a time span of approximately 2.000 years. It was not possible to find radio carbon data for the early settlement (Montalvo y Guamo Ondulado), but new absolute dates were given for the late period (Magdalena Inciso). These last ones suggest a starting date around 1.100 ± 60 BP, up to 320 ± 40 BP, which is the moment when formal and stylistic changes in ceramic are observa-
ble. They are probably related to the impact generated by the contact with hispanic groups. Furthermore, new analysis forms and results speciali-
zed in friable group are described. This group is related to metal smelting.

Keywords: *archaeology of Magdalena Valley (Colombia), friable ceramic, urns, ceramic complexes, transformation of material culture.*

INTRODUCCIÓN

Los resultados que se presentan en este artículo hacen parte del Programa de Investigaciones Arqueológicas en la cuenca del río Saldaña, que actualmente comprende los municipios de Saldaña y Coyaima, iniciado en el año 2000 con el apoyo de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República (FIAN). Su objetivo central es reconstruir las ocupaciones prehispánicas en dicha región e identificar las transformaciones sufridas por las mismas a través del tiempo, así como las diferentes formas de interacción con el medio ambiente.

La cuenca del río Saldaña es un área estratégica para la reconstrucción y comprensión de las dinámicas poblacionales sucedidas en el piedemonte de la cordillera Central y el valle del río Magdalena, en la región del Tolima. Las evidencias de la interacción hombre-medio ambiente se reflejan en su entorno, de forma que los paisajes antiguos no se agotan al cambiar los procesos que los modifican, los ordenan y los producen; por el contrario, perduran con sus elementos adquiriendo nuevos sentidos y significaciones. De esta manera, las formas espaciales que son el resultado de procesos pasados, al mismo tiempo son condiciones para los futuros establecimientos (Molano, 1995) (Figura 1).

ÁREA DE ESTUDIO

El área de interés del presente proyecto está ubicada en la cuenca baja del río Saldaña, entre los municipios de Saldaña y Coyaima. Esta región hace parte de los llanos bajos del Tolima (valle del río Magdalena), en alturas no superiores a los 500 msnm. Geológicamente pertenece a la fosa tectónica del Magdalena, con terrazas y colinas de pendientes moderadas, que hacen parte de la formación Honda, que en el Tolima se conoce como Peñón, con edades que oscilan entre el Mioceno y el Plioceno (Figuras 1 y 2).

La fuerte actividad tectónica y volcánica de la cordillera Central y los cambios en el régimen fluvial de los ríos Magdalena y Saldaña son los principales transformadores del paisaje, por el constante aporte de sedimentos volcánicos y aluviales (Castro, 1996).

Los suelos de la región se encuentran distribuidos en tres formaciones: 1. Las vegas de los ríos, con suelos caracterizados por la superficialidad, el moderado drenaje y de relieve plano. 2. Las terrazas bajas y medias de relieve plano a ligeramente ondulado, que se inundan periódicamente y sus suelos están constituidos por aluviones recientes. 3. Por último, las zonas

altas no inundables, de terrazas altas y colinas ligeramente planas a fuertemente quebradas. Las investigaciones realizadas en el valle cálido del río Magdalena por Llanos (2001), Salgado y Gómez (2002), Llanos y Gutiérrez (2004), entre otros, ubican en este último tipo de paisajes la mayoría de vestigios arqueológicos.

La llanura del Tolima, en la que se ubica el área de esta investigación, pertenece al piso térmico cálido con una temperatura promedio de 28º C y un régimen de humedad seco, con una vegetación correspondiente al bosque seco tropical (bs-T). La precipitación promedio anual es de 1.453 mm y la evapotranspiración es de 1.812 mm, lo que marca un déficit hídrico, haciendo que el agua sea el factor más limitante para el establecimiento de cultivos permanentes¹ (Figura 2).

En la actualidad, los suelos están dedicados a la ganadería y la agricultura intensiva de algodón, ajonjolí, sorgo y arroz, por lo cual el área de bosque se ha reducido notablemente, subsisten sólo algunos relictos en las partes más húmedas. La explotación intensiva de los suelos de esta región, así como la guaquería, afectan la conservación de los sitios arqueológicos (Figura 3).

TRABAJO DE CAMPO

Las condiciones de aridez, las altas temperaturas y los vientos que soplan de la cordillera Central, sumadas a la agricultura extensiva y la ganadería intensiva consumen la cobertura vegetal natural y destruyen la estructura de los suelos, generando una pérdida acelerada de los horizontes superficiales del mismo, erosión y finalmente cárcavas. Las circunstancias antes mencionadas inciden, de manera negativa, sobre el estado de conservación de las evidencias arqueológicas y la depositación antrópica de las mismas, lo cual se hace evidente con los numerosos fragmentos de cerámica y líticos dispersos en la superficie, que aportan poco a la hora de intentar reconstruir los procesos de ocupación prehispánicos, mas allá del registro de su presencia o ausencia.

En la etapa de campo se prospectaron las terrazas y colinas no inundables próximas al río Saldaña. Esta área presenta un ambiente de extrema aridez (cárcavas, pérdida de los horizontes superficiales del suelo, entre otros), producto de la agricultura y ganadería intensivas. Estas condiciones dificultan la conservación de las evidencias arqueológicas y afectan la depositación

¹ Los resultados de un estudio de polen realizado en el municipio de Coyaima, muestran que en los inicios de la era cristiana la región presentaba unas condiciones climáticas más calidas y secas que las actuales; hacia el siglo v d. C. esta área se hace aún más caliente (Rodríguez, 1997).

de las mismas, por tal razón, la mayoría de los yacimientos identificados se encuentran bastante alterados.

La prospección incluyó la recolección superficial de fragmentos de cerámica y artefactos líticos y la excavación de pozos de sondeo que se efectuaron para obtener una aproximación a la estratigrafía, densidad y estado de conservación de los materiales culturales, elementos importantes a la hora de seleccionar el sitio de excavación.

Como resultado de la primera fase de la investigación, se localizaron doce yacimientos arqueológicos; cuatro de ellos fueron hallados en terrazas medias del río Saldaña; los demás se localizaron en colinas próximas al río o a alguno de sus afluentes. Del total de sitios registrados, diez se descartaron para ser excavados, considerando su deficiente estado de conservación, producto de las labores agrícolas, ganaderas y de las construcciones actuales. La mayoría de los sitios (90%) ubicados durante la prospección, pertenecen al período tardío y el 10% restante, son tempranos.

Las excavaciones se dividieron en cuadrículas de 1x1 m y se emplearon niveles artificiales de 10 cm, teniendo en cuenta los cambios estratigráficos producto de la actividad antrópica. Cada uno de los niveles fue debidamente registrado en el diario, fotografiado y dibujado. Los materiales culturales recuperados se empacaron en bolsas plásticas marcadas con un código que identificó la excavación, el nivel y la cuadrícula a que pertenecían. El mismo proceso se siguió para las demás muestras (suelos, carbón y huesos).

El primer sitio se localizó en una colina (220 msnm) distante del río Saldaña 800 metros; aquí se realizó una trinchera de 1 x 5 m que descendió hasta los 35 cm., donde aparece el horizonte estéril culturalmente. Las evidencias recuperadas se asocian al complejo cerámico Montalvo, no obstante la fecha de C_{14} obtenida es tardía (Beta-185371, 320 ± 40 a. P.²). Se considera que esta situación es producto de actividades posteriores a la ocupación más importante del sitio (Montalvo), cuyas evidencias no quedaron registradas o no fueron identificadas en el corte estratigráfico³.

² Beta-185371, edad convencional de radio carbono 320 ± 40 a. P., calibración de dos sigmas (95% de probabilidad), 1.460 a 1.655 d. C. (490 a 295 a.P.) y un sigma de calibración (68% de probabilidad) 1.500 a 1.645 d.C. (450 a 305 a. P.). Hasta el momento es una de las fechas más tardías registradas para la ocupación de la tradición cerámica Magdalena Inciso.

³ Las evidencias de los grupos humanos establecidos en la región se encuentran sujetas a ser destruidas, transformadas y/o movidas, durante o después de ser sepultadas por factores físicos, biológicos y culturales (procesos posdepositacionales). Los sedimentos

Las unidades de excavación dos, tres y cuatro se ubicaron en un conjunto de colinas bajas y una loma de cima plana (225–250 msnm), las cuales se encuentran paralelas al río Saldaña y separadas por zonas bajas anegadizas; el área total de las intervenciones fue de 16 m² y una profundidad promedio de 120 cm.

Es importante destacar que en la excavación dos se identificó una mancha circular con un diámetro de 15 cm y 20 cm de profundidad, que se encontraba en la base acuñada con fragmentos de cerámica y líticos, la cual corresponde a una huella de poste (Figura 4). Además, entre los 50 y 60 cm de profundidad, se identificó un conjunto semicircular de rocas que presentaban evidencias de exposición al fuego, las cuales delimitaban una concentración de gravilla quemada y carbón, que podría estar indicando la presencia de un fogón, el cual se encuentra asociado a fragmentos cerámicos del período tardío (Figura 5), con una fecha de (Beta-185370, 1.100 ± 60 a. P.⁴) (Figura 6).

En la excavación tres, en la esquina oriental, a 40 cm de profundidad sobre el horizonte estéril, aparece una concentración de rocas, la mayor de ellas se encontraba en posición vertical, acuñada con una piedra y un núcleo (lítico tallado), revueltos con fragmentos cerámicos. Cuando se limpió y levantó este conjunto se observó una mancha de color café claro que delimitaba el entierro de una vasija con tapa, la cual se encontró completa y en buen estado de conservación (Figura 7).

La tapa se encontró fragmentada, producto de un impacto en la parte superior; es probable que la concentración de rocas, aparte de demarcar el sitio, hubiese sido utilizada para golpear la tapa como parte de un ritual de entierro.

La vasija es de forma ovoidal, decorada con una línea de impresiones triangulares alrededor de su cuerpo y presenta una perforación intencional en la base (“matada”), la tapa es de forma convexa sin decoración. Este tipo de pieza se denomina urna y, generalmente, se encuentra asociada a entierros secundarios, razón por la cual es pertinente la pregunta: ¿por qué en el interior de la misma sólo se encontraron huesos de animales (peces, crustáceos y

de los yacimientos excavados, compuestos básicamente de arenas asociados a condiciones climáticas (lluvia y sequía), acción de gravedad, filtración, lixiviación y oxidación, entre otros, pueden ocasionar perturbaciones en el material arqueológico.

⁴ Beta-185370. Edad convencional de radio carbono 1.100 ± 60 a.p., calibración de dos sigmas (95% de probabilidad) 790 a 1.030 d. C. (1.160 a 920 a.P.) y un sigma de calibración (68% de probabilidad) 890 a 1.000 d. C. (1.060 a 950 a.P.). Hasta el momento es la fecha más temprana registrada para la ocupación Magdalena Inciso.

anfibios)⁵ sin evidencia de restos humanos? Un caso similar se registró en el municipio de Saldaña, donde se recuperó una urna de forma globular “mata-dá” con tapa sin evidencias de restos humanos⁶. (Figuras 8 y 9).

Por la presencia de huesos de animales y la ausencia de restos humanos, es posible que esta vasija enterrada se encuentre relacionada con actividades rituales. De todas formas, no se puede descartar su empleo como urna funeraria, pues esta vasija pudo haber sido la depositaria del cuerpo durante un tiempo determinado, el cual se habría extraído luego para otro tipo de ritual funerario permanente, en el que los huesos de animales harían parte de una ofrenda.

Diferentes grupos indígenas actuales realizan rituales de negociación y curación del terreno antes de iniciar las labores agrícolas o la construcción de viviendas, por ejemplo, los yukunas de la región amazónica: “Una vez definido el lugar donde se piensa labrar la chagra, se debe empezar a curar el terreno, es decir negociar con los dueños del lugar el permiso de utilizarlo como terreno de cultivo. Esta es una tarea para el chamán, quien ofrece coca a los dueños o espíritus del lugar para recibir el permiso de utilización, ya que en caso contrario, los habitantes de la maloca pueden contraer enfermedades”⁷.

De igual manera sucede con la pesca; pues se considera que las áreas de ocupación, así como los peces mismos, poseen “dueños” tutelares que pueden ser dueños de un sitio específico —lago, chorro, remanso, etc.—, o dueños de ciertas especies; así, existen las madres de los peces que corresponden a seres protectores, con quienes se debe negociar la extracción de los mismos.

ANÁLISIS Y RESULTADOS

La cerámica obtenida durante la fase de campo se analizó a la luz de criterios metodológicos expuestos con amplitud en publicaciones anteriores (Llanos y Duran, 2004; Llanos, 2001; Salgado *et al.*, 2006). La clasificación de

-
- 5 Se identificaron tres tipos de moluscos, dos gasterópodos y un bivalvo. Fragmentos de peces como nicuro (*Pimelodus clarias*), bocachico (*Prochilodus magdalenae*) y dorada (*Brycon sp.*). Un fragmento de falange de sapo (*Anuro*). El análisis especializado fue realizado por Germán Peña León investigador del Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de Colombia.
- 6 Juan Manuel Llanos. 2001. “Pautas de asentamiento prehispánicas en la cuenca baja del río Saldaña (Saldaña–Tolima)”. Bogotá: *Boletín de Arqueología*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República. Volumen 16, número 2.
- 7 María Clara Van der Hammen, 1992. “El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukunas de la Amazonia colombiana”. En la colección *Estudios en la Amazonia Colombiana*. Bogotá: Tropenbos.

los fragmentos partirá de una característica formal peculiar que sobresalga y que permita establecer conjuntos; posteriormente, a cada uno de los grupos resultantes se le analizan los demás componentes (pasta, desgrasante, cocción, técnicas de manufactura, acabado de la superficie, etc.) y por último se analizan las decoraciones y se reconstruyen las formas, en la medida de lo posible. La información se consignó en fichas, previamente diseñadas para tal fin, las cuales permitieron la sistematización de la información.

Las particularidades o cambios que se presentan en el interior del sistema alfarero, no necesariamente son el resultado de la aparición de nuevos grupos humanos; esta situación también puede ser parte del proceso de transformación natural de las sociedades y sus expresiones materiales, a lo largo de la historia.

En consecuencia, los tiestos son el testimonio del proceso histórico de la alfarería de una determinada sociedad, por lo que, para su interpretación, no se pueden aislar arbitrariamente de su contexto cultural. De ahí que no sea lo mismo, desde el punto de vista de su significación, la cerámica hallada en una terraza de habitación o en un basurero, que la exhumada en un cementerio, dado que, en cada caso, son consecuencia de actividades diferentes.

Como resultado del programa de investigaciones que se adelanta en la cuenca del río Saldaña (municipios de Saldaña y Coyaíma) desde el año 1999, se planteó una hipótesis de periodización cultural para la región del valle del Magdalena tolimense; ésta comienza con el complejo Montalvo alrededor del año mil a. C. (Formativo Tardío), seguido por el complejo Guamo Ondulado, ubicado en los primeros 600 a 800 años d. C. (Clásico Regional) y culmina con el periodo Reciente, caracterizado por la cerámica del complejo Magdalena Inciso⁸ (Llanos, 2001; Llanos y Gutiérrez 2004).⁹ Esta hipótesis difería de las periodizaciones propuestas por otros investigadores (Cifuentes, 1986, 1994, 1997), aunque la información obtenida en los últimos años ha ratificado nuestros planteamientos (Salgado *et al.*, 2006a, b)¹⁰.

8 Esta designación de Magdalena Inciso fue acuñada por Juan Manuel Rozo en 1990.

9 Juan Manuel Llanos. 2001. “Pautas de asentamiento prehispánicas en la cuenca baja del río Saldaña (Saldaña–Tolima)”. *Boletín de Arqueología*, de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República. Volumen 16, Número 2. Juan Manuel Llanos y Sandra Gutiérrez. 2004. Dos Milenios de Ocupación Humana en las Tierras Cálidas del Plan del Tolima. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República (Inédito).

10 Héctor Salgado *et al.*, 2006. *Antiguos Pobladores en el Valle del Magdalena Tolimense, Espinal–Colombia*. Ibagué: Colección Universidad del Tolima 50

En el área que abarca la presente investigación se han identificado los tres complejos cerámicos claramente diferenciados, distribuidos en dos períodos: en el Período Temprano se encuentra la cerámica de los complejos Montalvo y Guamo Ondulado, y en el Período Tardío se encuentra la cerámica del complejo Magdalena Inciso (Llanos, 2001; Salgado *et al.*, 2006: Llanos y Gutiérrez, 2004).

Los atributos materiales (forma y decoración) que caracterizan la cerámica más antigua, la del complejo Montalvo, son: copas, botellones, vasijas globulares, cuencos, platos y, en menor proporción, alcarrazas y figurinas con decoración esgrafiada y pintura negra aplicada en diferentes diseños geométricos (Figura 10). Los materiales de este complejo todavía no se han podido datar; la cronología relativa permite ubicarlos en el primer milenio antes de Cristo (Llanos, 2001; Salgado *et al.*, 2006: Llanos y Gutiérrez, 2004).

La cerámica Guamo Ondulado se caracteriza por las vasijas globulares, cazuellas, platos, cuencos, alcarrazas y figurinas decoradas con acanaladuras profundas e incisiones onduladas y apliques con crestas y muescas sobre los bordes, franjas de pintura con diseños geométricos de varias tonalidades (Figura 11). Las dataciones de radio carbono señalan una edad con un rango temporal que está entre los siglos IV y VI d. C, el cual coincide con la parte terminal del Período Temprano (Rodríguez, 1997).

En el Período Temprano también es posible argumentar el desarrollo de un proceso metalúrgico que produjo estilizadas piezas de oro, reconocidas en nuestro país como estilo Tolima; infortunadamente, la mayor parte de la información disponible es poco confiable y procede del saqueo de sitios de enterramiento en el valle del Magdalena tolimense. Sin embargo, la presencia de unas pocas muestras de orfebrería recuperadas con anterioridad en la zona, están acrecentando el conocimiento sobre el desarrollo de técnicas y estilos orfebres en el Período Temprano de la región (Salgado *et al.*, 2006).

El último período de ocupación prehispánica corresponde a grupos agroalfareros que se asentaron en la región entre los siglos VIII y XVI d. C. La cerámica del complejo Magdalena Inciso (Figura 12) se caracteriza por el sencillo tratamiento superficial (alisado), la poca diversidad formal (urnas, ollas, cántaros, cuencos, platos y figurinas antropomorfas) y una decoración incisa

años, Museo Antropológico Universidad del Tolima. Salgado Héctor, Llanos Juan Manuel y Gómez Alba N. 2006. Una Secuencia Cultural Prehispánica en la Planicie Calida del Valle del Magdalena Tolimense. Ponencia presentada en el simposio Arqueología y Paisaje, del IV Congreso de Arqueología.

con diversos diseños geométricos, motivos presionados, apliques, muescas y baños de tonalidades rojas y cafés (Salgado, 1998).

Sobre estas figurinas hechas en arcilla, fray Pedro Simón comenta sobre los fetiches utilizados por los chamanes en algunas ceremonias, lo siguiente: “Los ritos, costumbres y ceremonias que se pudieron entender de estos indios... tenían sus mohanes, hechiceros y adivinos para el servicio de sus ídolos, que los hacían de madera, de la estatura de un hombre, y de barro, y algunos pequeñuelos....” (Simón, 1981, VI: 447).

Las evidencias recuperadas en la presente investigación presentan características que permiten afirmar que corresponden, en su mayoría (86%), al Período Tardío (Magdalena Inciso); mientras un 14%, aproximadamente, pude catalogarse como cerámica Temprana (Montalvo y Guamo Ondulado).

Asociadas a los materiales tardíos se han identificado fragmentos cerámicos pertenecientes al complejo Cauca Medio, al grupo Tocaima Inciso y a la cerámica reciente de San Agustín (yalcones), estas evidencias señalan contactos con otras zonas arqueológicas próximas¹¹.

Es importante destacar que por primera vez en la región y asociadas al Período Tardío (950 ± 50 d. C. Beta 145685), esta investigación permitió recuperar evidencias cerámicas relacionadas con actividades de orfebrería. Este grupo cerámico se ha designado con el nombre de Friable, dadas las características que presenta: livianos, pasta de color negro, desgrasante compuesto por cuarzo, feldespato y fragmentos ígneos, complementados con restos orgánicos (madera carbonizada); la porosidad oscila entre el 18% y 25% y las superficies presentan evidencias de exposición a altas temperaturas; particularidades que se observan en la cerámica que ha sido empleada en la fundición de metales; además, las formas reconstruidas corresponden a embudos de fundición (Figura 13), pedestales macizos de forma troncónica (Figura 14), moldes, cordones y conductos (Llanos 2001; Llanos y Gutiérrez, 2004) (Figura 15).

Los fragmentos del grupo friable se encuentran asociados a objetos metálicos (dos anzuelos y una lámina irregular) y a escorias, cuyo origen puede ser, o bien resultado de la acción natural o bien producto del desecho de una fundición; esto no es posible establecerlo claramente sin estudios más completos

¹¹ A pesar de que las evidencias de contactos con zonas arqueológicas próximas son más abundantes durante el Período Tardío, no se desconocen este tipo de relaciones durante ocupaciones anteriores (Formativo Tardío – Clásico Regional).

sobre este tipo de material¹², una roca con óxidos (mineral de cobre) y cerámica de uso doméstico, todo esto en un área de vivienda. Por tal razón es muy probable que las actividades orfebres se realizaran en el lugar de habitación.

La importancia de la cerámica friable, dentro del contexto de la arqueología nacional y regional, estriba en la posibilidad de aproximarse a la identificación de los patrones desarrollados por los grupos prehispánicos en el trabajo de fundición de metales; labor que es considerada por algunos arqueólogos como uno de los procesos indicativos de la especialización o “desarrollo social”, restringido a un reducido número de artesanos (especialistas), dentro de los mencionados grupos (Reichel-Dolmatoff, 1986: 133). Pero las evidencias recuperadas en las excavaciones adelantadas en los proyectos de Saldaña (2001) y Coyaima (2004), podrían ser indicio de una actividad más generalizada, que incluye a un mayor número de personas, las cuales lo realizarían casi como un trabajo cotidiano, que se desarrollaría dentro de las áreas próximas a la vivienda.

Los planteamientos anteriores son, por ahora, intentos de aproximación a una comprensión más general de los muy complejos desarrollos del trabajo metalúrgico, que se dieron durante un largo período de tiempo, en el interior de los grupos prehispánicos asentados en el actual territorio colombiano, los cuales, además, requieren ser corroborados con los resultados obtenidos en posteriores investigaciones. En ningún momento se pretende tomar este caso como expresión de un proceso general y reiterativo, simplemente se trata de destacar la posible identificación de un área de taller metalúrgico precolumbino, colindante con un área de vivienda.

El conjunto lítico tallado recuperado durante la investigación, presenta como características una técnica de percusión directa sin predeterminación; este tipo de producción de artefactos, parece haberse dado sin cambios tecnológicos significativos desde las épocas más antiguas hasta la Conquista. El análisis lítico indica que las herramientas lascadas eran utilizadas indistintamente de su forma general, su función era determinada por las características del borde utilizable.

¹² La información aquí consignada corresponde a los resultados de estudios especializados realizados por el Departamento Técnico del Museo del Oro y la Universidad Externado de Colombia, en su Laboratorio de Ciencias Naturales de la Facultad de Estudios del Patrimonio Cultural, todos ellos gracias a la colaboración del Museo del Oro y muy especialmente a la doctora Juanita Sáenz Samper y al doctor Roberto Ortiz.

Los artefactos pulidos encontrados —manos, metates, molinos entre otros— están relacionados con actividades de molienda y manipulación de productos vegetales, entre los macrorrestos identificados en áreas vecinas se encuentran: maíz (*Zea mays*), palma de vino (*attalea butyracea*), papaya (*Carica papaya*) y chirimoya (*Annona sp.*) (Llanos, 2001; Salgado *et al.*, 2006). Todo parece indicar que la dieta se complementaba con la pesca, actividad en la cual se utilizaban anzuelos y redes pequeñas (atarrayas), hechas de algodón u otras fibras vegetales.

Las características expuestas anteriormente muestran cómo la economía de subsistencia de los grupos prehispánicos era de amplio espectro, es decir que aprovechaban recursos de diferentes hábitats, los cuales eran procesados de múltiples maneras, para ser consumidos de forma sólida (harina) o líquida, condición que se refleja en la flexibilidad y versatilidad de las herramientas empleadas.

CONCLUSIONES

Esclarecer si los grupos humanos identificados en la región, portadores de los complejos cerámicos (Montalvo, Guamo Ondulado, Magdalena Inciso), corresponden a procesos independientes en épocas distintas o se relacionan con cambios graduales de una misma población, es una pregunta que persiste en la problemática del valle del Tolima. Lo que se puede plantear, inicialmente, es la ruptura o cambio que se observa en las características de las evidencias cerámicas, alrededor del siglo VIII o IX d. C., probablemente relacionado con el desarrollo de los grupos tardíos, proceso similar al observado en las culturas del suroccidente del país.

En la medida en que la región del valle del Magdalena tolimense presenta un déficit hídrico significativo, que limita las posibilidades de establecer cultivos y asentamientos permanentes, condiciones climáticas más cálidas y secas se presentaron hacia el inicio de la era cristiana y se hicieron aún más calientes en el siglo V d. C., como lo muestra el estudio de polen realizado por Rodríguez (1997).

Estas condiciones naturales influyeron en el establecimiento de las viviendas y de las áreas de cultivo en la proximidad de las fuentes de agua (ríos, lagunas, etc.); los grupos indígenas que se asentaron en la región, escogieron las cimas de las colinas o terrazas altas no inundables, próximas a estos lugares.

Esta ubicación no sólo les permitió obtener agua, sino también aprovechar los recursos alimenticios que brindan estos lugares, prueba de esto son

los restos de nicuro (*cf Pimelodus clarias*), tortuga, rana, culebra, conejo, venado de cola blanca y aves, además de evidencias botánicas como la palma de vino (*Attalea butyracea*) y cultígenos como el maíz (*Zea mays*), identificados en excavaciones en el área (Llanos, 2001; Salgado *et al.*, 2006).

Considerando las evidencias con que se cuenta en la actualidad, para la zona cálida del valle del río Magdalena tolimense, se puede afirmar que la densidad de población y el tamaño de los asentamientos crecen en el Período Tardío. Así lo indican los yacimientos tempranos, caracterizados por pequeños grupos de viviendas aisladas, ubicadas en terrazas o colinas no inundables próximas a ríos caudalosos como el Coello, Luisa y Saldaña; situación que puede estar relacionada con las condiciones más cálidas y secas de principios de la era cristiana, que influyeron en la permanencia de los cursos de agua.

Para el Período Tardío, en cambio, se observa un incremento en el número de asentamientos y una concentración mayor de viviendas que se establecen tanto en los cauces mayores como menores, a causa de un clima más benigno. Sin embargo, aún se carece de elementos de juicio que permitan explicar, con mayor detalle, estos cambios operados en los patrones de asentamiento.

Cabe anotar, que en el valle del Magdalena tolimense no se han encontrado grandes asentamientos que puedan indicar la existencia de una pauta concentrada —pueblos— en el período prehispánico. Aunque en dirección contraria a esta afirmación podrían mencionarse, por una parte, las crónicas de fray Pedro Simón (1981), entre otros, quien menciona la existencia de grandes caseríos a la orilla de los ríos, en los cuales los conquistadores llevaron a cabo sus fundaciones. Y, por otra parte, las extensas áreas con evidencias cerámicas y líticas, ubicadas superficialmente en las terrazas altas próximas a los ríos, no constituyen tampoco elementos confirmatorios de la existencia de pueblos, dado que estas áreas se encuentran altamente intervenidas, como producto de las actividades agropecuarias modernas, que han alterado su depositación original.

A pesar de la relativa homogeneidad que se observa en la cerámica del complejo Magdalena Inciso (Tardío), cuyas evidencias se han recuperado en la región del valle del Magdalena tolimense y la vertiente oriental de la cordillera Central, es posible considerar la existencia de dos fases dentro de este período.

La primera de las fases (Temprana) tendría sus inicios alrededor de los siglos VIII o IX d.C., caracterizada por una cerámica con un buen tratamiento superficial, en algunos casos se observa un acabado fino (pulido),

así como una mayor diversidad de formas y tamaños: cuencos, platos, vasos, ollas globulares y subglobulares, con y sin asas, y una amplia gama de técnicas y diseños decorativos; impresiones triangulares, incisiones ovaladas y lineales, muescas rectangulares, apliques antropomorfos, pintura roja en franjas, acanaladuras e impresiones con diseños geométricos.

No se tienen fechas absolutas y debidamente calibradas que permitan precisar los diferentes momentos de este cambio, pero sí se hace evidente la existencia de tales momentos en la cultura material, entre los siglos XIV y XVI d. C.; el tratamiento superficial de la cerámica es deficiente (burdo o alisado), las formas se restringen, alcanzan altas representaciones las vasijas globulares, subglobulares de gran tamaño y los cuencos, las decoraciones y diseños se homogenizan, dominan las impresiones triangulares y las incisiones ovaladas y lineales.

Una de las situaciones que con seguridad influyó y pudo generar o acelerar esta transformación, fue la llegada, penetración (conquista) y establecimiento de las huestes españolas en la región. Es muy probable que la férrea resistencia que realizaron los grupos indígenas del área y las diferentes estrategias de conquista empleadas por los ibéricos, como traslado de familias, guerra a muerte y alianzas con los aborígenes, impactara de tal manera la forma de trabajar la cerámica (alfarería) y su empleo como código de comunicación (no verbal) cultural y de identidad, que redujo su importancia, lo cual se habría reflejado en una menor variedad.

Sobre el tema anterior, menciona Triana (1992: 157, 160, 165):

Los coyaimas, toamos, cocamaes, quecuimas y otros habitantes de la parte llana, a pesar de los repetidos intentos para someterlos, lograron mantener cierta autonomía, mediante una estrategia que combinó la resistencia total por medio militares, hasta el establecimiento de las relaciones ambiguas y coyunturales, en aras de conservar su autonomía, y quizás en desmedro de otros grupos.

Los únicos que lograron retener sus encomiendas fueron Andrés de Espitia, Gaspar Rodríguez del Olmo y Martín Velazco. Estos últimos gracias a que habían revuelto los coyaimas con los toamos, ladinizándolos y trasladándolos a la boca del río de Coello. [...] sólo algunos encomenderos lograron mantener algunas parcialidades de coyaimas, en parte debido a que lograron trasladar algunos indios a regiones en donde podían ejercer un mayor control sobre ellos, como por haber logrado su aculturación, ladinizándolos y favoreciendo su mestizaje, útil para el enfrentamiento con los otros segmentos de su propio grupo:

[...] Fueron llevados a Timaná, Cartago, Vélez, La Plata, Honda, Mariquita, Tocaima etc, grupos pequeños de sobrevivientes, que en su mayoría no pasaban de 6-8 tributario. Además, se repartieron pijaos a vecinos de Vélez, Pamplona, y otras ciudades del Nuevo Reino [...] Estos indios fueron mezclados con otras encomiendas, de manera tal que se pierde su rastro para la mitad del siglo XVII. En Honda, por ejemplo, existió un grupo de pijaos revuelto con indios del valle del Magdalena y dedicados a la pesca, en la encomienda de Sebastián Pretel (Triana, 1992: 160).

La imagen homogénea que algunos círculos académicos tienen de los grupos portadores de la cerámica del complejo Magdalena Inciso (tardío), es casi imposible de sostener, más aún si se considera un período tan largo de tiempo, alrededor de 900 años (siglos VIII / IX a XV / XVI), y en tan amplio territorio.

Estos cambios o transformaciones socioculturales, que se evidencian en las cosmovisiones y en los restos materiales, son naturales en las sociedades y se presentan como resultado de las interacciones intra y/o extra grupales: intercambios (materiales y simbólicos) con comunidades de áreas vecinas (Valle del Cauca, Alto Magdalena, Magdalena Medio o altiplano Cundiboyacense, entre otras) y como parte de los procesos permanentes de adaptación ecosistémica.

AGRADECIMIENTOS

Los resultados expuestos aquí son parte del proyecto “Investigación Arqueológica en el Municipio de Coyaima-Tolima (Cuenca del río Saldaña)”, el cual no habría sido posible sin el apoyo financiero de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN) del Banco de la República, y la colaboración de las siguientes personas, a quienes extendemos de antemano un afectuoso agradecimiento:

Los doctores Darío Jaramillo Agudelo y Roberto Ortiz, por el apoyo brindado desde la FIAN. A los profesores Héctor Llanos Vargas, Germán Peña y Gaspar Morcote, de la Universidad Nacional; a las investigadoras Juanita Sáenz Samper, María Alicia Uribe y Juanita Sáenz Obregón, del Museo del Oro del Banco de la República, y a Héctor Salgado López, del Museo Antropológico de la Universidad del Tolima; a todos ellos gracias por su valiosa orientación y productivos aportes durante el desarrollo de la investigación. Al señor Dimas Gutiérrez y a la familia Arias, especialmente a Gregorio Arias, propietarios de los predios donde se adelantaron las excavaciones.

Figura 1
Cuenca baja del
río Saldaña

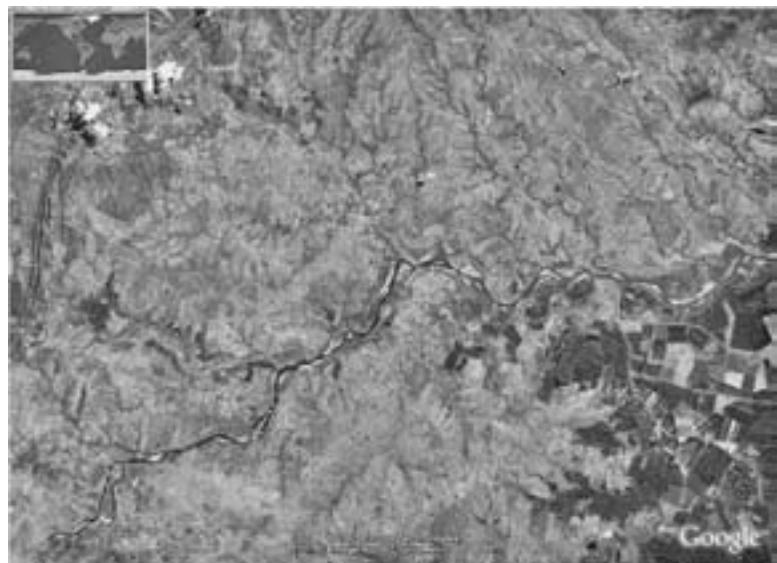


Figura 2
Terrazas altas
y lomeríos
próximos al
río Saldaña

Figura 3
Llanos cálidos y
erosionados de la
cuenca del Saldaña





Figura 4
Huella de poste
excavación 2 (15–20 cm.)



Figura 5
Rastros de fogón
excavación 2 (50–60 cm.)

Figura 6
Perfil norte de la excavación 2

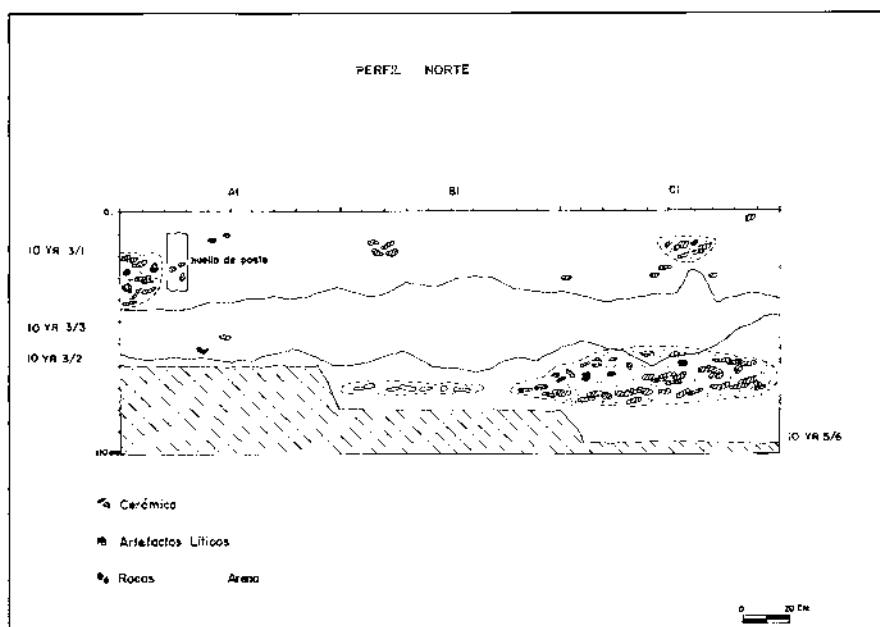


Figura 7
Perfil oriental de la excavación 3

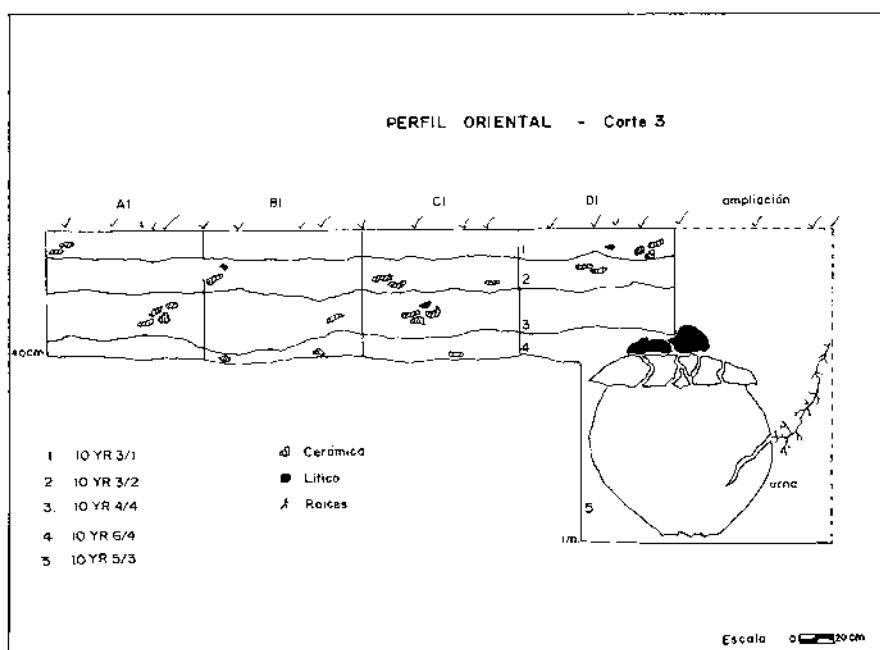




Figura 8
Rocas que marcan
el sitio de entierro
de la posible urna



Figura 9
Detalle del proceso de
excavación de la posible urna



Figura 10
Cerámica Complejo Montalvo colección del Museo
Antropológico de la Universidad del Tolima



Figura 11
Cerámica Complejo Guamo Ondulado. Colección
Museo Antropológico Universidad del Tolima

Figura 12

Cerámica Complejo Magdalena Inciso.
Colección Museo Antropológico Universidad
del Tolima y Proyecto Coyaima



Figura 13

Embudos de fundición cerámica del grupo Friable



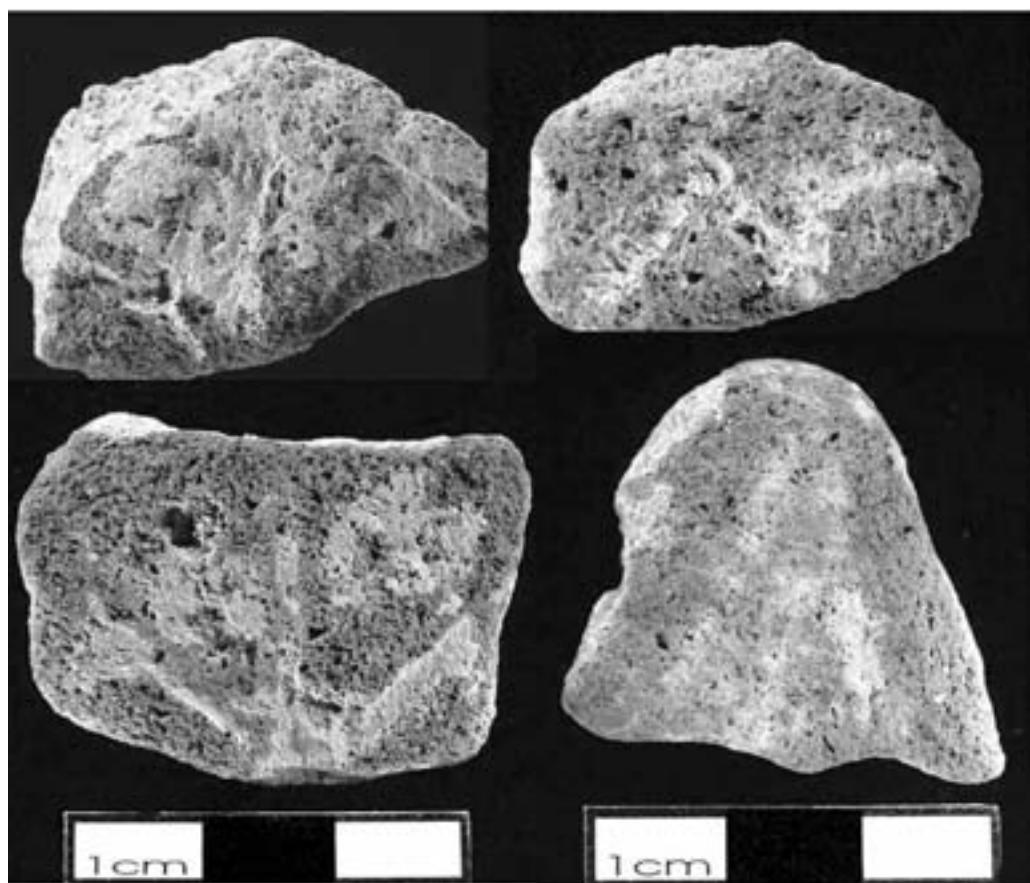
Figura 14

Pedestales macizos troncónicos cerámica friable



Figura 15

Cordones y moldes de la cerámica del grupo Friable



BIBLIOGRAFÍA.

- Castro, Hugo. 1996. *Bases técnicas para el conocimiento y manejo de los suelos del valle cálido del alto Magdalena*. Bogotá: Corpocaja.
- Cifuentes, A. 1986. "Prospecciones y excavaciones en la vereda Montalvo, margen izquierda del río Magdalena, municipio del Espinal – Tolima." Tesis de Grado. Inédito. Departamento de Antropología. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Cifuentes, A. 1994. "Tradición alfarera de la chamba". *Boletín de Arqueología*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República. Vol. 9 (3).
- Cifuentes, A. 1997. "Arqueología del municipio de Suárez (Tolima) dos tradiciones alfareras". *Boletín de Arqueología*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Vol.12. (3).
- Llanos, J. M. 2001. "Pautas de asentamiento prehispánicas en la cuenca baja del río Saldaña (Saldaña–Tolima)". *Boletín de Arqueología*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Vol. 16 (2): 3–66.
- Llanos, J. M. y S. Gutiérrez. 2004. "Dos milenios de ocupación humana en las tierras cálidas del plan del Tolima". Bogotá: Informe de Investigación. Inédito. Presentado a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República.
- Molano, J. 1995. "Arqueología del paisaje". *Cuadernos de Geografía*. Revista del departamento de geografía de la facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Vol. 5 (2): 2–10.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1986. *Arqueología de Colombia. Un texto introductorio*. Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica.
- Rodríguez, C. 1997. "Proyecto de rescate arqueológico de la línea de transmisión Betania–Miro Lindo. Bogotá: Informe de investigación. Interconexión Eléctrica S.A. Inédito.
- Rozo, J. M. 1990. "Una aproximación al conocimiento arqueológico de la zona de confluencia de los ríos Bogotá y Magdalena. *Boletín Museo del Oro* Banco de la República, (27): 85–97.
- Salgado, H. 1998. *Exploraciones arqueológicas en la cordillera Central, Roncesvalles–Tolima*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República y Universidad del Tolima.
- Salgado, H y Gómez, A. 2000. *Pautas de asentamiento prehispánicas en Cajamarca – Tolima*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República y Universidad del Tolima.

- Salgado L, et al. 2006a. *Antiguos pobladores en el Valle del Magdalena tolimense, Espinal-Colombia*. Ibagué: Colección Universidad del Tolima 50 años, Museo Antropológico Universidad del Tolima.
- Salgado H., J. M. Llanos y A. Gómez. 2006b. "Una secuencia cultural prehispánica en la planicie cálida del Valle del Magdalena tolimense". Pereira: Ponencia presentada en el simposio Arqueología y Paisaje, del IV Congreso de Arqueología en Colombia. Inédito.
- Simón, F. P. 1623-1625 [1981]. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las indias occidentales*. Bogotá: Editorial Banco Popular. Tomo VI.
- Triana A. 1992. *La colonización española en el Tolima, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Serie Histórica N. 1, Cuadernos del Jaguar.
- Van der Hammen, M. C. 1992. *El manejo del mundo, naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Estudios en la Amazonia Colombiana. Tropenbos.

**EL ROSARIO: UN ASENTAMIENTO PREHISPÁNICO
EN “LA SIERRA DE LOS PIJAO”, MUNICIPIO DE
BUGA, CORDILLERA CENTRAL (COLOMBIA)**

*El Rosario: a pre-hispanic establishment in “the sierra de los pijao”,
municipality of Buga, Central mountain range (Colombia)*

EDUARDO FORERO LLOREDA *

Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH · Bogotá, Colombia

* eforero@mincultura.gov.co

RESUMEN

En la cordillera Central de los Andes colombianos a la altura del departamento del Valle en las cabeceras del río Cofre, en la inspección de El Rosario (municipio de Buga), se manifiestan rasgos culturales arqueológicos, evidencias de ocupación prehispánica cercana al momento del contacto con la invasión española. Las fuentes históricas de ese contacto hacen referencia a la “Sierra de los pijaos” o “Sierra alta de los pijaos”, como frontera territorial vista desde las crónicas de las fundaciones de la ciudad de Buga, territorio vedado para los invasores españoles, ocupado por grupos que hacían resistencia a la invasión. En el presente trabajo se da cuenta de exploraciones sobre la cuenca media del río Guadalajara en la misma circunscripción territorial, es decir la vertiente occidental de la cordillera Central. El carácter fronterizo de los asentamientos parece indicar que se trata de dos patrones diferentes: el primero de ellos en El Rosario (que comparte semejanzas estilísticas con Chaparral–Tolima), y el segundo en El Janeiro, que tiene rasgos tardíos dentro de lo que se conoce como Cauca Medio y Quimbaya. En este documento se relacionan exploraciones arqueológicas inéditas para esta región arqueológica colombiana.

Palabras Clave: *cordillera Central, Sierra de los pijaos, frontera, Valle del Cauca, asentamientos Tardíos.*

ABSTRACT

In the Colombian Andean Central Range belonging to over the Department of Valle in the origins of Cofre river, at El Rosario (Municipality of Buga), there are certain cultural archaeological characteristics that show the evidence of pre-Hispanic occupation, which occurred close to the moment of the first contact with the Spanish invasion. Historical sources of this contact make reference to the fact that the Central Mountain Range was called “Sierra de los pijaos” or “Sierra alta de los pijaos” and was considered the territorial limit since the foundation chronicles of the city of Buga. This is the same border that was used in those days, when Spanish invaders could not trespass due to the occupation of groups that were against the invasion. There is also information about explorations along the middle river stream Guadalajara –river in the same territorial limits; that is, the western branch of the Central Mountain Range. The fact that these establishments are found in the limits of the occupation might mean that there are two different patterns. The first one is El Rosario (which shares similarities in style with Chaparral– Tolima) and the second one is El Janeiro, which has late characteristics of what is known as Cauca Medio and Quimbaya. This document reports the unpublished archaeological explorations for this archaeological Colombian region.

Keywords: *central mountain range, Sierra de los Pijao, territorial limit, Cauca Valley, late settlements.*

INTRODUCCIÓN

Las montañas, inmensas moles de materiales diversos en que se escribe la historia de la Tierra, guardan en su conformación, origen y naturaleza, elementos que sirven para conocer el paso de las poblaciones y el rastro de las culturas. Los paisajes culturales son escenarios socio-naturales donde se lleva a cabo el dramático suceso de la vida, de la selección de los más fuertes. Allí se impone el dominio del territorio en asentamientos estratégicos y acciones como la guerra, la supervivencia y la adaptación dejan huellas, cuyos rastros son identificables en el registro arqueológico.

En un lugar de la cordillera Central de los Andes colombianos a la altura del departamento del Valle del Cauca, en las cabeceras del río Cofre, en la inspección de El Rosario, se manifiestan rasgos culturales arqueológicos, evidencias de ocupación prehispánica cercana al momento del contacto con la invasión española. Las fuentes históricas de ese contacto hacen referencia a la “Sierra de los pijaos” o “Sierra alta de los pijaos” como frontera territorial vista desde las crónicas de las fundaciones de Buga (Tascón, 1991), la misma denominación fronteriza y territorio vedado para los invasores españoles, ocupado por grupos que hacían resistencia a la invasión (Valencia, 1991).

Desde tiempos inmemoriales, hasta el presente, la cordillera Central, ha sido escenario de conflictos. Su relieve estructural, complejo y con una alta denudación, conforma escenarios estratégicos, valles encajonados y aislados, que en tiempos de guerra constituyen un importante acierto logístico para quienes los dominan. La frontera de la expresión cultural *píjao* es y ha sido un elemento de valoración enorme para comprender, resaltar y conocer la dramática y contundente resistencia de las poblaciones aborígenes que se enfrentaron al imperio español y que a lo largo de la consolidación del mito fundacional del Estado nacional, surge como elemento remarcable de la identidad nacional y de la construcción y fortalecimiento de valores en torno a ello.

La información comprendida en el presente texto, hace referencia a los trabajos de documentación, exploración, prospección y excavación arqueológica llevados a cabo en el municipio de Buga, Valle del Cauca, durante los meses de enero a septiembre de 1992; concretamente en las veredas de El Janeiro y Alaska, en el corregimiento de La Habana, y en las haciendas Mi Banco, Betulia y Alemania en el corregimiento de El Rosario, vereda Santa Rosa. Asentamientos ubicados en la cordillera Central, en lo que se denominara “Sierra de los pijaos”. Este trabajo fue patrocinado por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República FIAN, El Instituto

Vallecaucano de Investigaciones Científicas INCIVA; con la colaboración del municipio de Buga y las comunidades de las cuencas de los ríos Guadalajara y Cofre (Figuras 1, 2, 2A y 2B). De igual manera, se hace una reseña breve sobre el papel insoslayable de las poblaciones que ofrecieron resistencia a la invasión, defendiendo sus costumbres y su territorio. Acostumbrados al lenguaje de los vencedores, que en crónicas y estudios de archivos vieron en los indígenas pijaos antropófagos y caníbales, la lectura de los vencidos resulta inevitable en esta observación espacial y territorial de un asentamiento prehispánico tardío en esta localidad.

Inicialmente se realizaron excavaciones en los sitios de El Janeiro y Alaska, pertenecientes a la cuenca media del río Guadalajara. Posteriormente, se amplió la zona de exploración hasta el corregimiento de El Rosario, en la cuenca alta del río Cofre debido a que en la primera temporada de campo no se llenaron las expectativas de trabajo por el estado de alteración de los sitios arqueológicos. De igual manera, pese a los esfuerzos financieros y logísticos proveídos por las instituciones arriba mencionadas, no fueron suficientes para ampliar la información obtenida en la última etapa de trabajo de acuerdo con el cronograma propuesto para la exploración y excavación de sitios arqueológicos.

Pese al deterioro, en el sitio de El Janeiro se realizaron dos cortes estratigráficos hasta de 40 cm de profundidad cada uno, y en el sitio de Alaska uno más. El paisaje fisiográfico de la zona presenta un relieve denudacional con drenajes controlados por la pendiente; terrazas naturales donde existen sitios arqueológicos en alturas comprendidas desde los 1.500 a 1.800 msnm.

Para la ampliación de la información, se decidió explorar un área que de alguna manera sirviera para completar un número significativo de variables arqueológicas. En efecto, sobre la misma vertiente occidental de la cordillera Central y por la vía de penetración que de Buga conduce a Palmira y Tuluá, se demarca un recorrido extenso por toda la vertiente, y se llega en ascenso al sitio de El Rosario, límite con el municipio de Tuluá y con la cuenca hidrográfica del río Cofre a 2.150 msnm. Allí se manifiesta un paisaje geográfico con un relieve estructural denudativo, suelos formados sobre estructuras sólidas procedentes del macizo de Ginebra y el batolito de Buga, que gracias al volcánismo de la cordillera Central pudieron formarse con un alto contenido de cenizas volcánicas, excelentes para la agricultura.

Entre los rasgos arqueológicos del área explorada se identifican patrones de asentamiento consistentes en aterrazamientos o áreas de vivienda cercanas

a drenajes naturales o antiguas quebradas secas. Basureros asociados a los aterrazamientos, al igual que tumbas ubicadas dentro de las áreas de vivienda. Características similares a las observadas en los horizontes tardíos del suroccidente colombiano. La excelente conservación de elementos óseos humanos y faunísticos, unida a la información de la muestra cerámica y lítica, constituyen los datos que documentan parte del proceso poblacional prehispánico tardío a la altura de la cordillera Central en el municipio de Buga¹.

GENERALIDADES

La región está localizada sobre la parte alta y media de la vertiente occidental de la cordillera Central, que corresponde tanto a la cuenca alta del río Cofre, como a la cuenca media del río Guadalajara.

La cuenca hidrográfica del río Guadalajara tiene una extensión de 13.390 ha con alturas promedio de 980 a 2.800 msnm; en la cual se han formado suelos de clima seco y húmedo, desarrollados en planicies aluviales, terrazas y diques bien drenados; suelos de clima medio, húmedo y muy húmedo, con influencias o no de suelos de materiales de clima frío húmedo y muy húmedo, derivados de ceniza volcánica (IGAC, 1988).

La cuenca del río Cofre nutre en su curso alto al río Tuluá; son afluentes de la misma, el río Rosario y las quebradas de Juntas y Brasil que nacen en el páramo de Pan de Azúcar a 3.500 msnm la altura en el corregimiento de El Rosario es de 2.150 msnm y presenta, en términos de la conformación de sus suelos, características similares a las identificadas en la cuenca hidrográfica del río Guadalajara.

La identificación de los tipos de bosques de la zona es compleja. A pesar de ser una tarea difícil, debido a la casi total intervención del área, las pocas evidencias de bosque nativo son similares a las descritas por Cuatrecasas (1958), en donde la denominada selva subandina es caracterizada para alturas entre los 1.000 a 2.100 msnm, que corresponde a la pequeña zonas de reserva hidrográfica del río Guadalajara, con temperaturas promedio de 23 a 16 grados centígrados; precipitaciones regularmente distribuidas, calculadas

¹ Posterior a esta investigación, se realizaron excavaciones arqueológicas en la cordillera Central, vertiente oriental a la altura del departamento del Tolima, en los sitios de Roncesvalles y Cajamaraca. Se registraron secuencias cronológicas importantes y rasgos culturales sobresalientes que sugieren ocupaciones tempranas para esta región arqueológica separada por el Páramo de las Hermosas (Salgado, 1998; Salgado y Gómez, 2000).

entre 4.000 y 1.000 mm anuales. La fisonomía del bosque contiene menos especies que el límite inferior, pero son evidentes raíces estribos, menor cantidad de lianas y epífitas leñosas, árboles con especies menores (microfilas), y menor cantidad de palmas grandes. También se presentan los bosques andinos que comienzan a unos 2.400 msnm, formando una faja hasta 3.800 msnm, temperaturas medias de 15 a 6 grados centígrados, precipitaciones anuales entre 900 a 1.000 mm; predominan gramíneas y vegetación de páramo. Actualmente se verifican prácticas agrícolas intensivas y un marcado deterioro ambiental debido a la sobreexplotación de los suelos.

EXPLORACIÓN DEL ÁREA

Durante los meses de enero a septiembre de 1992, se realizaron diferentes recorridos de la zona, tanto en el área de la cuenca media del río Guadalajara como alta del río Cofre. La accidentalidad geográfica de la cordillera Central a esta altura del departamento del Valle del Cauca se manifiesta en diversos valles transversales, cuencas hidrográficas y variadas formaciones geológicas. Estas condiciones, similares a las manifiestas en casi todo el complejo montañoso de los Andes colombianos, determinan diferentes estrategias de penetración y ubicación de los sitios arqueológicos, principalmente en vehículos, ocasionalmente a caballo o a pie.

En principio, se exploraron las áreas comprendidas entre las veredas de El Janeiro (hacienda El Laurel) y Alaska (haciendas Betania, Guaquitas y La Esterlina), del corregimiento de La Habana (cuenca media del río Guadalajara). Posteriormente, una ampliación de la exploración se extendió hasta las haciendas Mi Banco, Betulia y Alemania, en la vereda Santa Rosa, corregimiento de El Rosario, en el municipio de Buga (cuenca alta del río Cofre).

EXCAVACIONES EN LA CUENCA MEDIA DEL RÍO GUADALAJARA

Vereda El Janeiro

La hacienda El Laurel corresponde a un amplio sector de la vereda, donde se conserva una mancha de bosque húmedo tropical, que nutre tanto la quebrada La Negra como la quebrada El Janeiro, afluentes del río Guadalajara. Con 1.720 msnm y un relieve montañoso, presenta condiciones ideales para la ubicación y adaptación de asentamientos prehispánicos. Sin embargo, el área ha sido fuertemente guaqueada, produciendo el respectivo deterioro de los sitios arqueológicos, aunado a la erosión producto del sobrepastoreo y sobreexplotación agrícola.

Se realizaron 31 pozos de sondeo de 50x50 cm que manifestaron materiales arqueológicos, en su mayoría cerámica, material lítico y carbonizado. La profundidad de los mismos osciló entre 30 y 60 cm. La presencia de altas concentraciones de material en un par de ellos, determinó la excavación de dos cortes estratigráficos, el primero de ellos de 2 m por 2 m de área se dividió en cuadrículas de 1x1 m, y alcanzó una profundidad de 40 cm hasta un horizonte de color amarillo, estéril arqueológicamente. Por medio de la excavación de niveles arbitrarios de 10 cm, se recolectaron y documentaron materiales arqueológicos de diferente naturaleza, como fragmentos cerámicos, carbón y líticos.

Una segunda unidad de excavación fue realizada a 300 m en dirección noroeste pendiente abajo de la primera. Con un área de 1x2 m y una profundidad de 30 cm manifestó material arqueológico en poca cantidad, aunque el pozo de sondeo que determinó la realización de la misma presentó material cerámico con bordes y decorados al estilo “grano de café” (Salgado, 1986; Bray 1989; Cubillos, 1984; Rodríguez, 1989).

Vereda Alaska

Pertenece al corregimiento de La Habana, a 3,5 km de la vereda El Janeiro. Su altura promedio es de 1.600 msnm. Se realizaron recorridos y exploraciones en las haciendas Betania, Guaquitas y La Esterlina. El potencial arqueológico de estas zonas es escaso, sin embargo aparecen manifestaciones eventuales de tiestos. La naturaleza arcillosa de los suelos, y un régimen de humedad bastante seco, hizo difícil un sondeo del área. En la hacienda Betania, se realizaron 6 pozos de 50x50 cm y profundidades de 30 a 50 cm; allí se verificó la presencia de un sitio de extracción de arcilla, aparentemente de origen colonial. Es importante observar que no existen antecedentes de producción alfarera en los actuales moradores de la zona. La excavación de un corte de 1x1 m determinó la presencia de tejas coloniales a nivel superficial y en los estratos inferiores, material arqueológico (carbón y tiestos).

EXCAVACIÓN EN LA CUENCA ALTA DEL RÍO COFRE

Las excavaciones realizadas en la cuenca alta del río Cofre, se llevaron a cabo en la hacienda Betulia; además se exploraron las haciendas Mi Banco, San Jerónimo y Alemania. Estas haciendas pertenecen al corregimiento de Santa Rosa, en la vereda El Rosario, ubicadas entre los 2.150 msnm hasta los 3.050 msnm; el relieve se caracteriza por ser una zona montañosa, accidentada, con pendientes de un 16%, hasta un 30% de inclinación aproximadamente.

Un rasgo característico en la expresión del patrón de asentamiento, es la manifestación de aterrazamientos artificiales que oscilan entre 8 x 25 m de largo y 4 a 6 m de ancho. Los drenajes naturales siguen la dirección de la pendiente, en cuyos cauces se vierten las aguas de las quebradas y afluentes del río Cofre. Los aterrazamientos están asociados a basureros prehispánicos en regular estado de conservación, debido a las diferentes actividades de intervención tales como la cría intensiva de ganado, sobreexplotación agrícola y guaquería. La conservación del material óseo es muy buena en los basureros y algunas de las tumbas.

Hacienda Betulia

En la hacienda Betulia se realizó la excavación de dos unidades estratigráficas. La primera de ellas de 1x2 m se realizó sobre un basurero, localizado al lado de un aterrazamiento de 15 m de largo por 6 m de ancho (Plataforma N° 1). La segunda excavación se realizó sobre una plataforma de vivienda (N° 2), allí mismo se registraron además una tumba y dos pozos.

Las características edafológicas de los suelos de la zona presentan un material homogéneo en la mayoría de los cortes estratigráficos. En particular, el rasgo sobresaliente que presentan los cortes arqueológicos en el perfil de ocupación, consistente en un suelo negro rico en material orgánico, seguido de un suelo del material parental arqueológicamente estéril con características volcánicas, clasificado dentro de la taxonomía de suelos como un Andisol. La textura de sus componentes pedológicos es franco arenoso; estructura fuerte, fracturando en granos angulares y subangulares de 0,5 a 1,0 cm y consistencia plástica en mojado.

El basurero excavado (U.E.IV) (Figura 3) tuvo una profundidad aproximada de 60 cm, pero teniendo en cuenta la pendiente del sitio y el punto cero de referencia, esta profundidad fue de 115 cm. En el proceso de excavación se registraron materiales arqueológicos desde la superficie hasta los niveles más profundos. Éstos consistieron en fragmentos de bordes de tiestos de material cerámico, material óseo animal, carbón y elementos líticos de cuarzo lechosos, principalmente. Los resultados de C_{14} con una datación de 550 ± 50 AP (Beta 60733) obtenidos en este contexto y asociados a las evidencias descritas arriba, revelan el carácter tardío del asentamiento.

La trinchera (U.E.V) (Figura 4), se ubicó en la plataforma N° 2 y tuvo un área de 1x1 m y una profundidad de 45 cm. Los rasgos generales de su conformación edafológica son la presencia de un horizonte vegetal y húmico, seguido por el material de ocupación de por lo menos 30 cm, y finalmente, un

horizonte amarillo estéril arqueológicamente. Allí se excavaron materiales cerámicos, líticos, óseos y carbón. Un elemento importante fue la manifestación de dos volantes de huso; el primero de ellos excavado en un pozo de sondeo cercano a la unidad y el segundo ubicado en la misma.

Sobre la plataforma N° 2 se excavaron una tumba y dos pozos con una profundidad promedio de 120 cm. Estos rasgos se evidenciaron como depresiones sobre la superficie de la plataforma.

Sobre el sector noreste de la plataforma N° 2, la tumba N° 1 (Figura 5) evidencia material óseo, correspondiente a dos individuos, y aunque su estado de conservación es regular, es evidente la deformación craneana, al igual que la presencia de patologías óseas. Sus dimensiones se expresan por un pozo circular de 160 cm de diámetro, 120 cm de profundidad; una semi-cámara de 52 cm de altura y 56 cm de ancho. Sobre la planta de la tumba se encontraron dos esqueletos de individuos adultos, en posición extendida de cúbito dorsal, sin ofrendas evidentes. Sin embargo, en el relleno del pozo se hallaron 24 fragmentos cerámicos, carbón y astillas de hueso. En la parte superficial, se documentaron fragmentos de tiestos y un hacha de mano.

Los pozos N° 2 y N° 3 no presentaron materiales, es decir, no manifestaron material cerámico ni óseo en su interior, pero sí fragmentos de carbón, acompañados de tierra negra, arena y piedras. Las dimensiones de los pozos manifestaron profundidades de 130 y 120 cm y diámetros de 70 cm y 50 cm respectivamente.

EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS

Los materiales obtenidos durante el proceso de excavación en las zonas anteriormente descritas, consisten principalmente en material cerámico, óseo y lítico. Su estado de conservación varió de acuerdo con su posición geográfica y las condiciones del suelo que lo protegieron.

La cerámica: en cuanto a los materiales cerámicos se pueden advertir dos conjuntos de evidencias que, según el resultado de los análisis corresponden a elementos fronterizos. El primero de ellos, ubicado en la cuenca del río Cofre (El Rosario), presenta un mejor estado de conservación, y está relacionado con los materiales de la vertiente oriental de la cordillera Central del departamento del Tolima (Horizonte Tardío); y el segundo de ellos, representado por las evidencias del río Guadalajara (El Janeiro), con elementos decorativos y formales estrechamente relacionados con los horizontes Tardíos, tipo Sonso del Valle del Cauca.

Por un lado, la cerámica de El Janeiro está representada por fragmentos de piezas de recipientes de gran capacidad y bordes que cumplen con las descripciones estilísticas y decorativas identificadas para el valle del río Cauca (Rodríguez, 1989, 2002; Bray, 1989).

El otro grupo de evidencias está representado por el material excavado en El Rosario. Estas evidencias, sustancialmente distintas a las de El Janeiro no solo en sus formas sino en la naturaleza de sus pastas y desgrasantes, presenta similitudes decorativas identificadas en la vertiente oriental de la cordillera Central, a la altura del sitio arqueológico de Chaparral, Tolima (Chacín, 1991; Rodríguez, 1991).

Para la metodología del trabajo tipológico se tuvieron en cuenta los rasgos de carácter diagnóstico cultural, es decir aquellos que cumplen con los elementos empleados por los alfareros prehispánicos con el fin de realizar y modelar las piezas cerámicas; estos son: desgrasante, espesor de paredes, baño, morfología y decoración.

El término desgrasante es empleado aquí como la sustancia no plástica que se agrega intencionalmente a la pasta o que está contenido en ella y facilita la desecación y una mayor cohesión, evitando el agrietamiento por tensiones en el cuerpo. Dentro de los constituyentes minerales que se observan sobresalen el cuarzo, cuarzo lechoso, mica, plagioclasa, minerales máficos: piroxenos y anfíboles. Los constituyentes líticos son: cuarzo-plagioclasa, piroxeno, cuarcita y chert. Sobresalen elementos de óxidos de hierro y multimineralógicos, como fragmentos de tiesto triturado. Los tamaños de los granos se determinaron de acuerdo con la escala de Wenwort, que determina granos de tamaño muy grueso (vc), con calibres mayores de 2 mm; grueso (c), entre 2 y 1 mm; y medio (m) de 1 a 0,5 mm.

Teniendo en cuenta estos parámetros, se observaron tanto en la cerámica de El Rosario, como en la de El Janeiro, fragmentos de vasijas con desgrasantes de cuarzo lechoso y pizarras con tamaños muy gruesos (vc). Eventualmente se observan cuencos y bordes finos que normalmente presentan fragmentos gruesos de cuarzo, mica y tiestos triturados. Este último elemento se observa en ambos sitios.

En cuanto al espesor de las paredes, considerando la estratigrafía cultural y los niveles arbitrarios de excavación, la muestra expresa elementos con espesores de 3,0 a 3,5 mm; la mayor frecuencia de elementos de 10 y 20 mm de grosor, fueron recuperados en excavaciones y pozos de sondeo, generalmente en contextos domésticos (basureros, áreas de vivienda). No se

presentan evidencias completas de índole ceremonial, ya que el material cerámico de las tumbas excavadas es escaso y poco diagnóstico.

El baño superficial se presenta en ambas caras, o en la superficie externa e interna en caso de conservarse. Los colores más representativos para ambos sitios son: rosado 10 YR 6/5; café rojizo 10 YR4/3-4/6; café 5 YR 5/4; café oscuro 5 YR 4/4 y crema 7,5 YR 7/4. Los matices 10 YR2/3 y 10 YR5/4 son observados con más frecuencia en El Rosario.

Morfológicamente, a pesar de no poseer muestras completas de cerámica, se manifestaron elementos como bordes y cuerpos de vasijas que por su tamaño y contexto se infiere que son elementos utilizados en actividades domésticas. En El Janeiro sobresalen fragmentos de vasijas globulares y subglobulares con bordes evertidos, fragmentos de cuencos de diferentes tamaños (Figuras 6, 7), así como elementos que presentan figuras antropomorfas (Figura 8). Bases de recipientes grandes y pequeños, así como fragmentos de asas gruesas para sujetar recipientes de gran capacidad.

La cerámica de El Rosario, se tipifica por fragmentos de ollas y cuencos de diferentes tamaños y vasijas de borde recto evertido (Figuras 9, 10). Volantes de huso circulares de diferente diámetro (Figura 11), evidencian la utilización de fibras para la elaboración de tejidos. Vasijas subglobulares de hasta 36 cm de diámetro. Platos y cuencos complementan el conjunto de evidencias cerámicas.

Los elementos decorativos de El Janeiro varían entre incisiones continuas, triangulares, circulares. Aplicaciones “grano de café” en bordes y figuras antropomorfas (Figura 12); se destaca el elemento significativo de similitud con otras áreas cercanas del sur occidente (Salgado, 1986; Bray, 1989; Cubillos, 1984; Rodríguez, 1989; Herrera, 2005). Los bordes de algunas vasijas presentan incisiones triangulares en el labio. Bordes gruesos con aplicación en el labio y agarraderas para recipientes de almacenamiento son rasgos relevantes dentro de la colección cerámica. Los colores de las pastas varían de acuerdo con el baño; estas manifestaciones decorativas ocurren en pequeños fragmentos de cuencos y vasijas. Los colores más representativos son 10 YR2/3 y 10 YR5/4.

Para el área de la cuenca alta del río Cofre, la decoración de los elementos cerámicos cambia; se presentan formas simples con decoraciones circulares e incisas en los bordes, recipientes pequeños, volantes de huso y materiales similares a los excavados en Chaparral, Tolima (Chacín, 1991; Rodríguez, 1991) (Figura 13). Los acabados superficiales de algunos fragmentos de bordes

presentan pintura y baño de la superficie (10 YR6/4 y 2 YR5/8). Manchas de oxidación y reducción son observables en algunos fragmentos de la muestra.

Líticos: de acuerdo con la reseña explicativa del mapa geológico preliminar 261 de Tuluá (De Armas 1984), que comprende el flanco occidental de la cordillera Central, la planicie del Valle y el flanco oriental de la cordillera Occidental, con elevaciones que fluctúan entre 1.000 y 2.500 msnm; se puede inferir que gran parte de la materia prima para la realización de herramientas y artefactos líticos proviene de la zona. Los grupos importantes de formaciones que se destacan hacia El Janeiro y El Rosario son el batolito de Buga y la formación Anaime (lavas basálticas almohadilladas), y el complejo Rosario; existen evidencias de material transportado por la formación Cisneros.

Para el área de El Janeiro se observan pizarras micáceas colores verdes manifiestos en cuchillas y lascas. Manos de moler representadas en fragmentos de roca ígnea en estado de alteración masiva, dura, color verde amarillo claro de nombre diorita. Fragmento de hacha cuya naturaleza corresponde a una roca ígnea básica muy alterada color oscuro.

Elementos óseos: la única zona que presentó un estado aceptable de conservación de huesos fue la hacienda El Rosario. El material óseo se encuentra representado por fragmentos de esqueletos humanos procedentes de tumbas y fragmentos óseos animales procedentes de un basurero asociado a una plataforma de habitación. Los fragmentos óseos humanos se manifiestan a través de cráneos con deformación y desgaste en las cúspides dentales; además, huesos largos sin epífisis, altamente deteriorados y poco diagnósticos.

Los fragmentos óseos animales se recuperaron totalmente de la unidad de excavación IV. Su clasificación pertenece a *Didelphis marsupialis* (chucha): radio izquierdo, dentarios izquierdo y derecho, maxila derecha e izquierda y cintura pélvica derecha. *Cervidae mazama* (venado): fragmentos de dentario derecho, cintura pélvica y frontal izquierdo; y *Cavia porcellus* (cuye): tres dentarios y un fémur. Importantes indicadores de la dieta de estas poblaciones.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Para la reconstrucción de indicadores poblacionales pre y poscoloniales, es fundamental la revisión de algunos documentos que describen los primeros contactos entre la población ibérica y las comunidades indígenas ubicadas dentro del perímetro conocido hoy como el municipio de Buga. Aparte de las fuentes documentales tradicionales o cronistas como Cieza de León, Robledo, Castellanos, etc., el potencial informativo de la sistematización de datos de

Cubillos (1946), Romoli (1974), Trimborn (1949), Friede (1963), Rodríguez (2002), aunado a los trabajos de Tascón (1991) y Valencia Llano (1991, 1993), contribuyen a ilustrar ampliamente el panorama precolonial del Valle del Cauca, y argumentar sin lugar a dudas los elementos constituyentes de una cuadro de conflicto y guerra permanente con la llegada de los españoles.

Tascón (1991: 7), al referirse a las distintas fundaciones de Buga, señala: “El territorio de Buga, a la llegada de los conquistadores españoles, estaba habitado por numerosas tribus salvajes, cuyos dominios limitaban al oriente con los pijaos como hemos dicho, al norte con los quimbayas; al occidente con los gorrones, y al sur, con los calocitos [...] la región montañosa que formaba la porción oriental del territorio, estaba cubierta por bosques seculares y se componía por serranías que se elevaban hasta la región de los páramos. Era lo que se llama entonces y se llama todavía, la sierra de los pijaos”. Esto es manifiesto en las diferentes fundaciones de la ciudad de Buga (1554), o ciudad Señora, o Nueva Ciudad de Jerez de Buga (1558–1559), o Guadalajara de Buga (1570), o Guadalajara de Nuestra Señora de la Victoria de Buga (1573); lo que está indicando que a través del proceso de colonización, se realizaron movimientos desde los límites de los páramos hasta el lugar que actualmente ocupa la ciudad de Buga. Al respecto, Valencia Llano (1991, Introducción) argumenta:

En este sentido las fundaciones no eran centros urbanos en la significación colonial del término, sino fuertes militares o “presidios” donde los vecinos feudatarios mantenían soldados con el fin de garantizar la paz tan necesaria para la conservación de sus encomiendas y para el cobro de tributos. Fueron ciudades surgidas en la segunda oleada de fundaciones y su desarrollo social y económico estuvo condicionado por los avances y retrocesos del control de las fronteras. Buenos ejemplos al respecto los tenemos en Cartago, Anserma, Toro, Cáceres, ciudades que fueron al menos trasladadas una vez, Buga tres veces y Caloto, un caso aparentemente extremo, que fue trasladada y fundada ocho veces, constituyendo una muestra de lo precario de las fundaciones originales y de la inestabilidad de las fronteras militares afectadas por la resistencia indígena.

La localización de las áreas en donde se ubicaron los aborígenes pertenecientes al denominado grupo pijao, se interpreta claramente en la siguiente cita del mismo autor (Tascón, 1991: 20):

Los historiadores antiguos señalaban como términos de la Nación de los pijaos: por el oriente al río Grande de La Magdalena, que los separaba de los panches y sutagaos; por el Norte la sierra nevada que queda entre las ciudades de Cartago y Mariquita; por el sur, la serranía que comienza a espaldas de Timaná; y por el occidente, las faldas de la cordillera Central de los Andes que miran al Valle del Cauca.

Valencia Llano (1991: 96) tiene una interpretación similar a la anterior y su percepción de la idea de lo “píjao”, se refleja en la siguiente cita referida a la resistencia desplegada por las poblaciones indígenas y en particular a una frontera amplia establecida por alianzas estratégicas de diversas poblaciones:

La existencia desplegada por los pijaos, en cambio, afectó al establecimiento colonial de una manera más directa, lo que se explica ante todo por dos razones: la primera es que los Píjao atacaron de una manera sistemática los centros urbanos situados a ambas lados de la cordillera —Buga, Cartago, Timaná, La Plata e Ibagué—, sus respectivas unidades productivas —estancias y minas— y sus centros de extracción de fuerza laboral —las encomiendas— La segunda es que la resistencia no era ejercida por una comunidad en particular, sino por una coalición de yalcones, paeces, pijaos, sutagaos y panches— habitantes de las estribaciones orientales de la cordillera Central y los valles del Magdalena y Neiva—, y los putimaes y bugas que habitaban las estribaciones occidentales de la misma cordillera vertientes al valle del río Cauca. En este sentido el término “píjao” no designaba a una comunidad específica, sino que era aplicado a cualquier tribu belicosa que habitara la frontera interna que se había creado en la cordillera Central y que separaba la Gobernación de Popayán del Nuevo Reino de Granada.

Esta circunstancia nos hace suponer que las áreas exploradas durante el proceso investigativo de éste proyecto, manifiestan características similares a las documentadas para los horizontes tardíos de la ocupación indígena correspondientes a los grupos pijaos, asentados en la cordillera Central, a la altura del municipio de Buga, por lo menos 50 años antes de la Conquista.

Durante el estudio de la documentación bibliográfica consultada, se pudo identificar que la actividad característica de los grupos denominados pijaos, fue la de mantener una fuerte resistencia a la invasión española; circunstancia que determinó una constante situación de guerra. Así, se documentan

por lo menos 52 expediciones que en tiempos de Belalcázar, trataron de acabar con la resistencia de los pijaos. Al igual que Tascón, Friede (1963: 157) establece una posible ubicación de los pijaos de la siguiente forma: “La exacta ubicación de esta tribu en la época de la conquista es difícil, a causa de que los cronistas e informantes coloniales la confunden con los paéz, panches, su-tagaos u otros grupos de indios rebeldes, debido a que el vocablo “Pijao” se generalizó muy pronto para designar cualquier tribu belicosa de la cordillera Central al occidente, el río Magdalena por el oriente, el río Saldaña al sur, y por el norte los llanos del Tolima”. Más adelante, el mismo autor refiriéndose a la guerra emprendida por los pijaos en contra de la invasión española señala: “A principios del siglo XVII la hostilidad de los pijaos se acrecentó de tal modo que todos los vecinos desde Timaná hasta Mariquita en el valle del Magdalena y desde Buga a Cartago en el del Cauca clamaban por una intervención oficial. Ante la indolencia que demostraban las autoridades frente a sus continuos ataques, los pijaos intensificaron sus operaciones” (Friede, 1963:160).

La evidencia de la existencia de alianzas de grupos que no se sometieron al dominio español es una constante en el proceso de colonización, tal como se manifiesta en la siguiente cita: “En 1601 pijaos y paeces destruyeron a Caloto. En 1602 atacaron a Ibagué y asolaron a Roldanillo. En 1605 pusieron cerco a Cartago, atacaron a La Plata, Buga, San Vicente de Páez, Santiago, Medina y Toro, poblaciones estas que se vieron obligadas a mudar de sitio varias veces para escapar de las belicosas tribus, que se jugaban entonces la vida en el último esfuerzo por conservar su libertad y por expulsar de sus comarcas a los invasores” (Duque, 1965: 146).

Uno de los indicadores que mejor describen el panorama colonial y la fuerte resistencia indígena, lo sintetiza Valencia Llano (1993), así: “La modalidad de encomienda fue una experiencia importante en algunas conquistas tardías. La de Buga por ejemplo: la provincia permanecía como una frontera que impedía la ocupación del valle. Hasta 1550 la región se encontraba dominada sólo en la banda occidental, la más angosta —con la ciudad de Cali— y en su extremo norte con Cartago, que se localizaba donde es hoy la ciudad de Pereira; algo similar ocurría con Anserma situada en la cordillera Occidental en el actual departamento de Caldas. Por tanto, todo el territorio de la banda oriental del río Cauca —la otra banda vista desde Cali—, permanecía como una frontera militar ocupada por indios pijaos, putimaes, paeces, chinches, caparíes, augíes, anapoimas y bugas, conocidos más tarde por los nombres

genéricos de bugas y pijaos [...] Los indios pijaos y putimaes mantuvieron una guerra permanente contra los españoles..."

Es entonces clara la intensa resistencia desarrollada por las poblaciones indígenas en el proceso colonial a esta altura del departamento del Valle. Su ubicación, desplazamientos y alianzas, tipifican el panorama observado por cronistas y que incipientemente se documentan arqueológicamente en el contexto de la presente exploración. Bien vale la pena revisar la historiografía a la luz de los trabajos arqueológicos y etnohistóricos, como la reflexión crítica de las crónicas coloniales que realizó Álvaro Félix Bolaños (1994: 29) en lo que llama la revisión de "la historiografía y la crítica del desdén: bárbaros y claros varones civilizadores".

CONCLUSIÓN

El conjunto de evidencias obtenidas del análisis de los materiales presentados en este trabajo de investigación, indican la identificación del carácter fronterizo del área. Por un lado, los elementos arqueológicos del sitio El Janeiro se relacionan con las evidencias documentadas para el valle del río Cauca (Rodríguez, 1989; Salgado, 1986); de otra parte, el sitio El Rosario se asocia con las evidencias arqueológicas manifiestas en la vertiente oriental de la cordillera Central, en el municipio de Chaparral, Tolima (Chacín, 1991; Rodríguez, 1991).

Para el sitio de El Rosario los resultados de C_{14} con una datación de 1.450 ± 50 d. C. (Beta 60733), están asociados con una pauta de asentamiento dispersa en aterrazamientos realizados sobre las pendientes, con viviendas, basureros y tumbas ubicadas en los mismos aterrazamientos. Es probable que los grupos indígenas que poblaron la zona, fueran los mismos que ofrecieron resistencia a los ibéricos, en la otrora denominada "Sierra de los pijaos" y hoy cordillera Central.

Los interrogantes que surgen con el hallazgo de estas evidencias, invitan a considerar la ampliación de la exploración del área. Futuros trabajos podrán verificar y obtener más variables arqueológicas, con el fin de determinar el origen temporal y la distribución espacial de estos asentamientos. El cambio cultural, contrastado con el carácter fronterizo de la zona desde una perspectiva regional, nos podrá también dar algunas luces sobre los procesos que acompañaron el desarrollo de estas sociedades precolombinas.

AGRADECIMIENTOS

Al entonces director del Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas, Dr. Guillermo Barney Materón, y a su equipo administrativo y logístico; especialmente al personal de la estación biológica del Vínculo; a la Dra. Liliana Meneses y al Dr. Germán Parra; a los colegas Sonia Blanco y Alexander Clavijo. Al Dr. Luis Duque Gómez, director de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, FIAN. Al municipio de Buga en sus pasadas administraciones. De la misma manera a las Empresas Municipales y a su Departamento Forestal. Al doctor Manuel Castro, propietario de la hacienda El Laurel en la vereda El Janeiro; al administrador, Abraham Berrío y a su esposa doña Rosa Berrío. En la vereda Alaska, al licenciado Oliver Aguirre, director del colegio Técnico Agrícola y al administrador de la finca Betania, Alcides Ospina. En el Rosario, al profesor Jair Cuadros y a sus hermanos Edier y Juan Carlos y a sus amables familias. A los señores Albino Peña y Gustavo Rojas. Al señor Alvaro Gómez, a los dibujantes Yolanda Jaramillo y Diego Holguín. Al antropólogo Germán Peña, por la clasificación de los restos óseos animales. A la familia Moncayo en Buga y al geólogo Harvey Millán. Al ex director de Planeación Municipal Rieny Moncayo. A mi esposa María Bordamalo, con quien por esos días creamos un vínculo llamado Esteban.

Figura 1





Figura 2



FIGURA 2A



FIGURA 2 B

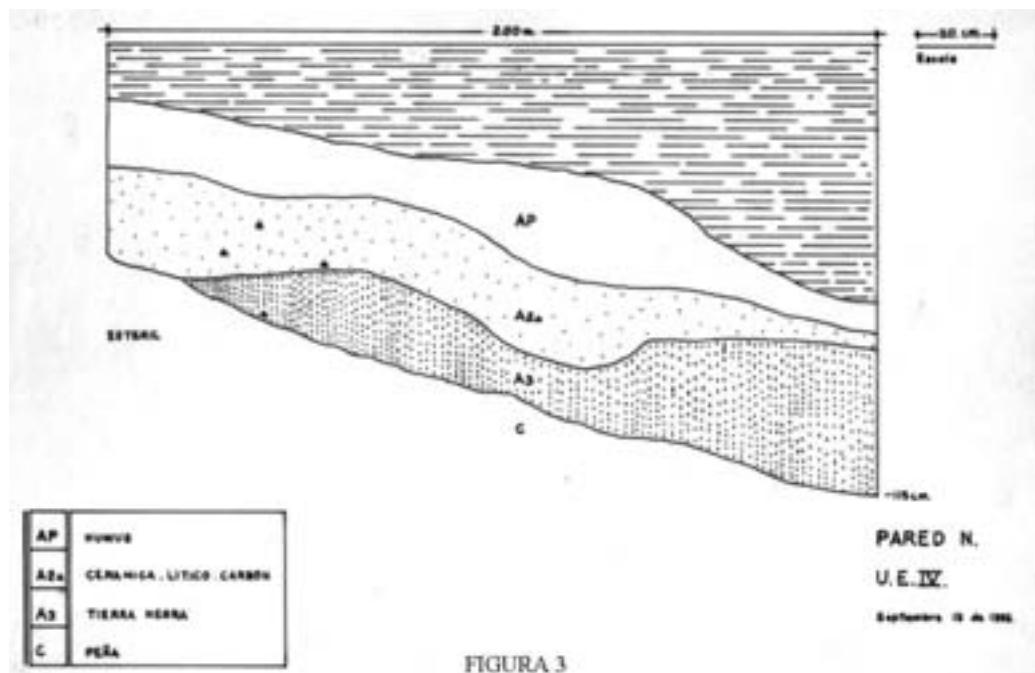


Figura 3

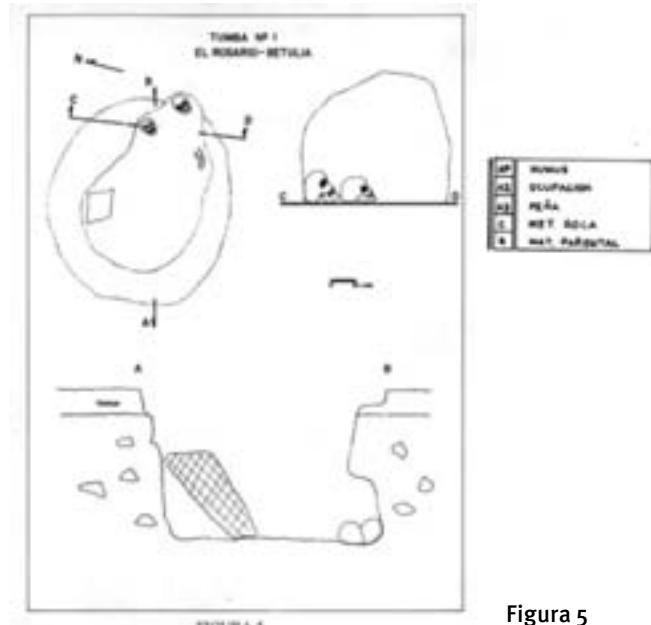


Figura 5

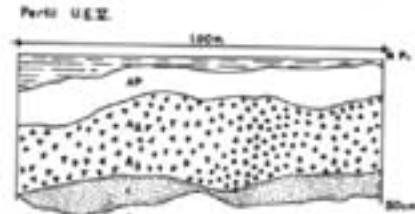


Figura 4

Figura 6



Figura 7



EL JANEIRO EL LAUREL CERAMICA ANTROPOMORFA

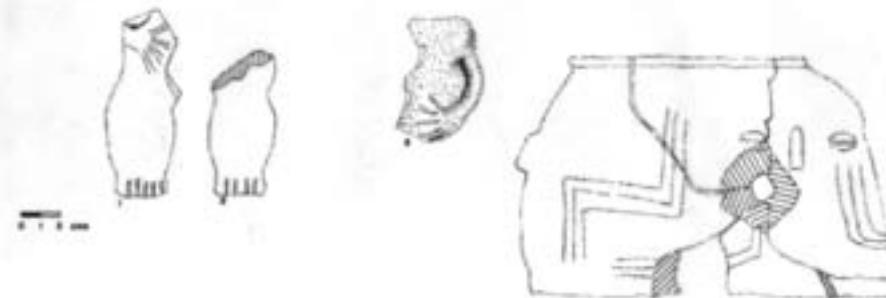


Figura 8

Figura 9

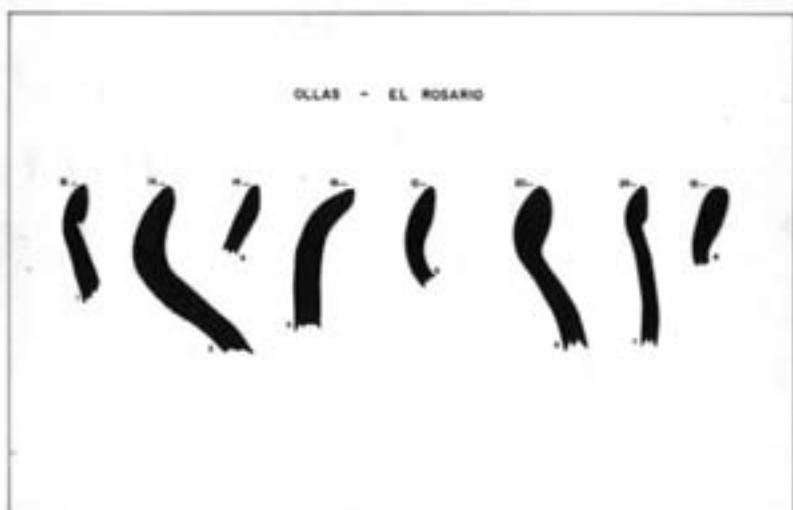


FIGURA 9

Figura 10



FIGURA 10

Figura 11

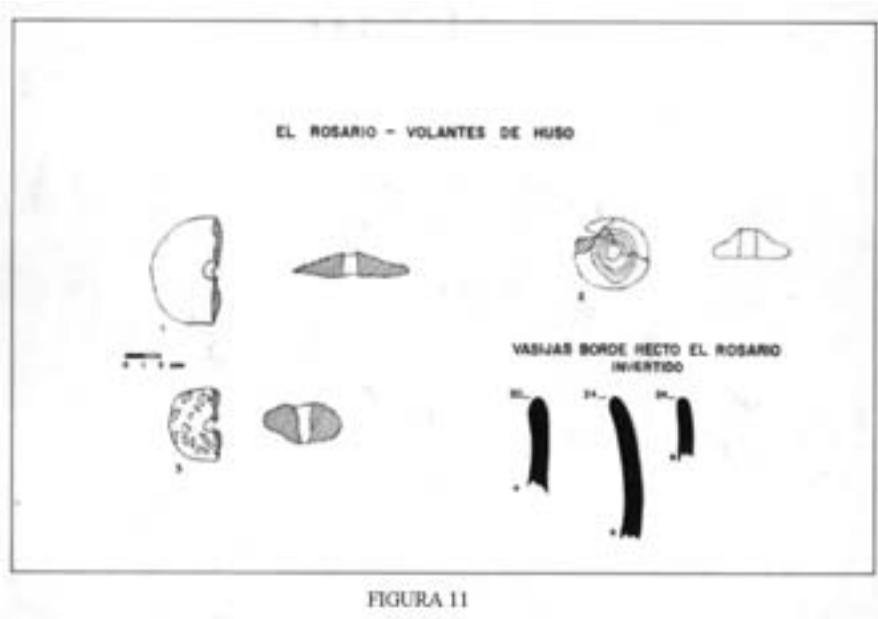


FIGURA 11

Figura 12

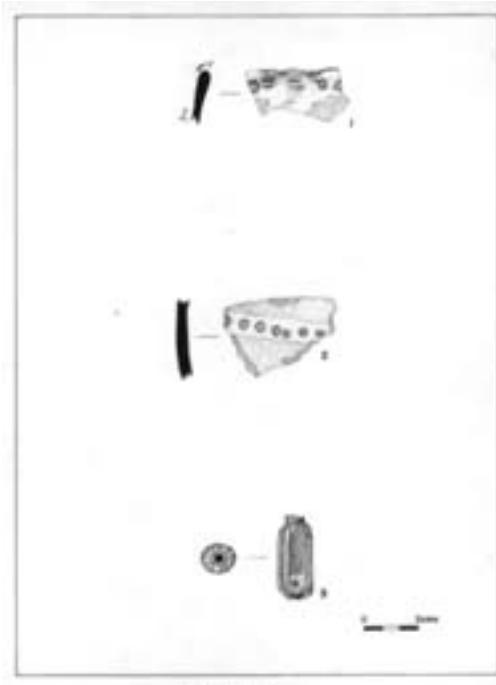


FIGURA 12

Figura 13



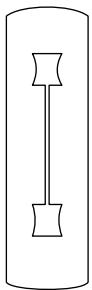
FIGURA 13

REFERENCIAS

- Bolaños, Álvaro F. 1994. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijao de fray Pedro Simón*. Bogotá: Cerec.
- Bray, Warwick. 1989 Cerámica Buga: Revaluación. Bogotá: *Boletín del Museo del Oro*. 24:103–120.
- Cuatrecasas, José. 1958. Aspectos de la vegetación de Colombia. *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. Vol. X, N° 40.
- Cubillos, Julio Cesar. 1946. Etnografía. Apuntes para el estudio de la cultura Pijao. Bogotá: *Boletín de Arqueología*, Órgano del Servicio Arqueología Nacional, enero–marzo, N° 1.
- Cubillos, Julio Cesar. 1984. *Arqueología del Valle del Cauca. Asentamientos prehispánicos en la suela plana del río Cauca*. Bogotá: Fundación de Investigaciones arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Chacín, Regina 1991. *Exploración arqueológica en la parte media del cañón del río San Fernando, Chaparral–Tolima*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, manuscrito.
- De Armas, Luis. 1984. *Plancha geológica*. Ingeominas. Tuluá, N° 261.
- Duque Gómez, Luis. 1965. *Historia Extensa de Colombia*. Vol. I. *Prehistoria*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Ediciones Lerner.
- Friede Juan. 1963. *Los Quimbaya bajo la dominación española, estudio documental (1539–1810)*. Bogotá: Talleres gráficos del Banco de la República.
- Herrera, Leonor. 2005. “The Late Sonso Period and the Spanish Conquest”. En *Calima and Malagana. Art and Archaeology in Southwestern Colombia*. M. Cardale S. eds. Lausanne: Pro Calima Foundation, pp. 224–257
- IGAC. 1988. *Suelos y bosques de Colombia*. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
- Rodríguez, Camilo. 1991. *Patrones de asentamiento de los agricultores prehispánicos en “El Limón”, municipio de Chaparral, Tolima*. Bogotá: FIAN, Banco de la República.
- Rodríguez, Carlos A. 1989. “La Población prehispánica del valle medio del río Cauca, entre los siglos VII– VI”. *Boletín del Museo del Oro*, 24: 73–90.
- Rodríguez, Carlos A. 2002. *El Valle del Cauca Prehispánico. Procesos socioculturales antiguos en las regiones neohistóricas del Alto y Medio Cauca y la costa Pacífica colombo–ecuatoriana*. Cali: Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle. Fundación Taraxacum.
- Romoli, Kathleen. 1974. “Nomenclatura y Población indígena de la antigua jurisdicción de Cali a mediados del siglo XVI”. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XVI.

- Salgado, Héctor. 1986. *Asentamientos Prehispánicos en el noroccidente del Valle del Cauca*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de La República.
- Salgado, Héctor. 1998. *Exploraciones arqueológicas en la cordillera Central. Roncesvalles–Tolima*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Salgado, Héctor y Alba Nelly Gómez. 2000. *Pautas de asentamiento prehispánicas en Cajamarca–Tolima*. Bogotá: Fundación de Investigaciones arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Tascón, Túlio E. 1991. *Historia de la conquista de Buga*. Colección de autores bugueños. Alcaldía de Buga. Imprenta Departamental del Valle.
- Trimborn, Hermann. 1949. *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Valencia Llano, Alonso. 1991. *Resistencia indígena a la colonización española*. Cali: Universidad del Valle.
- Valencia Llano, Alonso. 1993. “Artífices y artificios seculares”. *Colombia País de regiones* N° 26. Medellín: Ed. Diario El Colombiano.

EN EL CAMPUS



ACREDITACIÓN DE ALTA CALIDAD

*Informe de evaluación externa de la Carrera de
Antropología de la Universidad Nacional de Colombia*

ELENA UPRIMNY HERMAN

ELÍAS SEVILLA CASAS

Pares designados por el CNA

La acreditación académica otorgada al
Departamento de Antropología por parte del
Ministerio de Educación Nacional*

XIMENA PACHÓN C.

Directora, Departamento de Antropología

Con la entrada en vigencia del Acuerdo 023 de 1999 del Consejo Superior Universitario, se estableció adoptar y poner en marcha en la Universidad Nacional de Colombia un proceso de autoevaluación de sus programas curriculares que fuera común a todas sus sedes¹, autoevaluación que no se circunscribe únicamente a los programas curriculares sino que involucra las actividades académicas relacionadas con la docencia, la investigación y la extensión y cubre otros aspectos de la vida universitaria como el bienestar, la administración y gestión, los recursos, las características de la comunidad y las relaciones con el entorno. A través de la autoevaluación se buscaba en primera instancia reconocer internamente las condiciones de trabajo y las posibilidades de mejoramiento de cada una de las unidades académicas, pero era concebida como un proceso que, en la medida en que se desarrollaba participativamente, hacía posible el fortalecimiento de los vínculos entre los miembros de la comunidad académica de la Universidad con las comunidades académicas nacionales e internacionales y con la sociedad².

* Presentación al informe entregado por el CNA

¹ Artículo 1 del Acuerdo 023 de 1999. Consejo Superior Universitario. Universidad Nacional de Colombia.

² Acuerdo 023 de 1999. Consejo Superior Universitario. Universidad Nacional de Colombia.

Este proceso de autoevaluación preparaba a la Universidad y a sus programas curriculares para la evaluación externa y para la acreditación de tipo internacional que el Consejo Superior Universitario había definido.

Posteriormente, en el 2004 entró en vigencia el Acuerdo 029 del Consejo Superior Universitario, mediante el cual se estableció que el organismo académico por medio del cual la Universidad debía acreditar sus programas curriculares era el Consejo Nacional de Acreditación, CNA, dependiente del Ministerio de Educación Nacional.

Según establece esta instancia: “La acreditación es, además de un camino para el reconocimiento por parte del Estado de la calidad de instituciones de educación superior y de programas académicos, una ocasión para comparar la formación que se imparte con la que reconocen como válida y deseable los pares académicos, es decir, quienes, por poseer las cualidades esenciales de la comunidad académica que detenta un determinado saber, son los representantes del deber ser de esa comunidad”³.

Dentro de este esquema, en el que la Universidad buscó establecer su propio proceso de Autoevaluación y Acreditación se inscribe la reciente Acreditación del programa curricular de pregrado de Antropología, cuyo Departamento asumió seriamente el compromiso que implicaba la “Acreditación” a la que se había acogido la Universidad Nacional. Posiblemente, la elaboración de un documento de autoevaluación resultó ser en el quehacer del Departamento una actividad relativamente cotidiana ya que por tradición, desde sus inicios, éste se ha caracterizado por una preocupación permanente sobre el plan curricular y su capacidad de dar respuesta a la compleja realidad del país.

El proceso de autoevaluación del programa curricular de la Carrera, paso inicial que tenía que emprender el Departamento a fin de lograr su acreditación, se inició formalmente en el 2003 y fue un proceso que se fue construyendo lentamente gracias a la colaboración de sucesivos directores del Departamento, profesores, estudiantes, egresados y personal administrativo. La fase inicial se basó en la revisión de múltiples documentos elaborados en años anteriores que recogían la historia del Departamento, así como actas que sintetizaban análisis y discusiones de diversos Comités Asesores de Carrera, además de las evaluaciones que por tradición han realizado los

³ “Lineamientos para la Acreditación de Programas. Sistema Nacional de Acreditación”. Consejo Nacional de Acreditación. Bogotá, D.C., Colombia. Noviembre de 2006.

estudiantes de las asignaturas del Programa. La elaboración progresiva de documentos de autoevaluación, su lectura crítica y constructiva por parte de profesores y estudiantes del Departamento, además de la discusión del documento en encuentros de egresados, permitió que éste se fuera enriqueciendo, estructurando y adquiriendo la forma en que finalmente fue presentado.

En el segundo semestre del 2004, la universidad se encontraba inmersa en un proceso tendiente a la acreditación de todos sus programas y, con este fin, el Departamento se vio en la necesidad de actualizar el documento de autoevaluación elaborado. Se requería nueva información y fue necesario a partir de enero de 2005 realizar una jornada intensa de talleres con la participación de profesores, estudiantes y personal administrativo. Las reflexiones y contribuciones de estas mesas de trabajo permitieron actualizar el documento⁴ bajo la responsabilidad del Comité Asesor de Carrera de la época⁵. La integración final de la información en el documento de autoevaluación fue realizada por la profesora Ana María Groot, directora del Departamento, con la colaboración del monitor Luis Alberto Suárez G.

De esta manera, a través de la consulta de archivos, reuniones de profesores y estudiantes, sesiones de claustros, se logró concluir el documento de autoevaluación con fines de acreditación, el cual presenta un balance crítico de los más relevantes aspectos del Departamento, de manera especial los temas relacionados con el Plan Curricular, la evaluación de la calidad de los estudiantes, la reflexión sobre la idoneidad de los docentes y en general de los procesos que se gestan en el Departamento. El documento recoge, entonces, no sólo la discusión académica sobre el Plan Curricular y disciplinar, y el sentido de la Antropología en nuestro país que se dio en los últimos años, sino que sintetiza un largo proceso de autocrítica acumulado a largo de los 40 años de funcionamiento del Departamento.

A comienzos del segundo semestre del 2006, la Dirección del Departamento fue informada de la fecha de la visita de quienes serían los pares académicos encargados de realizar la evaluación y se recibieron indicaciones sobre los procedimientos con que ésta debería ser conducida. El cronograma se elaboró en conjunto entre la Dirección y los profesores responsables de la evaluación.

4 Los profesores y profesoras que integraban el Comité eran Ana María Groot, Reinaldo Barbosa, José Virgilio Becerra y Carlos Pinzón.

5 Autoevaluación Programa Curricular de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Actualización. Bogotá, diciembre de 2005

El Departamento en su conjunto se preparó para la visita y esperó expectante la presencia de los pares evaluadores. Dada la organización de los archivos, la riqueza del material guardado en los laboratorios y el funcionamiento general del Departamento, la visita no significó mayor trastorno en su quehacer; sin embargo, es importante tener en cuenta el contexto en que ésta se dio, el cual fue muy significativo y un factor importante en sus logros.

1. Se debe recordar cómo a lo largo del primer semestre del 2006 se había vivido una agitada situación en la Universidad y de manera particular en el Departamento de Antropología, donde profesores y estudiantes habían tenido una comprometida y fructífera participación a través de mesas temáticas de trabajo sobre la reforma académica que se venía promoviendo en la época. En el momento de la visita, toda esta situación y los enriquecedores debates que surgieron en el Departamento se encontraban frescos en la memoria de nuestros profesores, estudiantes y empleados. De esta manera, los pares académicos se encontraron con un grupo de profesores, estudiantes, egresados y funcionarios conocedores del quehacer de la Universidad y fuertemente comprometidos y cohesionados alrededor del Departamento y sus problemas.
2. En el momento de la visita, el Departamento de Antropología se encontraba celebrando sus 40 años de funcionamiento, —al igual que la Facultad de Ciencias Humanas— con una interesante y variada agenda que incluía actividades académicas, exposiciones, conmemoraciones y reconocimientos, que se prolongaron a lo largo de todo el semestre y que se promocionaron por múltiples medios en la Universidad.
3. El profesor François Correa, vicedecano académico de la Facultad, acaba de publicar “*Transformaciones académicas en la Antropología Social de la Universidad Nacional*”⁶, y “*Antropología Social en la Universidad Nacional de Colombia*”⁷, documentados artículos que fueron leídos cuidadosamente por los profesores visitantes e importantes insumos para la elaboración del concepto elaborado por ellos.

6 François Correa. “*Transformaciones académicas en la Antropología Social de la Universidad Nacional*”. Maguare. Revista del Departamento de Antropología. N° 19. Universidad Nacional, Bogotá, 2005

7 François Correa. “*Antropología Social en la Universidad Nacional de Colombia*”. Cuatro Décadas de Compromiso Académico en la Construcción de la Nación. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad nacional de Colombia. Bogotá, noviembre 2006

Como resultado de los tres días intensos de visita de los pares y del informe evaluador elaborado por ellos, el Ministerio de Educación le otorgó al Departamento de Antropología, mediante Resolución Número 539 del 09 de febrero de 2007, una acreditación de 8 años, máxima acreditación dada por ellos y máxima acreditación otorgada hasta esa fecha a un programa de la Universidad Nacional.

Por considerar esta visita y su resultado, el informe de evaluación externa, elaborado por los profesores Elías Sevilla Casas y Elena Uprimny, de importancia en la historia del Departamento de Antropología, *Maguaré*, lo publica en su totalidad y les agradece sus valiosos aportes y colaboración.



**CONSEJO NACIONAL DE ACREDITACIÓN
ACREDITACIÓN DE PROGRAMAS DE PREGRADO
INFORME DE EVALUACIÓN EXTERNA CON FINES DE ACREDITACIÓN**

RESUMEN

Nombre del programa: Antropología
Nivel de formación: Pregrado
Título que otorga: Antropólogo
Institución: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá
Año de creación del programa: 1966
Número de promociones que ha tenido: 72 desde 1969
Número de graduados: 884 desde 1969
Duración de los estudios en semestres: (ocho) 8
Jornada: Diurna
Número de estudiantes matriculados a la fecha de la visita: 450
Cupos de matrícula semestral: 45
Pares académicos designados por el CNA:
Elena Uprimny Herman y Elías Sevilla Casas
Coordinador del equipo de pares: Elena Uprimny
Fecha de la visita de evaluación externa:
septiembre 13, 14, 15 de 2006

**INFORME DE EVALUACIÓN EXTERNA
CON FINES DE ACREDITACIÓN**

Resumen sobre la Agenda realizada: La visita se realizó los días miércoles, jueves y viernes, 13, 14 y 15 de septiembre de 2006, con una agenda apretada, preparada de común acuerdo entre la Oficina del CNA, la Oficina de Acreditación de la UN y los pares evaluadores. El trabajo fue intensivo, tanto en el cumplimiento de las visitas a dependencias, funcionarios, docentes, estudiantes y egresados, como en las sesiones privadas de trabajo de los pares. Formalmente comenzó la sesión inicial con el Sr. rector y la Dirección General de la Universidad, y terminó con un informe oral rendido al Sr. vicerrector de sede y al Consejo de la Facultad de Ciencias Humanas. Se hicieron sesiones de trabajo con: Consejo de Facultad, Consejo de Carrera, cuerpo docente, grupos de investigación, estudiantes y egresados. En todas estas sesiones y en las visitas a las dependencias (menos en las sesiones de egresados y estudiantes) estuvieron presentes la directora del Departamento, el coordinador del Pregrado y el Director de la Maestría. Los pares dejamos constancia de la excelente y cordial acogida por parte de todos los integrantes de los grupos de trabajo, del personal de las dependencias, y de la suficiente información aportada tanto en documentos como en diálogos y observación *in situ*.

1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA INSTITUCIÓN QUE OFRECE EL PROGRAMA OBJETO DE EVALUACIÓN EXTERNA

Según los documentos entregados y la conversación con la Dirección General, desde 1999 la Universidad Nacional (UN) viene desarrollando un proceso autónomo de autoevaluación que entronca con el desarrollado por el CNA a raíz de una decisión reciente de articular los dos procesos. La presente acreditación de ANTROPOLOGÍA se hace dentro de un contexto bastante dinámico en que esos dos procesos, el de la UN y el CNA, se alimentan mutuamente. Si bien algunas autoevaluaciones de programas entregadas al CNA, entre ellas la de Antropología, no se ajustan rigurosamente a los lineamientos de éste, sí es posible recoger, en los detallados informes previos y en la visita misma, elementos que permiten emitir un concepto cualitativo que consideramos es suficiente para los propósitos de la acreditación que hace el CNA. Por su parte, al escuchar nuestra inquietud, la Dirección General de la UN considera que se trata de un proceso gradual de ajuste en que tanto la UN como el CNA se benefician de las trayectorias de acreditación que traían de años anteriores. Algunos de los informes de autoevaluación más recientes de la UN ya han logrado ajustarse a los formatos de ponderación por factores propuestos por el CNA. No es el caso de Antropología.

Con referencia a este Programa verificamos que se trata de un contexto dinámico de autoevaluación que es suficiente aunque se salga de los formatos usuales, porque, efectivamente, en las conversaciones habidas en todos los niveles, desde Rectoría hasta estudiantes, y en la revisión de los numerosos documentos existentes, se observó la existencia clara de una especie de cultura de autoevaluación que está íntimamente asociada a los procesos internos que se generaron a raíz de las propuestas de cambio por parte de la Dirección Universitaria desde 1999, las cuales se concretaron en Acuerdos del Consejo Superior Universitario. Estas propuestas, algunas de ellas concretadas en disposiciones de vigencia prácticamente inmediata, desencadenaron una serie de actividades colectivas, algunas con rasgos de protesta, que indujeron detenida reflexión y confrontación de posiciones dentro y fuera de Claustros y Colegiaturas. Estas discusiones se centraron en los diversos componentes de la vida universitaria que, a su modo, coinciden con los "Factores" recomendados por el CNA. Las conclusiones de la discusión continua en los años pasados no han sido del todo convergentes como es de esperar en un medio universitario como el de la UN. Sin embargo, desde la perspectiva del Programa que nos correspondió evaluar —la de Ciencias Humanas, Antropología— observamos que hay posiciones de "mayoría" que, como expresamente se dice en algún documento resumen dado por la Sra. decana, se respetan las opiniones de las "minorías" divergentes. Más aún, en Antropología, específicamente fue interesante observar una acentuada convergencia de docentes, estudiantes y egresados, sobre ciertos puntos clave de la vida del Programa que se detallarán más adelante.

La conclusión general con respecto a la institución UN como conjunto, y concretamente desde la perspectiva de Antropología/Ciencias Humanas, es que la Sede Bogotá en donde se ubica el Programa, aparece como una institución no sólo seria y que cumple con las condiciones mínimas supuestas por el proceso de acreditación del CNA, sino que ha asumido un liderazgo indudable en materia de autoevaluación y propuestas de ajuste a la organización como comunidad universitaria de primer nivel. Esta organización institucional general, que ya conocíamos de primera mano por la permanente relación de colegaje y lectura de documentos que habíamos tenido en años anteriores, y que se hacía explícita en una normatividad consolidada para los diversos frentes de la vida universitaria (la que desglosan los "Factores" del CNA), se vio sacudida reflexiva y críticamente en los años recientes, como hemos dicho. De allí, precisamente, el que la afirmación de la Dirección Universitaria

de que el proceso de Acreditación endógeno que traían puede tener efectos benéficos en el proceso que trae el CNA, puesto que pueden mostrar experiencias interesantes que sin duda ayudarán al proceso nacional en que está comprometido el CNA. Desde luego, el proceso inverso es también válido: el CNA con su experiencia que cubre la totalidad del país y con su mirada externa, puede también beneficiar a la UN como conjunto. El caso de Antropología, como veremos, es una buena muestra de ello.

En consecuencia con lo anterior los evaluadores externos tenemos la opinión, respetuosamente sometida a la consideración del CNA, de que en la agenda de las futuras visitas a Programas Académicos de la UN, se simplifique la visita de inspección a los componentes institucionales generales de la UN, tales como Biblioteca, Hemeroteca, Bienestar Universitario, sistemas de registro y comunicaciones electrónicas (SIA), Oficina de Relaciones Interinstitucionales, etc., con el fin de dejar más tiempo para la conversación detenida, con las autoridades académicas, los docentes, los estudiantes y los egresados en referencia a los programas evaluados. En efecto, consideramos que la información general ya existente sobre la institución —recogida en los informes de condiciones iniciales, en las visitas ya efectuadas a otros programas, y la que la misma Universidad ofrece en un documento que entregan a los evaluadores, aparte de los informes entregados por las oficinas especializadas— es suficiente para que los evaluadores tengan ideas claras en este respecto y caractericen el contexto en que se desarrolla el programa específico evaluado. De este modo queda más tiempo para un diálogo productivo con los diversos agentes del proceso docente–discente–investigativo, que se vio a veces truncado abruptamente, con la consiguiente frustración de visitantes y visitados.

2. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL PROGRAMA: HISTORIA, TRAYECTORIA, NÚMERO DE COHORTES DE EGRESADOS Y OTROS ASPECTOS RELATIVOS A LA NATURALEZA DEL PROGRAMA

El Programa de Antropología, como la Facultad de Ciencias Humanas en cuyo seno nació, está preparando la celebración de sus 40 años. Efectivamente, en 1966 —con raíces que se retrotraen hasta la fundación en 1959 de la Facultad de Sociología— Antropología se consolidó como “Departamento” autónomo, recogiendo los antecedentes de “Especialización” o “Mención” en Antropología que se habían dado en la Facultad de Sociología. Estos antecedentes hacen que en el tiempo coincidan, prácticamente, Antropología

de la Universidad de los Andes, que inició en 1963, y el de la UN como los Departamentos/Programas más antiguos del país.

En la trayectoria de Antropología en la UN se debe en primer lugar distinguir la diferenciación, explicitada en 1977, entre Departamento que agrupa docentes y “Carrera” o Programa que agrupa estudiantes, entonces sólo de Pregrado y luego, en 1994, de Posgrado. Esta trayectoria muestra a lo largo de las cuatro décadas un dinamismo que los egresados del Pregrado (entre ellos algunos estudiantes de la Maestría o Especialización) caracterizaron positivamente como “de perpetua crisis” y el reciente artículo de un docente⁸ como dinamicidad, entendida “en el sentido no sólo histórico sino epistemológico, por la permanente y mutua confrontación, y por su contraste con la sociedad y la cultura que, a la postre la transforma”. La permanente confrontación que describe el artículo —documentado ampliamente con referencia a archivos del Departamento —no sólo ha sido entre teoría y práctica con miras a la realidad colombiana y a las corrientes conceptuales euroamericanas de la disciplina— sino entre estudiantes y docentes, o entre conjuntos mixtos de ellos. El núcleo debate ha sido —con alguna que otra predominancia ocasional de posiciones ideológicas o de concepciones teóricas algo excluyentes que pudieron, sin éxito, esterilizar el trabajo de construcción de la disciplina, la relevancia social del antropólogo egresado y del docente o estudiante investigador de la realidad colombiana. Porque —como se pudo comprobar en la Visita y aparece en el Documento de Autoevaluación y en el artículo citado—, la preocupación por esta relevancia y por su afincamiento en la investigación de campo (o de laboratorio para algunas “profundizaciones” o especialidades) es defendida por unos y por otros como asunto no negociable.

Resulta claro que el Programa de Pregrado de la UN evaluado en esta ocasión, está íntimamente ligado a la creación de la Antropología en Colombia. El par de Programas fundadores, los de la UN y los Andes —que tienen como venerable antecedente el Instituto Etnológico Nacional de los años 1940— fueron seguidos luego por los de las Universidades de Antioquia y Cauca, y en épocas más recientes por otros 7 programas formativos en diferentes ciudades del país. El Programa de la UN hace parte central de la trayectoria, dinámica y polémica como se ha dicho, de la Antropología en el país y

8 François Correa, 2005, “Transformaciones académicas en la Antropología Social de la Universidad Nacional”. *Maguaré* 19: 11–37, p. 33. (El profesor Correa es actual Vicedecano Académico de la Facultad de Ciencias Humanas, y *Maguaré* es la Revista del Departamento de Antropología).

todavía conserva esa característica, no sólo por el número de egresados sino por la contribución que ha hecho —en forma de publicaciones y de actuaciones en circunstancias variadas— a la tarea que tiene la nación de pensarse críticamente así misma y transformarse. De esta trayectoria brillante hacen parte nombres emblemáticos de docentes como Virginia Gutiérrez de Pineda, Luis Duque Gómez, Roberto Pineda Giraldo, Gonzalo Correal Urrego, Ligia Echeverry Ángel y Guillermo Páramo Rocha.

Esta Antropología, y en particular la de la UN, se caracteriza entre las Ciencias Sociales por su amplitud de espectro (término que se hizo recurrente en la visita), pues no abandona la concepción clásica de mirar el fenómeno humano en toda su amplia dimensión, que hoy se concreta en las “profundizaciones” de los trabajos de grado en “Antropología Social”, “Arqueología”, “Etnohistoria” y “Bioantropología”. En asocio con el Departamento de Lingüística ha habido también interés puntual por este otro frente clásico de la Antropología, en su versión Etnolingüística. Estas variantes enriquecen su trato con la realidad empírica, estudiada en terreno, laboratorio o archivo, con la comparación sistemática de las unidades de estudio (Etnología). En la visita surgió, sin embargo, una honda preocupación tanto en docentes como en estudiantes, por las implicaciones que pueden tener los recientes cambios asociados a los acuerdos 037 y 001 de 2005 que imponen drásticas medidas tendientes a la acotación del período de la carrera a 8 semestres taxativos. El temor que ronda es no sólo el de perder el patrimonio de la capacidad de investigación en campo o laboratorio, sino el de la instrumentalización reductora del conocimiento antropológico puesto al servicio de las demandas del mercado. La preocupación se centra, en últimas, en el riesgo de perder la relevancia social del conocimiento antropológico basada en la investigación de campo (o de laboratorio en algunos casos), que es característica de la Antropología que han construido. Los detalles de esta situación se podrán ver —desde el prisma específico de la formación del Pregrado— en las anotaciones que siguen.

3. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA AUTOEVALUACIÓN REALIZADA POR LA INSTITUCIÓN

Como se dijo en el N° 1, el Documento de Autoevaluación (DA) no se ajusta al formato propuesto por el CNA, que supone un dispendioso trabajo de encuesta traducido a indicadores de tipo cuantitativo, que combinado con las ponderaciones asignadas a los diversos “factores” en que se descompone la realidad académica, relevancia social y soporte organizacional de un Programa, permite generar una visión sintética traducida a índices cuantitativos de su “alta calidad”. Sin embargo, la misma Guía del CNA para generar los DA (pp. 16 y 17) admite la posibilidad de trabajar en el modo cualitativo, haciendo honor, de todos modos, a los conceptos de ponderación y gradación. Salvo ciertos aspectos —como el que tiene que ver con la deserción— que cuentan con información cuantitativa deficiente (y que se pudo suplir parcialmente en la visita)— el DA de Antropología es suficiente para evaluar la calidad del Programa. Recordamos que este DA es fruto de un proceso endógeno de autocrítica del Departamento/Programa a lo largo de cuatro décadas, que fue en los años recientes intensificado, con referencia a los ajustes impuestos por la Dirección Universitaria y se concretó en posiciones debatidas en Claustros y Colegiaturas. Esta dinámica todavía persiste: al día siguiente de la entrevista que hicimos con los estudiantes había una citación de los mismos para un “Claustro”.

El DA de Antropología cubre, en general, los principales aspectos referentes al Programa, y es menos rico en referencias al contexto organizacional de la Facultad y la Sede Bogotá en donde se ubica. El DA de Antropología, muy acorde con la trayectoria y perfil del Departamento/Carrera arriba descritos, pone énfasis en la relación trabajo/investigación docente y formación de los matriculados en el Pregrado. En particular es rico en detalles en el producto final de investigación formativa, abrumadoramente representado por Monografías que suponen trabajo de campo o de laboratorio/archivo de cierta envergadura.

Ponderación de los factores y de las características de calidad, definida previamente por el equipo de pares académicos

En materia de ponderación puede consultarse la Guía para Autoevaluación con fines de Acreditación de Programas de Pregrado⁹, páginas 13 a 21.

⁹ *Guía para Autoevaluación con fines de Acreditación de Programas de Pregrado. Guía de Procedimiento CNA-O2. Segunda edición. Consejo Nacional de Acreditación. Diciembre de 2003.*

Factores	Ponderación de cada factor (definida por el equipo de pares académicos)	Ponderación de las principales características de cada factor (definida por el equipo de pares académicos)
1. Misión y proyecto institucional	No aplica	No aplica
2. Estudiantes	No aplica	No aplica
3. Profesores	No aplica	No aplica
4. Procesos	No aplica	No aplica
5. Bienestar institucional	No aplica	No aplica
6. Organización, administración y gestión	No aplica	No aplica
7. Egresados e impacto sobre el medio	No aplica	No aplica
8. Recursos físicos y financieros	No aplica	No aplica

4. GRADACIÓN EN LOS JUICIOS SOBRE LA CALIDAD ALCANZADA POR EL PROGRAMA

El juicio sobre los elementos que integran el modelo de acreditación del CNA, es decir, de Indicadores, Aspectos que se deben evaluar, Características y Factores, si bien se debe hacer de manera integral a partir del análisis de los elementos que conforman cada conjunto, no es, en la mayoría de las instancias, una operación del tipo todo o nada. En otras palabras, no se afirma simplemente del elemento o conjunto en cuestión que se cumple o que no se cumple. Se puede, en muchos casos, decir de él que hay mayor o menor aproximación a un logro óptimo. Se habla, entonces, de la posibilidad de hacer gradaciones en los juicios, que es el ejercicio que resulta luego de hacer la ponderación y de evaluar la correspondiente característica y de analizarla frente al óptimo definido por el Consejo Nacional de Acreditación.

La gradación puede expresarse en escalas no numéricas, por ejemplo:

- A: Se cumple plenamente.
- B: Se cumple en alto grado.
- C: Se cumple aceptablemente.
- D: Se cumple insatisfactoriamente.
- E: No se cumple.

Lo anterior, sin perjuicio de que el equipo de pares académicos formule otras denominaciones al hacer la gradación.

1) Misión y proyecto institucional

[Gradación, análisis y juicio sobre la calidad alcanzada en las características ponderadas con mayor valor en este factor. Juicio sobre la calidad de este factor:]

Se cumple plenamente. Como se dijo en los números anteriores, en especial en el N° 2 en que se trató de la trayectoria del Departamento/Programa, es de amplio reconocimiento en la comunidad antropológica nacional y fue verificado en la revisión de la documentación (informes, publicaciones) y en la visita personal (entrevistas, inspección ocular de laboratorios), que Antropología de la UN es un núcleo pionero y de primera línea en la producción de conocimiento antropológico y formación de antropólogos. Sus estándares han estado acordes con las tendencias internacionales de la disciplina, tanto en sus desarrollos en las metrópolis euroamericanas en donde sus docentes han tenido formación posgrada como en sus manifestaciones latinoamericanas, en especial México y Brasil, países con los que mantienen intercambio. Su dinamismo en este respecto mereció que esta unidad académica fuera considerada positivamente por los alumnos como “en perpetua crisis”, abierta a la variedad tanto de pensamiento teórico–metodológico como de experiencias por su contacto directo con la realidad regional del país, y por la composición variada, de toda condición, que tienen los grupos de docentes y estudiantes.

En su documento institucional, entregado a los evaluadores pares, la UN define su misión en esta forma: *“Contribuye a la elaboración y resignificación del proyecto de Nación, estudia y enriquece el patrimonio cultural, natural y ambiental del país. Como tal lo asesora en los órdenes científico, tecnológico, cultural y artístico con autonomía académica e investigativa*¹⁰. Desde su ángulo propio, Antropología de la UN cumple con esta misión institucional tanto hacia afuera como hacia adentro. Los pares encontramos que esta unidad académica a lo largo de sus cuatro décadas de existencia ha tenido gran influencia no sólo sobre la comunidad antropológica nacional y el país en general, sino sobre la misma Universidad debido a que sus profesores y estudiantes se caracterizan por manifestar un pensamiento crítico, por conocer el país a través del trabajo de campo, y por haber tenido algunos docentes en altos cargos administrativo–académicos, entre ellos tres rectores. El profesorado y los estudiantes no sólo conocen la misión de la UN sino que han contribuido a perfillarla.

¹⁰ UN, La Universidad (Documento en Construcción), septiembre de 2006, archivo digital enviado por la Oficina de Acreditación.

2) Estudiantes

[Gradación, análisis y juicio sobre la calidad alcanzada en las características ponderadas con mayor valor en este factor. Juicio sobre la calidad de este factor:]

Se cumple en alto grado. El Programa recibe semestralmente 45 estudiantes nuevos y ha tenido una matrícula semestral promedio de 446 alumnos durante el período 2000–2006. No hay datos sobre estudiantes especiales pero se supone que también en Antropología se aplica la normatividad de la UN sobre requisitos especiales para estudiantes indígenas, mejores bachilleres, y mejores bachilleres de municipios pobres. No encontramos en la UN ni en Antropología que se dieran consideraciones especiales a los afrodescendientes.

El Programa ha tenido 72 cohortes desde su fundación en 1963 con un total de 884 antropólogos graduados, lo que da un promedio crudo de 12 graduados por cohorte inicial de 45 matriculados. A partir de los datos provistos por el Departamento, se hizo un cálculo indirecto (transversal) de la eficiencia porcentual interna de titulación¹¹ con estos resultados para cada año del decenio 1996–2006: 22,6; 12,8; 21,4; 16,2; 19,6; 15,4; 15,7; 27,6; 40,6; 54,6; 66,2; Se observa que la eficiencia interna era muy baja para los ocho primeros años del decenio y aumentó dramáticamente en los últimos tres, para sobresalir entre los estándares latinoamericanos para Ciencias Sociales de la IESALC. Estos datos cualifican, desde luego, el promedio crudo de graduados por cohorte presentado al inicio de este párrafo. Este indicador de eficiencia interna combina datos de matrícula, graduación, rezago y deserción. No hay datos de cohortes para calcular la deserción de manera directa; un cálculo indirecto y bastante crudo (transversal¹²) muestra los siguientes resultados porcentuales para cada año del período 2000–2004: 34,5; 33,1; 37,3; 38,1; 38,7; cifras que se mantienen en el promedio latinoamericano calculado por la IESALC. El rezago ha sido muy alto pero sigue el patrón de cambio dramático que tuvo la eficiencia interna de titulación, con la cual está relacionada: el cálculo rea- lizado por el DA con promedios¹³ de semestres gastados por los estudiantes

¹¹ Eficiencia de Titulación Interna = graduados en un año / (matrícula en ese año/4años), con 4 años de carrera normal. Fuente: IESALC–Costa Rica, Deserción y Repitencia en la Educación Superior de Costa Rica, 2005.

¹² Deserción % = desertores / (matrícula anualV4) * 100

¹³ El promedio no es una buena medida porque se ve afectado por valores extremos; hubiera sido mejor la mediana.

graduados ofrece la siguiente variación en el período 1997–2002: 9,4; 9,4; 9,3; 9,3; 9,3; 9,2; 5,3; 5,0 y 4,3). Resalta, entonces, el cambio notable de la eficiencia del Programa durante los últimos años.

El drástico descenso del rezago es objeto hoy de análisis pues se piensa que está relacionado no sólo con un esfuerzo endógeno al Programa por cumplir con el período normal de la carrera sino por medidas externas, tomadas para toda la UN, que en este caso redujeron taxativamente la carrera a 4 años y ampliaron las modalidades de requisitos para grado, agregando a la tradicional monografía la posibilidad de graduarse con pasantías, artículos publicados y aprobación de cursos en el nivel de Maestría. El DA muestra con insistencia los detalles de los productos estudiantiles para grado, su relación con el trabajo de los docentes/investigadores, las menciones honoríficas que algunos de ellos han tenido y las publicaciones que unos cuantos han realizado. Es claro que esta insistencia y detalle están correlacionados con la preocupación de fondo que advertimos en la visita, relacionada con los riesgos de perder el “patrimonio” que Antropología UN ha construido en 40 años y que está directamente relacionado con la investigación monográfica. Esta situación merece atención en el inmediato futuro y está relacionada con la solicitud expresa de que la Dirección Universitaria apruebe la propuesta, a nuestro juicio realista, de concederles un semestre adicional (el noveno) para la redacción del informe de grado.

En la visita se hizo una reunión con los estudiantes. Su número no fue alto, debido a que, como ellos mismos lo expresaron, han tenido una gran cantidad de reuniones y discusiones sobre varios temas del Departamento/Programa y de la UN en general. El grupo asistente apareció como escogido y depurado de reuniones estudiantiles anteriores. Como se dijo al inicio, al hablar de la trayectoria de la UN y del Departamento/Programa en materia de Autoevaluación, se observa claramente que los estudiantes han participado y siguen participando activamente de la autocrítica sobre su Programa y su universidad. En la conversación que tuvimos los estudiantes mostraron una gran madurez de criterio, muy buena argumentación para respaldar sus puntos de vista. Entre las propuestas sobresalieron las de: (a) fortalecer las relaciones entre pregrado y posgrado, (b) defender a toda costa la posibilidad de hacer trabajo de campo y tener suficientes salidas a lo largo de la carrera; (c) contar con un semestre adicional (el noveno) para escribir su trabajo de grado; y (d) asegurar mejor la asistencia tutorial de los docentes en este proceso.

3) Profesores

[Gradación, análisis y juicio sobre la calidad alcanzada en las características ponderadas con mayor valor en este factor. Juicio sobre la calidad de este factor:]

Se cumple plenamente. El cuerpo docente está compuesto por 20 tiempos completos equivalentes con nombramiento (21 personas: 19 de tiempo completo y 2 de medio tiempo), y 3 horas cátedras. Éstas están cubiertas por 2 hombres y una mujer, los tres con título de maestría. De los 21 docentes nombrados 15 tienen doctorado, uno es candidato a doctor, dos tienen un DEA francés, y tres maestría; 15 son hombres y 6 mujeres. Su vinculación, régimen y sistema de evaluación, promoción e incentivos es el mismo del conjunto profesoral de la UN: no observamos ninguna anomalía ni captamos reclamos referentes a la aplicación de estas normas estatutarias. El DA reconoce que la planta docente que tienen “es suficiente para dar cumplimiento a las demandas del Plan Curricular de pregrado. Hay, por supuesto, necesidad de mayor trabajo colegiado para programar actividades docentes a largo plazo, de tal manera que se optimice el desempeño”. Esta necesidad se hizo patente en las discusiones relacionadas con un mayor trabajo de los docentes en el caso de que se lleve a cabo la reducción no sólo formal sino efectiva de la carrera a 9 semestres, sin que decaiga la calidad de la formación investigativa, asociada a la monografía de grado, que demandará más tiempo dedicado a tutorías personalizadas. El DA también dice que aunque los procesos institucionales de evaluación docente “son adecuados y suficientes, es necesario reforzar su función como elemento que permita mayor fortaleza en el desarrollo académico”; este es un punto que será comentado más adelante.

La planta docente nombrada combina la experiencia, madurez y juventud de un grupo conformado por dos profesores Titulares, 16 Asociados y dos Asistentes; algunos de ellos están próximos a jubilarse pero otros fueron recién vinculados, con título doctoral. No hay docentes nombrados en las categorías de Instructor Asistente o Asociado. El régimen de vinculación docente que se hacía con base en el Acuerdo 035 de 2002 del CS fue modificado a fines del 2005 junto con una serie de reformas curriculares que están siendo evaluadas en sus efectos por los docentes (y los estudiantes).

La totalidad de los docentes nombrados, y uno de hora cátedra, pertenecen a varios Grupos de investigación (GI); algunos pertenecen a más de uno de ellos. Los GI en que participan son 18 de los cuales 6 tienen Categoría A de Colciencias, uno Categoría C, 7 están Inscritos, y 5 están en Trámite. El grupo

forma un equipo equilibrado, lleno de entusiasmo, que trabaja una notable diversidad de temas y posiciones teóricas que enriquecen la vida académica y la antropología del país con un alto volumen de producción intelectual, que tiene salida en forma de publicación de libros, artículos de revistas y participación directa en la vida nacional y de la universidad. En las reuniones los profesores del Departamento mostraron una notable cohesión de opiniones y gran respeto por la ocasional diversidad de pareceres. Es decir se encuentra una gran convergencia hacia objetivos académicos de alta calidad. Algunos de ellos no asistieron a las reuniones, y se observa un mayor interés por parte de algunos docentes que de otros.

Esta vitalidad se alimenta del trabajo de investigación permanente y del contacto con la antropología internacional, en particular con Francia, México, Brasil, España, y Estados Unidos. Algunos de ellos han recibido premios como el Alejandro Ángel Escobar y la medalla Gerardo Molina, han hecho docencia temporal en otros países y ganado becas para completar sus estudios.

4) Procesos académicos

[Gradación, análisis y juicio sobre la calidad alcanzada en las características ponderadas con mayor valor en este factor. Juicio sobre la calidad de este factor:]

Se cumple plenamente. Como se puede observar al leer el artículo del profesor F. Correa citado anteriormente “Transformaciones académicas en la Antropología Social de la Universidad Nacional.” *Maguaré* 19:11–37, 2005) y confrontarlo con los documentos de archivo que el artículo cita, el currículo de Antropología de la UN ha sido sometido a una continua discusión tendiente a su perfeccionamiento, de acuerdo con la percepción que profesores y estudiantes tenían de su calidad y ajuste a las realidades cambiantes del país y de las tendencias antropológicas internacionales. Esto ha ocurrido, en forma sistemática, durante cuarenta años, desde el momento mismo que el Programa surgió como carrera autónoma a partir de una profundización de la formación en Sociología en 1963. La discusión ha llegado en ocasiones a suscitar confrontaciones de bloques de profesores/estudiantes a favor de una u otra concepción. Al leer el artículo, al confrontarlo con la estructura que actualmente tiene, que fue aprobada en el 2003, se tiene la convicción de que se trata de un currículo maduro, experimentado por profesores y estudiantes y que, sin embargo, todavía sigue sometido a crítica abierta. Al mirarlo con

detalle en el DA podemos confirmar que cumple con los principios de integralidad, flexibilidad e interdisciplinariedad, y se ajusta al sistema de créditos. Estas características están estrechamente asociadas a la decisión de mantener el espectro amplio de los programas clásicos de antropología y hacer que los estudiantes tengan contacto inicial con el espectro y luego escojan uno de estos subcampos para profundizar y hacer sus trabajos de grado.

Estos están distribuidos según la preferencia estudiantil del siguiente modo: Antropología Social 73%, Arqueología 13%, Etnohistoria 11% y Antropología Biológica 3%. El contacto nacional de los estudiantes está representado por la amplia gama de temas de trabajos de grado que los relacionan de manera directa con las diversas regiones y problemáticas de la vida nacional. En el plano internacional el intercambio ha sido alto, en especial mediante el Foro Estudiantil Latinoamericano de Antropología y Arqueología en el cual los estudiantes de la UN han tenido buena participación particularmente en los últimos años. Las sedes de los encuentros del FELAA han sido, desde 1994: Costa Rica, Guatemala, Colombia, Argentina, México, Chile, Perú, Brasil, Ecuador, Bolivia, Uruguay y Colombia.

El currículo está diseñado de tal modo que combina la fundamentación conceptual y metodológica en el espectro clásico durante los primeros semestres con la especialización gradual durante los semestres finales en algún tema que albergará el trabajo de grado, el cual requiere metodologías especializadas y trabajo intenso sea en campo o en laboratorios. Es fuerte el énfasis en la investigación formativa, aunque las recientes modificaciones generales de la UN a los currículos del pregrado, con el fin de reducir drásticamente la duración de las carreras a ocho semestres taxativos, ha suscitado preocupación en estudiantes y profesores. Ellos proponen un noveno semestre que les permita escribir el trabajo de grado, pues esta modalidad sigue teniendo preferencia abrumadora sobre las otras modalidades no investigativas de requisito para grado. La propuesta implica modificar la secuencia de algunas asignaturas del currículo actual e iniciar temprano la tutoría de los docentes-investigadores, sea mediante la participación estudiantil en los Grupos de Investigación, sea con tutorías singulares. La extensión o proyección social de la Antropología de la UN se hace particularmente en la forma de estudio de situaciones concretas que arrojan luz sobre la dinámica del cambio social en el ámbito de la nación. No se escucharon de parte de los estudiantes quejas o comentarios negativos sobre el sistema de evaluación. Los recursos bibliográficos, de informática y comunicaciones están entre los mejores disponibles en el país y en

este momento la Universidad está consolidando su sistema de Bibliotecas y de Información de tal modo que se hará más fácil el acceso a los enormes recursos contemporáneos para estudio e investigación.

Finalmente, un comentario sobre los tres laboratorios que fueron visitados:

El Laboratorio de Arqueología o ceramoteca tenía expuesto un interesante proyecto en conjunto con la industria artesanal. Tiene además una muestra de líticos y piezas cerámicas importante para futuras consultas.

El Laboratorio de Etnografía tiene una importante colección de objetos etnográficos, y una fuente de libros, CD y videos no asequibles en las otras dependencias de la Universidad. Es allí mismo donde se elabora la página digital *Colantropos*, que es una fuente de referencia antropológica importante en el país. La iniciativa es magnífica y sus posibilidades son amplias. Los estudios de cultura material son hoy día pioneros en la antropología y la etnografía mundial, por lo cual este laboratorio tiene gran prioridad. Sin embargo las condiciones de éste son algo precarias. El espacio y amoblamiento es reducido, y ello limita mayores posibilidades de desarrollo y cubrimiento.

El Laboratorio de Antropología Biológica es sin duda alguna el más importante del país, y de buena parte de Latinoamérica. Se desarrollan allí investigaciones pioneras sobre el tema, se asesoran o respaldan trabajos arqueológicos de todos los arqueólogos del país que lo soliciten, se presta servicio (en buena parte solidario, es decir sin costo) de Antropología Forense, y posee la más importante colección de referencia de restos humanos. Sus colaboradores trabajan con una gran mística y vocación, en condiciones bastante deficientes que ponen en peligro su salud y las importantes colecciones allí depositadas. Hay graves problemas espaciales y de equipamiento. Es sorprendente y admirable observar cómo logran hacer un trabajo de tanta calidad y cantidad, con tal impacto en la vida nacional, y liderazgo en la ciencia latinoamericana, a pesar de las circunstancias restringidas.

El Programa de Antropología se beneficia del proceso general de modernización en que se encuentra comprometida la UN, tanto en su Sistema de Bibliotecas, SINAB, como en el de Información Académica, SIA. Se está trabajando en la Red de Laboratorios y en la conversación que se tuvo con la Dirección General y de Facultad se puso énfasis en que dentro de esta Red se deben incluir los tres laboratorios de Antropología arriba mencionados.

Como resultado de este proceso y de los apoyos institucionales que tienen (a pesar de las deficiencias en laboratorios), la producción estudiantil en

materia de investigaciones es notable no sólo por la preferencia estudiantil de hacer monografías como requisito de grado sino porque hay incentivos de publicación para las mejores. Se nos entregó una lista de 11 libros publicados y cinco revistas: *Uroboros* (antropología social, década de 1980), *Revista de Arqueología* (década de 1980), *Teorías en la práctica de la Arqueología en Colombia* (2004, 2005), *Revela–piensamérica* (2005), e *Inversa* (2005). Hay sin embargo entre los estudiantes preocupación porque la reducción a ocho semestres de su carrera puede implicar la desaparición de los incentivos existentes que, al lado de las publicaciones, eran las menciones de honor para las monografías.

5) Bienestar institucional

[Gradación, análisis y juicio sobre la calidad alcanzada en las características ponderadas con mayor valor en este factor. Juicio sobre la calidad de este factor:]

Se cumple en alto grado. Los docentes y estudiantes tienen derecho al conjunto de servicios que se agrupan bajo la Unidad de Bienestar Universitario, “Unibienestar”, Sede Bogotá. Del informe de la UN para Acreditación y del Informe de la Dirección de Bienestar de la Facultad de Ciencias Humanas se precisan los siguientes servicios prestados a estudiantes: Póliza de Accidentes, Promoción Socioeconómica y Economía Solidaria, Bono Alimentario, Medio Ambiente, Recreación y Deporte, Salud Integral, Capellanía, Gestión de Proyectos, Desarrollo de Lenguas Extranjeras, Apoyo a Poblaciones con Características Particulares (Indígenas, Municipios Pobres, Mejores Bachilleres), Participación en Eventos Nacionales, Internacionales, Internacionalización, Becarios, Monitores, Préstamo Beca, Talleres Musicales.

Los docentes reciben apoyo en las áreas de Convivencia, Fortalecimiento Institucional, Promoción Sociolaboral y Proyección Integral. Aparte de los servicios regulares de atención en salud, los docentes reciben los siguientes servicios específicos: Recreación y Deporte, Actividades Culturales, Eventos Institucionales (“Días de...”), Apoyo Asistencial para la Pensión (tiempo libre, sexualidad, estrés, nutrición, salud, diseño de microempresas), Atención a la Problemática Personal y Familiar, Jardín Infantil, Capellanía, IPARM (Escuela Anexa primaria y secundaria).

La Oficina de Relaciones Internacionales e Interinstitucionales (ORI) tiene un organigrama claro, oficinas en el mismo edificio de Rectoría y ambiciosos planes de trabajo en el campo de su especialidad.

Estas son las ofertas institucionales en materia de bienestar. En la visita no se puso énfasis en este campo por falta de tiempo. No se escucharon comentarios negativos sobre el funcionamiento del sistema, aparte de los siguientes puntos, que de diversa manera salieron a flote: (a) es poco el impacto de la ORI a pesar de su importancia en el papel; (b) no hay programas de apoyo especial para la población afrodescendiente; y (c) observamos que las condiciones de trabajo de los docentes en sus oficinas y de docentes y estudiantes en los laboratorios puede mejorar notablemente; en particular, observamos estrechez de espacio laboral y dispersión de oficinas de algunos docentes en varios edificios aledaños, lo que no contribuye a la comunicación y unidad de cuerpo en el trabajo.

6) Organización, administración y gestión

[Gradación, análisis y juicio sobre la calidad alcanzada en las características ponderadas con mayor valor en este factor. Juicio sobre la calidad de este factor:]

Se cumple en alto grado. Nos referimos al ámbito del Programa dentro del Departamento, objeto de la observación. El Departamento funciona bajo la guía de un director; cada Programa, incluido el de pregrado, está regido por un Comité Asesor de Carrera y por un Coordinador de Carrera. Apoyan esta labor los directores de los tres laboratorios, dos secretarías ejecutivas y una asistente de la coordinación de posgrados. La Facultad y la Dirección General ofrecen el apoyo para aquellas funciones generales que desbordan la especificidad de las labores del Programa. Sobresalientes en los servicios generales de la UN son los Sistema de Información Académica (SIA), el Sistema de Gestión Financiera (QUIPU), el Sistema de Información de Talento Humano, y el de Investigaciones (HERMES). Aunque no escuchamos comentarios al respecto, tenemos entendido que el Programa se beneficia de estos servicios.

En su DA el Departamento/Programa expresa satisfacción con esta organización y gestión. En las conversaciones con los diferentes actores no encontramos referencias negativas (ni positivas) a este tipo de organización, excepto en referencia al trámite financiero de los proyectos de investigación, que están abrumados por la complejidad y lentitud burocráticas. En la observación de campo encontramos algunos síntomas de poca claridad en algunos aspectos, sobre todo en la evaluación de los proyectos de investigación, pues no pudimos precisar cuál es el procedimiento que articula la aprobación y supervisión de los mismos dentro del Departamento y con las instancias externas (Facultad y Universidad/Sede) que tienen sus propios organismos de

fomento, supervisión y control. Fue también algo difícil de precisar el número y calidad de los Grupos de Investigación, cuando se confrontó la lista de profesores y su adscripción a los mismos. Posteriormente obtuvimos un adecuado informe escrito al respecto. Igualmente, no supimos con claridad cuál fue el motivo de la ausencia de algunos profesores de planta a los encuentros con los pares. Notamos, finalmente, que no está actualizada la información sobre la trayectoria de los matriculados, de modo que sea posible atender a los fenómenos de egreso a tiempo, rezago y deserción. Escuchamos a la directora académica de la sede que tienen ya un estudio al respecto, pero no tuvimos acceso al mismo durante la visita.

7) Egresados e impacto sobre el medio

[Gradación, análisis y juicio sobre la calidad alcanzada en las características ponderadas con mayor valor en este factor. Juicio sobre la calidad de este factor:]

Se cumple aceptablemente. Desde el punto de vista institucional nos llamó la atención que el tema de Egresados no aparece ni en el Documento de Acreditación de la UN (en Construcción), ni en el Documento de Auto-evaluación del Departamento/Programa de Antropología. Mirando la página institucional de la UN encontramos que, relacionadas con la Sede Bogotá, hay 19 Asociaciones de Egresados (entre ellas no hay de Antropología) pero estas asociaciones parecen funcionar de manera independiente de la UN. Un indicio de esta situación es que sólo hasta el 2005, como aparece en la página citada, se pone a consideración el tema de proveer a estas asociaciones de una dirección de correo electrónico institucional que facilite el “vínculo informativo de la UN con sus afiliados”. En la página se ofrecen algunos servicios a los cuales pueden acceder, al lado de los estudiantes, los egresados, tales como Programa de Vinculación Laboral, Consultorío Empresarial, Proyecto de Incubadoras de Empresas, Programas de Posgrado, Cursos Libres, Cursos de Extensión, Becas e Intercambios, etc. Los proyectos específicos para egresados (Oferta de Empleo y Programa FCE) no pudieron ser consultados porque los enlaces no funcionan.

Hicimos una reunión de trabajo con un grupo de egresados de varias generaciones. Fue breve por limitaciones de agenda. Hubiera podido ser muy productiva porque hubo un excelente intercambio y apreciaciones positivas del Programa. En general, coinciden en la gran apreciación que tienen de la formación recibida, en especial por la variedad de experiencias y de

posiciones teóricas que les ofreció el Programa a través de sus profesores, de sus salidas de campo y del contacto con estudiantes de diferentes partes del país.

8) Recursos físicos y financieros

[Gradación, análisis y juicio sobre la calidad alcanzada en las características ponderadas con mayor valor en este factor. Juicio sobre la calidad de este factor:]

Se cumple aceptablemente. El Departamento/Programa se beneficia de los recursos generales de la UN y de los especiales de la Facultad. No tuvimos oportunidad de estudiar a fondo esta situación por falta de tiempo y, además, porque suponemos que esta información está disponible para el CNA en los informes generales de condiciones iniciales. No encontramos quejas de parte de los docentes y de los estudiantes al respecto, lo que nos hace suponer que se encuentran satisfechos.

Sin embargo, encontramos que merece atención urgente la situación deficitaria de los tres laboratorios (Antropología Biológica, Etnografía, Arqueología), como fue antes referido. Igualmente, consideramos que la distribución espacial dispersa de las oficinas de algunos profesores no es conveniente porque impide la construcción de una comunidad más integrada espacialmente, aparte de que dificulta la relación productiva con los estudiantes. Este punto es muy digno de atención porque consideramos, visto el entusiasmo y vitalidad del grupo humano que constituye el Departamento/Programa y vista su productividad, que este excelente conjunto de académicos no se merece la situación en que se encuentra.

5. FORTALEZAS Y DEBILIDADES DEL PROGRAMA EVALUADO.

Fortalezas:

- ¶ Antropología de la UN se encuentra en un contexto de acreditación endógena importante, reforzado ahora con la mirada externa del CNA, en el cual ha tenido una participación crítica y activa que hace parte de una trayectoria en la UN que ha sido notable.
- ¶ Tiene una trayectoria de 40 años como grupo pionero y líder en la antropología nacional, que ha hecho contribuciones importantes, ha tenido figuras descollantes, y tiene el reconocimiento de la comunidad antropológica nacional. Es núcleo pionero y de primera línea en la producción de conocimiento antropológico y formación de antropólogos.

- ¶ Esta Antropología se caracteriza por su amplitud de espectro pues no abandona la concepción clásica de mirar el fenómeno humano en toda su amplia dimensión, que hoy se concreta en las “profundizaciones” de los trabajos de grado en “Antropología Social”, “Arqueología”, “Etnohistoria” y “Bioantropología”.
- ¶ El Programa es rico en el producto final de investigación formativa, abrumadoramente representado por monografías que suponen trabajo de campo o de laboratorio/archivo de cierta envergadura. Hay convergencia de intereses básicos entre estudiantes y docentes, centrados en la investigación sobre la realidad variada del país.
- ¶ El currículo, que se ha madurado a lo largo de 40 años de permanentes revisiones, asegura el cumplimiento de los principios de integralidad, flexibilidad e interdisciplinariedad, y se ajusta al sistema de créditos.
- ¶ El currículo combina la fundamentación conceptual y metodológica en el espectro clásico durante los primeros semestres con la especialización gradual durante los semestres finales en algún tema que albergará el trabajo de grado, el cual requiere metodologías especializadas y trabajo intenso sea en campo o en laboratorios.
- ¶ La planta docente nombrada combina la experiencia, madurez y juventud, con alta participación de docentes con doctorado y experiencia internacional. Da la impresión de equilibrio, entusiasmo y aprecio crítico por temas y posiciones teóricas que enriquecen la vida académica y la antropología del país con un alto volumen de producción intelectual, que tiene salida en forma de publicación de libros, artículos en revistas y participación directa en la vida nacional y de la universidad.
- ¶ Los estudiantes conforman un grupo interesante, crítico y abierto a la variedad de la experiencia, y fuertemente comprometido con la relevancia social de su profesión.
- ¶ Los egresados de diversas cohortes expresan un concepto positivo de su Programa.
- ¶ Los recursos institucionales de la UN (en particular los bibliográficos, de informática y comunicaciones, laboratorios) están entre los mejores disponibles en el país y en este momento la Universidad está consolidando y modernizando el sistema.
- ¶ El Laboratorio de Etnografía tiene gran futuro. Allí se elabora la página digital *Colantropos* que es una fuente de referencia antropológica importante en el país. Los estudios de cultura material son hoy día

pioneros en la antropología y la etnografía mundial, por lo cual este laboratorio tiene gran prioridad.

- ¶ El Laboratorio de Antropología Biológica es sin duda alguna el más importante del país, y de buena parte de Latinoamérica. Se desarrollan allí investigaciones pioneras sobre el tema, se asesoran o respaldan trabajos arqueológicos de todos los arqueólogos del país que lo soliciten, se presta servicio (en buena parte solidario, es decir sin costo) de Antropología Forense, y posee la más importante colección de referencia de restos humanos.
- ¶ El Laboratorio de Arqueología tiene una buena colección de cerámicas y actualmente fortalece la relación con la producción artesanal y artística contemporáneas.

Debilidades:

- ¶ El Departamento reconoce que es preciso revisar y mejorar los sistemas de evaluación docente para fortalecer el desarrollo académico del Programa.
- ¶ También reconoce debilidad en la franja metodológica de la formación. La reestructuración del currículo con un noveno semestre y el fortalecimiento de la relación más personalizada docente–estudiante se considera necesaria y va a requerir más dedicación docente.
- ¶ Se observa una relación débil y no muy clara entre el Pregrado y los Programas de Posgrado.
- ¶ Ronda el temor de que la reciente reforma académica implique el riesgo no sólo de perder el patrimonio de la capacidad de investigación en campo o laboratorio, sino el de la instrumentalización reductora del conocimiento antropológico puesto al servicio de las demandas del mercado. La preocupación se centra, en últimas, en el riesgo de perder la relevancia social del conocimiento antropológico basada en la investigación de campo (o de laboratorio en algunos casos), que es característica de la antropología que han construido.
- ¶ Es poco el impacto de la ORI, a pesar de su importancia en el papel.
- ¶ No hay programas de apoyo especial para la población afrodescendiente.
- ¶ Las condiciones de trabajo de los docentes en sus oficinas, y de docentes y estudiantes en los laboratorios, pueden mejorar notablemente; en particular, observamos estrechez de espacio laboral y dispersión de oficinas de algunos docentes en varios edificios aledaños, lo que no contribuye a la comunicación y unidad de cuerpo en el trabajo.

- ¶ En la visita se encontró poca claridad en algunos aspectos de organización y gestión, sobre todo en la evaluación de los proyectos de investigación y articulación de los Grupos a los entes centrales de la Universidad.
- ¶ Observamos que hay inquietud seria en referencia al trámite financiero de los proyectos de investigación, que están abrumados por la complejidad y lentitud burocráticas.
- ¶ Parece no existir en el programa información actualizada sobre la trayectoria de los estudiantes que permita atender los problemas de rezago y deserción.
- ¶ Parece no existir ni en la UN ni en el Programa políticas y planes claros y efectivos sobre egresados.

6. JUICIO EXPLÍCITO Y PRECISO SOBRE LA CALIDAD

DEL PROGRAMA ACADÉMICO EVALUADO

Se trata de un Programa de alta calidad, reconocida trayectoria y mérito en las cuatro décadas de su existencia. Esta calidad se mantiene hoy, a cargo de un grupo humano de docentes, estudiantes y egresados competente y entusiasta, que equilibra veteranía con juventud, está en permanente movimiento intelectual y ha logrado manejar bien la variedad de opciones y de experiencias directas que tienen en su relación con la teoría antropológica, los modos de trabajo y la riqueza cultural del país. Las dificultades y debilidades encontradas son susceptibles de mejoramiento, dadas las circunstancias por las cuales actualmente atraviesa la UN que favorecen la modernización, dotación y ajuste de los Programas tanto de docencia como de investigación y extensión. La existencia del bello edificio (con su biblioteca incluida), del Centro de Estudios Sociales de la Facultad que alberga Antropología, son una muestra de que es posible solucionar las carencias que hemos anotado.

En vista de lo anterior, los pares recomendamos al CNA les otorgue la Acreditación de Alta Calidad por el máximo período posible. De este modo pueden tener garantía de que su actual tarea de ajustes y mejoramiento cuenta con un espacio institucional amplio y seguro.

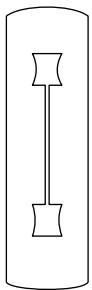
7. RECOMENDACIONES PARA EL MEJORAMIENTO

DE LA CALIDAD DEL PROGRAMA

Para responder este punto basta tomar, en primer lugar, cada una de las anotaciones hechas en el n° 7 sobre las debilidades del Programa para darles solución.

Por el lado positivo, las fortalezas que tiene Antropología se verán consolidadas si el Departamento, con el apoyo decidido de la Facultad y de la Dirección Central acomete de manera inmediata el Doctorado de Antropología, para el cual ya está maduro. Este proyecto permitirá articular la solución de buena parte de las carencias anotadas, en especial la adecuación de los tres laboratorios, acción que se debe incluir en el proyecto de la UN sobre la Red de Laboratorios. Igualmente, fortalecerá el patrimonio de esta Antropología, consistente en su amplio espectro del tratamiento del fenómeno humano, pues le permitirá establecer vínculos más estrechos con otras disciplinas, en particular de las ciencias naturales.

LO RECIENTE



Romero Loaiza, Fernando

MANUEL QUINTÍN LAME CHANTRE:

El indígena ilustrado, el pensador indigenista

Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira

Consejo Regional Indígena del Cauca. 2006.

Hace años, cuando leí por primera vez el texto del líder indígena nasa Quintín Lame *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (publicado en 1971, pero terminado en 1939), que es el escrito más extenso y difundido de él, una serie de sentimientos encontrados me embargaron. Por un lado, percibía en el texto la clara y frontal reivindicación de un líder indígena frente a los blancos que habían arrebatado sus tierras y lo habían humillado y dominado, pero expresada al mismo tiempo con un lenguaje intencionalmente rebuscado, cargado de referencias bíblicas, teológicas y filosóficas, de párrafos melifluos y bucólicos más propios del predicador en el púlpito o de un orador decimonónico que de un líder de un movimiento indígena con nula o muy escasa formación escolar, frecuentemente golpeado y torturado, y que pasó gran parte de su vida en la cárcel en condiciones infrahumanas. Resultaba paradójico que señalara con orgullo que se formó en las selvas, sin escuela y sin maestro, acudiendo no a arcaísmos y al lenguaje popular o al vocabulario indígena, sino a un léxico rebuscadamente letrado.

Por otro lado, el libro de Quintín Lame parecía muy próximo a las formas orales de expresión, pero también revelaba una estructuración y unas lógicas propias de la expresión escrita. El entusiasmo de determinados párrafos, las reiteraciones y contradicciones internas me hicieron pensar en un texto dictado con afán o en una recopilación de varios fragmentos, alegatos e intervenciones públicas del líder, ante sus seguidores o ante sus acusadores. Sin embargo, el texto fue escrito en un período de casi diez años (1929-39) y, por la cantidad de tiempo que pasó en la cárcel, muy bien pudo ser resultado de calmadas y sesudas reflexiones en la inmensa soledad de la pequeña celda.

En tercer lugar, el texto invitaba a la acción política, pero no propone un programa concreto. Finalmente, me llamaba la atención el que Lame, siendo nasa, construyera una ideología indigenista basada no tanto en un pensamiento propiamente nasa sino en una curiosa y casi esotérica mezcla de elementos filosóficos neotomistas, referencias bíblicas, ideas socialistas

e indigenistas. Y digo esotérica porque al lado de párrafos directos y aparentemente claros, encontraba con frecuencia otros sutiles y confusos que requerían una profunda exégesis que a veces parecía no conducir a ninguna parte.

Sinceramente, en esa época el texto me pareció de una gran lucidez en algunas ideas tomadas en forma aislada, pero incoherente y enigmático en su conjunto, lo cual facilitaba su uso como fuente de consignas, de ideas y fuerza innovadoras, impactantes, pero lo inhabilitaba como fundamento para el desarrollo de un pensamiento relativamente articulado y sistemático; a no ser que produjéramos una coherencia *a posteriori* eliminando los numerosos párrafos que no encajaban en el hilo argumental del conjunto que pretendíamos consolidar.

En síntesis, un texto aparentemente sencillo y breve, con frecuencia muy directo y apasionado, escrito por casi un analfabeto, pero al mismo tiempo cargado de fuerza y originalidad, enigmático y rebuscado. Es decir, un texto extraño y complejo, desconcertante, aparentemente incoherente pero al mismo tiempo indudablemente escrito o dictado por una misma persona.

Un texto pionero e imprescindible como éste en el pensamiento indigenista colombiano ha sido objeto de numerosos estudios y comentarios –según dice Fernando Romero, “es el indígena colombiano más estudiado y del que se ha escrito más” (p. 61), principalmente para vincularlo al surgimiento del movimiento indigenista y al pensamiento político del siglo xx. En especial, se ha señalado la forma como su lucha desde el ámbito legal marcó los movimientos indígenas posteriores, así como los levantamientos y las diferentes formas de resistencia. Igualmente ha sido analizado con frecuencia para determinar si el pensamiento lamista es o fue políticamente correcto. Incluso el CRIC –Consejo Regional Indígena del Cauca– en 1978, en una publicación sobre la historia del movimiento indígena, afirmaba: “Quintín Lame encabezó una lucha masiva y valiente con objetivos muy claros para las mayorías indígenas del Cauca. Sin embargo, su ideología mística se convirtió en un freno para esa lucha, y su confianza en el Estado lo llevó más adelante a una orientación completamente legalista de las reivindicaciones indígenas” (p. 9; citado en Romero, 2006: 32).

Igualmente se ha utilizado su biografía para construir una historia ejemplar a imitar. Algunas de las ideas y formas de acción de Quintín Lame han sido retomadas hasta hoy por el movimiento indígena caucano, en especial su orgullo por ser indígena, la valoración de la naturaleza, y su lucha por

la tierra y por los derechos de los pueblos indígenas tanto con movilizaciones como con medios legales.

Aunque la obra de Quintín Lame es un reto desde el punto de vista lógico, sólo hasta este siglo los estudios han empezado a considerar el texto como tal, es decir, desde el punto de vista morfo-sintáctico y estilístico. Y en esta línea el trabajo de Fernando Romero es tal vez el primero que aborda los escritos de Manuel Quintín Lame en forma rigurosa como lo son, como un texto; y como un texto que se escribe en una época y en un lugar determinados, con unos recursos estilísticos e incluso con una caligrafía, propios de ese momento. El afrontar los textos en serio, no en forma utilitaria para argumentar otras cosas, es tal vez uno de los aspectos más interesantes del trabajo de Romero porque, al asumirlo con seriedad, abre ventanas que habían estado cerradas y nos introduce en el mundo de Quintín y de su época.

El trabajo de Romero resulta apasionante porque explora gran parte de los recursos con que cuenta la academia para escudriñar los misterios de un texto y de una vida realmente enigmáticos, que inspiraron y siguen inspirando al movimiento indigenista colombiano.

En primer lugar, retoma exhaustiva y analíticamente toda la literatura que se ha escrito sobre la obra y la vida de Quintín Lame. En la biografía de Quintín, además de revisar críticamente la literatura anterior y reelaborar una nueva versión, aborda los puntos oscuros, las lagunas que dejaron sus biógrafos, como por ejemplo lo que hacía en sus varias visitas a Bogotá, las influencias en su ideario político y filosófico, y los períodos de 1900 a 1914 y de 1939 a 1967, año en que murió en Ortega (Tolima). Para ello combina fuentes documentales de primera mano, fuentes secundarias y entrevistas a personas que lo conocieron.

Uno de los aportes más interesantes del trabajo de Fernando Romero tiene que ver con la desmitificación de la imagen de un Quintín Lame casi analfabeto, imagen que incluso él mismo alimentó en algunos párrafos autobiográficos cuando afirma que se formó en contacto con la naturaleza, en la selva, y sin estudios en la escuela (Lame, 2004: 146). Romero lo muestra, como dice el título del trabajo, como un “indígena ilustrado”, como un “pensador del pensar”, como un ávido lector de manuscritos, de títulos, cronistas, expedientes de juzgados, de la Biblia, de textos escolares de historia sagrada y de higiene, de textos de filosofía de santo Tomás de Aquino, de Rafael María Carrasquilla, leyes y decretos... (Romero, 2006: 143).

La segunda mitad del libro desarrolla los planteamientos más novedosos respecto a lo que se ha escrito sobre Lame. En el capítulo cinco aborda el contexto del pensamiento filosófico y educativo en que se producen sus escritos. En concreto, las fuentes filosóficas neotomistas imperantes en la Colombia de comienzos del siglo xx, que se difundieron a través de los libros de texto de secundaria, de las *Lecciones de metafísica y ética* de Carrasquilla, y de la misma legislación educativa de la época, textos a los que tuvo acceso Lame. Son estas fuentes las que permiten entender buena parte del vocabulario y de los argumentos más esotéricos de *Los pensamientos*. Quintín no fue un filósofo profesional, sino un lógico popular que utilizó ampliamente este tipo de herramientas filosóficas para “pensar el pensar” y para realizar una síntesis personal enraizada también en el mundo campesino y nasa. Igualmente aprovechó su acercamiento al pensamiento filosófico para fortalecer su capacidad argumentativa, silogística y lógica en su labor como abogado de las causas indígenas. El trabajo de Fernando Romero logra mostrar en detalle no sólo el contexto en que se extendió el neotomismo en Colombia sino la forma concreta como fue apropiado y transformado por Lame en sus textos. Por ejemplo, el dualismo y el concepto de causalidad neotomista que se propone conjugar las leyes físicas y las divinas le resultó a la larga muy adecuado para expresar el universo multiestrato de las cosmologías amerindias donde interactúan espíritus, hombres y seres míticos, para hablar de la naturaleza no sólo desde las ciencias naturales sino como principio explicativo y regulador, e incluso como maestra.

El trabajo de Romero muestra igualmente que el pensamiento de Lame no fue indigenista, en el sentido de Las Casas, es decir, de demostrar que los indígenas eran hombres e iguales. Fue neo-indigenista en cuanto que, además de señalar la igualdad, también intentó mostrar la diferencia, su valor propio y único, lo cual abre un enfoque para la política y para la educación basado en la diferencia y en la identidad.

Igualmente lo muestra no sólo como líder político y como indígena ilustrado sino como abogado, y de esa labor vivió buena parte de su vida. En este tema Romero también se distancia de la acusación que se le ha hecho de legalismo; muestra las transformaciones de su pensamiento legal en distintos momentos de su vida y el uso no leguleyo del mismo, buscando una fundamentación en el derecho primario, mayor, natural, y cómo se esforzó por revalorar la costumbre y la justicia contra el derecho positivo. Todos estos argumentos llevan a Romero a sostener que Manuel Quintín Lame, después de

ser caudillo político en el Cauca, se orientó hacia el final de su vida por la labor del intelectual orgánico, de asesor de los resguardos especialmente en el Tolima, con un rol técnico e intelectual.

Los capítulos sexto al décimo del trabajo de Romero son también muy interesantes y novedosos pues se adentran en la forma como fue concebido y escrito –transcrito, dirá él- el texto de *Los pensamientos*, en una labor compleja entre él y sus escribas, entre diversas formas de oralidad y de escritura. Igualmente se pregunta si fue escrito para ser publicado o para circular en forma de manuscrito; en realidad se escribió para ser leído o difundido de manera oral, para la lectura colectiva. De esta forma se entiende el porqué de determinadas características estilísticas, formas de argumentación, etc. Conecta magistralmente el estilo del texto con el de los cronistas, la Biblia, los escritos legales, las reglas de escritura de la diplomática y los documentos coloniales.

Luego, a falta de una historia de la escritura en Colombia, elabora un excelente estudio de las prácticas escriturales y caligráficas entre 1890 y 1930, con énfasis en las prácticas escolares, mostrando las relaciones complejas entre el productor del texto y los escribanos y concluyendo que “si bien el manuscrito de Quintín era estilísticamente hijo de formas orales como el discurso político, la arenga, el sermón; las técnicas empleadas para transponerlo, eran producto de la escritura y la imprenta, del ‘saber escolar escritural y caligráfico’” (Romero, 2006: 293).

Finalmente, aborda los estudios teóricos sobre los procesos cognitivos y sociales en el desarrollo de la escritura y de la caligrafía, los sitúa en las condiciones locales e históricas del medio en que se movió Quintín y muestra cómo, aunque era un deficiente calígrafo, sí era un buen escritor (Romero 2006: 305). Esta distinción entre escritura y caligrafía es muy interesante pues normalmente no se asocian las dificultades para plasmar una idea en un papel con problemas caligráficos. Quintín y sus secretarios, a pesar de las restricciones sociales y educativas en que se encontraba, lograron apropiarse de un saber escolar y escritural que venía desde la Colonia, se apropiaron de una forma singular la tecnología escrita por parte de un grupo étnico donde lo que primaba era la tradición oral (Romero, 2006: 312).

El libro igualmente se ocupa de los procesos de escolarización en Colombia en esa época, de las condiciones sociopolíticas en que se dieron, de los niveles escriturales de los escolares, con énfasis en la educación de los indígenas en las regiones que habitó Quintin Lame. La educación para ellos

era de tipo más moral y religiosa que en torno a la escritura, pero conocedor de la importancia de la lectura y la escritura para defenderse como pueblos, Quintín insistió en la creación de escuelas e incluso organizó una escuela en su propia casa.

El capítulo séptimo continúa esta perspectiva realizando un seguimiento de las diferentes ediciones del manuscrito, caracterizadas la mayoría de ellas por presentar un texto mutilado y editado con intenciones pedagógicas y demagógicas.

El último capítulo (once), el más extenso, se concentra en dos aspectos centrales del libro de Quintín que han sido minimizados por la lectura política, que ha sido la más frecuente: el concepto de naturaleza en términos epistemológicos y educativos. La naturaleza, el saber y la educación son tres conceptos relacionados en la obra de Quintín que ocupan nada más ni nada menos que el 47,54% de *Los pensamientos*.

El trabajo de Romero aborda con seriedad las fuentes teóricas en que se basó Quintín para su escrito, en la filosofía occidental y en los libros de filosofía que circulaban en su época, en la Biblia y en las tradiciones religiosas cristianas –Quintín fue profundamente religioso a pesar de sus críticas al clero– y en el pensamiento indígena de sus coetáneos. Del pensamiento escolástico retomó el planteamiento de que la naturaleza es principio de otros fenómenos, infinita, conjunto de los seres creados para alcanzar el fin del universo (Romero, 2006: 344). Pero Quintín no se queda allí, sino que retoma el pensamiento indígena y convierte a la naturaleza en un “lugar, un horizonte a partir del cual pensar el saber, la sabiduría, delimitar las diferencias entre el blanco y el indígena” (Romero, 2006: 345) y desde donde se funda un nuevo concepto de educación, de ley y de derecho.

Desde este punto de vista, el pensamiento de Quintín es vigente y actual en cuanto que cuestiona “el paradigma judeocristiano de la expulsión del paraíso” y el postulado renacentista que pone al hombre en el centro del universo, se opone a las visiones científicas y evolucionistas de la época, incluido el neotomismo que él conoció. El pensamiento de Quintín podría vincularse con la fenomenología y con los actuales estudios sobre la ontología de los cazadores-recolectores (Philippe Descola, Tim Ingold) en cuanto la naturaleza se convierte en el lugar donde acontece la experiencia, un modo de estar en el mundo, de habitar.

En esto Romero es muy sutil en sus análisis y diferencia claramente entre las perspectivas pedagógicas de la Escuela nueva, contemporáneas de

Quintín Lame que también llamaba al regreso a la naturaleza y su concepción de la naturaleza como educadora. Para la Escuela nueva la naturaleza es un medio para la experimentación, para la construcción del conocimiento, una especie de laboratorio naturalístico para la verificación de teorías.

En conclusión, el pensamiento de Quintín se opone a los discursos imperantes en su época, aunque se basa en ellos para reelaborarlos de una forma creativa:

La naturaleza es el lugar de la sabiduría, el blanco difícilmente la alcanza, pues no piensa sino en vender la tierra; la naturaleza está regida por un orden que halla su origen en la ley divina. El indígena está inmerso en la naturaleza que lo educa. Existe una relación entre los diversos seres que componen la naturaleza. La naturaleza está regulada por la armonía. Las ciencias del hombre son finitas, las ciencias de la naturaleza infinitas (Romero 2006: 359).

El indígena vive en un estado de fusión con la naturaleza y es capaz de “pensar el pensar” y “acceder a la sabiduría que reposa en la naturaleza”.

En cuanto al discurso pedagógico, Romero señala que la obra de Quintín logra un doble desplazamiento, epistemológico y pedagógico: desplazamiento del sujeto-maestro hacia la naturaleza (sin maestro), y del saber hacia un saber natural marcado por la armonía, la ley natural; elimina la distancia entre el saber social –propio de la interacción en contextos sociales o “naturales”– y el saber pedagógico, lo cual acabaría con la necesidad de la transposición didáctica. Si bien Quintín habla más bien en forma negativa de la educación formal y de las escuelas de los blancos, sí le preocupan las condiciones en que se produce el saber y los mecanismos por los que se forma el indígena en relación con la naturaleza.

El trabajo de Romero, al concentrarse en la obra de Quintín, al tomarla en serio en relación con otros textos de su época, abre nuevas rutas de interpretación, más allá de la lectura política asociada a un Quintín líder del movimiento indígena. El valor fundamental de su análisis reside precisamente en hacer transparente, legible para nosotros, un texto al que todos los comentaristas se han referido como esotérico, críptico, enigmático, que hubo de ser editado y recortado para construir una especie de legibilidad útil al movimiento político e indigenista. Aunque una obra nunca es definitiva, ésta es imprescindible para entender ese texto a caballo entre la oralidad y la escritura, pionero en el pensamiento indigenista colombiano y latinoamericano, y que sólo hasta hoy se nos ha hecho inteligible gracias al impresionante

esfuerzo académico de Fernando Romero. Este esfuerzo no ha sido en vano pues el haber afrontado con respeto y seriedad la obra de Quintín –no sólo usarla para– nos ha revelado un pensamiento profundo, hijo de su tiempo pero original, innovador, y de un gran potencial para el pensamiento indígena y para la educación propia de los indígenas de hoy.

Igualmente, en el intento de penetrar en el enigma de la obra de Quintín Lame, Romero ha dado luces importantes sobre una época de la historia colombiana, sobre la biografía misma de Quintín, sobre las relaciones entre oralidad y escritura, entre escritura y caligrafía, sobre el pensamiento filosófico, religioso y pedagógico de esa época, sobre la situación de la educación indígena y no indígena en el sur del país.¹

OBRAS CITADAS

- Lame, Manuel Quintín. 2004 (1939). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Universidad del Cauca - Universidad del Valle, 249 páginas.
- Romero Loaiza, Fernando. 2006. *Manuel Quintín Lame Chantre: El indígena ilustrado, el pensador indigenista*, Pereira: Universidad de Pereira – Consejo Regional Indígena del Cauca, 476 páginas.

CARLOS MIÑANA BLASCO

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá, Colombia

¹ La edición se complementa con fotografías, ilustraciones y copias de manuscritos de la época, así como con algunos textos inéditos de Lame. Tiene un prólogo de la profesora de la Universidad de Georgetown y conocedora de la obra de Quintín, Joanne Rappaport, y un prefacio del profesor de la Universidad de Pereira, Miguel Gómez Mendoza. Es una lástima que un libro tan valioso haya descuidado un poco la revisión final de la edición y presente errores de digitación y ortografía con cierta frecuencia. Esta reseña fue leída en el lanzamiento del libro de Fernando Romero en la Feria Internacional del Libro de Bogotá, 2006.

Rodríguez Cuenca, José Vicente

**LAS ENFERMEDADES EN LAS CONDICIONES DE
VIDA PREHISPÁNICA DE COLOMBIA**

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

Este libro, de 300 páginas con abundantes ilustraciones a color, que el profesor José Vicente Rodríguez Cuenca dedica “A la memoria de los ingeniosos aborígenes americanos”, resume el trabajo, adelantado dentro de la línea de investigación en Bioantropología de casi dos décadas, El profesor Rodríguez Cuenca lidera el Grupo de Investigación en Antropología Biológica y del Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional de Colombia, que funcionan desde 1988 impulsando programas de investigación encaminados al estudio de la variación biológica de las poblaciones colombianas en el tiempo y el espacio.

Aunque los estudios bioantropológicos y paleopatológicos se iniciaron en Colombia hace seis décadas, cuando en los años 40 empieza su trabajo de campo el antropólogo boyacense Eliécer Silva Celis, son pocos los trabajos realizados en el país, sin olvidar, claro está, las investigaciones realizadas por Gonzalo Correal Urrego, los trabajos del mismo José Vicente Rodríguez Cuenca y su Grupo, las publicaciones de Hugo Sotomayor Tribín y los trabajos en paleodontología de Benjamín Herazo y Héctor Polanco, sigue siendo muy escasa la producción en el campo de la bioantropología y la paleopatología en el país, lo que aumenta la importancia de este libro.

El enfoque teórico de este trabajo se basa en la perspectiva ecológica y epidemiológica, que toma en cuenta las adaptaciones socio-culturales y biológicas, centrándose principalmente en la información ósea arqueológica prehispánica, desvirtuando en muchas ocasiones los planteamientos clásicos de los cronistas sobre la alimentación, el proceso salud-enfermedad y la regulación demográfica de las poblaciones prehispánicas de Colombia.

El primer capítulo, aborda el papel de las enfermedades en la historia de la humanidad, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, toda una isla geográfica y genética, destacando los aportes de la paleopatología, que muchas veces controvieren los testimonios consignados por la cosmovisión de los vencedores, versión escrita por los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII, ya que los aborígenes no dejaron testimonios escritos. El segundo capítulo trata sobre los aportes que hacen los restos óseos prehispánicos y los restos momificados a través de la paleopatología, para establecer las

condiciones de vida prehispánicas y sus enfermedades. Aborda la historia de la paleopatología desde su nacimiento como disciplina científica a finales del siglo XIX, hasta su consolidación en el siglo XX, con la aparición, en las últimas décadas del siglo, de los estudios ecológicos, paleodemográficos y epidemiológicos.

El tercer capítulo trata la enfermedad desde la perspectiva de la ecología humana, relacionando la historia natural con la enfermedad y la ecología, que en el estudio paleopatológico se convierte en epidemiología, sostiene Rodríguez Cuenca, quien afirma que el grado de adaptación de una población se mide: "según su nivel nutricional, su estado de salud-enfermedad y la efectividad de los mecanismos controladores del crecimiento demográfico en los períodos de fluctuaciones ambientales (p. 42), explicando cómo la disponibilidad de alimentos en las poblaciones prehispánicas se vio limitada por factores ecológicos, demográficos y sociales. Plantea el autor, que la enfermedad es interpretada en la cosmovisión indígena no como una alteración biológica sino como una perturbación del equilibrio ecológico, que el chamán restituye, fungiendo en su comunidad como regulador ecológico y social. Son factores causales de la aparición de enfermedades infecciosas, cuando se rompe el equilibrio ecológico a causa de una población muy numerosa, las deficiencias higiénicas, el hacinamiento, la malnutrición o el contacto permanente con animales domésticos, con los que compartimos varias zoonosis.

El cuarto capítulo plantea las relaciones entre el medio ambiente, los recursos y los riesgos en las seis grandes regiones naturales de Colombia, que, con su biodiversidad que incluye selvas y desiertos, sabanas y llanuras, costas y valles, páramos y altiplanos andinos, ocupadas por diversos grupos étnicos a través del tiempo desde los cazadores-recolectores, los pescadores y horticultores hasta los grupos agricultores, los más numerosos, que se establecieron en las zonas andinas, quienes establecieron: "novedosas estrategias agrícolas para incrementar la productividad según los diferentes ecosistemas ocupados" (p. 80) y los diferentes tipos de suelos, que les permitieron domesticar diferentes especies vegetales.

El quinto capítulo, analiza la alimentación prehispánica desde las fuentes que permiten aproximarnos a la dieta de las poblaciones antiguas, a través de los cronistas y sus limitaciones, debidas al desconocimiento de los hábitos alimenticios americanos y de los animales y las plantas nativas, dejando la impresión de que los aborígenes estaban malnutridos, debido a una dieta hipercalórica y baja en proteínas "que los estudios bioantropológicos han

desvirtuado" (p. 83) Por eso, otras fuentes permiten obtener nueva información al respecto de la alimentación prehispánica, como los restos animales y vegetales encontrados en los yacimientos arqueológicos, los estudios de isótopos estables y elementos traza en los huesos, los fitolitos en el cálculo dental, y la presencia de lesiones en huesos y dientes, características de las deficiencias nutricionales.

Se refiere el capítulo a los diferentes sistemas agrarios del Nuevo Mundo, las ventajas del policultivo y las estrategias agrícolas y alimenticias en las diferentes regiones de Colombia. Se describen los elementos de origen vegetal en la dieta prehispánica con el maíz a la cabeza, llamado el "pan de las Américas" por su importancia en la dieta alimenticia. Sostiene Rodríguez Cuenca que: "más que el oro, la plata y las esmeraldas, el maíz representa la mayor aportación americana al género humano". (p. 102) Los pseudocereales como la quinua y el amaranto, con alto contenido proteíco; las leguminosas como el frijol y el maní ricos en proteína y los tubérculos energéticos como la papa, la arracacha, los cubios, las ibias, las chuguas, el sagú y la achira y las raíces como la yuca, la batata y el ñame. Hortalizas y verduras como las guascas, el tomate, el ají; los abundantes frutos y las plantas medicinales, de las cuales el autor menciona 47, entre ellas la quinina, el curare, el tabaco, la coca, el yarumo, el guayacán y la zarzaparrilla. Completa el capítulo la dieta de origen animal, donde el profesor Rodríguez Cuenca sostiene que la alimentación prehispánica no solamente era variada, rica en proteínas, minerales y vitaminas de origen vegetal, "sino que incluía un alto componente cárnico de animales de monte, pescado, aves, especies domesticadas e inclusive insectos, sapos, ratones y hormigas" (p. 123)

El capítulo sexto, está dedicado a la paleodemografía, precisando cómo las poblaciones prehispánicas desarrollaron diversas estrategias socioculturales para asegurar la reproducción, evitar los problemas genéticos que trae la endogamia y poder asegurar el equilibrio ecológico con el medio, con lo que se produce y lo que se consume. Se destaca el uso de yerbas abortivas, el infanticidio femenino, la abstinencia sexual, la permisividad de prácticas homosexuales, la prostitución prácticas como la guerra hasta el suicidio colectivo de los pueblos que se resistieron a ser esclavizados. Entre los mecanismos reguladores del crecimiento demográfico en las sociedades prehispánicas, se mencionan la atención prestada al embarazo, a la infancia, a los jóvenes, la duración de la lactancia materna, el trato dado a las mujeres y la frecuencia de los coitos. Concluye el capítulo con las tablas de vida prehispánicas,

reconociendo lo polémico del tema y confirmando las mejores condiciones de los grupos de cazadores-recolectores en relación con los agricultores posteriores y, a su vez, las mejores condiciones de vida de los muiscas prehispánicos en relación con las muestras arqueológicas de los muiscas coloniales, donde las tablas de vida evidencian un apreciable descenso en la esperanza de vida al nacer en las comunidades indígenas colonizadas, en relación con las comunidades prehispánicas.

Los capítulo séptimo al trece abordan las principales enfermedades que padecieron las poblaciones prehispánicas, que dejaron huellas en huesos y dientes arqueológicos. Se inicia con los dientes, describiendo los indicadores más utilizados en paleopatología como la caries, el desgaste, la enfermedad periodontal, los abscesos, los desajustes en el desarrollo dental y las anomalías de los dientes, como la hipoplasia, explicando las razones por las cuales los cazadores-recolectores padecían un gran desgaste dental por su dieta y sus prácticas alimenticias, sufrían de grandes cálculos, pero casi no conocieron la caries dental, patología que aparece en las poblaciones agrícolas, relacionada con el aumento en la dieta de carbohidratos, el cultivo del maíz y la práctica femenina de mascarlo para fermentar la chicha, lo que explica la mayor incidencia de caries en la población femenina.

Entre los problemas circulatorios y metabólicos evidenciados en los restos óseos prehispánicos, el autor menciona la hiperostosis porótica, respuesta fisiológica que se relaciona con la anemia ferropénica y con las parasitosis, que no afectaron a las poblaciones prehispánicas colombianas y no son mencionadas por los cronistas. En segundo lugar se menciona la presencia de osteoporosis (pérdida del tejido óseo) que afecta más a las mujeres que a los hombres y que se presenta en poblaciones adultas, en el rango de los 40 a los 50 años de edad.

A los traumas óseos se dedica el siguiente capítulo, empezando por la descripción de los problemas causales de traumas en las poblaciones precolombinas, tanto ambientales como socioculturales, como es el caso de los sacrificios humanos, los enfrentamientos en las fiestas o las guerras intergrupales. El capítulo décimo se refiere a las lesiones de las articulaciones, iniciando con la patología más frecuente en los restos óseos prehispánicos, la Enfermedad Articular Degenerativa y los factores causales de esta enfermedad, que se constituye en la patología más observada, enfermedad relacionada con los hábitos ocupacionales que afectaron a todas las sociedades precolombinas sin distinción de sexo ni estatus social, presentándose con mayor

frecuencia en mayores de 20 años. La artritis degenerativa, que afectó principalmente la columna vertebral, es un proceso patológico que hace aparición a los 30 años y se intensifica en mayores de 40. La Artritis Degenerativa afecta fuertemente a las poblaciones cazadoras recolectoras y no se presenta con tanta intensidad en el Formativo. Continúan los problemas articulares con la espondilitis anquilosante, la artritis degenerativa y las malformaciones esqueléticas como la cifosis, la lordosis, la espina bífida y la espondilolisis.

El capítulo once aborda la tuberculosis, que se relaciona con el desarrollo de la agricultura, con la nucleación en aldeas y con la domesticación de animales. Tuberculosis precolombina que se ha reportado en Norte y Meso América, Santo Domingo, Venezuela, Colombia, Perú y Chile. Sostiene el profesor Rodríguez Cuenca que la tuberculosis “estuvo muy difundida en las poblaciones agrícolas precolombinas, especialmente de los altiplanos andinos” (p. 214) sin haberse identificado aún en poblaciones de cazadores-recolectores.

El capítulo doce se refiere a las treponematosis, empezando por definir los cuatro tipos de enfermedades que causan las espiroquetas del género *Treponema* en el ser humano, cuyo diagnóstico diferencial es muy complicado en paleopatología. Tres de estas treponomatosis no son de origen venéreo: La pinta o carate, presente desde México hasta el Amazonas; el pián, forma crónica de treponematosis que se presenta tempranamente en la infancia por contacto con la piel y es una patología frecuente en América Latina y el Caribe, y la sífilis endémica, que se presenta en climas cálidos y secos de los países mediterráneos. La otra es la sífilis venérea, que es una enfermedad de transmisión sexual. Se presentan las tres hipótesis sobre su polémico origen, la colombina, la precolombina y la unitaria, y se mencionan casos desde Aguazuque, hace 5.000 años, y uno en la población Herrera de Madrid, Cundinamarca. En las poblaciones chibchas del Caribe y del Valle del Cauca también se reportan treponematosis.

El capítulo trece se dedica a otras enfermedades como los tumores, la hidrocefalia y las enfermedades genéticas, que se pueden detectar en los restos óseos arqueológicos. El capítulo catorce versa sobre las bases del bienestar prehispánico y su legado para la posteridad, donde sostiene el profesor Rodríguez Cuenca que la alimentación indígena “es el mejor legado americano” (p. 264).

El último capítulo del libro, que lleva por título “La extinción indígena: conquistadores y pestilencias”, resume la opinión del autor sobre el violento

contacto de los dos mundos, con la política de tierra arrasada de los conquistadores, las epidemias desconocidas por los pueblos americanos como la viruela, el sarampión, la gripe; al lado de las encomiendas, las mitas, la expropiación de sus tierras, la miseria y el hambre, la esclavitud y la aculturación que “condujo que hacia finales del siglo XVII casi el 90% de la población indígena se hubiera extinguido” (p. 279)

Concluye su libro el profesor José Vicente Rodríguez Cuenca, sosteniendo que “la recuperación de la memoria histórica y ambiental del pasado indígena, el manejo del mundo, la energía, los recursos, las plantas y los animales, las enfermedades, la regulación demográfica y, en general, sus condiciones de vida, constituyen lecciones para el presente de la población mestiza” (p. 281), que sigue rindiendo tributo a sus conquistadores, mientras la memoria indígena queda sumida en el olvido.

ABEL FERNANDO MARTÍNEZ MARTÍN
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS DIRIGIDAS A LOS AUTORES

INFORMACIÓN GENERAL

Maguaré —instrumento sagrado compuesto por dos tambores, hembra y macho, utilizado para invocación o llamado para establecer contacto entre los mundos- es un símbolo de unión y comunicación entre los aborígenes de la Amazonía. A eso aspira la publicación periódica del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, lazo de unión entre la comunidad antropológica y de comunicación de las investigaciones y demás realizaciones de los(las) antropólogos(as) hacia las sociedades americanas y del mundo.

La revista *Maguaré* busca contribuir con la divulgación y discusión de las problemáticas abordadas por las diferentes áreas de la Antropología contemporánea (antropología biológica, antropología sociocultural, arqueología, etnohistoria, etnolingüística), especialmente de Colombia y América.

Dentro de las modalidades a presentar se incluyen:

1. *Artículos de investigación científica*, que presentan resultados originales y concluyentes de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro acápite importantes: introducción, metodología, resultados, discusión y conclusiones.

2. *Artículos de reflexión* que presentan resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.

3. *Artículos de revisión*, resultado de una exhaustiva revisión bibliográfica (mínimo 50 referencias) y una discusión analítica de la misma.

4. *Reseñas bibliográficas* de uno o más libros sobre un mismo tema.

5. Noticias o informes sobre el quehacer antropológico (eventos, notas biográficas, nuevas publicaciones).

Todo material propuesto para publicación en *Maguaré* deberá ser escrito en español, inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones. En el proceso de evaluación, el editor preseleccionará los materiales pertinentes según la convocatoria, y, posteriormente, el Comité Editorial los remitirá a pares evaluadores. Si se requiere introducir modificaciones, el autor dispondrá de un tiempo prudencial para efectuarlos. Posteriormente, el editor informará a los autores sobre la decisión asumida para su publicación.

Los autores son responsables directos de sus trabajos, por lo tanto, *Maguaré* no asume responsabilidad alguna en relación con las ideas o tesis en ellos expresada.

Los trabajos publicados en *Maguaré* podrán reproducirse total o parcialmente, siempre y cuando se dé el crédito correspondiente.

Maguaré se reserva el derecho de reproducción en medios electrónicos.

RECOMENDACIONES PARA LOS AUTORES

Maguaré sólo considerará para su publicación aquellos trabajos que cumplan con los siguientes requisitos:

- ¶ Remitir el texto vía Internet a la dirección de la revista: *revmag_fch-bog@unal.edu.co* o *revistamaguare@gmail.com*
- ¶ Los artículos deberán tener una extensión máxima de 30 páginas sin incluir bibliografía, figuras o cuadros.
- ¶ Deben incluir un resumen en español e inglés con un máximo de 200 palabras e incluir palabras clave (máximo 6). Igualmente el título deberá ser traducido al inglés.
- ¶ Las reseñas tendrán una extensión máxima de 2.000 palabras (cerca de 5 páginas).
- ¶ Toda imagen, figura o tabla que no sea autoría del investigador deberá contar con la respectiva autorización por escrito del autor original para su publicación.
- ¶ Las fotografías o imágenes se numerarán consecutivamente como figuras, y se entregarán en archivo independiente en formato de imagen TIFF o JPG a una resolución de 300 dpi, al tamaño real de la impresión.
- ¶ Se debe especificar a nombre de qué institución se produce el artículo. En caso de haber sido resultado de una investigación financiada, se deben incluir los datos del proyecto y entidad que financia.
- ¶ Junto al artículo se debe incluir un resumen de la hoja de vida con los siguientes datos personales:

Nombre:

Afilación institucional (ejemplos: investigador, docente):

Grado de investigación e institución:

Teléfonos:

Correo electrónico:

Dirección de correspondencia:

Ciudad:

Curriculum abreviado (máximo 200 palabras)

Si el artículo presentado es producto de una investigación financiada por alguna institución, se deben incluir los datos del proyecto y la institución que lo financió.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Las referencias siempre van en paréntesis y con el apellido completo del autor. Para un solo autor citado textualmente (Andrade, 1989: 54), en el caso de referencias generales de un autor (Andrade, 1989). Para citar dos autores se anotarán ambos apellidos (Andrade y Pérez, 1998) y para más de dos autores (Andrade *et al.*, 1994). Para distinguir publicaciones de un solo autor y del mismo año se emplearán las letras a, b, c; ejemplo Pérez (1998a, 1998b). No se emplearán abreviaturas como *op. 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 se seguirá el siguiente modelo:
Notas de pie de página: Las notas de pie de página se utilizarán con el fin de aclarar una idea que no sea central; puede ser una explicación adicional o una ampliación de referencias bibliográficas.
Para referenciar libros, artículos, tesis, prensa y documentos, se pueden guiar por el *Chicago manual of Style*, (in-text citation) cuyas normas las pueden encontrar en la página Web <http://www.chicagomanualofstyle.org>

REVISTA Maguaré

Departamento de Antropología
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia
revmag_fchbog@unal.edu.co
Edificio 212, Oficina 310, Telfax: 57-1-3165101
Bogotá D. C., Colombia

maguaré

El presente número fue impreso en Colombia, en el mes de diciembre de 2006
por Xpress Estudio Gráfico y Digital Ltda.

Para su composición se usaron las fuentes Meta & MinionPro.



Somos el nuevo operador postal
oficial de Colombia.

SERVICIOS POSTALES NACIONALES S.A.
CORREOS DE COLOMBIA

Consulte nuestro portafolio
de servicios de correo y
mendajería especializada

018000 111 210
Línea Gratuita Nacional
Bogotá: 4199299