

MAGUARÉ

Revista del Departamento de Antropología

18



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

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

Universidad Nacional de Colombia
Rector: Marco Palacios

Facultad de Ciencias Humanas
Decano: Germán Meléndez

Departamento de Antropología
Director: Ana María Groot de Mahecha

MAGUARÉ No. 18 Año 2004
ISSN 0120-3045

Editora
Ana María Groot de Mahecha

Comité editorial
Roberto Pineda Camacho, José Vicente Rodríguez Cuenca, François
Correa Rubio, Marianne Cardale de Schrimppff, Matthew C. Gutmann

Asistentes del Comité Editorial
Carlos del Cairo
Luis Alberto Suárez Guava

Diagramación
Julián R. Hernández: gothsimagenes@yahoo.es

Ilustración Portada
David Gómez, estudiante de Antropología.

La *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 expresada.

Para envío de correspondencia dirigirse a: Andrés Salcedo, Departamento de Antropología,
Universidad Nacional de Colombia, Ciudad Universitaria, edificio 212, oficina 307, Bogotá,
Colombia. Correo electrónico: revmag_fchbog@unal.edu.co

Tarifa Postal Reducida No. 1108, Vence dic. 2005

Contenido

Artículos

- Los dilemas del pluralismo brasilero 7
Alcida Rita Ramos
COMENTARIOS: *Rodolfo Arango*
Myriam Jimeno
- La vocación crítica de la antropología latinoamericana 33
Myriam Jimeno
- La escuela de antropología colombiana.
Notas sobre la enseñanza de la antropología 59
Roberto Pineda Camacho
- ¿Por qué hablar de capitales intangibles en antropología
del desarrollo? 87
Yuri Romero Picón, Javier Jiménez Becerra
- Modernización, conflicto armado y territorio:
El caso de la asociación de Concheras de Nariño. Asconar,
municipio de Tumaco 103
Ángela Edith González Cuesta
- Del movimiento a la movilización.
Espacio, ritual y conflicto en contextos urbanos 125
Manuel Delgado
- Una mirada a las singularidades juveniles 161
Alejandro Valderrama Herrera
- Los nuevos Pañamanes en la isla de San Andrés 197
Gabriel Gilberto González Delgadillo
- Hombres carnales: Las políticas somáticas de la salud
reproductiva masculina 221
Matthew C. Gutmann
- Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu
de la alta Guajira 241
Maya Mazzoldi

| | |
|--|-----|
| Incesto, aves y conchas. Aproximación a la lectura de algunos mitos de Yopo <i>Salime Cure Valdivieso</i> | 269 |
| Antropología forense en el conflicto armado en el contexto latinoamericano. Estudio comparativo Argentina, Guatemala, Perú y Colombia <i>Diego A. Casallas F., Juliana Padilla Piedrahita</i> | 293 |
| Vida Académica | |
| Informe de trabajo de campo La participación de antropólogos forenses colombianos en la investigación de los crímenes de guerra en la antigua Yugoslavia <i>Edixon Quiñones Reyes</i> | 313 |
| Reseñas | |
| Relaciones interétnicas para interpretar lo diverso <i>Daniel Velandia Díaz</i> | 329 |
| Dominación masculina y perspectivas de cambio: desnaturalizar la jerarquía <i>Mara Viveros Vigoya</i> | 332 |

Normas para la presentación de artículos

Artículos

Los dilemas del pluralismo brasileiro*

Alcida Rita Ramos

Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia
arramos@unb.br

Traducción: Renata Lleras

Resumen

Brasil ha sido construido sobre la base de dos premisas básicas: una es su unidad lingüística y territorial. La otra es su pretendida homogeneidad social resultante de la combinación de tres "razas" indios, negros y europeos. Mientras la premisa inicial, especialmente la relacionada con la territorialidad, se sustenta empíricamente, la segunda es claramente una ideología mistificada. Este texto llama la atención sobre el carácter ficticio de la homogeneidad y se enfoca en el *indigenismo* para analizar las razones del por qué se sigue negando oficialmente el pluralismo como una realidad social en Brasil.

Palabras clave: Pluralismo, homogeneidad social, indigenismo, etnicidades nacionales

DILEMMAS OF BRAZILIAN PLURALISM

Abstract

The Brazilian nation has been constructed on the basis of two main premises: one is its territorial and linguistic unity; the other is its purported social homogeneity resulting from the combination of the three "races" - Indians, Blacks, and Europeans. While the first premise, especially regarding territoriality, has been empirically sustained, the second is a clearly mystifying ideology. This paper calls attention to the fictional character of homogeneity and focuses on indigenism to analyze the reasons why pluralism continues to be denied as a social reality in Brazil.

Key Words: Pluralism, social homogeneity, indigenism, national ethnicity

* Texto de la conferencia presentada en la Maestría de Antropología Social, Octubre 11 de 2002, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Brasil ha sido construido sobre la base de dos premisas básicas: una es su unidad lingüística y territorial; la otra es su pretendida homogeneidad social resultante de la combinación de tres “razas” –indios, negros y europeos. Mientras la primera premisa, especialmente la relacionada con la territorialidad, ha sido sostenida empíricamente, la segunda es claramente una ideología mistificada. Este documento llama la atención sobre el carácter ficticio de la homogeneidad y se enfoca en el indigenismo para analizar las razones del por qué se sigue negando oficialmente el pluralismo como una realidad social en Brasil.

Primero, el asunto de la unidad territorial. El tratado de Tordesillas celebrado entre Portugal y España en 1494 dividió el Nuevo Mundo, tanto el conocido como el desconocido, en dos partes iguales por una línea vertical que iba “de polo a polo”(Ribeiro y Moreira Neto, 1993: 71). La parte oriental fue otorgada al Rey de Portugal y sus descendientes “para siempre”; la parte occidental al Rey y la Reina de España y sus descendientes, igualmente “para siempre”. Por este tratado Portugal tuvo derechos sobre poco menos de la mitad de lo que es hoy Brasil.

Seis años después, el almirante portugués Pedro Álvares Cabral (no Cristóbal Colón como la mayoría del mundo supone) “descubrió” Brasil. Lo que él descubrió estaba dentro de los límites de Tordesillas, pero a través de los siglos, la colonia portuguesa se expandió vastamente hacia el occidente, primero por la codicia de la población Criolla que estaba comprometida con la esclavitud indígena y la explotación minera, y más tarde por la habilidad diplomática brasileña que tuvo éxito en incorporar grandes porciones de tierra de los países vecinos. Aún en el siglo dieciséis, con la llegada de otros poderes coloniales europeos, particularmente de Francia y los Países Bajos, éstos intentaron fundar colonias en Brasil, reduciendo a una broma histórica la fantasía Ibérica de mantener el tratado de Tordesillas “para siempre”.

El destino nacional de los países Hispánicos contrasta agudamente con el de Brasil. Mientras que el mundo colonial español en las Américas fue fragmentado en más de una docena de estados independientes, Portugal retuvo su dominio sobre una sola colonia unida y gigante. Algunos autores (Buarque de Holanda, 1989; Carvalho, 2003) han atribuido este contraste a la manera en que España y Portugal condujeron sus políticas de educación colonial. En las colonias españolas se crearon universidades tan temprano como el siglo dieciséis,

mientras que en Brasil, los hijos de la elite criolla iban a la antigua universidad portuguesa en Coimbra para obtener educación superior. En Brasil no se creó ninguna universidad antes del siglo diecinueve. Por ello, el moldeamiento de la conciencia nacionalista fue necesariamente diferente para el mundo criollo español y portugués (Bernand & Gruzinski, 1999). En los países hispánicos las universidades locales contribuyeron inmensamente a la formación de una conciencia nacionalista que condujo a las colonias a la independencia. Cada una de estas universidades corresponde a la ciudad capital de los estados hispánicos modernos.

El efecto diferencial de la educación nacional en el caso de las colonias españolas, en contraste con la educación metropolitana en Brasil, ayuda a explicar las maneras distintas como se alcanzó la independencia. Mientras los países hispánicos ganaron su independencia de los poderes colonialistas tras guerras prolongadas alimentadas por fuertes ideales nacionalistas, en Brasil la independencia fue el resultado de negociaciones, aunque difíciles, entre la corona portuguesa y las elites brasileñas. En 1822 la independencia brasileña fue proclamada de manera súbita y no violenta con la aprobación popular pero sin su directa participación (Fausto, 1994: 127-134). Pero no sólo eso, sino que fue el mismo Príncipe portugués Regente quien entró a la historia brasileña como héroe de la independencia y fue el primer emperador de la nueva nación bajo el título de Pedro I. Nueve años después, las elites criollas forzaron a Pedro I a abdicar su trono brasileño. Él volvió a Portugal donde fue coronado más tarde como Pedro IV. Su hijo de cinco años nacido en Brasil sería más adelante Pedro II, el segundo y último emperador de Brasil, derrocado por golpe militar que instaló el régimen republicano en 1889. Numerosas rebeliones y unos pocos movimientos separatistas tuvieron lugar en diversas partes del país tanto en épocas coloniales como después de la independencia, pero la mayoría fueron de carácter regional y ninguno representaba una seria amenaza a la integridad del dominio político brasileño.

LA HOMOGENEIDAD SOCIAL COMO FICCIÓN NACIONAL

Ahora tomemos la segunda premisa, es decir, la homogeneidad social. Parte de los recursos que alimentan la imaginación nacional con respecto a las minorías internas es el mito de creación

según el cual la nacionalidad ha sido el resultado de la feliz mezcla de tres razas: india, negra y europea, más exactamente portuguesa. Pero la versión brasileña del mito de estas tres razas, conocido en otras partes de Suramérica como las tres potencias (por ejemplo Venezuela) no pretendió acomodar legítimas diferencias raciales o étnicas dentro del multiculturalismo. Lo que los *bricoleurs* de estos mitos esperaban era que el vigor genético de los blancos se superpusiera a los otros en un proceso de mestizaje conocido como “blanqueamiento”. Las tres razas fueron simplemente ingredientes de una nueva receta para una nacionalidad homogénea, si no en lo racial, por lo menos sí en términos culturales. Contrario al modelo del multiculturalismo, el pueblo brasileño sería una amalgama de razas blanqueadas con un sabor nacional único y uniforme. En vez de tener un patrón de diferencias separadas, pero iguales, se tendría aquí un diseño nacional para desiguales mezclados.

Hace tan poco, apenas en 1995, Darcy Ribeiro, un reconocido antropólogo y político, declaró: “a diferencia de España en Europa y Guatemala en América, que son sociedades multiétnicas regidas por estados unitarios aunque rasgados por conflictos interétnicos, los brasileños están integrados en una categoría étnica nacional única, construyendo así un único pueblo incorporado en una nación unificada en un Estado uni-étnico”. Y continuó : “la única excepción son las numerosas microetnias tribales, pero son tan imponderables que su existencia no afecta el destino nacional” (Ribeiro, 1995: 22.). Ribeiro, quien había profetizado la extinción de los indios en Brasil para el siglo XXI, se arrepintió en los años 80 en vista del rápido crecimiento de los movimientos indígenas y de la revitalización étnica por parte de varios pueblos indígenas, pero nunca creyó en la capacidad política de los indios del Brasil más allá de sus propias comunidades. A pesar de estar en lo cierto al afirmar que el impacto de la población indígena en asuntos nacionales es insignificante, falló al no reconocer la importancia simbólica de los indígenas en el imaginario nacional.

Consideraciones fácticas tales como el tamaño demográfico o la prosperidad económica, pese a que son importantes en la arena del poder interétnico, no agotan las posibilidades de influencia de esas minorías étnicas. Hay más en la nacionalidad que la racionalidad del Estado. Retomaré este punto más adelante.

En los últimos veinte años, Canadá y 16 países latinoamericanos, incluyendo a Brasil y Colombia, realizaron reformas constitucionales que incorporaron medidas para garantizarle a las minorías étnicas derechos fundamentales. Muchas de estas constituciones, afirman explícitamente que el país en cuestión es una nación pluriétnica. No es el caso de Brasil. Aunque su Constitución de 1988 garantiza los derechos de los indios para que continúen siendo indios en términos culturales, sociales y territoriales, en ningún punto declara al país como una nación pluriétnica. De hecho, este resulta un tema delicado entre la elite jurídica del país. Recientemente, durante un seminario sobre Minorías y Derecho que congregó abogados y antropólogos con gran pompa y circunstancia en una alta corte de Justicia en Brasilia, una abogada dedicada a defender públicamente los derechos de las minorías objetó mi afirmación de que la Constitución brasileña no reconoce la pluriétnicidad. En su presentación ella mostró que, a pesar de que esto no está explícitamente afirmado, las medidas de la Constitución para la defensa de los derechos de las minorías en efecto establecen a Brasil como una nación pluriétnica. Durante el descanso, insistí en el silencio por parte de la Constitución acerca de este tema, y ella, con una expresión ansiosa en su rostro, me aconsejó no mencionar esto en público, particularmente en la presencia de juristas conservadores quienes participaban en el Seminario. Como sospeché, hay en efecto un tabú alrededor de la pluriétnicidad como política oficial. Tras las bambalinas de aquel solemne Seminario, mi opinión no podría haber sido mejor confirmada.

Como mi interés es en el indigenismo, no tomaré el tema igualmente complejo y relevante de la población negra en Brasil con respecto al dilema del pluralismo étnico y racial. Me concentro en el tema indígena para resaltar cómo la nación resuelve, o falla al tratar de resolver, sus ambigüedades hacia sus otros significativos. O, en el choque entre la ideología y la práctica que surge de la creencia y actualización del mito de las tres razas, que intenta disolver y conservar a los indígenas al mismo tiempo.

Desde el siglo XVI, cuando los jesuitas eran la mayor fuerza promotora de las políticas indígenas, la historia del indigenismo brasileño ha sido un largo ejercicio por tratar de combinar lo que es virtualmente imposible de combinar: políticas de asimilación y acciones segregacionistas. Los jesuitas aspiraron a transformar los

indígenas en cristianos, incorporándolos al orden del mundo europeo, pero al mismo tiempo los segregaron en verdaderos campos de concentración, confinándolos dentro de la rígida disciplina de las misiones. Cuando el Ministro portugués del siglo dieciocho, el Marques de Pombal, expulsó a los jesuitas de las colonias de Portugal, instaló el *Diretorio dos Indios* (directorio de los indios), un sistema especial de control diseñado para integrar la población indígena a la corriente principal de la producción colonial. Pero, los “directores”, los gerentes de esa política, mantuvieron a los indios bajo su constante vigilancia, la cual no difería mucho de las Misiones Jesuitas. Cuando, en el siglo XX, el Servicio de Protección de Indígenas, la primera burocracia republicana encargada de los asuntos indígenas fue creada (1910), su mayor objetivo era asimilar a los indígenas dentro de la sociedad nacional; pero, hasta que no estuvieron preparados para ello, fueron “protegidos” en reservas de la rapacidad de la sociedad nacional. En la ideología positivista explícitamente comtiana que inspiró a los fundadores del Servicio de Protección de Indígenas, se esperaba que con amor y dedicación se podrían sacar los indios de su “estado fetichista” e impulsarlos directamente al nivel científico de la civilización, saltándose el estado obscurantista metafísico representado por los misioneros. Bajo el lema de la política indigenista progresista, esta posición expresaba la separación oficial de la Iglesia y el Estado bajo el joven régimen Republicano. Como en otros momentos “nerviosos” de la historia de Brasil, en el cambio republicano, el tema indígena encapsula los deseos y contradicciones de los gobernantes de la nación.

“Ustedes son parte de nosotros pero deben ser mantenidos lejos de nosotros” como una maldición ese ha sido el enigma de la indianidad en el Brasil. El hombre en la calle puede decir frecuentemente que su abuela indígena fue capturada en un lazo, con lo cual pretende autenticar su brasileñidad con un vínculo metonímico con los “primeros habitantes del país”. Pero nótese que mantiene su mito personal de las tres razas bajo una segura distancia genealógica y de género: nunca es su madre, padre o abuelo. Una abuela india es como un adorno que uno se pone un día y se quita el otro. La coetareidad es mucho más difícil de tolerar. En el imaginario nacional, un buen indio es un indio remoto, ya sea en términos de tiempo o de espacio. Un buen indio es el primer habitante del país, que contribuyó hasta el punto de dar

su sangre para la fertilización que llevó al nacimiento de la nación de Brasil.

Es interesante examinar los datos presentados por Simón Schwartzman (s.f.) sobre las categorías raciales usadas en una muestra de población llevada a cabo en 1998 por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística. La muestra cubrió 90 mil personas mayores de diez años de seis áreas metropolitanas del país. Todas estas personas se declararon brasileños pero con orígenes específicos. Diez grandes orígenes fueron listados, que iban desde africano, español, judío y negro hasta árabe, alemán, indígena, italiano, portugués, y japonés, además de 'otros' no especificados. A pesar de que los datos no revelan cómo fueron hechas y respondidas las preguntas, sí indican que en lugar de privilegiar la mezcla de razas, la atención se concentra en un origen específico. En una versión fragmentada del mito de las tres razas, los más altos porcentajes fueron: negros, indígenas y portugueses. Esta estadística puede dar la impresión que el componente indígena de la población nacional es sustancial, lo que no es así. Lo que de hecho sí señala, por lo menos a mi juicio, es el deseo de realizar las expectativas de que "la más antigua población del país", es decir, las tres razas del mito fundador, marcan la identidad del Brasil mucho más fuerte que los inmigrantes que llegaron más tarde. Esto parece ser particularmente evidente en el caso del declarado origen indígena, teniendo en cuenta el pequeño número de indígenas que hay en el país y su relativa segregación de la sociedad nacional.

Contrario a países suramericanos como Ecuador, Perú y Bolivia, cuya población indígena es muy grande, si no demográficamente predominante, Brasil posee el triste récord de tener la menor población indígena de las Américas. Inclusive en Argentina, después de la brutal guerra contra los indios conocida eufemísticamente como La Conquista del Desierto, hay tal vez más indios que en el Brasil en términos absolutos, y con seguridad más, en proporción con la población nacional. Mientras que en Brasil los indios representan entre el 0.2 y el 0.4 de la población (alrededor de 350 mil de un total de cerca de 170 millones de personas); en Argentina se estima que sean el uno por ciento de la población del país (Hernández, 1995: 267, nota 14; ver Hernández, 1992). Aunque ha habido un aumento demográfico continuo desde 1950, cuando los indios no eran más de 100 mil, la población indígena en Brasil está lejos de representar una seria amenaza política o geopolítica para

el Estado. Hay más de 200 grupos étnicos que hablan 170 lenguas distintas y los cuales viven dispersos en comunidades que ocupan aproximadamente 12% del territorio nacional. Su educación formal es extremadamente deficiente y muy pocos completan la educación superior. Por todas estas razones, los indígenas en Brasil, alguna vez la mayor población de la colonia, no tienen en el presente ningún impacto político, ni intelectual, ni demográfico en los asuntos de la nación. Mientras que en países como Ecuador la fuerza de las protestas indígenas puede obligar a un presidente a renunciar y en Bolivia la población indígena, que es la mayoría, no puede ser ignorada por el Estado, en Brasil el efecto de las presiones políticas indígenas se limita a su poder simbólico. Es un poder que afecta más fuertemente la imagen del país que su política *realpolitik*.

Pero, por pequeña que sea esta minoría, su presencia simbólica ha poblado las mentes y, como se ve en las muestras de 1998, las venas imaginadas de la sociedad con gran fuerza. Curiosamente parece que estas venas no son tan imaginadas si damos crédito a un estudio reciente sobre el perfil genómico de la población nacional: 60% del DNA brasileiro, vía linaje materno, es de origen indígena, lo que da credibilidad científica al folclore de la abuela india que fue agarrada a lazo. En este aspecto, Brasil no está solo. Consideremos por ejemplo, la siguiente afirmación: “En un país como Colombia donde todas las personas clasificadas por los censos como indígenas cabrían dentro de unos cuantos barrios de la ciudad, la grandeza de la magia atribuida a estos indígenas es sorprendente” (Taussig, 1987: 171). Uno hasta estaría tentado a generalizar y decir que entre menor sea la población indígena, más atención le pone el país. Sin embargo, hay algunos contra-ejemplos, como Argentina y los Estados Unidos, para mencionar solo dos países donde los indios son socialmente invisibles (como Argentina) o folclorizados hasta la irrelevancia, como lo reportó agudamente Stedman para Estados Unidos (Stedman, 1982).

La innegable ambivalencia del Estado y la sociedad Brasileños hacia su población indígena nos dice que el espacio que ocupan los Indios en el imaginario nacional no es insignificante. Desde tiempos coloniales hasta el presente ha habido dos grandes visiones con respecto al papel de los indios en asuntos nacionales. Por una parte, está la visión de que los indios representan todo aquello de lo cual el país debería sentirse orgulloso: naturaleza exuberante,

ausencia de malicia, vivacidad, afabilidad. Por otro lado, está la posición en la cual la nación no ha alcanzado un completo desarrollo social, económico y político precisamente porque hay indios en su traspatio. Para dar un ejemplo de esta subyacente ambivalencia, hago referencia a un autor: Afonso Arinos de Melo Franco, un intelectual prominente, quien en 1937 escribió un libro encantador alabando las virtudes de los indígenas de Brasil y su fuerte influencia en las ideologías de la Revolución Francesa, pero tan solo un año antes lamentaba la inmadurez de la vida política del país y atribuía el desprecio nacional hacia la legalidad a “los impulsos de los residuos culturales de los afro-indios” que fueron transmitidos a los brasileños “en el ‘estado embrionario’ de los indios y de los negros, quienes basaron su mundo en la fuerza en vez de la razón” (Ramos, 1998: 288). Esta oscilación entre la alabanza y la condena es la receta típica de lo que Gregory Bateson (1972) llama una ‘double bind’. La duplicidad de amor y odio que ha sido construida en los imaginarios del país con respecto a los indios, fatalmente se transmite a los indios mismos. Por esto, no es sorprendente ver, no hace muchos años, un indio mestizo de un estado del sur divagando filosóficamente: “Mi lado blanco morirá sin haber entendido mi lado indio” (Ramos, 1998: 284).

El Estado brasileño ha hecho varios intentos por deshacerse de la ambivalencia étnica del país cambiándole el estatus especial a la población indígena. Desde tiempos coloniales cuando una vez los indios fueron sobrepasados en número por los colonos, han sido tratados no solo en la legislación, sino en la práctica, como niños que necesitan guía paternal para alcanzar su madurez, es decir, para volverse simplemente brasileños. El Código Civil de 1916, que solo fue actualizado en 2002, clasificaba a todos los indios, junto con los menores y otros ciudadanos limitados legalmente, como “relativamente incapaces” para ciertos actos de la vida civil. Nuestro Código Civil reduce los indios a un párrafo particularmente brusco: “la capacidad de los silvícolas será regulada por legislación especial”. Además del anacronismo de la expresión “silvícola”, lo que llama la atención es que los indios fueron expulsos del Código Civil, una vez más, relegados a un rincón de las preocupaciones del Estado.

Como siempre, los indios no fueron consultados sobre esas decisiones que afectaban directamente sus vidas.

En términos prácticos, lo que significa el estatus especial de relativamente incapaz es que los indios han sido sometidos a un tutor, el mismo Estado, que frecuentemente ha sido tildado de infiel, gracias al constante abuso de poder, en algunos casos con flagrantes violaciones a los derechos humanos.

¿Cómo ha tratado este tutor infiel de terminar la tutela? Simplemente “emancipando” a los indios. Los agentes del gobierno contaban con recurrir a este subterfugio semántico: ¿quién podría estar en contra de la emancipación, un concepto usado tradicionalmente como liberación de una condición opresiva? Tal vez esperaban una reacción positiva por parte de los indios y sus aliados. Pero cuando en 1978, el Ministro del Interior, ante quien estaba subordinada la Fundação Nacional do Indio (FUNAI), anunció su decreto de emancipación, se encontró con una protesta tremenda por parte de indios, antropólogos, abogados, periodistas, clérigos, y todos aquellos comprometidos directamente o simplemente simpatizantes de la causa indígena. ¿Por qué los indios rechazan la emancipación? Porque ser emancipado significaba dejar de ser indio, y convertirse en brasileño viviendo en tierras transformadas en propiedad privada y, como tales, alienables. Primero que todo, no pasó por la mente de los indios renunciar a su identidad indígena. De hecho, algunos líderes indígenas estaban aterrorizados con esta perspectiva. Segundo, como ciudadanos corrientes, hubieran perdido la protección territorial, ya que como tutelados del Estado los Indígenas tienen el derecho de ocupar permanentemente sus tierras, las cuales son propiedad inalienable del Estado.

Ambos puntos fueron discutidos exhaustivamente por todo el país durante meses, hasta que el decreto del Ministro fue archivado. Ciudadanos preocupados que habían sido amordazados por la censura del Estado encontraron en el pleito indígena una arena política conveniente para expresar su propia lucha por la libertad y la justicia. Fue una coyuntura muy especial cuando los brasileños y los indios lucharon juntos por una causa común. Por un momento, la usual ambivalencia que caracteriza la relación de indios y no indios, fue puesta entre paréntesis. El resultado de la movilización a nivel nacional contra el equivocado decreto del Ministro fue que la indianidad tomó gran visibilidad en la escena nacional. La era contemporánea de movimientos indígenas organizados y de organizaciones no gubernamentales indigenistas empezó como una reacción al decreto de emancipación durante la dictadura militar del

Brasil. Otros tímidos intentos de cambiar la responsabilidad del Estado con respecto a los indígenas tuvieron el mismo destino: bajo fuertes protestas, fueron archivados.

El humillante “estatus especial” de los indios como tutelados del Estado empezó a cambiar con la Constitución de 1988. Por primera vez desde 1500, Brasil tuvo una política de no asimilación para sus pueblos indígenas. De acuerdo con la nueva Constitución, los indios tienen el derecho de mantener su cultura y tradiciones, la posesión permanente de sus tierras (la propiedad es del Estado) y la capacidad de iniciar procesos judiciales con el respaldo del Ministerio Público y sin la interferencia de la FUNAI. En otras palabras, la nueva Constitución trajo la pena de muerte para el sistema de tutela. La vida civil indígena puede ser dividida entonces en A.C. y D.C.: Antes de la Constitución y Después de la Constitución. Antes de 1988 las organizaciones indias como la Uniao das Nações Indígenas creada en 1980, eran consideradas por las autoridades del Estado como ilegales porque los indios eran “relativamente incapaces”. Después de 1988 se ha dado una proliferación de organizaciones indígenas, especialmente en el Amazonas. Se han obtenido algunas victorias, espectaculares en los tribunales, como en el caso de los Panará quienes recibirán una gran suma de dinero como compensación por las muertes sufridas durante su “pacificación” en los años de 1970. También está la decisión de demarcar la tierra Yanomami después de 23 años de lucha. Después de una docena de propuestas presentadas al gobierno y siempre rechazadas, el Área Indígena Yanomami fue finalmente demarcada en 1991 como resultado de una gran campaña y el trabajo arduo de fiscales independientes.

Los avances logrados en la Constitución de 1988 fueron el fruto de una fuerte labor política en la década precedente. Grupos a favor de los indios, incluyendo el Conselho Indigenista Missionario de la Iglesia Católica, fueron importantes para lanzar la causa indígena de Brasil en el circuito internacional de los Derechos Humanos. Cuando las organizaciones supranacionales (ONU, OEA, Tribunal Russell) se volvieron foros regulares para las demandas de los Indígenas alrededor del mundo, los indios de Brasil, aún novatos en los juegos políticos de Occidente, salieron exitosos al presionar al Estado de Brasil para mejorar las políticas indigenistas. Durante la Asamblea Constituyente de 1987-88, el Congreso Nacional en Brasilia, fue testigo de los esfuerzos del lobby político

hecho por los indígenas, tal vez el lobby más fuerte en aquel momento. A medida que la causa indígena cogía fuerza internacional, al punto de lograr que algunos países fueran censurados por violación a los derechos humanos, los indios brasileños se beneficiaron de este clima favorable. Estaban suficientemente fuertes para influenciar a los miembros del Congreso para que aprobaran la legislación que reconocía la legitimidad de las sociedades indígenas como culturas y tradiciones legítimas, terminando de esta manera con la larga era de asimilación oficial.

Un factor particularmente ventajoso para los indígenas en Brasil fue la extrema sensibilidad del Estado con respecto a su imagen en el exterior. Las amenazas de denunciar los abusos del país ante las agencias internacionales se han convertido en poder de negociación para los indios. En los años de 1980, especialmente el Banco Mundial, en su intento por mostrar una cara humana, abrió sus puertas a las demandas indígenas y les pasó a los países prestatarios una serie de condiciones que incluían medidas protectoras para los indígenas que serían afectados por proyectos de desarrollo. A pesar de que estos gestos no fueron más que una fachada, tuvieron algunas consecuencias. Temiendo recortes en los fondos de los bancos multilaterales por la protección inadecuada a los indios, Brasil se vio forzado a demarcar una serie de tierras indígenas y proveer el mínimo de asistencia en salud. En otros momentos los fondos simplemente fueron cortados, como en el caso de la cadena de diques hidroeléctricos en el Río Xingú, los cuales fueron exitosamente bloqueados por una gigantesca reunión organizada por los Kayapó, que fue vastamente divulgada por los medios de comunicación nacionales e internacionales.

De hecho, los medios de comunicación han sido más efectivos en la defensa de los derechos de los indígenas que las armas convencionales. Tal vez la novedad del siglo veinte está, no en una diferencia cualitativa en el trato a los indígenas por los Estados nacionales, sino en los nuevos medios con los cuales los indios pueden ahora defenderse. Con algunas notables excepciones (por ejemplo Chiapas), los campos de batalla interétnicos se han reubicado hacia los medios de comunicación, los tribunales y los parlamentos. Irónicamente fue la violencia de la Segunda Guerra Mundial la que trajo estas armas pacíficas, ahora a disposición de los indígenas.

En la arena actual de las confrontaciones entre las etnias y los Estados uno no puede ignorar el rol de un nuevo actor, que son las

organizaciones no gubernamentales (ONG). Las primeras ONG en asumir la defensa de los derechos indígenas fueron creadas a mediados de 1960 y el efecto de sus acciones fue inmediatamente sentido en Europa bajo la forma de denuncias públicas, mociones, declaraciones y otras estrategias. Las ONG han sido instrumentos para abrir canales a los indígenas para presentar sus denuncias y demandas a nivel nacional, pero sobre todo a nivel internacional. Su utilidad es precisamente su papel como “switches” políticos entre lo local y lo global. Ellas confieren a los indios el poder necesario que les permite sobrepasar la resistencia del Estado y lanzar su causa a las arenas internacionales. Foros supranacionales como las Naciones Unidas, La Organización de Estados Americanos, la Organización Internacional del Trabajo y el Tribunal Russell han recibido numerosas quejas relacionadas con los abusos del Estado en contra de los indígenas y han censurado a muchos países transgresores gracias a los esfuerzos conjuntos de los indios y las ONG. La historia nos cuenta una larga saga del Estado en contra de los indios, pero ahora somos testigos de una lucha mucho más pareja donde los indios contra atacan. Los Derechos Humanos universales, esta arma de doble filo, les han proporcionado a los indios más beneficios que daños.

El caso de Brasil demuestra que la internacionalización de la causa indígena y, como consecuencia, el éxito relativo con el cual las demandas de los indios se hacen visibles, aunque no se alcanzan siempre, no depende de tener una gran población indígena. Los casos que he mencionado contribuyen a desmentir la apreciación de Darcy Ribeiro acerca del insignificante peso de los indios en la vida del país. Por pequeña que sea la población indígena del Brasil, su presencia es fuerte, y esa fuerza emana de otras fuentes que no están relacionadas con la densidad demográfica u otros factores materiales. Es la combinación de factores locales y coyunturas internacionales la que crea las condiciones para que surja una estructura de interetnicidad específicamente brasilera. Mientras que comparten una serie de características con otras interetnicidades nacionales, la brasilera exhibe otras marcas que sólo pueden manifestarse en el contexto histórico y social de la formación nacional del Brasil. En otras palabras, los indios brasileños pueden compartir su indianidad con todos los otros pueblos indígenas de las Américas, pero parte de su específica forma de ser indios es haber sido colonizados por los portugueses y después por

los brasileños. En el sentido descrito por Ashis Nandy en su libro *Enemigo Íntimo* (1983), los indios del Brasil no pueden ya extirpar de sus vidas la marca dejada en ellos por sus conquistadores, particularmente los brasileños, su enemigo íntimo por excelencia. El corolario parece ser igualmente cierto. Brasil sería virtualmente ininteligible sin sus indios. ¿Que haría la nación sin el Indio Ancestral quien le dio legitimidad al movimiento literario del siglo XIX llamado indianismo, que buscaba autenticidad e independencia europea? ¿Que sería del país sin el Indio que le da una vitrina adornada para exhibir su “tolerancia racial”? ¿Qué sería de la ideología del mercado basada en el desarrollo sostenible sin el Indio y su proclamada, pero poco respetada, sabiduría en su trato con la naturaleza? Retire a lo Indio del paisaje y la imaginación brasileira tendrá un abismo que amenazará con transformar la brasileñidad en algo completamente irreconocible.

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.
- Bernard, Carmen & Serge Gruzinski. 1999. *Historia del nuevo mundo: los mestizajes, 1550-1640 (Volumen II)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buarque de Holanda, Sergio 1989 [1936]. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Carvalho, Jose Murilo de. 2003. *A construção da ordem e Teatro das sombras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Relumê Dumará.
- Fausto, Boris. 2003. *Historia do Brasil* (11 ed.). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Nandy, Ashis. 1983. *The intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism Delhi*. Oxford: University Press.
- Ribeiro, Darcy & Carlos Araujo Moreira Neto. 1993. *A Fundacao do Brasil*. Petrópolis: Vozes
- Schwartzman, Simon. S. F. *Cor, raca e origem no Brasil*. Sin Publicar. MS.
- Stedman, Raymond William. 1982. *Shadows of the Indian*. Norman: University of Oklahoma Press

COMENTARIOS

Diversidad étnica, igualdad y derechos humanos

*Comentario a la conferencia
"Los dilemas del pluralismo brasileiro",
de la profesora Alcida Rita Ramos*

Rodolfo Arango

Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia
Magistrado Auxiliar de la Corte Constitucional
Rodolfo_arango@hotmail.com

Por invitación de la Maestría en Antropología Social me correspondió comentar la conferencia "Los dilemas del pluralismo brasileiro", presentada por la profesora Alcida Rita Ramos (Universidad de Brasilia) a estudiantes y profesores de la Maestría en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia a principios de octubre del presente año.

La tesis central de su escrito puede resumirse así: en el Brasil, a diferencia de otros países multiétnicos, la pluriétnicidad es tabú. La Nación no resuelve su ambigüedad en torno a su pasado indígena; la actitud hacia el indígena es simultáneamente de orgullo y pena. A esto contribuye la utilización de una doble estrategia en la historia política frente a los indígenas: asimilacionismo y segregación. Por un lado, el blanqueamiento, por el otro, la separación de las distintas etnias y su preservación en reservas. Tal tratamiento ha logrado diezmar a los indígenas, mas no eliminarlos. Por el contrario, ellos han adquirido renovada fuerza simbólica, entre otras cosas, gracias al papel de las organizaciones no gubernamentales y a la Constitución de 1988 que acabó con el tutelaje indígena.

Las siguientes son algunas de las reflexiones que me suscitó la sugerente conferencia de la profesora Ramos:

1. La aldea global es pequeña. Tal es la conclusión del relato sobre la ambigüedad social y estatal brasileña respecto de los pueblos indígenas. Abstracción hecha de nombres, lugares y sucesos, el ambiente cultural brasileño podría ser el colombiano. En nuestra historia la asimilación por vía de la reducción de los indígenas a la "vida civilizada" constituyó igualmente una política de Estado. Para no ir más lejos, Rafael Uribe Uribe, en su ensayo "Reducción

de salvajes" (1907), afirmaba: "...desde el momento en que se consigue que una nación bárbara entienda la lengua de la nación cristiana que se le pone en contacto, aquélla se asimila a ésta. (...) Desde que el salvaje, con la posesión del idioma, adquiere la posibilidad de comprender lo que es la civilización, la absorbe con la misma fuerza con que la esponja imbebe el líquido dentro del cual se pone"¹. Algo similar vale para la segregación: hasta las políticas mejor intencionadas (p.ej. la creación del predio Putumayo por el gobierno Barco a finales de los 80) tienden a separar a los indígenas en reservas, aun cuando sea apreciable la creciente importancia de los grupos indígenas en la Constitución de 1991. Pero el poder simbólico de los indígenas permanece. Su existencia plantea el reto de construir una sociedad respetuosa de las diferencias entre personas y grupos de personas.

El proyecto positivista decimonónico concebía el pluralismo jurídico como antagónico a la unidad del ordenamiento jurídico. Esto se muestra en la precedencia de la ley escrita sobre la costumbre y la prohibición de autonomías políticas y jurisdicciones especiales, con miras a garantizar el monopolio estatal de la fuerza. La unidad del derecho del Estado exigía la homogeneidad social como precondition de la estabilidad política y el desarrollo económico capitalista. Tal concepción jurídica se acompaña en Colombia del nacionalismo, esto es, del mito del origen y destino comunes, por medio de la unidad de lengua, religión y gobierno. Tales ideas están presentes en la Constitución conservadora de 1843 y luego en la regeneracionista de 1886. El punto de partida de tales constituciones muestra su carácter instrumental: ¿Sin códigos culturales compartidos, sin una misma religión (cristiana) y una misma lengua (español), cómo garantizar la unidad política? ¿Cómo evitar la disolución y la anarquía -propiciada por la ingenuidad radical de la Constitución de Rionegro- de aceptarse la autonomía de las entidades territoriales o las jurisdicciones indígenas? Habría que esperar hasta la Constitución de 1991 para comprender que la diversidad étnica y el pluralismo cultural lejos de desembocar en desintegración y anarquía, son pilares indispensables para la organización política de una sociedad pluriétnica y multicultural.

2. El reto de los pueblos indígenas consiste en modificar nuestras sociedades para hacerlas más humanas. La lucha por el reco-

¹ Rafael Uribe Uribe, *Por la América del Sur*, Tomo 1, Ed. Kelly, Bogotá 1955, pág. 161.

nocimiento de la diversidad es un objetivo presente en movimientos como el feminismo, los estudios culturales o la defensa de derechos de las minorías, étnicas, culturales o políticas. A dicho objetivo subyace la crisis de la idea de racionalidad instrumental y la emergencia de racionalidades no centradas en la dominación como presupuesto de la organización política². Pero la crítica de la Escuela de Frankfurt a la racionalidad occidental se queda corta frente al reto que plantea el cambio del concepto de igualdad en las sociedades pluriétnicas y multiculturales modernas. Ello porque el análisis de la unidimensionalidad del pensamiento tecnológico y empresarial, aun cuando advierte y denuncia oportunamente el totalitarismo de la sociedad capitalista, no ahonda en los problemas de la igualdad y del respeto al pluralismo. El interés en estos temas será posterior a la disolución de los grandes bloques ideológicos y la emergencia de los conflictos étnicos y culturales. La profundización en ellos es, no obstante, todavía incipiente. Prueba de ello es, por ejemplo, la existencia de la doctrina “separados pero iguales” que prevaleció en los Estados Unidos hasta principios de 1950 y que permitía la segregación racial de las personas de color en las escuelas y universidades con el argumento de una división igualitaria de los recursos económicos destinados a blancos y negros en la educación. Con el fallo de la Corte Suprema norteamericana *Brown VS. Board o/ Education o/ Topeka*³ se iniciará el paso de una concepción formal a una material de la igualdad. En una sociedad pluralista, respetuosa de la diferencia, no basta reconocer formalmente iguales derechos a los diversos grupos sociales. Es necesario, además, atender a las consecuencias de un tratamiento segregacionista: éste es indignante e inaceptable, puesto que siembra un sentimiento de humillación e inferioridad en el corazón de aquellos quienes sufren la discriminación.

El multiculturalismo y la política del reconocimiento exigen el abandono de una cultura etnocéntrica. La comprensión e interpretación de la diversidad no se alcanza por vía de la homogeneidad social. Buena muestra de pasos en la dirección correcta es la jurisprudencia constitucional colombiana que limita las pretensiones hegemónicas de la mayoría para proteger a las minorías. Pero el

² Me refiero a la racionalidad dialógica (Habermas) y deliberativa (Nino) presente en la teoría política moderna, más compatible con el respeto de la diferencia y la dignidad de los pueblos indígenas.

³ 347 U.S. 483

reto de un pensamiento abierto a la diferencia, sensible a la otredad, no acaba en la reivindicación indígena. Se expresa igualmente en las mayorías oprimidas, por ejemplo, las mujeres. Como bien lo ha mostrado Catharine A. MacKinnon, los estudios de género no entrañan únicamente una lucha política contra la dominación, sino incluso una epistemología y una ética diferentes a las del pensamiento racionalista occidental⁴. Este cuestionamiento a la dominación puede extenderse a toda forma autoritaria de construcción de la nacionalidad, por ejemplo mediante el llamando al patriotismo, el nacionalismo o la herencia lingüística o religiosa común. La preocupación por la construcción de una sociedad sensible a las diferencias, pluralista y libre, requiere propugnar -al estilo del movimiento indígena- por una política institucional antigregaria, antimayoritaria, pacifista y respetuosa de la diferencia.

3. La experiencia brasileña, al igual que la experiencia de otros países 'latinoamericanos', deja entrever una reconceptualización del derecho, que no es ya entendido exclusivamente como instrumento de dominación sino de emancipación⁵. No obstante, la ambivalente relación de los actores sociales con el derecho se conserva en el presente, no sólo entre litigantes sino en las autoridades públicas, incluso los jueces constitucionales. El peso del realismo político, el pragmatismo de los intereses burocráticos y el miedo de aceptar la interpelación de la diversidad, hacen que los resultados jurídicos de un uso democrático y alternativo del derecho sean todavía -pese a las acciones de tutela, populares, de grupo, a los jueces de paz, a la jurisdicción indígena y a los mecanismos de participación- incipientes, precarios e inestables. La ambivalencia en el uso del derecho se conserva, reflejada en el casuismo de la jurisprudencia constitucional y el legalismo nugatorio de los derechos por parte de los jueces contencioso administrativos. A este respecto, no sólo la legislación y jurisprudencia brasileñas han servido tanto de yugo como de acicate para las culturas indígenas. Lo mismo ha sucedido en el país, primero bajo

⁴ Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge Mass./London 1989, pages. 106 ss.

⁵ Rodrigo Uprimny/Mauricio García- Villegas, "Tribunal Constitucional e emancipação social na Colômbia", en: *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 2002, págs. 297-339. También existe versión en español con el título: *Corte Constitucional y emancipación social en Colombia* (en mimeo).

el sometimiento a la lengua, la religión y la justicia hegemónicas, y luego mediante un incierto proceso de reconocimiento jurídico de la diversidad. Por fortuna el derecho internacional cada día pesa más en un mundo donde las demandas morales aumentan para los estados nacionales respecto del cumplimiento de tratados y convenios internacionales sobre derechos humanos.

4. Unido a lo anterior se encuentra la sorprendente afirmación de boca de una antropóloga según la cual el universalismo de los derechos humanos más que afectar a la causa indígena la ha favorecido. ¿Cómo explicar esto ante el debate universalismo vs. particularismo de los derechos humanos? Aquí las observaciones de la profesora Ramos son acertadas: la inserción de los indígenas en el “circuito de derechos humanos”, su acceso a los medios de comunicación o su posicionamiento en la agenda internacional para presionar a los Estados a reconocerlos, permiten que la realización de los derechos humanos no sea sólo para el individuo sino también para las minorías étnicas. El discurso del pluralismo y de la multiculturalidad no debe degenerar en la apología de la singularidad, propia del racismo. Aun cuando el discurso de la universalidad es, en efecto, una “espada de doble filo”, no por ello debemos renunciar a sus beneficios. El desacierto del universalismo no parece ser el deseo de universalizar los derechos humanos, sino los métodos utilizados para ello, como por ejemplo el partir de una idea fija y frondosa de algo así como “naturaleza humana”, “vida buena” o “sentido de la existencia”. También el racionalismo kantiano, y la estricta división de razón y emociones, se evidencia como una epistemología deficiente en el propósito de construir una teoría moral que defienda la universalidad de los juicios valorativos y, con ello, de los derechos humanos. La moderna teoría de la objetividad e inteligencia de las emociones⁶ arroja una nueva luz en el intento de hallar presupuestos cognitivos comunes pero respetuosos de la diversidad personal y cultural. Por otra parte, una teoría moral suficientemente sensible al cambio, a la diversidad cultural, a las variaciones demográficas y a la diversa capacidad de las personas y grupos de personas para convertir recursos en libertad efectiva⁷,

⁶ Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press, Cambridge Mass. London 1991; Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

⁷ Amartya Sen, *Desarrollo como libertad*, Ed. Planeta, Bogotá 2001, págs. 29 ss., 276 ss.; id., *Normative Evaluation and Legal Analogues* (Manuscrito, 2001).

es preferible a aquellas teorías del derecho vinculadas con ideas fijas sobre la esencia de la vida, la correcta organización social o el Estado justo.

Para finalizar, deseo subrayar la importancia del intercambio académico en torno a temas que conciernen a la comprensión de nuestro pasado común y a la promoción de una educación pluralista y respetuosa de los derechos humanos. A este respecto cabe recordar las palabras de Martha C. Nussbaum: “No respetamos íntegramente la humanidad de nuestros queridos conciudadanos -ni nos cultivamos nuestra propia humanidad- si no queremos aprender algo de ellos, comprender su historia, apreciar las diferencias entre sus vidas y las nuestras. Debemos por ello construir una educación liberal que no sólo sea socrática, en cuanto enfatiza el pensamiento crítico y el argumento respetuoso, sino además pluralista, en cuanto contribuye a un entendimiento de las historias y contribuciones de los grupos con los que tenemos contacto tanto nacional como internacionalmente”⁸.

El indigenismo como espejo de la nación Comentario a “Los dilemas del pluralismo brasilero”

Myriam Jimeno

Profesora del Departamento de Antropología
Investigadora Centro de Estudios Sociales CES
Universidad Nacional de Colombia
mjimeno@unal.edu.co

Alcida Ramos nos propone en su texto el indigenismo como concepto que ayuda a dar cuenta de la relación entre las sociedades indígenas y las sociedades nacionales latinoamericanas. Vale la pena detenerse en este concepto pues entre nosotros el indigenismo es un término con una connotación mucho más estrecha. Para Alcida Ramos el indigenismo es aquel conjunto múltiple de ideas y prácticas concernientes a la incorporación de los

⁸ Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge Mass. London 1998, pág. 295

indios al Estado nacional (ver también *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, 1998). Por lo tanto, el indigenismo no sólo incluye la acción propiamente estatal, sino también la prolífica creación de imágenes y prácticas de la población nacional hacia los indios. Es decir, desde las representaciones románticas sobre el indio prístino y añorado, hasta las del salvaje amenazante con las prácticas correspondientes.

En Colombia, el término indigenismo hace referencia a la política institucional hacia las sociedades indígenas, mientras Alcida dirige su mirada hacia una relación compleja y plagada de contradicciones. En esta perspectiva, el indigenismo es un resultado, un constructo ideológico del cual participan los indios y los miembros no indios de la sociedad nacional, los agentes institucionales tanto como las gentes del común. Lo que para ella caracteriza ese constructo es que en él intervienen factores múltiples y contrapuestos en torno al lugar social de la *interetnicidad*. Es decir, es un campo de luchas políticas étnicas del cual participa la nación entera.

Pero no todos participan de la misma manera. Ramos en su trabajo nos dice que los agentes de la conformación nacional brasileña afirmaron como premisas de la nacionalidad la unidad territorial y lingüística, y destaca una tercera premisa, la supuesta igualdad resultante de la combinación de tres “razas”, la blanca, la india y la negra. Así, un primer producto del indigenismo del Estado republicano brasileño es la “ficción”, así la llama Ramos, de una feliz resultante de la fusión de las tres razas. Como toda ficción que aspira a perdurar, ésta ha sufrido un proceso de renovación y debe alimentarse de manera continua. Pero también ha sido confrontada, desafiada, y resignificada, pues no actúa sobre un vacío social, sino entre agentes sociales con visiones e intereses contradictorios. Y en esa lucha incesante muchas veces queda en evidencia el terreno resbaladizo sobre el cual pretende fundarse.

Alcida nos da ejemplos de la acción institucional y de la de otros nacionales para alimentar la ficción de la homogeneidad racial y de las muchas contradicciones en que se incurre; por ejemplo, el Estado brasileño formuló políticas y propuso imágenes integracionistas a lo largo siglo veinte, las cuales dejaban translucir que la imagen deseable era la fusión social en el “blanqueamiento”. Es decir, la disolución de la etnicidad en una categoría nacional homogénea. Como si pudiera decirse, una plurietnicidad sin etnias.

Pero, de manera simultánea, el mismo Estado desarrolló fuertes medidas y acciones segregacionistas, por ejemplo, sobre el territorio indio. Esto se plasmó en una prolongada política de tutelaje o protección del indio por el Estado, donde el indio fue colocado como un débil social que requiere de la protección estatal. Así, mientras una fuerza tiende a la asimilación en nombre de la “emancipación” liberal, la otra apunta al confinamiento, a la vigilancia y al control ejercido por misioneros y otros agentes sociales. También entre las gentes de común se asoma la contradicción, pues mientras se usa la expresión “mi abuela fue cogida a lazo”, siempre se la mantiene a prudente distancia temporal.

Para hacer aún más contradictorio el destino de la pluriétnicidad, en los años ochenta pasados se fortaleció el desafío de los propios movimientos indios y de sectores tales como algunos intelectuales. Los movimientos indios en el Brasil, y creo que esto es extensivo a la mayoría de los países latinoamericanos, aprovecharon coyunturas políticas nuevas en las cuales sus reclamos podían ventilarse en escenarios locales e internacionales con un cierto eco. En un artículo de hace algunos años (Jimeno, 1996) propuse que en el caso de Colombia, el movimiento indígena logró hacer de sus reclamos por territorio, no sólo el eje de una nueva identidad étnica, sino también el puente entre lo local y lo global. La idea del territorio permitió que las necesidades prácticas de subsistencia de grupos particulares se convirtieran en recursos simbólicos para comunicarse de manera bastante efectiva entre las organizaciones indias y con el escenario mundial.

Ramos nos muestra que los movimientos indios del Brasil apelaron con éxito a la preocupación gubernamental -en buena parte en época de la dictadura militar- con respecto a su buena imagen y a la sensibilidad internacional sobre las garantías estatales a los derechos humanos. Allí, como en Colombia, las organizaciones no gubernamentales sirvieron como “switches políticos” entre demandas locales y escenarios globales, combinando factores locales con coyunturas internacionales. Durante las décadas pasadas, en uno y otro país, los movimientos indios obtuvieron reconocimientos constitucionales que son apenas una parte de una relocalización política y simbólica más amplia de las sociedades indias dentro de cada Estado nacional. Sobre estos logros los movimientos indios han continuado el arduo trabajo de afirmación político cultural. Pero, cabe la pregunta, ¿si esto es así, por qué el

pluralismo continúa sostenido sobre un terreno resbaladizo, plagado de ambigüedades y contradicciones? ¿Es la estructura de interetnicidad descrita por Ramos específicamente brasileña, producto particular de los vínculos entre conquistadores portugueses y los forjadores de la nueva nación brasileña (Ramos en este volumen pp. 19-20)? ¿O, además de sus innegables peculiaridades históricas luso brasileñas, los dilemas del pluralismo son dilemas que se hacen presentes en la estructura misma de los modernos Estados nacionales?

Zygmund Bauman en su libro *La cultura como praxis* (2002) sostiene que se “puede hablar de la incurable *condición paradójica* de la idea de cultura” (pp. 23) y propone que la ambivalencia nuclear del concepto de ‘cultura’ refleja la ambivalencia de la existencia moderna. Específicamente, dice, la idea de cultura fue una invención histórica impulsada por la necesidad de asimilar una experiencia histórica particular, pese a ello, la cultura se propone como una “propiedad universal de todas las formas de vida humana” (Ibíd). Se supone que la cultura es una condición universal y de todos los tiempos, pero que singulariza a un grupo y lo distingue de otros. Para Bauman en esta concepción acuñada en Europa moderna se instala un doble rasero. Por un lado se apunta a la libertad del hombre como creador del mundo, y por el otro, a las restricciones “necesarias”, a los límites y las constricciones que provienen de pertenecer a una cultura y de las mismas relaciones sociales.

Esta ambigüedad se extiende hasta los límites de la aceptación de la libertad de otros para ser lo que son. Bauman cita a H. G. Wells quien al comienzo del siglo veinte afirmaba que “los enjambres de gentes negras, morenas, mestizas y amarillas” que no cumplen con los elevados criterios para la reafirmación humana “tienen que desaparecer” (2002, pp.19). Pocos, dice Bauman, se atrevieron a ir tan lejos como Nietzsche al revelar el doble rasero cuando afirmó que “la gran mayoría de los hombres no tiene derecho a la existencia y son, por el contrario, una desgracia para los hombres superiores” (cit. en Bauman, pp.19).

Una versión menos cruda pero no menos reveladora de la condición paradójica del concepto de cultura, nos es familiar a los antropólogos con el largo y renovado debate sobre el relativismo cultural. ¿Hasta dónde relativizar las prácticas culturales de los grupos humanos y cuáles son sus límites? Me

parece que Norbert Elias nos permite avanzar un poco más en este orden de ideas.

En un texto llamado *“Una digresión sobre el nacionalismo. Historia de la cultura e historia política”* (En *Os Alemaes*, 1997 [1961-62], traducción mía de la versión en portugués) Elias mostró que la pretensión humanista y universalista de la noción de cultura correspondía a la autoimagen y a los ideales de las elites de la clase media alemana en el siglo dieciocho. Correspondía a la manera como ellos se concebían a sí mismos dentro del desarrollo de la humanidad. Los intelectuales de las clases medias francesas o británicas no compartieron el mismo concepto de cultura, pero sí la misma confianza en el futuro. Estos eran sectores sociales en ascenso en Europa, en vías de consolidación bajo una nueva forma política, los Estados nacionales. La “cultura” representaba la esfera de su libertad y de su orgullo, y se oponía a la política de la autocracia. Elias dice que cuando Schiller, quien fue uno de los grandes propagadores del concepto de cultura, presentó un discurso en una universidad alemana en 1789, señaló con plena confianza que la “cultura” había avanzado. Para resaltar el avance cultural lo hizo por comparación con la rudeza y crueldad de la vida en muchas sociedades primitivas y mirando al conjunto de la historia humana. Con el tiempo, y en la misma medida de la consolidación política de las nuevas clases, los intelectuales le retiraron al concepto de cultura sus connotaciones políticas y acentuaron la cultura como aquello que particulariza las naciones. Con ello acentuaron la ambivalencia del concepto.

Elias contrapone al discurso de Schiller otro realizado en Jena, en 1884, por Dietrich Schäffer donde éste dice que ahora “la nacionalidad tomó el lugar de la humanidad” y que “al esfuerzo por realizar una cultura humana de carácter universal siguió la consolidación de una cultura nacional” (citado en pp. 127, traducción mía de la versión en portugués). Las implicaciones de esa “nacionalización de la cultura” fueron múltiples. Por ejemplo, un cambio de orientación intelectual, pues antes era hacia el futuro promisorio, ahora lo era hacia el pasado heroico, hacia el origen. La cultura se hizo así coextensiva con los límites del Estado nacional y como él, con pretensiones de permanecer en el tiempo. La cultura dejó de referirse, como lo hacía Schiller, a un proceso, para referirse a los “atributos inmutables y eternos de una nación” (Elias, cit. pp. 130),

se redujo a la “cultura nacional” y se la concibió como una entidad homogénea.

Encuentro en ese trazado histórico que nos ofrece Elias una clave para entender las dificultades de la multiculturalidad en los modernos Estados nacionales latinoamericanos. Me interesa destacar que esta reorientación del concepto de cultura se produce de la mano del fortalecimiento de los intereses de los Estados nacionales para quienes las ideologías nacionalistas son básicas. Para el nacionalismo existe una dificultad intrínseca en la asimilación de la pluralidad cultural. Existe una dificultad para manejar la multietnicidad, puesto que las connotaciones universalistas o relativistas deben subordinarse a los intereses nacionalistas, de manera que la diversidad cultural puede ser vista por el Estado, en cualquier momento, como un peligro para la unidad nacional. Basta con dar una ojeada a las resistencias que ha despertado cada reconocimiento de la pluralidad étnica en Colombia, sea el de las sociedades indígenas o negras.

Algunos autores (Colom, 2002) han destacado que el valor del reconocimiento de la diversidad cultural o del multiculturalismo es el valor de rechazar la dominación de una cultura sobre otras. Pero una vez afirmada esa idea, surgen las dudas respecto de qué se está hablando: ¿De pluralismo lingüístico? ¿De las reivindicaciones de género? ¿De igualdad política étnica, de pluralismo jurídico? Colom afirma que el término de multiculturalismo ha perdido su capacidad para designar un corpus analítico o ideológico concreto pese a que alude al pluralismo cultural. Tal vez, como lo propone Bauman, el multiculturalismo es un hijo tan ambigüo y paradójico como su padre, el término cultura.

Así, las luchas por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural parecen ser necesariamente luchas permanentes, de largo aliento, como permanente es la ambigüedad de los Estados nacionales frente a la diversidad cultural y étnica. Este razonamiento sugiere también que los dilemas del pluralismo brasileño son los dilemas de los estados nacionales, con todo y la coloración de cada sociedad. Conceptos como el indigenismo nos ayudan a comprender estos dilemas que no son meros juegos entre abstractos sino luchas muy concretas de grupos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmund. 2002. *La cultura como praxis*. Barcelona: Editorial Paidós.

Colom, Francisco. 2002. La política del multiculturalismo. Conferencia inédita

Elias, Norbert. 1997 [1961-62]. *Os Alemaes. A luta pelo poder e a evolucao do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Jimeno, Myriam. 1996. Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica. *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n. 2, spring, pp. 46-77.

Ramos, Alcida. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: Wisconsin University Press.

-----, 2002. Los dilemas del pluralismo brasileiro. Conferencia presentada por Alcida Ramos en la Maestría de Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, octubre 11.

La vocación crítica de la antropología latinoamericana

Myriam Jimeno

Departamento de Antropología
Centro de Estudios Sociales CES
Universidad Nacional de Colombia
mjimeno@unal.edu.co

Resumen

Este artículo argumenta que la condición histórica de co-ciudadanía entre el antropólogo y sus sujetos de estudio en países como los latinoamericanos impulsa la creación de enfoques cuya peculiaridad es un abordaje crítico de la producción de conocimiento antropológico. Ello es así porque la construcción de conocimiento antropológico se realiza en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo y ello implica un esfuerzo peculiar de conceptualización. Cada generación de antropólogos latinoamericanos -ejemplificados en este caso por antropólogos mexicanos y brasileños- problematiza a su manera la relación entre los antropólogos y el Otro y se preocupa por las consecuencias sociales de los estudios realizados. Los conceptos producidos para dar cuenta de la relación entre las sociedades indígenas y los estados nacionales sirven para mostrar esa vena crítica que hoy se renueva con nuevos temas y nuevos sujetos de estudio. Así, se trata de enfocar la estrecha relación existente en Latinoamérica entre la producción teórica y el compromiso con las sociedades estudiadas en la cual las sociedades estudiadas no son entendidas como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino copartícipes en la construcción de nación y democracia en estos países.

Palabras clave: Historia de la antropología, antropología latinoamericana, relación sujeto-objeto en antropología

CRITICAL VOCATION OF LATIN AMERICAN ANTHROPOLOGY

Abstract

This article argues that Latin American historical co-citizenship bringing anthropologists and subjects of study together stimulates critical approaches in the production of anthropological knowledge. In this process of anthropological production "the other" is both, a constitutive and dialectic part of "oneself". Each generation of anthropologists -examples borrowed from Mexican and Brazilian anthropologists- problematizes in their own way their relationship with "the other" as well as the social consequences of their research. Theoretical discussions concerning the relationship between indigenous societies and national states, for instance, are useful to show this critical vocation refreshed today with new topics and new subjects of study. This closed relationship between theoretical production and commitment results from the fact that people studied have never been viewed as exotic, isolated, distant or cold but co-participants in the processes of nation building and democracy.

Key words: History of Anthropology, Latin American Anthropology, Anthropologist-subject relationship

INTRODUCCIÓN¹

El conocimiento antropológico se construye con base en mapas de alteridad informados por teorías del Otro en vez de teorías del sí mismo, nos plantea una de las tendencias más relevantes de la antropología contemporánea (Das 1998). Argumento en este artículo que la condición histórica de co-ciudadanía entre el antropólogo y sus sujetos de estudio en países como los latinoamericanos impulsa la creación de enfoques cuya peculiaridad es un abordaje crítico de la producción de conocimiento antropológico. Ello es así porque la construcción de conocimiento antropológico se realiza en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo. La condición de vecindad sociopolítica entre los sujetos de estudio y los antropólogos se ha traducido en una producción teórica con acentos propios que busca dar cuenta de la presencia perturbadora de Otros.

La antropología latinoamericana es ejemplificada en este caso por las antropologías mexicana y brasileña pues permiten ilustrar bien la argumentación sobre la estrecha relación entre la producción teórica y el compromiso con las sociedades estudiadas. A través de algunos de los conceptos acuñados por varias generaciones de antropólogos es posible observar la puesta en cuestión de la relación entre los antropólogos y los estudiados y el interés por cuestionar las jerarquías sociales en las cuales se inscriben los sujetos de estudio. No me detendré en un concepto en particular ni en la historia específica de la antropología en estos países, sino más bien en la constelación de conceptos acuñados tales como los de indigenismo, fricción interétnica o transculturación, pues todos ellos responden a la preocupación por comprender los pueblos estudiados no como mundos exóticos, aislados o lejanos sino como parte del problema de construcción de nación y ciudadanía. Esa búsqueda conceptual de los antropólogos hace parte de un campo intelectual amplio, atravesado por polémicas teóricas con implicaciones prácticas, y que incluye a la producción literaria y artística. He escogido el tema de la conceptualización sobre las sociedades indígenas pues por la importancia que tuvo en la consolidación de la disciplina en la región cuenta

¹ Agradezco a los colegas colombianos Álvaro Román y Jaime Arocha sus sugerencias y los materiales que me permitieron retomar el indigenismo de décadas pasadas y el aporte de los estudios de negritudes.

con un cuerpo apreciable de producción pese a que ya no tiene la centralidad de antaño.

Vivimos un momento en el cual algunas tendencias críticas en Latinoamérica, inspiradas por similares metropolitanas, proponen reconceptualizar categorías básicas de la antropología y pretenden fundar o iniciar el pensamiento crítico contra una pretendida llanura de auto complacencias. Subyace allí la idea de que en los países periféricos o no se produce teoría en antropología o esta es una transplante de las tendencias teóricas creadas en los centros metropolitanos. Estas propuestas reproducen una muy tradicional postura frente a la generación de conocimiento en países de la periferia pues ignoran la historia de su producción y a sus propuestas las considera como irrelevantes. Según este enfoque incluso la crítica nos llega de fuera y no hacemos más que adaptarla o extenderla. Al tomar de forma acrítica las propuestas críticas desarrolladas en la antropología metropolitana no sólo las asumen como intelectualmente superiores ignorando la historia de la producción de conocimiento en Latinoamérica, sino que subvaloran el conocimiento como producción socialmente insertada.

El pensamiento social latinoamericano a lo largo de su constitución ha estado atravesado y ha sido repetidamente sacudido por polémicas intelectuales que son al mismo tiempo formas de entender al Estado, la nación y la democracia, y como tales se plasman en instituciones, legislaciones y oportunidades de vida para sectores de la sociedad. Cada generación de antropólogos latinoamericanos y cada comunidad nacional ha dado un tinte propio a esa producción, cuyos resultados son teóricos tanto como prácticos. Esta vocación crítica no se restringe a la antropología ni a las ciencias sociales y en cierta forma puede proponerse que se extiende desde las artes hacia éstas dada una larga vecindad entre las artes y las ciencias sociales en América Latina, como nos lo recuerda Mariza Peirano para Brasil (1990). En la historia de las naciones latinoamericanas las artes, en especial la literatura, han sido fuente privilegiada de imágenes nacionales. Esta función constitutiva le dio a la producción literaria un peso social y un compromiso particular con la realidad social. Arturo Arias propone que la literatura latinoamericana ha tenido una misión de denuncia y transformación, “una función testimonial de las aspiraciones colectivas” (1994: 760). La antropología latinoamericana ha compartido y en cierta medida ha heredado esa lucha constitutiva y su veta crítica.

En forma similar a lo que ha ocurrido en la literatura latinoamericana podemos decir que situarse universalmente pasa en la antropología latinoamericana por indagar propuestas discursivas con las cuales dibujar nuestra fisonomía particular.

Para desarrollar la argumentación me sustentaré en la producción brasileña y mexicana, pero podría hacerlo con la peruana, la ecuatoriana o la colombiana. Esta última tiene ya una historia acumulada desde sus inicios en 1943; presenta un cuerpo consolidado de producción cuyos rasgos centrales se articulan alrededor de un fuerte vínculo interactivo entre los estudiosos y la realidad estudiada y una plasticidad que la ha llevado a incorporar una pluralidad de sujetos y metodologías de trabajo. Ha estado tempranamente involucrada en variados debates con efectos que van desde la modificación constitucional de 1991 hasta las políticas sobre minorías indígenas y negras (Jimeno, 1999: 59). No me detendré ahora en ella pues ya lo he hecho recientemente².

LA ANTROPOLOGÍA LATINOAMERICANA, ¿INSTRUMENTO DE PENSAMIENTO?

De la vasta literatura contemporánea sobre nuevos enfoques en la antropología he optado por resaltar las propuestas de Veena Das (1998) pues como antropóloga hindú ella las realiza desde un país que no pertenece, por ahora, a los centros metropolitanos y que se reconoce por su creciente influencia intelectual a menudo bajo el rótulo de pensamiento “postcolonial”. Basta mencionar aquí

² En Jimeno, 1999, se plantea que la antropología colombiana cuenta con alrededor de dos millares de profesionales, cuyo tono ideológico está dado por su afán de ser útiles y conocer la propia sociedad nacional, con cierto desprecio por el “academicismo” y las “torres de marfil” (Desde el punto de vista de la periferia: desarrollo profesional y conciencia social. *Anuário Antropológico* (97). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 59-72). Ver también Jimeno, Myriam. 2000. “La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana”. En Jairo Tocancipá (ed.) *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Taller Editorial Universidad del Cauca: 157-190; 2000. “La antropología en Colombia”. En Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (comp.) *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM: 381-3994; 1984. “Consolidación del Estado y antropología en Colombia”. En Jaime Arocha y Nina de Friedemann (org.) *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etnos: 200-230.

la influencia de otra hindú, Gayatri Spivak³, quien en forma similar al palestino Edward Said, ha trascendido su propio terreno de la crítica literaria para influir en la antropología mundial desde la perspectiva denominada estudios subalternos.

Veena Das resalta que el conocimiento antropológico se ha producido por experiencia e intimidad con un objeto intelectual único: el Otro exótico, que es un opuesto al propio uno mismo. De allí ella deduce el señalamiento crítico hacia la antropología que recorta espacios de significación y los conceptualiza como totalidades. Ese holismo inflexible, como lo llama, es superado en la actualidad por la experimentación en representaciones etnográficas que pasan por una re-conceptualización de categorías usuales en la antropología. Se detiene ella en las de “tradición”, “comunidad”, “luchas culturales” y “sectarismo religioso”. Resalta la confrontación entre prácticas individuales y leyes, racionalidad del Estado y racionalidad de la familia, y subraya cómo ciertos “eventos críticos» (el rapto femenino entre hindúes y musulmanes de Pakistán e India en 1949, por ejemplo) redefinen las categorías de lo que es comportamiento ‘tradicional’ en la familia. Muestra también de qué manera la emergencia de nuevas comunidades en calidad de comunidades políticas lleva a la confrontación entre los sectores diversificados que componen esa abstracción llamada comunidad. Esas confrontaciones tienen todo que ver con la naturaleza de la democracia política en la India. La lucha de los sikhs por la memoria colectiva y por la constitución de una memoria militante en torno al martirio, la vida heroica y al empleo de la violencia, no son mero “sectarismo religioso”. En breve, para Das la antropología realizada en países como la India, al intentar comprender nuevos actores sociales que entran en juego en los mismos escenarios sociales del antropólogo, al recuperar sus narrativas peculiares, replantea los discursos totalizadores, rehace categorías de análisis, recupera las variaciones de género, clase, historia, lugar, y no se contenta con ser objeto de pensamiento sino que se reclama como **instrumento** de pensamiento (1998: 30-34, traducción y destacado míos). Quiero detenerme a explorar las sugerencias de Das. Primero, la de que el conocimiento antropológico se construye con base en mapas de la alteridad in-

³ Ver Spivak, Gayatri. 1988. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London, N. York: Routledge.

formados por teorías del Otro en vez de teorías del sí mismo (Das, 1998). La segunda, que el discurso antropológico se replantea con los escenarios sociales en que tiene lugar el diálogo con Otros y ello implica un esfuerzo de reconceptualización.

Los dos puntos anteriores hacen de utilidad la noción de *naciocentrismo* de los conceptos sociales, que propuso Norbert Elias (1989), pues justamente la condición de conformación nacional de los Estados latinoamericanos impregna el surgimiento y el desarrollo de las antropologías latinoamericanas y en sentido amplio es el gran telón de fondo frente al cual dialogan en la región los antropólogos y los Otros. Pero quisiera extender este concepto para destacar la polivalencia de sentidos e intereses que se ponen en juego cuando los antropólogos se preguntan qué relación tienen sus trabajos con la formulación sobre qué nación, qué estado, quiénes, cómo y en qué condiciones participan. En América Latina las respuestas a estos interrogantes no son capítulo cerrado sino que atraviesan la producción teórica y el conjunto del quehacer de sus intelectuales hasta el presente.

Detengámonos brevemente en la noción de *naciocentrismo* de los conceptos con la cual Norbert Elias desea subrayar la relación entre los conceptos y las condiciones sociales en que se forjan y ejercen (Elias, 1989 y ver Neiburg 1999 en Waizbort (org), 1999). Con el *naciocentrismo* Elias hace referencia a la orientación intelectual que está centrada en la nación. Demuestra cómo este *naciocentrismo* se encuentra presente en buena parte de la producción de las ciencias sociales y lo ejemplifica con los conceptos de civilización y cultura a los que el *naciocentrismo* origina y transforma a medida en que se transforman las sociedades y las capas sociales nacionales en las cuales surgieron. El concepto de cultura, pese a que nació en Alemania de las capas medias que oponían “cultura” a los títulos de nobleza y a las pretensiones universalistas y de culto a la razón del concepto francés de “civilización”, se convirtió un siglo después, de la mano de la consolidación de los estados nacionales en Europa⁴, en el sinónimo de carácter nacional (Elias, 1989). Los dos conceptos, cultura y civilización, pasaron de ser formas de autopercepción de capas en

⁴ Se encuentra una discusión sobre el uso del concepto en Sahlins, M., 1997, O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: por que a cultura nao é un “objeto” em via de extincao. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 3 (1 y 2), Avril e Outubro: 41-149.

ascenso en el siglo XVIII, a ser ideales de escala mayor, a estatizarse. El término civilización entró a designar la distinción entre el mundo occidental y las naciones con otras formas de organización sociopolítica. Dejó de referirse al destino de la burguesía francesa para representar la conciencia de la superioridad del Estado-nación como un todo unificado. Se dio así un proceso de “nacionalización” y al mismo tiempo de “estatización” de los conceptos con implicaciones sobre su significado. Otros conceptos que sugieren unidades sociales tales como el de sociedad, adquirieron también ese contenido estatizante pues describen ideas de equilibrio, unidad, homogeneidad y se refieren a un mundo dividido en unidades bien delimitadas y pacificado (Elias op.cit y ver Neiburg op.cit; Fletcher, 1997)⁵.

Las anotaciones de Elias, como ya lo han resaltado numerosos autores (Fletcher, 1997) son fundamentalmente críticas sobre el naciocentrismo como corriente intelectual ligada al ascenso del estado nacional europeo. Su propuesta puede explorarse para las condiciones históricas latinoamericanas subrayando que en estas sociedades nacionales -como en las europeas- no se da una homogeneidad conceptual sobre la constitución de la nación, la nacionalidad y los estados nacionales. Por el contrario, en su nombre se disputan distintos sectores sociales y distintas aproximaciones intelectuales. En la constitución de los estados nacionales latinoamericanos esa polivalencia de propuestas está presente desde la ruptura colonial en el siglo XIX y atraviesa la historia del pensamiento antropológico plasmada en conceptualizaciones contrapuestas. Los intelectuales latinoamericanos, los antropólogos entre ellos, han participado activamente en la creación de categorías y enfoques generales con los cuales comprender la presencia y la acción social de una variedad de actores sociales, indígenas, campesinos, comunidades negras, mujeres, pobres, dentro de los estados nacionales. Los actores sociales emergentes no se restringen a reclamar existencia política sino que al hacerlo buscan modificar las leyes nacionales, el contenido de la propia memoria histórica nacional y hacen necesario replantear conceptos como los de comunidad, etnia o identidad, como lo subrayó Das (1998). También empujan a redefinir y ampliar el contenido de la democracia y de la diversidad cultural en el Estado nacional. Por ello la presencia o la

⁵ Para el desarrollo alemán del concepto de cultura y su relación con la antropología norteamericana ver Bunzl, 1996.

irrupción como sujetos políticos de Otros dentro del mismo espacio social del investigador colorea la práctica teórica y la práctica social del investigador. Propuse denominar a este investigador como el investigador ciudadano (Jimeno, 2000) para subrayar la estrecha relación que se establece en los países latinoamericanos entre el ejercicio del investigador y el ejercicio de la ciudadanía. Krotz lo ha subrayado para lo que él denomina ‘antropologías del sur’: el Otro, los Otros, son al tiempo que conciudadanos, sujetos de conocimiento (1997). La co-ciudadanía impregna la práctica de la antropología latinoamericana y la aproxima con la práctica política en una forma de sociocentrismo. Sus huellas son visibles tanto en ciertas figuras destacadas de la antropología latinoamericana como en el estilo cognitivo mismo, pese a las inflexiones y cambios generacionales (Ver Jimeno, 1999 y 2000).

Mariza Peirano (1991) destacó como rasgo de la antropología brasileña su volcamiento hacia el proyecto de construcción de nación que se puede observar en la producción de las distintas generaciones de antropólogos entre 1930 y 1980. A través del examen de la obra de Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro y Antonio Cândido, entre las primeras generaciones, y Roberto DaMatta y Otávio Velho, en las recientes, Peirano sigue las discusiones que construyeron el campo intelectual de la antropología brasileña. Éste se institucionalizó “en un intento por servir de impulso a la nacionalidad” y se debate, como las otras ciencias sociales, con la integración territorial y con la de los distintos estratos de la población dentro del proceso de construcción nacional. De manera explícita o implícita, la nación fue la unidad central de análisis para la mayoría de los autores considerados (Peirano, 1991: 226-227).

Peirano no desarrolla las implicaciones polémicas de los distintos proyectos de nación e integración nacional a los cuales los antropólogos y otros científicos apuntan y la diferencial conceptualización que implican. Un solo ejemplo: en el campo privilegiado del pensamiento sobre las sociedades indígenas dentro del conjunto nacional, es diferente denominarlas “regiones de refugio” tal como lo propuso Aguirre Beltrán, que como “etnias” a la manera de Guillermo Bonfil Batalla, para tomar a dos mexicanos. Así, la cercana presencia del Otro modela la práctica antropológica latinoamericana y la convierte, desde el inicio de su ejercicio, no en un campo pacificado donde se intercambian notas académicas

en congresos y otros eventos académicos, sino en un campo de debates meta-académicos, pues cada caracterización tiene implicaciones sobre la vida social de las personas y sobre el significado práctico del ejercicio de ciudadanía. Arturo Escobar, Evelina Dagnino y Sonia Alvarez (1998) resaltaron recientemente el impacto de los movimientos sociales latinoamericanos sobre cambios culturales y de política cultural. Esto les permite afirmar que al luchar por sus derechos a la diferencia en una variedad de esferas de la sociedad y al emplear el discurso de identidad, politizan la cultura e infunden a la política de democracia preocupaciones culturales (Escobar et al 1998⁶). Este fenómeno, empero, lejos de ser novedad, es la constante en la ciencias sociales latinoamericanas. De ahí la afirmación de Alcida Ramos de que “en el Brasil, como en otros países de América Latina, hacer antropología es un acto político” (Ramos, 1999-2000: 172). Miremos las implicaciones de esta afirmación.

PENSANDO LA ANTROPOLOGÍA

Alcida Ramos realizó el artículo “Ethnology Brazilian Style” (1990a) con la preocupación de la inserción política de la antropología y su impacto en la construcción conceptual en la antropología brasileña. Roberto Cardoso de Oliveira también la tiene presente cuando propone la noción de *estilo* para caracterizar la antropología latinoamericana (Cardoso de Oliveira, 1995 y 1998 y para una discusión ver Jimeno, 1999 y 2000; Krotz, 1996). Por su parte Esteban Krotz (1997) critica el modelo difusionista de la antropología que se sustenta en imágenes de ‘extensión’ o ‘adaptación’ en el cual las antropologías del sur son permanentes apéndices de los ‘verdaderos’ dueños de la antropología. Krotz recalca que para la versión difusionista la producción de conocimiento científico no sería un proceso de creación cultural similar a otros procesos de creación cultural los cuales no pueden ser analizados como meros sistemas simbólicos separados de otros aspectos de una realidad social más incluyente. La experiencia y ruptura coloniales compartidas por los latinoamericanos no tendrían, en esa perspectiva, influencia en la producción intelectual como si la

⁶ Ver comentario de Eric Hershberg, 1999. En *American Anthropologist* 101 (4): 869.

producción de conocimiento fuera un proceso sin sujeto y sin referencia a quienes lo generan y lo difunden (Krotz, 1997: 243). De cierta forma la postura difusionista se perpetúa en la actualidad cuando se ignoran las propuestas críticas precedentes que han hecho parte de la construcción de conocimiento en América Latina y que han implicado aportes a la ampliación de la democracia política culturalmente informada.

Una selección pequeña de la antropología latinoamericana permite detenerse en el vínculo entre la responsabilidad social del antropólogo y la producción de conocimiento, permanentemente unidas en la antropología latinoamericana (Ramos, 1990a). Pese a que los distintos antropólogos le dan un contenido variado a esa responsabilidad social todos ellos hacen evidente, como lo propone Bourdieu, que el intelectual no puede ser pensado sin la categoría de poder (Bourdieu, 1967). Si bien el antropólogo latinoamericano realiza su conocimiento a partir de una relación de exterioridad con otras culturas y lo hace a partir de su propia cultura científica, de origen principalmente metropolitano, inevitablemente mantiene una relación de intimidad con ese "Otro". El que ese Otro no sea transoceánico, plantea Roberto Cardoso de Oliveira, conduce a la creación de un nuevo sujeto epistemológico que puede considerarse una característica peculiar de la antropología latinoamericana (1998). Lo peculiar de ese sujeto cognoscitivo es que no es un extranjero miembro de una sociedad colonizada el que se constituye como sujeto de conocimiento; por el contrario, el Otro forma parte de la nación en formación del propio antropólogo (Cardoso de Oliveira, 1998). Es por ello que la política está embutida en la reflexión de los antropólogos, pese a que no la realicen ni la expresen como práctica política. La realización de la profesión es al mismo tiempo la realización de la ciudadanía del investigador y de su compromiso, explícito o no, con la construcción de nación (1998).

La encarnación privilegiada de ese 'Otro' fueron hasta hace poco tiempo las sociedades indígenas; los indios, dice Alcida Ramos, fueron en el Brasil "*nuestros Otros (...) ingrediente importante de nuestro proceso de construcción nacional; representan uno de nuestros espejos ideológicos reflejando nuestras frustraciones, vanidades, ambiciones y fantasías de poder. Nosotros no los miramos como completamente exóticos, remotos o arcaicos como para hacerlos 'objetos' literalmente*" (1990a: 457, mi versión en español).

De manera simultánea con la conformación de la disciplina en los distintos países latinoamericanos cobró fuerza el interés por las sociedades indígenas y sólo en las décadas pasadas se amplió este interés hacia otros sectores de la población. El énfasis de la antropología regional hacia las sociedades indígenas desbordó su inspiración inicial de interés por la diferencia o por sociedades convertidas en objetos exóticos. Es posible seguir en cada país, de México hasta el sur, las peculiaridades nacionales de ese entretejido entre producción antropológica e indigenismo y entre estos y los debates nacionales sobre el lugar del indio -y el campesino- en las distintas sociedades nacionales. Es claro que estos debates implicaban la comprensión global sobre la diversidad cultural dentro de la cuestión nacional. Muchos recogieron posturas radicales de las primeras décadas del siglo XX tales como la de José Carlos Mariátegui. El problema del indio, el problema agrario y el nacional fueron para Mariátegui, como para otros pensadores latinoamericanos, uno solo. Esto es palpable en los debates abiertos por Mariátegui entre 1927 y 1928, ligados, entre otros, a su propósito de fundar el partido socialista en Perú (Mariátegui, J. C. y Luis Alberto Sánchez, [1927 y 1928] 1987. *La Polémica del indigenismo*).

Desde mediados de los años sesenta, poco después de despejar como disciplina en la mayoría de los países latinoamericanos, ya era un rasgo peculiar del pensamiento antropológico sobre las sociedades indígenas el dejar atrás el interés por realizar monografías de una etnia específica en favor del interés por el entorno político, la sociedad nacional o la situación colonial. Por ejemplo, la producción de la etnología brasileña entre los sesenta y hasta los años ochenta dio énfasis al contacto entre las sociedades indígenas y las no indígenas y a las implicaciones del contacto, como lo reseñó Julio Cezar Melatti. En contraste, los etnólogos extranjeros que trabajaron sobre el Brasil en ese mismo lapso, se concentraron en aspectos de la organización social y la cultura (1982; ver también Cardoso, 1998).

Alcida Ramos (1990a) destaca que en los años sesenta el señalamiento de problemas teóricos fue el criterio de escogencia del terreno, bajo la influencia del proyecto conjunto entre David Maybury-Lewis de la Universidad de Harvard y Roberto Cardoso de Oliveira de Rio de Janeiro. El énfasis de varios antropólogos brasileños -R. Da Matta, J. C. Melatti, M. Carneiro da Cunha, E. Viveiros de Castro, Abreu Filho- en la corporalidad, la persona y la subs-

tancia, abrió perspectivas sobre la etnología de los indios americanos que modificaron la visión sobre las estructuras indígenas como 'fluidas', propuesta por etnólogos como Kaplan y Riviére. Campos poco explorados como el arte, la persona, los nombres y el canibalismo fueron abordados por otros brasileños (L. Vidal, A. Ramos, E. Viveiros de Castro).

Pero uno de los primeros y principales problemas abordado por la etnología brasileña, continúa Ramos, fue la situación de contacto en relaciones interétnicas entre blancos e indios. No florecieron en el Brasil las perspectivas de "culturas puras" y más bien la atención etnográfica se dirigió al proceso de violenta destrucción de las culturas indígenas de la mano del expansionismo blanco, pese a que las teorías y métodos para captar ese proceso variarían con el tiempo y con la formación de cada antropólogo. Entender las estructuras de dominación, los mecanismos de supervivencia indígena, las transformaciones de esas sociedades, han sido la preocupación principal de la etnología brasileña⁷. Por ello nunca prosperó la visión de las sociedades indígenas como unidades cerradas, autosuficientes. El modelo de aculturación, por ejemplo, traído de E. U. al Brasil, por etnógrafos como Charles Wagley y Eduardo Galvao, fue el recurso teórico sobresaliente de los años cuarenta y cincuenta. Pero en las manos de Galvao y sobre todo de Darcy Ribeiro, se transformó, se politizó. Roberto Cardoso de Oliveira, la otra figura de la antropología brasileña, influyó para hacer de la reflexión sobre relaciones interétnicas un campo de trabajo de varias generaciones de antropólogos (Ramos, 1990a). La diferencia cultural, dice Cardoso, fue así recolocada (Cardoso, 1998).

Darcy Ribeiro, nos dice A. Ramos, desarrolló una serie de ensayos sobre la naturaleza destructiva y opresiva del contacto con las sociedades indígenas en Brasil los cuales tuvieron gran impacto en

⁷ Esta anotación es igualmente cierta para la antropología colombiana especialmente desde la mitad de los años sesenta. Incluso este énfasis distanció a las primeras generaciones de antropólogos pues mientras algunos pretendían el ideal de estudios monográficos de grupos indígenas, otros abogaron por estudiar y confrontar las políticas estatales asimilacionistas (ver Jimeno, Myriam y Adolfo Triana, 1985). Fueron de especial impacto las propuestas del historiador autodidacta Juan Friede plasmadas en sus libros *El Indio en Lucha por la Tierra*, 1973, [1944] y *La explotación indígena en Colombia*, 1973; también *Siervos de Dios, amos de Indios*, 1968, de Víctor Daniel Bonilla.

toda la antropología latinoamericana, especialmente entre los años setenta y ochenta⁸. Su exilio político durante la dictadura militar en Brasil contribuyó a diseminarlos por el continente. Marxismo y neo evolucionismo se combinaron en sus propuestas sobre *etnocidio* de las poblaciones indígenas brasileñas cuya magnitud de devastación lo llevó a una visión de la pronta destrucción completa de las sociedades indígenas. En efecto, en los años cincuenta se llegó al punto demográfico más bajo del siglo para la población indígena de aquel país, cien mil habitantes, pero en la actualidad han alcanzado entre 200 y 300 mil personas (Ramos, 1990a y 1998). El concepto que Darcy Ribeiro propuso para entender el proceso, fue el de *transfiguración étnica* y pese a las críticas que se le puedan formular al concepto, no cabe duda de su capacidad para poner en evidencia el drama humano y social del llamado “contacto”.

Roberto Cardoso de Oliveira, por su parte, cambió el énfasis en la aculturación por el de las relaciones sociales. Para Ramos, la influencia principal fue la de Georges Balandier con sus trabajos sobre situación colonial en África⁹ y con sus postulados sobre ‘totalidad sincrética’. Cardoso tomó como su objeto de investigación la ‘situación interétnica’ en la cual indios y blancos conviven en interacciones asimétricas e interdependientes, específicas al contexto del contacto¹⁰ (Ramos, 1990a). La *fricción interétnica*, concepto que proponía, ha sido tema de estudio de discípulos como Roque Laraia, Roberto DaMatta y Julio Cesar Melatti, entre muchos otros. Entre las nuevas generaciones, Joao Pacheco de Oliveira emplea el concepto de *situación colonial* para explorar la presencia colonial entre los indígenas que instaura una nueva relación de la sociedad con el territorio (1998 y 1999). El enfoque de Cardoso llevó también a un énfasis en estudios sobre poblaciones regionales en contacto

⁸ *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, 1970; en español, *Fronteras Indígenas de la Civilización; Uirá sai ao encontro de Maíra*, 1957.

⁹ Balandier fue uno de los gestores de la ruptura de la etnología francesa con el modelo de M. Griaule, tanto por tomar en cuenta la situación histórica de los pueblos estudiados, como por romper con la monografía de un pueblo para pasar a los grupos nacionales. Presentó el concepto de ‘situación colonial’ en varios textos entre 1950 y 1955. En especial, ver “La situation colonial: approche théorique”. En *Cahiers internationaux de sociologie* XII 1952.

¹⁰ Ver especialmente *O Índio e o Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukuna do Alto Solimoes*, 1964.

con grupos indígenas: como ejemplo, los estudios de Lygia Sigaud y Otávio Velho en los años setenta sobre el nordeste rural y la Amazonía, respectivamente. Luego su interés se desplazó hacia identidad y etnicidad (*Identidade, Etnia e Estrutura Social*, 1976¹¹) inspirado en una variedad de autores desde Lévi-Strauss hasta Poulantzas. En resumen, el contacto interétnico, dice Ramos, se convirtió en un sello distintivo de la etnología brasileña.

No lo mencionó Ramos, pero entre las propuestas de Cardoso y algunos antropólogos latinoamericanos, especialmente mexicanos, se produjo un intenso intercambio entre los años setenta y ochenta, acicateado por las condiciones de las dictaduras militares en Brasil y otros países del cono sur. Ese intercambio dio frutos tales como la declaración de Barbados *Por la Liberación Indígena*. Un grupo de antropólogos reunido en la isla de Barbados produjo en enero de 1971 una declaración candente en su tiempo. La declaración fue elaborada por Guillermo Bonfil Batalla (México), Arturo Warman (México), Stefano Varese (Perú), Roberto Cardoso de Oliveira (Brasil), Nelly Arvelo (Venezuela), Víctor Daniel Bonilla (Colombia), entre otros. Fue un manifiesto radical de denuncia contra la situación de opresión de las poblaciones indígenas de Latinoamérica. De manera rápida, la declaración pasó a inspirar a los propios movimientos indígenas continentales y a grupos de antropólogos e intelectuales que los apoyaban¹². Algunos años después, en 1977, la novedad en una segunda reunión en Barbados fue la protagónica presencia de organizaciones indígenas de distintos países quienes propusieron analizar tanto las formas de dominación de los indígenas como estrategias para enfrentarlas (Bonfil Batalla G. comp. 1981). Entre los colombianos se hicieron notorios los delegados del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC constituido desde 1971 como germen de un vasto movimiento de organización indígena.

Los mexicanos, no sobra tal vez recordarlo, tenían por ese entonces una ya larga historia de debates sobre los indios en la nación mexicana. Desde mediados de los años sesenta el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán llevaba años incentivando discusiones sobre el indio en la nación mexicana. En 1967 propu-

¹¹ Fue editado en español por el CIESAS de México, en 1992, con el título *Etnicidad y Estructura Social*.

¹² El periódico *Micronoticias* de la Sociedad Antropológica Colombiana lo editó en su número 3.

so el concepto de *regiones de refugio*. Este concepto, proponía Aguirre Beltrán, permitía dar cuenta del arrinconamiento de las sociedades indígenas latinoamericanas y su expoliación por blancos locales que aprovechaban su poder para explotar la población indígena de varias formas. Lo denominó *proceso dominical*: “El juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismos que se ponen en obra para sustentarla, es lo que llamamos *proceso dominical*” (Aguirre 1967: 1). Aguirre Beltrán creía que la antropología podría servir de herramienta para encontrar un mejor lugar de las sociedades indias dentro de las naciones latinoamericanas. Contra la postura de Aguirre Beltrán se rebelaron en el inicio de los setenta jóvenes antropólogos mexicanos, marxistas, en su mayoría. Entre ellos se destacaron Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla y Ángel Palerm.

Decía Warman en un artículo que tituló *Todos santos y todos difuntos* (1990 [1970]) que la antropología “no es una criatura arbitraria de la civilización occidental. Todo lo contrario: es una respuesta a necesidades concretas y precisas de civilización. El conocimiento de otros pueblos nunca ha sido un lujo sino una necesidad” (1990: 10). Sus “conocimientos primarios [los de la antropología], -sistema, conocimiento objetivo y cultura- no tienen contenido universal aunque así lo pretendan. (...) Son conceptos creados por una cultura y sometidos a los propósitos de ésta” (1990: 10). Dejaba sentado, eso sí, que la relación entre antropología y expansión occidental no implicaba que todo quehacer antropológico “sirva mecánicamente al imperialismo”, sino que toda su actividad se da en un “marco de servicio al que pueda afiliarse o, por el contrario, combatir” (1990: 11). Los contenidos críticos de esa ‘nueva antropología’ circularon rápidamente por toda América Latina de habla hispana y, por supuesto, en los departamentos de antropología colombianos de las Universidades Nacional, de Antioquia y el Cauca, pese a que su reproducción se hacía en el muy primitivo método de mimeógrafos. No fue entonces para nada accidental que Guillermo Bonfil Batalla fuera el invitado de honor del primer Congreso de Colombiano de Antropología organizado en 1978 por la Universidad del Cauca.

En el citado texto de Warman -hasta hace poco Secretario de Reforma Agraria de los dos pasados gobiernos del PRI- él decía que la **disidencia** era un sello constitutivo de la antropología mexicana. Incluso, resaltaba que desde cuando la antropología era realizada

por los pioneros como el cura Bartolomé de Las Casas, predicaba el derecho de “los naturales a combatir a sus dominadores” (1990: 12). Warman ironizaba que los rebeldes de entonces se financiaban con el presupuesto de la Corona de España. Warman destacó tres corrientes en la constitución del pensamiento antropológico mexicano: la preterista, que apunta al glorioso pasado prehispánico a través de la arqueología; la exotista, que ve en el indio lo único, lo sorprendente, lo irrepetible. Finalmente, el indigenismo que se enfoca al indio contemporáneo y que es transformado con la revolución mexicana. Warman resaltó a Manuel Gamio, el primer antropólogo mexicano graduado -en los E.U.- quien lanzó los conceptos básicos de influencia en la antropología por lo menos hasta los años cincuenta y quien fuera decisivo en la inserción institucional de la antropología en México. “Todos ellos [Gamio y sus discípulos], dice Warman, giraban alrededor de la unidad para la nación. Su propósito era nada menos que forjar una patria unitaria y homogénea. Para ello [Gamio] planteó como indispensables la fusión de razas y culturas, la imposición de una sola lengua nacional y el equilibrio económico entre todos los sectores” (1990: 27).

El concepto de *integración nacional* fue el eje del indigenismo de Gamio que se replicó por toda América Latina impulsado por eventos como en Congreso de Páztcuaro de 1940. Por ejemplo, en Colombia tuvo consecuencias en la formulación de la política hacia las sociedades indígenas a comienzos de los años sesenta (ver Myriam Jimeno & Adolfo Triana, *Estado y Minorías Étnicas en Colombia*, 1985). Aguirre Beltrán siguió básicamente la misma orientación de Gamio, tanto como funcionario de distintas entidades de política indigenista, como en sus enfoques de estudio. “Mi enfoque” -dijo Aguirre en una de sus últimas publicaciones en las cuales realizó un balance del indigenismo mexicano- es “integrativo y aculturativo” (Aguirre Beltrán en INI 1988: 16). Él mismo reconoció en este enfoque la influencia de Melville Herskovitz, especialmente sus conceptos de aculturación y sincretismo, pero en cambio no aceptó la que le fue asignada de Julian Steward. Su preocupación central fue “afirmar que México es un país en formación que está en vías de integrar en la cultura y en la sociedad nacionales a grupos étnicos¹³ -indios y ladinos- rezagados en la

¹³ Aguirre Beltrán fue uno de los pioneros de los estudios sobre comunidades negras en latinoamérica, vistas como grupos étnicos dentro de la nación.

corriente maestra de la evolución social” (Ibíd: 21; ver también *Formas de Gobierno*, 1953). Su desarrollo posterior del concepto de *regiones de refugio* (*Regiones de Refugio*, 1967) va a reforzar su rechazo a propuestas como la de Robert Redfield pues él juzga que Redfield y su concepto de comunidad *folk*¹⁴ contempla a las comunidades “como entidades aisladas, autónomas, autocontenidas” (Ibíd: 15). Son estas sus palabras, no las de algún texto “crítico” actual. Por la misma razón, Aguirre rechazó también con vehemencia lo que él llamó antropología crítica, es decir, aquella propuesta por Bonfil y Warman en los años setenta. Acepta que esos nuevos enfoques evidencian una crisis en el indigenismo mexicano, pero encuentra aislacionistas, “utopías laicas”, las propuestas de Bonfil sobre pluralismo cultural y sobre la realización cultural india sin integración a la sociedad nacional (Ibíd).

Uno de los rasgos de la práctica antropológica especialmente acentuado en México y en otros países como Colombia y Perú (a diferencia de la brasileña, siempre más enraizada en la vida universitaria) que ejemplifica bien Aguirre es el tránsito de los antropólogos entre proyectos institucionales aplicados, reflexiones académicas y vida universitaria. En aquellos países las relaciones entre antropología aplicada y antropología han sido bien fluidas¹⁵, incluso hasta el presente, pese al fortalecimiento de una capa académica dedicada a la investigación básica y distanciada de la antropología aplicada. El gozne de este tránsito es que cada postura teórica a favor de la integración o, por el contrario, de la reafirmación étnica, ha tenido implicaciones legales e institucionales. Ha repercutido sobre la docencia y sobre la vida misma de las instituciones académicas; no sólo los estudiantes han formado parte activa de las polémicas¹⁶, sino que en México en los años de controversias más candentes estas llevaron en más de una ocasión a escindir algunas instituciones y a la creación de otras nuevas como la Es-

¹⁴ “La sociedad folk”, *Revista Mexicana de Sociología*, 1942; *Tepoztlán*, 1948; *La sociedad primitiva y sus transformaciones*, 1963.

¹⁵ Para el caso colombiano he propuesto que el acento en la aplicación de los estudios antropológicos como una forma de compromiso con la sociedad y en especial con los sectores más débiles, ha sido a la vez fuente de creatividad metodológica y de apoyo interdisciplinario, como de debilidades en la acumulación y profundización de conocimientos (Jimeno M., 1999: 70).

¹⁶ A este respecto en Colombia es bien relevante la compilación de Arocha y Friedemann (1984).

cuela Nacional de Antropología e Historia ENAH y el actual CIESAS (CISINA originalmente).

Guillermo Bonfil Batalla pregonó en su texto “Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica”¹⁷ el fin del integracionismo y propuso una nueva búsqueda conceptual y de acción práctica sobre el lugar de los pueblos indios y campesinos en las sociedades nacionales latinoamericanas. En *México profundo. La civilización negada*¹⁸, Bonfil propuso la génesis del problema mexicano en “la instauración de un régimen colonial a partir del siglo XVI”. Ese régimen instauró “la subordinación de un conjunto de pueblos de cultura mesoamericana bajo el dominio de un grupo invasor”, creando, así, una “situación colonial” (op. cit.: 113).

El concepto de *situación colonial* así como variantes sobre el mismo fue empleado por numerosos autores críticos de las ciencias sociales latinoamericanas entre los años sesenta y ochenta. Pablo González Casanova, por ejemplo, lo reformuló como *colonialismo interno*. Bonfil admite en *México Profundo* que en el México prehispánico existieron situaciones de dominación, especialmente la mexicana, pero resalta que a diferencia con la dominación moderna los dominadores compartían una misma cultura con los dominados y, por tanto, los efectos del dominio eran de otro orden. Bonfil empleó también el concepto de *grupo étnico* y subrayó que la pertenencia a una colectividad no se define por sus “rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños” sino por su sentimiento de pertenencia a una “herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas” (op. cit.: 48).

Por su parte Ángel Palerm, considerado por muchos el padre de esa ruptura crítica en la antropología mexicana, resalta que en México el florecimiento de los estudios de comunidad en los años treinta estuvo ligado a los movimientos campesinos que dieron lugar a la Revolución Mexicana, como también que desde entonces «el problema indígena de México empezó a ser tratado por los antropólogos como parte de la cuestión campesina y no en forma meramente etnográfica” (1980: 171). La crítica a los enfoques so-

¹⁷ Fue publicado en 1970 en conjunto con el artículo ya mencionado atrás de Arturo Warman con el título *De eso que llaman Antropología Mexicana*.

¹⁸ La primera de numerosas ediciones fue en 1987; ver también *Utopía y revolución*, 1981, que contiene una recopilación de documentos-proclama de las diversas organizaciones indias de América Latina.

bre los estudios de comunidad, en especial al trabajo de Robert Redfield, trajo como consecuencia que “la comunidad debió ser colocada firmemente en el contexto de la sociedad mayor, y no considerada como una entidad aislada. Los procesos históricos tuvieron que ser analizados en sus aspectos reales y concretos, y no vistos como relaciones abstractas entre los tipos ideales folk y urbano” (op. cit: 173). Desde su perspectiva de marxista abogó decididamente entre sus alumnos por “un enfoque histórico” para los estudios campesinos y de comunidad en general (Ibid).

En fin, el joven Warman afirmaba que pese a que la antropología mexicana “se ha desarrollado en el seno de instituciones (...) [y que] los antropólogos más que rebelarse se han incorporado con entusiasmo al sistema burocrático”, también han ejercido la crítica y al hacerlo han aportado teóricamente (1990: 37). Incluso los antropólogos como funcionarios estatales, los mexicanos, tal como sus similares en otros países latinoamericanos, se vieron forzados por su propio contexto a alejarse del Otro como exótico y lejano. Recientemente González Casanova, todavía activo, en una conferencia crítica del pensamiento neoliberal proponía que la formación de conceptos ha logrado una notabilísima eficacia para la gobernabilidad de los pueblos; se construyen realidades con conceptos y los conceptos con realidades, dijo. Es por eso que con ellos algunos intelectuales pretenden ayudar a alcanzar objetivos de justicia, libertad y democracia (1995: 11). Esos ideales políticos impregnan una larga vertiente crítica en el pensamiento latinoamericano.

Esto se aprecia también en los estudios sobre comunidades negras, en especial los realizados por Fernando Ortiz en Cuba. Su preocupación por entender la dinámica de las poblaciones negras en América lo llevó a discutir con los literatos Alejo Carpentier y Nicolás Guillén sobre la mejor manera de caracterizar la identidad negra y, finalmente, a proponer los conceptos de *africanía* y *transculturación*¹⁹. Años más tarde André Serbin (1986)²⁰ estudioso de las culturas afrocaribeñas, señaló que los conceptos antropológicos de *aculturación* y *contacto cultural* ignoraban las relaciones de dominación establecidas por los europeos sobre las

¹⁹ Ortiz, Fernando. 1983. *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

²⁰ Serbin, Andrés. 1986. *Etnicidad, clase y nación de las ideologías del Caribe anglófono*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

sociedades nativas y se apoyó en el concepto de *colonialismo* de Georges Balandier para entenderlas.

No es posible abarcar aquí la gama de propuestas críticas de otros autores como Ricardo Pozas y las más recientes de Rodolfo Stavenhagen y Roger Bartra, todas ellas atravesadas por la influencia marxista. Tampoco la variedad de tópicos sobre los que reflexiona hoy la antropología en Latinoamérica, ni la vasta producción contemporánea de los brasileños o la de peruanos, ecuatorianos o venezolanos. No importa destacar la justeza o no de las apreciaciones de los antropólogos aquí referidos, ni se trata de exaltar las cualidades o las debilidades de sus propuestas conceptuales. Importa, sí, resaltar su decidido intento creativo, realizado en polémica con otras tendencias, a veces hegemónicas, tanto de la antropología de sus países como de la que se produce en los países metropolitanos y cuyo impulso creador ha sido la necesidad de dar cuenta de la proximidad del Otro.

Las propuestas de los antropólogos aquí reseñados pueden entenderse como inscritas dentro de un pensamiento social crítico más vasto dentro del cual se mueven corrientes distintas. Una de las más influyentes en la segunda mitad del siglo veinte fueron las teorías de la 'dependencia'. Su ángulo común fue la crítica a las políticas estadounidenses para los países "subdesarrollados" y las teorías que les habían dado sustento (ver en especial Rist G., 1997; Escobar A., 1999). Estas políticas, como lo disecciona el texto de Gilbert Rist que le sigue las huellas al forjamiento de la idea de desarrollo en occidente hasta su metamorfosis en mito occidental y en políticas de superpotencia para el sistema mundial, tuvieron como punto de inflexión el llamado 'punto cuatro'. Este fue incluido por primera vez por el presidente Harry Truman en un discurso de enero de 1949 en el cual anunciaba el Plan Marshall para la reconstrucción europea (Ibíd). El punto cuatro formuló la ampliación de la asistencia técnica estadounidenses, ya dada para América Latina, al mundo entero, "para el mejoramiento y crecimiento de las áreas subdesarrolladas" (cit. en Rist, 1997: 71). Abrió así la categoría de "subdesarrollo" como enunciado sobre la pobreza e inauguró la "era del desarrollo". Contra esa categorización se rebelaron intelectuales latinoamericanos, economistas y sociólogos principalmente. Propusieron diversas alternativas para pensar la condición de los países de América Latina y África. André Gunder Frank, (Chile), O. Faletto y Fernando Enrique Cardoso (Brasil), Oswaldo

Sunkel (Argentino), Aníbal Quijano (Perú), Theotonio dos Santos (Brasil), Helio Jaguaribe (Brasil), Orlando Fals Borda (Colombia) y Antonio García (Colombia) son algunos de los más conocidos. Los antropólogos participaron con su perspectiva propia centrando su interés en el lugar de las sociedades indígenas en el mundo “en desarrollo”.

En la actualidad el indigenismo ya no es la fuente privilegiada de la cual bebe la antropología latinoamericana. Pobladores urbanos, jóvenes, mujeres, son temas ahora de estudio y preocupación social. El papel preponderante de las sociedades indígenas en la historia de la construcción conceptual latinoamericana, sin embargo, nos remite al argumento central de este texto: el pensamiento sobre las sociedades indígenas fue central para la antropología latinoamericana porque el indigenismo, entendido de manera amplia, como lo propone Alcida Ramos es en verdad un “campo político de relaciones” entre los Indios y los estados nacionales latinoamericanos (1998: 7, mi traducción). Como tal es fecundo para el pensamiento y para la interrogación sobre las implicaciones de los productos del pensamiento. El indigenismo fue entonces el “constructo cultural” que elaboró la antropología latinoamericana para hablar sobre “otredad y mismidad en el contexto de la etnicidad y la nacionalidad” (Ibíd). Para ello desarrollaron tempranamente conceptos críticos como los de transculturación o fricción interétnica, en contraste con los de aculturación, equilibrio social y consenso.

CONCLUSIÓN

La antropología, tanto como la creación literaria y artística, muy cercanas entre sí, han sido en América Latina *naciocéntricas* en su producción conceptual. Pero, a diferencia de lo que Elias señalaba para Europa, nuestra condición histórica como naciones en construcción a partir de una común experiencia y ruptura coloniales hace que nuestra producción cultural esté atravesada por propuestas polémicas sobre el Estado y la Nación que se quieren construir. Por ello tenemos una larga historia de teoría crítica que se expresa en la diversidad de lenguajes individuales y generacionales, y cuyos conceptos pretenden capturar no la lejanía, sino la proximidad sociopolítica del Otro.

La antropología latinoamericana ha dejado atrás el indigenismo y enfrenta coyunturas nuevas. No obstante, continúa en la búsqueda de espejos de otredad y mismidad de cara a la construcción de nación pues permanecen proyectos encontrados sobre lo que significa la construcción de nación, democracia y ciudadanía. El modelo de Estado nacional de democracia liberal no se ha convertido nunca en un modelo incontestado para sectores importantes de la intelectualidad y la población latinoamericanas. Por ello antropología y americanismo son programas culturales imbricados el uno en el otro. Poco importa en qué momento preciso se sitúe su cronología inicial, si en el encuentro colonial o en su ruptura. Lo que importa es el carácter eminentemente dialógico de ese proyecto cultural, pues al dialogar consigo misma Latinoamérica se interroga sobre el Otro y allí hace explícito su discurso (Achúgar, 1994).

La literatura en su intento de representar el mundo americano se ha formulado interrogantes similares a la antropología que también pretende representar el mundo. Ambas se han movido en un mismo horizonte intelectual donde se precisa cambiar los consensos establecidos y dejar atrás el exotismo para recuperar la diferencia como alteridad. Ahora nos decimos híbridos y globalizados pero seguimos precisando abrir grietas en los acuerdos hegemónicos. Por ello seguimos buscando, como lo decía hace más de treinta años Carpentier, cómo dibujar nuestra fisonomía particular dentro de las corrientes universales, lejos de tipismos y naturalismos (Carpentier, 1969) y también de vanguardismos. Lejos de la repetición acrítica de modelos que reducen nuestro quehacer a una réplica, y esto significa dar cuenta del cruce de culturas y sociedades en el cual estamos instalados. De manera irremediable aún requerimos buscar la mejor manera de nombrarlo todo.

BIBLIOGRAFÍA

- Achúgar, Hugo. 1994. "La hora americana o el discurso americanista de entreguerras". En Pizarro, Ana (org.). *América Latina. Palabra, Literatura e Cultura*. Sao Paulo: Editora da UNICAMP, vol.2, pp. 635-662.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1988. "Formación de una teoría y una práctica indigenistas". En *INI, Instituto Nacional Indigenista, 40 años*. México: INI, pp. 11-101.

- . 1967. *Regiones de Refugio. El Desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- . 1953. *Formas de Gobierno Indígena*. México: Imprenta Universitaria.
- Alvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina & Escobar, Arturo. 1998. *Culture of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- Arias, Arturo. 1994. "La novela social: entre la autenticidad del subdesarrollo y la falacia de la racionalidad conceptual". En Ana Pizarro (org.). *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*. Sao Paulo: Ed. Da UNICAMP, vol.2, pp.757-785.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México Profundo. Una civilización negada*. México: SEP\CIESAS.
- . 1990 [1970]. "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica". En Warman; Arturo, et. al. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Comité de Publicaciones de los alumnos de la ENAH, pp. 39-65.
- . (org). 1993. *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- . (comp.). 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Bonilla, Víctor Daniel. 1968. *Siervos de Dios, amos de Indios*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Bourdieu, Pierre. 1967. "Campo intelectual y proyecto creador". En Jean Pouillon. *Problemas del Estructuralismo*. México: Siglo XXI Editores.
- Bunzl, Matti. 1996. "Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From Volkgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture". En George Stocking Jr. (ed.). *Volkgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, pp.17-78.
- Cândido, Antonio. 1979. "Literatura e Subdesenvolvimento". En *América Latina e sua literatura*. Sao Paulo: Ed. Perspectiva.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *O Trabalho do Antropólogo. Ensayos*. Brasília: Paralelo15\Editora da UNESP.

- , 1995. "Notas sobre uma estilística da antropologia". En Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo Raul Ruben (orgs.). *Estilos de Antropología*. Campinas S.P.: Editora da UNICAMP, pp.177-196.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1992 [1976]. *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- , 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukuna do Alto Solimões*. Sao Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Carpentier, Alejo. 1969. *Literatura e Consciência Política na América Latina*. Sao Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda..
- Das, Veena. 1998. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Elias, Norbert. 1989. *El proceso de la civilización*. México: Siglo XXI Editores.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICAN\CEREC.
- Fletcher, Jonathan. 1997. *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*. Oxford: Polity Press.
- Friede, Juan. [1944] 1973. *El indio en Lucha por la Tierra*. Bogotá: La Rosca Editores.
- , 1973. *La explotación indígena en Colombia*. Bogotá: La Rosca Editores.
- González Casanova, Pablo. 1995. Ciencias humanas y democracia. *Cemos Memoria*, México, N. 83, noviembre, pp. 4-11.
- , 1976. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI Editores.
- , 1978. *Imperialismo y liberación en América Latina*. México: Editorial Siglo XXI.
- , 1965. *La democracia en México*. México: Ed. Era.
- Hershberg, Eric. 1999. Book Review of *Culture of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements*, Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino and Arturo Escobar, eds. Boulder, CO, Westview Press, 1998. En *American Anthropologist*, Vol. 101, N. 4, December, pp. 869-870
- Jimeno, Myriam. 2000. "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana". En Jairo Tocancipá (ed.). *La formación del Estado Nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Taller Editorial, Universidad del Cauca, pp.157-190.

- . 1999. "Desde el punto de vista de la periferia: desarrollo profesional y conciencia social". En *Anuário Antropológico*. Brasília, N.97, pp.59-72.
- . 1993. «La antropología en Colombia». En Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (comp.). *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, pp.381-394.
- . 1984. "Consolidación del Estado y antropología en Colombia". En Jaime Arocha y Nina Friedemann (orgs.). *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Ed. Etnos, pp. 200-230.
- Jimeno, Myriam & Triana, Adolfo. 1985. *Estado y Minorías en Colombia*. Bogotá: FUNCOL.
- Krotz, Esteban. 1997. Anthropologies of the South. Their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*, Vol. 13, N.3, pp. 237-251.
- . 1996. La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Revista Maguaré*, Departamento de Antropología Universidad Nacional de Colombia, nos.11-12, pp.25-40.
- Mariátegui, José Carlos & Sánchez, Luis Alberto. 1987. *La polémica del Indigenismo. Textos recopilados por Manuel Aquézolo*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Melatti, Julio Cezar. A Etnologia das Popolacoes Indígenas do Brasil, nas duas Últimas Décadas. *Anuário Antropológico*, Brasília, N.80, 1982, pp.253-275.
- Neiburg, Federico. 1999. "O naciocentrismo das Ciências Sociais e as Formas de Conceituar a Violência Política e os Processos de Politizacao da Vida Social". En Leopoldo Waizborg (org.). *Dóssier Norbert Elias*. Sao Paulo: Editora da Universidade de Sao Paulo EDUSP.
- Oliveira, Joao Pacheco. 1999. "Uma etnología dos "índios misturados": situacao colonial, territorializacao e fluxos culturais". En Joao Pacheco de Oliveira (org.). *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboracao cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp.11-40.
- Ortiz, Fernando. 1983. *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Palerm, Ángel. 1980. «Antropólogos y campesinos». En Ángel Palerm (Ed.). *Antropología y marxismo*. México: Editorial Nueva Imagen.

- Peirano, Mariza. 1991. *The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case*. Série Antropología N. 110. Brasília: Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.
- Ramos, Alcida. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- , 1990. Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, Vol. 5, N.4, nov. pp. 452-472.
- , 1999-2000. Anthropologist as political actor. *Journal of Latin American Anthropology*, Vol 4, N. 2/.Vol 5, N.1, pp.172-189.
- Ribeiro, Darcy. 1974. *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de Etnologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- , 1970. *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- , 1962. *A Política indigenista brasileira, Rio de Janeiro*. Ministério da Agricultura.
- Rist, Gilbert. 1997. *The History of Development: from Western Origins to Global Faith*. London-New York: Zed Books.
- Sahlins, Marshall. 1997. O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é un 'objeto' em via de extinção. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, (3) 1 y 2, Avril e Outubro, pp. 41-149.
- Serbin, Andrés. 1986. *Etnicidad, clase y nación de las ideologías del Caribe anglófono*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Warman, Arturo. 1990 [1970]. "Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana". En Warman Et. Al. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Comité de Publicaciones de los alumnos de la ENAH, pp. 9-38.

La escuela de antropología colombiana. Notas sobre la enseñanza de la antropología

Roberto Pineda Camacho
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
rpinedac@unal.edu.co

Resumen

Desde el Instituto Etnológico Nacional hasta la última década se ha visto un creciente desarrollo de la escuela de antropología en nuestro país. En efecto, la antropología en Colombia, vista desde la perspectiva académica ha vivido innumerables cambios que influyeron notablemente en la formación de los antropólogos. Así, desde los manuales y textos hasta los diversos cursos que se impartieron durante varios años, la formación de la disciplina ha contribuido de forma notable a que la antropología colombiana tenga cierto peso en América Latina. Este artículo presenta una reseña sobre la formación antropológica a partir de la influencia de los diversos representantes, programas de estudio, textos e instituciones que hicieron posible la profesionalización de esta disciplina en Colombia.

Palabras clave: Historia de la antropología, Antropología latinoamericana, educación en antropología, Colombia

THE SCHOOL OF COLOMBIAN ANTHROPOLOGY. NOTES ON THE TEACHING OF ANTHROPOLOGY

Abstract

From the time of the National Ethnological Institute to the last decade there has been an increasing number of new departments of anthropology in our country. From an academic perspective, Colombian anthropology has experienced several changes with profound effects in the training of anthropologists. A revision of manuals and texts as well as the several courses and seminars taught, shows a gradual consolidation of the discipline reaching an important place in Latin America. This article presents a historical account of Colombian Anthropology, the influence of its founders and main figures, its training programs, texts and institutions that made this discipline in Colombia possible.

Key words: History of Anthropology, Latin American Anthropology, Colombian Anthropology, anthropological teaching

"Yo no he enseñado a mis alumnos antropología. Yo enseñé a mis discípulos a amar la antropología" Graciliano Arcila, Conferencia en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia, 20 años de la carrera de Antropología, octubre de 1987 (citado en Robledo, 1995: 133)

EL INSTITUTO ETNOLÓGICO NACIONAL Y LA PROFESIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA

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

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

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

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

Entre los docentes del Etnológico se encontraban Paúl Rivet, el director del Instituto, el mismo Francisco Socarrás, Gregorio Hernández de Alba, Justus Wolfgang Schotelius, el arqueólogo alemán que huyó junto con su esposa judía del fascismo, Manuel José Casas Manrique, el gran lingüista y políglota; José Castilla Acosta, profesor de geología, y Luis A. Sánchez, docente de museografía, completaban la planta. De tres a siete de la noche, durante más de un año, los antiguos estudiantes de la Normal se especializaron en etnología, sinónimo en esa época de americanismo, en la sede de la Normal Superior en Bogotá (Barragán, 2001: 25).

El programa de estudios, basado en gran medida en el currículum del Museo del Hombre en París, estaba organizado en dos grandes ciclos. En el primer ciclo se escuchaban conferencias sobre

Antropología general, Bioantropología, Etnografía general y Sociología, Geología del cuaternario, Prehistoria general, Lingüística general y Fonética, durante el segundo ciclo se profundizaba en Antropología Americana, Bioantropología Americana, Etnografía y Sociolingüística Americana, Museo y Tecnología, Técnicas de Excavación (a la que se dedicaban dos conferencias) y el Origen del hombre americano (Barragán, 2001: 25-26).

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

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

El trabajo de campo formaba parte fundamental de las actividades del Instituto Etnológico; pronto la mayoría de sus estudiantes se involucró en expediciones a diferentes regiones del país. Los estudiantes de la primera promoción tuvieron la oportunidad de realizar prácticas arqueológicas en Soacha, bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba (Chaves, 1990: 38). (1)

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

Las labores del Instituto Etnológico se complementaban con la exposición de las colecciones arqueológicas y etnológicas, recogidas en gran parte durante los trabajos de campo. Las piezas eran catalogadas, conservadas, guardadas o exhibidas en el Museo Nacional de

Arqueología e Historia –en el mismo edificio del Panóptico que albergaba las oficinas del Instituto Etnológico y la colección del Museo Nacional– con fines pedagógicos o científicos. En 1955 existían 10.000 piezas originarias de la mayoría de las regiones arqueológicas del país. Entre estas se destacaba una colección de 300 piezas orfebres y una rica muestra de tejidos prehispánicos. La sección de Antropología Física tenía aproximadamente un centenar de esqueletos y una muestra muy significativa de cráneos humanos, mientras que la colección de etnografía había para entonces superado el millar de piezas etnográficas (Duque, 1955: 58-59).

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

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

Anexo a la Universidad del Cauca, en la ciudad de Popayán, se había abierto con anterioridad un Museo Arqueológico (en 1942) en cuya formación fue decisiva la actividad del antropólogo francés Henri Lehman, que había venido a Colombia por iniciativa de Rivet (comunicación de Héctor Llanos). Por esta época había en dicha región un importante movimiento indigenista –influido por las ideas del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) dirigido por el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, por la revista peruana *Amauta*, por los *Siete Ensayos sobre la realidad peruana* (1918) de José Carlos Mariátegui y la novela *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza–; existía también –como lo atestigua el Museo mencionado– un interés por la

arqueología motivado, presumiblemente, por las investigaciones de Pérez de Barradas y Gregorio Hernández de Alba en San Agustín y en Tierradentro, cuyos hipogeos están en jurisdicción del Departamento del Cauca. Hasta el mismo maestro Guillermo Valencia -el archienemigo de Quintín Lame- escribiría un interesante artículo sobre algunas célebres piezas orfebres descubiertas cerca de Popayán, esos grandes "hombres pájaro de oro" en los que Reichel percibió el vuelo del chamán.

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

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

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

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

Sin embargo, solamente en el Instituto Etnológico de Cauca, de acuerdo con nuestra información, se impartió una formación superior en etnología -además de la ofrecida en el Instituto Etnológico Nacional. Hernández de Alba, quien se había desplazado al Cauca en parte por una disputa previa con Rivet, enfocó la formación de los etnólogos caucanos hacia frentes más aplicados. Gregorio Hernández de Alba, el primer antropólogo colombiano, había estudiado en París, en el Museo del Hombre, y a su regreso a Colombia fundó junto con Antonio García, el Instituto Indigenista de Colombia, en el año de 1941. Posteriormente, durante algunos meses visitó los Estados Unidos y constató la gran participación de los antropólogos estadounidenses en la guerra y en programas aplicados en su propia sociedad. Esta situación, además de su compromiso con las luchas indígenas, lo llevaron a resaltar la importancia de la antropología como ciencia social aplicada, algo que, en realidad, como se mencionó, no enfatizaba la formación rivetiana (Pineda Giraldo, 1999: 30ss).

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

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

Para sus labores de enseñanza contó, en aquella época, con la colaboración de importantes investigadores como Juan Friede y Henri Lehman, y con la presencia de jóvenes -y futuros grandes antropólogos norteamericanos- tales como John Rowe, famoso especialista en los incas de la Universidad de California, Raymond Crist, el geógrafo y, sobretodo, de George Foster, sin duda uno de los grandes antropólogos aplicados contemporáneos. En Popayán se auspiciaron los estudios sobre comunidades negras (el mismo Gregorio Hernández de Alba escribiría un interesante trabajo sobre la historia de la manumisión); en el Instituto Etnológico del Cauca recibieron cursos, entre otros, Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante, dos -junto con el padre jesuita Rafael Arboleda- de los pioneros de los estudios afroamericanos en nuestro país. Hernández de Alba creó un proyecto aplicado en algunas comunidades caucanas, donde los profesores y estudiantes tenían la posibilidad de formarse y contribuir a la solución de los problemas humanos de la región. (2)

Lamentablemente, a medida que la violencia se adueñaba del país, el cerco político sobre Gregorio Hernández de Alba y algunos de los mejores antropólogos se estrechó. En Bogotá, doña Blanca Ochoa de Molina fue destituida de su cargo del Instituto Etnológico Nacional y otros antropólogos -como Roberto Pineda Giraldo y su esposa, doña Virginia Gutiérrez- se vieron obligados a renunciar por discrepancias políticas con la dirección del ICAN y las directrices del gobierno central.

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

EL INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA Y SU ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

En 1952 el Instituto Etnológico Nacional cambió su nombre y se reestructuró, designándose Instituto Colombiano de Antropología. Las razones y consecuencias de este nuevo nombre serían obje-

to de otra discusión, pero de todos modos -en lo que atañe a nuestro tema- se planteó un nuevo programa y otros requisitos de ingreso a los estudios. El programa era accesible a profesionales que por lo menos hubiesen tenido dos años de escolaridad universitaria; los egresados obtenían el título de licenciados. La Revista del Instituto Etnológico Nacional también fue modificada, recibiendo el nombre que aún conserva "Revista Colombiana de Antropología".

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

Las materias del I año eran:

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

El segundo año incluía los siguientes cursos:

- Áreas culturales y familias lingüísticas
- Introducción a la arqueología de América.
- Introducción a la Museografía
- Metodologías de Investigación.
- Antropogeografía de Colombia.

Durante el tercer año, se cursaban ciertas materias de intensificación de Lingüística, Arqueología, Culturas Aborígenes, Cultura Criolla, Antropología Física (Barragán, 2001: apéndice p. 10; *Revista Colombiana de Antropología Vol. 1*, 1953: pp. 455-457). El cuarto año estaba consagrado para la "investigación personal en el terreno".

En realidad, como puede observarse, el programa continúa con una concepción integral de la antropología, particularmente de la antropología norteamericana (entre tanto la Etnología francesa se

había fragmentado en campos de especialidades con formación independiente). En los diferentes campos mencionados se enfatizan los cursos de "métodos y técnicas de investigación", por ejemplo "métodos y técnicas de investigación arqueológica" y "métodos y problemas de la Lingüística comparada". Quizás la novedad mayor sea, en el acápite de Materias de intensificación, el definido como Cultura Criolla, que comprende, entre otros, los siguientes temas:

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

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

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

Durante el primer año se cursaban las siguientes materias: Teorías del Origen del Hombre, Antropología General, Prehistoria y Protohistoria, Historia y Concepto de Cultura (Historia de las Teorías antropológicas) y Anatomía Antropológica (Antropometría); el segundo año comprendía también un curso sobre el Origen del Hombre Americano, y otros relacionados con la Historia de la Arqueología, Introducción a la Museografía, Lingüística Aborigen, Metodología de la Investigación Histórica, Antropogeografía de Colombia y Fundamentos de Antropología Filosófica.

Durante el tercer año se estudiaba Organización social y Economía Primitiva, Áreas culturales Aborígenes de Colombia, Estadística, Arqueología de la América Nuclear, Religión y Mitología de los Pueblos Primitivos, Historia de la Cultura Española, Africanismo y cultura de nuestros grupos negros, Teorías de la Cultura Criolla, Arte Primitivo, Etnobotánica y América Indígena en la Conquista y en la Colonia.

Durante el cuarto año se ofrecían seminarios de Sociología, Psicología y Dinámica cultural y se realizaba el trabajo de campo o,

en términos del programa, como ya se mencionó, "una investigación personal en terreno".

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

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

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

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

Como puede observarse, la orientación de la Escuela continuaba influida por la tradición rivetiana, aunque se había abierto notoriamente hacia otros campos. Los estudios afroamericanos tenían ya cierto reconocimiento, si bien es cierto que algunos connotados antropólogos no veían bien su inclusión en el campo

de la antropología y por lo general muchos de los mejores estudios que al respecto se venían haciendo desde lustros atrás se publicaron en la Revista Colombiana del Folclor.

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

GÉNESIS Y ORIENTACIÓN DE LOS DEPARTAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA

A partir de la década del sesenta asistimos, en efecto, a la fundación de 4 Departamentos de Antropología. En orden de fundación, estos se establecieron en la Universidad de los Andes (1963), Universidad Nacional (1966), Universidad de Antioquia (1966) y Universidad del Cauca (1970). En la Universidad Javeriana también se conformó otro departamento de Antropología, con notable incidencia en la difusión de la Antropología en otras carreras de la misma Universidad y un calificado grupo de profesores, pero que no incluyó la formación profesional de antropólogos.

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

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

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

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

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

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

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

Cuadro No. 1

| Estado de la Enseñanza de la Antropología en Colombia (1967) | | | |
|--|---|---|---|
| | Departamento Universidad de los Andes | Departamento Universidad Nacional | Departamento Universidad de Antioquia |
| Título que otorga | Licenciatura | Licenciatura | Licenciatura |
| Nivel de los cursos | Elemental | Elemental | Elemental |
| Número total de profesores | 7 | 6 | 3 |
| Profesores de dedicación exclusiva | 6 | 2 | 3 |
| Número de Alumnos | 65 | 52 | 10 |
| fuente: Dussán de Reichel A., 1967: 67) | | | |

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

La profesora Alicia Dussán enfatiza, de otra parte, la importancia de la actividad docente, mediante cursos introductorios para estudiantes de otras profesiones diferentes a la antropología, dictados en facultades de medicina y arquitectura; estima la citada investigadora que para entonces por lo menos 50.000 estudiantes habían recibido por lo menos un curso introductorio de tres horas. Asimismo, enfatiza la necesidad de realizar investigaciones en arqueología profundizando en los campos de las "etapas paleoindia, arcaica, formativa, advenimiento de la cerámica y de la agricultura", en etnología [de acuerdo con el programa esbozado por la misma profesora en "Problemas y Necesidades de la investigación etnológica en Colombia" (1964)] y en Antropología social, siguiendo posiblemente las directrices del proyecto "Pluralidad cultural de Colombia", elaborado por Gerardo Reichel Dolmattoff en el Departamento de Antropología de los Andes. También anota la casi total ausencia de investigaciones en lingüística y antropología física, y la urgencia de realizar este tipo de actividades en "lugares y razas en vía de desaparición" (Dussán de Reichel, 1967: 70-71).

En el *Informe sobre la enseñanza y la situación de los centros de investigación en Colombia* se incluye también un escrito del antropólogo Enrique Valencia, titulado "Los estudios Antropológicos en el marco de la Universidad Nacional", el cual explicita importantes puntos con relación a la pertinencia de la antropología y la

filosofía y metodología de formación del nuevo antropólogo. Entre otros aspectos, el documento sostiene la necesidad de formar, a nivel de pregrado, un antropólogo general, con competencia en los diferentes campos de la disciplina, con una formación amplia e interdisciplinaria. "General, advierte Valencia, no es, pues, vaguedad, imprecisión u horizontabilidad conceptual y de campo, sino ausencia de especializaciones" (Valencia, 1967: 69).

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

Tanto los planes de estudio de la Universidad de los Andes y de la Universidad Nacional, del año 1968, en términos generales reflejaban una orientación amplia y comparativa de la antropología. En ellos se encuentran cursos tales como Etnología General, Etnología de América del Sur, Arqueología de América, o -en el pênsum de la Universidad Nacional- cátedras tales como "Etnología de África, Asia y Oceanía", "Arqueología y Etnología de Norteamérica", "Arqueología de los Andes centrales", etc.

Se pensaba que un antropólogo debía tener una perspectiva mundial o comparativa general. No estaba muy lejos del ideal de ciertas universidades norteamericanas en las que el graduando de

doctorado debía estar en capacidad de hablar con cierta competencia de la etnografía de cualquier área cultural del mundo.

Sin embargo, la Nacional tenía una orientación más sociológica -expresada en la designación de antropología social- y estaba orientada hacia otros campos de la problemática nacional. No obstante, a pesar de la existencia de ciertas diferencias, los programas de estudio seguían marcados por las líneas funcionalistas, por perspectivas derivadas de la Escuela Cultura y Personalidad, Linton seguía siendo uno de los textos de estudio, o por los enfoques de la Antropología cultural norteamericana. (3)

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

En 1967, el Instituto de Antropología de la Universidad de Antioquia se transformó en el Departamento de Antropología, y se deslindó de forma más clara la actividad del Museo Arqueológico de la Universidad. Graciliano Arcila asumió la dirección del Departamento, al cual se agregaron diferentes docentes; de Italia y México, respectivamente, vinieron los profesores Jorge Mario Manzini y Juan Hasler; jóvenes egresados de la Universidad Nacional -entre ellos Hernán Henao y Luis Guillermo Vasco- se incorporaron a la planta. Los hermanos Daniel y Gerardo Botero se encargaron de las cátedras de Prehistoria y Paleontología respectivamente. El equipo docente se reforzó con las conferencias que dictaron doña Blanca de Molina, Julio César Cubillos, Yolanda Mora de Jaramillo y Gonzalo Correal, entre otros (Arcila Vélez, 1994: 22).

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

En 1967 un acuerdo del Consejo Superior de la Universidad lo transformó en el Instituto de Antropología, cuya sede estaba loca-

lizada en la Casa Mosquera, y contaba también con la existencia de un Museo Etnológico y Arqueológico, bajo la dirección de Miguel Méndez (Méndez, 1967).

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

En 1973, se abrió la carrera de antropología y sus primeros egresados se graduaron en 1978; tres de ellos hicieron tesis en arqueología; otros tres, en comunidades afrocolombianas; finalmente, una de ellos realizó un interesante trabajo sobre el resguardo de Caquioma (Cauca). Bajo la decanatura del antropólogo Luis Horacio López, el Departamento cogió un nuevo auge, con el apoyo de un novel grupo de profesores.(4)

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

LA REVOLUCIÓN LLEGA A LOS CLAUSTROS

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

se encargó de la dirección del Museo, en donde se mantendría activo a lo largo de las décadas siguientes.

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

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

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

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

Este proceso, sin duda, era más general y también afectaba, por ejemplo, a la antropología mexicana. Los jóvenes antropólogos (as) mexicanos se rebelaron contra sus antecesores y maestros, contra el indigenismo oficial y el tipo de antropología aplicada que promovía. *De eso que llaman la antropología Mexicana* (1968), escrito por los que serían luego ilustres antropólogos mexicanos (entre ellos Bonfil Batalla), pregonaba, como se mencionó, la crisis de la antropología oficial y la necesidad de buscar nuevos enfoques para la antropología mexicana.

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

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

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

Teoría Antropológica I (Durkheim)

Teoría II (Marx I)

Teoría III (Marx II)

Teoría IV y V (Morgan)

Teoría VI (Malinowski)

Teoría VII (Lévi-Strauss).

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

No es este el momento de evaluar esta concepción de la enseñanza de la antropología, que por lo demás continuaba dando una gran importancia al trabajo de campo y a la etnografía. Pero se creó una especie de cisma entre maestros y discípulos que entorpeció, por lo menos durante algunos años, la transmisión de su experiencia académica. Mientras que algunos estudiantes y jóvenes antropólogos sostenían la irrelevancia del concepto de "cultura", algunos maestros

veían con cierta reticencia la inclusión de Marx en los programas de estudio alegando que no era antropólogo (Román, 1986: 21). El énfasis en las etnologías mundiales también desapareció, así como la influencia de la escuela de cultura y personalidad.

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

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

REFLEXIONES FINALES

Sin duda, uno de los impactos más significativos de la creación de los Departamentos fue la "multiplicación" de los antropólogos. Si entre 1942 y 1955 se habían graduado 22 antropólogos, y entre 1958 y 1964, como se dijo, únicamente 16, para 1978 de los Andes se habían graduado 163 antropólogos, de la Nacional 37, de la Universidad de Antioquia (desde 1972) 26, y del Cauca (a partir de

1976) 10 profesionales. Para entonces existía un total de 302 antropólogos (146 eran mujeres y 156 hombres) de los cuales 28 se habían graduado en universidades del exterior (Uribe, 1980: 290).

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

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

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

Cuadro No. 2

Centros de formación y egresados (1991)

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

La muestra de egresados del año 91 (99 personas) reflejó que por lo menos el 50 % de los mismos estaban vinculados a universidades públicas y privadas, y que el Estado y las ONG absorbían un 27.3 % y 14.1 % de los empleos, respectivamente (Jimeno et al, 1991: 59).

Sin embargo, el estudio elaborado por Jimeno, Sotomayor y Zea (1991) demostró de manera preocupante no solo que la producción de los diferentes egresados no era homogénea, sino que una parte muy significativa de la producción de los mismos correspondía únicamente a su tesis de grado (en su mayoría tesis de pregrado). (5)

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

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

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

se analizan en los cursos; la antropología posmoderna norteamericana, los estudios culturales, los enfoques postcoloniales y los estudios subalternos también forman parte de la nueva agenda.

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

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

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

pensar nuestra identidad. Tiene, sobretodo, la responsabilidad de pensar y contribuir a la solución de nuestros grandes problemas y de imaginar el futuro.

Recientemente, un prestante antropólogo argentino reclamaba la presencia de los intelectuales ante la crisis de su país: ¿dónde están los intelectuales?, preguntaba; y ¿dónde están los antropólogos? Cuando se terminaba la segunda Guerra Mundial, comentaba el citado antropólogo, la gran antropóloga norteamericana Ruth Benedict publicó su famoso libro *El Crisantemo y la Espada* (1944) que ayudó a pensar la naturaleza política y cultural del Japón, y a tomar decisiones políticas sobre la suerte del Emperador de esta nación vencida incondicionalmente ante los Estados Unidos.

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

NOTAS

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

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

(3) Los estudiantes que ingresamos a estudiar antropología en el segundo semestre del año 68 en la Universidad de los Andes tuvimos como textos *Introducción a la Antropología*

General (1953) de Beals y Hoijer, cuya primer impresión castellana data de 1963 tuvimos que leer *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922). La antropología social inglesa apenas era conocida (aunque a través de la Escuela de Chicago y sus investigadores en Mesoamérica se había irradiado también a nuestro medio); las corrientes estructuralistas apenas estaban llegando a nuestro país.

Aunque EUDEBA, la editorial universitaria Argentina, había traducido desde comienzos de la década del sesenta la *Antropología Estructural*, el primer curso-seminario sobre estructuralismo francés en Colombia data del año 70; fue dictado por el antropólogo francés Patrice Bidou -discípulo de Lévi Strauss en el Laboratorio de Antropología Social del Colegio de Francia- durante un curso de vacaciones en los Andes. El joven etnólogo Bidou que realizaba su tesis doctoral entre los Tatuyo del Vaupés, no sólo debió enfrentar el reto de explicar *El totemismo en la Actualidad* (1960) de Claude Lévi-Strauss a un selecto e interesado grupo de profesionales y estudiantes, sino de comunicarse en un castellano que apenas estaba aprendiendo.

En nuestro curso de Antropología Física, de otra parte, dictado por José de Recasens, consultábamos el gran libro de Juan Comas ya comentado, aunque también nos introducíamos a los grandes temas de la evolución humana con el libro *Human Evolution* (1968) del inglés Campbell.

(4) De los Departamentos de Antropología de la Universidad Nacional y de los Andes surgieron jóvenes antropólogos (as) que fueron a apoyar la consolidación de los departamentos de Antropología de Antioquia y del Cauca. Por lo menos en sus primeros años, gran parte de los profesores de Antioquia eran egresados de la Nacional, así como los del Cauca eran andinos. Y, en cierta medida, los estilos de una y otra Universidad se transplantaron, en estos primeros tiempos, a estos otros centros docentes.

(5) Los trabajos de grado en arqueología constituyen una relativa minoría en el conjunto total de tesis presentadas. Según Chaves, hasta 1990, en los Andes estos ocupaban el 14.9% del total de trabajos de grado; para la misma fecha, en la Nacional alcanzaban el 10.7 %. En el Cauca el 9.3 % y en la Universidad de Antioquia el 11.1 % (Chaves, 1990: 40).

BIBLIOGRAFÍA¹

- Arocha, Jaime & Friedemann, Nina. 1984. *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno.
- Arocha, Jaime & Friedemann, Nina. 1979. *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*. Sociedad Colombiana de Antropología. Bogotá: Tercer Mundo.

¹ Sin duda, hoy en día la Bibliografía sobre la Historia de la Antropología colombiana es relativamente amplia aunque dispersa. A continuación me permito citar los principales títulos consultados.

- Arcila Vélez, Graciliano. 1994. Respuesta al homenaje ofrecido por el Departamento de Antropología a Graciliano Arcila Vélez. *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, volumen 8, No. 24.
- _____. 1996. *Memorias de un Origen. Caminos y Vestigios*. Medellín: Ediciones de la Universidad de Antioquia.
- Barragán, Carlos Andrés. 2001. *Antropología colombiana: Del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941 - 1980). El caso del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes*. Tesis de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.
- Botero, Clara Isabel. 1996. Algunas reflexiones sobre la relación entre museos y patrimonio en el caso de museos de antropología e historia en Colombia. *Boletín de Arqueología*, Año II, No.3, septiembre. Bogotá: Banco de la República. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Chaves, Álvaro. 1990. Reseña histórica de la enseñanza de la Arqueología en Colombia. *Boletín de Antropología*, Vol. 5, No. 5. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología.
- _____. (Editor). 1990. *La Enseñanza de la Antropología. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología*. Villa de Leyva: Pontificia Universidad Javeriana, Colegio Máximo de las Academias Colombianas
- Chávez, Milciades. 1986. *Trayectoria de la Antropología en Colombia. 1930-1960. De la Revolución en Marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Colección Científica COLCIENCIAS.
- Duque Gómez, Luis. 1955. *Colombia: Monumentos Históricos y Arqueológicos*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Dussán de Reichel Alicia. 1967. Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas. Informe de Colombia. *Anuario Indigenista*, Vol. XXVII: 66-73. México.
- Echeverri de Ferrufino, Ligia. 1990. "Algunas reflexiones sobre la enseñanza y la aplicación de la antropología en la búsqueda y consolidación de la Identidad cultural". En Chaves, Álvaro. (Editor). *La Enseñanza de la Antropología. Memorias del V Congreso Nacional de Antropología*. Villa de Leyva: Pontificia Universidad Javeriana, Colegio Máximo de las Academias Colombianas.

- Gómez, Herinaldi. 1990. *Silencios, susurros y voces de la antropología en el Cauca*. Popayán: inédito.
- ICAN. 1990. *Una década de producción antropológica en Colombia (1980- 1990)*. Bogotá: Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, Banco de la República.
- Henaó, Hernán. 1994. El Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia: veinticinco años de pasos. *Boletín de Antropología*, Vol. 8, No. 4. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Jimeno Myriam, Sotomayor María & Zea Hildur. 1991. *Evaluación de la producción y práctica antropológica. Parámetros y tendencias de la formación profesional*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional. Bogotá.
- Jimeno, Myriam. 1993. "La Antropología en Colombia". En *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*, Arizpe Lourdes y Serrano Carlos (comp.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 1999. Desde el punto de vista de la periferia: Desarrollo profesional y conciencia social. *Anuario Antropológico*, No. 97: 59-72. Río de Janeiro.
- Méndez, Miguel. 1967. Instituto de Antropología. *Boletín trimestral*, No. 1. Popayán: Universidad del Cauca
- Pineda Giraldo, Roberto. 1999. Inicios de la Antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, No. 3, Junio. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Robledo, Sonia. 1995. *Origen de la Antropología en la Universidad de Antioquia*. Tesis de Magíster en Dirección Universitaria. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Román S. Álvaro. 1986. Apuntes para una historia del Departamento de Antropología. 1966- 1986. 20 Años. *Cuadernos de Antropología*, No. 11. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional.
- _____. 2003. Enrique valencia en el albor de la carrera de antropología de la Universidad Nacional. *Revista Maguaré*, Departamento de Antropología Universidad Nacional de Colombia, nos. 15-16, pp. 237-243.
- Uribe, Carlos. 1980. La Antropología en Colombia. *Revista América Indígena*, Vol. XI, No. 2. México.
- _____. 1980. Contribución al estudio de la historia de la Etnología colombiana (1970- 1980). *Revista Colombiana de Antropología*, No. 23, p. 19-35. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

- _____. 1986. Perspectivas para el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. *Revista de Antropología*, No. 2, p. 179-185. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- Valencia, Enrique. 1967. Los estudios antropológicos en el marco de la Universidad Nacional. Informe de Colombia, Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas. *Anuario Indigenista Interamericano*, diciembre, pp. 74- 91. México.

¿Por qué hablar de capitales intangibles en antropología del desarrollo?

Yuri Romero Picón
Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia

Javier Jiménez Becerra
Economista, Universidad Javeriana

Resumen

La necesidad de repensar y reflexionar sobre una idea de desarrollo que no se basara exclusivamente en el interés por el aumento del capital económico dio origen a la noción de capitales intangibles, los cuales involucran diferentes elementos cualitativos que deben tenerse en cuenta para el desarrollo. Este artículo presenta una exploración crítica sobre cuatro de estos capitales: simbólico, humano, social y social comunitario, para definir sus potencialidades como alternativas teóricas dentro de los propósitos de la antropología del desarrollo: actuar como punto de apoyo para la articulación de alternativas al desarrollo y descubrir los marcos locales de producción de culturas e identidades y de las prácticas económicas y ecológicas que no cesan de emerger entre las comunidades locales de todo el mundo.

Palabras Clave: Antropología del desarrollo, capitales intangibles, capital simbólico, capital humano, capital social, capital social comunitario.

WHY TO SPEAK OF INTANGIBLE CAPITALS IN ANTHROPOLOGY OF DEVELOPMENT?

Abstract

“Intangible capital” is a concept that comes out from the need to reformulate “development” not just as growing of economic capital but as a social process including qualitative elements. This paper analyzes four intangible capitals: the symbolic capital, the human capital, the social capital and the community-social capital; this article aims at defining their potentialities as a theoretical tool in the anthropology of development. We found this concept useful to articulate new possibilities for development by enabling the discovering of local frames of production of culture and identity as well as the economic and ecological practices of local communities worldwide.

Key Words: Anthropology of Development, intangible capitals, symbolical capital, human capital, social capital.

BREVE HISTORIA DE UN PROBLEMA

La noción de desarrollo es asumida como un elemento de suma importancia en la reflexión económica y política desde principios de la década de mil novecientos cincuenta, cuando empezó a tenerse en cuenta la participación activa de los denominados países del tercer mundo como proveedores de materias primas para la economía mundial (Esteva, 1999).

Esta noción alcanzó una nueva connotación semántica en las ciencias sociales después de haber transitado por la historia social (desarrollo social), el urbanismo (desarrollo urbano) y la economía (desarrollo de las fuerzas productivas); al usarse en política económica (desarrollo económico) con un significado muy preciso: el desarrollo de la humanidad es concebido como un incremento continuo de la producción, mediante la sustitución de formas productivas tradicionales por otras, con mayor contenido científico y técnico, acompañado de las transformaciones sociales y culturales imprescindibles para realizar esa sustitución y para asegurar el disfrute social de los beneficios que ofrece.

Bajo esta perspectiva, el desarrollo económico (en cualquiera de los principales modelos: keynesiano, neoclásico y socialista) adquirió una serie de connotaciones y atributos que hasta el día de hoy lo acompañan, los cuales pueden resumirse de la siguiente forma:

- El desarrollo económico es un proceso necesario, por lo cual ninguna nación o comunidad humana puede renunciar a él, si persigue el bienestar de sus integrantes.
- Es un camino único, lineal, por el cual se avanza mediante el crecimiento económico. Esto justificaría la idea que unos países son más desarrollados que otros.
- El desarrollo económico descansa sobre la dependencia. Al ir entrando en el proceso de desarrollo, cada nación, sociedad e individuo pierde su independencia al quedar atado a una forma homogénea de comportamiento social y cultural, a cambio de lograr una mayor capacidad de producción y un mayor bienestar material.
- La tecnociencia emerge como la panacea con la que se resolverían todos los problemas económicos y sociales. Aparece una perfecta sustitución de la naturaleza por la técnica.

- El mercado emerge como una solución perfectamente racional y objetiva a los problemas sociales y culturales en general, porque asigna las preferencias sociales de manera equitativa. Y se asocia la noción de desarrollo con la de crecimiento y progreso.

Estas presunciones explican por qué el desarrollo económico pasó a constituir el objetivo principal de la política de todos los países del mundo, permitiendo someter todo tipo de decisiones (salud, educación, medioambiente, etc.) al mandato inflexible del modelo de desarrollo imperante.

El fin último, bajo la concepción tradicional del desarrollo (y por el cual se justifica cualquier sacrificio) es el aumento sostenido del Producto Interno Bruto (PIB), el cual refleja la capacidad de una economía para satisfacer las necesidades de los individuos y su nivel de desarrollo.

Algunas de las consecuencias de este modo de pensar han sido la imposibilidad de dar respuesta a diversas problemáticas sociales como la inequidad social, el replanteamiento de la noción de pobreza (asumida como carencia de ingreso) y la depredación medioambiental, entre otras. Por ello, la necesidad de repensar y reflexionar sobre una idea de desarrollo, más allá del aumento del producto interno bruto, entendido como el aumento del capital económico. En este sentido, diferentes autores en ciencias sociales (Bourdieu, 1997; Boisier, 2002; Durston, 2000; entre otros) empiezan a trabajar nociones complementarias a la idea de capital económico para involucrar diferentes elementos cualitativos que deben tenerse en cuenta para el desarrollo. Estas nociones se agrupan en las ciencias sociales con el nombre de capitales intangibles.

Con este nombre se conocen las diversas propuestas interdisciplinarias que apuntan a considerar que el desarrollo no se basa exclusivamente en el aumento del ingreso y la asunción del bienestar en términos materiales, sino en la posibilidad de potencializar todas aquellas habilidades, capacidades, lazos sociales y valores que la economía reconoce como determinantes del éxito de los procesos productivos, en particular en las iniciativas locales, pero que no son medibles de forma directa y cuantitativa.

Desde la década de mil novecientos noventa, diferentes autores han acuñado diversos nombres de capitales según la manera como podría relacionarse lo productivo con problemáticas

socioculturales. Sin embargo, la mayoría de estas nociones no han gozado de trabajos exhaustivos de conceptualización y aplicación: tal es el caso del capital filantrópico, que busca crear vínculos entre donadores y destinatarios culturales (Fundación Ford, 2002). En otras formas de capitales intangibles se observa una creciente polisemia según los intereses de los autores: por ejemplo, el capital institucional y el capital cívico son definidos cada uno por Boisier (2002) para articularlos con otras formas de capital que conformarían el capital sinérgico. Por su parte, para el DNP (1995) lo cívico y lo institucional constituyen una sola forma de capital. Y según otros autores, estos capitales son elementos constitutivos del capital social (Fonseca, 1997; Ocampo, 1998).

A nuestro modo de ver, en la diversidad de capitales intangibles existen cuatro formas que han gozado de una amplia aceptación académica e institucional, confiriéndoles vigencia y aplicabilidad en los diversos campos de las ciencias sociales. Por ello, a continuación se presenta una exploración crítica sobre los capitales simbólico, humano, social y social comunitario, para definir sus potencialidades como alternativas teóricas dentro de los propósitos de la antropología del desarrollo: reemplazar en profundidad su compromiso con el mundo del desarrollo, actuar como punto de apoyo para la articulación de alternativas al desarrollo y descubrir los marcos locales de producción de culturas e identidades y de las prácticas económicas y ecológicas que no cesan de emerger entre las comunidades locales de todo el mundo (Escobar, 1999).

EL CAPITAL SIMBÓLICO

Esta noción fue introducida por Pierre Bourdieu (1997), quien considera que el capital simbólico sólo existe en tanto es percibido por los otros (aquellos ajenos a la comunidad) como un valor efectivo basado en el reconocimiento que se hace de él, por consenso social en la comunidad. Forma parte, se manifiesta y consolida en las prácticas sociales cotidianas de cualquier grupo humano.

El valor del capital simbólico se vuelve eficiente al ser reconocido en el conjunto de las relaciones sociales y culturales, como una verdadera fuerza mágica, como una propiedad que responde a unas expectativas y creencias colectivas, socialmente constituidas, la cual ejerce un modo de acción a distancia y de compromiso, sin contacto

físico. Un ejemplo de ello lo plantea Bourdieu (1997) al considerar el honor en las sociedades mediterráneas, entendido como la representación que los grupos hacen de sí mismos al compartir un conjunto de creencias apropiadas para percibir y apreciar ciertas propiedades y conductas como honorables o deshonrosas.

El capital simbólico se refiere en general a los bienes no materiales que constituyen una verdadera riqueza inscrita en la cotidianidad: el saber, el poder, la confianza, el prestigio, el estatus, los conocimientos tradicionales, etc. Esta forma de capital conlleva la necesidad de tener en cuenta en los estudios antropológicos y sociológicos, los tipos de relaciones recíprocas de carácter no económico. Implica una serie de prácticas aparentemente desinteresadas, sin las cuales no sería posible la conformación de comunidades y la organización de las mismas.

EL CAPITAL HUMANO

El concepto de capital humano se inscribe en una línea de pensamiento crítico sobre el desarrollo, iniciada en la década de mil novecientos setenta, al cuestionar la preocupación exclusiva por el crecimiento de la producción de bienes e intentar mostrar que el desarrollo económico está más ligado a factores extraeconómicos como la educación, la salud, la capacitación, etc., que a la producción en sí. Es decir, está ligado a las dimensiones sociales del desarrollo y a la satisfacción de las necesidades humanas esenciales (Doyal & Gough, 1994).

El capital humano se entiende –en principio– como el acervo de conocimiento y habilidades que los individuos poseen y benefician a los procesos productivos de bienes y servicios. Dos razones que sustentan esta idea son: al ser mayor este acervo promedio en la población, más eficiente será la asignación de recursos en la economía, para alcanzar una mayor producción con los mismos recursos; y será más fácil, rápida y eficiente la introducción del cambio tecnológico y la innovación en los procesos productivos. En este sentido, deben ser objeto de estímulo la educación, la capacitación y otras actividades que incrementan el capital humano, por cuanto posibilitan el crecimiento económico y social.

La noción de capital humano ha sido enriquecida con el enfoque de desarrollo humano de Amartya Sen (1989). Para este autor,

el desarrollo se basa en aquello que la gente puede hacer y es un medio para vivir mejor. Buena parte de su trabajo apunta a cuestionar la evaluación de la calidad de vida de las personas y no tanto el nivel de vida (entendido como nivel de ingresos).

En este innovador enfoque, los seres humanos son analizados no sólo como medios primarios de toda la producción (perspectiva tradicional de los estudios del desarrollo económico), sino como agentes, beneficiarios y adjudicatarios del progreso.

En síntesis, por capital humano se entiende todas aquellas inversiones que permiten el desarrollo de las habilidades sociales e individuales de las personas, relacionadas con el aumento en la productividad económica y benefician a la sociedad en su conjunto.

EL CAPITAL SOCIAL

El debate contemporáneo sobre el capital social, se inicio con los estudios de Loury (1981), quien identificó los recursos sociales útiles para el desarrollo del capital humano y los efectos que tienen sobre las relaciones familiares y comunitarias. Sin embargo, el capital social, como tal, toma vigencia analítica a partir del estudio de Coleman (1990). Luego, con el trabajo realizado por Putnam (1993) en Italia, el estudio del capital social recibió un nuevo impulso.

En los escritos de Coleman y Putnam se reconoce el carácter funcional de la definición de capital social y su adecuación al marco de análisis de la teoría de las decisiones racionales (rational choice). Coleman se refiere al capital social como aquellas entidades que tienen en común el ser parte de la estructura social y facilitan las acciones de los actores, personales o corporativos, dentro esta estructura. Entiende el capital social como un componente de la estructura y los procesos sociales. Por su parte, Putnam considera el capital social como el conjunto de redes y normas que facilitan la cooperación y coordinación de la comunidad favoreciendo (directa o indirectamente) el logro de los beneficios económicos.

Estos factores “intangibles” serían la base que hace posible el desarrollo económico en general, tanto a escala nacional como subnacional, incluso por encima de la dotación de bienes y servicios disponibles. Esto lo evidencia Putnam (1993) en su estudio sobre las disimilitudes entre la Italia septentrional y meridional,

regiones que en términos de recursos se encuentran en condiciones similares.

Desde esta perspectiva, el capital social comprende varios aspectos que son interdependientes. En primer lugar, se subraya la confianza como componente esencial del capital social al facilitar la cooperación necesaria dentro de la sociedad. En segundo lugar, aparecen las "normas de reciprocidad generalizada" que facilitan la resolución de los dilemas de la acción colectiva y la cooperación fundada en el principio de reciprocidad. Por último están las "redes de compromisos cívicos", que también constituyen un componente esencial del capital social.

Estas redes se manifiestan en la existencia de asociaciones voluntarias de todo tipo (clubes, cooperativas, asociaciones culturales y vecinales, etc.) caracterizadas por la relación y el intercambio horizontal entre los participantes. A diferencia de las asociaciones tradicionales donde predominaba una fuerte estructura vertical de relaciones jerárquicas, en las redes de compromiso cívico participan individuos de equivalente estatus y poder. Es básicamente su carácter horizontal e igualitario lo que contribuye a fomentar la confianza social y la cooperación en la sociedad. El capital social aumenta al avanzar los procesos asociativos. Es posible rastrearlo en la historia de las comunidades.

Desde este punto de vista, las comunidades que tienen más capital social son aquellas donde la confianza social está más generalizada y dominan las estrategias cooperativas en las interacciones sociales y políticas, y en las que se cuenta con un denso y robusto tejido asociativo. Estas comunidades contarían –en principio– con un mejor gobierno y prosperidad económica.

Tanto las ideas de Putnam como las de Coleman, más que generar consenso, han sido objeto de diversas interpretaciones, dando lugar a múltiples enfoques y entradas, que se pueden agrupar en dos visiones generales.

La primera, centra su preocupación en los factores generativos del capital social y la necesidad de incluir otras variables que Putnam y Coleman no consideraron importantes. Por ejemplo:

- El capital social puede ser visto como un fenómeno subjetivo, compuesto de valores y actitudes que influyen cómo las personas se relacionan entre sí. Incluye confianza, normas de reciprocidad, actitudes y valores que ayudan a las

personas a trascender relaciones conflictivas y competitivas para conformar relaciones de cooperación y ayuda mutua (Newton, 1997).

- El capital social tiene que ver con la cohesión social, la identificación de las formas de gobierno, las expresiones culturales y los comportamientos sociales que hacen a la sociedad más cohesiva, y más que una suma de individuos. Considera que los arreglos institucionales horizontales tienen un impacto positivo en la generación de redes de confianza, buen gobierno y equidad social. El capital social juega un rol importante en estimular la solidaridad y en superar las fallas del mercado a través de las acciones colectivas y el uso comunitario de los recursos (Bass, 1997).

- Joseph (1998), por su parte, lo asume como un vasto conjunto de ideas, ideales, instituciones y arreglos sociales, a través de los cuales las personas encuentran su voz y movilizan sus energías particulares para causas públicas.

- Bullen y Onyx (1998), lo asumen como redes sociales basadas en principios de confianza, reciprocidad y normas de acción.

En la segunda visión, el concepto de capital social es problemático tal como lo plantean Putnam y Coleman. Para autores como Portes y Putzel, entre otros, es necesario, primero, resolver los dilemas conceptuales implícitos en el discurso del capital social.

- Portes (1998) señala una peligrosa tautología en este discurso, ya que trata de explicar el capital social como causa y efecto, pretendiendo que su existencia se infiere a partir de los efectos positivos previamente postulados.

- Putzel (1997) considera que existe un "dark side" del capital social. Señala que, si bien su estímulo tiene consecuencias positivas: es fuente de control social, de apoyo familiar y de beneficios basados en redes sociales no familiares; de ello se derivan consecuencias negativas: la exclusión de "otros" (los que no forman parte de las estructuras sociales), las restricciones a la libertad individual (en algunos grupos, existe un alto control social restrictivo), las normas niveladoras hacia abajo (pertenecer a un grupo implica seguir normas que no permiten el progreso individual), y las excesivas exigencias de la comunidad al individuo que impiden la acumulación de capital de los miembros exitosos.

En este orden de ideas, el denominado “paradigma” del capital social esta aún en construcción. No es posible hablar de un marco conceptual unificante y hoy día no se puede hablar de una teoría del capital social sino de un conjunto coherente de teorías en construcción. Más que inferir el capital social como un atributo constitutivo de las sociedades, en términos positivos o negativos, la apuesta es rastrear sus diversas formas y manifestaciones en las relaciones sociales de confianza, reciprocidad y cooperación. Para ello es necesario identificar conceptualmente y describir diferentes manifestaciones de éste, en cuanto a su carácter de atributo de los individuos o grupos.

Según Grannovetter (1985), la idea de capital social debe, más que intentar dar respuesta sobre la naturaleza de la sociedad moderna, dar una comprensión más detallada de las relaciones sociales en que la vida económica está incrustada.

De este modo, adquiere importancia considerar el contexto (niveles macros como países y ciudades, y niveles micros como barrios y pequeñas comunidades o asociaciones) para realzar diferentes variables. Según Uphoff (1992), en el nivel micro, los factores de cohesión y organización social (normas, valores, comportamientos sociales, etc.) tendrían mayor relevancia que los factores de carácter institucional (descentralización, política social, espacios de participación, etc.).

De acuerdo con lo expuesto, por capital social se entiende el conjunto de relaciones sociales observables, cuyo estímulo permite mayor cohesión social y aumentar la productividad.

EL CAPITAL SOCIAL COMUNITARIO

Esta noción de capital surge en la revisión de los principales argumentos del capital social, en los que se indica que para la construcción de sus bases (participación cívica, cooperación, etc.) se requieren varias décadas, negando que éste pueda ser constituido o que exista en organizaciones sociales recientes o que surja en comunidades en las que aparentemente no existen tradicionalmente estas bases.

El principal proponente de la noción de capital social comunitario es John Durston, quien critica el determinismo social de Putnam, quien considera que las normas de confianza son tradi-

ciones rígidas que se resisten a cambios estructurales en las instituciones formales. Así, los sistemas sociales son siempre cívicos; con amplias tradiciones democráticas que fomentan el capital social, o acívicos donde sucede exactamente lo contrario. En este razonamiento, las sociedades cívicas, siempre tienden a un estado de equilibrio positivo con altos logros de capital social, mientras las acívicas, tienden siempre hacia un equilibrio negativo con un alto grado de desconfianza y egoísmo. Estos estados de equilibrio, son difíciles de revertir en cualquiera de los dos casos (Putnam citado por Durston, 2000).

Si se toma la noción de institucionalidad usada por Arrow (1994), las instituciones coevolucionan y su principal característica -al contrario de la visión de Putnam- es su alta flexibilidad y sensibilidad a las condiciones del entorno. Esto quiere decir que dependiendo de las condiciones que se gesten tanto interna como externamente, estas pueden cambiar su comportamiento y tendencia. En esta visión, los sistemas sociales nunca tienden naturalmente hacia el equilibrio (sea negativo o positivo), sino que las estrategias de múltiples actores sociales coevolucionan constantemente, a veces lenta, otras veces rápidamente, y las relaciones e instituciones sociales emergen de esta coevolución.

Con esta perspectiva, se demuestra que las instituciones económicas y sociales no son un producto de la planificación ni de la tendencia al equilibrio, sino que derivan de la evolución simultánea de las estrategias de numerosos agentes que interactúan tanto en términos de colaboración como de competencia. Por lo tanto, un sistema puede mantenerse estable por un tiempo (por ejemplo, ser un sistema acívico), hasta que una masa crítica de agentes perciba un cambio, opte por nuevas estrategias y descubra cómo aplicarlas para que se adecuen a las de los demás (en el mismo ejemplo, convertirse en un sistema cívico). Este cambio de estrategias puede dar origen a una etapa de transición gradual dentro del sistema, en la que un cambio institucional muy rápido abre nuevos caminos, contrariamente a lo que ocurre en el caso de los cambios lentos, unidireccionales y reforzadores que se dan mientras subsiste la dependencia de una trayectoria.

En este orden de ideas, en el caso del capital social comunitario, las normas culturales de confianza y las redes interpersonales de reciprocidad son la base de todas las instituciones. Estas se desarrollan y surgen en el ámbito de la comunidad o de los peque-

ños sistemas sociales. Contrario a la visión tradicional del capital social, donde las relaciones de reciprocidad vertical resultan ser lo contrario del capital social, porque unen a personas de poderes desiguales y son, por ende, asimétricas. Los factores decisivos para el desarrollo del capital social comunitario como la confianza y cooperación entre las personas pertenecientes a determinada organización social, se nutren de un relacionamiento constante tanto vertical y horizontal siendo ambos tipos de relaciones intrínsecos al desarrollo de las organizaciones humanas.

El capital social comunitario se entiende, entonces, como las normas y estructuras que conforman las instituciones de cooperación grupal. En otros términos, esta noción de capital no reside en las relaciones interpersonales, sino en la complejidad de las normas y estructuras que conforman este tipo de instituciones grupales. Las instituciones de cooperación grupal se entienden como sistemas socioculturales donde las creencias y normas, y las prácticas y relaciones sociales, son claves para entender sus dinámicas, límites y posibilidades de cambio.

Algunas características del capital social comunitario son: 1- no es un recurso individual, sino una forma de institucionalidad social; 2- el bien común se plantea como objetivo principal; 3- está constituido por normas, prácticas y relaciones interpersonales existentes y observables.

En otros términos, el capital social comunitario es la institucionalidad formal e informal que integra las normas culturales de confianza entre los individuos, con las prácticas de cooperación entre todos los miembros de un sistema social, donde los aspectos individuales y colectivos se compenetran.

DISCUSIÓN

La humanidad está enfrentándose a profundas transformaciones en el convivir social. En estas transformaciones juega un papel trascendental la globalización, entendida como un gran proceso potencialmente articulador de la diversidad sociocultural a un proyecto económico multipolar de orden mundial. Esto implica la interrelación creciente y heterogénea de actividades en el ámbito local con actividades tendientes a constituir un sistema global. Contrario a lo que se pudiera pensar, el despliegue y la transfor-

mación de los conocimientos locales emergen como una plataforma vital en los procesos cognoscitivos de lo global. El conocimiento local al conferirle pertinencia al conocimiento global, lo produce.

En este contexto, si el desarrollo pretende estar acorde con el nuevo orden mundial, debe reconocer la importancia de cómo las comunidades producen, articulan y construyen conocimiento en el entendimiento de sus problemas, la formulación de sus necesidades y la búsqueda de soluciones posibles en el ámbito local. Esta propuesta guarda relación con la noción de posdesarrollo (Escobar, 1996; 1999), la cual, junto con otras posiciones críticas en las ciencias sociales (Elizalde, 1997; Gardner & Lewis, 1996; Daly & Cobb, 1997; Morin & Naïr, 1997, entre otros), conforman una corriente transdisciplinaria que cuestiona los propósitos del desarrollo, sin caer en la utopía de promulgar su muerte.

A partir del análisis crítico de los significados del desarrollo, del conocimiento que produce su implementación y el modo como se decide el futuro de los países y sus comunidades; dicha corriente rescata el papel que deben jugar las comunidades locales para la construcción de proyectos de vida propios e integrales en el contexto de un mundo globalizado. Sin duda, estas ideas sirven para trazar una ruta en los estudios de la antropología del desarrollo, en los que se examinen las maneras de construir hoy día la cultura, la identidad o el territorio en relación con formas productivas alternativas al desarrollo. Una herramienta para dar cuenta de ello es la noción de los capitales intangibles, en su propósito de analizar los procesos productivos y rescatar la importancia de los factores socioculturales determinantes del éxito de las iniciativas locales.

De acuerdo con lo antes presentado, las nociones de capital simbólico y capital social comunitario, permiten entender en conjunto las formas alternativas al desarrollo al privilegiar el contexto sociocultural que da cuenta del éxito y sostenibilidad de las iniciativas locales.

En contraste, los capitales humano y social privilegian los factores macroeconómicos y consideran los factores socioculturales sólo en función de lo productivo. Por lo tanto, en las iniciativas locales sólo se mira aquello que los expertos consideran relevante para alcanzar el desarrollo.

En un mundo globalizado como el de hoy día, uno de los retos de la antropología es hacer visibles las múltiples lógicas de las iniciativas locales, más que producir conocimiento para los exper-

tos del desarrollo, por ello consideramos que a partir del enfoque que emerge de los capitales simbólico y social comunitario se crean algunas condiciones para asumir el reto.

Partimos de que es posible crear una sinergia entre los capitales simbólico y social comunitario que nos muestra -en las culturas locales- la existencia de un amplio y dinámico repertorio de normas diversas, incluidas las que pueden servir de soporte para las prácticas solidarias y de confianza, que resignifica la idea de éxito de las iniciativas locales al enfatizar la necesidad de construir redes de reciprocidad y cooperación en el tejido social para alcanzar el bien común. Asumimos por tejido social el conjunto de relaciones directas o indirectas que establecen los integrantes de un colectivo humano, y que determinan formas particulares de ser, producir, interactuar y proyectarse en los ámbitos familiar, comunitario, laboral y ciudadano.

Bajo esta perspectiva, las iniciativas locales apuntan a constituirse en proyectos comunitarios de vida como alternativas a la ayuda externa y el asistencialismo. En ello juegan un papel importante la autogestión, autoorganización, revalorización de los recursos del entorno y el fortalecimiento de las redes interpersonales existentes. Para avanzar en la generación de las iniciativas locales es necesario el fomento de actividades productivas que favorezcan la articulación de las ofertas y demandas que surgen en lo local y el establecimiento de vínculos formales de cooperación entre las comunidades y su entorno sociocultural. Esta visión ofrece la posibilidad de desarrollar programas estratégicos en pro de crear sinergias entre organizaciones sociales para la consolidación de propósitos comunes.

Si se tiene en cuenta que la antropología del desarrollo busca observar, conceptualizar y mostrar formas y alternativas al discurso tradicional del desarrollo, desde aspectos como la construcción de subjetividades, la formación de la cultura y, principalmente, la construcción de una nueva noción de lo que entendemos por comunidad y poder social, más allá de lo productivo (Escobar, 1996); entonces, las nociones de capitales simbólico y social comunitario, al rescatar la importancia de observar, propiciar y resignificar en la práctica la solidaridad, confianza y reciprocidad, entre otras categorías que apuntan a construir imaginarios socioculturales y productivos viables; constituyen una alternativa teórica dentro de los propósitos de la antropología del desarrollo, porque permiten re-

orientar la investigación e intervención social desde un enfoque transdisciplinario, donde lo importante es construir alternativas reales para solucionar las necesidades inmediatas de las comunidades locales.

Dicho en otros términos, a partir de los capitales simbólico y social comunitario, el centro del desarrollo se desplaza de la eficiencia y la eficacia hacia la construcción de la autonomía de las comunidades locales, no sólo desde lo productivo, sino desde su identidad y relación con el entorno local.

BIBLIOGRAFÍA

- Arrow, K. 1994. "Beyond General Equilibrium". En G. Cowan (editor), *Complexity: Metaphors, Models and Reality*. Santa Fe Institute: Addison-Wesley.
- Baas, S. 1997. *Participatory Institutional Development*. Conference on Sustainable Agriculture and Sand Control in Gansu Desert Area. World Bank. En <http://poverty.worldbank.org/library/view/6961/>
- Boisier, S. 2002. *El desarrollo territorial a partir de la construcción de capital sinérgico*. <http://www.rosario.gov.ar/per/merco/desa.htm>.
- Bourdieu, P. 1997. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bullen, P. y J. ONYX. 1998. Measuring Social Capital in five Communities. *Working Paper Series n° 41*. NSW, Center for Australian Community Organizations and Management (CACOM). Sidney: University of Technology.
- Coleman, J. 1990. *Foundations of social theory*. Massachusetts: Belknap press, Cambridge.
- Daly, H. y J. Cobb. 1997. *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y el futuro sostenible*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- DNP. 1995. *El salto social*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Doyal, L. & I. Gough. 1994. *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Fuhem / Icaria.

- Durston, J. 1999. Construyendo capital social comunitario. *Revista de la CEPAL* 69: 103-118. Santiago de Chile.
- . 2000. ¿Qué es el capital social comunitario? *Serie políticas sociales* 38: 1-44. CEPAL. Santiago de Chile.
- Elizalde, A. 1997. *Eco-economía y desarrollo*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad.
- Escobar, A. 1996. *La invención del tercer mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- . 1999. Antropología y desarrollo. *Maguaré* 14: 42-73. Bogotá: Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.
- Esteva, G. 1999. "Desarrollo". En *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. A. Violá (Compilador). Barcelona: Paidós.
- Fonseca, C. 1997. *Productividad, equidad y ciudadanía*. Bogotá: Viva la Ciudadanía.
- Fundación Ford. 2002. Generar activos para reducir la pobreza. http://www.fordfound.org/publications/recent_articles/
- Gardner, K & D. Lewis. 1996. *Anthropology, Development, and the post- modern challenge*. London: Pluto Press.
- Granovetter, M. 1985. Social Structures and Economic Action: The Problem of Embeddedness. *American Journal of Sociology* 91: 481-510.
- Grillo, R. & R. Stirrat. 1997. *Discourses of development: Anthropological perspectives*. Oxford: Berg.
- Joseph, J. 1998. *Democracy's Social Capital: Civil Society in New Era*. New York: sin editorial
- Loury, G. 1981. Intergenerational Transfers and the Distribution of Earnings. *Econometric* 49: 843-67.
- Lucas, R. 1988. The mechanics of economic development. *Journal of monetary economics* 22: 3-42.
- Newton, K. 1997. Social Capital and Democracy. *American Behavioral Scientist* 40: 575-586.
- Morin, E. & S. Nair. 1997. *Une politique de civilisation*. Paris: Arléa.
- Portes, A. 1998. Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology* 24: 1-24.

- Ocampo, J. A. 1998. Cepal cincuenta años: Reflexiones sobre América Latina y el Caribe. *Revista de la CEPAL*, número extraordinario. Santiago de Chile.
- Putnam, R. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: University Press. N. J.
- Putzel, J. 1997. Accounting for the Dark Side of Social Capital: Reading Robert Putnam on Democracy. *Journal of International Development* 9 (7): 939-949.
- Sen, A. 1989. Development as Capability Expansion. *Journal of Development Planning* 9: 41-58.
- Uphoff, N. 1992. *Learning from Galoya: Possibilities for Participatory Development and Post-Newtonian Social Science*. Ithaca. N. Y.: Cornell University Press.

Modernización, conflicto armado y territorio: El caso de la asociación de Concheras de Nariño. Asconar, municipio de Tumaco*

Ángela Edith González Cuesta
Magister en Antropología
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

Este trabajo propone dos reflexiones: una acerca de los efectos producidos por el proceso de modernización y el conflicto armado sobre la organización y el trabajo que un grupo de concheras negras realiza entre los manglares de la Ensenada de Tumaco, para la obtención de recursos hidrobiológicos; y otra acerca de las repercusiones que estos procesos tienen sobre el manejo del territorio en el que habitan estas mujeres y del cual obtienen algunos recursos económicos para su subsistencia familiar

Palabras clave: Conflicto armado, Tumaco, Concheras, derecho étnico

MODERNIZATION, ARMED CONFLICT AND TERRITORY: THE CASE OF ASCONAR IN TUMACO, NARIÑO

Abstract

This article proposes two main reflections: one the one hand, the effects that modernization and the armed conflict have on the organization of a group of black women called *concheras* working in the acquisition of the hydrobiological resources in the mangrove trees of the Cove of Tumaco. On the other hand, the effects these processes have on the use and appropriation of their territory from which they get the economic resources for their family subsistence.

Key words: Colombian conflict, women organization, ethnical law, Tumaco—Colombia.

* Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Dimensiones Territoriales de la Guerra y la Paz en Colombia” Septiembre 10 al 13 de 2002.

Este trabajo propone dos reflexiones: una acerca de los efectos producidos por el proceso de modernización y el conflicto armado sobre la organización y el trabajo que un grupo de concheras negras realiza entre los manglares de la Ensenada de Tumaco, para la obtención de recursos hidrobiológicos; y otra acerca de las repercusiones que estos procesos tienen sobre el manejo del territorio en el que habitan estas mujeres y del cual obtienen algunos recursos económicos para su subsistencia familiar¹. Este territorio está conformado por áreas de bajamar y de manglares que pertenecen al municipio de Tumaco, departamento de Nariño, en el litoral Pacífico del sur colombiano.

Las concheras reciben su nombre gracias a la actividad a la que se dedican, esto es, recolectar pianguas entre las raíces del manglar. Para ello deben esperar a que la marea esté baja y luego recorrer, con los pies sumergidos en el barro, las áreas de manglar para escarbar con sus manos entre las raíces de los mangles y hallar las conchas, en una actividad que dura entre cuatro y seis horas. Cuando la marea comienza a subir nuevamente e inunda las áreas del manglar, la labor diaria de las concheras concluye.

El trabajo de las mujeres concheras del Pacífico colombiano y del litoral nariñense ha sido objeto de diferentes aproximaciones antropológicas. En 1986, Jaime Arocha estudió la labor que realizaba un grupo de concheras del barrio Panamá en la Ensenada de Tumaco, describiéndola y analizándola desde el punto de vista de las tecnologías y sistemas de organización que activan para recolectar pianguas entre los manglares, así como sobre las pautas socioculturales que se establecen entre grupos familiares de ascendencia africana, para destacar procesos de interrelación con el entorno ambiental². De la misma manera, Machado (1996) aborda la problemática de un grupo de mujeres concheras de la Ensenada

¹ Por territorio entendemos, siguiendo a Hoffmann (1999), formas peculiares de apropiación material o simbólica de espacios concretos. Hoffmann, Odile. "Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico". En, *De montes ciudades y ríos: territorio e identidades de la gente negra en Colombia*. Eds. Camacho y Restrepo. Fundación Natura. ECOFONDO. ICAN. Santa fe de Bogotá. 1999.

² Arocha, Jaime "Concheras, Manglares y Organización Familiar en Tumaco", en Cuadernos de Antropología, No 7, Julio, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. 1986.

de Tumaco y la capacidad de inventiva y de adaptación que las caracteriza pese a las condiciones de precariedad en que subsisten; una de las dimensiones de esa precariedad es notoria en el hecho de que las mujeres mueren por desnutrición y enfermedades gastrointestinales³ debido al cambio de la dieta producido por la ruptura de polifonías sistémicas locales⁴.

En el año 1997 realicé un trabajo con el mismo grupo de concheras del barrio Viento Libre en el Municipio de Tumaco. En ese trabajo describí las nuevas situaciones que las mujeres debieron afrontar en virtud de la injerencia de diversas instituciones gubernamentales interesadas en la promoción del desarrollo que buscaban definir y establecer modelos asociativos comunitarios que agenciaran programas y proyectos de desarrollo. Son innumerables las capacitaciones que los grupos asociativos nacientes recibieron para optar por la financiación de iniciativas productivas que requieren del apoyo económico de agencias externas. Con ello, igualmente, se ponen en evidencia situaciones que alteran la convivencia de las comunidades, sus estructuras sociales y culturales, su capacidad adaptativa y la inventiva para afrontar los retos que plantea el entorno físico y socio-político.

La iniciativa de organización de las concheras surgió gracias al ejercicio de su actividad y el apoyo de instituciones gubernamentales locales. El grupo de mujeres, además, requería mejorar las condiciones de comercialización de sus productos para acceder a mayores niveles de obtención de ingresos, y con el propósito de fortalecer las condiciones de comercialización de los mismos ante la creciente competencia de otras concheras que, procedentes del Ecuador, accedían también a los manglares “colombianos” para la captura de sus recursos. Es ésta una de las razones por las que en 1991 se conformó la Asociación de Pescadores y Recolectores de Moluscos y Crustáceos, ASPOCRUS, fundada por diez mujeres que optaron por adquirir crédito en una institución bancaria de la localidad, para lo cual requerían

³ Machado, Martha. *La Flor del Mangle: El caso de la gente de los manglares tumaqueños*. Maestría en Comunicación. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Santafé de Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana. 1996.

⁴ Arocha, Jaime. “Redes polifónicas deshechas y desplazamiento humano en el afropacífico colombiano”. En *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. Eds. Fernando Cubides y Camilo Domínguez. CES. Bogotá. 1999.

de su constitución como asociación y del soporte de una la personería jurídica⁵.

De la Asociación “del barrio Viento Libre”, a la vuelta de un año el grupo se amplió mediante la inscripción de mujeres procedentes de ocho veredas de la Ensenada; así, en 1992 se convierte en la Asociación de Concheras de Nariño ASCONAR. De la misma manera, y en razón del altísimo desempleo que se presenta en Tumaco⁶, a la organización se vinculan también hombres, jóvenes y niños, pertenecientes a grupos familiares extensos⁷. En el año 2002, la Asociación está conformada por más de 300 familias de diez veredas de la Ensenada y de diez barrios del Municipio de Tumaco.

De su caracterización como una actividad de subsistencia, la recolección de pianguas se ha convertido en una actividad extractiva mercantil realizada diariamente por cerca de 900 personas, con productos que se comercializan, sobre todo, en el mercado ecuatoriano, a través de las numerosas embarcaciones que arriban al Puerto para comprar el producto⁸.

Debido a la dinámica adquirida en el ejercicio de la actividad de extracción, son numerosas las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, nacionales y extranjeras que han intervenido en el desarrollo de las actividades de las mujeres asociadas. Han aportado recursos económicos encaminados a fortalecer su actividad y a diversificar su producción. En la actualidad, la Asociación posee 10 canoas realzadas provistas con motores fuera de borda de 9 HP, que sirven para el trabajo diario de entre 12 y 15 personas entre hombres, mujeres y niños.

Cada persona recolecta un promedio de 100 a 250 conchas dependiendo de la edad y de su habilidad para desplazarse entre los manglares y para reconocer las condiciones y características de

⁵ González, Ángela Edith. *Concheras negras de la ensenada de Tumaco: innovación cultural como respuesta a la modernización*. Universidad Nacional de Colombia. 1998.

⁶ Aunque la actividad de concheo era vista por la mayoría de pobladores del casco urbano como una de las de menor dignidad. En la actualidad el trabajo realizado por ASCONAR y el acceso a algunos beneficios ha hecho que mucha gente quiera participar.

⁷ *Ibíd.*. 1998.

⁸ Este número corresponde únicamente a las personas que hacen parte de ASCONAR. El número se incrementa con las personas que pertenecen a otros grupos asociativos, los concheros que van por su cuenta y los concheros provenientes del Ecuador.

sus sitios de trabajo. A la casa comunal que sirve de sede a la Asociación en el barrio Viento Libre arriban los concheros para hacer entrega del producto. En el año 2002 pagaba en la Asociación a un precio de \$5.000 el ciento de concha hembra y \$4.000⁹ la concha macho. Las conchas recolectadas son transportadas localmente por las asociadas a los muelles para venderlas a las embarcaciones encargadas de su transporte al Ecuador¹⁰, donde son vendidas a un precio de U\$3.00 el ciento de conchas¹¹.

Algunas ONG's internacionales, como parte de su trabajo de asistencia humanitaria, han comenzado a promover un Programa de apoyo de los diferentes grupos de concheros que desarrollan su labor entre los manglares del litoral Pacífico nariñense. Con este fin, propusieron crear una Corporación de Concheros denominada CORPOCONCHAS que uniría esfuerzos de dos grupos asociativos del Municipio de Mosquera, dos grupos de Tumaco y uno de Candelillas de la Mar, vereda localizada en la zona limítrofe con el Ecuador¹².

Sin embargo, fueron diversos los obstáculos encontrados para la integración de las organizaciones existentes, debido a diferencias respecto al uso y destino de los recursos para el desarrollo de aspectos administrativos y para la adquisición de equipos¹³, todo lo cual causó la parálisis del proyecto, generando desconfianza y distanciamiento entre los asociados con la persona encargada de la administración y gestión para la consolidación de la Corporación.

⁹ Ya en el mercado tumaqueño el ciento de concha hembra es vendido por la asociación a razón de \$6.000 y la concha macho a razón de \$5.000 el ciento. La diferencia de \$1.000 pesos por ciento es utilizada para gastos de combustible y mantenimiento de motores y canoas de la asociación.

¹⁰ En los inicios del grupo el producido era vendido a intermediarios ecuatorianos que se encargaban de transportarlo al Ecuador. Desde el año 1997 la asociación ha designado a un grupo de miembros que llevan y comercializan el producto directamente en el Puerto de San Lorenzo.

¹¹ Desde que en el año 2001 la economía del Ecuador se dolarizó las concheros han tenido que aprender a manejar el dólar y su proceso de conversión a pesos colombianos.

¹² ODENAR NORTE, ODENAR SUR pertenecientes al municipio de Mosquera. AMCOT y ASCONAR, pertenecientes al municipio de Tumaco y el grupo Candelillas de la Mar, pertenecientes a la vereda del mismo nombre.

¹³ En julio de 2002 la Corporación se declaró en quiebra, con una deuda de \$20'000.000 a una entidad bancaria que hace presencia en el municipio.

La lógica de manejo de capital impuesta por la modernización a las comunidades negras de Tumaco no ha sido compatible con las características socioculturales y no ha podido insertarse plenamente, con lo cual se han ocasionado nuevos conflictos. El esfuerzo de las comunidades por organizarse según los requerimientos modernos del desarrollo las enfrenta al endeudamiento financiero con los condicionamientos de pago de altos intereses y crecimiento de las deudas. No cumplir con las obligaciones crediticias conlleva la pérdida de los pocos equipos y recursos que han logrado obtener a partir de donaciones y de su trabajo. Además, se generan tensiones internas entre las comunidades debido a la desconfianza por el manejo de los recursos y consecuentemente se generan divisiones por el acceso a ciertos beneficios y recursos provenientes de la cooperación institucional o por las obligaciones adquiridas con instituciones financieras.

Con todo, la Asociación de Concheras se propone ampliar los canales de comercialización en el mercado colombiano. Para ello consideran necesario hacer conocer el producto¹⁴ en ciudades del interior del país, como Bogotá, para lo cual han participado en diferentes eventos de promoción en el departamento de Nariño; de la misma manera, han procurado “visibilizarse” a través de los medios de comunicación, intentando dar a conocer su realidad, sus problemas y sus aspiraciones.

Por el número de personas que se dedican en la actualidad a la actividad de concheo, podría decirse que existe un auge de la extracción del recurso en la Ensenada de Tumaco. No obstante, este auge es aparente debido al alto desempleo existente, que ha llevado a numerosas personas a ejercer esta actividad como un medio para la obtención de recursos económicos para “resolver” su diaria subsistencia¹⁵. Igualmente, es de señalar la inexistencia de opciones productivas que permitan cubrir necesidades de alimentación y de salud.

¹⁴ El mismo que han aprendido a conservar por medio de capacitaciones y preparan en infinidad de platos típicos.

¹⁵ Las únicas fuentes de empleo temporal son ofrecidas por el municipio. A ellas se accede por un sistema tradicional de clientelas políticas el cual está enraizado en Tumaco. (Restrepo, Eduardo. “Hacia la periodización de la historia de Tumaco”. En *Tumaco Haciendo ciudad*. Eds. Agier, Alvarez, Hoffmann y Restrepo. ICAN-IRD- Universidad del Valle. 1999. pp. 64-67)

Los integrantes de ASCONAR comienzan a conformar pequeños grupos de Empresas Asociativas de Trabajo llamadas EAT, cada uno de los cuales se ocupa de una línea de producción y comercialización determinada¹⁶. Los recursos económicos necesarios para iniciar las empresas son proporcionados por ASCONAR. Una vez las EAT manejan un pequeño capital propio devuelven el préstamo a la asociación.

Aunque ASCONAR se inició como grupo asociativo de recolectoras de piangua¹⁷ (concheras mujeres), ha ido ampliando sus actividades a otros sectores como la pesca de altura. A esta actividad son integrados los esposos de las asociadas. La meta de las asociadas es la integración de la familia a las actividades económicas y, así, garantizar algunos recursos para la subsistencia.

El panorama de estabilidad económica que ofrecen estas actividades es aparente. La extracción de pianguas del lodo del manglar requiere un gran esfuerzo en términos físicos y económicos. Las enfermedades pulmonares por la exposición permanente al frío y a la humedad atacan a niños y adultos. El poco dinero que se obtiene de las faenas diarias debe ser dedicado a curarse y comprar medicamentos. De otro lado, los gastos propios de la operación de la embarcación, el consumo de combustible y las reparaciones de motores y canoas deben dividirse en partes iguales. Las ganancias son mínimas en relación con los grandes esfuerzos que se requieren.

De otro lado, como ya lo analizaba Leal (1998), a la “fuga de las ganancias de aquellos recursos que se convierten en dinero y que luego se alejan” no escapan las pianguas. Los comerciantes y los consumidores ecuatorianos reciben la gran mayoría de los beneficios de

¹⁶ Estos grupos están conformados por máximo tres personas familiares o no. Las ganancias se reparten por partes iguales entre los asociados. ASCONAR se ha constituido en la impulsora de estos grupos ofreciéndoles en préstamo el capital necesario para comenzar el negocio. Existen grupos de productoras y vendedoras de arroz de leche, vendedoras de artículos de plástico para uso doméstico, venta de machos en el comercio local, etc.

¹⁷ Hasta hace unos diez años la actividad de recolección de pianguas era considerada de muy bajo nivel y a ella se dedicaban únicamente mujeres que no podían encontrar empleo en otras actividades. No obstante, en la actualidad se ha convertido en una ocupación que permite garantizar la subsistencia y dignificación de las personas y familias. Prueba de ello es la proliferación de grupos y asociaciones de concheros y concheras en los diferentes barrios de Tumaco y de otros municipios del departamento de Nariño. Esta actividad se ha convertido en una fuente muy importante de empleo e ingresos para hombres, mujeres y niños en el municipio.

los recursos extraídos del manglar colombiano y se lucran del trabajo de miles de concheros colombianos que continúan en la pobreza.

La Asociación se mantiene a flote debido a la tenacidad de sus socios, a los lazos de solidaridad comunitaria y a la esperanza en que sus esfuerzos repercutirán en un mejoramiento de sus condiciones. Ser miembro de la asociación comienza a tener un valor simbólico entre los pobladores del Municipio de Tumaco. Las redes de solidaridad y de apoyo que se han creado entre los asociados son para ellos más valiosas que el dinero que reciben por el ejercicio de esta actividad. Estas redes de solidaridad han logrado reunir a la comunidad alrededor de una actividad tradicional de extracción que les ha permitido continuar existiendo y, así mismo, hacerse visibles a nivel local y regional.

LAS CONCHERAS Y EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN

La economía extractiva¹⁸ se instaló en el Pacífico colombiano a partir de la década de 1940. La contratación de gentes del Litoral, como corteros o como jornaleros en las grandes plantaciones de palma africana y palmito, estuvo sometida a los auges y caídas de dichas empresas y economías. Este hecho contribuyó al deterioro del entorno y la cultura (Sánchez, 1995). En las épocas de auge la gente trabajaba por dinero, mientras que en las épocas de caída de las economías extractivas la gente utilizaba y vendía productos de los recursos naturales (Whitten, 1992).

Desde la década de 1960, la “Revolución Verde” llega al Pacífico y a partir de allí se generan estrategias de investigación y fomento forestal en Urabá, (1982), Bajirá (1983), Bajo Calima y Tumaco entre otros. La Corporación Autónoma Regional para El Desarrollo del Valle del Cauca, CVC, desarrolló en la Ensenada de Tumaco, entre 1987 y 1993, un proyecto articulado a una cooperativa de productores que pretendía implementar una estrategia nueva de asistencia técnica para la formación de “agricultores calificados” (Sánchez, 1995).

La migración de la población rural hacia centros urbanos como Tumaco, Quibdó, Buenaventura y Turbo incrementó las tensiones

¹⁸ La economía extractiva se caracteriza por que la producción depende de la naturaleza, además de que los recursos excedentes salen de la región que los produce (Leal, 1998: 409).

sociales. Las presiones económicas, derivadas de los auges y caídas de las economías extractivas, sumadas a la falta de voluntad e instrumentos políticos y económicos que apoyaran los intereses de las comunidades nativas y la conservación de la biodiversidad, contribuyeron a agudizar la situación de incertidumbre y conflicto social en el Puerto de Tumaco (Ibid.).

Las economías tradicionales, estrechamente ligadas a las dinámicas de los ciclos naturales de los ecosistemas, son afectadas por la economía extractiva que empobrece la base natural de las economías tradicionales, altera y destruye ecosistemas colocando a la población bajo la dependencia del sistema con ciclos cada vez más rápidos de explotación (Ibid.).

En este sentido, Arocha (1997, 1999) nos muestra cómo los procesos de modernización del Pacífico colombiano han roto redes polifónicas¹⁹ a lo largo del litoral desintegrando sus regiones. Arocha documenta cómo:

“[...] a Tumaco y al Patía las ligaba el comercio del plátano y otros productos que podían circular desde la ensenada hacia arriba o en dirección opuesta, según la época del año. [...], los habitantes del puerto y sus alrededores intercalaban pesca y agricultura de acuerdo con la estación. Cuando [...] las mareas se hacían más altas, los pescadores se iban a sus fincas para atender las siembras de plátano, chocolate y chontaduro. Cuando [...] el nivel del mar disminuía cada día, salían en sus potros y con sus redes en busca de tiburones, jaibas y camarones. En los puntos de acopio [...] los «agropescadores» concurrían con sus producciones y excedentes de mar o de tierra, los cuales desde allí se distribuían ya fuera hacia Bogotá, Medellín, Cali y la costa de Esmeraldas, o aguas arriba del Patía” (Arocha, 2002).

A partir de esta argumentación, Arocha afirma que la crisis de las economías tradicionales del Litoral Pacífico y la ruptura de las redes polifónicas se debe a tres factores:

“[...] el primero la disminución del cultivo de plátano y su capacidad para integrar sistemas y micro regiones. En segundo lugar, mineros como los del río Magüí desatendieron el plátano y otros

¹⁹ Interdependencia de sistemas locales de producción que integran, en el caso de Tumaco, pesca y agricultura, intercalando tareas productivas en el espacio local y regional según la época del año.

frutales para encargarse de las motobombas y draguetas que habían introducido los técnicos de Corponariño para que buscaran y sacaran oro durante todo el año²⁰. En tercer lugar, el monocultivo contribuyó a romper filigranas y sincronías ancestrales. No sólo ha sido la difusión de la palma africana en las fincas de la carretera entre Pasto y Tumaco, la preponderancia de los cultivos ilícitos. Hoy, los alimentos que antes se producían en las distintas regiones provienen de lugares distantes y tienen costos significativos para gente que ha dependido de economías de subsistencia” (Arocha, 2002).

Hoffmann (1999), analiza cómo “la configuración morfológica detrás de Tumaco²² propició la instalación de plantaciones y haciendas modernas manejadas por gentes del interior. Estas propiedades fueron amparadas, con el tiempo, por títulos otorgados por el INCORA”. Este hecho, que se dio a partir de 1960, dejó a las comunidades negras que allí habitaban sin derechos sobre la tierra y el territorio (Hoffman, 1999), rompiendo las redes polifónicas de intercambio de productos que garantizaran una subsistencia alimentaria y transformando a propietarios en jornaleros dependientes de los auges y caídas de las economías, ahondando los conflictos sociales que se generan a partir de la falta de empleo y de medios de subsistencia.

Las comunidades que habitan la ensenada de Tumaco han acudido tradicionalmente al manglar en busca de recursos de subsistencia²³. No obstante el proceso de modernización y la configuración de numerosos grupos asociativos de concheros, a lo largo de la franja costera del departamento de Nariño han hecho de la recolección de pianguas una actividad extractiva. Sin embargo, los recursos económicos que una familia obtiene por esta actividad no

²⁰ Bravo, Hernando. “Mineros Negros de la Aurora, la Creatividad Cultural y la Supervivencia”. Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo. Universidad Nacional de Colombia. 1991.

²² Plana o suavemente ondulada. Hoffmann 1999. “Sociedades y espacios en el Litoral Pacífico sur colombiano (siglos XVIII-XX)”. En *Tumaco haciendo ciudad*. Eds. Agier. Alvarez, Hoffmann y Restrepo.

²³ La pesca a canaleta, la recolección de moluscos, la extracción de madera para leña y fabricación de carbón. Leal, Claudia. “Manglares y Economía extractiva. Sobre cómo algunos de los recursos que utilizan los habitantes del manglar en el Pacífico colombiano se convierten en dinero y cómo éste se aleja”. En, *Geografía Humana de Colombia: Los afrocolombianos*. Tomo VI. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. 1998.

alcanzan a garantizar una alimentación adecuada y el acceso a servicios de salud y educación.

Las capturas son vendidas a intermediarios y a compradores ecuatorianos que las llevan en grandes cantidades y semana tras semana al Ecuador, llevándose con ellas todas las ganancias económicas y sin afrontar el deterioro social, económico y ambiental generado por la explotación intensiva del recurso.

IMPACTOS DEL CONFLICTO ARMADO SOBRE LAS ORGANIZACIONES DE LAS CONCHERAS

En el municipio de Tumaco se ha hecho más notoria la presencia grupos armados: guerrilla, paramilitares y las fuerzas del estado, a partir de 1998²⁴. Estos grupos se disputan el control territorial afectando directamente a las comunidades locales. Los retenes ilegales instalados periódicamente y que bloquean la vía Pasto Tumaco, además de dejar incomunicado al municipio, impiden el tránsito de personas y de alimentos. El cierre también restringe la circulación de alimentos en la región, aislando al Municipio de Barbacoas. La voladura de torres de energía impide las telecomunicaciones, ya que los teléfonos en el municipio funcionan gracias a plantas electromecánicas. La falta de energía también deja al municipio sin el suministro de agua, sin la energía las plantas del acueducto municipal no pueden bombear el líquido a los usuarios.

A los retenes terrestres se suman los retenes en las vías fluviales. Estos retenes controlan el paso de personas, alimentos, insumos químicos para la elaboración de pasta de coca y el transporte de la pasta ya procesada. El decomiso de la pasta de coca y los insumos para procesarla aseguran el control de los precios por parte de los grupos armados ilegales²⁵.

Con el control territorial viene la imposición de normas sobre producción y mercadeo de la pasta de coca. Los pueblos invadidos

²⁴ Cortés Hernán. "Titulación colectiva en comunidades negras del pacífico nariñense" en, *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Eds. Camacho y Restrepo. Fundación Natura. ECOFONDO. ICAN. Santa fe de Bogotá. 1999.

²⁵ Bravo, Hernando. Notas de trabajo de grado Maestría en antropología social. 2002.

sucumben ante el poder de las armas. Los pocos habitantes que deciden quedarse, al no tener posibilidad de asentarse en otro lugar, son sometidos a presenciar asesinatos. Este ejercicio del poder por parte de los grupos armados de la insurgencia y de los paramilitares ha generado miedo, terror e incertidumbre. Las personas están en vigilancia permanente de lo que pueda suceder.

El secreto se constituye en un mecanismo eficaz para la preservación de la vida y la defensa de la seguridad personal familiar y comunitaria (Green, 1995). Nadie sabe quién o quiénes cometen los asesinatos. Junto con éste, el rumor también hace su aparición; una palabra, un guiño, una actitud pueden ser señales de alerta ante el peligro o de prevención y desconfianza. No se habla abiertamente delante de desconocidos ni en espacios públicos. El rumor se presenta como un elemento fundamental para la seguridad personal y colectiva.

El poder es ejercido, por parte de los grupos armados ilegales, mediante el asesinato o la desaparición de personas, que luego son vistas flotando en ríos o esteros. Nadie se atreve a recoger a los muertos. El recogerlos implica correr igual suerte. También son asesinados, o “juzgados y ajusticiados”, militantes de uno u otro bando. Este acontecimiento ejemplarizante se ejecuta previa convocatoria de la comunidad a la plaza principal del pueblo²⁶. El asesinato en estos casos lleva una gran carga de significación, tanto para los miembros de la comunidad como para los militantes: ir contra las normas establecidas genera un castigo ejemplar. El terror es implantado por la vía material del asesinato constituyéndose en un elemento simbólico de control.

CONTROL TERRITORIAL ARMADO Y DERECHOS ÉTNICOS

La lucha por el reconocimiento de la etnicidad y de los derechos ancestrales de las comunidades negras sobre el territorio se concretó a partir de la inclusión de derechos particulares para dichas comunidades en el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991. La posterior expedición de la Ley 70 de 1993 posibilitó la titulación colectiva de tierras a las comunidades bajo la figura de Consejos Comunitarios²⁷.

²⁶ Bravo, Hernando. Notas de trabajo de Maestría. 2002.

²⁷ Para una ampliación del tema ver Ley 70 de 1993.

La Ley 70 de 1993 reconoce a comunidades negras localizadas en tierras baldías²⁸ el derecho a la propiedad colectiva; establece mecanismos para la protección de la identidad cultural; el respeto a la dignidad de la vida cultural y la protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas con la naturaleza, a través de la conformación de Consejos Comunitarios para la administración de sus territorios. No obstante, la misma Ley establece que las áreas adjudicadas a las comunidades organizadas en Consejos Comunitarios no comprenden, entre otros, los recursos naturales renovables y no renovables y áreas del sistema de parques nacionales.

El aprovechamiento de los suelos y los bosques, por parte de las comunidades negras, también debe garantizar la persistencia del recurso forestal, además de desarrollar prácticas de conservación y manejo compatibles con las condiciones ecológicas. Para el caso que se documenta los manglares poseen un régimen especial. Estos son considerados como terrenos de bajamar, y por lo tanto, son bienes de uso público, no susceptibles de adjudicación y dominio por parte de las comunidades (artículo 6 Ley 70 de 1993).

La Asociación de Concheros de Nariño viene luchando por que las áreas de bajamar les sean adjudicadas y tituladas, ya que zonas como el barrio Viento Libre están localizadas dentro de las mismas y su actividad productiva depende de las posibilidades de libre acceso a los bosques de manglar y sus recursos. Para las comunidades esta lucha no se ha definido, mientras que para el Ministerio Público la Ley 70 es clara en este sentido (artículo 6 Ley 70 de 1993).

Desde el año 2002 existen dos áreas tituladas de conformidad con lo establecido por la Ley 70 de 1993 en el Municipio de Tumaco: al Consejo Comunitario Veredas Unidas, que reúne tres veredas de la Ensenada y está conformado por 229 familias y 1.322 habitantes, le fue adjudicada un área de 13,170 hectáreas, según Resolución del Incora de fecha 24 de noviembre de 1999. Y al Consejo Comunitario de ACAPA, que reúne habitantes de los municipios de Mosquera, Tumaco y Francisco Pizarro, para un total de 32 veredas, 1.453 familias y 8.106 personas, le fue adjudicada un área de 94,388 hectáreas con fecha 22 de mayo del 2002²⁹.

²⁸ Ver ampliación sobre esta discusión en Arocha. 1996.

²⁹ Instituto Colombiano de la Reforma Agraria - INCORA. Programa Nacional de Atención a Comunidades Negras. Ley 70 de 1993- Decreto Reglamentario 1745 de 1995. Años 1996-1997-1998-1999-2001.

Para el área de los Consejos Comunitarios de los ríos Satinga y Sanquianga, en el Municipio de Olaya Herrera, pese a que han sido tituladas sus tierras colectivas, los Consejos Comunitarios no han podido ejercer la administración y manejo de sus territorios conforme lo establece la Ley 70 de 1993, puesto que el control territorial lo mantienen grupos armados ilegales, primero pertenecientes a la insurgencia, y, en la actualidad, aquellos pertenecientes a los paramilitares. Su injerencia es tal, que impiden el ejercicio de cualquier actividad de carácter organizativo y de trabajo comunitario. Su presencia en el casco urbano imposibilita la labor de los Consejos Comunitarios: han incinerado los documentos que acreditaban la constitución del mismo y esto ha sido una forma de negar su labor, y han logrado la dispersión de sus líderes a quienes, en varios casos, han amenazado de muerte. La estrategia de implantación de terror por medio de las armas ha hecho que los procesos de organización por el reconocimiento de derechos étnicos, territoriales y políticos hayan entrado en una etapa de inmovilidad y de franco descenso en su capacidad de convocatoria y de movilización comunitaria.

Para los actores armados ilegales, el interés se centra en el control de espacios geoestratégicos que poseen recursos naturales valiosos, el establecer nuevas áreas de cultivo, procesamiento y transporte de narcóticos e insumos para su producción y el control de los precios y la producción.

Los integrantes de ASCONAR están enfrentados a diversas problemáticas: grupos armados ilegales que no reconocen sus derechos étnico-territoriales y políticos, el Estado que no considera a las áreas de manglar susceptibles de titulación colectiva y la falta de capacidad del Estado para hacer valer sus derechos y proteger sus vidas. La única opción con la que cuentan los asociados es la de recurrir a mecanismos de solidaridad para aferrarse a la vida y a la subsistencia.

Por otra parte, desde que el ejército nacional montó una base de operaciones antinarcóticos y antiguerrilla en el aeropuerto de Tumaco la población ha sido sometida a nuevas formas de inseguridad. Los ametrallamientos indiscriminados en algunas áreas de manglar donde las concheras ejercen su actividad fue permanente durante tres meses.

“La gente estaba conchando, pescando y empezaban los disparos...corrían a meterse debajo de los palos y las balas se oían zumbando...”

El ejército pretendía retomar control sobre el territorio dominado por grupos guerrilleros y paramilitares aliados, generalmente, con narcotraficantes. El territorio, conformado por una intrincada red de vías fluviales se constituye en un espacio propicio para el transporte de insumos para la producción de pasta de coca, armas y explosivos. Los esteros y su intrincada red de caminos que comunican con poblaciones ribereñas y que dan acceso al mar se han constituido en canales óptimos para la movilización de los grupos ilegales, también son utilizados como espacios de fácil ocultamiento de armas, insumos, narcóticos y militantes de uno u otro bando.

Por la presencia de actores armados legales e ilegales que ejercen violencia sobre la población las comunidades comienzan a enfrentar el miedo y la incertidumbre. El acceso al manglar está restringido y con ello las actividades de las personas que subsisten de sus recursos:

“ya no somos libres de andar de día o de noche por el manglar. El mismo ejército puede causarnos problemas... disparan en los manglares... Los ataques a la población son indiscriminados”³⁰.

Las personas que conforman varias asociaciones de diferentes sectores productivos del municipio tuvieron algunas reuniones con el comandante de la Infantería de Marina³¹ para pedirle el cese de las ráfagas de ametralladora que permanentemente son dirigidas hacia los manglares. El tránsito se restringe *por temor a caer víctimas de las balas del ejército*. Las actividades de subsistencia y extracción en ASCONAR tuvieron que ser suspendidas durante un periodo de tres meses³². Las familias de los asociados disminuyeron el número de capturas y, por ende, de recursos económicos obtenidos por el ejercicio de su actividad.

La violencia ejercida por los grupos armados ilegales hace presencia también en el casco urbano del municipio. En el barrio Viento Libre, la comunidad se ve enfrentada cotidianamente a problemas de inseguridad personal, familiar y de grupo. Los llamados grupos de “limpieza social”³³, han asesinado o desaparecido a jóvenes de la ciudad, habitantes en este barrio o provenientes de áreas rurales.

³⁰ Entrevista realizada a una asociada, 14 del 2002.

³¹ Una base de Infantería de Marina tiene asiento en la ciudad de Tumaco.

³² Entre noviembre y diciembre del 2001 y enero del 2002.

³³ Guerrilla y paramilitares.

El argumento para sus acciones es que estas personas están dedicadas a realizar actividades de delincuencia común.

“Diariamente aparecen entre 3 y 5 muertos en El Tigre, vereda del municipio de Tumaco”³⁴ ... Le llaman la morgue, si se perdió o desapareció alguna gente la buscan allí”³⁵.

El miedo hace que la gente mantenga un estado permanente de vigilancia que se expresa en el silencio. A su vez, el silencio se ha constituido para los concheros en una estrategia de supervivencia y garantía de seguridad personal y familiar (Green, 1995).

De otro lado, las últimas declaraciones del jefe político paramilitar³⁶ han generado aún más temor. En dichas declaraciones anuncia la división de las autodefensas pues algunos grupos se han dedicado al narcotráfico y no siguen las órdenes del comando.

La amenaza de los grupos paramilitares se acrecienta entre la comunidad, y los miembros de la asociación temen que esa división genere nuevas acciones delincuenciales en contra de la población civil. La incertidumbre frente a la degradación del conflicto armado es permanente.

“La gente suelta es muy peligrosa, paras, que esperan ordenes de su máximo jefe y ahora sin ordenes..., la presión es demasiado fuerte...”³⁷.

En los últimos meses la presencia de grupos de “limpieza social” ha disminuido en el barrio³⁸. Sin embargo, los asociados atribuyen este fenómeno a la labor que desempeñan, debido a que sus miembros permanecen ocupados trabajando³⁹ o en procesos de capacitación.

“...también la asociación ha apoyado a los muchachos del barrio... y ellos se mueven alrededor de ella y las oportunidades

³⁴ En la vía que conduce a la ciudad de Pasto.

³⁵ Entrevista a representante de ASCONAR. Julio 14 del 2002.

³⁶ Julio del 2002.

³⁷ Entrevista julio 2002 a un asociado.

³⁸ El hecho se debe a que en el año 2001 los grupos de limpieza asesinaron a más de cien muchachos del barrio.

³⁹ Mosquiando (recolección de peces pequeños, después de las faenas de pesca) pescado, conchando o en la pesca de altura.

de capacitación y trabajo que puede ofrecer... hubo en el barrio un grupo de personas que conformaron bandas de delincuentes, a todos ellos los desaparecieron. Estas personas no eran del barrio venían de lejos, de guayabal, frontera sur con el Ecuador o de Salahonda y Cabo Manglares..."⁴⁰.

LA ACCIÓN DE LAS INSTITUCIONES GUBERNAMENTALES Y NO GUBERNAMENTALES Y LOS CONFLICTOS GENERADOS EN LAS ORGANIZACIONES COMUNITARIAS

"¡...Ya tenemos desplazados en el barrio...!". Con esta frase dicha con entusiasmo, una de las integrantes de ASCONAR me contestó a la pregunta que le hice en nuestra última conversación, ¿cómo van las cosas en el barrio?"⁴¹

Contar con personas en condición de desplazamiento comienza a significar para los miembros de la asociación una nueva manera de acceder a recursos económicos de ayuda humanitaria que han empezado a llegar al municipio y que son administrados por ONG's nacionales e internacionales. Las ONG's tienen diversas orientaciones, trabajo con mujeres, con grupos asociativos (desarrollo), derechos humanos, infancia, jóvenes y agentes culturales⁴², entre otros.

Las ONG's nacionales e internacionales prestan apoyo a la comunidad de Tumaco, siendo prioridad la atención en aquellos barrios a los cuales ha llegado población en condición de desplazamiento. La asociación espera brindar apoyo a estas personas y cuentan para ello con que las ONG's, reconozcan su liderazgo en el barrio y en las 10 veredas. Esperan que les permitan administrar recursos para atención humanitaria y de emergencia que se requiere para la gente que comienza a llegar al barrio. Queda por indagar cuál es la opinión de las ONG's frente a esta propuesta.

La competencia por acceder a la participación y a los supuestos beneficios que deja la ejecución de proyectos en los territorios del Pacífico colombiano han enfrentado a las diferentes organiza-

⁴⁰ Entrevista realizada a un asociado. Julio del 2002.

⁴¹ Estos recursos provienen en su mayoría de aportes de instituciones gubernamentales y no gubernamentales europeas.

⁴² Agier, Michel. "El carnaval, el diablo y la marimba: identidad y ritual en Tumaco". En, *Tumaco haciendo ciudad*. Eds. Agier, Álvarez, Hoffmann y Restrepo. ICAN. IRD. Universidad del Valle. 1999.

ciones de comunidades negras y han provocado conflicto al interior de las mismas. El conflicto ha llegado al punto de recurrir a la exclusión de las organizaciones en la participación en algunos proyectos⁴³. La exclusión o inclusión de una u otra organización depende del grado de visibilización que tengan sobre las otras a nivel nacional.

CONCLUSIONES

Los procesos de modernización y conflicto armado se han constituido para la comunidad de referencia en generadores de conflicto interno y de ruptura de sistemas de subsistencia alimentaria. A esta situación se suma la radicalización del conflicto armado que vive el país el cual enfrenta a grupos armados ilegales, grupos narcotraficantes y gobierno. Esta situación ha dejado en medio a la población creando un clima de miedo e incertidumbre, acrecentado por los anuncios hechos en los 20 primeros días del gobierno actual y que, al parecer, pretenden imponer la omnipresencia simbólica de la guerra.

La promulgación del estado de conmoción interna que restringe los derechos individuales y colectivos, sumado a los anuncios como la creación de redes de informantes en las carreteras (que se inició en Valledupar); el anuncio de la incorporación de más de 15.000 personas campesinas a la policía y el ejército, cuya característica principal es la de ser campesinos, que portan uniformes y manejan armas (medio tiempo); y las medidas de empadronamiento a los ciudadanos, quienes tienen que reportar su cambio de domicilio temporal o definitivo en comisarías de policía, reflejan un manejo simbólico de la omnipresencia del aparato militar en el territorio nacional.

Programas de televisión que muestran a civiles uniformados, deseosos de ser militares y quienes reciben entrenamiento por un día, difunden mensajes de guerra cuyo fin es que la comunidad esté dispuesta a colaborar con el aparato militar del estado.

⁴³ Para documentar un caso específico ver: González Ángela Edith. 1998. *Concheros negros de la Ensenada de Tumaco. Innovación cultural como respuesta a la modernización*. Trabajo de grado para optar por el título de antropóloga. Universidad Nacional de Colombia.

La difusión de mensajes de desconfianza hacia el otro (desconocido, diferente) se presenta como una forma de enfrentar la inseguridad y el terrorismo. Informar, reportar, permanecer vigilantes, se muestran como formas de colaboración civil para enfrentar la acción de grupos armados ilegales. Las consecuencias de estas políticas a largo plazo y su impacto en la población civil se prevén desalentadoras. La desconfianza y la delación podrían generar nuevas formas de violación a los derechos humanos de los colombianos desarmados, en áreas donde la presencia del Estado es aún muy débil.

BIBLIOGRAFÍA

- Agier, Michel; Álvarez, Manuela; Hoffmann, Odile & Restrepo, Eduardo. 1999. *Tumaco: Haciendo Ciudad*. ICAN- IRD- Universidad del Valle.
- Agier, Michel. 1999. "El carnaval, el diablo y la marimba: identidad y ritual en Tumaco". En, Agier, Álvarez, Hoffmann & Restrepo (Eds.) *Tumaco haciendo ciudad*. Bogotá: ICAN. IRD. Universidad del Valle.
- Arocha, Jaime. 1986. Concheras, Manglares y Organización Familiar en Tumaco. En *Cuadernos de Antropología*, No 7, Julio. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- _____. 1991. La Ensenada de Tumaco: Invisibilidad, incertidumbre e innovación. En, *América Negra*, Vol. 1, pp 87-113. Santafé de Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. 1996. "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica". En, Escobar & Pedrosa (Editores) *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad?: Estado, capital y movimientos sociales en el pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: REC, ECOFONDO.
- _____. 1999. "Redes polifónicas deshechas y desplazamiento humano en el afropacífico colombiano". En Cubiles, Fernando & Domínguez, Camilo (Editores). *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, UNAL
- _____. 2002. *Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana*. Bogotá: CES. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.

- Bravo Pazmiño, Hernando. 1991. *Mineros Negros de La Aurora, la Creatividad cultural y la supervivencia. Municipio de Magüí Payán. Litoral Pacífico de Nariño*. Trabajo de grado para optar por el título de antropólogo. Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 2002. *Procesos de construcción de identidad y movilización étnica en los ríos Satinga y Sanquianga, litoral Pacífico de Nariño*. Notas de la tesis de grado para optar por el Título de Magister en Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2002 (en proceso).
- Cortés, Hernán. 1999. "Titulación colectiva en comunidades negras del pacífico nariñense". En, Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (editores) *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Fundación Natura. ECOFONDO. ICAN. Santa fe de Bogotá.
- Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Santafé de Bogotá: Planeta Colombiana.
- González, Ángela Edith. 1998. *Concheras negras de la Ensenada de Tumaco: innovación cultural como respuesta a la modernización*. Trabajo de grado para optar por el título de antropóloga. Universidad Nacional de Colombia.
- Green, Linda. 1995. "Living in a State of Fear". En, Carolyn y Antonius Robben (Eds). *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Nordstrom. Berkeley: University of California Press.
- Hoffmann, Odile. 1999. "Sociedades y espacios en el Litoral Pacífico colombiano (siglos XVIII - XX)". En, Agier, Álvarez, Hoffmann & Restrepo (Eds.) *Tumaco haciendo ciudad*. Bogotá: ICAN. IRD. Universidad del Valle.
- Leal, Claudia. 1998. "Manglares y Economía extractiva: sobre cómo algunos de los recursos que utilizan los habitantes del manglar en el Pacífico colombiano se convierten en dinero y cómo éste se aleja". En, *Geografía Humana de Colombia: Los afrocolombianos*. Tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Machado, Martha. 1996. *La Flor del Mangle: El caso de la gente de los manglares tumaqueños*. Maestría en Comunicación. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Santafé de Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, Eduardo. 1999. "Hacia la periodización de la historia de Tumaco". En, Agier, Álvarez, Hoffmann & Restrepo (Eds.) *Tumaco haciendo ciudad*. Bogotá: ICAN. IRD. Universidad del Valle. pp. 64-67.

República de Colombia. Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA. *Programa Nacional de Atención a Comunidades Negras. Títulos colectivos adjudicados a las comunidades negras Ley 70 de 1993- Decreto reglamentario 1746 de 1995*. Años: 1996-1997-1998-1999-2000-2001.

República de Colombia. Congreso de la República. "Ley 70 de agosto 27 de 1993". En http://www.secretariassenado.gov.co/leyes/L0070_93.HTM

Sánchez, Enrique. 1995. "La conservación de la biodiversidad: Economías de las comunidades rurales del Pacífico colombiano". *Proyecto Biopacífico*. Santafé de Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente, PNUD-GEF.

Whitten, Norman. 1992. *Pioneros Negros: La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.

Del movimiento a la movilización

Espacio, ritual y conflicto en contextos urbanos¹

Manuel Delgado
Universitat de Barcelona
manueldelgado@ub.edu

Resumen

Los ejemplos de usos expresivos del espacio público ponen de manifiesto cómo los sectores más inquietos y creativos de la ciudadanía pueden desplegar maneras alternativas de entender qué son y para qué sirven las vías por las que habitualmente se agita una difusa sociedad de transeúntes y vehículos. ¿Qué implican esos sitios y esos trayectos entre sitios que hacen sociedad entre sí y a los que justamente llamamos *ciudad*? Estos acontecimientos advierten cómo las calles no son sólo pasillos que sirven para ir de un espacio privado a otro, ni lo que en ellas puede uno encontrar. Son escenarios idóneos para que se expresen en ellos y a través de ellos, anhelos y voluntades colectivas, creando valores y significados compartidos. Este artículo pretende mostrar la realidad que construyen con su acción grupos sociales que no se conforman con esperar y mirar, sino que entienden que pueden y deben intervenir en el curso de los acontecimientos y hacerlo en el lugar en que esos se producen, que es ante todo la calle.

Palabras clave: estudios urbanos, espacio público, ciudadanía

FROM MOVEMENT TO MOBILIZATION. SPACE, RITUAL AND CONFLICT IN URBAN CONTEXTS

Abstract

This article presents various examples of expressive uses of public space to demonstrate how the most creative and disquieting citizens display alternative ways of understanding the means and purposes through which a diffuse society of pedestrians and automobiles gets agitated. What do these places and trajectories which connect places and constitute what we call city imply? These events show how streets are not just corridors to go from one private space to another nor do they represent the anticipation of what a person might find there. They are suitable scenarios through which expectations and collective wills are expressed, creating shared values and meanings. This article intends to demonstrate the reality that social groups build through their action, not just as bystanders but understanding the way they actively intervene in the flow of events and places which constitute, above all, the streets.

Key Words: Urban studies, public space, citizenship, civility

¹ El presente trabajo recoge algunos de los desarrollos teóricos del estudio *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona, 1950-2001*, realizado por el Grup de Recerca Etnografia dels Espais Públics del Institut Català d'Antropologia. La investigación fue un encargo para el Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya, dependiente del Centre de Promoció de la Cultura Popular i Tradicional de Catalunya, y se encuentra en la actualidad pendiente de publicación por el Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

COALICIONES PEATONALES

A la hora de definir en qué consisten las formas de convivencia específicamente urbanas, bien podríamos establecer que éstas aparecen como escasamente ancladas y tienden a basarse en gran medida en la dislocación, la inestabilidad y el nomadismo estructural. Como Jean Remy y Lilian Voyé (1992: 14) proponían, deberíamos entender por *urbanización* precisamente “ese proceso consistente en integrar crecientemente la movilidad espacial en la vida cotidiana, hasta un punto en que ésta queda vertebrada por aquélla”. El protagonista de este tipo de actividad topgubernativosográfica basada en una motilidad con virtudes estructurantes es ese personaje que los latinos llamaron *quindam*, alguien que pasa y que sólo existe en tanto que pasa. Cuerpo que atraviesa el mismo espacio que genera. Unidad vehicular con rostro humano de la que sólo sabemos con certeza que ha salido de algún sitio, pero que todavía no ha llegado a otro. Personaje social que vive recubierto de una película de anonimato que le permite gozar de los demás al tiempo que se protege de ellos y al que el lenguaje ordinario se refiere como *transeúnte* o *viandante*.

La conducta colectiva en el espacio público, visto como espacio para un tipo de acción social en que el movimiento estructura, puede adoptar dos modalidades: las *movilidades* y las *movilizaciones*. Las *movilidades* están integradas por cambios de posición difusos y moleculares, rutas entre puntos protagonizadas por masas corpóreas aisladas o conformando pequeños grupos, iniciativas ambulatorias en las que la dimensión instrumental prima sobre la simbólica. Se trata de una actividad dispersa, que genera configuraciones autogestionadas pero extremadamente lábiles, distribuciones diagramáticas casi brownianas en que los entrecruzamientos y las agrupaciones se repiten hasta el infinito pero no duran apenas. En el caso de las *movilizaciones*, ese personaje central de la vida urbana –el simple peatón– alcanza unos niveles máximos de protagonismo, en tanto se apropia, coordinándose con otros como él, de los escenarios públicos de su vida cotidiana –las calles, las plazas, los parques, las avenidas– para convertirlos en proscenio de dramaturgias colectivas que son al mismo tiempo ordinarias y excepcionales. Son ordinarias porque son, en efecto, personas ordinarias quienes las llevan a cabo para diferenciar los tiempos y los espacios de su entorno. Son a su vez también excepcionales, porque implican una transformación de los

momentos y los lugares que esos personajes anónimos utilizan, y porque, haciéndolo, les otorgan una plusvalía simbólica, un valor que los hace especiales, en cierta manera trascendentes, sagrados, expresando el compromiso más profundo del ciudadano con su universo real y constituyéndose en una oportunidad inmejorable para contemplarlo manteniendo una relación especial con el escenario de su vida cotidiana.

Las movilizaciones están protagonizadas por grupos humanos más o menos numerosos que no son un simple agregado de personas individuales. Si los movimientos asumen una naturaleza eminentemente molecular, las movilizaciones son, por definición, de carácter molar. Son *fusiones*, pero no fusiones estabilizadas y claramente delimitadas, a la manera como se supone que pasa con las comunidades tradicionales, sino fusiones que se organizan a partir de una coincidencia provisional que puede ser afectual, psicológica, ideológica o de cualquier otro tipo, pero que no dura más allá del momento preciso en que se produce y sólo mientras se produce. En paralelo, la condición singular de la multitud fusional respecto de la humanidad dispersa que vemos agitarse habitualmente –cada cual “a la suya”– por las calles es que conforma un auténtico coágulo o grupo societario en un ámbito de y para la disgregación, una cristalización social efímera e informal que responde a leyes sociológicas y psicológicas que le son propias y que no pueden ser consideradas a la luz de los criterios analíticos o de registro que se aplican a las sociedades orgánicas ni a los sujetos psicofísicos.

Desde esta óptica, el grupo humano que ocupa la plaza o la calle para proclamar alguna cosa compartida no desmiente la condición difusa que caracteriza la noción moderna de espacio público. El colectivo humano que se ostenta en la calle en tanto que tal constituye una coalición que puede ser distinguida por el resto de los usuarios de ese mismo espacio público que usa, como lo pueden ser una pareja de enamorados, un grupo familiar o las personas que acaban de salir de un mismo espectáculo. Los participantes, por ejemplo, en una carrera popular, en una cabalgata de Reyes o en una protesta civil suelen ofrecer signos que visibilizan su adhesión al acto, incluso cuando éste viene dado por su simple presencia física y la identificación del miembro del grupo congregado es la consecuencia de una intuición basada en su actitud meramente corporal. Por otra parte, en qué momento una coalición so-

cial efímera en la calle pasa a conformar una movilización no deja de ser el resultado de un criterio en cierto modo arbitrario.²

Las movilizaciones en el espacio público urbano no pueden ser consideradas a la luz de las motivaciones anímicas o ideológicas de los individuos supuestamente autónomos y libres, el encuentro de los cuales produce como resultado el grupo cohesionado que se ha hecho «carne entre nosotros». Su análisis debería centrarse en un personaje colectivo que no responde a las mismas lógicas ni a las mismas dinámicas de las personas individuales de que se compone, puesto que debe serle atribuido un valor analítico bien singular. En otras palabras, la colectividad generada *ex professo* y que se desplaza o permanece detenida en un determinado punto de la ciudad tiene cualidades propias como agente de acción social y es susceptible de experimentar estados de ánimo, desencadenar reacciones y llevar a cabo iniciativas, muchas de ellas adoptadas sobre la marcha, en el sentido más literal de la expresión. Estamos hablando de configuraciones de individuos que se reúnen en un mismo punto, en un mismo momento, para hacer unas mismas cosas en principio de la misma manera y con un objetivo idéntico o parecido, licuadas en sentimientos u opiniones básicamente compartidos, y que se disuelven al poco tiempo –restableciendo la naturaleza dispersa de la vida social en el espacio público–, una vez consideran cumplida su misión o dispersadas violentamente por las llamadas fuerzas de orden público. Se trata de afinidades electivas que hacen que un número variable, pero con frecuencia alto, de personas hasta entonces desconocidas entre ellas se fusionen provisionalmente con una sola finalidad, soldadas por vínculos de integración que son al mismo tiempo culturales, normativos, psicológicos, comunicacionales y prácticos, y que son tan poderosos como efímeros.

La movilización concreta la predisposición del espacio público para devenir espacio ritual. Como se sabe, un rito es un acto o secuencia de actos simbólicos, altamente pautados, repetitivos en con-

² Por ejemplo, la legislación española vigente para la regulación del derecho a reunión pública establece a partir de qué cifra de personas una aglomeración concertada pasa a constituirse en grupo de manifestantes, cuya actividad ha de ser regulada: 20 personas. Eso en condiciones normales. En condiciones excepcionales –estado de sitio, toque de queda– la legislación hace realidad el viejo dicho de que “más de dos son multitud”. Así, el bando del general Milans del Bosch imponiendo el toque de queda en la ciudad de Valencia la noche del 23 de febrero de 1981, establecía la prohibición de circular de noche a grupos de dos personas.

cordancia con determinadas circunstancias, en relación con las cuales adquiere un carácter que los participantes perciben como obligatorio y de la ejecución de los cuales se derivan consecuencias que total o parcialmente son también de orden simbólico, entendiendo en todos los casos *simbólico* como más bien expresivo y no explícitamente instrumental. El ritual –siempre según las teorías canónicas al respecto– configura una jerarquía de valores que afecta a las personas, los lugares, los momentos y los objetos que involucra y a los que dota de un valor singular. Una energía y un tiempo que pueden antojarse desmesurados en relación con el resultado empírico obtenido, son consagrados a unas acciones constantes en las que ciertos símbolos son manipulados de una cierta manera y sólo de una cierta manera (cf. Tcherkézoff, 1986). Sea ocasional o periódico, el rito suma acciones, sentimientos, gestos, palabras y convicciones y los pone al servicio de la introducción de una prótesis de la realidad, añadido a lo ya dado que resulta de conjuntar y coordinar las conductas de numerosas personas.

La actividad movilizatoria implica utilizaciones excepcionales de la retícula urbana, en las que el caudal habitual que corre por sus canales experimenta alteraciones de medida o de contenido y provoca movimientos espasmódicos de dilatación o de oclusión. Se trata de auténticas coaliciones peatonales, en el doble sentido de que están conformadas por peatones y peatonalizan el espacio que recorren o en que se detienen. Por ello, en estas oportunidades, el papel protagonista del transeúnte obtiene la posibilidad de alcanzar niveles inusitados de aceleración y de intensidad, como si recibiese de pronto una exaltación en reconocimiento de su naturaleza de molécula básica de la vida urbana, al mismo tiempo que le permite una justa –por mucho que momentánea– revancha por todas las desconsideraciones de que es constantemente víctima (cf. Offner, 1980). Se trata de episodios en los que ciertas vías, por las que en la vida cotidiana se pueden observar los flujos que posibilitan la función urbana, ven modificado de manera radical su papel cotidiano y se convierten en grandes zonas peatonalizadas consagradas a prácticas sociales colectivas de carácter extraordinario. Retomando la vieja analogía cardiovascular deberíamos hablar de *arritmias*, *alorritmias*, *taquicardias*, es decir rupturas de la por otro lado falsa regularidad habitual que parece experimentar el sistema sanguíneo.

En estas oportunidades excepcionales los viandantes desobedecen la división funcional entre la acera a ellos destinada y la calzada y ocupan ésta de manera masiva, congestionándola, una vía habitualmente destinada al tránsito rodado, llenándola con un flujo humano excepcional de individuos que marchan o permanecen quietos de manera compacta, ostentando una identidad, un deseo o una voluntad compartidas. La expresión más emblemática de movilización –entendida como apropiación colectiva del espacio público con fines expresivos– son las fiestas. Estas son, ante todo, actos públicos protagonizados por personas que actúan agrupadas como totalidades compactas relativamente distinguibles en ese ámbito de exposición y visibilización que es la calle. Lo que conocemos como fiestas populares son actos que tienen lugar en los mismos espacios abiertos en que se despliega la actividad pública de la sociedad, aquella misma actividad que la excepcionalidad festiva se encarga de alterar momentáneamente. Continúa vigente, en ese orden de cosas, la definición que propusiera Honorio Velasco acerca de las fiestas, actividades en el transcurso de las cuales, “las gentes ocupan los espacios comunes y allí, al amparo de sus símbolos, materializan su identidad social [...] La fiesta es un complejo contexto donde tiene lugar una intensa interacción social, y un conjunto de actividades y de rituales y una profusa transmisión de mensajes, algunos de ellos trascendentes, otros no tanto, y un desempeño de roles peculiares que no se ejerce en ningún otro momento de la vida comunitaria, y todo ello parece ser susceptible de una carga afectiva, de una tonalidad emocional, de forma que las gentes y su acción social parecen encontrarse en, y crear, un ambiente inconfundible, un ‘ambiente de fiesta’” (Velasco, 1982: 8-9).

LITURGIAS MILITANTES

Las movilizaciones en la calle no son, de hecho, sino movi- lidades corales y expresivas que implican un uso intensivo de la trama urbana por parte de sus usuarios habituales, que establecen una co- alición transitoria entre ellos. En ellas, el peatón pasa de moverse a movilizarse. Las movilizaciones en la calle implican concentrarse en un punto o desplazarse en comitiva de un punto a otro de una deter- minada retícula y hacerlo en forma de procesión, rua, desfile, procesión, cabalgata, etc. Las manifestaciones de contenido civil no son

sino variantes de esa misma lógica apropiativa del espacio urbano que consiste en que un grupo humano que antes no existía y que desaparecerá después, transforme un determinado escenario urbano en vehículo de pronunciamientos de temática civil. La teoría política define una manifestación como “una reunión pública, generalmente al aire libre, en la que los manifestantes dan a conocer sus deseos o peticiones por el simple hecho de su asistencia, con la exhibición de pancartas y otros medios” (Serrano Gómez, 1977: 108). Los congregados que se manifiestan desfilan por las calles en nombre de una causa, de un sentimiento o de una idea con la que comulgan con la máxima vehemencia, convencidos de que hacen lo que tienen que hacer y que lo hacen, como corresponde, con la máxima urgencia, puesto que constituye, respecto de una determinada circunstancia que se ha producido, una respuesta que “no puede esperar”.

Una manifestación es, por tanto, una forma militante de liturgia, lo que implica que su descripción y análisis no deberían apartarse de lo que continúa siendo una ritualización del espacio urbano por parte de una colectividad humana, en este caso un segmento social agraviado por una causa u otra. En tanto que objeto de estudio, las manifestaciones han sido objeto de la atención de teóricos de la conducta colectiva o como exudados de movilizaciones sociales más amplias, desde la perspectiva de las ciencias políticas (cf. Zorrilla Castresana, 1976; con aplicaciones empíricas como las relativas a la ciudad de Madrid durante la transición política española, como la de Adell Argilés, 1989). También contamos con aproximaciones provistas desde la antropología (Collet, 1982; 1988) y la historia social (Robert, 1996), que han puesto de manifiesto la condición que las manifestaciones tienen de recurso cultural al servicio de la enunciación y la conformación identitarias. En este campo, resultan remarcables las aportaciones de Jaume Ayats (1998) acerca de las transformaciones sonoras que las manifestaciones civiles aportan al medio ambiente urbano. Desde la perspectiva de los estudios culturales, que han propiciado análisis sobre estos fenómenos, presentándolos como utilizaciones escenográficas y dramaturgias de la ciudad. Estos trabajos han corrido a cargo de sociólogos de la comunicación, como los relativos a Buenos Aires entre 1991 y 1995 (Entel, 1996), o por antropólogos, como los provistos sobre las marchas civiles en México DF (Cruces, 1998a y 1998b).

Fundamental resulta el acercamiento de Temma Kaplan (1992) a las deambulaciones festivas y las marchas civiles en la Barcelona de finales del siglo XIX y finales del XX. En ese trabajo encontramos una preocupación central en la dimensión topográfica de los hechos socio-históricos considerados. La gran lección de la obra de Kaplan sobre los usos retóricos del espacio urbano es que nos muestra cómo las manifestaciones sindicales, las algaradas, el levantamiento de barricadas, no son únicamente hechos prácticos destinados a protestar, insubordinarse o cortar las calles. Son también formas de declinar la ciudad, apropiarse semánticamente de ella para hacerla decir ciertas cosas sobre ella misma y sus habitantes. Esas maneras de usar/decir lo urbano dan pie, a su vez, a una interpretación de otros actos que, desde otras instancias políticas y de clase, pretenden contrarrestar lo que se vive como una utilización ilegítima del tiempo y el espacio urbanos por parte de las clases populares. Este intento por reconquistar simbólicamente lo que las tropas y la policía ya habían recuperado físicamente se lleva a cabo promocionando desde el poder político, religioso y económico toda la retórica festiva de las procesiones religiosas, de las cabalgatas que exaltan el triunfo de la burguesía, de los desfiles en que se exhibe la pujanza de las clases hegemónicas. A la insurrección revolucionaria que levanta Barcelona en febrero de 1902 – aplastada cruentamente por el ejército y la guardia civil –, la Iglesia y el Ayuntamiento barcelonés oponen los grandes fastos de una nueva fiesta –la Mercè–, que es un canto a la imaginería católica, al mito de la tradición nacional y a las grandes reformas urbanísticas que están transformando la ciudad para que se parezca a sus clases dominantes. El espacio público de Barcelona se convertía así en ring de un combate simbólico entre, de un lado, las masas obreras que cierran sus barrios con barricadas, y, del otro, los concursos al aire libre de gigantes y cabezudos y las exhibiciones públicas de la imagen de la patrona de la ciudad, lucha simbólica relativa, en última instancia, a de quién es y qué significa ese mismo entorno sobre el que los sectores sociales en conflicto ejecutan sus prácticas e inscriben sus discursos.

Las manifestaciones funcionan, en efecto, técnicamente como fiestas implícitas o parafiestas, en el sentido de que no aparecen homologadas como actividades festivas, pero, en la práctica, estas actividades masivas que de manera compacta y concertada ocupan el espacio público responden a lógicas que son en esencia las

mismas que organizan las fiestas “tradicionales” en la calle. Y no se trata sólo de que las marchas de protesta civil nacieran a finales del siglo XIX inspiradas en el modelo que le prestaban las procesiones religiosas o que, ahora mismo, no hagan más que agudizarse las tendencias a incorporar en las manifestaciones políticas o sindicales elementos de índole festival. Es, sobre todo, que las marchas civiles se revelan enseguida al servicio de ese mismo dispositivo de producción identitaria del que las fiestas han sido reconocidas una y otra vez como paradigma y, para llevar a cabo tal tarea, ponen en marcha mecanismos performativos que hacen moralmente elocuente el entorno físico que los convocantes y los convocados consideran apropiado y apropiable para llevar a término su acción (Cochart, 2000).

Con todo, es obvio que, una procesión, por ejemplo, no es lo mismo que una manifestación. Una procesión tiene contenidos asociados a la sumisión a poderes divinos o divinizados, que son –si damos por bueno el viejo paradigma teórico propuesto por Durkheim– los de la comunidad misma que afirma de este modo su existencia y su autoridad. Ahora bien, no deja de ser igualmente cierto que –formalmente al menos– de una manifestación se podría decir casi lo mismo que de una comitiva procesional, en el sentido de que es un transcurso por un determinado itinerario por las calles de “un conjunto de personas ordenadamente dispuesto, que discurre por un trayecto tradicionalmente prescrito en compañía de sus símbolos sagrados...; movimiento colectivo, relativamente sincronizado a través de un espacio determinado y en un tiempo previsto” (Velasco, 1992: 8). Una manifestación tampoco es exactamente lo mismo que un pasacalles, acto peripatético consistente en moverse por un determinado espacio para hacer saber a todos que ha sido declarado el estado de excepción festivo en un determinado territorio. El pasacalles no presume un contenido expreso, no hace ninguna proclamación sobre las necesidades o las exigencias de un colectivo, cosas que sí hace una manifestación. No obstante, no se puede negar que las manifestaciones han ido incorporando, cada vez más, elementos formales de inequívoca extracción festiva y son muchas –casi todas– las que incluyen charangas, pirotecnias, gigantes y cabezudos, parodias, grupos de percusión que interpretan ritmos de samba o batucada y, en una última etapa, camiones cargados con altavoces gigantes que emiten música *dance*, imitando el estilo de las *love parades*. Todos esos elementos aca-

ban produciendo una comitiva cuya singularidad tiende a quedar reducida a veces a sus contenidos explícitamente civiles.

A diferencia de una procesión o un pasacalles, una manifestación es un acto en el que un segmento social determinado reclama alguna cosa o publicita alguna situación que atraviesa. Al mensaje genérico que toda fiesta emite *-¡somos!*-, la manifestación añade otros más específicos, que exclaman: *¡...y queremos!*, *¡... y decimos*, *¡...y exigimos*, *¡...y denunciemos!*. La voluntad de los manifestantes, a diferencia de quienes participan en un acto festivo tradicional, no es precisamente hacer el elogio de lo socialmente dado, sino modificar un estado de cosas. En ese sentido, la manifestación de calle no glosa dramáticamente las condiciones del presente para acatarlas, sino para impugnarlas del todo o en alguno de sus aspectos, y es por ello que se convierte en uno de los instrumentos predilectos de los llamados *movimientos sociales*, es decir corrientes de acción social concertadas para incidir sobre la realidad y transformarla. Los movimientos sociales, en efecto, *mueven y se mueven*: mueven o tratan de mover la realidad y lo hacen a base de moverse *-topográfica y cronológicamente-* en su seno.

A pesar de todas esas diferencias, también casi todo lo que se ha escrito en torno de las manifestaciones como producciones culturales podría ser, una vez descontada la especificidad de su contenido declamatorio contra el presente, extrapolable a las deambulaciones festivas más canónicas. De las manifestaciones civiles se ha dicho que son una acumulación y concentración de signos, que implican sonidos, gestualidades, formas excepcionales de usar el lenguaje, elementos emblemáticos *-pancartas, banderas, alegorías políticas-*, despliegue organizado y jerarquizado de cuerpos itinerantes por un espacio privilegiado, es decir prácticamente lo mismo que podríamos decir *-en función del grado de solemnidad de que el acto se invista-* de un pasacalles o una procesión. Las manifestaciones, por otra parte, hacen explícita esta voluntad de proclamar cosas concretas con relación a contextos no menos específicos, y cierran esa deambulación ritual en el clímax que representa el mitin o la lectura de manifiestos a cargo de personas significativas que dan voz al conjunto de los congregados. Este rasgo todavía resulta más claro en el caso de concentraciones públicas, que no dejan de ser marchas inmóviles y que son respecto de los actos deambulatorios lo que la plaza es a la calle. En todos los casos, las ocupaciones extraordinarias de la calle por parte de fusiones humanas que tienen intención

de decir o hacer una sola cosa al mismo tiempo y en el mismo sitio, obtienen una cierta prerrogativa sobre el espacio que usan transitoriamente, definen su acción con relación a un territorio que afirman como provisionalmente propio y al que atribuyen unos valores simbólicos determinados.

Todas las deambulaciones festivas –incluyendo las manifestaciones civiles– implican un accidente significativo en el tiempo, que ha sido alterado por una actividad prevista, pero no cotidiana. Todas implican una transformación visual y acústica del espacio por el que circulan, un abigarramiento especial, una ornamentación deliberadamente espectacular y un conjunto de sonidos, músicas y ruidos que no son los habituales en la calle. Todas implican una idealización de ese núcleo de tiempo/espacio que, por decirlo así, *trabajan*, que manipulan apropiándose de él o convirtiéndolo en representación pertinente de lo que quisieran que fuese. Lo que se expresa entonces al exterior es justamente lo que habitualmente permanece oculto, por mucho que resulte del todo fundamental: lo sagrado por antomasia, aquello que Durkheim nos enseñó a reconocer como hipóstasis de cualquier forma de comunidad, la esencia invisible de todo *socius* que periódicamente practica sus propias epifanías para recibir un derecho a la existencia sustantiva que acaso la realidad ordinaria no le depararía nunca. Por eso, toda celebración –laica o religiosa, vindicativa o tradicional, tanto da– es una *manifestación* en el sentido teológico de la palabra, es decir una proclamación externa del misterio, tal y como la liturgia católica establece al designar como acto de *manifestar* la acción de exhibir el Santísimo Sacramento a la adoración pública de los fieles.

La diferencia más importante que podemos encontrar entre las deambulaciones explícitamente festivas y los itinerarios rituales de índole civil es que las primeras pretenden expresar cíclicamente la existencia de una supuesta comunidad estable, un grupo humano que se exhibe como coherente y que presume tener la perdurabilidad como uno de sus atributos. En cambio, las manifestaciones de calle son prácticas significantes marcadas por su condición esporádica y por que hacen evidentes las virtudes cohesionadoras del conflicto. Esto implica que estos actos fusionales son, en efecto, un ejemplo de ritualización de los antagonismos sociales, a la manera como ha sido estudiado por la etnología clásica en sociedades exóticas, pero también como recoge la moderna politología, que ha sabido reconocer la manera como

los grupos sociales copresentes pero enfrentados pueden sustituir las agresiones lesivas por demostraciones protocolizadas de fuerza, de las que las manifestaciones serían uno de los ejemplos más clásicos (Tilly, 1978).

El grupo humano que ha cristalizado de pronto en las calles – donde antes no había más que viandantes dispersos– no tiene en común una cosmovisión determinada, ni comparte una misma estructura societaria estable, sino que es una entidad polimorfa y multidimensional que se organiza *ex professo* en nombre de asuntos concretos que han motivado la movilización, susceptibles, eso sí, de generar formas de identificación transversal con frecuencia tanto o más poderosas que las de base religiosa o étnica uniforme.³ Podríamos decir que la manifestación suscita un grupo social por conjunción contingente, mientras que la deambulación festiva tradicional pretende consignar la existencia de un grupo social basado en la afiliación o la pertenencia a una unión moral más duradera. La manifestación de calle hace patentes las contradicciones y las tensiones sociales existentes en un momento dado en la sociedad y las personas que se reúnen objetivan una agrupación humana provisional convocada en función de intereses y objetivos colectivos específicos, provocan un acontecimiento con un fuerte contenido emocional que, al margen de los objetivos concretos de la convocatoria, procuran a los participantes una dosis importante de entusiasmo militante y de autoconfianza en la fuerza y el número de quienes piensan y sienten como ellos. Saben, ahora con seguridad, que ciertamente no están solos. Eso no implica que los conjuntados tengan que mostrarse como una unidad homogénea. Al contrario, con frecuencia las manifestaciones son puestas en escena de una diversidad de componentes en juego, unidos para la ocasión, pero que cuidan de señalar su presencia delegada a través de indicadores singularizadores, como

³ Los politólogos han analizado, por ejemplo, cómo las movilizaciones de empleados de finanzas o de las enfermeras en la Francia de finales de los años 80 generaron sentimientos inéditos de identidad compartida en sectores laborales hasta entonces caracterizados por la atonía y la fragmentación. De igual manera, las movilizaciones en la calle contra la Guerra del Golfo, a principios de 1991, sirvieron para restablecer una identidad de las izquierdas gravemente debilitada por el fracaso de los regímenes comunistas europeos (cf. la compilación de Fillieule, 1993). En todos los casos, las manifestaciones públicas sirvieron, como sucede en el caso de las fiestas explícitas, para corporeizar identidades que la vida cotidiana disuelve o difumina.

su pancarta, sus consignas o su bandera.⁴ La manifestación deviene entonces ejemplo de la forma específica como el espacio público, incluso en las fusiones que en él se generan, implica una forma de integración que permite superar las diferencias sin negarlas.

Este principio conocería sus excepciones relativas, que coinciden precisamente con aquellas formas de manifestación civil que más cerca se encuentran del modelo que le prestan las celebraciones deambulatorias tradicionales. Es el caso de las protestas conmemorativas cíclicas y regulares, fijadas en el calendario y repetidas año tras año, como las del 8 de Marzo, el Primero de Mayo o las cercanías del 22 de junio, el día de la muerte de Judy Garland, que coincidió con los enfrentamientos de 1969 en Nueva York entre gays y policía. En estos casos, la actividad deambulatoria por las calles es una especie de monumento dramático en que un grupo reunido se arroja la representación de colectivos humanos víctimas de un determinado agravio histórico que, en la medida que no se ha reparado, ha de ver recordada cada año su situación de pendiente de resolución. Los congregados evocan una herida infringida, una derrota injusta, una ofensa crónica, pero no se presentan como una colectividad contingente, sino como la epifanía de un sector de ciudadanos habitualmente invisibilizados en su identidad y que tienen en común algo más que sus vindicaciones. Las mujeres, la clase obrera o los gays y lesbianas ritualizan, siguiendo las palabras escritas por Teresa del Valle con relación a las manifestaciones del 8 de Marzo en Donosti (1997: 219), “un pacto colectivo que se estrena cada año [...], un pacto que tiene su parte de denuncia, de la actualización de la memoria histórica”. Francisco Cruces ha coincidido en apreciar esta funcionalidad de las manifestaciones urbanas como dispositivos de reificación de identidades habitualmente negadas en la vida pública y, por tanto, como mecanismos con una tarea no demasiado diferente de la que ciertas fiestas tradicionales garantizan: “La marcha significa hacerse visible en un orden particular regido por el anonimato, las reglas abstractas –impersonales– de convivencia y la prioridad del desplazamiento lineal sobre el encuentro en el espacio público. Es decir,

⁴ Por ejemplo, sobre el papel de la bandera roja en las manifestaciones obreras contemporáneas cf. Angenot, 1998.

supone un reconocimiento de diferencias en un contexto de igualdad e invisibilización cultural” (Cruces, 1998a: 66).⁵

Las actividades fusionales que asumen contenidos asociados a los principios de civilidad y ciudadanía son parte sustantiva de la vida cívico-política en el mundo contemporáneo, al mismo tiempo que testimonian la capacidad del ritual de adecuarse a los requerimientos de los *mass media*, la atención de los cuales es siempre un objetivo a alcanzar. Las manifestaciones, son actos rituales destinados a crear solidaridades basadas en el consenso circunstancial, fundar legitimidades, canalizar la percepción pública de los acontecimientos..., siempre combinando una intensificación interna del grupo congregado con una funcionalidad como vehículos de información dirigida al público en general.

Desde el punto de vista de la teoría política, la manifestación de calle concreta el derecho democrático a expresar libremente la opinión, derecho personal ejercido colectivamente. A través suyo, las personas pueden oponerse a los poderes administrativos o a cualquier otra instancia por medio de una asociación transitoria que se hace presente en un sitio de paso público. Este espacio público se convierte así en mucho más que un pasillo: deviene en efecto *público*, en el sentido ilustrado del término, es decir en espacio de y para la publicidad. Recuérdense que la publicidad es ese ideal filosófico – originado en Kant, fundamento del proyecto cultural de la modernidad en que tanto han insistido autores como Hanna Arendt o Habermas– del que emana el más amplio de los principios del consenso democrático, aquel que permite garantizar una cierta unidad de lo político y de lo moral. Ese axioma está asociado a la idea de una sociedad culta formada por personas privadas iguales y libres que se conciertan a la hora de hacer uso público de su razón. Los

⁵ La interpretación de la función simbólica de las marchas de protesta propuesta por Cruces y la nuestra son sustantivamente distintas. Según Cruces, “la manifestación extrae sus potencialidades expresivas de dejar, momentáneamente, en suspenso el orden racionalizador, lineal y restrictivo de la vida urbana. Marchas, plantones y movilizaciones pueden contemplarse como fenómenos de *ruptura*” (1998a: 66; el subrayado es suyo). Estamos de acuerdo con Cruces en que, efectivamente, la manifestación –como la fiesta– implica la proclamación de un estado de cosas distinto del cotidiano, pero no en que esto implique una desarticulación del “orden racional” que impera en el espacio público en condiciones ordinarias, sino, al contrario, la introducción de un elemento de claridad estructural en un contexto dominado habitualmente por los usos heteronómicos y las situaciones no estructuradas.

participantes en ese usufructo intensivo de la calle que implica la movilización en público no pierden en ningún momento que son seres humanos diferenciados y diferenciables, cuyas diferencias han quedado superadas –sin dejar de permanecer preservadas– por el fin comunicacional común que los reunidos han asumido como propio. En este sentido, la concentración o la marcha de un grupo humano en la calle implica una fusión no orgánica, puesto que lo generado no es una comunidad, sino un pacto entre personas individuales que prescinden o ponen provisionalmente entre paréntesis lo que les separa, al haber encontrado una unidad moral más o menos eventual. Por todo ello, de la manifestación podría decirse algo más que constituye un ejemplo emblemático de ritual político moderno (Abélès, 1988; Kertzer, 1992), puesto que en cierto modo es la ritualización de los valores políticos de la propia modernidad.

Recordemos que, para la ciencia política, la manifestación implica una de las expresiones más entusiastas y activas de participación política, así como una de las modalidades más vehementes de control social sobre los poderes públicos. Participar en manifestaciones, *bajar* o *salir* a la calle para expresar mensajes relativos a asuntos públicos constituye lo que un clásico de la politología (Milbrath y Goel, 1977) llama modalidad *gladiadora* de acción política, aquella que implica el máximo grado de involucramiento personal de los miembros de una sociedad en las cosas comunes. En ese orden de cosas, si es verdad que todo poder político institucionalizado reclama hoy su correspondiente escenificación, parece inevitable y pertinente la espectacularización asimismo de instancias civiles y políticas que son constantemente evocadas, pero que, en caso de que no existiesen las manifestaciones y otras ceremonias políticas análogas, no tendríamos la oportunidad de contemplar en vivo jamás. Si el Estado y las diferentes esferas gubernamentales tienen su teatro, este dispositivo de efectos escénicos que dibujan lo que Abélès ha llamado un “círculo mágico” al entorno de los políticos (1988: 118), lo mismo podría decirse de instituciones al mismo tiempo fundamentales e hiperabstractas, como *el pueblo, la ciudadanía, la opinión pública...*, es decir todo aquello que se supone que el sistema político representativo representa.

En estas oportunidades, el imaginario político hegemónico puede ofrecer la imagen de que todos esos personajes no son entidades protagonistas (pero pasivas) que se limitan a depositar su voto en una urna cada equis tiempo, sino un conjunto de individuos cons-

cientes y responsables que pueden tomar la determinación de hacer oír su voz directamente, sin la intermediación de sus mediadores políticos. Las manifestaciones políticas acaban haciendo, entonces, lo mismo que los rituales suelen hacer, que es convertir en realidad eficaz las ilusiones sociales, constituirse en prótesis eficientes que, como se ha escrito en relación a los mítines, “hacen pensable lo etéreo, sensible lo abstracto, visible lo invisible, material lo efímero, creíble lo paradójico y natural lo misterioso” (Cruces y Díaz, 1995: 165). Lo que vemos desfilar en cada manifestación son *los estudiantes, los trabajadores, el pueblo catalán, los inmigrantes, los antifascistas...*, es decir objetivaciones en que un grupo más o menos numeroso de personas que usan expresivamente el espacio público se presentan y son reconocidos como encarnación de colectivos mucho más amplios, cumpliendo una función más que simbólica, sacramental, en tanto logran el prodigio de convertir la metáfora –o mejor la sinécdoque– en metonimia: se convierten en aquello que representan.

Se entiende también, por todo ello, que el centro de la ciudad sea el escenario privilegiado para que un colectivo sobrevenido hable de sí mismo fusionándose en y por sus calles y plazas. Los urbanitas –es sabido– acuden al centro urbano para llevar a cabo todo tipo de actividades: burocráticas, laborales, administrativas, lúdicas, de aprovisionamiento y consumo... El centro es entonces un campo de encuentro de todos, escenario de una actividad múltiple, paraje permanentemente vigilado, es cierto, pero donde puede pasar cualquier cosa en cualquier momento. Este marco hace inmejorablemente tangible la actividad heterogénea, escindida y contradictoria de la vida urbana, pero también su paradójica capacidad integradora. Resulta lógico, entonces, que aquellos grupos que quieran objetivarse empleando para ello el espacio público lo hagan en ese espacio que es escenario de y para las reverberancias, las amplificaciones y los espectáculos que, de manera ininterrumpida, protagoniza el público o/y que son destinados al público. Cuando una colectividad quiere proclamar alguna cosa lo hace preferentemente en el centro, y no sólo por sus virtudes magnificadoras, ni porque allí residan las instancias políticas eventualmente interpeladas, sino por la propia elocuencia que se atribuye a un territorio donde pasa todo aquello que permite hablar –en el sentido que sea– de una sociedad urbana.

LA CALLE: APROPIACIÓN Y CONFLICTO

Estamos viendo cómo son distintas las maneras a través de las que determinados grupos pueden reclamar, fusionalmente y en tanto que tales, su derecho a usar de manera expresiva el espacio público urbano, otorgándole un determinado significado compartido a las calles, las avenidas o las plazas por las que circulan o en que se concentran. Las formas que esta puesta en sentido del espacio público ha adoptado pueden ser diferenciadas a partir de una tipología siempre relativa, en la medida en que sus expresiones experimentan una constante tendencia a la superposición y a la mixtura: comitivas, desfiles, procesiones, ruas, pasacalles, etc., deteniéndose en especial en el caso de las manifestaciones de calle de temática civil. Cualquiera que sea la variante de desplazamiento ritual colectivo podríamos, observando sus preferencias espaciales, reconocer una actividad consistente en establecer puntos de calidad y singladuras que unen entre sí esos puntos siguiendo auténticas sendas rituales, así como un sistema de evitaciones y soslayamientos no menos significativo. Ese uso no estrictamente práctico que recibe periódicamente el espacio urbano –flujos y estancamientos no ordinarios que alteran la hidrostática urbana– no hace sino poner de manifiesto su condición de *público*, es decir accesible a todos, puesto que se entiende que realmente *pertenece a todos* y que estos *todos* pueden ponerlo negociadamente al servicio de sus intereses tanto prácticos como simbólicos. Que la calle se vea transformada por todo tipo de ritos colectivos, consistentes en marchar o detenerse juntos, libremente, implicaría, si fuera realmente así, que ha visto reconocida su naturaleza de ámbito de las proclamaciones sociales del tipo que sea, el contenido de las cuales puede ir de la periódica representación festiva de determinados vínculos comunitarios a la vindicación de objetivos concretos en el marco de todo tipo de luchas civiles.

Es así que la calle, la plaza o la avenida son *apropiadas*, en el doble sentido de hecha *propias* y señaladas como *adecuadas*, por parte de ciudadanos reunidos que proclaman públicamente quiénes son, qué creen, qué sienten, qué piensan o a qué aspiran. Allí los individuos y los grupos que pasan del movimiento a la movilización definen sus relaciones con el poder, para someterse, pero también para proclamar su indiferencia a través de la fiesta o para impugnarlo por medio de la protesta pública. Ahora bien, no resulta demasiado defendible la afirmación de que el espacio público ha

acabado por conseguir aquella alta misión que el en tantos sentidos frustrado discurso democrático le había asignado. En la práctica, no encontramos sino pruebas que la calle ha visto constantemente escamoteado ese papel de escenario privilegiado para la comunicación y la participación, proscenio mayor de la integración civil en que la sociedad debería poder explicitar de manera pacífica y en términos políticos su naturaleza fragmentaria y conflictiva. Aquel espacio público que prometía constituirse en marco preferente para la libertad y la igualdad, en que la opresión y la segregación resultarían inconcebibles, ha acabado siendo un lugar monitorizado, hipervigilado y dispuesto para la estigmatización, sin que la condición polémica de las relaciones sociales haya podido contar muchas veces con la posibilidad de hacerse manifiesta, ni expresar sin trabas los descontentos y las voluntades transformadoras. La naturaleza conflictual de las relaciones sociales de exclusión y de dominación ha tenido que llevar a término sus periódicas escenificaciones a menudo por la fuerza, básicamente porque era por la fuerza que le eran impedidas. Desmintiendo el proyecto del cual era encarnación, el espacio público ha visto en múltiples ocasiones cómo, incluso en estados nominalmente democráticos, se obstaculizaba o impedía su realización en tanto que ámbito no sólo para el consenso, sino también para expresar la pugna entre actores sociales, culturales y políticos que querían reajustar las relaciones que los mantenían al mismo tiempo unidos y enfrentados.

En ese orden de cosas, y como mínimo en teoría, en los sistemas políticos que se presumen democráticos las instancias de gobierno saben ceder su monopolio administrativo sobre el espacio público –interpretado en este caso no como *espacio accesible a todos*, sino como *espacio de titularidad pública*– a sectores sociales en conflicto, de manera que estos puedan hacer un uso pacífico con finalidades de índole expresiva, para dirimir en público todo tipo de desavenencias con los distintos poderes políticos, sociales o económicos. En condiciones no democráticas, pero, el Estado impide todo manejo no consentido del espacio público, en la medida que se atribuye la exclusividad de su control práctico y simbólico e interpreta como una usurpación toda utilización civil no controlada de éste. Es en estos casos que el poder político puede abandonar cualquier escrúpulo a la hora de demostrar sus seculares tendencias antiurbanas, consecuencia de una descon-

fianza frontal hacia el espacio público, territorio crónicamente incontrolable, que cobija en potencia todo tipo de disidencias, deserciones y contrabandeos.

A esa aprensión a lo que de imprevisible está a punto de suceder siempre en el espacio público, se añade la prevención que siempre han despertado las comunidades peripatéticas, los grupos humanos que sólo existen en movimiento, como es el caso de los cuajos que forman en la calle las movilizaciones, alianzas transeúntes de transeúntes, que sólo existen en y para la itinerancia. Es comprensible: todo movimiento y, más, toda movilización se oponen, por principio, a cualquier forma de estado, incluyendo su expresión extrema: el Estado. Por su suspicacia tanto ante la calle como espacio abierto, como ante los desplazamientos fusionales y molares que en ella se puedan registrar –que alcanzan en el toque de queda su explicitación más rotunda–, los sistemas políticos centralizados tienden a convencer a sus administrados de que la vía pública ha de servir para que individuos o unidades sociales muy pequeñas –dos, tres personas– vayan de un sitio a otro para fines prácticos o trabajen para su mantenimiento en buen estado –policías, empleados públicos, etc.–, y sólo excepcionalmente para que participen en movilizaciones festivas patrocinadas o consentidas oficialmente.⁶ Cualquier otro empleo de la calle es sistemáticamente contemplado como peligroso y sometible a vigilancia, y eventualmente a prohibición.

Esta incapacidad de los sistemas políticos centralizados –incluso de aquellos que se autopresentan como democráticos– a la hora de convertir las relaciones entre dominantes y dominados en asuntos políticos dirimibles en público se ha traducido en usos de la fuerza, y en usos *públicos* de la fuerza, en la medida que han buscado sobretodo la manera de visibilizarse, de convertirse en un espectáculo que quiso ser inicialmente histórico –y, como tal, representable y más tarde evocable en clave épica–, pero que en una última etapa ha buscado por encima de todo resultar sencillamente mediático, susceptible de ser reproducido y retransmitido por los medios de comunicación de masas. En este sentido, la imagen que estos medios de comunicación han divulgado en las últimas décadas de lo que habían etiquetado como “violencia urbana”

⁶ Cuando en 1912 el jefe de la policía de Berlín prohibió una manifestación obrera, razonaba en su informe negativo que “la calle sirve únicamente para circular” (citado por Petersen, 1997: 169).

nunca se han limitado a una aséptica crónica de los hechos, sino que ha aparecido modelada por un discurso que venía a exaltar las actuaciones de la llamada “fuerza pública” como justas y pertinentes y que impregnaba las expresiones de ira colectiva con todo tipo de descalificaciones, en tanto que antisociales, perturbadoras de una visión bien sesgada de lo que había que entender por “orden público”.

Resulta interesante comprobar la manera como el lenguaje hegemónico en cada marco sociopolítico trabaja esta categoría de “violencia urbana” en función de requerimientos contextuales diferenciados. Por ejemplo, si en Francia evoca el que hacía un siglo servía para ser aplicado a las “clases peligrosas” –los sectores marginales, que habitan barrios degradados–, en el Estado español lo que hace es reproducir todo el esquema que servía al régimen franquista para descalificar la actividad de los *agitadores subversivos* que rompían la impuesta tranquilidad ciudadana. En efecto, en Francia la violencia urbana es sistemáticamente asociada a expresiones irracionales, descontroladas y absolutamente despolitizadas de la rabia de los jóvenes de los suburbios, a menudo inmigrantes o descendientes de inmigrantes que no han conseguido los niveles deseados de “integración sociocultural” (cf. Macé, 1999). En cambio, en el Estado español la violencia urbana aparece figurada bien como parte de la actividad normal de la que la prensa denomina “tribus urbanas”, bien al lado de figuras no menos arbitrarias, como pasa desde la década de los noventa con el “terrorismo de baja intensidad” o la *kale borroka*, para designar las expresiones contestatarias que protagonizan jóvenes altamente politizados, que son descritos como débiles mentales fácilmente sugestionables o bien como fanáticos conjurados en la destrucción de la paz civil y a sueldo de fantasmáticas instancias ocultas que buscan la destrucción de la sociedad y el triunfo del mal. Tanto en un caso como en el otro, la «violencia urbana» remite a la acción de lo que es presentado en tanto que fuerzas antinstitucionales, despolitizadas en unos casos, hiperpolitizadas en otros, pero marcadas siempre por su conexión con las figuras más abominables y al mismo tiempo más inquietantes –por inconcretas, por mórbidas– de la inseguridad, la criminalidad y todo el resto de formas concebibles –incluso inconcebibles– de la alteridad social.

Pero, ¿de qué se está hablando cuando se alude a unas supuestas “violencias urbanas”? El calificativo de *urbano* para designar un tipo específico de violencia ya de por sí resulta intrigante, pues se trata de expresiones de conflicto social que a menudo tienen lugar en ámbitos rurales o semirurales. La respuesta a este enigma –¿por qué el término *urbano* para etiquetar un determinado tipo de violencias?– tendría que ver seguramente con la vieja estatuación de la ciudad como un medio ambiente moral negativo, en el seno del cual se desencadenan sin parar todo tipo de anomias y disgregaciones, un paisaje marcado por la desorientación, la pérdida de valores y la desolación. Y si es fácil descubrir la justificación ideológica de las connotaciones negativas del epíteto *urbano*, también lo habría de ser descubrir que al término *violencia* le corresponde una génesis igualmente bien poco inocente. De hecho no deberíamos hablar de fenómenos de violencia sino de sucesos a los cuales se atribuye una especie de cualidad interna especial que bien podríamos denominar *violencidad*. Ésta se asigna en función de criterios que no tienen nada que ver con la intensidad de la fuerza injustificada o excesiva aplicada, ni con el daño físico o moral causado en las víctimas, sino que responde a una identificación de la violencia como uno de los rasgos de la alteridad social: los violentos son siempre los otros.

Los discursos hegemónicos acerca de la violencia y la representación mediática de ésta –siempre sobrecargada de tintes melodramáticos– inciden una y otra vez en lo que Jacques Derrida había denominado la “nueva violencia arcaica”, una violencia elemental, bruta, primitiva, de la que el manifestante violento o el protagonista de revuelta suburbial sería uno de los exponentes, al lado del delincuente, del terrorista, del *hooligan*, con los que se les emparenta. La *violencia* del “radical”, que es mostrado encapuchado lanzando piedras o cócteles molotov y levantando barricadas, se opone de manera absoluta a la *fuerza* del “guardián del orden público”, el sufrido “servidor de la sociedad”, que encarna los valores sacrosantos de la ley y el orden. Vemos así cómo una violencia heterogénea, escandalosa e inaceptable es imaginada enfrentada a una violencia homogénea, funcionarial, orientada sólo por un supuesto bien público. Una magnífica estrategia, por cierto, con vistas a generar ansiedad pública y fomentar una demanda popular de más protección policial y jurídica.

CALLES LEVANTADAS

La emergencia de la propia naturaleza polémica del espacio público se concreta en un espectáculo que vemos repetirse una y otra vez. De entrada, la imagen de viandantes que marchan juntos, en la misma dirección, demasiado alterados, diciendo unas mismas cosas que no se quisiera escuchar y en voz demasiado alta, increpando poderes en apariencia poderosos, pero que, con su reacción ante todo eso, pronto se revelan mucho más vulnerables de lo que se imagina. El escenario, una vez más el centro urbano, esa provincia que la especulación inmobiliaria, las políticas tematizadoras, la gentrificación y el consumo espectacularizado habían creído suyo y el territorio donde se erigen los palacios gubernamentales y los monumentos más emblemáticos de la ciudad conoce, de pronto, la irrupción de una multitud airada que traspasa los límites de la ciudad sagrada donde habitan las más altas potestades políticas, religiosas y económicas y desobedece las órdenes relativas a qué debe y qué no debe pronunciarse, gritando las frases malditas, las reclamaciones imposibles.

Justo en ese momento, una vieja técnica, bien conocida, se vuelve a poner en marcha, ciega y sorda: la represión. Los inaceptables deben ser expulsados de la calle, disueltos, devueltos a la nada de la que los imagina procedentes, puesto que representan potencias que son oficialmente mostradas como ajenas, física o moralmente extrañas al presunto orden que esa presencia no invitada viene a desmentir. La estampa se repite entonces por doquier en el mundo: botes de humo, pelotas de goma, chorros de agua a presión, golpes de porra, no pocas veces disparos con fuego real. La policía irrumpe en escena como garante de la buena fluidez por los canales que irrigan la forma urbana. Ha de hacer lo que siempre ha hecho: desembozar la ciudad, disolver los grumos humanos, drenar los obstáculos físicos que dificultan la correcta circulación de los coches, acallar las voces cargadas de emoción, hiperexpresivas, vehementes de aquellos que han sido declarados intrusos en un espacio –la calle– en que en principio nadie debería ser considerado como tal. Las enigmáticamente llamadas “fuerzas del orden” –¿de qué orden?– conforman una masa uniforme, inevitablemente siniestra –¿por qué los uniformes de la policía son siempre sombríos?–, una especie de mancha oscura en un escenario que hasta su llegada era multicolor y polifónico, y más todavía por el griterío de los manifestantes, por el

colorido de los estandartes, las pancartas, las banderas y de la propia diversidad humana congregada.

Frente a eso, las barricadas vuelven a ser, una vez más, como tantas veces antes, el instrumento insurreccional por excelencia, la herramienta que permite obturar la calle para impedir otra motilidad, esta vez la de los funcionarios encargados de la represión, sea el ejército o la policía. Ese elemento –ya conocido desde el siglo XIV– aparece recurrentemente en las grandes revoluciones urbanas del siglo XIX y buena parte del XX al tiempo como instrumento y como símbolo de la lucha en las calles. Estas construcciones –a las que Baudelaire describe como “adoquines mágicos que se levantan para formar fortalezas”– han servido de parapetos, pero también de obstáculos, el emplazamiento de los cuales respondía a una vieja técnica destinada a retener o desviar afluencias entendidas como amenazadoras, y se configuraba a la manera de un sistema de presas que interceptaba esas presencias intrusas que habían sido detectadas moviéndose por el sistema de calles. A esa dimensión instrumental, a las barricadas, conviene reconocerles un fuerte componente expresivo. Pierre Sansot (1996: 115) hacía notar cómo la barricada evocaba la imagen de una “subterranidad urbana”, que emergía como consecuencia de un tipo desconocido de seísmo. La barricada ha asumido de este modo la concreción literal de la ciudad *levantada*.

La doble naturaleza instrumental y expresiva de la barricada continúa vigente, pero la forma que adopta esta técnica de ingeniería urbana efímera ha cambiado. Las barricadas empezaron siendo murallas hechas con barricas –y de ahí el término *barricada*– y así fueron empleadas por los parisinos para defenderse de los mercenarios de Enrique III, en mayo de 1522. En el París de la Comuna de mayo de 1871 llegaron a devenir auténticos proyectos de obra pública y alcanzaron la categoría de arquitectura en un sentido literal. Los adoquines levantados de las calles configuraron un elemento fundamental en el paisaje insurreccional de las ciudades europeas hasta bien entrado el siglo XX. En el París de Mayo del 68 –siempre mayo– las calles fueron levantadas y se construyeron numerosas barricadas con su empedrado, pero la fórmula más empleada fue la de atravesar coches en las calzadas, volcarlos, con frecuencia incendiarlos. Esta también fue la fórmula empleada por las manifestaciones estudiantiles en Barcelona a finales de aquella misma década, como cuando los estudiantes que se manifiestan ante la sede de la Facultad de Medicina el 2 de noviembre de 1968,

por ejemplo, vuelcan e incendian un coche marca Dodge, el modelo de automóvil de fabricación española considerado en aquel entonces de lujo. Estas actuaciones no se han visto como meros métodos para irrumpir el tráfico, sino que implicaban una denuncia a la sociedad de consumo que se quería hacer temblar. Esa es la tesis de Pierre Sansot (1996: 118), que, hablando del mayo del 68 parisino, se refiere a un auténtico “holocausto de automóviles”, del que, por cierto, se libraron ciertos modelos, como el Citroën 2 CV o el Renault 4L, que eran los vehículos habitualmente preferidos por los propios manifestantes y que Sansot interpreta que estos homologaban con bicicletas.⁷

Las barricadas son, hoy, tan móviles como la policía. Responden a una concepción sobremoderna dinámica del disturbio, como si las algaradas de finales del siglo XX y principios del XXI estuvieran caracterizadas por la agilidad de movimientos, por la impredecibilidad de los estallidos, por la voluntad de impregnar de lucha urbana la mayor cantidad posible de territorio. La barricada se forma, en la actualidad, sobre todo con contenedores de basura, con lo que vienen a renunciar a su estabilidad para devenir, ellas también, como todo hoy, móviles, usadas ya no sólo como protección, sino también como parapeto que puede ser empleado para avanzar contra la policía y obligarla a recular. También han cambiado los elementos que los manifestantes utilizan para defenderse y a veces plantarle cara a la policía. Continúan vigentes las piedras y también los cócteles molotov, los viejos protagonistas de tantas revueltas urbanas a lo largo del siglo XX, pero también son frecuentes los cohetes pirotécnicos, una forma de llevar hasta las últimas consecuencias la festivalización creciente de las marchas de protesta.

Todos esos elementos usados para construir barricadas o para ser lanzados contra la policía, contra las fachadas de edificios institucionales o determinados aparadores, no sólo son meros instrumentos para la acción práctica, sino temas codificados, que implican una lectura puesta que sirven para elaborar y narrar un discurso. Hay objetos del todo descartados, por mucho que podrían cumplir a la perfección la función de yugular la calle. A ningún piquete de mani-

⁷ Y fue seguramente para desprestigiar el movimiento estudiantil que *La Vanguardia* colocaba en su portada del 9 de enero de 1969, la fotografía de un solitario Seat 600 ardiendo en la calle Casanova de Barcelona, como una prueba de la inevitabilidad del estado de excepción en todo el territorio español que el régimen franquista acaba de decretar.

festantes se le ocurriría hoy cortar un árbol para hacer una barricada, cosa que sí que pasó en el París del 68, con una lluvia de críticas que hizo abandonar esta práctica. En cambio, ciertas cosas pueden ser consideradas no sólo como buenas para interrumpir el tránsito, sino también –parafraseando a Lévi-Strauss– como *buenas para pensar*. Acabamos de hablar de los coches atravesados en las calzadas a mediados de los años sesenta. En el caso de Barcelona, lo mismo podríamos decir de las antiguas sillas públicas de La Rambla, que sirvieron una y otra vez, en la segunda mitad de los años 70, para ser lanzadas al centro de la calzada –sólo de bajada, por cierto–, a la altura de la fuente de Canaletes. Es cierto que a veces se usaron para interrumpir el tráfico los asientos de las terrazas de bares del paseo; en cambio, aquellas sillas blancas, hoy desaparecidas, eran sistemáticamente maltratadas por los manifestantes. Objetos odiados, ciertamente, no sólo porque aquellas sillas fueran públicas, sino quizás ante todo porque nadie llegó a entender nunca que se tuviera que pagar por utilizarlas. Acerca de los disturbios urbanos, Pierre Sansot (1996: 102) notaba cómo el pavimento que se arranca, los adoquines, las piedras de las obras, los coches que se atravesaban en los bulevares parisinos, eran –desde el punto de vista del revoltoso– elementos “por fin liberados”, como si los objetos urbanos que se lanzaban levantasen el vuelo y dejaran el suelo al que habían sido atados; como si una fuerza surgiese de la ganga que las aprisionaba a ras de tierra; como si pudieran conocer, gracias al insurrecto, una gloria que la vida cotidiana les usurpaba.

En otro plano, la tantas veces supuesta voluntad de los “manifestantes violentos” de causar daños irreparables es más que discutible. Esto es obvio por lo que hace a acciones que raras veces van más allá de agresiones contra mobiliario urbano o transportes públicos –una forma clara de atacar a la Administración de que dependen–, cabinas telefónicas –agresiones metafóricas contra Telefónica– o los cristales de ciertos negocios moralmente condenados por los manifestantes, como hamburgueserías, oficinas bancarias o inmobiliarias, tiendas de moda, delegaciones de multinacionales... Los manifestantes que, por ejemplo, protestan el 8 de mayo de 1970 contra la intervención norteamericana en Vietnam y la matanza de estudiantes en la Universidad de Kent, apedrean el Instituto Norteamericano, en la Vía Augusta, o los almacenes Sears, en lo que entonces era la plaza de Calvo Sotelo –hoy Francesc Maciá. El 13 de febrero de 1971, después de un frustrado recital de Pete Seeger en

la Escuela de Ingenieros y de unos disturbios que afectaron al entorno del Palacio de Pedralbes, un grupo de manifestantes se cita en el centro de Barcelona, donde destrozan las vitrinas de la IBM, en la plaza Urquinaona. El 5 de diciembre de 1970, coincidiendo con el consejo de guerra contra militantes de ETA en Burgos, los manifestantes recorren la calle Tuset –uno de los escenarios predilectos de la *gauche* catalana– asolando todo a su paso. En las octavillas que lanzan puede leerse el motivo de lo que ciertamente era un operación de castigo: “La misma burguesía que asesina en Burgos se refugia en la paz de Tuset” (citado en Colomer, 1978: II, 61).

Una vez superada oficialmente la dictadura franquista, este tipo de agresiones de fuerte contenido simbólico, consistentes en interpelar violentamente a expresiones del mal social, económico y político, se han continuado considerado pertinentes por parte de ciertos grupos. En Barcelona, las celebraciones deportivas por victorias del Barça han desembocado de manera casi preprogramada en el apedreamiento de establecimientos de comida rápida pertenecientes a cadenas internacionales, al grito de “Butifarra, sí; hamburguesa, no”. Las acciones de protesta en la calle a lo largo de los 90 han insistido en ese tipo de actos, dirigidos contra empresas de trabajo temporal, delegaciones inmobiliarias, sedes bancarias, etc., como si se tratase de hacerles pagar su responsabilidad en los abusos del capitalismo, la precarización del trabajo temporal, el precio de la vivienda, etc. En el transcurso de las manifestaciones contra la globalización que tienen lugar en Barcelona el 24 de junio de 2001 o el 16 de marzo del año siguiente, los participantes partidarios de la acción directa apedrean tiendas de moda, al tiempo que pintan en sus paredes contiguas lemas contra el imperio de medidas que provocan la anorexia,⁸ pero también contra oficinas de la Caixa o la sede de Comisiones Obreras, sindicato éste supuestamente culpable de haber traicionado la causa proletaria.

Refiriéndose a las destrucciones provocadas por los manifestantes del Mayo del 68 en París, Michel de Certeau (1970: 11), advertía cómo estas nunca fueron de verdad un cataclismo y asumieron desde

⁸ En la manifestación contra la cumbre europea de marzo de 2002, los escaparates de la tienda de moda Gonzalo Comellas, en la esquina Casp/paseo de Gràcia, lucían grandes carteles, colocados en el interior por la propia empresa, en los que, como si de un sortilegio mágico apotropaico ante las piedras de los manifestantes se tratase, se podía leer: “No a la globalización”.

el principio y en todo momento un fuerte contenido simbólico, al mismo tiempo que recordaba que ninguna instalación estratégica, ni ninguna sede política o empresarial importante fue importunada por los revoltosos. “Los daños –anota Certeau-, además de los ocasionados inevitablemente por el desorden, provocan más bien el efecto de sacrificios necesarios a la *expresión* de una reivindicación” (Certeau, 1970: 11-12; el subrayado es suyo). Es por ello que Certeau nos habla aquí de auténticas *luchas rituales*, para enfatizar la escasa vocación destructiva de aquella revuelta, algo que podría ser ampliado a la mayoría de disturbios asociados a marchas civiles, ejercicios de fuerza tan protocolizados como las dramaturgias de que forman parte y de la que no pocas veces no dejan de ser una especie de prótesis no pocas veces perfectamente prevista.

Por lo que hace a los males personales, se podría decir algo por el estilo. De hecho, los enfrentamientos en la calle raras veces implican hoy, en las ciudades europeas, la aplicación de una violencia lesiva de efectos irreversibles, a diferencia de lo que había ocurrido en las grandes revoluciones urbanas del siglo XIX y de buena parte del siglo XX. La utilización de armas de fuego por parte de la policía, si no inédita, sí que es al menos mucho menos frecuente en Europa occidental que en otras épocas, dado que se entiende que las fuerzas de represión cuentan y han de emplear de técnicas y armas adecuadas a la persuasión/disuasión incruenta. Y lo mismo se podría decir de los manifestantes, que no suelen causar daños de verdad irreparables, excepto en aquellas circunstancias en que interviene, aunque sea como telón de fondo, la violencia armada, como ocurre en Irlanda del Norte o Euzkadi. Hay que recordar que el paradigma de revuelta urbana de finales del siglo XX en los países capitalistas avanzados ha sido, repitámoslo, el Mayo del 68 francés, que no provocó víctimas mortales directas, a pesar de su espectacularidad. Los estragos producidos eventualmente como la consecuencia de manifestaciones políticas en las últimas décadas en Europa no han sido nunca de extrema gravedad y el restablecimiento del aspecto anterior de los espacios afectos por disturbios ha costado algunas horas de trabajo a las brigadas municipales. En cuanto al número de muertos y heridos graves resultantes de choques entre manifestantes y policías ha sido escaso, en una tendencia que las actuaciones policiales contra manifestaciones antiglobalización en Gotteborg y Génova parecen querer desmentir en una última etapa. En cualquier caso, y volviendo al ejemplo barcelonés, es significativo que el

número de personas atendidas por los servicios médicos como resultado del accidentado *correfoc* de las fiestas de la Mercè de 1996 fuera mayor del que se registraría unas semanas más tarde en aquel mismo escenario –la Vía Laietana–, derivado del violento desalojo policial del *okupado* cine Princesa y de las protestas posteriores frente a la Jefatura de Policía.

Los choques urbanos entre manifestantes y policías o entre manifestantes de signo contrario han adoptado casi siempre un carácter fuertemente ritualizado, en los que las cargas, los repliegues y los movimientos de defensa..., han adoptado un cierto aspecto de juego ceremonial, dominado siempre por la convicción de que la violencia usada será limitada y no tendrá consecuencias irreversibles. Ni los manifestantes –ni siquiera los más hostiles– ni los policías dejan nunca de explicitar este énfasis en la dimensión fundamentalmente escénica de sus actos. Las actuaciones contra sitios considerados encarnación de lo maligno o difusores de corrupción e infamia estaban orientados por esa misma voluntad dramática. En esa línea, el tipo de vestuario que usan los manifestantes más radicales quiere ser elocuente y la policía y los espectadores son capaces de reconocerlo aún fuera de las marchas de protesta en sí. Esta preocupación por distinguirse acaba generando no sólo un efecto estético, sino estetizante, cuyo destino último es en buena medida mediático. Hoy, en una deriva de la que las manifestaciones antiglobalización de finales de los noventa y principios del siglo XXI han sido confirmaciones, se puede apreciar una notable tendencia mundial a uniformizar a los propios protestatarios. Los pasamontañas –línea Comandante Marcos–, las sudaderas con capucha, el calzado deportivo..., han acabado perfilando un *look* característico del manifestante radical.

Por descontado que los policías, por su parte, no olvidan tampoco nunca esa dimensión teatral de su actuación. Los despliegues de los agentes antidisturbios no son simples intervenciones destinadas a alcanzar un cierto objetivo –defender el orden público ofendido, di-

⁹ Esa percepción de los movimientos de la policía y los manifestantes como coreografías aparece explicitada en un excelente corto grabado para la televisión bosnia, en que un montaje paralelo muestra simultáneamente actuaciones en el festival de danza en espacios públicos de Barcelona –“Dies de dança”– y las marchas de protesta y las actuaciones policiales durante las jornadas antiglobalización también en Barcelona, en marzo de 2002. Se trata de *Alta tensión bajo Voltaje*, dirigida por Erol Colakovic y Patricio Salinas.

cen-, sino auténticas coreografías en que cada movimiento funciona como un verdadero paso de baile.⁹ El producto final muchas veces no disimula sus resonancias cinematográficas. La imagen de los policías de muchas ciudades europeas o norteamericanas avanzando por las calles golpeando con las porras sus escudos, recuerda inevitablemente las batallas de las películas “de romanos”. Con motivo de los hechos de Seattle, en 1999, la prensa ya llamó la atención acerca de cómo los uniformes y el equipo de los antidisturbios parecían extraídos de una película de ciencia-ficción. La vestimenta de trabajo que estrenó la policía española con motivo de las movilizaciones antiglobalización en Barcelona, en junio de 2001, estaban en esa misma línea de fantasía. Pierre Sansot habla de las furgonetas que transportaban a los CRS franceses del Mayo del 68 como “grandes bestias fabulosas en la caída de la tarde, monstruos que se hundían en la noche parisiense” (1996: 129). Michel de Certeau decía que los “manifestantes de mayo luchaban contra marcianos negros y con casco” (1970: 12). La propia presencia de espectadores es una prueba de esta naturaleza controlada, ritualizada y espectacularizada del disturbio urbano. Su desencadenamiento, en efecto –y los reportajes televisados nos lo deberían advertir–, no implica muchas veces que los viandantes tengan que huir y, si la intensidad de la lucha no alcanza un cierto nivel, buena parte de ellos permanecerá en el lugar como público de lo que es vivido como un acontecimiento urbano más.¹⁰ Ni que decir tiene que la condición de actualidades retransmitidas que tienen las manifestaciones en la calle no han hecho sino agudizar esa preocupación por la puesta en escena de los eventuales choques posteriores.

Es ahí que, cuando se habla de “actuaciones desproporcionadas” de las fuerzas policíacas, lo que se está diciendo es que estas, en cierta manera, se han saltado las normas implícitas y han hecho, por así decirlo, “trampa”, abusando de su poder, invirtiendo en su acción un encarnizamiento con el adversario e incluso con los propios espectadores. Esa ruptura de las reglas sobreentendidas que hacen de la lucha callejera contemporánea un juego ritual implica que los policías no se amoldan a su papel de funcionarios de los que cabe esperar una actuación profesional co-

¹⁰ No es casual que una coartada recurrente por parte de todo manifestante detenido por la policía es la de declarar que “él sólo miraba” o “pasaba por allí”; lo cual no quiere decir, por cierto, que muchas veces la policía detenga a viandantes o mirones con el fin de justificar su incapacidad para detener a los verdaderos manifestantes.

medida. La mera exhibición de armas de fuego y no digamos su uso –conductas que rarísimas veces han podido ser atribuidas a manifestantes– funciona como una trasgresión inaceptable por parte de uno de los intervinientes. Estas actuaciones “que no se valen” se producen casi siempre por cuenta de la policía, con casos recientes tan desgraciados como los Gotteborg y Génova en el año 2001. En Barcelona, la imagen de policías uniformados o de paisano esgrimiendo sus pistolas en la calle no ha sido inusual en los últimos tiempos, según denuncias de movimientos sociales anticapitalistas que no han sido recogidas casi nunca por los medios de comunicación.

Las violencias en que desemboca una manifestación inicialmente pacífica son en no pocas ocasiones el resultado de intervenciones policiales que parecen buscar el enfrentamiento. En ese sentido, es cierto que la policía puede ser responsabilizada muchas veces de ser ella la que altera un orden público que sobre el papel afirma defender. Eso no quiere decir que los alborotos no puedan desencadenarse como la consecuencia de la acción de elementos exaltados que confían en las virtudes mágicas de la acción directa y se abandonan a una tarea purificadora del espacio por el que transitan. El ataque contra los edificios que albergan instituciones tenidas por perversas es un ejemplo de esa voluntad de borrar literalmente del mapa potencias consideradas al mismo tiempo intrusas y malignas. Esa misma lógica de “castigar y liberar” se aplica a la hora de atacar presencias abominables, en un gesto en última instancia de higiene y purificación. En todos los casos, los agresores se consideraban a sí mismos como una especie de ángeles exterminadores que ejecutaban una misión de limpieza de la ciudad de corporeizaciones espaciales del mal. Con ello, no dejan de darle la razón a Henri Lefebvre, que, ante el espectáculo de las calles de París en Mayo del 68, creía ver en la revuelta un instrumento espontáneo de renovación urbana, la expresión de una voluntad absoluta de modificar no sólo el espacio físico, sino también el espacio social: “Sólo el bulldozer y el cóctel molotov podrían cambiar el espacio existente” (Lefebvre, 1974: 68).

En una última etapa ya hemos visto cómo los objetivos de estas operaciones de castigo y limpieza afectan, además de a sedes institucionales, a cajeros automáticos, cabinas telefónicas, autobuses, sucursales bancarias, empresas inmobiliarias, hamburgueserías, oficinas de ocupación, etc. La lógica escénica que invierten es siempre la

misma y responde a una idéntica obsesión por ritualizar al máximo el espacio y por marcar territorio. Por ejemplo, los *black bloc* que acompañan las manifestaciones antiglobalización se infiltran en su corazón para, desde allí, ir marcando los puntos fuertes por los que van pasando, como si quisiesen dejar un rastro etológico que hiciese inequívoco el itinerario seguido, puntuado gracias a ellos con destrozos el recorrido, a la manera de las migajas de pan del cuento. A las pocas horas, los cristaleros han repuesto los vidrios rotos y las brigadas municipales han retirado los contenedores incendiados, como respondiendo a una voluntad de borrar las huellas de lo que ha venido a ser como un fenómeno meteorológico, una especie de huracán humano que ha arrastrado a su paso todo aquello que había sido señalado antes como indigno de estar, como inaceptable factor de impureza que había que suprimir de raíz del paisaje urbano.

Otras veces, la acción destructiva puede ser atribuida no a alborotadores que creen ejecutar una tarea sagrada, sino a agentes gubernativos o a sueldo suyo. A raíz de la escandalosa actuación policial contra los manifestantes anti-Banco Mundial el 24 de junio de 2001 en Barcelona, diversas organizaciones presentaron ante los juzgados más de un centenar de testimonios que declaraban haber visto a presuntos manifestantes que arrasaban escaparates y que salían o volvían a entrar en furgonetas policiales, cambiando pañuelos por porras y deteniendo o apaleando a manifestantes pacíficos. Al año siguiente, en marzo, en los disturbios derivados de las protestas contra la cumbre europea, también se pudo fotografiar a personas enmascaradas que salían de furgonetas de la policía y que actuaban como si fueran manifestantes violentos. En estos casos, y si fuesen ciertas las imputaciones hechas contra la policía, nos encontraríamos ante una táctica bien conocida en la historia de la represión contra las revueltas urbanas, consistente en la actuación de provocadores policiales o en connivencia con la policía, que servirían para desacreditar las movilizaciones y justificar la actuación de las propias "fuerzas de orden público", "obligadas" a actuar por un "cariz de los acontecimientos" que ellas mismas se han encargado de propiciar. La actuación de la policía en Barcelona, en el caso de las protestas antiglobalización de 2001 y 2002, funcionaron como un magnífico ejemplo de ese tipo de mecanismos, en los que la propia policía pudo haber asumido la tarea de que se cumpliesen los pronósticos formulados por la delegada del Gobierno español acerca de las intenciones violentas de los manifestantes.

FIESTA Y MOTÍN

Estos ejemplos de usos expresivos del espacio público ponen de manifiesto cómo los sectores más inquietos y creativos de la ciudadanía pueden desplegar maneras alternativas de entender qué son y para qué sirven las vías por las que habitualmente se agita una difusa sociedad de transeúntes y vehículos. ¿Qué implican esos sitios y esos trayectos entre sitios que hacen sociedad entre sí y a los que justamente llamamos *ciudad*? ¿Meros canales por los que circula de manera siempre previsible y ordenable la dimensión más líquida de lo urbano? Estos acontecimientos advierten de cómo las calles no son sólo pasillos que sirven para ir de un espacio privado a otro, ni lo que en ellas puede uno encontrar –mobiliario urbano, semáforos, monumentos, escaparates, quicios, kioscos...– elementos instrumentalmente predefinidos. De igual modo, tampoco las calzadas son simples pistas para que se desplacen por ellas los vehículos, sino también escenarios idóneos para que se expresen en él y a través suyo anhelos y voluntades colectivas.

Las calles y las plazas están cargadas de valores y significados compartidos que se han emitido desde una memoria que no tiene por qué ser la oficial, aquella que denotan sus placas identificatorias o los monumentos que con frecuencia las presiden, cuyo significado explícito casi siempre se ignora, en el doble sentido de que se desconoce o resulta indiferente. Allí, de tanto en tanto, se pasa de la dispersión a la fusión, de la movilidad a la movilización. Transeúntes que hasta hacía un momento se agitaban de un lado a otro, dejan atrás su habitual discreción y se agrupan para proclamar lo que viven como una verdad colectiva y urgente. Manifestaciones, marchas, concentraciones... A veces, disturbios, altercados, algaradas.. He ahí lo que se airea como “acontecimientos mediáticos”, incluso en el mejor de los casos podrán ser homologados con el tiempo como “hechos históricos”. Su contenido ha sido provisto por fuentes ideológicas bien diferentes o por estados de ánimo políticos no siempre coincidentes. Lo que interesa no es tanto la intención explícita de los actores en relación con un cierto contexto institucional político o económico, sino la realidad que construyen con su acción grupos sociales que no se conforman con esperar y mirar, sino que entienden que pueden y deben intervenir en el curso de los acontecimientos y hacerlo en el lugar en que esos se producen, que es ante todo la calle.

Por encima de sus contenidos e intenciones explícitas, esas interrupciones/irrupciones de la vida ordinaria que implican las movilizaciones sociales en la calle emplean unas técnicas, unas maneras de hacer, que *ya estaban ahí*, disponibles y a punto, probadas una y otra vez con motivo de otras movilizaciones sociales que se llevaban a cabo a título de celebraciones populares. En efecto, en la fiesta ya se desplegaba todo el repertorio de maneras posibles de apropiarse de la calle los individuos ordinarios, aquellos que molecularmente, día a día, usan la calle y la subordinan a sus intereses prácticos y simbólicos. También en la fiesta podía escucharse amplificado ese murmullo de la sociedad apenas audible en condiciones cotidianas, a no ser como una especie de bajo continuo, un rumor ininterrumpido y omnipresente que está siempre debajo de la multiplicidad infinita de las prácticas consuetudinarias de los peatones. Ese zum-zum que se visibiliza momentáneamente en toda festivalización, corporifica brevemente lo opaco, clandestino, viscoso, casi imperceptible, puesto que propicia una metamorfosis del espacio ciudadano, al que se le hace funcionar lejos de las propuestas e intenciones de los arquitectos, los diseñadores urbanos y los políticos, en un *registro otro*.

La fiesta y su expresión extrema, la revuelta, improvisan un proyecto urbanístico alternativo, es decir, otra manera de organizar simbólica y prácticamente el espacio de vida en común en la ciudad. Se ve desplegarse entonces una potencia que crea vida social de espaldas o encarándose a los poderes instituidos y lo hace de una manera que no tiene por qué ser coherente con el espacio que aparentemente usa, pero que en realidad cabe decir que *vivifica*. Se cumple, de nuevo, en contextos urbanos contemporáneos, la tantas veces notada e ilustrada relación de contigüidad entre la fiesta y el motín. Con la excusa de la fiesta o rentabilizando las oportunidades que la historia se encarga de deparar, se organizan sociedades anónimas inquietantes, aglomeraciones de desconocidos que conforman comunidades tan transitorias como enérgicas, el sentido y la función de las cuales es la de concentrarse, discurrir, gesticular, actuar, interpellando o mostrándose indiferentes ante la autoridad –ahora desautorizada– de la *polis*. Se confirma así el pensamiento profundo de Michel de Certeau (1996), cuando hablaba de la actividad furtiva de los usuarios del espacio público, aquellos que van y vienen, se desbordan y desbordan los cauces de los que en principio no deberían escapar, se abandonan a todo tipo de derivas por un

relieve que les es impuesto, pero en el que protagonizan movimientos espumosos inopinados, que aprovechan los accidentes del terreno, mimetizándose con el entorno, filtrándose por las grietas y los intersticios, corriendo por entre de las rocas y los dédalos de un orden establecido, agitándose entre las cuadrículas institucionales que erosiona y desplaza, agitaciones de las que los poderes no saben nada o casi nada. La fiesta y la revuelta conducen al paroxismo y la apropiación por parte del practicante de la ciudad de las texturas por las que se mueve.

La fiesta y el motín ejercitan una misma técnica de apropiación radical del espacio que usan. Ejecutan una práctica casi espasmódica de movimientos singulares y de ocasiones irrepetibles. La celebración popular de manera larvada y el disturbio descaradamente nos recuerdan que es cierto que existe una ciudad geométrica, diáfana, hecha de construcciones y monumentos claramente identificables, pero que existe también una vida urbana hecha de acuerdos secretos entre transeúntes que, sin conocerse, pueden interrumpir la ciudad, yugular el falso orden que parece dominar la cotidianidad. La revuelta siempre acecha, en una ciudad, su hora. El disturbio conduce a su exacerbación lo que la fiesta más inocua ya insinuaba: una apropiación sin concesiones de un sistema topográfico que el viandante comprende y usa y que ahora conoce su sentido último, que es el de llenarse y moverse al aplicársele fuerzas societarias que son o han devenido de pronto salvajes. Ese espacio que al mismo tiempo recorren y generan es al fin y al cabo una pura potencialidad, una virtualidad disponible de ser *cualquier cosa* y que existe sólo cuando esa *cualquier cosa* se produce. Patria absoluta del acontecimiento, su protagonista es un personaje al mismo tiempo vulgar y enigmático: el peatón, el transeúnte, que de pronto decide usar radicalmente la calle, actuarla, decirla diciéndose y que, haciéndolo, se apropia de ella. Aunque acaso fuera mejor decir que, sencillamente, la recupera.

BIBLIOGRAFÍA

- As, M. 1988. Modern Political Ritual. *Current Anthropology*, vol. 29/3. Pág. 391-404.
- Adell Argilés, R. 1989. La transición política en la calle. Manifestaciones políticas de grupos y masas. Madrid 1976-1987. *Departamento de Sociolo-*

- gía I (Cambio Social)*. Madrid: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral inédita.
- Angenot, M. 1993. "Le Drepeau rouge: rituels et discours". En Coblenca, F.; Couderc, S. y Eizykman, B. (edits), *L'Esthétique de la rue*. París: L'Harmattan. Pág. 73-99.
- Ayats, J. 1998. Cómo modelar la imagen sonora del grupo: los eslóganes de manifestación. *Antropología*, núm. 15-16 (marzo-octubre). Pág. 243-268.
- Certeau, M. de. 1970. *La conquista de la palabra*. Barcelona: Estela.
- , 1996. *La invención de lo cotidiano*. México DF.: Universidad Iberoamericana.
- Cochart, D., 2000. "La Fête dans la protestation". En Marouf, N. (ed.), *Pour une sociologie de la forme*. Mélanges Sylvia Ostrowetsky, Picardie: Université de Picardie Jules Verne/CEFRESS. Pág. 413-415.
- Colomer i Calsina, J.M. 1978. *Els estudiants de Barcelona sota el franquisme*. Curial, Barcelona, 2 vols.
- Collet, S. 1982. La manifestation de rue comme production culturelle militante. *Ethnologie française*, vol. XII/2. Pág. 167-177.
- , 1988. Les pratiques manifestantes comme processus révélateur des identités culturelles. *Terrain*, núm. 3 (octubre). Pág. 56-58.
- Cruces, F. 1998a. "El ritual de la protesta en las marchas urbanas". En García Canclini, N. (ed.), *Cultura y comunicación en Ciudad de México*. México DF.: Grijalbo, vol. II. Pág. 27-83.
- , 1998b. Las transformaciones de lo público. Imágenes de protesta en la Ciudad de México. *Perfiles Latinoamericanos*, Vol. VII/12. Pág. 227-256.
- Cruces, F. & Díaz de Rada, Á. 1995. Representación simbólica y representación política: el mitin como puesta en escena del vínculo electoral. *Revista de Occidente*, núm. 170-171 (julio-agosto). Pág. 162-180.
- Entel, A. 1996. *La ciudad bajo sospecha. Comunicación y protesta urbana*. Buenos Aires: Paidós.
- Filleule, O. 1993. *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*. París: L'Harmattan.
- Joseph, I. 1999. *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de la acción*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

- Kaplan, T. 1992. *Red City, Blue Period. Social movements in Picasso's Barcelona*. Berkeley: University of California Press.
- Kertzer, D.I. 1992. Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales. *L'Homme*, vol. XXXI/1 (enero-marzo). Pág. 79-90.
- Lefebvre, H. 1974. *La production de l'espace social*. París: Anthropos.
- Macé, E. 1999. Les violences dites "urbaines" et la ville. *Les Annales de la Recherche Urbaine*, núm. 83/84 (septiembre). Pág. 59-64.
- Marin, L. 1983. Une mise en signification de l'espace social. Manifestation, cortège, défilé, procession (notes semiótiques). *Sociologie du Sud-Est*, núm. 37-38 (julio-diciembre). Pág. 13-27.
- Milbrath, L.W. y Goel, M.L. 1977. *Political Participation: How and why do people get involved in politics?* Lanham: University Press of America.
- Offner, J.-M. 1980. Enjeux politiques et sociales de la marche a pied. *Métropolis*, núm. 75 (3er semestre). Pág. 18-20.
- Petersen, A. B. 1997. "...Sert uniquement á faire circuler". En Larsen, S.E. y Petersen, A.B. (eds.), *La rue, espace ouvert*. Odense: Odense University Press. Pág. 169-196.
- Remy, J. y L. Voyer, 1992. *La ville: vers une nouvelle definition?* París: L'Harmattan.
- Robert, V. 1996. *Les chemins de la manifestation*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Sansot, P. 1996. *Poétique de la ville*. París: Armand Colin.
- Tcherkézoff, S. 1986. Logique rituelle, logique du tout. *L'Homme*, Vol.XXVI/4. Pág.91-117.
- Tilly, Ch. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Chicago: University of Michigan.
- Valle, T. del. 1997. *El alcance de las ocupaciones temporales: la manifestación del 8 de marzo, Andamios para una ciudad nueva*. Madrid: Cátedra. Pág. 214-22.
- Velasco, H. 1982. "A modo de introducción". En Velasco, H. (comp.), *Tiempo de fiesta*. Madrid: Tres-catorce-dieciséte. Pág. 8-9.
- , 1992. El espacio transformado, el tiempo recuperado. *Antropología*, núm. 2 (marzo). Pág. 5-30.
- Zorrilla Castresana, R. 1976. *Sociología de las manifestaciones*. Bilbao: Desclée de Brower.

Una mirada a las singularidades juveniles

Alejandro Valderrama Herrera
Antropólogo
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

Desde la mitad del siglo XX aparecen profundas transformaciones sociales, materiales y políticas que alteran el paisaje: estamos presenciando un quiebre, una discontinuidad, circunstancias totalmente diferentes; es innegable que la revolución tecnológica está produciendo transformaciones profundas y mutaciones socioculturales que están afectando directamente a las 'comunidades'; pero lo más importante en todo este contexto es la irrupción, por todas partes, de la diferencia como alternativa de vida. En medio de este panorama emergen nuevas formas de socialización relacionadas con lazos de afinidad, elementos emocionales, estéticos, sensibles y afectivos que escapan a las formas sociales que caracterizaban los estudios desde las ciencias humanas. Hacen su aparición los jóvenes y, específicamente, lo que se ha denominado "culturas juveniles" o "tribus urbanas", nociones que se deben tomar con precaución ya que son construidas, producidas, utilizadas y manipuladas desde diferentes instancias políticas, académicas o mediáticas. Microgrupos congregados alrededor de la música, el deporte, las manifestaciones políticas, culturales, y también religiosas, inaugurando nuevos espacios y prácticas alternativas donde se evidencia la diferencia que marca las éticas y las estéticas.

Palabras clave: Juventudes, representaciones sociales, comunidades, resistencia, identidades

A GLANCE TO JUVENILE SINGULARITIES

Abstract

During the second half of the Twentieth Century profound social, material and political transformations have altered our social landscape: we are witnessing a break point, a discontinuity in social life-styles. Technological revolution has produced deep transformations and socio-cultural mutations affecting "communities" and particularly "young generations"; the most important feature in this context is the differentiation social process through alternative ways of life. New forms of socialization including affinity and affective ties crossed by aesthetic and sensitive elements emerge and escape the traditional social relations that social sciences have usually studied. Young people, and specifically "youth cultures" or "tribes", as they are called, appear in the scene. These labels have to be cautiously used since they are built, produced, used and manipulated by different political, academic or media institutions. Micro-groups congregating around music, sports, religious, political and cultural demonstrations inaugurate new spaces and alternative practices that are evidence of their ethic and aesthetic landmarks of difference.

Key words: Youth, youth identities, social representations, community resistance

Nuestro combate a favor de la responsabilidad está siendo librado contra un ser enmascarado.

La máscara de los adultos es la 'experiencia'. Es una máscara inexpresiva, impenetrable, siempre igual a sí misma. Todo lo han vivido ya estos adultos: juventud, ideales, esperanzas, mujeres.

Todo resultó ser una ilusión, a menudo se encuentran acobardados o amargados.

¿Qué podemos responderles? Aún no hemos experimentado nada.

Pero nosotros queremos intentar levantar la máscara... una cosa antes que nada: Que también ellos han sido jóvenes, también han deseado lo que deseamos nosotros ahora, también dejaron de creer en sus padres y la vida les enseñó que éstos tenían razón... desprecian de antemano los años vividos por nosotros y hacen de ellos un tiempo de dulce idiotez juvenil, un entusiasmo previo a la gran sobriedad de una vida seria.

Walter Benjamin, *La Metafísica de la Juventud*

INTRODUCCIÓN*

Vivimos una época atravesada por grandes cambios a nivel planetario; desde la mitad del siglo XX aparecen profundas transformaciones sociales, materiales y políticas que alteran el paisaje: el desarrollo de los imperios industriales, la inquietante irrupción de la tecnología y los *massmedia*, la desmultiplicación de las relaciones sociales, la visibilidad creciente de los dispositivos de control, la globalización que filtra las fronteras –todas las fronteras–, el crecimiento desmesurado de las grandes ciudades, los grandes intereses económicos, la declinación de la democracia; en fin, estamos presenciando un quiebre, una discontinuidad, circunstancias totalmente diferentes; es innegable que la revolución tecnológica está produciendo transformaciones profundas y mutaciones socioculturales que están afectando directamente a las ‘comunida-

* Este artículo es resultado de la monografía de grado titulada: “Se juega la vida”. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Departamento de Antropología, 2002. Elaborada a partir de la investigación realizada con el colectivo de investigación SIMULACROS. SIMULACROS es un colectivo de investigación sobre lo juvenil, conformado por Vanessa Liévano, Fernando Quintero, Alberto Flórez, y Alejandro Valderrama; Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional Sede Bogotá; en el marco del proyecto ParticipArte (2000-2002) de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, dirigido por el profesor Gabriel Restrepo F.

des', y, en nuestro caso particular, a los jóvenes; pero lo más importante en todo este contexto es la irrupción por todas partes de la diferencia como alternativa de vida.

Los medios de comunicación muestran una dinámica que acelera la participación en un mundo 'informatizado', además de mostrarnos la diversidad y la multiplicidad típica de este momento; no obstante, éstos representan un espacio estriado, lleno de separaciones, sesgos y distorsiones. Los acontecimientos que desbordan la esfera tradicionalmente accesible a los sentidos diluyen nuestras certezas en lo inverificable y adquieren una forma de presencia nueva en la conciencia.

El balance de fin de siglo que se hace desde las diferentes disciplinas es conocido: la muerte de los 'grandes relatos', la mundialización de la cultura, la crisis de los sistemas políticos y sus ideologías, la multiplicación de manifestaciones al margen de la racionalidad dominante, todo lo que amenaza la visión armónica del mundo fundada en la filosofía de las Luces, guiadas por la Razón, la Historia como fin, la Ideología como relato y el Progreso como proyecto.

En medio de este panorama emergen nuevas formas de socialización o socialidades¹ que ya no tienen que ver con esa racionalidad propia de la Ilustración, sino más bien con lazos de afinidad, elementos emocionales, estéticos, sensibles y afectivos que escapan a las formas sociales que caracterizaban los estudios desde las ciencias humanas. Precisamente en medio de este panorama hacen su aparición los jóvenes y específicamente lo que se ha denominado "culturas juveniles" o "tribus urbanas", nociones que se deben tomar con precaución ya que son construidas, producidas, utilizadas y manipuladas desde diferentes instancias políticas, académicas y mediáticas. Microgrupos congregados alrededor de la

¹Michel Maffesoli define la *socialidad* como "un 'vivir en común' que va más allá de la simple asociación racional [...] la *socialidad* es la expresión cotidiana y tangible de la solidaridad de base, es la realización de lo *societal*, expresión ésta para tomar distancia de lo social, término muy gastado y en vías de desaparición. Lo social alude a la relación mecánica entre los individuos, el individuo podía tener una función en la sociedad y funcionar en un partido, una asociación o un grupo estable, individuos que tienen una identidad precisa. Cuando se trata de subrayar una característica esencial del 'vivir en común', característica que va más allá de la simple asociación racional, se emplea el término 'societal'. Michel Maffesoli. *De la orgía: una aproximación sociológica*. Ariel. Barcelona. 1996, p. 15.

música, el deporte, las manifestaciones políticas, culturales, y también religiosas, inaugurando nuevos espacios y prácticas alternativas donde se evidencia la diferencia que marca las éticas y las estéticas.

El ritmo de las generaciones cambia constantemente. El surgimiento de las llamadas 'culturas juveniles' en el panorama mundial es cada vez más evidente. Es entonces como se manifiesta, y se siente con más fuerza, el papel de los jóvenes en las actuales condiciones contemporáneas, así se pertenezca a determinada 'cultura juvenil', o no; siendo nosotros los más afectados por los problemas que enmarcan este tiempo: guerras, desempleo, enfermedades, exclusiones, inconformidad con las estructuras tradicionales del poder, llámense Iglesia, Escuela, Familia o Estado. Los jóvenes nos debatimos entre las identidades heredadas y las nuevas configuraciones sociales.

Ya no es la identidad de la nación, la religión o la pertenencia a un partido político lo predominante, aunque es visible la creciente ola de fundamentalismos étnicos y religiosos; ahora se observan identidades móviles reciclando nuevos sentidos, identidades étnicas como en México y África o identidades religiosas como en Francia y Medio Oriente. Esta multiplicación de las identidades o identificaciones, y también desidentificaciones, es algo característico de nuestra contemporaneidad donde lo fragmentario, lo discontinuo e inestable de las formas está al orden del día.

El mundo de los jóvenes es así de fragmentario, complejo y heterogéneo. De esto dan cuenta los diferentes discursos (académicos, económicos, mediáticos y políticos) que han intentado definir, explicar, describir y comprender las diversas problemáticas que enmarcan a ese sujeto social llamado "joven". Cada época, cada generación, gozan de una sensibilidad distinta. Estamos ante otras experiencias que tienen que ver más con los nuevos modelos informáticos que transforman el planeta vertiginosamente, que con una orientación histórica del pensamiento. Las mutaciones estructurales, a su vez, han provocado y siguen provocando transformaciones en la percepción que tenemos del entorno, cambios en los modos de hablar, otras maneras de sentir, nuevos pensamientos... este fenómeno es evidente con mayor fuerza por las nuevas generaciones.

Al decir de Garavito (1999: 246ss) podríamos proponer que los cambios que atraviesa la cultura (o las culturas y su variedad de definiciones) en la actualidad, son las transformaciones de un es-

tado sólido (la aproximación hacia eso que se estudia a partir de lo estable, lo permanente, de espacios cerrados), a uno gaseoso (de naturaleza fluida, abierta, expansiva, molecular)², una transubstanciación de la cultura, en donde los estados –sólido o gaseoso– no son lo más importante, sino lo importante es aquello que acontece en los intersticios, lo que sobreviene en los cambios. Sin embargo, para que esto sea posible, es necesario que exista calor, energía: *la potencia* que hace de la vida y el pensamiento un movimiento incesante.

En efecto, el concepto moderno de pensamiento científico (teoría, método y prácticas) continúa domesticándonos y es difícil aceptar la diferencia de múltiples y fragmentarios esquemas de investigación que transforman el modo de ser del pensamiento. Surgen entonces cambios en las formas de abordar la diferencia que había quedado subordinada al principio de identidad.

La ‘cultura tradicional’ pierde sentido ante la multiplicidad de referentes, así como nuestra forma científica de percibir; comienzan a reevaluarse conceptos como identidad, sujeto, neutralidad, epistemología, paradigma y muchos otros. La antropología como ciencia de la diferencia entra a jugar un papel importante en dichas problemáticas, su papel en las condiciones actuales es continuamente puesto en discusión debido a sus alcances y limitaciones. Esta disciplina se ha dedicado a establecer un juego de representaciones de los otros, ese otro exótico, distante, remoto y alejado, construyendo unos otros, una imagen de los otros, que ha servido tanto para bien como para mal. Como Augé sugiere (1995), la antropología ha de desplazarse hacia otros centros de interés, más cercanos, ya que es el mismo mundo contemporáneo el que “por el hecho de sus transformaciones aceleradas, atrae la mirada antropológica, es decir, una reflexión renovada y metódica sobre la categoría de la alteridad” (Augé, 1992: 30); nuevas perspectivas en cuanto al saber antropológico, nuevas formas de percibir la alteridad, alejada de la representación de que ha sido objeto.

Los jóvenes responden a esa agitación y fluidez, lo que marca las rupturas, lo que está en un movimiento constante, entrando

² Algo igual plantean I. Prigogine y I. Stengers al fijar la atención más que a lo que está constituido, a las interacciones, al dinamismo, a las variaciones, las rupturas, lo inestable de las formas, lo que se agita y está en constante movimiento. “Neptunianos y Vulcanianos”, en: Illya Prigogine, *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets, 1988, pp. 99-120.

así a formar parte de esos 'nuevos objetos de estudio' y concebirse como una alteridad exótica; esos otros creados por las relaciones de saber/poder: la sicología, la economía, la política y los medios de comunicación. Cada una de estas instituciones, o máquinas productoras de significaciones, se han encargado de crear y de mostrarnos una imagen distorsionada y desfigurada de lo que se entiende, vive y siente en lo que se ha denominado lo juvenil. Jóvenes de muy diversos contextos viven la juventud de diferentes maneras, muchas veces imbricados entre sí: urbanos, universitarios, pandilleros, soldados, rurales, cristianos, rockeros, raperos, padres y madres de familia, guerrilleros, independientes, comunitarios... cada uno de estos implica de por sí una multiplicidad; el espectro se difracta al infinito.

Escapar de las posturas tradicionales que ven la condición juvenil únicamente como una franja etaria establecida y darse cuenta que éste no es el único ámbito, conlleva a mirar al 'sujeto social' joven como una multiplicidad de interrelaciones y de elementos mentales, sociales y culturales. Más que de un grupo social, un grupo de edad y otra serie de factores, se habla de una fuerza, de identificaciones y desidentificaciones que se hacen más visibles cada día en diversos ámbitos de las sociedades contemporáneas: "el pluralismo de las posibilidades, así como la efervescencia de las situaciones y la multiplicidad de experiencias y valores, son cosas que caracterizan a la juventud de los hombres y las sociedades" (Maffesoli, 1990: 123).

Las manías clasificatorias no sólo son parte de la academia, sino de las demás formas del saber/poder como la política, los medios de comunicación y la economía; instituciones que codifican, reglamentan, normalizan y sistematizan, inscribiéndonos de esta forma en saberes y poderes académicos, políticos, económicos y mediáticos; estas instituciones ejercen sobre la diversidad de la población juvenil un **control** para mantener la sociedad organizada y regulada; un **reconocimiento** como actor social y su 'utilidad' o productividad en las sociedades; una **intervención** para que no se 'desvíen' de lo que 'realmente tienen que hacer' con sus vidas; y finalmente, de encajarlos e incorporarlos en los modelos preferidos de acuerdo a sus variados intereses, ya sea por unos como por otros, creando prácticas y saberes en donde ese '*otro*' joven se incorpora en los numerosos círculos de significación; es decir, se **representan y son representados**.

REPRESENTACIONES

Los estudios de los fenómenos juveniles se inscriben en el marco de las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales en diversas épocas y más ahora ante el cambio de milenio con todas las transfiguraciones que igualmente ésta conlleva. La noción de juventud, jóvenes y el ser joven, son nociones que están inmersas en la dinámica social, así que estos conceptos no están aislados, sino que son conceptos relacionales. Las diversas formas de articulación con los otros sujetos e instituciones sociales con los que se está en constante interacción: políticas, religiosas, massmediáticas, económicas, y las relaciones con los adultos, sus diferencias, complementariedades, antagonismos e interrelaciones, desnaturalizan la noción de juventud, ya que esta no existe por sí sola; así que definirlos únicamente como etapa etaria sería dejar de lado dimensiones políticas, culturales e históricas que **hacen parte de una producción y una construcción social**, sus expresiones e interrelaciones que llevan a que se autodefinan desde dicha condición.

Más allá de cualquier esencialismo, para el investigador argentino Mario Margulis (1996:18), la juventud estaría en la alusión a un modo de estar en el mundo relacionado con las generaciones, modos de “percibir, apreciar, clasificar, distinguir”, a un juego de relaciones con su generación, las anteriores y la coexistencia con otras. Así que esta noción no nos lleva únicamente a una moratoria social, sino a una **‘moratoria vital’**, un plus vital, una energía, una fuerza que diferencia al joven del que no lo es, el ser joven se hace **‘una experiencia temporal vivida’**, condiciones que colocan a la juventud en “una ‘posición vital’ que no se adquiere por el solo hecho de tener determinada edad o de pasar por ciertos cambios físicos, sino por una construcción cultural y un proceso de subjetivización y afirmación de otredades” (Serrano, 1998: 278).

La juventud es una representación social (Valenzuela, 1998; Perez Islas, 1998; Serrano, 1998; Feixa, 1998) que depende de los contextos históricos, políticos y sociales. Su emergencia como agentes sociales está mediada por relaciones de saber/poder, de este modo la condición de ser joven cambia continuamente a través del tiempo conjuntamente con las dinámicas sociales.

En el marco de las relaciones de saber/poder, la juventud, o más bien, lo juvenil, en las últimas décadas va tomando mayor fuer-

za y mayor autonomía; dejando a un lado las miradas desde “lo mismo”, que ven al joven y a la juventud como lo que antecede al mundo adulto, para pasar a verlos como “lo otro”, lo diferente a éste.

No obstante, entre ambas tendencias, la mirada desde la mismidad, y desde la diferencia, “se mantiene un elemento fundamental y ese elemento fundamental, es que entre [el] ser [juvenil] y [el] saber [juvenil] lo que une son las relaciones de poder, y finalmente, cuando se mira la historia de lo que han sido los discursos de lo juvenil, siempre ha sido el tema del poder el elemento articulador, finalmente, haciendo una mirada de larga duración, la juventud ha sido por sobretodo una construcción de relaciones de poder y eso lo podemos encontrar en diferentes momentos” (Serrano, 2001).

El investigador mexicano José A. Perez Islas (1998: 47), señala que la juventud como representación social se va configurando por la interacción de dos fuerzas: “la del **control**, ejercidas por las instituciones de poder adultas; y la de **resistencia**, elaborada por parte de las nuevas generaciones”.

Vemos cómo los estudios realizados en un principio servían para integrar al joven a la normatividad y orden de ese entonces -aunque actualmente no existe mucha diferencia-, pero encontrándose siempre con las fugas de la normatividad en todas sus formas. En un comienzo, el ser juvenil entra como ‘peligro del orden social’ de la modernidad, se convierte así en una patología, en conductas liminales, lo Normal y lo Patológico son conceptos que crean poder. En los años treinta todavía no se consideraban propiamente como movimientos, sino se les relacionaba con la delincuencia y la vagancia aunque también con el trabajo, etapa marcada por crisis y turbulencias, en un tránsito hacia la maduración social para integrarse al mundo adulto posteriormente.

Un viraje importante en las formas de abordar el estudio sobre jóvenes ha sido la relación juventud/cultura. La noción de cultura y su conexión con la juventud, llevó a la pregunta por las culturas juveniles³ como nueva categoría de análisis; encontrando en este terreno unas particularidades y características que antes no se

³ “culturas juveniles se refiere a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre o en los espacios intersticiales de la vida institucional”. Carles Feixa. *De jóvenes, bandas y tribus*. 1999, p. 86-89.

consideraban: “pensar que hay culturas juveniles significa darles tanto a los jóvenes como a sus productos un *estatus* propio, que ya no es tan sólo el resultado de la imposición de la cultura dominante o del mundo del control y de los adultos sobre ellos, sino que implica su potencial y su particularidad como agentes sociales específicos” (Serrano, 1998: 298); esta relación juventud/cultura desembocó en varios enfoques.

La modernización industrial trajo consigo una diferenciación mayor de los comportamientos generacionales. En este contexto aparece la noción de subcultura juvenil procedente de la Escuela de Chicago con trabajos sobre las pandillas juveniles de los cincuenta y sesenta, criticados luego por otros autores por calificarlas sólo como “delincuenciales y enfermas” (Perez Islas, 1998: 48), siendo éste en definitiva un concepto discriminatorio.

El segundo enfoque es con las denominadas contraculturas, manifestaciones en contra de las implantaciones que pretendían instituir las sociedades de ese momento: movimientos pacifistas, estudiantiles, de liberación sexual, la utilización de drogas que ampliaban los sentidos y expresiones culturales alternativas; ésta noción es asociada a la marginalidad, a fuerzas reactivas, concepto demasiado general el cual no evidencia que “al interior de las contraculturas existen factores que reproducen la cultura a la cual se contraponen” (ibidem).

José A. Perez Islas (1998), propone un tercer enfoque en la relación juventud/cultura. Este tiene que ver con la música, y particularmente con el rock, convirtiéndose en el centro de las nuevas culturas juveniles, dejando la clase como factor definitorio en el análisis, generando expresiones interclasistas y convirtiendo al joven en un elemento de consumo; manifestaciones que serían absorbidas rápidamente por las industrias culturales.

Para este mismo autor, estas tres formas de abordar a los jóvenes articulándolos con lo cultural (desde los países industrializados) –delinquentes, contestatarios y consumistas–, determinarían los caminos para entender a la juventud en América Latina hasta mediados de los años ochenta. Mirada que continuaba siendo parcial, estereotipada y adultocentrista, cuestionando los modos de investigación de lo juvenil hoy, ya que la construcción de los otros pasa por un tamiz que a lo largo de la historia de la juventud es selectivo y corresponde a representaciones dominantes.

De esta manera, lo que antes no se tenía en cuenta, ahora se observa de una manera no tan uniforme y enjuiciadora, se replantean las relaciones: “ahora estamos en el punto, de que ya se reconoce entre los estudiosos de lo cultural, a la juventud, como un sector social específico con rutinas culturales peculiares o con experiencias colectivas que definen un tipo de inserción en la sociedad, el cual los conduce a actuar bajo competencias específicas de reconocimiento/apropiación de los productos de los procesos culturales especializados” (Perez Islas, 1998: 50). Es este un pequeño fragmento que hace parte de los constantes cambios culturales que estamos viviendo.

OTRAS MIRADAS

Las miradas sobre lo juvenil en nuestro país encontraron una especificidad juvenil, un actor en el centro de violencias políticas y urbanas de los sectores populares, íntimamente relacionadas con la violencia del narcotráfico y con una ‘ausencia de futuro’ (Parra, 1985). Estos jóvenes con lenguajes muy particulares, apariencias, actitudes y consumos que les daban sentido a sus vidas tanto a nivel individual como colectivo, fueron los representantes de los jóvenes de los sectores populares por mucho tiempo.

En el escenario urbano existen también otras formas de **ser y presentarse** joven; la apropiación del espacio público, la transgresión de estéticas e imaginarios y la incorporación de otros saberes, consumos y valores las enuncian, al mismo tiempo que se han presentado rupturas con el imaginario adulto, lo que ha conllevado al surgimiento de múltiples conflictos y estigmatizaciones que relacionan al joven con pérdida de tiempo (ocio, vagancia) y malos hábitos, delincuencia, drogadicción. Expresiones vistas como dañinas que se intentan corregir desde las políticas estatales, ya que van en contra de los valores progresistas de la sociedad y que truncan los ‘ejercicios de participación ciudadana’.

Por otro lado, una de las muchas representaciones juveniles que se han elaborado acompañando a las dos anteriores, es la de los jóvenes organizados de manera formal en ong’s, movimientos sociales, grupos cristianos, etc. Vale la pena señalar que los ‘comunitarios’ son organizaciones juveniles que si bien no cuentan con un número significativo de participantes, sí cuentan con un

fuerte reconocimiento institucional dado que se constituyen 'adentro' de los escenarios tradicionales de la política.

Tales representaciones nutrieron la mirada institucional, lo cual se percibe en la forma como se ha tratado el fenómeno hasta el momento. El Estado ha interpretado las realidades juveniles como problemáticas, lo que implica una priorización de los sectores populares, su relación con la violencia, la inseguridad y la drogadicción, determinándolos como una población en alto riesgo, lo que ha conducido al "diseño" de unas políticas para la juventud de tipo asistencialista y preventivo. Un planteamiento que miraba a la juventud colombiana sin traspasar aún ese límite y sin empezar a proponer múltiples formas de ser joven.

Los jóvenes colombianos y bogotanos no fueron de interés académico -aparte del trabajo de Parra- hasta los noventa (Muñoz, 2001), con la celebración del año internacional de la juventud en 1985, dando origen a un trabajo editado por FESCOL y el Instituto SER de investigación llamado 'Juventud y política en Colombia'. Tres artículos acerca de las realidades políticas de los jóvenes capitalinos; siendo ésta la única producción académica en la década de los ochenta y, hasta donde se tiene noticia, esa será la única producción académica durante la década de los 80, siendo la política el eje y centro de la reflexión.

El tema de la subjetividad juvenil precisamente no se da desde lo académico sino desde otras textualidades como lo son la música *punk* y *rock*, y el cine, en el caso de *Rodrigo D*, o la serie de televisión *Cuando quiero llorar no lloro*, mostrándonos una juventud algo mediatizada, pero que intentaba acercarse a múltiples vivencias juveniles.

Las nuevas maneras de abordar este campo de investigación obligan a mirar con detenimiento las metodologías y conceptualizaciones de las distintas disciplinas que ingresan en este entretejido complejo de lo juvenil en nuestro país, país atravesado por múltiples conflictos. El investigador colombiano Germán Muñoz (2001), nos dice: "perder deliberadamente las certezas propias del mundo adulto y de sus instituciones primordiales, escuela, familia, iglesia, implicó mirar con atención lo juvenil, su estratégica posición en las inéditas situaciones, en los desplazamientos de eje que sufre la producción cultural, y esto, creo, es lo que renueva el planteamiento de lo juvenil en Colombia en esos años 90".

Aunque la juventud no tuvo un interés teórico y académico antes de esa fecha, muchos jóvenes dejaron de ser invisibles haciendo parte de grandes cambios culturales, sociales y políticos en Colombia desde los cincuenta, sesenta y setenta, como muchos otros jóvenes en las principales ciudades del mundo, sin que se le diera la importancia de tipo 'académico', por lo menos en nuestro país.

“La juventud había aparecido en Colombia desde los años cincuenta en las militancias políticas, los movimientos estudiantiles y expresiones como la nueva ola, el nadaísmo y el hipismo; mas en estas expresiones se reivindica el proyecto que cada grupo u organización perseguía y no la condición misma de ser joven. Será desde la segunda mitad de los años ochenta cuando surja una juventud transformada en sujeto portador de una palabra que habla desde sus horizontes particulares: los jóvenes traen consigo un conflicto singular que se hace escuchar en la arena pública, trastocándose así en interlocutores reconocidos” (Perea, 1998: 131).

Desde el punto de vista político-económico la mirada de la juventud se hace a partir de lo demográfico, análisis cuantitativos y lecturas estadísticas de variables como educación, empleo, fecundidad, mortalidad, seguridad ciudadana, migración: “según la CEPAL se han ido incorporando criterios provenientes de la antropología, y de otras disciplinas afines, con el fin de mostrar la existencia de verdaderas culturas juveniles [...] me parece importante traer a colación el tema de CEPAL, porque CEPAL, institución en la que siempre han estado presentes criterios mucho más demográficos en la lectura de lo juvenil, plantea el reconocimiento de estos estudios sobre culturas juveniles, haciendo especial hincapié en los problemas de identidad juvenil como eje de la caracterización de los jóvenes en cuanto grupo social. Desde esta visión se ha tratado de mostrar la existencia de grupos juveniles con características comunes, más allá de las diferencias que sus miembros puedan tener en términos de pertenencia a diferentes estratos sociales, crecientemente influidos por la denominada cultura de masas y unificados en torno a fenómenos culturales como la música rock y otras manifestaciones similares; las referencias que hace CEPAL acerca de este enfoque en donde predomina lo subjetivo, tienen todas fechas más allá de 1996, es decir, para la CEPAL, este planteamiento es posterior a 1996, cita concretamente

estudios de Feixa, Maraffioti, Margulis, Gándara, Rodríguez, Urteaga, todas posteriores a 1996” (Muñoz, 2001).

Sin embargo, este tipo de estudios en torno al ‘desarrollo’ para incorporarlos a las dinámicas de la globalización, lleva a fortalecer programas institucionales, ya sean para bien o para mal, relacionados con los diferentes ámbitos que atraviesan los jóvenes: juventud y empleo (en las principales ciudades del país los desempleados son los jóvenes), juventud y familia, juventud y participación política (para insertar a grandes capas de jóvenes de todo tipo en las filas de la política tradicional), juventud y escolaridad (en donde los grados de escolaridad son limitados y la deserción escolar creciente), juventud y educación sexual (en la cual los jóvenes asumen la maternidad y la paternidad a muy temprana edad y el incremento de enfermedades de transmisión sexual), jóvenes y ruralidad (cuyo panorama es incierto). De esta forma los jóvenes **son hablados** por las instituciones para ‘solucionar’ las diferentes problemáticas que les aquejan, reforzando la noción de juventud como ‘población en riesgo’ por causa del desempleo y la pobreza anunciada desde los ochenta, aparece así la noción de ‘prevención’, prevenirlos del peligro del sexo, las drogas, la violencia, etc., acciones sobre los jóvenes desde el ámbito público y privado.

Los medios de comunicación han influenciado indiscutiblemente las definiciones del ser joven y la producción de subjetividades, en donde circulan cantidad de discursos y se interponen la producción de múltiples sentidos; basta ver la proliferación de programas radiales juveniles, dramatizados, y series televisivas donde el joven es representado, caricaturizado, polarizado y segmentarizado: es rebelde, inconformista, incomprensido, desadaptado, juicioso, irresponsable, irreverente, zanahorio... una serie de adjetivos que ayudan a reforzar las estereotipaciones y estigmatizaciones.

Otro asunto a destacar es la ‘juvenilización de la cultura’ (Perez Tornero, 1997; Martín-Barbero, 1998; Margulis, 1998); campo complejo que recorre el contexto cultural actual, en parte por el ascenso de la cultura de la imagen. Lo juvenil es convertido en fetiche por los lenguajes del mercado que a partir de los años sesenta crea toda una industria del tiempo libre, desde la estética creada a partir del consumo que actúa sobre los cuerpos, los sentidos y los lenguajes, imágenes que construyen un modo de ser joven: “nunca como hoy la juventud ha sido identificada con la **permanente no-**

vedad que caracteriza a lo moderno. Y es en esa identificación donde el mercado trabaja, mediante una doble operación: de un lado, la juventud es convertida en sujeto de consumo, incorporándola como un actor clave del consumo de ropa, de música, de refrescos y de parafernalia tecnológica. Y de otro, ello se produce mediante una gigantesca y sofisticada estrategia publicitaria que transforma las nuevas sensibilidades en materia prima de sus experimentaciones narrativas y audiovisuales” (Martín-Barbero, 1998: 31).

Mario Margulis (1998: 14-19) apunta también tres elementos que construyen socialmente la condición de juventud. El primero ya se mencionaba y tiene que ver con las estrategias mediáticas; aparece el joven tipo, un joven mito que representa la seguridad, el éxito, rodeado de todos los bienes, joven de la publicidad sin sufrimientos ni incertidumbres, estereotipo predilecto de la industria publicitaria.

En otro lugar está el heredero del sistema, el joven ideal o legítimo preferido por los grupos que detentan el poder, esperanza para el futuro, responsable, preparado para gobernar, el emprendedor, el líder, el productivo, con capacidad de progresar, un sucesor perfecto que a través de discursos y prácticas se posiciona en los diferentes espacios del poder a nivel macro, a nivel micro estarían los líderes comunitarios que igual movilizan fuerzas en niveles locales pero haciendo parte del mismo círculo vicioso del poder.

Un tercer paradigma es el joven tribalizado, según expresión del conocido texto de Michel Maffesoli (1990). Imagen de nuevas socialidades, y, en contraposición hacia la representación del joven legítimo y mediatizado, una reacción contra la juvenilización; protegiendo sus aparatajes simbólicos que crean y reconocen como propios, convirtiéndose en objeto comercial y de la moda igualmente (radio, televisión, revistas) pero construyendo distancias ante la amenaza dominante del mundo publicitario, creando caminos distintos, otros modos de existencia ante la normatividad y la regulación: “se trata de una resistencia activa –en ocasiones reflexiva y en otras espontánea- contra el molde implícito en las formas culturales hegemónicas” (Margulis, 1998: 19); luchas que están en el plano de lo simbólico, estilos y estéticas que son fugaces, rápidas, renovables e intercambiables.

Las crisis por las que atraviesa América Latina con índices de pobreza muy altos, crea un panorama de incertidumbre ante las poblaciones juveniles llevando la reflexión hacia lo que se ha deno-

minado las **'identidades proscritas'**⁴ (Valenzuela, 1998: 45), mirando a las culturas juveniles producidas por la marginación, la falta de expectativas laborales y vitales y la crisis económica; continuando aún con la mirada al joven como peligroso o considerado población en alto riesgo, siendo objetivo por parte de los grupos de 'limpieza social' y por la normatividad y la prevención para no caer en 'malos pasos', o la vinculación de jóvenes en proyectos de capacitación como es el caso de Jóvenes en Acción del Plan Colombia, la prevención contra la drogadicción en el caso del programa Rumbos de la Presidencia de la República o la creación de Políticas Públicas para la Juventud, relaciones todas de poder y control de parte del mundo adulto, generando desfases y divergencias entre las miradas adultas, ya sean públicas, privadas, académicas o mediáticas, que actuales investigaciones en Latinoamérica y Colombia revelan, evidenciando otros modos del ser juvenil.

Esas representaciones, y sus implicaciones en el ámbito institucional, se convierten en el punto de partida para la reflexión sobre lo juvenil. Se generan espacios de discusión y estudio sobre los diferentes trabajos con jóvenes en el país, un interés vivido por investigadores, la academia, instituciones del Estado, ong's y otros sectores; a su vez se llevan a cabo esfuerzos para el fortalecimiento de líneas de investigación que permitan *aprehender* lo juvenil, pasar por otra sensibilidad, de modo que posibilitemos otros tipos de socialidades y demoler las estigmatizaciones que pesan sobre los jóvenes.

NUEVAS DIRECCIONES ¿AGOTAMIENTO?

Es bien sabido que la juventud no se vive de la misma forma si se tienen en cuenta las múltiples condiciones de ser joven, las rela-

⁴ "... aquellas formas de identificación rechazadas por los sectores dominantes [...] los miembros de los grupos o las redes simbólicas proscritas son objeto de caracterizaciones peyorativas y muchas veces persecutorias [...] Encontramos desde agrupaciones políticas con posiciones ideológicas contrarias a los sistemas dominantes, grupos étnicos, grupos con adicción a las drogas, grupos religiosos... o algunos grupos o redes juveniles, como ha sido el caso de los beatniks, los pachucos, los hippies, los punk, los chavos banda, los funkies". Y podríamos agregar en nuestro contexto a los parceros, los ñeros, los raperos, los jóvenes que viven en la periferia de la ciudad, los movimientos antiglobalización; así como muchos otros.

ciones de poder que se tejen entre sí, si se es hombre o mujer, si se hace parte de un grupo particular ya sea político, cultural o religioso, las maneras de asumir la maternidad y la paternidad, los diferentes espacios de socialización; en fin, es imposible definir la juventud por una u otra condición, más bien se convierte en un asunto donde convergen elementos heterogéneos. Los cambios en las formas de abordar lo juvenil cambian como los jóvenes mismos; los replanteamientos al interior de las ciencias sociales proponen nuevas nociones y maneras de acercarse a este fenómeno tan complejo. Estos cambios en las formas para comprender lo social tienen que ver con los tradicionales esquemas binarios dominador/dominado, moderno/tradicional, joven/adulto, dando paso a las interrelaciones, mediaciones y transdisciplinarietàes (Serrano, 1998). Nuevas formas de comprender las nacientes configuraciones políticas, lúdicas, estéticas, religiosas, étnicas y de género. Un cambio en la forma de hacer ciencia, otras tendencias en la investigación que rompen la clásica oposición investigador/investigado, tendencias microinvestigativas, emotivas y creativas.

A partir de estos factores aparecen diversas investigaciones con una perspectiva etnográfica que intentan comprender sus diversidades, sus expresiones culturales, sus manifestaciones lúdicas, políticas y estéticas, sus adaptaciones y negociaciones con las otras esferas de la sociedad, sus sentires y afectos, sus nuevas formas de socialización, sus cambios.

Este es un campo de investigación muy amplio que parecería no agotarse, elementos nuevos surgen en todo momento. La nueva generación de trabajos ubicados en el campo de la antropología y otras disciplinas crean un ejercicio interdisciplinario, un intento por superar viejos paradigmas en donde se evidencia la aparición de microculturas juveniles enmarcadas en contextos sociales diversos, centrándose cada vez más en la vida cotidiana, en el sentir común, en las polifonías juveniles, en los escenarios que crean, en sus singularidades.

En la década de los noventa abundan los estudios etnográficos sobre las culturas juveniles principalmente en México (Reguillo, Urteaga, Perez Islas, Valenzuela), Argentina (Margulis, Urresti, Giberti) y España (Feixa, Perez Tornero). Lugares en donde la ciudad, el rock, y todas sus tendencias, han tenido una importancia crucial en la configuración de identidades, sus diversidades, sus cambios, sus negociaciones y adaptaciones: punkeros, rockeros,

ravers, raperos, (las denominadas tribus urbanas), territorios juveniles, la familia, la política y la calle, se convierten en el escenario donde los científicos sociales vierten sus miradas; se indaga por el papel de ellos (de nosotros) en el panorama social actual, dirigiendo de esta manera la mirada más allá de las identidades y advertir la emergencia de nuevas subjetividades y diversos procesos de subjetivación.

Se percibe una insuficiencia de lo estético y lo emocional en las investigaciones juveniles, y las que lo han abordado, de alguna u otra manera lo moralizan y estigmatizan, puesto que las formas metodológicas de dichas investigaciones se ubican desde los paradigmas tradicionales de las ciencias sociales que no permiten apreciar la condición nómada que caracteriza a los jóvenes que pertenecen, o no, a culturas juveniles urbanas contemporáneas; conduciendo prácticamente no a una visibilización del fenómeno, sino más bien a juicios de valor, evidenciado por conceptos que aparecen en las investigaciones como la anomia (entendida como pérdida de valores) en términos de problemáticas.

A partir de las definiciones institucionales, la ley promueve la participación de los jóvenes desde la conformación de los consejos de juventud y a su vez representa el marco normativo para la implementación de políticas públicas enfocadas a ese sector poblacional en particular. Esta situación ha generado una coyuntura a nivel nacional, distrital y local que apunta a la formulación de políticas públicas para la juventud y la conformación de los consejos de juventud, medidas tomadas a partir de representaciones tradicionalistas de la juventud, que, más que buscar el mejoramiento de la calidad de vida de los jóvenes, lo que busca es su burocratización a fin de legitimar unas instituciones que cada vez son más obsoletas.

Esos dos elementos, las limitaciones en la investigación juvenil y las estrategias del Estado para la juventud, nos obligan a replantear el cómo abordar lo juvenil y las mismas estrategias hacia los jóvenes. Es por esta razón que nos parece importante llevar a cabo un ejercicio que nos permita conocer y evaluar las diversas investigaciones que se han hecho en torno a lo juvenil, esto con miras a seguir profundizando y ampliando las miradas con relación al 'ser joven', evidenciar otras lecturas y contribuir en el debate.

En los últimos años se han elaborado investigaciones y eventos conducentes a la aprehensión de **lo juvenil**, diferenciando dicho

devenir de la vieja noción de “juventud”. Muchos de esos trabajos han sido condenados al anonimato, lo que ha retardado la influencia de sus aportes. Existen trabajos que han corrido con mejor suerte logrando salir a la ‘luz pública’ pero, desafortunadamente, aún no han sido mirados detenidamente por la academia, el Estado y las demás instituciones para que reconozcan la emergencia y el respeto de las diferencias.

Investigaciones como las realizadas por Germán Muñoz, Carlos Mario Perea, Alonso Salazar, Jose Fernando Serrano, estudiantes universitarios, para sus trabajos monográficos, movimientos sociales, entre otros, han seguido la bitácora de las enunciaciones juveniles en Bogotá: las relaciones que construyen con sus habitantes y con la ciudad, sus territorialidades, sus rutas, sus lenguajes, sus prácticas, sus ejercicios políticos, sus marcas, sus identificaciones. Se busca, pues, aprehender lo juvenil; advertir que las expresiones juveniles, como otros fenómenos que aún no asimilamos, son producto de la complejización de las sociedades en donde pululan las diferencias y los diversos estilos de vida. En Colombia trabajos sobre las sensibilidades estético-políticas del rock (Muñoz, 1993; Serrano, 1995;1998), y el rap (Perea, 1998; Ceballos, 1998; Amaya y Marín, 2000); concepciones de vida y muerte en jóvenes bogotanos (Serrano y Sánchez, 2000); están entrando en nuevos territorios y movimientos conceptuales para conocer las singularidades de lo juvenil.

Se entiende lo juvenil como una categoría relacional en donde no existe una esencia propia del ser juvenil, ni donde sus modos de ser son estables y permanentes. Se proponen no identidades sino **identificaciones y desidentificaciones** con las llamadas ‘**comunidades emocionales**’, ya sean musicales, deportivas, religiosas, políticas, grupos de amigos, de barrio, de esquina. Un transcurrir en la vida, un constante devenir de fuerzas en donde lo único permanente es el cambio; agenciando elementos diferenciadores, su condición de simbolizadores, productores e intérpretes de culturas en el escenario de las relaciones de poder y hegemonía en las cuales se desenvuelve.

Investigadores de muy diversas disciplinas han encontrado esos elementos contradictorios, fugaces, difusos, momentáneos y efímeros que responden a la imagen de nuestra contemporaneidad en donde la fluctuación de las formas es su signo más evidente. Escuchemos a varios autores respecto a este punto.

Mario Margulis (1998: 19), observa que, “en un mundo de complejidad creciente, en el que la revolución tecnológica favorece la multiplicación y la vida efímera de las formas simbólicas, la producción económica aumenta en su velocidad de expansión, los estilos y las estéticas se tornan también fugaces, ámbitos de refugio parcial y momentáneo frente a un mundo que exaspera su diversidad. Las modas cambiantes, los medios masivos, incluidos en una dinámica transnacional, contribuyen a intensificar el auge de esta diversidad, intercambio y renovación”.

La investigadora mexicana Rosana Reguillo (1998:58) nos dice en este sentido: “La identidad está en otra parte. Se trata de identidades móviles, efímeras, cambiantes y capaces de respuestas ágiles y a veces sorprendentemente comprometidas[...] En estos desplazamientos continuos lo único que parece permanecer constante es lo que se denomina ‘desencanto cínico’ para hacer referencia a las formas de respuesta ante la crisis generalizada que se condensa en la expresión: ‘no creo, no se puede y sin embargo’ [...] Con una mueca socarrona que a través del humor y la ironía se burla y señala los puntos de conflicto en espacios públicos limitados: el barrio, el concierto, el muro, la pequeña manifestación, la fiesta”.

En Colombia, son varios los autores que exponen la movilidad en las identidades. Jesús Martín Barbero (1998: 33) lo señala al hablar de palimpsestos de identidad, identidad que aflora en un doble movimiento, deshistorizador y desterritorializador, en donde se escribe, inscribe y reescribe constantemente: “de ahí la configuración de una identidad marcada menos por la continuidad, que por una amalgama en la que aun la articulación de los tiempos largos la hacen los tiempos cortos, son ellos los que vertebran internamente el palimpsesto tanto de las sensibilidades como de los relatos en que se dice la identidad”.

Germán Muñoz (2001) en su trabajo exploratorio sobre consumos culturales en el país, observa la construcción de múltiples identidades juveniles a partir de ciertos artefactos simbólicos. La música y la televisión juegan un papel articulador en sus comportamientos, gustos y lógicas: “Las identidades se hacen móviles, múltiples, personales, autoreflexivas, cambiantes...incluso sociales y referidas a la otredad [...] Los múltiples roles en la sociedades contemporáneas hacen relativa y limitada la sustancialidad esencial de las posibles identidades, continuamente en expansión, en

refacción, en mutación [...] se aceleran y se hacen más inestables los discursos y las nociones”.

El investigador Carlos Mario Perea, en su investigación con jóvenes del suroriente bogotano, señala tres tipos de identidad: una identidad globalizada, otra cotidianizada, y por último, una identidad estallada: “Las nuevas identidades han perdido todo centro, sus fronteras se vuelven difusas, se movilizan de un plano a otro, recogen una cosa de allí y otra de allá produciendo síntesis móviles. El nomadismo espacial, su primera constatación: se amalgaman signos e imágenes traídas de lo internacional, lo nacional, lo local; cada plano dotado de una significación propia que no suprime la importancia capital de la otra”; y prosigue, “las identidades han estallado, entremezclan los planos espaciales y temporales, y colonizan diversos discursos que resultarían antagónicos a la mirada de una analítica rigurosa. E igual combinan lo personal y lo colectivo, la calle con el país, lo racional con lo afectivo, lo estético con lo lógico, la contemplación con la acción [...] Su lenguaje parece revelarse no más que en la síntesis de aquellas nociones que convencionalmente se veían reñidas y en franco antagonismo” (Perea, 1998: 146-7).

En otro interesante artículo sobre el mismo trabajo expresa: “la identidad se ha estetizado, se ha estetizado porque ha depositado en los lenguajes de la sensibilidad las claves de su configuración y deconstrucción incesante” (Perea, 2000: 100); atravesada por infinidad de conexiones y contradicciones: “la identidad es pues movimiento y al mismo tiempo núcleo duro, solidificación del carácter; vivencias aparecidas a lo largo de la trayectoria vital, entre la movilidad y la decantación se instala la narración” (Perea, 2000: 88).

En el artículo mencionado, Perea (2000) se pregunta por los hilos con los que se teje la subjetividad narrada por los jóvenes, proponiendo varios campos semánticos en donde la subjetividad se crea constantemente: la vida cotidiana, la esfera pública y política, lo religioso y la violencia, entremezclándose unas con otras a través de varias cadenas argumentales: la calle, la expresión, la familia y el ser; estrategias discursivas igualmente entretejidas, subjetividades que se configuran, crean y disuelven no dejándose atrapar por los discursos homogenizantes. Se desterritorializan pero, asimismo, evidencian un anclaje en los permanentes contactos y vínculos con los otros, se percibe una “búsqueda de autenticidad; frente al desanclaje de los signos metaforizado en el afuera de la

calle, el individualismo halla en su interioridad el adentro perdido, vivencias y ser como formas de anclaje” (Perea, 2000: 92).

En este sentido, “la juventud, aunque esté aplastada en las relaciones económicas dominantes que le confieren un lugar cada vez más precario y manipulada mentalmente por la producción de subjetividad colectiva de los medios de comunicación, no por ello deja de desarrollar sus propias distancias de singularización respecto a la subjetividad normalizada. A este respecto, el carácter transnacional de la cultura rock es totalmente significativo, al desempeñar el papel de una especie de culto iniciático que confiere una pseudoidentidad cultural a masas considerables de jóvenes y les permite crearse un mínimo de **Territorios existenciales**” (Guattari, 1989: 10); librándose de una forma u otra de las alienaciones provocadas por los discursos programados y/o autorizados, ya no se es únicamente consumidor sino que se es productor y creador: “...nosotros tenemos un estilo muy diferente, nosotros somos latinos, nosotros somos colombianos...somos otro orden...uno le gusta más que suene es a lo que yo creo, a lo que yo vivo...” (Verso Rítmico Latino)⁵.

La subjetivación abre así una opción a la subjetividad rígida (sujeción), no se trata de llegar a tener una identidad, que es una forma del saber y una estrategia del poder, ni ser subjetivado por el saber-poder; los procesos de subjetivación agrietan el saber-poder e introducen y producen modos de existencia alternativos que hacen de **la vida una obra de arte**. Es tal vez, como lo reconocen diferentes pensadores contemporáneos, en **la subjetivación como voluntad creadora** donde podemos encontrar una alternativa al desgarramiento al que asistimos en la actualidad. En sus investigaciones sobre lo juvenil, Carlos Mario Perea (2000: 99) nos plantea que es en la **expresión** donde la subjetividad se despliega: “la subjetividad se anuda en la expresión en tanto ella permite tanto volcarse sobre la interioridad como ingresar en las cadenas simbólicas, en esta conexión reside el papel de la bisagra de la expresión”. Flujos de expresión que son una opción de subjetivación móvil, en **devenir**. Itinerarios que tienen su soporte en las culturas audiovisuales, orales y escritas, marcadas por la velocidad, la simultaneidad y la atracción por lo novedoso; una superposición de

⁵ Las expresiones que se presentan a lo largo de este texto corresponden al material etnográfico: entrevistas, salidas de campo y un sinnúmero de actividades, recolectado en el proceso investigativo con jóvenes de las diversas localidades realizado por el colectivo SIMULACROS.

imágenes y ruidos. Otros modos de relacionarse con los lugares, las cosas, los otros, los cuerpos y con ellos mismos.

Pese a esto, es indiscutible el control social que se ejerce sobre las subjetividades: los massmedia, la academia, la economía, las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, son los encargados de definir, orientar, determinar y reglamentar a capas de población juvenil, a esa potencia que caracteriza lo juvenil, **ethos juvenil que es narrado** desde diferentes lugares, diferentes narrativas que someten sus fuerzas y afectos a la mismidad en un intento ininterrumpido de sujetar las fugas y la potencia de la vida.

La respuesta es la subjetivación en tanto **'devenir'** de la subjetividad. Ahora lo que vemos son los múltiples despliegues de las diferentes subjetivaciones: ya no es la identidad sino subjetivaciones, procesos de subjetivación que desbordan la vida cotidiana en múltiples devenires, es así como la subjetivación se produce en cada momento.

Es efectivamente en los **territorios existenciales**, como los llama Guattari (1989), donde florecen las posibilidades y la alteridad propia de la vida. Entonces lo que realmente se vive no es una subjetividad única, son múltiples subjetividades, un sinnúmero de fragmentaciones que comprenden las diferentes manifestaciones de la existencia de los seres humanos. Es el despliegue de una singularidad en presencia de múltiples enunciaciones, así damos cuenta de diversos **devenires**, tanto más complejos en cuanto más relaciones -tanto individuales y grupales- dominen en el plano de la vida del sujeto.

TRAYECTOS

*...donde se están acabando los valores no es entre los jóvenes,
ellos están haciendo visible lo que desde hace tiempo se ha venido
pudriendo en la familia, en la escuela, en la política...*

Jesús Martín Barbero

Según el punto de vista que adopta este estudio y de acuerdo con Maffesoli (1990: 24), en este caso se trata de un 'situacionismo complejo', es decir que 'se es' eso mismo que se describe, pues el

observador está a la vez -aunque parcialmente- integrado en la situación concreta que él describe, “en vez de asir un objeto, explicarlo y agotarlo, es mejor describir sus contornos, sus movimientos, sus vacilaciones, sus logros y sus diversos sobresaltos”. Cuando quien escribe aún se encuentra en el rango de edad estipulado por las leyes⁶, en la categoría social joven, universitario, urbano, que le gusta la música en su diversidad de tendencias, que siente y vive Bogotá atravesándola como miles de jóvenes nómadas en una ciudad que lo acoge, resemantizándola, practicándola, viviéndola; deslizándose por diferentes grupos de afectividad, círculos de intimidad, de afinidades estéticas, emocionales y afectivas, en la universidad y distintos lugares de la ciudad, incorporando otros modos de vida, formas de percibir el mundo; y en este caso, la investigación llevada a cabo con jóvenes de diferentes localidades, jóvenes como quienes realizamos y vivimos la experiencia investigativa y el proceso de investigación.

En la diversidad de grupos existentes en estas localidades hemos encontrado igualmente una heterogeneidad de prácticas juveniles. Las exploraciones con estos grupos nos han llevado a asistir a lugares tan numerosos y diversos como mesas locales juveniles, encuentros distritales y locales sobre jóvenes, colegios de la zona; así como también a los lugares propiamente juveniles como son los que frecuentan en su cotidianidad: parques, billares, esquinas, bares, conciertos de diferentes estilos musicales, etc.; presentando a unos jóvenes que desde su pluralidad de modos de vida nos muestran sus pensamientos, su actitud y sentires frente al mundo, la familia, la calle, la religión, las drogas, la política, el barrio, la ciudad y el país.

Nos hemos vinculado con el transcurrir por otros lugares de la ciudad, otros modos de existencia, otras maneras de estar en el mundo, de vivir la vida, de percibir a los otros, a ellos mismos y a nosotros mismos; otras formas de sentir la ciudad, de practicarla, de compartir sus espacios, sus barrios, sus esquinas, sus gustos, sus goces, sus desdichas. El colectivo de investigación *Simulacros* ha seguido un acompañamiento a diversos grupos juveniles en las localidades de Tunjuelito, San Cristóbal y Rafael Uribe, sin que nuestras inquietudes se limiten únicamente a estos lugares.

⁶ Se entiende por joven a la persona mayor de 14 y menor de 26 años. Ley de la Juventud N° 375 del 4 de Julio de 1997.

Es así como entonces a lo largo del trabajo de campo, la experiencia etnográfica -y de este manera también la etnografía- se convierte como lo expresa Alejandro Castillejo (1997: 59) en “una superposición de subjetividades [...] una experiencia discontinua donde se oyen muchas voces, se plantean muchos espacios y se intuyen muchos tiempos, que no necesariamente poseen una solución de continuidad”. Es por esto que en nuestro trabajo investigativo no existen unos ‘objetos representativos’ con quienes se hizo la investigación, sino que se trata de superar la predominante mirada racional y dar cuenta del flujo intermitente y discontinuo que es la experiencia etnográfica, convirtiéndose de este modo también en una experiencia poética, creadora, en textualidades diversas, en diferentes tejidos: visuales, conceptuales, emocionales y afectivos. Ciertamente nuestros escritos son un ejercicio narrativo, pero igual un resultado estático ya que la experimentación está más allá del lenguaje, es la vida misma y la vida es una multiplicidad de cosas; sería más bien una evocación de lo vivido, pero igual una reflexión teórica, además de un ejercicio fluido del antropólogo que oscila entre aquí y allá, organizando las formas de lectura mediadas por la experiencia vital y por los significados del contexto, haciendo de este ejercicio un proceso relacional: la relación que se da en el encuentro etnográfico, en donde el énfasis no es entre los sujetos de investigación, sino en el entreacto, en el intermedio, en el cruce, en el mismo hecho del encuentro, en los intersticios, siendo este espacio intersticial el lugar donde se tejen diferentes relaciones de fuerzas que convergen para crear desde el fondo de sus posibilidades.

Lo interesante no es una categoría social ni un rango de edad; categorías como juventud, jóvenes o juvenil se tornan imágenes inquebrantables y fijas, son contempladas como una totalidad, algo que en realidad es inabarcable; es decir se convierten en una **representación**, otorgándole de esta forma una identidad, un estatuto, transformándose así en juventología; de todas formas estas categorizaciones, definiciones y acercamientos tienen una gran importancia al tejer estas tramas dentro del modo de ser del pensamiento contemporáneo; no obstante lo interesante son las fracturas, los quiebres y contradicciones: esa fuerza vital, esa experimentación continua, esa **potencia** que es lo juvenil, un **ethos**; espontaneidad juvenil que se refleja en la actitud frente al mundo, frente a la vida, en circunstancias tan caóticas como las actuales vividas en el mundo, y en nuestro país particu-

larmente. Es así como surgen narrativas -institucionales, cotidianas, mediatizadas- que cambian, se entremezclan, se mantienen, se reemplazan, se introducen y se crean continuamente; narrativas, formas de **narrarse** y de **narrarlos** que dan cuenta de ese doble juego de definiciones y de fugas a esas determinaciones, y asimismo, de la emergencia de otros tipos de subjetividad que le dan un toque distintivo a nuestra época.

La conformación y emergencia de esas subjetividades, o nuevas formas de vivir y experimentar, está íntimamente ligada a la crisis de lo político, y a otras defunciones de la episteme moderna occidental: Identidad, Sujeto, Razón, Representación, Progreso; dando paso a la cultura de lo presente, de lo heterogéneo, de lo táctil; moviéndonos hacia la conformación de nuevas socialidades, una nueva manera de hacer y pensar lo social; su recreación debe tomar en cuenta los fenómenos de la massmediatización, la fragmentación, lo discontinuo y la heterogeneidad de lo social.

Frente a los fenómenos del pluralismo social y la puesta en escena de las diferencias, la cultura y el poder se manifiestan en sus modos singulares y poco previstos; estrategias originales, simples y complejas a la vez que no responden y no corresponden a las estructuras socialmente establecidas, puesto que se oponen a esa fuerza domesticadora que, históricamente, se han mantenido fuera del orden dominante⁷ precisamente porque no pasan por los espacios de representación.

En lo cotidiano, entre nosotros, en lo que somos, en lo que decimos y como lo decimos, vivimos el *desgarramiento* “que separa dos épocas, una de las cuales se desintegra mientras que la otra está dando hasta ahora sus primeros pasos. Aún las mentalidades, los imaginarios y las pautas culturales distan mucho de atenerse a las consecuencias” (Restrepo, Sarmiento & Ramos; 2000); de tal **diversidad cultural** y del **pluralismo de identidades** que implica. Hoy se abre la sensibilidad a múltiples intensidades y fuerza el pensamiento a sufrir transformaciones.

⁷ Jesús Martín Barbero. *De los Medios a las Mediaciones*, en el capítulo de “La afirmación y negación del pueblo como sujeto” hace la diferenciación de lo que se entiende como pueblo y los llamados ilustrados, hace la distinción en lo que se entiende por cultura popular y lo culto, pero lo más significativo, a nuestro modo de ver, es mostrar la oposición en la que se enfrentan los valores dominantes con las formas propias culturales del pueblo.

Lo que se nos presenta son realidades que han mutado su propia estructura, llamamos familia, Estado, Política, Religión, Educación a estructuras que ya no obedecen a los principios con los que fueron creados, sino que son otras maneras de darle sentido a la existencia:

“La familia ya no existe... pues hay muy pocas, la familia hace unos años era papá, mamá, hijo, hija, ahora es mamá, padrastro, tío depravado y hermanastro y así... esa es la verdadera familia...” (La Chiqui). “...La familia últimamente es esposa... o sea esposo, esposa, esposa, esposa y veinte hijos regado o sea hoy en día esa es la familia; yo no se porque los jóvenes son o somos tan irresponsables...” (Sasga). “... la familia es la base de la sociedad, con la familia se educa el niño y se educa el hombre y depende como se educa al niño así mismo será el pueblo...” (Batalla) . “...autoedúquense, porque uno no puede estar comiendo entero de todo lo que dicen, si quiere aprender, ahí hay bibliotecas, usted va y aprende allá, pero nunca comer entero de lo que dicen en la escuela...” (Muiscas). “...Cada presidente, cada partido, quiere tener poder por el ego de cada político, de cada nación...” (Averno). “... la política es un monstruo que absorbe y que absorbe y que absorbe, es una vaina muy grande y si usted viene intentando cambiar, tratando de formar una política, una cosa nueva, sencillamente el mismo monstruo se va a encargar es de sacarlo, le va a decir que usted es un inútil, entonces es mejor hacer, generar el cambio desde afuera, no se interesa hacer un movimiento político ni nada de eso, sencillamente lo que nos interesa es que la gente reflexione y se forme su propio criterio sobre lo que es la vida en general...” (Tres X). “...Nosotros creemos en Dios, sin Él no hay nada de lo que está aquí, nosotros creemos en Dios pero no tenemos religión...” (Marcela). “...a ratos yo leo un libro que me instruye y me dice: tal pedazo es bueno, tal pedazo es bueno también, sí me entiende?, pero que Mateo me diga las cosas, ¡noo! eso ya es fanatismo religioso, es más condenable el fanatismo religioso que no la prostitución, el camino de la prostitución es sin tapujos, sí me entiende?, en cambio los fanatismos religiosos, la gente que es fanática religiosa, creen en la palabra de boca pa’ fuera... Todo lo hacen a escondidas...” (Jhon). “... ser rapero es mi religión, nuestra religión, nuestra cultura, es nuestra forma de vida, es como cada uno pensamos, cada uno dice queremos esto, queremos aquello, aunque hay gente que lo quiera negar...” (Shien). “...Dios lo llama a uno muchas veces, Dios siem-

pre está en la puerta y si se abre la puerta él entra...” (Juventud Renovada). “...yo creo en la vida misma, porque la misma vida es la que lo convierte a uno...La vida misma es la religión de uno, según los retos que la vida le ponga ...” (Chechis).

‘Lo que está en juego hoy es la vida’ expresaba Foucault refiriéndose al biopoder, a las nuevas estrategias que pretenden administrar, planificar y regular la vida de miles de seres humanos. En un país como Colombia donde un gran porcentaje de su población es joven, y en el que las principales víctimas de todo tipo de violencias son los jóvenes, lo que se pone en juego es la vida misma de los jóvenes, a nivel macro pero igual a nivel cotidiano. No obstante la vida se presenta como potencia: “las nuevas luchas capaces de poner en cuestión los ejercicios actuales del poder... **son las luchas por la vida, fuerza de resistencia que afirma la plenitud de lo posible**” (Garavito, 1999: 123).

Lo juvenil en su multiplicidad de manifestaciones se puede expresar como un **ethos**, eso que determina la trayectoria del actuar de un grupo humano con prácticas e intereses diversos, que habita un espacio y un tiempo compartido -ya sea real o virtual-, que constituyen imágenes, imaginarios e imagerías; una actitud de reserva respecto de cualquier poder establecido (político, académico, mediático, administrativo y/o simbólico), que se situaría más bien del lado de la potencia y el vitalismo.

Indudablemente estamos presenciando una ruptura, una discontinuidad, un momento totalmente distinto, subjetividades que se transforman creando nuevos órdenes diferentes a los tradicionalmente conocidos. Como parte de este proceso se habla también de una estetización de la sociedad y del surgimiento de **un nuevo paradigma estético**: envuelto en una sensibilidad colectiva, este *ethos* contemporáneo, esta ‘aura estética’, es entendida por Maffesoli como la facultad de sentir y experimentar que favorece las emociones y afectos compartidos, un **estar-juntos**. Dicho autor (1990), nos plantea la existencia de una socialidad que reivindica los espacios de encuentro que están directamente relacionados con la vida cotidiana y doméstica del sujeto y que arremete con singular fuerza sobre las metrópolis contemporáneas: es la sombra de Dionisio. Sólo un “saber dionisiaco”, una “erótica del conocimiento”, dice el autor, hace posible comprender el vitalismo posmoderno.

Las formas del actuar político reflejadas en los jóvenes son muestra de las transformaciones en el devenir político contempo-

ráneo. La confrontación a las hegemonías no se hacen únicamente desde los escenarios de la representación, se hace desde la música, la multiplicidad usos y prácticas de ciertos espacios en la ciudad, ya sean físicos o virtuales, desde la energía gastada en el acto mismo, en el instante, desde el **performance**, desde la puesta en escena, desde la presencia viva de su potencia evidenciado en el **día a día**.

El bricolaje de estilos, de formas de vida, de ideologías, hacen presencia fundamentalmente desde el vínculo emocional, desde lo sensible, desde lo lúdico, desde lo estético; movimientos donde la vida se despliega con toda su fuerza:

“...la vida son ocasiones, sí?, de eso se trata la vida, de vivir momentos...” (Jhon). “... hoy ya es hoy, lo que hice lo hice ayer, hoy lo que queda es lo que estoy haciendo...lo que estoy haciendo, si lo hice mal, hoy es hoy y a eso se hace cambiando...” (Martín). “... yo creo en la vida misma, porque la misma vida es la que lo convierte a uno... La vida misma es la religión de uno, según los retos que la vida le ponga a uno, hay gente que dice que en la calle no hay principio, y es donde hay más principios, es donde hay más valores...” (Chechis).

Ese **día a día** como territorio existencial en lo juvenil es un nuevo territorio nómada, éste se presenta desterritorializado; es donde se juega la vida ininterrumpidamente, puesto que el peligro de la territorialización implica la captura por unos aparatos teóricos, mediáticos, políticos, semiológicos e interpretativos, que no permiten que nos abramos hacia actos creadores.

IMÁGENES Y RUIDOS

*Sea como fuere,
me parece urgente deshacerse de todas las referencias y
metáforas científicas para forjar
nuevos paradigmas que serán
más bien de inspiración ético-estética
Felix Guattari*

Nuestro proceso investigativo no pretendía reducir la multiplicidad de experiencias a una simple descripción y/o textualización, nuestro interés no se centra únicamente en el análisis y la explicación, ya

que cualquier intento de descripción está subordinada al poder venga este de donde venga (político, mediático y/o académico), evidenciando de este modo una crisis cultural que afecta no sólo las formas de representar, sino la representación misma (la representación como categoría del pensamiento). Aquí no se pretende universalizar a partir de categorías, ni tampoco en esta exploración por diversos trayectos juveniles se trata de la imposición de un saber, ni una intervención, ni ser un antropólogo Mesías; tampoco se trata de ser neutral ya que es imposible; se trata de propulsar procesos que fortalezcan tejido social en el sentido de la participación, la creación, la solidaridad, la confianza y el respeto a la diferencia⁸.

¿Cómo abrirse a la alteridad sin reproducir el discurso de lo mismo, la práctica etnocentrista? son preguntas que surgen y que provocan transformaciones en el continuo movimiento del proceso de investigación.

El registro de la vivencia se transforma en un ejercicio superior llevado al límite creativo que se distingue del discurso, pero también del simple registro, del límite de lo que es posible de ellas. La experiencia etnográfica es algo que no puede ser sino sentido, sólo nos queda pensar y hablar de ello. Actualmente se cuestiona sobre la incapacidad de la escritura de captar el flujo discontinuo de la experiencia etnográfica, el investigar allá y escribir aquí, ya que gran parte de lo que ocurre en el trabajo de campo tiene sentido en el mismo momento en que sucede; en el momento de la escritura muchas cosas se evaporan y desvanecen, son sensaciones y emociones irrepresentables.

Lo juvenil resiste a su modo las presiones burocráticas, al mismo tiempo que anuncia cambios significativos en las formas de establecer los vínculos sociales, en el ejercicio de lo político, en los modos de resistir a las hegemonías institucionalizadas -el ejercicio de otro tipo de ciudadanía-; en los modos de experimentar la ciudad, en la subjetividad.

Pero entonces, ¿cuál es la importancia de estas conceptualizaciones?, y, ¿cómo entender la multiplicidad de lo juvenil en medio de las crisis en donde lo simultáneo, lo nomádico, lo fugaz y lo fragmentario son los elementos de nuestra contemporaneidad? Su compleji-

⁸ La experiencia investigativa nos permitió visibilizar y establecer estos elementos: La Mesa Local de Jóvenes de Tunjuelito, el seminario Jóvenes Ser y Saber, las actividades en algunos colegios y con jóvenes raperos en la localidad Rafael Uribe Uribe; en fin, en la cotidianidad misma con todos ellos.

dad es tal que no parece agotarse. Para esto hay que recurrir a otras metodologías, otras miradas, y es en esas nuevas miradas donde la subjetividad, o mejor, los procesos de subjetivación irrumpen, elementos de los que ya se han mencionado anteriormente.

El lugar del discurso desde el cual se construye la definición de joven es de suma importancia ya que esta noción, como se ha señalado, se encuentra históricamente determinada. Las investigaciones en los diversos campos han ido a la par de las políticas públicas para así mantener los parámetros; incluyéndolos en las relaciones de saber/poder e instaurando de esta forma un orden discursivo. Es en estas relaciones donde se pregunta, categoriza y conceptualiza las diferentes nociones de juventud, existiendo discursos que los visibilizan y otros que no. La construcción y la producción de lo juvenil pasa (cada cultura los ve de forma diferente) por tecnologías y maquinarias que modulan el sujeto; ¿Cómo son construidos? Entra aquí también la producción y la construcción de lo juvenil: cómo los producen, qué producen; cómo los construyen, qué construyen. No es sólo mirar hacia adentro, sino visibilizar también los sistemas de relaciones en los que se encuentra inmerso, el posicionamiento social de lo juvenil.

El problema de la representación -el joven representado- hace parte de reflejos imaginados, de reapropiaciones y resignificaciones múltiples. Este sujeto juvenil es un sujeto de la representación, un esencialismo. Se utilizan nuevos lenguajes y nuevas representaciones, es un juego reflexivo tras juego reflexivo; no es tanto exponer cómo son los jóvenes, lo juvenil, sino qué es lo que se dice de ellos, cuáles son esas imágenes de realidad que nos muestran las instituciones, los medios, la academia; cuál es la intencionalidad detrás del decir, de lo no-dicho, intencionalidad que es tanto ética como política.

La juventud y lo juvenil se han convertido en una categoría, categoría que es constantemente deconstruida, dando paso a la construcción de singularidades y subjetividades transversales. El 'sujeto juvenil' es un sujeto difuso y descentrado; ya no es el sujeto unidimensional que plantea la modernidad, por el contrario es un nómada todo el tiempo, escapa a las capturas de las categorías y los conceptos. El punto de cambio que se da en lo juvenil está en el cambio de referentes que se produce constantemente, se integran discursos sin ser cuidadosos, creando sesgos y legitimaciones de las instancias tradicionales de saber/poder.

El ejercicio de acercamiento a lo juvenil tiene que ser un ejercicio más de las subjetividades, dejando a un lado las especificidades, encasillamientos y posicionamientos de los sujetos; lo juvenil es pensado en términos de segmentos, y se requiere pensarlo, no desde las políticas estatales endurecidas que no corresponden con la celeridad existente, con los flujos; sino más bien subjetividades pensadas no como artificialidad, sino como arte, creación que sale de esa artificialidad reactiva para recrearse incesantemente en esos espacios intersticiales o zonas fronterizas, en las puestas en escena, en sus narraciones, en el despliegue de intensidades, de fuerzas activas y potencialidades, en la construcción de sí mismo como una obra de arte y no en la reproducción del aparataje del Estado, de los medios y de la academia.

Existe una reconstrucción de la constitución de las subjetividades, múltiples órdenes del discurso. Pero, ¿cómo se construye esa estructuración de la sociedad? Esto tendría que ver con un ordenamiento de la mano de obra que conlleva la construcción de sujetos; este orden es económico, político, social y cultural, es lo que se denomina la sociedad de control.

Es evidente la construcción de subjetividades desde múltiples campos. La mirada no solo debe concentrarse en lo que se consume-construye, también sería revelador dirigirla a la visibilización de un ejercicio político singular, un reordenamiento de los escenarios políticos, subjetividades como forma de interacciones sociales en los diferentes escenarios lúdicos, estéticos y políticos inaugurados por los jóvenes interponiéndose así en 'el mundo de lo adulto'.

Las mutaciones en todos los niveles indican que algo está sucediendo allí, que algo está emergiendo y se revela con más fuerza en las nuevas generaciones. Más que el acto del puro consumo, **el ser juvenil es representado**, teatralizado y dramatizado; **el yo como acto narrativo** no es algo individual, es una interacción, negociación con los otros que se hace y deshace ininterrumpidamente, lo que se ha dado en llamar la intersubjetividad / co-presencia / co-creación; envuelto en espacio-tiempos fragmentados, territorios existenciales simultáneos, espectros narrativos, diversas formas de construir y deconstruir el yo que amplían la gama de estilos de vida.

La sociedad occidental configura subjetividades en forma de estilos creados y artificios de control. Cuando el discurso interesa

para definir identidades o referentes identitarios en la conformación del yo soy, aparece entonces el problema en las conformaciones subjetivas: las múltiples narraciones, experiencias compartidas, subjetividades atravesadas por las diferencias de clase, posibilidades de acceso a otros contextos sociales, ejes que son los referentes para narrar los estilos de vida simultánea y transversalmente, tanto en sus condiciones materiales, como en los espacios simbólicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- , 1992. *Los "no lugares" espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Amaya, Adira & Marín, Martha. 2000. Nacidos para la batalla. *Revista Nómadas* N° 13. La singularidad de lo juvenil. Bogotá: DIUC.
- Benjamin, Walter. 1993. *Metafísica de la juventud*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, Pierre. 1990. "La juventud no es más que una palabra". En: *Sociología y cultura*. México: Grijalbo, Colección los noventa.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic J. D. 1995. *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Carvajal, Luz Nelly (Ed.). 2000. *Umbrales: Cambios culturales, desafíos nacionales*. Medellín: Corporación Región.
- Castillejo, Alejandro. 1997. *Antropología, posmodernidad y diferencia*. Bogotá: SI Ediciones.
- Ceballos, Marcela. 1998. *Rap: entrando al juego de las identidades políticas*. Tesis de grado en ciencias políticas. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Cubides, H. J; Laverde, M. C; Valderrama, C. E. (Eds). 1998. *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: DIUC - Siglo del Hombre Editores.
- Deleuze, Gilles. 1996. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- Feixa, Carles. 2000. Generación @: La juventud en la era digital. En: *Nómadas*, N° 13. La singularidad de lo juvenil. Bogotá: DIUC.

- . 1998. "La ciudad invisible: Territorios de las culturas juveniles". En Humberto Cubides, María Cristina Laverde, Carlos Eduardo Valderrama (Eds). *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: DIUC.
- . 1999. *De jóvenes bandas y tribus. Una antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.
- Foucault, Michel. 1976. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- . 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- . 1991. *Sujeto y Poder*. Bogotá: Carpe diem.
- Garavito, Edgar. 1999. *Escritos Escogidos*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Guattari, Felix. 1989. *Las Tres Ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- . 1994. "El Nuevo Paradigma Estético". En Fried, Dora (ed) *Nuevos Paradigmas, cultura y subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, Clifford. 1997. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Instituto Mexicano de la Juventud. 2000. *JOVENes. Revista de estudios sobre la juventud. Jóvenes a fin de siglo en América Latina*. N° 10: Enero-Marzo. México.
- Maffesoli, Michel. 2000. Nomadismo juvenil. *Revista Nómadas N° 13. La singularidad de lo juvenil*. DIUC. Bogotá.
- . 1990. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria Editorial.
- . 1993. *De la orgía: una aproximación sociológica*. Barcelona: Ariel.
- . 1997. *Elogio de la razón sensible*. Barcelona: Paidós.
- Marcus, George. 1992. "Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno". En: James Clifford y G. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.
- Margulis, Mario. 1996. *La juventud es más que una palabra. Ensayo sobre cultura y juventud*. Buenos Aires: Biblos.
- . 1998. "La construcción social de la condición de juventud". En Humberto Cubides, María Cristina Laverde, Carlos Eduardo Valderrama (Eds). *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: DIUC.

- Martín-Barbero, Jesús. 1996. "Comunicación y Ciudad: Sensibilidades, paradigmas". En Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (Comp.). *Pensar la ciudad*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- , 1998. "Jóvenes: desorden cultural y palimpsestos de identidad". En Humberto Cubides, María Cristina Laverde, Carlos Eduardo Valderrama (Eds). *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: DIUC.
- Ministerio de Educación Nacional. 1997. *Ley de la Juventud*. Ley N° 357 del 4 de Julio.
- Muñoz, Germán. 2001. Consumos culturales y nuevas sensibilidades. Ponencia presentada en el seminario: "Jóvenes: Ser y Saber" Mayo, 2001. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Simulacros-Participante. Sin publicar.
- Ortiz, Renato. 1999. "Ciencias Sociales, globalización y paradigmas". En Rosana Reguillo y Raúl Fuentes (coords.). *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*. Guadalajara: Iteso.
- Parra Sandoval, Rodrigo. 1985. *La ausencia de futuro. La juventud colombiana*. Bogotá: Plaza y Janés.
- Perea, Carlos Mario. 1998. "Somos expresión, no subversión: Juventud, identidades y esfera pública en el suroriente bogotano". En Humberto Cubides, María Cristina Laverde, Carlos Eduardo Valderrama (Eds). *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: DIUC.
- , 2000. "La sola vida te enseña: subjetividad y autonomía dependiente". En *Umbrales: cambios culturales, desafíos nacionales*. Medellín: Corporación Región.
- Perez Islas, José A. 1998. "Memorias y Olvidos: Una revisión sobre el vínculo de lo cultural y lo juvenil". En Humberto Cubides, María Cristina Laverde, Carlos Eduardo Valderrama (Eds). *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: DIUC.
- Pérez Oriol, Pierre & Tornero Tropea. 1996. *Tribus urbanas*. Barcelona: Paidós.
- Prigogine, Illya. 1988. *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets.
- , 1994. *Nuevos paradigmas: cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

- Reguillo, Rossana 1998. "Año dos mil: ética, política y estéticas". En Humberto Cubides, María Cristina Laverde, Carlos Eduardo Valderrama (Eds). *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: DIUC.
- . 2000. *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Restrepo, Gabriel. 2000. *Hacia unos fundamentos de la enseñanza y el aprendizaje de las ciencias sociales en la educación media*. Bogotá: Ciudad Universitaria. Sin publicar.
- Riaño, Pilar. 1994. "Vida cotidiana y culturas juveniles en Bogotá". En Julián Arturo (comp.), *Pobladores urbanos*, Tomo I. Bogotá: Tercer Mundo-ICAN-Colcultura.
- Salazar, Alonso. 1992. *No nacimos pa' semilla*. Bogotá . CINEP.
- . 1998. *Imaginarios, presencias y conflictos de los jóvenes de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Observatorio de cultura urbana.
- Serrano Amaya, José Fernando. 1998. "La investigación sobre jóvenes: Estudios de (y desde) las culturas". En Coloquio Teorías de la Cultura y Estudios de Comunicación en América Latina, *Cultura, medios y sociedad*. Bogotá: CES, Siglo del Hombre Editores.
- . 2000. *Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos: Informe final*. Bogotá: Universidad Central.
- Simulacros 2001. Seminario: "Jóvenes: Ser y Saber". Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. ParticipArte.
- Valenzuela Arce, José Manuel. 1998. "Identidades Juveniles". En Humberto Cubides, María Cristina Laverde, Carlos Eduardo Valderrama (Eds), *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: DIUC.
- Vattimo, Gianni. 1990. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- . 1989. *Una sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

Los nuevos Pañamanes en la isla de San Andrés

*Gabriel Gilberto González D.*¹
Antropólogo
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

Este trabajo aborda los procesos identitarios en la población continental colombiana que viajó a San Andrés a mediados de 1980, teniendo en cuenta el análisis de los fenómenos migratorios y el uso y la apropiación del espacio. Los principales actores de este conflicto son los colombianos migrantes, llamados "Pañamanes", ejerciendo su derecho de residencia legal, y los "Raizales", defendiendo y exigiendo sus derechos ancestrales con el argumento, entre otros, de que el Estado colombiano junto con los migrantes son los únicos culpables del deterioro actual.

Palabras claves: Identidades, Migraciones, Apropiación del espacio, Conflicto interétnico y Exclusión sociopolítica.

THE NEW PAÑAMANES OF SAN ANDRÉS ISLAND

Abstract

This article addresses the identity of Colombian continental population that migrated to San Andrés Island in the middle of the eighties focusing on their migration process as well as their use and appropriation of space. A conflict arise between the Colombians migrants, called "Pañamanes" exerting their right of legal residence and the "Raizales" who defend and claim their ancestral rights over their land. The "raizales" blame the Colombian State and the migrants of the present environment damage that this Caribbean island is experiencing.

Key words: Identity, migration, space appropriation, ethnical conflict, political exclusion, social exclusion

¹ Artículo de la tesis "LOS NUEVOS PAÑAMANES. Procesos Identitarios y Apropiación del Espacio por el Continental Migrante Colombiano en la Isla de San Andrés, Caribe Colombiano". Por Gabriel Gilberto González. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, D.C. 2003.

“Toda aventura intelectual dirigida a investigar lo caribeño está destinada a ser una continua búsqueda”.

(Benítez, 1998)



Foto: Silvio Casagrande. Barrio el Cliff.



Foto: Gabriel González. Atardecer sanandresano.

Al hablar sobre San Andrés nos referimos generalmente a una historia típica caribeña, llena de conquistas y colonizaciones, visitada por piratas, filibusteros, bucaneros y corsarios, azotada por ataques y rebeliones, habitada por esclavizados asiáticos y africanos, así como españoles, ingleses, franceses, holandeses e irlandeses, de práctica protestante, de diversidad pero también de unidad, de hermandad entre sus pobladores, de paz y tranquilidad.

Sus primeros pobladores fueron los indios Miskitos, provenientes de la costa del mismo nombre, hoy Nicaragua, mucho antes de la llegada de los europeos hacia el año 1510.

Para 1629 llegaron los primeros colonizadores ingleses y con ellos toda una maquinaria social protestante y mercantilista, que dio inicio a una historia de migraciones y mezclas en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.

La esclavitud llevo al Caribe no menos de 10 millones de africanos y asiáticos para trabajar en las plantaciones, la minería y la agricultura (Benítez, 1998: 239); estas comunidades poblaron las islas junto con hombres y mujeres de países europeos y antillanos.

Así fue la vida de las islas caribeñas (San Andrés, Providencia y Santa Catalina) hasta el año de 1821 cuando éste Archipiélago pasó a manos de la nueva República de Colombia, manteniendo aún estrecha relación con Inglaterra y su nuevo cliente comercial, Estados Unidos (Parsons, 1985).

El siglo XX trajo a San Andrés, Providencia y Santa Catalina cambios drásticos y profundos. Se inició la llamada nacionalización no

sólo del territorio, sino también de sus pobladores. La obligatoriedad de asumir una nueva cultura, lengua, educación y religión, fue y es la semilla del resentimiento actual por parte del pueblo nativo raizal² con todo lo que tiene que ver con la Colombia continental.

A partir de 1953, con la declaratoria de Puerto Libre, la inconformidad se incrementó y el inconformismo y recelo por parte de la población nativa tomaron nuevas dimensiones. A esto contribuyeron las políticas estatales y los miles de migrantes continentales extranjeros y colombianos que llegaron a las islas (principalmente a San Andrés) en busca de nuevas oportunidades ofrecidas por la economía portuaria.

Finalmente, 1991 marcó la historia de las islas. La Constitución Política no sólo las declaró Departamento, además les otorgó normas especiales, a modo de reivindicación por los años de olvido y devastación sociocultural, para legitimar sus peticiones olvidadas por décadas. Así surgen el artículo 310, el decreto 2762 de 1991, la ley 47 de 1993 y el estatuto de ley raizal de 2000, con todo lo que social y políticamente conllevan estas nuevas decisiones.

Poco encontré sobre la vida de los migrantes “pañas”, “pañamanes” (spanish man)³, que llegaron a la isla desde 1953, inclusive 1900, ni descripciones de cómo había sido y cómo es la cotidianidad de estos continentales en una isla caribeña.

En la actualidad el Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina presenta varios tipos de problemas, entre ellos el demográfico que tiene como antecedente principal, no único, la constitución del Puerto Libre en 1953. Las buenas posibilidades de trabajo, el acceso a la vivienda y a la tranquilidad hicieron que un gran porcentaje de aquella población no retornara. Por el contrario, se instalaron en un lugar hermoso y prometedor para reiniciar sus vidas. Fue así como personas ajenas a la cultura isleña fueron construyendo sus hogares y modos de vida según su procedencia, que inmediatamente chocaron con la de los raizales.

² Grupo étnico angloafricano asentado en el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, con lengua, cultura, historia y ancestros propios.

³ Término introducido en fechas tan tempranas como 1793. Pañaman se refiere, en forma despectiva, a los hombres españoles, ahora colombianos, que llegaron a las islas producto de las migraciones.

Los residentes a quienes se refiere mi investigación son colombianos continentales, en su mayoría de la costa caribe colombiana como cartageneros, barranquilleros y cordobeses. En menor porcentaje personas de Tulua, del norte de Antioquia, de la misma Medellín, Santander, Cali y Bogotá, quienes conforman tres generaciones: la primera, de migrantes entre los 40 y los 60 años; la segunda de personas mayores de 12, pero menores de 25 que incluye “continentales” nacidos en el Archipiélago; y la tercera menor de 10 y nacida en San Andrés.

La primera generación viajó a la isla en la década de 1980; la periodización de este trabajo va desde entonces hasta mediados de 2002. Sin embargo, y tengo en cuenta la fecha de 1953 como punto relevante por cuanto se inician las migraciones masivas y cambios drásticos en San Andrés.

El propósito de este trabajo fue esclarecer cómo aquella población migrante no raizal se apropió de un espacio determinado, lo transformó y lo hizo suyo; cómo estableció relaciones sociales al interior del grupo y con algunos raizales cuya cultura es muy distinta y cuyo territorio, en un principio, les fue ajeno. Además cómo construyó, cambió, adoptó, formó, mantuvo o dinamizó una(s) identidad(es) gracias a los años vividos en la isla.

Los lugares de trabajo fueron dos barrios ubicados en la cabecera urbana de San Andrés, llamados “Morris Landing” y “Ciudad Paraíso”, conformados por población continental colombiana en su mayoría y con las características generacionales antes descritas.

CAMBIOS POLITICO-IDENTITARIOS

“Nunca hubo en la historia una época en la que los grupos de seres humanos no se hayan distinguido a sí mismos de otros grupos dándose un nombre colectivo y asumiendo que los miembros del grupo tienen entre sí más cosas en común que las que tiene con miembros de otros grupos” (Hobsbawm, 1998: 235).

San Andrés ha sufrido numerosos cambios desde su colonización. Los cambios relevantes para este estudio inician hacia 1900, como se mencionó, con la llegada de las nuevas políticas nacionales para con las islas y el aumento de las olas migratorias provenientes del extranjero y de Colombia continental.

Con relación a las nuevas políticas hay que recalcar el proceso de nacionalización o colombianización que se dio a inicios del siglo XX, época en que se implementó por obligación la religión católica, la lengua castellana, la educación nacional y la cosmovisión continental, originando múltiples organizaciones y manifestaciones raizales de defensa y rechazo (Clemente, 1992).

El problema más visible y comentado, más no el más importante para mí, producto de las masivas migraciones y el crecimiento vegetativo, es la sobrepoblación. Sin tener datos exactos, se calcula que 80.000 personas habitan en el Departamento (52Km²), en donde el crecimiento urbano es desordenado y los servicios públicos casi nulos. Es claro que después del Puerto Libre (1953), se aceleró drásticamente el deterioro de las islas, transformando no sólo la vida de los nativos de entonces, sino de los migrantes colombianos y extranjeros.

Decaída la figura del Puerto Libre, entra en la década de 1990 la nueva Constitución Política de Colombia y junto con ella una apertura económica que termina definitivamente con la debilitada economía portuaria. Leyes únicas y específicas para el nuevo Departamento Archipiélago aparecen con la Constitución, como el control sobre la residencia, la protección de la identidad de las comunidades nativas, la preservación del ambiente y sus recursos, así como normas especiales a nivel administrativo, fiscal y financiero a cargo de cada legislador de turno (Presidencia de la República, 1991b: 162).

Mientras el Congreso de la República expedía leyes para llevar a cabo estas nuevas políticas, el Gobierno adoptó por decreto 2762 de 1991 las reglamentaciones necesarias para controlar la densidad poblacional del Departamento. Fue así, como la Oficina de Control de Circulación y Residencia (OCCRE) entró en funcionamiento para intentar solucionar o aliviar el problema de la sobrepoblación.

En 1994 Julio Gallardo Archbold redacta la ley 47 por la cual pretende dictar medidas para rescatar lo autóctono y lo tradicional, lo mismo que buscar una autonomía y descentralización política, económica y social de las islas y sus gentes. Esta ley aprobada por el congreso en ese año, muestra algunas fallas implícitas por ser discriminatoria y excluyente de los residentes legales no-raizales, además de no representar las ideas de la totalidad de los denominados raizales.

El 17 de Marzo de 2000, algunas personas pertenecientes al grupo raizal escriben el proyecto de ley por medio del cual se dictan medidas para proteger la identidad cultural del pueblo raizal del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina y garantizarle al mismo condiciones para su supervivencia, desarrollo y autodeterminación.

Aquí se muestra no sólo la oportunidad política que tiene el pueblo raizal de expresar su descontento y formular ideas exclusivas para su propio desarrollo, así mismo se observa de nuevo la exclusión a la que se ven expuestos los no-raizales (pañas, extranjeros y hasta algunos fifty-fifty⁴).

Estas tres acciones políticas generaron un sinnúmero de problemas de orden social y cultural, como mayor desempleo, un crecimiento urbano desordenado e ilegal y aumento de la criminalidad, entre otros. Ya que la no-inclusión dentro de un grupo políticamente dominante no permite a éstos la posibilidad de la legalidad, que se refleja en la no aceptación laboral, difícil obtención de vivienda y en pertenecer no cultural sino políticamente a un grupo social, influyendo en la autoidentificación étnica. Pongo como ejemplo las tarjetas de residente que otorga la OCCRE: color “dorado” para los considerados “raizales” y “plateada” para los que no lo son; en mi opinión, genera una exclusión política y algo de racismo.

El mayor problema de esta no-inclusión es, a mi modo de ver, el manejo del término raizal. ¿Qué es ser raizal?, ¿cómo y quién lo define?, ¿lo hace la OCCRE, la ley 47, el decreto 2762 o el grupo raizal?, o simplemente ¿esa noción e idea se lleva dentro de sí? Otros problemas son de tipo político y uso del poder dentro de la vida isleña.

Con relación al manejo de este término dos integrantes de la Native Foundation comentan:

“¿De dónde salió? ¿Quién se lo inventó? ¿Por qué lo hicieron? Nuestra organización, así como la mayoría de mezclados, hijos de nativos y no nativos, no aceptamos la palabra raizal, porque ha sido utilizada para generar mayor discriminación, separación entre los llamados puros, los otros como yo y los foráneos. Así que decidimos que cuando se refieran a los hijos de esta tierra (con raíces), se refieran a nosotros tal como lo dice la constitución política de Colombia “nativos”

⁴ Nombre dado a los descendientes de uniones interétnicas, que en su mayoría han sido entre isleños y pañas desde hace más de 100 años.

del Archipiélago. Creo que esto resuelve una de las interrogantes, sobre si somos o nos sentimos colombianos o no, claro que eso no significa lo mismo para algunos de los radicales que son independentistas, pero son la minoría de la minoría”...

“Además, la idea de etnia raizal, como grupo que comparte ciertas cosas como la lengua, un territorio, creencias y costumbres, historia y ancestros comunes es difícil de mantener por las continuas mezclas que hemos tenido como los negros africanos y antillanos, europeos, chinos, árabes y continentales colombianos. Somos más un grupo social de clases, en donde ya no se comparte lo anterior, si no más bien tu cotidianidad”...

“Cada vez más la ausencia o presencia de ciertos apellidos, el lugar en el que vives, la iglesia a la que asistes y los amigos con los que se hace relación, son el ingrediente que permite que entre los mismos llamados raizales, las diferencias sean muy marcadas y las relaciones entre nosotros mismos sean más complicadas. “Algún ex-gobernador amigo mío” dijo a una multitud de nativos el año pasado: “ustedes actúan como canchales negros” la expresión no tiene nada que ver con el color, estos crustáceos si los colocas en un lugar cerrado, cada vez que uno intenta salir los otros lo bajan y lo vuelven a meter al grupo. Si esto sucede entre quienes supuestamente tenemos más tiempo ocupando el territorio, imagínate que sucede con los otros” (Silvio Casagrande May, miembro Native Foundation, entrevista personal Octubre de 2001).

Con relación al proyecto de ley raizal.

[...] Tenemos que respetar las leyes colombianas. Para decirte un ejemplo, la semana pasada que estuvieron los 3 ministros aquí para una reunión con el grupo raizal, el ministro hizo relación a que había dos representantes del grupo que eran isleños, el doctor Walter y María Teresa, pero ellos dijeron que no, que ellos no eran representantes del pueblo raizal, porque ellos no fueron elegidos por ellos, entonces en los estatutos lo que hicieron fue, hacer un gobierno paralelo, no solamente paralelo, sino que el gobierno legítimo, el Gobernador y el nacional tenían que consultar todo con ellos, ellos tenían que aprobar todo, es decir, había un supergobierno, había un gobierno paralelo superior al gobierno nacional, eso es un absurdo y eso no se puede hacer, pero como le digo, eso

es un grupo, muy pequeño, que, de hecho, como pasa en cualquier otra parte, donde hay pobreza, donde hay desempleo, donde hay hambre, ese es el mejor caldo para cualquier movimiento. Estoy totalmente de acuerdo en que hay una sobrepoblación y que se debe hacer cumplir lo que se logró en el 91, con la ley 2762, estoy de acuerdo que las personas que no tienen ese derecho hay que sacarlas, eso aliviaría un poco [...]” (Mr. Félix Palacios, presidente Native Fundation, entrevista personal Febrero de 2002).

Esta identificación con un grupo representa a la vez la diferencia del “otro”, tanto política, como étnica e históricamente y así es el fundamento de la identidad, por cuanto es una concientización

[...] respecto al qué es y cómo es uno mismo y qué son y cómo son los demás. Es la base o fundamento en la identidad de un grupo y en lo central, cordial o íntimo de un individuo, y por lo cual se protegen contra los otros, diferentes de ellos y se responsabilizan de sus acciones y conductas...

[...] una identidad, entre lo que constituye el nosotros, yo o algunos más, a diferencia de los componentes o atributos de ellos o de otros, quienes así mismo son muy parecidos o idénticos entre ellos mismos” (Cámara, 1986: 599, 609-610).

Por causa de las migraciones, del impacto de las comunicaciones y las nuevas políticas globalizantes, la idea de la identidad unificadora ha quedado atrás para abrir paso a nuevas identidades que son asumidas por el individuo en momentos distintos de la historia y en un lugar determinado. Para este caso en un territorio insular, que influye de manera directa sobre estos procesos, ya que imprime características únicas y típicas a sus habitantes por su pequeñez y aislamiento geográfico y social, que imprime un sentimiento de “nosotros” por medio de la tradición oral colectiva (Ratter, 2000: 95, 97-99).

En el caso de San Andrés encontré tanto una identidad política como una cultural. La primera está reforzada por la Constitución de 1991, así como por los decretos y leyes, que le otorga normas especiales para su desarrollo social y político. Es decir una identidad como grupo político raizal excluyente de los “otros”. Esta identidad como lo indica Francisco Avella (2001) es estrecha e imposible, por sus normas, la convivencia de múltiples culturas, sociedades e identidades. A diferencia de una cultural, que es mix-

ta y dinámica que permite el movimiento simbólico de la cultura para ser transmitida a las siguientes generaciones.

Estas identidades dependientes de factores externos a los esenciales, como la cultura o la etnia, son fácilmente influenciadas por conveniencias o miedos políticos, en donde por temor a ser excluidos, pueden adoptar posiciones que le permiten “pertenecer” al grupo políticamente dominante y evitar represalias. Este fue el caso de las respuestas de las personas encuestadas para la tesis de Maestría de Ana María González, en donde la indagación sobre identidades y comportamientos socioculturales de los grupos sociales residentes en la isla de San Andrés, evidencia este fenómeno.

Puede que las respuestas estén influenciadas por algún temor a quedar excluidos y afrontar cualquier tipo de represalia política. Así un 43.7% de la comunidad continental decía hablar *creolle* y un 53.4% se consideraba raizal. “Esto se manifestaba no como una verdadera pertenencia étnica, sino por considerarse como parte del territorio, “...soy raizal, porque estoy aquí y tengo los mismos derechos que los demás...” decía una mujer nacida en la costa caribe. Este panorama aún no es muy claro ni para la misma sociedad nativa “raizal”, ni para los nativos que no se consideran raizales, mucho menos para los hijos de matrimonios entre continentales y nativos” (González, 2002).

Cuadro 1.

Porcentajes de las distintas comunidades culturales de la isla de San Andrés. Teniendo en cuenta la muestra de 25 encuestas.

| Comunidades | Total | % |
|--------------------|--------------|----------|
| Continental | 206 | 50.9 |
| Nativos | 197 | 48.6 |
| Extranjeros | 2 | 0.5 |

Cuadro 2.

*Creolle*⁵ hablado en hogares según las distintas comunidades culturales de la isla de San Andrés.

| Comunidades | No % | Sí % |
|--------------------|-------------|-------------|
| Continental | 56.3 | 43.7 |
| Nativo | 1.5 | 98.5 |

⁵ El creolle es la lengua tradicional hablada en las islas, resultado de las uniones y transformaciones lingüísticas europeas y africanas.

Cuadro 3.

Consideración de ser o no Raizal según las distintas comunidades culturales de la isla de San Andrés.

| Comunidades | No % | Sí % |
|--------------------|-------------|-------------|
| Continental | 46.6 | 53.4 |
| Nativo | 1.0 | 99.0 |

La posición política de los continentales ante el grupo raizal es de no-inclusión, culpabilidad e invisibilidad, reflejada en el texto de la ley 47 y el proyecto de ley raizal. Pero cabe preguntarse ¿qué posición ocupa verdaderamente esta población que también sufre el desamparo Nacional y Departamental? ¿Son verdaderamente los culpables del deterioro ocurrido en las islas? ¿No son las clases bajas, sin importar etnia, las que sufren por la mala situación que pasa la isla?

Por el contrario las identidades culturales muestran esa cotidianidad que nos interesa, donde podemos observar esos pensamientos y vivencias sobre la vida y las relaciones con la isla y sus gentes, mostrándonos nuevos interrogantes sobre estos procesos identitarios y el traslado simbólico de la cultura como medio de sobrevivencia.

Leyendo las entrevistas nos damos cuenta que la población migrante llevó consigo toda una vida de costumbres y enseñanzas culturales. Rasgos, educación, comida, música, dichos y comportamientos fueron trasladados a San Andrés y con ello una cotidianidad continental.

Ese mantener “nuestras raíces” es el traslado simbólico de la cultura que pretende mostrar rasgos estáticos y unificados del grupo para exponer su identidad cultural legitimada y así hacerla algo identitario, con relación a los demás, dejando de lado ese avance social en el tiempo, las resistencias o adaptaciones a las que se ven expuestos (Agier, 2000: 14-15). Eso es lo que pasó con las personas migrantes de San Andrés, ya que los múltiples cambios producen variaciones en la identidad y eso hace necesario la existencia de una compensación con la búsqueda o creación de nuevos contextos, espacios y situaciones de reinención identitaria (Agier, 2000: 14-15).

Como tipo de adaptación cultural y social vemos las uniones interétnicas y sus descendientes. Estos mestizajes son producto de la relación global/local, la cual constituye el contexto social de partida para todas las creaciones culturales e identitarias (Agier,

2000: 17). Así, en San Andrés este grupo debe ocupar un lugar primordial, ya que casos de isleños y continentales “puros” quedan muy pocos, dando paso a una nueva sociedad y cultura.

Escribo aquí apartes de dos entrevistas realizadas con migrantes colombianos en la isla de San Andrés.

“Bueno, nosotros como todo caribeño, como todo costeño mantenemos siempre las raíces, nuestros rasgos, nuestra idiosincrasia, a cualquier parte donde vamos nosotros los costeños siempre lo demostramos, nosotros siempre mantenemos el estilo bullerengue, ese estilo alegre... yo creo que aquí la mayoría de la gente que ha llegado a la isla es costeña, claro que han sido repartidos por colonias, pero el costeño por ser geográficamente más cercano a la isla es el que ha predominado acá, tanto que, las costumbres que me comentaban a mi ya se habían opacado un poco, me contaban a mí, era que todas las costumbres de la isla y los fines de semana la gente practicaba mucho su religión, iban a sus iglesias, pasaban todo el domingo en las iglesias, o sea, ellos tenían eso como un ritual muy sagrado, tanto que ellos cocinaban el sábado para el domingo estar dedicados a la iglesia, ya esa costumbre se ha perdido prácticamente aquí porque el isleño se ha mezclado mucho con nosotros los costeños y ya prácticamente los domingos no van a la iglesia, sino que se van a las playas a tomar cerveza, a dar la vuelta a la isla, a hacer comida y han sido muy pocas familias que han mantenido la costumbre tradicional” (Harold Julio, entrevista personal Noviembre de 2001).

“Yo me relaciono con ambos (*continentales e isleños*), porque yo miro las razones de ellos y las razones de los continentales. No estoy de acuerdo, en la manera en que el gobierno en días pasados sacó a muchos continentales, me pareció una manera como demasiada grotesca, injusta, sin despedirse de su familia fueron trasladados, creo que los dejaron en Barranquilla o Cartagena y cada quien ahí compóngase como pueda. Es inhumano, no estamos en ningún otro país extranjero, estaban en Colombia, su país... Con los isleños, bueno, ellos no me consideran como una paña como dicen ellos, me consideran como una isleña, en Providencia y Santa Catalina cuando he ido allá me toca hablar el idioma de acá que lo aprendí de muy niña. Mi mamá trabajaba como le decía, entonces una vecina isleña que le decíamos “maka”, pero el nombre de ella es Gladys Jens, como era la que me cuidaba y me hablaba en inglés, ella me daba la comida, entonces me decía que tenía

que pedirle la comida en inglés, porque o si no me quedaba sin comer, me decía, esté pendiente cuando lleguen mis hijos y cómo me piden ellos la comida, llegaba luego Soledad la hija de ella y le pedía la comida y le decía “givme de fut”, entonces yo fui escuchando y me decía por allí escondida, se dice “givme de fut”, ya sabes que el agua es “guater”, que si mi mamá te dice “guan go biete” es que te vayas a bañar, “tekin de brun” coja la escoba y así sucesivamente, ya cuando tenía 8 años podía entablar una conversa con la señora o con cualquier otro nativo y así sucesivamente y en el colegio aprendí aún más... Mis costumbres siempre han sido como más de acá, a pesar que mi mamá era de allá, pero mi mamá también vino muy niña, entonces fue también adoptando las costumbres de acá, aquí por ejemplo eso del carnaval anteriormente no, eso es costumbre que vino de allá, de la costa más bien, claro que más bien nunca me gustaron esas fiestas... Yo voy a pasear a Cartagena, a Barranquilla, Buga, Cali, Medellín, Pereira, Bogotá, porque como te decía soy cristiana, formo parte de una congregación cristiana acá en la isla, soy líder de un grupo, entonces me mandan a todo lado cuando hay confraternidades, convenciones, entonces va uno, va un grupito en representación de cada Departamento y la verdad es que tan pronto como pasan 15 o 20 días yo ya quiero inmigrar rápido para mi isla y me hace falta mis palos de coco, el silencio, me hace falta ver el mar, la brisa tropical me hace falta mucho, casi no me adapto a ese poco de bullarengue, a ese poco de gente, no, no, no me gusta” (Nubia, entrevista personal Octubre de 2001).

El relato de Nubia es importante por la posición en que se encuentra. Nacida en el continente y criada como isleña hasta el punto de autorreconocerse como raizal, así políticamente no lo sea ante los estamentos jurídicos. Dice que los mismos raizales no la discriminan y que a pesar de haber nacido fuera, ella no reconoce su continentalidad.

Es imposible pensar este Departamento sin la presencia de los pañas, de los extranjeros y los *fifty-fifty*. Hacen parte ya de la sociedad y de la gran cultura mixta de San Andrés, que se ofrece a turistas, comerciantes, políticos e investigadores. Las ideas de exclusión son impensables a la hora de verificar la autenticidad de la ancestralidad, del lugar tradicional de residencia o del uso del creolle. Lo dinámico de los procesos culturales y sociales a nivel

mundial impide que exista un grupo estable en el tiempo, menos en el Caribe, tierra de movilidad.

Hay que tener en cuenta esas identidades políticas (raizales) y el creciente resentimiento acumulado por la trasgresión sociocultural que han vivido, ya que nos encontramos en un lugar que presenta un conflicto latente caracterizado por algunas manifestaciones sociales de inconformidad, pero que además tiene una sociedad estructurada para hacer convivir lo múltiple y lo diverso, para aceptar precisamente la diferencia. Es lo que Avella (2000) llama la matriz étnica, que es un “[...] proceso por el cual las diferencias se encuentran finalmente reconocidas por la pertenencia a un área cultural común, que es el Caribe”.

La vida pasada isleña es irrecuperable, es imposible retroceder el tiempo y sacar a 20.000 personas que por motivos políticos no son considerados raizales y transformar el San Andrés de hoy en lo que fue a finales del siglo XIX. Las tradiciones cambian y si no son conservadas por los mismos pobladores es imposible que se sigan transmitiendo de generación en generación. Cosas sencillas e importantes para una sociedad, como un museo que tenga una muestra representativa de lo que fue y es su historia hacen falta en la isla. Esto no sólo contribuye como atractivo turístico, sino que enseña a los pobladores y sirve como instrumento de reafirmación cultural para aprendizaje de las descendencias futuras, tanto isleñas, como continentales, extranjeras y mixtas.

MIGRACIONES

No sólo el Caribe ha sufrido cientos de migraciones que conformaron y mezclaron sociedades y culturas. El mundo entero presenta este fenómeno como mecanismo de vida, ya que la gente viaja no sólo por gusto, sino por necesidad o por obligación. Estos movimientos revelan los puntos más importantes de la realidad social de la humanidad, ya que nos hablan de pobreza y desigualdades, de explotación, de racismo, de nuevos roles sociales, de transculturación de identidad y de desencuentros étnicos, entre otros (Dore, 1996: 35).

Así es San Andrés. Desde su descubrimiento hasta hoy múltiples sociedades y culturas han habitado la isla. Para este caso específico, los movimientos poblacionales de mayor importancia fue-

ron los ocurridos después de la década de 1950 (en su mayoría colombianos de la costa caribe y extranjeros como libaneses y sirios) ya que desarrollaron un conflicto del que hicieron parte la exclusión, la lucha por el privilegio, el poder y el estatus, que con el tiempo se convirtió en lucha por el espacio y sus recursos, y en la importancia política de pertenecer o no a un grupo étnico determinado.

Según Carmen Cáceres (1978), María Margarita Ruiz (1987) y Ramiro Cardona (1978) el motivo más relevante para los movimientos poblacionales es el económico, seguido por el educativo, de vivienda, trabajo y salud. Las desigualdades regionales también son un motor principal de las migraciones internas, ya que lugares más desarrollados presentan atractivo en cuanto a mayores y mejores oportunidades, las cuales desembocan no en una migración del individuo, sino en el desplazamiento de toda una clase social.

De lugares tan distantes y distintos llegaron grupos sociales y éstos con sus culturas a las islas caribeñas. Lo protestante, lo católico, lo africano y lo asiático, el inglés, el bantú y el castellano, todo esto se hizo presente en la isla de San Andrés.

Estos contactos crearon una mayor diferencia social, expresada en más clases, también hubo, producto de éstas, transformaciones culturales que cambiaron el sistema de subsistencia, la tenencia del suelo y las relaciones interétnicas, que se hacen más visibles por presentarse en un territorio insular.

Esos masivos ingresos de población a San Andrés, producidos por el auge comercial y turístico que ofreció mano de obra junto a diversas oportunidades educativas y de vivienda, no tuvieron ninguna clase de control hasta 1991 cuando entró en funcionamiento la Oficina de Control de Circulación y Residencia (OCCRE).

A pesar de ello, aún es deficiente este proceso. Personas particulares siguen llegando a la isla buscando un bienestar ya perdido, salvo el de la tranquilidad y belleza caribe. Lo que es más grave aún, empresas como la cadena hotelera Decameron sigue "importando" empleados sin pensar en la situación demográfica y económica, negándoles la oportunidad a personas legales capacitadas para muchos empleos. Una entrevistada así lo corrobora, hablando sobre los hoteles.

“... por ejemplo en el hotel hay una persecución tenaz con la gente continental que la traen para acá. Los Decameron (ca-

dena hotelera) traen gente para la panadería, traen gente especial para trabajar en cosas que ellos quieren, ahí mismo los que tenemos tarjeta nos sentimos, como que nos están quitando algo verdad y entonces hay quien llama a la OCCRE y van todos para allá, hay como una persecución, como con la gente que recién llega, no con lo que ya somos viejos, sino con lo que recién llegan.

Pero por qué traen ellos más gente, es que el trabajo es más especializado y no hay gente aquí que lo haga o qué.

Pero, yo no se porque ellos hacen eso, si aquí hay gente que es capaz y que tiene sus papeles en regla, por eso es que la gente se llena de odio y llaman a la OCCRE y los apuntan (*cómo los traen*), la misma empresa los trae desde Cartagena, porque el Decameron tiene su sede principal en Cartagena". (Adriana Marín, entrevista personal Diciembre de 2001) [Cursivas mías].

La población con quien trabajé viajó a la isla en la década de 1980. Son en su totalidad personas humildes de estratos bajos precedentes de ciudades y pueblos de la costa caribe colombiana como Luruaco (Atlántico), Valledupar (Cesar), Banco (Magdalena), Magangué (Bolívar), Tolú (Sucre), Pivijai (Magdalena) y Cartagena (Bolívar) entre otros. En estas migraciones, no sólo se ve población del sector rural, de pequeños poblados periféricos a una ciudad principal, también se observan personas de ciudades como Bogotá, Bucaramanga, Medellín, Cali, Barranquilla y Cartagena. Son familias extensas, con dificultades económicas que vieron en San Andrés una oportunidad de mejorar su calidad de vida.

Fue la clase media baja la que viajó a San Andrés hacia 1980, como lo concluyó Ruiz en 1987 para personas migrantes de la década de 1970. Concluyendo que a la isla viajó no el individuo, sino la clase social, a través de las décadas de 1970 y 1980. Barrios como Los Almendros, el Barrio Obrero y Simpson Well, entre otros, construidos por trabajadores continentales para personas que viajaban para empleos como la construcción y la educación, fueron los puntos de llegada.

Fueron tres los motivos por los cuales las personas con quienes trabajé se decidieron a viajar a San Andrés: El primero de ellos y común denominador para todos, fue la mala situación económica que estaban viviendo en sus lugares de residencia en Colombia continental. Ya sea en ciudades principales, intermedias o zonas

rurales. La falta de dinero para comida, educación y manutención era suficiente motivo para explorar nuevas posibilidades de ingresos económicos.

El segundo factor fue la mejor situación que presentaba San Andrés en esos momentos (1953-1990). La economía y el nivel de vida presentaban atractivos para inversionistas y personal (mano de obra). Había un crecimiento en la infraestructura, en el comercio y en hotelería, el dinero circulaba en las islas producto del negocio del narcotráfico. Todo esto atrajo a continentales colombianos y extranjeros creando un descontento entre la población isleña.

El tercer y último factor de movilidad se relaciona con los lazos familiares y/o de amistad que existían y existen en la isla. Por medio de estas relaciones las personas se animaron o decidieron a viajar en busca de mejores oportunidades o en busca de sus familias.

“¿Qué hacía usted en Valledupar, cuántos años alcanzó a vivir allá?”

Yo nací en Valledupar pero me fui para Barranquilla, en Barranquilla viví yo. Entonces yo veía que cada día sin trabajo, me salían pero de 2 o 3 meses, ya no podía más, ya los dos niños creciendo, sin colegio y mejor dicho, yo dije, no, esta no es vida para mis hijos, entonces pues comentando y hablando, un amigo mío me escuchó, me dijo, Meredí, ah yo hablando con él, le dije, yo tengo un hermano en San Andrés yo quisiera irme para allá porque estoy aquí con las manos cruzadas y sigo pasando necesidades, entonces él me dijo, yo te presto la plata, porque yo no tenía ni plata para venirme, ni mi hermano sabía, yo vine, porque ajá, en la isla lo conocían tanto, yo le dije a Jorge, si usted me presta la plata yo arranco, me dijo, vamos a rumbiar los carnavales y después se va en marzo, bueno rumbiamos los carnavales y en marzo ya me vine, ya los niños estaban donde mi mamá, yo le dije quédate con los niños mientras que yo, porque voy a la deriva. Llegué aquí a San Andrés con lo que tenía puesto, más na, ni maleta ni nada”. (Meredí Torres, entrevista personal Noviembre de 2001).

Las migraciones son factores que inciden en la formación de etnicidad e identidad, no sólo por los cambios ocurridos a las personas que se movilizan y su posterior reconstrucción familiar y cultural. Además entran en contacto distintas culturas que se

mezclan y conviven, llegando a disputarse el espacio y sus recursos, desembocando de nuevo en transformaciones dentro del grupo social (Lagos, 1993: 33).

APROPIACIÓN DEL ESPACIO

La apropiación del espacio es un proceso histórico en donde queda impresa la marca cultural del ser humano que la transforma y domina, convirtiéndola en territorio (Vasco, 2001 [1990]; Ruiz, 1986: 30). En el caso de San Andrés las comunidades interactuantes responsables de la apropiación del espacio son los raizales, grupo tradicional de las islas; los pañas, que entran en la vida isleña hace unos 100 años; los extranjeros que llegan contemporáneamente con los continentales y finalmente los descendientes de uniones interétnicas, llamados híbridos o *fifty-fifty*.

Como elementos importantes de la posesión del suelo y uso del espacio cabe mencionar que desde inicios del siglo XX, con la llegada de la llamada colombianización, arribaron también las obras físicas para impartir la educación castellanizada (colegios) y la religión católica (iglesias), además de las viviendas para la nueva población, acordes con la idea y arquitectura del interior, olvidándose paradójicamente que se encontraban en una isla.

Toda esta población participó en la transformación urbana, política, económica, y sociocultural de la isla, lo mismo que adoptó y creó nuevos patrones de comportamiento, nuevos valores, nuevas creencias y nuevas necesidades, como la de obtener vivienda. Durante las décadas de 1960, 1970 y mediados de 1980 se dio una conformación urbana y un aumento de población y concentración en North End. Es así como desde la década de 1950 se crearon figuras para dichas soluciones. Entre ellas el Instituto de Crédito Territorial (ICT), el Fondo Intendencial para Préstamo de Vivienda Isleña (FIPVI), que se convirtió en el (FODEPVI), los préstamos del Banco Central Hipotecario (BCH), el INURBE, las Juntas Comunales (JAC) y la posesión en forma ilegal o desordenada en barrios subnormales o tuguriales.

Estas figuras pretendieron solucionar el problema de la gran demanda de vivienda por parte de la población residente en San Andrés. Barrios como El Bight, Los Almendros, el Barrio Obrero, Simpson Well y Cesar Gaviria, entre otros, fueron hechos bajo la

tutela de estas entidades. Esta introducción de nuevos elementos alteró el proceso urbano tradicional de los nativos. Así, los nuevos materiales, la arquitectura y el manejo del espacio chocaron bruscamente con las ideas isleñas.

El desorden urbano fue la consecuencia de la no planificación territorial por parte del ente encargado. Ante esto, en 1996 algunos raizales decidieron ejercer el derecho de tutela para detener la construcción de nuevas urbanizaciones. Ya la medida cumple 6 años (1996-2002) y sus alcances han sido inexistentes. La construcción y mejora de viviendas es el diario vivir de San Andrés.

Muestro brevemente la situación de dos Juntas Comunales con las cuales trabajé. Son las de los barrios "Morris Landing" y "Ciudad Paraíso", ubicados en la parte norte de la isla.

"Morris Landing" está localizado en el lado noroccidental de la isla, más allá del sector conocido como la "Rocosa", vía al botadero y al Cove. Es un barrio bastante grande, de unos 1200 habitantes en donde sólo la mitad cuenta con servicio de energía legal, hay algunas líneas telefónicas y se utilizan pozos o tanques para la recolección de agua, ya que no hay servicios de acueducto ni alcantarillado.

El 14 de Enero de 1984 se constituye la Junta de Acción Comunal de "Morris Landing", con personería jurídica para que quede inscrita legalmente y pueda gozar de mayores beneficios y solicitar así ayuda gubernamental. A pesar de ello, ésta dejó de prestar funciones entre los años 1987 y 1995 por los pocos miembros y la falta de planes de trabajo.

Los lotes fueron comprados al señor Celestino Escalona, el cual les vendía según la necesidad y la capacidad económica. En el caso de las viviendas, fueron y son construidas individualmente sin el respaldo de la junta. Cuando hubo ya una gran urbanización, la junta reinició labores para la legalización del barrio hacia el año 1997 aproximadamente, aún en contra de la tutela que prohibía la urbanización (1996).

De las 250 familias residentes en "Morris Landing", 71 son miembros de la Junta. Esta organización tiene como objetivo la búsqueda de bienestar para sus habitantes y el mejoramiento del barrio entre otros. Por medio de tareas particulares como rifas, fiestas o almuerzos se recogen fondos para las necesidades que se consideran importantes. Otra forma de captar ayudas proviene de los candidatos políticos.

“Bueno, el terreno te lo venden a ti como lo quieras, la cantidad de metros que tu quieras, esta es Junta de Acción Comunal, independiente de que la Junta te vaya a dar un terreno, por decirte algo, aquí se conformó primero el barrio y después la Junta. Aquí uno compra la cantidad de metros que quiera, hace su casa como quiera, la Junta se hace para que valoricen el barrio, lo tengan en cuenta, lo legalicen. Aparentemente es un barrio nuevo, pero ya 8 años no es novedad, en el transcurso de esos 8 años han salido otros barrios y no, todavía tienen ese problema de legalizarlos, para eso es la Junta, para organizarlo, hay un frente de seguridad, si, la idea es que todos tengan la casa limpia el barrio y creo que hay buena organización. Los terrenos los dieron así, dando una cuota inicial y seguía pagando un arriendo mensual y ya eso es una ayuda para uno, porque ya esta pagando la casa, nosotros fue así que hicimos, pues la mayoría, su cuota inicial y se pagaba mensualmente. Cada casa tiene sus papeles aparte” (Yeni Carrillo Berne, entrevista personal Octubre de 2001).

“Ciudad Paraíso” está localizado cerca de las nuevas canteras, en el sector de La Loma. Clasificado como estrato 2, tan sólo cuentan con servicio de energía, hay 4 líneas telefónicas y cisternas para el agua. No hay acueducto ni alcantarillado. Es un barrio relativamente pequeño, con 25 viviendas, no todas habitadas, con aproximadamente 120 habitantes.

Para comienzos del año 1991 Carmelo Pérez junto con 30 familias empezaron la labor de constituir un grupo y formar una Junta de Acción Comunal para solucionar el problema de la falta de vivienda. A mediados de ese mismo año, ya con el nombre asignado a la Junta, se adelantaron los procesos para los puestos administrativos y la futura compra de un lote para iniciar así la construcción del barrio. Se eligió el lote del sector el Sambo, en La Loma, el cual fue comprado al señor Rafael Whytacker Thyme por valor de 9 millones de pesos.

Estas 30 familias vivían en arriendo en otros barrios, así que la organización de las jornadas de trabajo fue el punto central de la nueva Junta. Se diseñó un plan de división de labores para que todo fuera más equitativo y constante, así, el desmonte, la medida de los lotes, las cimentaciones y algunos muros fueron hechos por gran parte de la comunidad.

En 1994 se adjudicaron los lotes a las familias residentes y entre 1996 y 1998 se escrituraron 20 de los 25 terrenos, logrando una meta trazada hacia 7 años atrás (Información proporcionada por escrito por los habitantes de Ciudad Paraíso).

Este gran grupo internamente heterogéneo, pero homogéneo para los raizales, es en parte la mano de obra de San Andrés. Estas personas trabajan en comercio y turismo principalmente. Algunos son independientes y pocos trabajan en empresas o con el Estado.

El acceso a la tierra en un lugar como San Andrés representa uno de los problemas más graves dentro del conflicto entre raizales y pañas, ya que es en el territorio donde una sociedad y grupo puede echar raíces y reproducirse culturalmente. La apropiación de un espacio y de sus recursos es un aspecto importante para la reafirmación como grupo continental en este caso, que se sitúa como distinto ante el "otro", el raizal.

Este dominio territorial conforma una sociedad y trasmite su cultura mediante contenidos identitarios (como parentesco, lenguaje, religión, ritos y demás), a la vez crea cimientos como grupo étnico modificados por la misma apropiación y por las consecuencias de la migración. La territorialidad vista como una construcción material humana se ve reflejada en el logro de los migrantes por tener su barrio y su vivienda hecha con sus propias manos.

Hay que tener en cuenta que la idea sobre la territorialidad es distinta para los dos grupos. Por un lado, la idea raizal es cultural y menos política. En donde todo lo relacionado con el suelo era tratado por medio de la herencia o traspasos verbales, de padres a hijos o familiares. Ellos como habitantes originarios dicen ser dueños únicos de las islas, sin importar los cambios ocurridos por las políticas a nivel urbano.

Observamos que la idea paña es otra. No sólo por su idea cultural vivida en el continente, sino por la característica de ser el "otro" migrante e invasor. El aspecto más importante para ellos es la posesión legal tanto de una vivienda como de un lote en donde vivir. Este dominio sobre un terreno es el ejercicio que se hizo con el tiempo, con las relaciones sociales que iniciaron y con la construcción física de sus hogares.

El continental logra vivir en la isla, justamente como eso por varios motivos a mi entender. En primer lugar, el sitio donde viven es una pequeña muestra de su barrio continental, la aglomeración, la arquitectura y la vecindad son ejemplo. Segundo, la gran

cantidad de migrantes habitando los barrios hace que estén en permanente contacto y convivencia perpetuando sus costumbres pasadas. El tercer punto es ese traslado simbólico de la cultura, que los identifica y a la vez los diferencia de los raizales. Por último, la exclusión a la que están expuestos por parte de las políticas departamentales, imprime en ellos un sentimiento de resistencia, reflejado en su cotidianidad como residentes colombianos “pañás” en la isla caribeña.

San Andrés, representación de lo Caribe, tierra del canasto de cangrejos, imagen de la igualdad, hace convivir lo más diverso y conflictivo, 80.000 mentes en medio del mar Caribe.

¿Hasta cuándo?...

BIBLIOGRAFÍA

- Agier, Michel. 2000. Las antropologías de las identidades en las tendencias contemporáneas. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 36 ene - dic. Bogotá.
- Avella, Francisco. 2000. “San Andrés. Ciudad Insular”. Observatorio del caribe colombiano. *Poblamiento y ciudades del caribe colombiano*. Alberto Abello y Silvana Giaimo (comp.). Bogotá: Observatorio de caribe colombiano, FONADE, UniAtlántico, Gente Nueva editores.
- , 2001. Proceso Identitario y Pensamiento Caribe. *V seminario internacional de Estudios del Caribe. Cartagena, julio 30 a agosto 3 de 2001*. Cartagena.
- Benítez Rojo, Antonio. 1998. *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- Cámara Barbachano, Fernando. 1986. Los conceptos de Identidad y Etnicidad. *América Indígena*. # 4 vol. XLVI. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Cáceres de Fullea, Carmen Alicia. 1978. *Migraciones, asentamiento urbanos y procesos políticos en la costa Atlántica: caso de estudio de la Chinita*. Bogotá: CEDE. Ed. Uniandes.
- Cardona Gutiérrez, Ramiro. 1978. *La migración rural urbana. Manifestación y agente de un proceso de cambio social*. Bogotá: Monografías de la Corporación Centro Regional de Población. Vol. 7 de 1978.

- Clemente, Isabel. 1992. "La comunidad isleña de San Andrés y Providencia: factores de diversidad cultural". En. *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*. Bogotá: ICAN. Consejería presidencial para los Derechos Humanos.
- Decreto Raizal. Marzo de 2000. Bogotá: Fotocopia.
- Dore Cabral, Carlos. 1996. "Las migraciones internacionales en el Caribe". En Carlos Dore Cabral y Alejandra Liriano (Ed.). *El Caribe frente a los retos de la Globalización. Bases para el diseño de políticas estratégicas*. República Dominicana: FLACSO.
- Gallardo Archbold, Julio E. 1994. *San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Ley 47 de 1993. Del congreso de Cúcuta a la constitución de 1991*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- González, Ana María. 2002. *Una Aproximación a las Visiones de la Reserva de Biosfera Sea Flowers desde las Comunidades Culturales de San Andrés Isla*. Tesis de grado. Maestría en Estudios del Caribe. Universidad Nacional de Colombia. Sede San Andrés.
- González, Gabriel Gilberto. 2003. *Los nuevos pañamanes. Procesos Identitarios y Apropiación del Espacio por el Continental Migrante Colombiano en la Isla de San Andrés, Caribe Colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Antropología.
- Hall, Stuart. 1997. *Identidades Culturais na Pós-Modernidade*. Río de Janeiro: DP&A Editora.
- Hobsbawm, Eric. 1998. *Marx y el siglo XXI. Hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso*. Bogotá: Editorial Antropos.
- Lagos, Adriana. 1993. *Providencia: estudio sobre identidad, migraciones y convivencia*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Parsons, James. 1985 [1956]. *San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del caribe*. Bogotá: El Ancora Editores.
- Presidencia de la República, Ministerio del Interior y DANE. 1999. *Registro de población y vivienda (censo piloto). Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina*. Informe final. Bogotá.
- Presidencia de la República. 1991a. *Constitución Política de la República de Colombia 1991*. Bogotá.

- . 1991b. *Decreto 2762 de 1991*. Bogotá.
- Ratter, Beate. 2001. *Redes caribes. San Andrés y Providencia y las Islas Caimán: entre la integración económica y la autonomía cultural regional*. Bogotá: Unibiblos, ICFES, Universidad Nacional de Colombia, sede San Andrés.
- Ruiz, María Margarita. 1986. *Isleños y Pañamanes*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes. Bogotá.
- . 1987. San Andrés isla: proceso de migración 1953-1987, su incidencia en el empleo y la posesión de la tierra por el isleño. Bogotá: Documento ICANH.
- Vasco, Luis Guillermo. 2001 [1990]. "Si me dejaran hablar... 'El hombre no tejó las tramas de la vida, él es solo un hilo'". En *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH. Pp. 411-423
- Wilson, Peter. 1995 [1973]. *Crab Antics: a caribbean case study of the conflict between reputation and respectability*. Illinois: Waveland Press.

ENTREVISTAS PERSONALES

- Harold Julio. Noviembre de 2001.
- Adriana Marín (Seudónimo). Diciembre de 2001.
- Meredí Torres. Noviembre de 2001.
- Mr. Félix Palacios. Ex Intendente y Ex Gobernador (E) del Departamento de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Febrero de 2002.
- Nubia. Octubre y Diciembre de 2001.
- Silvio Casagrande May. Ex Gobernador (E) del Departamento de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Delegado de la Red de Solidaridad Social. Octubre de 2001.
- Yeni Carrillo. Octubre de 2001.

Hombres carnales: Las políticas somáticas de la salud reproductiva masculina

Matthew C. Gutmann

Brown University, Department of Anthropology
Matthew_Gutmann@brown.edu

Resumen

Este artículo presenta los resultados preliminares de un estudio etnográfico sobre salud reproductiva y sexualidad masculina llevado a cabo en Oaxaca de Juárez, México. Se centra en la decisión de usar métodos anticonceptivos como la vasectomía. Demuestra la forma en que las nociones de salud y sexualidad compartidas por los grupos masculinos de Oaxaca están relacionadas con los discursos médicos y de organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales. El autor se remite al concepto de "cultura anti-conceptiva femenina" (Viveros, 2002) para explicar la falta de participación masculina en la planificación familiar. Finalmente, el texto muestra la necesidad de problematizar la medicalización de la sexualidad masculina arguyendo una amplia perspectiva que incluye biología, política e inequidad de poder en las relaciones de género.

Palabras clave: Salud reproductiva masculina, sexualidad masculina, anti-concepción masculina, vasectomía.

CARNAL MEN: SOMATIC POLITICS OF MASCULINE REPRODUCTIVE HEALTH

Abstract

This article presents the preliminary results of an ethnographic study on reproductive health and masculine sexuality carried out in Oaxaca de Juárez, Mexico. Specifically, it focuses on the decision-making process in the use of anti-conceptive procedures such as vasectomy. The author demonstrates how notions of health and sexuality shared by Oaxacan masculine groups are related to the discourses medical community, governmental and non-governmental organizations use to deal with these issues. The author refers to the concept of "anti-conceptive feminine culture" (Viveros, 2002) to explain the lack of men participation in family planning issues. This text shows the need to problematize the medicalization of masculine sexuality arguing a wider perspective that includes biology, politics and power inequality issues embedded in gender relations.

Key words: Masculine reproductive health, masculine sexuality, masculine anti-conception, vasectomy, gender studies

INTRODUCCIÓN

Las organizaciones y fundaciones internacionales siempre han desempeñado un papel importante en el control de la población. En algunas épocas la anticoncepción ha estado explícitamente ligada a metas eugenésicas, racistas e imperialistas; en otros momentos, se ha enfatizado en la planificación familiar y en temas como la morbilidad y la mortalidad de las mujeres; en el presente, el lema es “la salud reproductiva total”. Hoy en día, la fertilidad en la sociedad se ha convertido en una apuesta de fuerzas internacionales y locales, y de esto resulta que la autonomía reproductiva de la mujer requiere la participación del hombre, no solamente en el acto inicial, sino también como forma de declarar el fin de su exilio simbólico en asuntos relacionados con la reproducción.

En el presente texto pretendo compartir los primeros resultados de un estudio etnográfico realizado en Oaxaca de Juárez, México, sobre la salud reproductiva y la sexualidad masculinas, y más específicamente uno de los dos enfoques relacionados con el trabajo de campo: las vasectomías y la toma de decisiones con respecto a métodos anticonceptivos.

Los hombres tienen relaciones sexuales con las mujeres y a veces ayudan en el proceso de velar el crecimiento de los bebés. En las últimas décadas, en casi todas partes del mundo, se ha iniciado un período de amplia distribución de métodos anticonceptivos muy eficaces. Se ha desarrollado a nivel mundial lo que Mara Viveiros (2002) ha denominado “una cultura anticonceptiva femenina”, refiriéndose a las formas modernas de implementar la anticoncepción. En ninguna parte del mundo los varones participan en mayor número que las mujeres en la anticoncepción; usualmente el porcentaje de los varones utilizando algún método representa una pequeñísima proporción del número de mujeres que utilizan sus propios métodos. Como consecuencia para la salud reproductiva y la sexualidad, el significado de la participación de los varones es enorme; desgraciadamente son pocos los estudios académicos sobre estos asuntos.

La presente investigación sobre la salud reproductiva y la sexualidad masculinas en Oaxaca explora los factores culturales, históricos, fisiológicos y comerciales que influyen y, evidentemente, determinan la participación varonil en la anticoncepción, el sexo seguro y la toma de decisiones con respecto a la sexualidad en general y

con los “otros significativos”. En un sentido más amplio, el proyecto examina la salud de las culturas sexuales y la salud masculina, y se pregunta cómo están comprendidas tanto por las organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales, como por la comunidad médica y, más popularmente, por las diversas culturas masculinas en Oaxaca. Se explora en particular la idea de que las tradiciones y culturas “retrasadas” representan obstáculos que dificultan la participación igualitaria de los varones en la planificación familiar.

Me pregunto, parafraseando a Simone de Beauvoir (1999 [1949]) en *El segundo sexo*, en donde la célebre filósofa y escritora francesa demostró que “no existe un destino biológico femenino”, ¿por qué seguimos hablando como si los varones tuvieran un destino biológico masculino?

Hoy en día no se presenta en Oaxaca una cifra creciente de vasectomías. De hecho es muy probable que cada año esté disminuyendo el número de varones que deciden vasectomizarse. Hasta el año 2000, según las estadísticas oficiales de salud, a 3105 varones se les había hecho la operación –en una población de más de 3 millones de hombres y mujeres.

Tampoco se discute mucho sobre la vasectomía, ni en el discurso médico ni en el popular. La vasectomía es un procedimiento sumamente desconocido por la mayoría de personas en Oaxaca, y para los demás, los que al menos dicen que conocen lo que es, la vasectomía es un asunto irrelevante.

Aunque el número de varones buscando vasectomizarse es mínimo, vale la pena entender por qué éstos, si llegan a optar hacérsela, eligen este método anticonceptivo. Es decir, los factores que los llevan hacia ese rumbo nos pueden aclarar varios aspectos escondidos en cuanto a la salud y los derechos reproductivos, la sexualidad y la planificación familiar.

En mi estudio examino por qué son pocos los varones que participan de alguna manera en la anticoncepción. También indago por qué son tan escasos los métodos para hombres, tanto en Oaxaca como globalmente. Exploro la relación entre la participación mínima de los varones en la anticoncepción y “la cultura” (el machismo, etc.), así como con la “inercia”, cuya base reside en parte en la dependencia histórica de los varones de la mujer para “cuidarse”, y en la falta de opciones, producto de las acciones institucionales de la industria farmacéutica, la iglesia católica y los medios de comu-

nicación. ¿Tienen la culpa los varones de esta baja participación en un sentido sociopolítico? También hay que preguntar si existe una razón fisiológica fundamental para que forzosamente la fertilidad tenga que estar relacionada exclusivamente con las mujeres, y en este sentido sea muy distinta, como campo de estudio demográfico, de la migración y la mortalidad. ¿Hasta qué punto pensamos en los varones más allá de ser una variable que simplemente influye en la fertilidad femenina? ¿Podemos ver aquí un reflejo de un prejuicio cultural más que un prejuicio anclado en lo somático?

Por todas partes del mundo actual podemos encontrar debates, tanto en las familias como en las instituciones públicas, sobre la responsabilidad compartida por parte de los varones en su comportamiento sexual y en el mejoramiento de la salud reproductiva de mujeres y hombres. A partir de las conferencias internacionales sobre género y desarrollo llevadas a cabo en la década de 1990 en El Cairo y Beijing, la política oficial de las agencias gubernamentales y de las ONGs ha sido la de promover la participación de los varones en la anticoncepción y el sexo seguro, como parte del esfuerzo por respetar el derecho de las mujeres y los hombres en la regulación de la fertilidad y en las relaciones sexuales sin riesgo de embarazo o enfermedad. Sin embargo, los avances en el cumplimiento de una equidad de género y la participación de los varones, son escasos. Y continuará siendo difícil progresar en dichos proyectos si no avanzamos en nuestro conocimiento de la vida sexual y reproductiva de los varones y las mujeres de verdad (y no sólo los de tipos ideales).

Al nivel más íntimo de las familias y los hogares, por ejemplo, lo que sabemos es demasiado general sobre la forma precisa de las discusiones, debates y decisiones en los asuntos sexuales de los hombres y las mujeres. ¿De qué manera las relaciones afectivas cambiantes entre los varones y las mujeres pueden transformar los valores culturales con respecto a la salud reproductiva y a la sexualidad? Hasta la fecha casi todos los estudios antropológicos sobre la reproducción humana se han enfocado exclusivamente en la mujer. Hay que añadir el actor “perdido” en el estudio del proceso reproductivo. Y hay que examinar las negociaciones entre varones y mujeres –la dinámica conyugal, como suele nombrarlas Carole Browner (2000)– en un contexto bastante amplio.

Entre el personal especializado en salud pública y la población en general, existen varias creencias en cuanto a las prácticas y los

deseos relacionados con la sexualidad masculina, que pocas veces tienen un sustento real fuera de su amplia aceptación. En cuanto a las creencias populares sobre el impulso masculino sexual y su relevancia para la reproducción y la sexualidad, muchas siguen dependiendo más del sentido común y de supuestos, que de algún análisis sistemático sobre la sexualidad masculina. La fuente principal de creencias básicas sobre la sexualidad masculina en Oaxaca y en México siguen siendo los sentimientos prosaicos representados como conocimiento científico, tanto en los trabajos de prevención como en los programas de tratamiento.

El presente estudio trata de las parejas heterosexuales en Oaxaca, una ciudad en la sierra occidental, con medio millón de habitantes y ubicada a unos 500 kilómetros al sur del Distrito Federal. Aproximadamente la mitad de la población del Estado de Oaxaca, que tiene más de 3 millones de personas, se auto-identifica con uno u otro grupo indígena (los más grandes son zapotecos y mixtecos). Según casi todos los índices, la calidad de vida en Oaxaca es de las más bajas en México, especialmente en zonas rurales. Mi trabajo de campo etnográfico se desarrolló principalmente entre 2001 y 2002 en la ciudad de Oaxaca de Juárez, en dos clínicas donde hacen vasectomías y en la clínica de COESIDA, del programa estatal que trabaja con personas seropositivas para VIH y ya en etapa de SIDA. También trabajé como peón una vez por semana en el Jardín Etnobotánico de Oaxaca, con un grupo de veinte varones sacando tierra y cuidando las plantas.

Observé 22 vasectomías en tres clínicas diferentes y también entrevisté a varios hombres y mujeres en los corredores de las clínicas. Estuve presente durante tres ligaduras para entender mejor la diferencia entre vasectomía y salpingoclasia (sobre todo en lugares donde cortan unos centímetros de piel, músculo y grasa y no hacen ligadura con láser como ahora es común en Estados Unidos).

Al comenzar la vasectomía, cuando me paré cerca de la cabeza del hombre, me presenté y describí el propósito de mi presencia en la operación y pedí su autorización para estar presente durante el resto de procedimiento –empecé así: *“Pues, me la hicieron a mi hace seis años. Bueno, en ese entonces no hacía mucho caso a los detalles de la operación...”*.

Después de unas semanas, debido a la falta de una enfermera en una clínica y el carácter medio taciturno de los médicos en otra, me integraron en las vasectomías de varias maneras. *“Dame el frasco*

a tu lado, Mateo”, “*Está sangrando, Mateo, busca más gasa por favor*”. Más que nada me desempeñé en un papel de anestesiólogo emocional, y mi rol era tranquilizar al paciente arriba, mientras lo operaban abajo. Compartí historias con los varones sobre el dolor que yo había experimentado después de la operación (mínimo), en términos generales discutimos preocupaciones en cuanto a capacidades, deseos y desempeño sexual después del procedimiento; y en una ocasión, los doctores me pidieron sacar fotografías de una vasectomía. Cuando le pedí autorización al paciente, un empleado en una gasolinera, pensé que me iba a contestar: “*¡De ninguna manera!*”. En cambio, Enrique no solamente me dio su permiso para tomar fotos de sus genitales en la mera operación, sino que ¡me pidió copias para su familia!

En la etnografía, el reto de distinguir entre lo que dicen los sujetos del estudio y lo que hacen siempre es de los más difíciles. Cuando me contaban cómo llegaron a decidir practicarse la vasectomía, muchas mujeres afirmaron que al fin de cuentas a sus maridos les tocó la decisión. Pero como Rayna Rapp (1999), antropóloga estadounidense que hizo un estudio de la toma de decisiones en cuanto a la amniocentesis en Nueva York, yo también “me preguntaba mucho si fui testigo de la dominación masculina o de una invocación femenina de este privilegio masculino clásico”. Me llamó mucho la atención lo que Rapp ha denominado “el argumento de género” que nos revela “una dosis generosa de la manipulación femenina”.

La toma de decisiones en Oaxaca sobre vasectomizarse o no, como sobre la amniocentesis en Nueva York, indica “una coreografía compleja de dominación, manipulación, negociación y, a veces, resistencia en los cuentos de género que la mujer relata sobre sus decisiones”. La tensión entre lo que dice la gente para el consumo público y los susurros de motivos escondidos y razones secretas por necesidad, forman la base implícita del análisis en el presente estudio.

LAS POLÍTICAS CORPORALES MASCULINAS

En Oaxaca existe la organización médica (y medicalizada) de la salud reproductiva y la sexualidad, dentro de la cual se comprende la sexualidad tanto popular como médicamente a manera de un proceso de obligaciones, impulsos, restricciones y limitaciones psi-

cosociales, donde la medicalización se expresa en la naturalización implícita de los deseos, necesidades y satisfacciones en cuanto éstos tengan un carácter de género en los varones. Mientras en los 1970s y principios de los 1980s en los análisis social-constructivistas emergió una “desmedicalización de la sexualidad”, con la pandemia del SIDA surgió de nuevo “una remedicalización profunda de la sexualidad” (Parker, Barbosa & Aggleton, 2000: 3). En Oaxaca es evidente dicha medicalización en las creencias populares que encuentran una equivalencia entre la sexualidad masculina y los impulsos incontrolables. “*Tenemos más apetito sexual que las mujeres*”, suelen decir algunos. La cultura anticonceptiva femenina de la que habla Viveros (2002), florece en un contexto donde existe una aprobación médica de tales sensibilidades en cuanto a la sexualidad masculina innata. Porque como nos enseñan las antropólogas médicas norteamericanas Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock (1987), “inevitablemente la medicalización implica una identificación entre los cuerpos individuales y sociales y una tendencia a transformar lo social en lo biológico”.

Planteemos una preguntita: ¿son semejantes los argumentos, las verdades sagradas, con respecto a la sexualidad masculina y los que pretenden indicar una tendencia hacia la violencia por culpa de la testosterona? Como dice el neurólogo Robert Sapolsky (1997), la testosterona no causa la agresión; puede exagerar la agresión ya presente, pero “los niveles de testosterona no predicen nada sobre quién va a ser agresivo o no. Diferencias de comportamientos impulsan los cambios hormonales, y no al revés”. De la misma manera tenemos que entender el alcance de un impulso fisiológico masculino, y cómo las culturas masculinas pueden impulsar a los varones a ser “sexualmente incontrolables”, para entender hasta qué punto las culturas impulsan cambios hormonales.

De igual manera la psicóloga mexicana Ana Amuchástegui (2001) discute el asunto de la educación sexual en las escuelas de México, de modo que el conocimiento mínimo aprendido en biología a través de maestras representa la base para todo el conocimiento del país. En este caso la biología es la sexualidad. La sexualidad se convierte en una serie de interacciones neuronales, hormonales y fisiológicas (o sea, más o menos instintivas). ¿En qué medida se ha basado nuestro conocimiento de la sexualidad masculina naturalizada y medicalizada (o al menos ha sido reforzado) en esquemas biológicos y biólogos que empiezan en la escuela secundaria?

Pese a los esfuerzos de algunos especialistas en la región para describir y analizar una diversidad de masculinidades y feminidades, sin duda alguna los dualismos dicótomos (el mundo masculino versus el mundo femenino, actos pasivos versus activos, varones tradicionales versus modernos) siguen vigentes en los discursos médicos y populares.

IMPULSOS PRIMORDIALES

En el Jardín Etnobotánico de Oaxaca, que se encuentra al lado de la famosa catedral de Santo Domingo de Guzmán, trabaja un joven con apodo “Chaquetas” (o a veces “Chaquete”). La palabra chaquetear en México quiere decir masturbarse, y a los demás trabajadores en el Jardín les gusta llamar así al joven Artemio, no porque lo encontraran algún día debajo de un nopal en acto flagrante, ni porque no tenga novia (porque sí, la tiene), sino simplemente porque es todavía un joven soltero.

Es un varón adolescente soltero y, por eso, los demás hombres toman por sentado que “se goza mucho”, “así son los jóvenes varones”. (Nunca he escuchado a nadie refiriéndose a una muchacha que se masturba mucho, ni mucho menos el uso de un sobrenombre para una joven que implique algo por el estilo).

Artemio habla chatino y es del pueblo de Santo Domingo Morelos Pochutla de la costa pacífica de Oaxaca. Cuando llegó a Oaxaca en 1998 hablaba poco español y hasta la fecha sus compañeros de trabajo se burlan de eso y cuentan la historia de cuando lo mandaron a buscar una pala y en cambio, “Chaquetas” regresó con barreta, por no entender todavía los nombres en castellano. También se burlan de él porque, según dicen, Artemio toma demasiado alcohol, y en vez de pasar por esto, como una experiencia de la adolescencia, parece que Artemio es incapaz de salir de ella y se ha vuelto un joven alcohólico. Pero en cuanto a la masturbación, el apodo “Chaquetas” tiene mucho menos que ver con Artemio como individuo, y todo que ver con su estatus de ser adolescente varón: así son los jóvenes y no las jóvenes. “*Tienen la leche guardada*”, y por eso los adolescentes tienen que sacarla a la fuerza, por lo menos dos veces al día.

Es notable el énfasis en la masturbación y no tanto en las fantasías sobre que los solteros de cualquier edad son mujeriegos. En

investigaciones anteriores en la ciudad de México, he encontrado actitudes (y me imagino prácticas) similares –es un ambiente sumamente difícil de conocer salvo por “lo que nos reportan”.

“Sabes lo que decimos sobre los solteros, ¿o no?” Me preguntó Marcelo, un amigo en la colonia Santo Domingo, en la capital mexicana. “*Los solteros son chaqueteros*” y “*no le aprietes el cuello al ganso*” (véase Gutmann, 2000: 209-11).

Puede ser que los hombres chaqueteros no evoquen una imagen tan romántica como la del mujeriego. Sin embargo, para describir la vida sexual de la mayoría de los hombres solteros de Oaxaca, tanto como de México en general, supongo que esta representación de los jóvenes solteros es infinitamente más exacta, aunque bien mundana, que las descripciones de los rapaces jóvenes mexicanos siempre al acecho de la conquista de muchachas. En otro momento, mi amiga, la abuelita Ángela, me enseñó la expresión que ella y sus hermanas utilizaron para referirse a un sobrino soltero adolescente, “*le jala la cabeza al gallo*”. Así se dice, son los usos y costumbres sexuales en la vida de los adolescentes varones.

De hecho, mi amigo Roberto que repara mofles en la capital mexicana, me informó que él y su esposa han considerado importante instruir sobre la masturbación a sus tres hijos varones para que aprendan a considerarla como parte de una etapa de transición y como una buena forma de controlar el “estrés” (Gutmann, 2000: 210). Como escribe Héctor Carrillo (2002: 171) en su libro sobre sexualidad en la época del SIDA, una investigación hecha en Guadalajara en los años 90s, “Con respecto a la masturbación adolescente, la influencia principal en cuanto a las opiniones de los entrevistados parece ser la percepción generalizada que aceptar dicha práctica indica la modernidad y una respuesta apropiada en contra de tradiciones morales ya de otra época”.

Los impulsos somáticos adolescentes existen fuera del control de los “chavos”, entonces les toca a los demás –a las jóvenes mujeres y a los adultos en general– controlarlos.

Encontramos entonces lo que puede parecer un culto a la masturbación varonil y viril, basado en la idea de que hay una esencia masculina en cuanto a sus impulsos naturales (un destino biológico masculino, recordando a Simone de Beauvoir). En cambio, las adolescentes con la pubertad no entran con la misma fuerza al mundo sexualizado. La promoción popular del apego masculino adolescente a la masturbación, tiene raíces en los conceptos popu-

lares de la naturaleza. La versión medicalizada es que la masturbación adolescente de los varones implica una apertura sana y segura, una vía normal en el proceso varonil de adaptarse al mundo sexual como hombres de verdad.

VASECTOMÍAS

¿Por qué son pocos los varones en Oaxaca que optan por la vasectomía, y qué tiene que ver con el sentido común sobre la sexualidad masculina? Menos interesado en las cifras y representatividad, y más interesado en la influencia de sus parejas y otras mujeres y los demás varones en el proceso de tomar la decisión, mi estudio rechaza por necesidad pretensiones implícitas en las ciencias sociales de que las mujeres adultas tienen poca influencia con respecto a los varones adultos, y de que las identidades y prácticas masculinas están relacionadas usualmente, si no siempre, con factores homosociales.

En la Clínica número uno de Oaxaca durante el año 2001, me senté un día para entrevistar a una mujer. Su esposo acababa de regresar “*para siempre*” de los Estados Unidos, y los dos decidieron que necesitaban un método anticonceptivo confiable. Como todavía pensaban en la posibilidad de tener más hijos algún día, buscaron un método temporal. Ella estaba en la clínica para colocarse un dispositivo intrauterino (DIU). Le pregunté: “*Por supuesto no quieren que se le haga la vasectomía a su esposo, porque es un método permanente, pero ¿han pensado en otros métodos para los varones en vez de optar por el dispositivo?*”

Me miraba como si yo estuviera un poco torpe o lento y con delicadeza me contestó: “*¿Cómo qué?*”

Y yo, por supuesto, no tuve mucho que decir. Porque fuera del condón —y olvidando por el momento el “retiro” y el ritmo como métodos poco confiables a largo plazo— no existen otros métodos para los varones en el mercado comercial, ni en Oaxaca ni en el mundo. Existen entonces pocas “opciones para los varones”.

El reciente programa anticonceptivo en México “oferta sistemática”, también nos revela cómo las políticas gubernamentales tienden a reforzar ciertos métodos y no otros. En la oferta sistemática cada vez que entra una mujer o una pareja a una clínica, por cualquier motivo, si la mujer no se está cuidando los médicos, pasan-

tes (estudiantes de medicina), enfermeras y otros, promueven en ella la adopción de algún método.

Los porcentajes de hombres vasectomizados son diferentes en distintos países e, igualmente, en regiones diferentes dentro de los países. Hay países como China y Estados Unidos donde las tasas son más altas que en Oaxaca (10 por ciento en China, 15 por ciento en Estados Unidos, mientras que en Oaxaca sólo es del uno por ciento –véase EngenderHealth 2002–). En México y América Latina en general, la tasa de esterilización masculina está generalmente por debajo del uno por ciento. La tasa de esterilización para la mujer en México es de alrededor del veintiocho por ciento. Además, dentro de México, Oaxaca tiene una de las tasas más bajas de vasectomía.

¿Indican estas diferencias estadísticas alguna diferencia cultural básica, en cuanto a los varones y las masculinidades? ¿Resultan de sistemas diferentes de publicidad y de acceso? Ya me parece un error fatal atribuir las diferencias de cifras a una distinción cultural por país o por región, como si pudiéramos hablar de una cultura mexicana, otra colombiana, otra china, etc., porque nada existe inherente en las culturas de México, Colombia y China que implique la imposibilidad de popularizar la vasectomía. (Recuerden que ya hace unas décadas, algunos expertos anunciaron que por razones de un catolicismo visceral en América Latina, jamás se podrían popularizar métodos anticonceptivos modernos, lo que obviamente hoy en día nos parece absurdo.)

Entonces, si no existe nada culturalmente inherente para explicarnos por qué son relativamente bajas las tasas de vasectomía en Oaxaca y en América Latina, ¿cómo explicarlo? Creo que el concepto de la cultura anticonceptiva femenina nos ayuda a entender la falta de participación varonil en la planificación familiar.

VASECTOMIAS SIN BISTURÍ (Y OTROS ENGAÑOS)

En Oaxaca, como en otras partes del mundo, el personal médico insiste en promover la vasectomía sin bisturí, como si las tijeras utilizadas actualmente fueran instrumentos femeninos, en comparación con el cuchillo quirúrgico (el bisturí) que simbólicamente encarnaría otro pene y al resto de la población varonil. De hecho, me informaron algunos médicos: “la verdad es que la vasectomía sin bisturí ya no es una operación quirúrgica”.

Otro ejemplo de una intervención médica supuestamente inocua: uno de los médicos más comprometidos en promover la vasectomía, –y alguien de quien muchos varones me dijeron, “*si no fuera por él, nunca habría decidido hacérmela*”– comienza muchas veces la operación con una pregunta al paciente: “¿*Ya has hablado con tu esposa sobre la vasectomía?*” Y cuando el señor contesta que, “¡*Sí!*”, el buen doctor sigue con otra preguntita: “¿*Y también has hablado con tu novia?*”. Nunca escuché a nadie preguntando a una mujer durante una ligadura algo semejante....

La ignorancia, la falta de información y los temores sin fundamento con respecto a la vasectomía son tan significativos como cualquier machismo latino a la hora de explicar por qué son pocos los varones oaxaqueños los que se hacen la operación. En realidad hay publicidad, al menos en la ciudad; lo que falta es información útil más que la mera existencia de letreros o folletos. Aún en los folletos, lo que no se dice es tan importante como lo que se dice: nunca se compara la vasectomía con la ligadura. Simplemente se presenta el procedimiento por si acaso el varón individual quisiera hacérselo.

Y parece que aun los que pretenden conocer la vasectomía muchas veces saben poco. Hasta colegas antropólogos me han preguntado que partes del pene y/o los testículos se cortan en la operación (la respuesta: ninguna). Algunos hombres que vienen del campo de Oaxaca me han afirmado con confianza que ya saben de qué se trata: como con los toros, hay que agarrar la parte entre el pene y los testículos con una cuerda, apretarla, y así efectivamente cortar los conductos. O, como con los cerdos, borregos y chivos, hay que poner los testículos del animal sobre una piedra y aplastarlos con otra.

¡Qué sorprendente que no sean más los campesinos que buscan la vasectomía para sí mismos!

La preocupación principal que expresaron los varones entrevistados no es sorprendente: “si nunca más iban a tener relaciones sexuales con una mujer”. La preocupación tiene dos componentes: uno, muchos temen que van a ser físicamente incapaces de tener relaciones y otros temen que nunca más van a querer tener relaciones. A veces la segunda se manifiesta en el temor de “volverse” homosexual (lo que sería lo peor, porque obviamente los gays no requieren de métodos anticonceptivos).

La pregunta, “¿*Funcionará?*” no se puede contestar sencillamente con una discusión sobre erecciones y eyaculaciones. Tam-

poco se puede reducir la relación entre la hombría y la vasectomía a la ansiedad de procrear. Para muchos varones en la ansiedad de poder satisfacer a la mujer es donde reside el problema. Por eso alguna vez un hombre comentó que su palabra favorita era “¡Así!” porque cuando una mujer en el momento de alta pasión le dijo eso, sabía que lo estaba haciendo bien, y así probándose muy hombre.

La relación vasectomía-hombría está íntimamente ligada a la relación vasectomía-placer sexual. Y si el placer sexual del hombre tiene que ver con el de la mujer, podemos regresar de nuevo al tema de los impulsos primordiales y preguntar si los hombres sexualmente fuera de control son así más por razones culturales que por razones hormonales. De cierta manera, el argumento es el opuesto al del antiguo paradigma feminista, porque ahora son los hombres y su sexualidad los que quedan más cerca de la naturaleza que la sexualidad de las mujeres. En el lenguaje popular y en el de los folletos de agencias de planificación familiar se notan referencias directas e indirectas a la sexualidad masculina rapaz y desenfrenada. Me pregunto: ¿son justificaciones culturales, o no?

NEGOCIANDO LA SALUD REPRODUCTIVA Y LA SEXUALIDAD EN OAXACA

En el cruce de explicaciones hormonales y los usos y costumbres culturales podemos ver algo del conflicto y la toma de decisiones sobre la esterilización masculina.

Gabriel es taxista. Después de trabajar por varios años en la capital de la República, decidió regresar a Oaxaca con su familia para mejorar su situación económica. Cuando le pregunté por el proceso de decidir hacerse la vasectomía, me contestó:

Bueno, más que nada no fue una discusión, fue un. . . en el caso de que platicamos ella y yo, me decía, “¿Cómo ves, si me opero yo?” Entonces, le dije yo, “Pues, como tu veas, hija, si no yo también me puedo operar”. Y dice, “¿Si te la harías?” Le digo, “Sí, sí, me la haría yo, ora, sí, que de alguna manera si tu ya padeciste algo con mis hijos de sufrir en el parto, no tiene nada de malo que yo me opere”. Eso era antes de que naciera mi hija, para eso mi esposa se estaba controlando con el dispositivo, después resultó que tenía un quiste. Y el quiste no era un quiste sino era mi hija, aun con el dispositivo. O

sea, no resultó tan bueno el dispositivo. Fuimos con el doctor, para eso el dispositivo ya se le había encarnado, se lo quitaron, pero como ella tenía el 'supuesto quiste' le dieron medicina para atacar el quiste y entonces afectó mucho a mi hija. Todo el embarazo ella estuvo muy mala, muy delicada, y mi hija nació de siete meses. Estuvo un mes y un día internada en el Hospital General [en el D.F.] en terapia intensiva. Estuvo muy mala, muy, muy delicada.

Por eso se hizo la vasectomía Gabriel. No querían arriesgar otro embarazo. Cuando pregunté si de alguna manera se consideraba especial o diferente que los demás varones que no optaron por hacérsela, los que prefieren que la mujer "se cuide", me dijo:

Es nuestra idea que tenemos los mexicanos. Nosotros tenemos ideas un poco machistas. Y le digo 'tenemos' porque también hay veces que me considero con ideas machistas. No valoramos que realmente la mujer sufre mucho en los partos de nuestros hijos, desde que están pequeños. "La mamá es la mujer abnegada", todo eso es una idiosincrasia.

Jesús utilizaba un término específico para describir las negociaciones antes de su vasectomía: su intención era "*tratar de ayudar un poco a mi esposa en el sentido de planificar la familia*". Octavio dijo que después de depender del dispositivo por seis años, su esposa estuvo muy contenta con la noticia de que él iba a vasectomizarse. El me confesó, "*¡Imagínate como es tener hijos!*" "*Hay que ser comprensivos con las mujeres*", me insistió Arturo. Miguel insistió en que su esposa "*ya había sufrido*", y que la esterilización "*es más fácil para el hombre*". A Alfredo le dio risa recordar lo que le había dicho su esposa: "*Te toca un poco sufrir*".

Al mismo tiempo el papel de los amigos, compañeros de trabajo y familiares varones en muchos casos fue aun más importante en la toma de decisiones, sobre todo para aliviar las preocupaciones en cuanto a su capacidad sexual futura. Octavio, bombero de 29 años, contó que a unos 10 ó 12 bomberos más se les había practicado la vasectomía en los últimos dos años.

Inquietudes por la salud de la mujer, decisiones de compartir un poco el sufrimiento con ella, y liberación de las preocupaciones por las consecuencias sexuales de la operación, todos son motivos para hacerse la vasectomía. De modo que la mayoría de los hom-

bres que he entrevistado han optado por la esterilización por razones simpáticas y empáticas, para quitar el sufrimiento de la mujer en el pasado y el presente y evitarlo en el futuro.

Pero no fueron las únicas razones varoniles para esterilizarse.

LAS AVENTURAS Y LAS DOBLE-ESTERILIZACIONES

No obstante las preocupaciones de muchos varones que he conocido en las clínicas donde hacen vasectomías en la ciudad de Oaxaca, y la empatía y generosidad genuina mostradas por muchos hombres y mujeres en tomar una decisión tan permanente e importante, el cuadro no se ha terminado de pintar. Porque existe otro grupo de razones que ofrecen algunos varones para vasectomizarse, y de varias maneras éstas también nos pueden revelar mucho sobre los patrones de relaciones y desigualdades de género.

Algunos hombres explican su decisión con la expresión “cana al aire”. Según dicen, la vasectomía les va a facilitar las aventuras en el futuro.

Conocí a la esposa y al hijo menor de Luis en la sala de espera de una clínica en el Centro de Oaxaca. Luis estaba paseando afuera en vez de esperar sentado adentro. A las 8:30 en punto, la hora previamente indicada, entró Luis y mientras él se quitaba la ropa, la enfermera le aplicó un cuestionario.

“¿Edad?” “40”.

“¿Estado civil?” “Casado”.

“¿Hijos?” “Dos”.

“¿Razón para la vasectomía: Paridad satisfecha?” “Sí”.

“¿Métodos anticonceptivos anteriores?” Luis pareció un poco perplejo, pero al fin contestó, “Ninguno”.

Unos días después tuve la oportunidad de hablar con Luis y su esposa Olivia, en la sala de su casa. Todavía sentía un poco de dolor por la operación, pero ya no tanto. Le pregunté a él ¿Por qué decidieron vasectomizarse? Pero no me contestó él, sino Olivia:

“Desde hace ocho años estamos; desde cuando nació mi hijo”.

Luis dijo que se había demorado tanto porque no quería “maltratar” a su cuerpo:

Si nunca me ha dado guerra mi cuerpo en 40 años por qué lo voy a maltratar ¿no? Entonces esa era mi idea y, bueno, hasta la fecha esa es mi idea ¿no? Nada más fui y me la hice. La verdad, la vasectomía, por complacerla a ella, no tanto porque vaya yo a dejar hijos regados por todos lados. Porque ella ya está ligada. Entonces...

“¡Ah! ¡¿Sí?!” dije yo.

El continuó: “Entonces cuál era la... la... la...”

Yo insistí: “¿Entonces por qué?”

Olivia añadió ahora: “Por darme gusto a mi”.

“Nada más por darle gusto a ella. Porque ya se lo dije, ya no tiene caso. ¿Por qué me la hago yo si ya estás ligada?”

“Más vale prevenir. El hombre mexicano, así es, así es...”

Enfatizó Olivia, como si no fuera necesario otro pretexto para explicar su doble-esterilización.

La tasa relativamente baja de vasectomías en Oaxaca también puede ofrecer un ejemplo contrario a los instintos varoniles: si así fueran todos los machos mexicanos, ¿por qué no se aprovecharían más del procedimiento? Es evidente que las explicaciones culturales pueden usarse para justificar cualquier comportamiento. Además de documentar la creencia popular en la autoridad y resiliencia de prácticas culturales como la sexualidad masculina incontrolable, lo que también me interesa aquí es el papel de los trabajadores en salud reproductiva, porque también ellos siembran ideas estereotipadas sobre impulsos sexuales que vienen “ya cargados”, al menos potencialmente, en el cuerpo masculino.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Para entender mejor los procesos de la toma de decisiones con respecto a los métodos anticonceptivos es obvio que tenemos que incluir a los varones. También es evidente que los factores externos –como los medios de comunicación, la iglesia católica y las instituciones y campañas del sector de salud pública– tienen una influencia profunda en cuanto a los resultados de las negociaciones entre las parejas a propósito de la planificación familiar. Para determinar el impacto, entre los varones y las mujeres, del sentido común y de los supuestos culturales de la comunidad médica, por ejemplo, sobre la sexualidad masculina; es necesario descifrar cómo apresuran

los médicos a los clientes y pacientes para adaptarse a un comportamiento sexual u otro.

Si la relación entre los factores globalizantes y localizantes — la mercantilización sexual, la codificación étnica, y los circuitos migratorios de información, enfermedad y prácticas novedosas— en el gobierno de las negociaciones sobre la salud reproductiva y sexualidad masculinas apenas está emergiendo como campo de estudio académico legítimo y significativo, con excepciones importantes como el trabajo de Viveros (2002), el estudio de la vasectomía y la anticoncepción masculina todavía es tierra incógnita. Estudios antropológicos recientes nos han mostrado claramente la relación entre las identidades y desigualdades de poder de género por un lado y el cambio cultural por el otro. Para el presente trabajo, quizá lo que sea más relevante subrayar en esos estudios es su énfasis en la desigualdad como una base del cambio cultural. Por ejemplo: la relación que tiene la mujer con la sexualidad masculina y las negociaciones sobre métodos anticonceptivos; cómo entender el rol del hombre en la reproducción y por qué apenas estamos incluyendo a los varones en los estudios y campañas de salud pública con respecto a la salud reproductiva. Y las realidades de la anticoncepción: qué papel ha jugado la biología, la cultura y la política en determinar qué métodos existen, se utilizan, y se desarrollan.

En cuanto a la elección, y si podemos concluir que de alguna manera el personal médico está practicando una medicina de mala fe, propongo que en sentido común cultural sobre la salud reproductiva y la sexualidad masculinas muchas veces, por casualidad o no, contribuye a que los varones opten por no vasectomizarse.

Otro factor: en el siglo XXI, México, como casi todos los demás países del mundo, depende casi ciento por ciento de los productos de las compañías farmacéuticas extranjeras. Es en este contexto que podemos captar el significado de un comentario de Gabriel, el taxista:

¿Por qué no hay métodos para los hombres? Y realmente muchos, yo también, pienso que los farmacéuticos o de las empresas como Bayer o equis, cuando ya ven que algo les está reeditando, pues, ya no se han de preocupar más en los demás ¿no? Han de decir, “¿Para qué me preocupo de ustedes si realmente con las mujeres nos va muy bien”.

Decisiones sobre la anticoncepción y otros asuntos relacionados como el número de hijos, cuándo tenerlos, cómo ahorrar dinero para mantenerlos, la educación, el empleo y la vivienda –todos son asuntos influenciados por las mismas compañías farmacéuticas y los productos que nos ofrecen, o no, en el mercado mundial. Lo que se considera como “el nivel ideal” de fertilidad, y de dónde viene la noción del nivel ideal, son temas poco discutidos en el contexto de las fuerzas del mercado internacional por las mujeres y los hombres en Oaxaca. A lo mejor vale la pena considerarlo un poco más.

Entonces ¿por qué las tasas de vasectomía en Oaxaca y México son tan bajas? Y ¿qué tiene que ver en ello la cultura anticonceptiva femenina propuesta por Viveros? Son pocos los médicos en Oaxaca que saben hacer la vasectomía. Hay mucha ignorancia sobre el procedimiento. Mientras no existan métodos fuera del condón para los varones, las mujeres seguirán cuidándose solitas. Con poca información y pocos productos, hay poca posibilidad de que los varones asuman más responsabilidad en la planificación familiar.

Aunque de poco alcance y poca duración, ha habido varias campañas en Oaxaca cuya meta ha sido involucrar a los varones en la planificación familiar, o sea, lograr su participación de una manera u otra. Sin embargo han fracasado todas las campañas a largo plazo porque nunca han intentado resolver las causas fundamentales en cuanto a la resistencia masculina frente a la anticoncepción. Las desigualdades generales, incluso en el campo de la salud reproductiva y la sexualidad, siguen siendo escondidas e incontrovertidas.

También hemos tomado por sentado la medicalización de la sexualidad masculina –desde la masturbación adolescente hasta las aventuras de los varones adultos y la participación activa de los varones en la anticoncepción. Sin embargo sería demasiado fácil, y al fin de cuentas nada útil, relegar a las ciencias biomédicas el estudio de la sexualidad. Simplemente notar que hoy en día no existen métodos anticonceptivos que manipulen las hormonas masculinas, ¿debemos concluir que por razones fisiológicas no se puede encontrar un método hormonal para los varones? Así ¿debemos también concluir que la falta de participación de los varones en la anticoncepción está vinculada con su carácter de ser “brutos carnales”? Podemos llegar a conclusiones semejantes, pero sólo si nos negamos a ver el cuadro en su conjunto.

AGRADECIMIENTOS

El presente artículo viene de una conferencia que ofrecí en la Universidad Nacional de Colombia en mayo de 2003. Agradezco a la UNC y en particular a la entonces directora de Maestría de Antropología, la Dra. Mara Viveros Vigoya, por la invitación de compartir los primeros resultados de mi estudio. Fue un placer especial visitar a Bogotá de nuevo porque es de la Dra. Viveros más que nadie de quien he aprendido de la salud reproductiva masculina. Les doy las gracias a los varones y mujeres que conocí en las clínicas y el Jardín Etnobotánico de Oaxaca, y a mis colegas Ignacio Bernal, Alejandro de Ávila, Margarita Dalton, Gudrun Dohrmann, Michael Higgins y Paola Sesia. La investigación tenía el apoyo financiero de la National Endowment for the Humanities University Professors Fellowship del gobierno estadounidense, un sabático y una beca pequeña del Population Studies and Training Center de la Universidad de Brown. Agradezco también al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social-Istmo y al Instituto Nacional de Antropología e Historia-Oaxaca por su apoyo durante mi estancia en Oaxaca.

BIBLIOGRAFÍA

- Amuchástegui, Ana. 2001. *Virginidad e iniciación sexual en México: Experiencias y significados*. México, D.F.: EDAMEX/Population Council.
- Browner, Carole. 2000. Situating Women's Reproductive Activities. *American Anthropologist* 102(4): 773-88.
- Carrillo, Héctor. 2002. *The Night Is Young: Sexuality in Mexico in the Time of AIDS*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Beauvoir, Simone de. 1999 [1949]. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- EngenderHealth. 2002. *Contraceptive Sterilization: Global Issues and Trends*. Nueva York.
- Gutmann, Matthew. 2000. *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: Ni macho ni mandilón*. México, D.F.: El Colegio de México.

- Parker, Richard; Barbosa, Regina Maria & Aggleton, Peter. 2000. "Framing the Sexual Subject". En Parker, Richard; Barbosa, Regina Maria & Aggleton, Peter (Comps). *Framing the Sexual Subject: The Politics of Gender, Sexuality, and Power*. pp. 1-25. Berkeley: University of California Press.
- Rapp, Rayna. 2000. *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York: Routledge.
- Sapolsky, Robert M. 1997. *The Trouble with Testosterone: And Other Essays on the Biology of the Human Predicament*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Scheper-Hughes, Nancy & Lock, Margaret. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1(1):6-41.
- Viveros Vigoya, Mara. 2002. *De quebradores y cumplidores: Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu de la alta Guajira

Maya Mazzoldi¹

Antropóloga
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

La interpretación de los relatos recopilados en torno al ritual de paso femenino celebrado en la tradición de la etnia wayuu se enfoca en los actos rituales que dan cuenta del paso de la niña a la mujer ideal. Esa importante inscripción cultural remite a la creencia en lo sagrado presente en la educación de la sexualidad, la personalidad y el comportamiento de la mujer y del hombre. A través de la experiencia de mujeres de distinta generación de la Alta Guajira, este artículo se aproxima a las motivaciones y estados anímicos (inducidos mediante la disciplina ritual) que persisten en ellas junto con el sincretismo de sus lugares de vida. Este pasaje de la infancia a la adolescencia se inscribe mediante un ritual de la pubertad física, corto (de tres a cinco días), sucedido por una larga ceremonia de iniciación o noviciado que llamo "ritual de la pubertad social". Llamo al conjunto "Simbolismo del ritual de paso femenino", refiriéndome a la apreciación estética y moral inherente a la modificación corporal de la púber y a la intención de los elementos sagrados que conforman el ritual.

Palabras clave: Simbolismo, etnia Wayuu, ritual de paso, indígenas-Colombia.

SYMBOLISM OF THE INITIATION WOMEN RITUAL AMONG THE ALTA GUAJIRA WAYUU

Abstract

This article interprets Wayuu men and women narratives around women initiation ritual practice that marks the step through which girls become ideal women. This important cultural inscription refers to beliefs of the sacred instilled through their sexual education, patterns of gender roles, expectations and personality. Focusing on the experience from different generations of women from the Alta Guajira region, this article addresses the long term-induced motivations and moods through ritual discipline that are part of syncretic spaces of their social life. The ritual of physical puberty is short (from three to five days) and followed by a longer initiating ceremony that I call "Ritual of social puberty". "Symbolism of feminine initiation ritual" refers to the aesthetics and morals that are inherent to the changes inflicted upon the body of the initiate as well as the purposes of the sacred elements that constitute the ritual.

Key words: Symbolism, initiation rituals, Wayuu, indigenous-Colombia

¹ Este artículo hace parte de la tesis de grado *Sociedad y Simbolismo. Aspectos de la Corporalidad femenina entre los wayuu de la Alta Guajira*.

INTRODUCCIÓN

Este artículo comprende la interpretación que las mujeres y hombres wayuu me dieron a conocer de su *tradición*², en especial de la práctica del ritual de paso femenino en la pubertad. En la recopilación de esta información participaron mujeres de distinta generación y ocupación procedentes de tres localidades en la Alta Guajira: el pueblo de Nazaret, dos veredas del corregimiento de Puerto Estrella y algunas de Siapana.

El interés más particular se centra en identificar las relaciones que integran el tratamiento simbólico aplicado para la menarquia y en la *iniciación* a la vida social. El simbolismo que contiene esta etapa del ciclo vital femenino se refleja en el complejo de actos rituales que sacralizan y modelan la corporalidad femenina. Pueden ser descritos, de manera general, así: una primera fase en la que se somete a la joven a un encierro debido a la llegada de la menarquia y una segunda fase o *iniciación* en donde la “nueva señorita” es instruida por una maestra reconocida por sus habilidades en el tejido o por el alto precio que su padre recibió con su matrimonio.

En el año 2000 presencié dos de los “Talleres de prevención para la salud de la mujer wayuu” que venía realizando un equipo de enfermeras y médicos del hospital de Nazaret: el imaginario de las mujeres se percibía entrelazado en la vida cotidiana con las tensiones producidas por la *destradicionalización*³ de algunas localidades y el desarrollo de instituciones como los centros de salud, además del empleo asalariado y el uso de servicios públicos. Ese primer acercamiento determinó la realización de mi trabajo de campo entre las mujeres wayuu de Alta Guajira (I sem. 2002), para tal propósito estudié etnografías como las de Virginia Gutiérrez de Pineda (1950, 1986) y Barbara Watson Franke (1983) directamente relacionadas con la mujer wayuu⁴, entre otras, introductorias al mundo social y religioso wayuu.

² Entendiendo por *tradición* que se refiere a “memoria colectiva”: contiene el ritual, utiliza criterios de verdad, a diferencia de la costumbre es vinculante con moralidad y emotividad, tiene guardianes, (Giddens, 1997: 84).

³ El término es utilizado por A. Giddens, S. Lash y Ulrich Beck (1997) para referirse al orden social en el que cambia el *status* de la tradición, es decir, deja de ser predominante.

⁴ Bárbara Watson Franke realizó trabajo de campo entre 1967 y 1975. Escribió también un artículo relativo a la práctica ritual del encierro para hombres como mujeres y uno acerca del rol central de la mujer en la cultura teniendo en cuenta los cambios en la vida social.

La exposición comprende la siguiente estructura: una introducción al sincretismo que se vive en la Alta Guajira desde una presentación del nuevo contexto educativo en el que se enmarca la llegada de la menarquía; una reconstrucción paso a paso de la secuencia del proceso ritual mediante citas de interlocutoras(es) wayuu y de la etnografía de Barbara Watson (1983), especificando las dimensiones estéticas y morales a las que se extienden los elementos simbólicos-sagrados del ritual; algunas conclusiones generales en forma de hipótesis.

AHORA, CUANDO LLEGA LA PRIMERA SANGRE

En el caluroso pueblo de Nazaret, enero es también periodo de vacaciones.

En las horas de la tarde, Paola, *majayülü* o señorita, estudiante de pedagogía en Riohacha (21 años), vestida con su manta y sentada en el chinchorro que está colgado en la habitación principal de la casa, sigue tejiendo con agujas una mochila grande, de diseño tradicional pero en tonos grises; su madre, María Verónica, se encuentra a su lado ya que desea escuchar la conversación que tendremos. La radio está prendida como es común en la casa, se escucha una emisora venezolana con vallenatos.

Otra de las hijas de María Verónica estudia sociología en Bogotá, por eso empiezo contándoles del trabajo de Reina Torres Ianello, quien estuvo entre los Cuna de Panamá estudiando la condición de la mujer en esa etnia; menciono algunos de los privilegios que se le conceden en la sociedad: la marcación de su paso a la vida adulta, los adornos que lleva exclusivamente por ser mujer, el matrimonio de residencia matrilocal; les digo también que ese estudio es de los años setenta, por lo cual son posibles ciertos cambios en la continuidad de esa tradición hasta el día de hoy. Entonces Paola empieza a contarme:

“Fui una niña consentida entre mis hermanos y hermanas. Terminé la primaria en el Internado y luego fui a estudiar a Riohacha.

Cuando me desarrollé no sabía qué era, ¡me dio susto! Cuando me llegó estaba mi mamá de vacaciones entonces yo le conté primero a ella. Ella se quedó callada le dijo a mis her-

manos: se desarrolló la niña. Y ya me molestaban ‘ay se desarrolló la niña’.

Ese día mi mamá no me dejó ir al colegio, me dijo que tenía que quedarme en el cuarto. A media noche me bañé. Estuve acostada todo el día, tomé una como colada; como una semana así.” (Paola Iguarán Uliana, wayuu, 21 años, estudiante universitaria en Riohacha. Entrevista en casa de su madre en Nazaret).

Gladis (45 años) trajo los años de su pubertad a la entrevista aclarando que su familia era de escasos recursos; conformada por una madre soltera y varios hijos que mantener por lo cual el temor de perder el cupo en el colegio internado de los capuchinos fue motivo para el cambio en la práctica del ritual que integraba la tradición entre una generación y la otra:

“Apenas fue de tres días porque mi mamá debía mandarme a clase, no iba a perder más el tiempo en el encierro. Fue como un descanso. Ella tampoco me colgó el chinchorro pegado al techo.” (Gladis Solano Wuliryu, bilingüe, 45 años, enfermera wayuu, Nazaret).

En Siapana, corregimiento más cercano de Venezuela, la vida de las jóvenes estudiantes de colegio se entrelaza a la tradición a través de la abuela, la madre, la tía o las hermanas que imponen la práctica ritual considerándola parte esencial de la formación de su identidad como mujeres wayuu:

“Ella apenas ha salido del encierro hace cuatro meses, su cabello no es largo aún, estuvo un año entero encerrada. Todas sus hermanas son tejedoras.

Durante cuatro días no come nada mientras está encerrada y guindada en el techo. Le dan a tomar **kasuo’ulu** para que los músculos sean fuertes, **pali’ise** para darle vigor a la sangre. A media noche la bajan para bañarla, la baña la abuela, después le cortan el cabello.

A Just Mayle le gustó estar en encierro, no fue problema en su casa que faltara al colegio.” (Relato de su tía materna Rosalía Ipuana, 70 años, la niña tiene 13 años, Siapana, Alta Guajira, marzo de 2002).

Según me dijeron, las circunstancias por las que una joven no es encerrada en su pubertad varían bastante: traslado a la ciudad

por estudio, trabajo de la madre, nuevas creencias adoptadas en la familia, etc.

“Liliana fue a Maracaibo cuando tenía 12 años, tiene 6 hermanos, tres mujeres y tres varones. Ella fue la única que no le hicieron el encierro. Las hermanas lo hicieron con la abuela materna. El padre viene de Nazaret. Ella empezó el Internado en Siapana a los siete años, estudió hasta quinto de primaria.

En Maracaibo estaban las hermanas, no la quisieron encerrar, pensaban que ella no merecía semejante castigo de Dios. Cuando le llegó una de las hermanas le dijo que era ya señorita y del cambio que traía eso a su vida. Ella de pequeña sabía que debían encerrarla, cortarle el cabello. A las hermanas les daba pena hacerlo.

Liliana desearía saber hacer chinchorro pero no se lo enseñaron nunca; sabe hacer mochila con las agujas. En Maracaibo terminó el colegio y trabajó en una fábrica de bolsas, era todo el día trabajando, duró tres años. Tuvo buenos patrones”. (Anotaciones en diario de campo, Liliana Uliana, bilingüe, 22 años, vive con su madre en Taplamaana, Siapana).

Generalmente el tiempo de vacaciones escolares es dedicado al encierro de quien se hiciera una nueva señorita si en el ámbito familiar en el que se desarrolla la púber el ritual se mantiene como educación propia de una mujer wayuu:

“Jazmery se desarrolló a los doce años, coincidió con las vacaciones del colegio. Estaba en el monte cuando le llegó, ella no sabía qué era esa sangre.” (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, anotaciones diario de campo, Yorijalü, Corregimiento de Nazaret, 28 Enero de 2002).

“En el desarrollo estudiaba en Nazaret, la recogieron por el compromiso de advertencia del Internado; le notificaron a la abuela. Le cortaron el cabello, no la acostaron boca abajo en el suelo, eso es mentira. Le hicieron los cuidados normales, sin acostarla boca abajo antes. Tuvo que seguir dieta y ayuno de líquidos en el chinchorro.” (Eudoxia Gonzales, bilingüe, 65 años, artesana de Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

INFINITOS LUGARES DONDE LA TRADICIÓN SE HACE

A pocos kilómetros del pueblo de Nazaret, en una vereda conocida por el nombre de Patzuain, la madre de Edilma Zambrano Uliana y sus hermanas, creen en la eficacia de la práctica ritual para la buena formación de la mujer; ellas viven del pastoreo y del tejido; prefieren el campo a la vida de la ciudad; conocieron la ciudad cuando estuvieron trabajando y visitando a otros parientes en Maracaibo.

La más joven es **outsu**, nombre para el médico tradicional que cura con adivinación del tabaco, previene peligros mediante el anuncio de los sueños, aplica emplastes de plantas, etc. En su familia predomina el habla de wayuunaiki aunque con sus hijos/as y esposo hablan español; sus casas conservan la estructura y materiales naturales que el wayuu ha usado siempre; saben del poder curativo y venenoso de algunas plantas y sin embargo, según sea la enfermedad recurren también al servicio médico del hospital. En general, en sus vidas los principios estéticos y morales derivan de una tradición omnipresente:

“Dolores es maestra en una casa de la cultura en Maracaibo, en el barrio Panamericano, ella vive hace veinte años ahí. Ella se fue de la casa cuando tenía 21 años, casada con un wayuu venezolano. Volvía cada mes o cada cuatro a la serranía, a visitar a su familia. Allá también duermen en chinchorro, ‘hace más calor que acá’.

Dice que aquí en la serranía no le falta nada: tiene comida, allá el que no tiene trabajo no come. No siempre han pasado con trabajo en su casa.

Cuando Dolores estuvo en encierro duró dos años, ella estaba contenta porque aprendió a hacer de todo. Ella se lo transmitió a sus hijas: la segunda hija la encerró por dos años en la casa, con todas las reglas y todas las medicinas: primero la **jawapia**, **kasuo’ulu**, **pali’ise**, **wui’toi** en baño para que tenga un buen hombre, **kushinai**, para que no sea floja.

De comida le dio solamente carne de oveja, sopas, nada de seco, ninguna fruta, nada de auyama. La dejó bien solita, la veía ella no más hasta cuando salió. Le hicieron una comida cuando salió, a la hija le daba pena ver la gente, salió bien blanca. Dolores cree que es bueno para una mujer el encierro. Dolores tiene trece hijos, dice que es bueno tener muchos, por todo.

La tercera hija estuvo un año y medio encerrada, por el estudio del Internado. Cuando salió del encierro continuó estudiando. A la cuarta hija, Dolores la encerró por dos años también, ella estudia aún. Las deja en el chinchorro siete días hasta que se les acaba la sangre. Le quedan aún tres hijas que no se han desarrollado, de ocho, de once y de trece años. Sus hijas y ella se visten de las dos maneras y saben los dos idiomas. En su familia todos ya conocen Maracaibo". (Dolores Zambrano Uliana, bilingüe, 45 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002 anotaciones de diario de campo).

Los relatos citados habitan la memoria de mis interlocutoras años después de la experiencia; generalmente la edad en que se realizan estos rituales oscila entre los doce y los catorce años. Sin embargo, se pueden distinguir los actos simbólicos más destacados en esta primera secuencia: apenas llegada la menarquía la púber es aislada en una casita separada; debe acostarse boca abajo, en el suelo, durante unas horas; enseguida la tía, la hermana mayor, la madre o una tía o el tío, guindan un chinchorro templado de manera que ella no pueda bajar ni ser vista por nadie:

"Eso lo sé porque una vez que iba a recoger a una compañera con la que me iba siempre, ese día llegué pero cuando entré a la casa la mamá como que había salido. Yo busqué por todo lado a la muchacha.

La llamé y entonces la niña me respondió en voz bajita, ya la vi...entonces guindada en el techo. Me asusté. ¿Qué fue? ¿Qué te pasó? - No puedo hablar- dijo ella". (Gladis Solano Wuliryu, enfermera wayuu, 40 años, Nazaret, Alta Guajira, enero 2002) .

Aislamiento: la sangre en el útero

"La acostaron sobre una sábana que pusieron en tierra, estuvo boca abajo, bien quieta, como media hora. Un tío fue el que colgó el chinchorro, bien alto. Estaba nuevo, con hicos nuevos. Ahora la acostaron recta, boca arriba. No tenía ya ningún adorno, estaba envuelta en el chinchorro." (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, anotaciones diario de campo, Yorijalü, Corregimiento de Nazaret, 28 Enero de 2002). "Edilma se desarrolló a los 13 años en la casa de su mamá. Lloró cuando le llegó la regla. La madre le dijo que se acostara de mañana hasta la tarde, boca abajo, para evitar dejarla con barriga. Estuvo en el suelo. Por la tarde la subieron sólo mu-

jeros, no la vio nadie más.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002).

Las restricciones que marcan una creencia en la transformación de corporalidad y personalidad parten de la concepción del elemento fisiológico como sagrado, lo cual desencadena que el comportamiento social pueda ser conducido dentro de los límites aceptados en la práctica ritual de la tradición.

Esta primera fase se realiza cuando la niña está con la regla. La imagen de un embrión que debe reposar inerte es producida por la prescripción ritual que obliga a la niña a seguir de manera pasiva cada instrucción que se le da; como el permanecer en el suelo por unas horas; luego mantenerse inmóvil acostada en el chinchorro; evitar gestos superfluos como el rascarse, el moverse, el escupir. Se cree que sin el seguimiento de las restricciones quedarán huellas marcadas en los humores que tendrá después el cuerpo; alguna extremidad más larga, quedará barrigona, u otras anomalías. La restricción del movimiento y el ayuno completo también propician en la mujer que sea respetada por todos y de buen carácter:

“Estuvo cinco días sin comer ni beber, debía estarse quieta. Si abría las piernas su sexo le quedaría hediondo, si alzaba los brazos le daría sudor (olor de sobaco), no podía hablar en voz alta, no debía rascarse para no dejarle marcas a su cuerpo.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002).

“Cuando tuvo sed, le dieron *pariise*. Dice que *es para planificar los embarazos* –que no sean tan seguidos- cada dos o tres años. Ella estuvo tres días así. No debía hablar, ni reír, como si estuviera durmiendo.” (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, anotaciones diario de campo, Yorijalü, Corregimiento de Nazaret, 28 Enero de 2002).

Los primeros rituales que se realizan en esta fase se pueden identificar como ritos de marginación cuando inicia el aislamiento y abandona sus actividades cotidianas; luego ritos liminares, puesto que la púber está en la gestación del cambio entre su estado infantil anterior y la adolescencia. La fase inicial completa equivale a los días (tres a cinco) que ella permanece guindada en el chinchorro, en lo alto del techo; en ayuno de sólo líquido hasta que su sangre termina.

Si la eficacia del ritual reside en el temor de los efectos causados por el desconocimiento de las instrucciones, entonces en la formación del cuerpo influyen fuerzas externas que se manifiestan en los actos simbólicos del ritual; de esta manera se evitan o se realizan actos que encaminan a la púber hacia la concepción de belleza corporal femenina y comportamiento social aceptados

Purificación

El final del sangrado indica el día en que la bajan de la hamaca. A partir de este momento se realiza un ritual que integra a la joven en su nuevo estado a través de actos simbólicos como un baño, toma de infusiones, corte del cabello, cambio de muda, una primera comida blanca a base de mazamorra y una segunda preparada con carne de chiva:

“Al tercer día la bañaron con una preparación de agua, infusión hecha la noche anterior, del árbol **kutte'ena** (llamado Almácigo) y de otra planta: **molono** que ayuda a las personas, es como una viejita que ayuda a las personas necesitadas. Era una *majayülü Jukwaitpa*. (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, anotaciones diario de campo, Yorijalü, Corregimiento de Nazaret, Enero de 2002)

“Después del tercer día, ya sentida hambre y sed no se siente ya nada, se está es mareada. *La bajaron cuando la sangre se le había ido*, si baja cuando todavía tenía la sangre será irrespetuosa con la mamá, el padre y con los hermanos mayores, por eso sólo baja cuando la sangre se ha ido.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002).

“Estuvo bien adentro. Ella *la bañaban a media noche, salía era de noche*. Tenían mucho cuidado. Ella dice que la gente de antes era mejor que ahora. La hija de ella... ella sí la guindaron. Le parecía bien lo que le hicieron.” (Olimpia Epieyú, monolingüe, 80 años, Waatpana, Corregimiento Puerto López, marzo 2002).

En este recorrido de la sangre desde lo profano del estado infantil hacia lo sagrado que debe ser protegido en la vida adulta, como por ejemplo el antiguo cuidado ritual para la mujer parturienta, se evoca el simbolismo que marca el ciclo de vida femenino integrando una delimitación ritual tanto estética como moral.

El baño que le hacen sobre una piedra purifica el ingreso al estado nuevo de adolescente, de señorita ideal para la sociedad, debe realizarse en la noche o en la madrugada; con agua fresca preparada con la corteza del árbol **Kutte'ena** de manera que infunde en el cuerpo femenino la belleza apreciada por los wayuu: firmeza, lozanía, blancura de su piel. En general, esta creencia permite sugerir que el paso de la textura y color de la madera del árbol Almácigo -que hace parte del entorno natural de la Serranía de la Macuira- cuyo tronco es liso y la madera blanca, se transmiten a la piel de la mujer por el hecho de entrar en contacto; se cree que el baño con esta corteza prolongará la juventud de la mujer.

2.3. Infusiones de la estética corporal

La toma de infusiones de plantas que alteran el organismo femenino en el inicio de la pubertad protege la sangre y la vigoriza:

“Claro, dice mi mamá que tomamos la planta para componer el cuerpo, para componerlo o sea que con forma de ser....ajá. alguna planta que es importante que toma *para no envejecer*, por ejemplo **paliise** o **jawapi** o **kasushi** como llaman de **kasuoin**... que es blanco. Ese **kasuoin** yo si no tomé, porque en ese tiempo no había...” (Nelly Zambrano Uliana, 35 años, Kulesiamana, Corregimiento de Nazaret, marzo 2002).

El uso de plantas amargas como la **pariise**, **wui'toi** y **jawapia** se hace para lograr mantenerse jóvenes, pero es posible intuir que la sangre en el organismo femenino se vigorizará con el sabor amargo de las tomas; unido al ayuno de alimentos la púber purificará su organismo. Ellas dicen que fortifica la sangre y controla la fertilidad. Las mismas plantas que se preparan para la púber son ofrecidas a la mujer parturienta o *jemeyut ka* y a su recién nacido:

“La madre en cuarentena no debe recibir el viento porque se le enfría el crío a la madre, puede sufrir con el tiempo dolores de cabeza. La dieta es sin sal para la parida. También le dan **paliise** para que se nutra y se energice como el bebé. Se la dan como tomar agua. El bebé no está separado de la madre, recibe la leche materna. Ella no puede comer carne de res, ¿sabes?! Es muy pesada. Le hace daño en el sentido que con el tiempo se envejece rápido, porque el animal es pesado ¿será

el espíritu del animal? Chiva sí puede comer. Gallina no porque se enferma de nada.” (Gladis Solano Wuliryu, enfermera wayuu, 45 años, Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

La toma de la preparación de un macerado **wuit'toi** influye también en el tipo de hombre que vendrá a buscar a la nueva señorita; la infusión de una planta que lleva el mismo nombre del árbol **kushinai** despierta a las tejedoras cuando se están quedando dormidas en lugar de tejer; las hace menos perezosas:

“La segunda hija la encerró por dos años en la casa, con todas las reglas y todas las medicinas: primero la **jawapia**, **kasuo'ulu**, **pali'ise**, **wui'toi** en baño para que tenga un buen hombre, **kushinai**, para que no sea floja.” (Dolores Zambrano Uliana, 45 años, bilingüe, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, apuntes de diario de campo, marzo 2002).

Todo nuevo, un ser perfecto

Las tinajas que están en la casita contienen agua fresca para los baños, así la piel de la niña se hará blanca y firme. Las tinajas deben ser nuevas; la nueva señorita puede tocar sólo cosas nuevas. Sobre todo durante las primeras semanas es particularmente susceptible a influencias externas peligrosas; de esta forma, todo lo que la rodea debe ser nuevo y perfecto de modo que ella misma se convierta en un nuevo ser, confiado y perfecto. Lo ilustra también el cambio de muda: le ayudan a quitarse la manta que usó mientras fue niña con el fin de hacer desaparecer otra parte de su infancia; el agua fría del baño arrastrará las imperfecciones de la niñez.

Durante la segunda fase o *iniciación*, vestirá esta nueva manta, corta hasta la rodilla, sencilla; se cree que la manta para una niña que apenas se ha convertido en señorita no debe ser vistosa. Aún en la fase preparatoria después del ayuno en el chinchorro, la joven recibe su primera comida: una sopa de maíz tierno (elote) en agua, sin sal ni azúcar. Come del tazón (hecho con cáscara de coco) que le acerca la abuela a los labios: tiene prohibido comer con cuchara durante el primer mes, no puede alimentarse por sí misma de ninguna manera; debe ser alimentada y bañada y peinada por alguien más. Todo hará que al salir sea una joven hermosa, que sabe sus responsabilidades y es respetada por los demás (B. Watson, 1983: 52-53).

Propiciación para su estado de ánimo

En la tercera noche o quinta, la púber no ha sido vista por nadie pero desde afuera le anuncian las expectativas para la mujer en la tradición; el evento es celebrado con la familia, toque de tambor y cantos que cuentan del encierro: “la niña esta *aprendiendo a ser una mujer ideal*; de las hamacas que tejerá, de los hombres jóvenes que vendrán a comprarlas, del día en que saldrá”; le cantan que será una mujer feliz en su nueva vida porque está aprendiendo a ser una mujer hacendosa, a la que todos respetarán (Watson Franke, 1983: 54). Mientras tanto, una mujer ha sido llamada; ella es reconocida por su habilidad en el tejido y por el rico matrimonio que logró su familia y por lo tanto será la única persona que verá a la joven -mientras se hace señorita wayuu ideal- durante los meses, el año o los años que sea encerrada. De tal forma, es su maestra quien dentro de la habitación le corta el cabello y le da consejos para la vida como adulta:

“no debes llorar, ahora debes comportarte como una mujer adulta. Es importante que sigamos todas las reglas para que tu familia se pueda sentir orgullosa de tí” (Watson Franke, 1983: 49).

Los consejos de la instructora se refieren también a la actitud que deberá tener en adelante en sus relaciones con los hombres. Nelly instruyó a su hermana menor durante el encierro:

“Le aconsejé a Mary que cuando hablara con un hombre tenía que portarse bien y no como antes; sin reírse, sin pena, sin voltear la cara a un lado ni bajar la mirada. Tiene que hablarlo perfectamente así, como una persona adulta. Es eso, no vas a hablar como antes, ahora *vas a hablar como adulta*, ahora eres señorita. *No vas a tener vergüenza cuando hablas. No te vas a reír en tu forma de ser.* Es eso, cuando una persona no está encerrada no portan bien...ajá. No le dan consejos como las personas encerradas.” (Nelly Zambrano Uliana, bilingüe, 45 años, Vereda Kulesiamana, Corregimiento de Nazaret, abril 2002).

El cabello cortado lo recogen y se guarda cuidadosamente en una tela que se debe conservar; de ello depende el éxito de su matrimonio (B. Watson, 1983: 51).

“Antes de comer tiene que lavarse con **paliise** y cortezas del árbol **kutteena** en agua fresca. Le cortan el cabello a ras, le quitan todas las prendas: aretes, collares, anillo, vestido y todo lo botan. La visten con una manta roja. Toma **jawapia**, **kasu'olu** y agua de coco. No puede comer dulce porque se le caerán los dientes, se lo dan en un totumo...” (Edilma Zambrano Uliana, 30 años, bilingüe, Patzuain, C. Nazaret, marzo 2002).

El baño, la toma de infusiones, el cambio de muda, el corte de cabello y el gesto de conservarlo, son actos que simbolizan el inicio de su nueva condición social y el deseo de formar una mujer que siga el ideal estético y moral tradicionales. Cada uno de estos actos proceden dentro de la casita separada de la ranchería; al lavarla y cambiarla se da paso al ingreso en la siguiente fase del ritual que es preparatorio de la *iniciación*, un ritual prolongado en el que ella aprenderá el saber y las habilidades especiales de la mujer wayuu.

Comida blanca

La primera comida que le dan a la señorita es al finalizar la primera fase, después de que ha sido bañada, se le ha cortado el cabello y viste la manta sencilla para la *iniciación*.

“- Sí, hubo una comida

Mercedes.- Hacen una cena, eso es para los que están afuera, para el vecino y para la misma familia, a las doce la bañan con la *kutte'ena*, con otras matas” (relato de enfermera wayuu, Mercedes Gonzales, Waatpana, marzo de 2002).

Durante el periodo de este encierro más prolongado el alimento que recibe es blanco, principalmente mazamorra sin azúcar y carne tierna de chiva.

“Ya abajo le dan *ujor*, ella no siente ya hambre, le dan poquito *ujor* y *sin azúcar* porque siente mareos.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimeitno de Nazaret, Marzo 2002

“Ella comerá solamente mazamorra durante un mes. Después ya le dan *ayajaush* mazamorra con leche. Ella *no puede comer la carne de vaca para no envejecer temprano*”. (Relato de su tía materna Rosalía Ipuana, 70 años, la niña tiene 13 años, localidad de Siapana, Alta Guajira).

La comida más abundante que le dan es a la salida del encierro por la pubertad social, en la fiesta de integración o agregación al mundo social.

“Afuera la esperaban amigos y la familia, comida preparada. Pero la *majayülü* sólo podía comer sola un chivito nuevo. Los invitados comen chivo.”

La sola alimentación con mazamorra sin azúcar da resistencia al cuerpo sensibilizado tras los días de completo ayuno de la primera fase. La dieta rígida, la disciplina en el comportamiento y el aprendizaje de las plantas útiles para el organismo femenino integran las cualidades estéticas y morales de la identidad que se está construyendo de la mujer adulta. Influencian, por un lado, una buena constitución del cuerpo hasta edad avanzada: dientes en buen estado, ausencia de canas, una piel firme; por otro, aseguran el equilibrio en el carácter de la mujer así como su autonomía en el control de la fertilidad mediante la preparación de infusiones de plantas como la llamada ***pali'ise***.

LA MUJER ENCERRADA TEJIENDO

“El encierro en sí es en una casita pequeña, especial para ella *peeka*, si la espían o si ella ve a alguien durante el encierro ella se va a volver celosa, debe hablar bien bajito.” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Patzuain, Corregimiento de Nazaret, Marzo 2002).

“A los cuatro años le cortan el cabello otra vez y le colocan aretes y prendas nuevas. Ahora ella luce las prendas pero sin coquetear como antes. Todas son rojas y se llaman *kuúlülash*: *wajapuna* (pulsera de las manos), *juurijana* (collar con tuma), *ucheesa* (aretes), *juurajana* (tobillera).” (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, Vereda de Patzuain, Corregimiento de Nazaret, abril 2002).

Después de la noche en que se le cantaba a la belleza y a las virtudes que tendría como mujer adulta, la joven permanece encerrada en la casita con el fin de dar comienzo a la *iniciación*. Llamaré con este término a la fase del ritual de la pubertad social que se caracteriza por ser un periodo largo (entre dos años y cinco en las

generaciones de mayor edad) de aislamiento y de aprendizaje de los diseños más difíciles del tejido. En este encierro solamente la visita su maestra, quien instruirá a la joven en las habilidades manuales que le dan prestigio a la mujer wayuu y que heredó de su antepasada mitológica *Walekeer*, la *majalülü* convertida en araña:

“Ahh la araña tejedora *Waleker*...de noche ella se transforma en mujer y hace todas las artesanías, los chinchorros...y las hermanas se apoderan de eso y se los muestran como hechos de ella... cuando en realidad ellas eran muy perezosas porque se la pasaban era durmiendo. Bueno, hasta que cuando el Wayuu es colmado de muchos regalos y más y más artesanías, entonces él dijo ‘yo voy a observar esto a ver si realmente son mis hermanas’ y resulta que era la niña que cada vez, que estaba tan sola ella se convertía en una mujer y hacía todo eso, se transformaba pues...y este muchacho la ve, el que la recogió y ella le dice ‘¿por qué me has visto? Esto no puede ser...bueno ya que me has visto, guarda el secreto’...

En ausencia de él, las hermanas por ser tan malas ella las transforma en murciélagos y luego él regresa y le dice que está enamorado de ella pero que eso no puede ser, imposible.....se enamora tanto de ella que la quiso arrastrar a la fuerza, entonces, ella se trepa al árbol, cuando quiso agarrarla por la manta lo que queda en las manos de él son las telarañas, ella se convierte en ***Waleeker*** y de paso le dice que multiplique todo lo que ella dejó, que llevara a las muchachas que estuvieran encerradas para que aprendieran el diseño, los diseños del ***kaanas***.

Entonces el joven estaba tan triste que se va, se va de esas tierras donde el vivía y regresa al sitio donde conoció a la niña fea, barrigona, regreso allá y empieza a pensar a pensar en ella, y como aguantó hambre, sed, murió de la tristeza, en eso que cuando exhaló él su alma, su ***nai*** dice que sale como una exhalación y se va al universo y se transforma en la famosa estrella ***irruwara***.” (Profesora Cecilia Morales, wayuu, habitante de Nazaret, abril 2002).

Se puede intuir que la motivación de algunos elementos del ritual en la etapa de la *iniciación* proceden de este mito, lo que sería explicar el ritual a través del simbolismo sagrado. Sin embargo, esta hipótesis que relaciona la representación ritual con uno de los mitos ejemplares en la tradición no ha sido corroborada por mis interlocutoras. Las influencias que surgen con los cambios sociales y culturales que atra-

viesan la vida de las familias wayuu y de la joven en el momento de su desarrollo generan interpretaciones sincréticas de los actos rituales sin relacionarlos de alguna forma con los acontecimientos o con las figuras (personajes) de su historia sagrada:

“Mercedes: Sí porque ahorita hay muchas muchachas que no quieren el encierro se rebeldizan, Olguita, comenta que ella no se dejó encerrar, si la guindaron cuatro días y se quedó fuera del encierro pero ahí mismo en la casa, por eso mismo de que ya las costumbres wayuu se han disipado

Jonathan.- Yo diría, daría mi punto de vista, que esas personas que no siguen esas *costumbres*, yo les digo que es porque están *arjunizados*, porque se encuentran con una cultura diferente a la de ellos, entonces hay un *choque* de *cultural*, ellos se sienten muy bien con la cultura *ajena* y es por eso que se les hace extraño ese tipo de costumbres”. (Jonathan y Mercedes, profesor y enfermera wayuu, en Waatpana (Puerto López), Alta Guajira, marzo 2002).

En esta fase de aprendizaje la perseverancia y el esmero de la joven son lo más importante ya que la encaminan favorablemente hacia su nueva condición social. La inscripción del ritual y sus enseñanzas se proyectan en la superficie social de algunas mujeres como un saber que pertenece a su tradición aunque su trabajo se integre a la vida asalariada:

“Pues, cogimos el rumbo donde a uno le toca sus cosas que hacer. Por lo menos yo cogí a Manaure, estuve trabajando en Manaure, en el Politécnico de Manaure, de maestra. De ahí me trasladé a Aremasain, estuve también de maestra, también de costura, de labor... chinchorro y todo eso. Después me vine para acá y me nombraron como profesora de aquí del colegio. Duré quince años con el magisterio, en esta Escuela de Paraíso” (Eudoxia Gonzales, 65 años, artesana, bilingüe. Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

Para un buen matrimonio

El saber transmitido a través de la práctica ritual hace de la mujer un elemento esencial en el círculo de creencias de la tradición wayuu.

“Luego de un mes ella empieza a tejer, mochila *susu kaanas* que le pareció muy difícil, chinchorro, aprendió varios dise-

ños: *keiyas*, *kayurains*, *pitoi*.” (Caso de una niña de 13 años, el relato es de su tía materna Rosalía Ipuana, bilingüe, 80 años, corregimiento de Siapana, Alta Guajira).

“En el encierro empiezan a hilar lo que van a tejer. Luego empiezan con los flecos del chinchorro, siguen con las mochilas y por último hacen un chinchorro.” (María Rita M. Waliryu, monolingüe, 70 años, Maasi Mai [Nueva York], Corregimiento de Nazaret, febrero 2002).

“Ella debe pasar un tiempo encerrada. *Antes duraban entre dos y cinco años*, Jazmery estuvo un mes haciendo mochila. Solamente la veían los hermanos, la tía, la madre; la entrada era restringida. Una tía de ella por línea paterna, estuvo encerrada cinco años.” (Jazmery Fernández Jausayú, bilingüe, 18 años, Yorijalü, Nazaret, Alta Guajira, enero 2002).

La *iniciación* dura hasta cinco años, dos años o solamente unos meses, en la tradición se asocia con la preparación al matrimonio por lo cual constituye un ritual de paso a la pubertad social. La joven debe seguir disciplinadamente las instrucciones que guían su aprendizaje con el fin de adquirir las habilidades propias de la mujer adulta preparada en la tradición wayuu:

“Ella ya aprendió los distintos tipos de *kaanas* (diseños) que son: 1. *keiyas*, 2. *jamaa*, 3. *amanejuushi*, 4. *einaa*, 5. *piitoi*, 6. *arekerya*, 7. *kolompia no'u* (hilo sencillo), 8. *siirra* (faja), 9. *kayurains* (hilo sencillo), 10. *pattuwasu* (doble cara)”. (Edilma Zambrano Uliana, bilingüe, 30 años, vereda de Patzuain, Corregimiento de Nazaret, abril 2002).

“Estuvo dos años en encierro. Después del baño sobre la piedra le dan a comer mazamorra. En la casita *peeko ka* está sola sin papá, ni mamá. Hace hilada, chinchorro, teje con agujas, no se deja ver con cualquier hombre a ella le crece el cabello encerrada dos o tres años. Al salir, le ponen cuatro a cinco sartas de collar de la mamá y el papá para que la vean. Ya anda arreglada en los velorios, cuando la ve un hombre la va a buscar a su casa y así vienen a hablar con ella.

A sus dos hijas, les hizo todo lo que a ella. Estuvieron cada una un año encerrada, vivían en el campo, saben hacer de todo. No hay ahora abuelos ni abuelas, las hijas están en Venezuela “. (Eugenia Pushaina, 65 años, Siapana, Alta Guajira, marzo de 2002).

“Así me cuenta que era mi mamá: duraba un año ahí, sola, si no la pedían debían mantenerla ahí, preparándose para el

hombre que viene a pedirla, la hacen tejer chinchorro, el **siirra** (faja que sostiene el interior del hombre), las mochilas”. (Gladis Solano Wuliryu, enfermera wayuu, 45 años, Nazaret, Alta Guajira, enero 2002).

Como sabemos por la etnología, la sociedad wayuu no es igualitaria, aunque en su organización el poder no es centralizado. Debido a este rasgo de la jerarquía de la casta, la salida de la última fase del ritual de la pubertad social es celebrada con una fiesta de *oyonna* a la que asiste una pequeña colectividad -familiares y conocidos- con el fin de presentar a la nueva mujer en sociedad:

“Eso es para la gente de alta categoría. Según ellos una señorita nueva tenía que sacudirse y por medio de la **oyonna** va a poder sacudir la niñez y lo sacude a los invitados. Ella no puede quedar con que va a jugar al día siguiente con una muñeca. Nada de eso. Sólo teje porque no la ponen a cocinar. Tiene que ser una familia que pueda sostener eso. Sí, mi mamá al día siguiente me puso a cocinar porque ¿quién iba a hacer eso? Tenía que volver a hacer mis oficios.” (Gladis Solano Wuliryu, enfermera, 45 años, Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

Después del largo aprendizaje en la *iniciación*, ella y su familia han adquirido un *status* por el cual la familia merece una compensación simbólica que el prometido deberá reconocer en su unión con la nueva mujer:

“Ella no fue la que encerró a su hija, fue una tía porque la tía fue muy bien pagada. - Entonces eso es como para que le de un buen matrimonio-. Ella dice de que ahora no es como antes, ya nadie quiere que le encierren, las abuelas de ella era las que le enseñaron sus costumbres.

El papá de la hija de su hija (Leticia), él la pidió, pagó alto, se la pagaron a su papá. Leticia también fue pagada y fue muy bien pagada. Olimpia no ha encerrado a ninguna niña. La mamá de ella sí, las encerraba pero no las guindaba.

Cuando no hacen todos esos rituales es porque no la pagan bien pagada, porque se pone a estar a juegos con los hombres y así, no se hace respetar. Mientras que Leticia si la pidieron y fue bien pagada, es la única hija que fue bien pagada, que las otras hijas no. Leticia estuvo un año encerrada. Tiene que ser así, el encierro es por motivo de que no la vayan a ver su

cuerpo ni la vayan a desear, entonces ella dice que todos esos rituales se les hacen es a ella para que ella no envejezca rápido, ella todavía no se ha envejecido.” (Explica la enfermera Mercedes Gonzales, Olimpia Epieyú, monolingüe, 80 años, Waatpana, Corregimiento de Siapana, marzo 2002).

Entre los wayuu la mujer recibe como expectativas de su destino, el ser una madre fértil, trabajadora, hacendosa, generosa, buena esposa; es decir, se espera que sea atenta, buena anfitriona, segura, de carácter, valiente y precavida. Era de valor para el matrimonio que la mujer fuera virgen; su juventud y el encierro le garantizaban al prometido el privilegio. Las mujeres de sesenta y setenta años, a las que se les hizo el ritual con rigor describen la experiencia orgullosas de su fortaleza; les demuestra su preparación, su saber y formación dentro de la cultura.

Antiguamente el tiempo prolongado de encierro de una joven daba más prestigio a la familia al asegurar un buen matrimonio; la familia recibiría un precio alto en bienes por la educación de su hija. Hoy en día en la Alta Guajira las familias aún ligadas a la tradición encierran a sus hijas por un año, máximo dos, sin que ello les garantice una buena alianza matrimonial. Por lo menos hasta la generación que hoy tiene sesenta y setenta años la *iniciación* aseguraba además de la alianza matrimonial, el aprendizaje de los antiguos diseños del tejido wayuu; de esta forma la mujer adquiriría habilidad como artesana y, por ende, un medio de sustento. Pero las generaciones más jóvenes, estudiantes internas en Nazaret aprenden el tejido tradicional wayuu de hamacas, mochilas y fajas en los Talleres vespertinos de Manualidades que dirige una profesora bilingüe. Es así que la práctica ritual de la *iniciación* en la que se transmitía la técnica de los diseños es sustituida por el aprendizaje colectivo durante las jornadas programadas por el colegio.

POSIBLES ANALOGÍAS EN EL RITUAL

La transición significativa que emprende el cuerpo a partir de la menarquía es representada en los pasos rituales. Al hacer de la señorita un símbolo de la dinámica tradicional en la construcción de la identidad femenina, su cuerpo atraviesa el referente natural-sagrado contenido por la llegada de la menarquía puesto que su

sangre advierte la propiciación ritual necesaria para el cuerpo femenino, para su maternidad y para las reglas de la vida social:

“Hay un mito muy lindo alrededor de Kai y de Kashi, del Sol y de la Luna. Que es al contrario: la Luna que era un ser macho, sería decir el <luno> en vez de luna....je!! (Ríe)

Y el Sol, la hembra.....entonces y que eran parientes y se enamoraron los dos y la familia no quiso, ‘que no, que eran parientes, que imposible’. Entonces ellos fueron a hacer el amor lo más lejos de la familia. Los encontraron y los separaron ¿cierto?

Los separan, entonces al separarlos ellos se convierten el uno en Luna y el otro en el Sol. Dicen que de vez en cuando la madre naturaleza se apiada de esos dos seres que se amaron tanto en la tierra y por eso es que de vez en cuando hay eclipse cuando se juntan los dos. Entonces el Wayuu no puede ver un eclipse porque dice el Sol se está comiendo la Luna. Empieza para sacarlo de ese trance con tambores, para sacarlo rápido de ese trance y a los niños les dicen ‘no miren porque ajá’....ellos atribuyen a eso que ellos dos están en el acto sexual. ‘Ustedes se van a quedar ciegos’ les dicen, todo eso le dicen a los niños.

Y Luna no estaba tan contento con eso, dicen, según la mitología que empieza a pensar en todas las niñas que ya están en son de desarrollarse y dice...‘no esa me la como yo porque me la como’ Entonces dicen la gente en la creencia que ‘cuando se desarrolla una niña es porque ha venido Luna y se acostó con ella’ entonces sangró en ese momento. Dice así. (Cecilia Morales, profesora wayuu, 45 años, Nazaret, Alta Guajira, abril de 2002).

Teniendo en cuenta que la creencia se integra al dominio social marcando la identidad femenina, la devoción con la que se realizan los actos alcanza su efecto asegurando en la joven un cambio de su personalidad y manejo de la sexualidad de acuerdo a la tradición.

Aunque la realización estricta del ritual indica una actitud mágico-religiosa inmanente en el imaginario y en la práctica, no pude verificar con mis informantes las motivaciones que según mis conjeturas conducen hacia el significante o los significantes de este ritual puesto que solamente una persona relacionó la menarquía con la mitología.

La voluntad inherente al efecto deseado a través de los actos simbólicos del proceso ritual me lleva a considerar que se aplica magia simpática; el término indica el tipo de atención y de percepción que está presente: la cualidad que se quiere extender por contagio

entre las condiciones de objetos nuevos como la manta, el plato, las tinajas y tanto la corporalidad como la personalidad de la señorita (*majayülü*) denotan la aplicación de este tipo de ciencia. Estas transmisiones rituales tienen efecto por leyes de similitud en la percepción y necesariamente el afecto de quien protagoniza el acto; se constituyen en representaciones cuya inscripción es grabada en la memoria. Esta sería una posible presentación de la estructura significativa del material y de las interpretaciones que me han dado en Alta Guajira.

Restricciones de la voluntad para lo sagrado

A través de los análisis de Auge -quien bebe de otras fuentes etnológicas- se explica lo que sucede en un “dispositivo ritual”: el pensamiento simbólico tiene como finalidad pensar el cuerpo como objeto y el objeto como cuerpo (Augé, 1996 [1988]: 75). El rey en su trono debía permanecer quieto como una estatua, sin tocar el suelo, *sin moverse ni por un instante; mineralizarse en vida*, mostrando así la santidad de su figura: “[...] alcanza todas las partes de su cuerpo, hasta el punto de que él mismo no se atreve a cortarse los cabellos, la barba o las uñas” (Augé, 1996 [1988]: 73). Idealmente para el micado japonés, el rey no debía ver a nadie ni nadie podía verle, su cuerpo debía permanecer inmóvil, sin mover ni manos ni pies, sólo durante la noche le era lícito ‘abandonar su morada para tomar un baño’. Se suponía que por ese medio se mantendría la tranquilidad del imperio, pues si sus ojos se fijaban en algo o se volvían de un lado a otro, habría que temer hambre, guerra e incendios (Augé, 1996 [1988]: 74). Para la señorita ideal wayuu, mientras se le exige la total inmovilidad, sin tocar el suelo, ni ver el sol, recluida en una casita, sin poder comer con sus propias manos, se aplicaría también esa técnica del sistema simbólico que sacraliza su cuerpo como el de un soberano a través de la representación ritual, de ahí la actitud de completa obediencia que le corresponde.

Es posible observar en el tratamiento simbólico que espera a una figura soberana en las narraciones de los antiguos cultos a los dioses de la esfera cultural que delimitan hoy Togo, Benín y Nigeria, (antiguo Dahomey) que el uso de la idea de *limitación* está en la base de esta construcción. Así mismo, en el tratamiento ritual por el que pasa una púber entre los wayuu, según el trayecto descriptivo que hasta ahora se ha completado en torno al ritual de la pubertad física, el cuerpo de la *majayülü* también se hace símbolo temporal de la antigua sacralidad femenina entre los wayuu. Ade-

más en más de un aspecto la extraordinaria dignidad de los reyes supone una dimensión supra histórica que es propia también de la condición de la *majayülü* (señorita wayuu) durante los ritos de marginación y purificación previamente descritos: en los tabúes que hacen parte de la ceremonia de la pubertad fisiológica que hemos descrito y que indican una técnica que hace de ella el objeto delimitado por una sacralidad aceptada por la colectividad que sanciona la tradición ritual.

En lo que respecta a las semejanzas que hay “entre las prohibiciones referentes a la mujer, mientras estas tienen la menstruación o durante su embarazo” y las prohibiciones en la vida cotidiana de los soberanos más sagrados, el *micado* japonés, los incas más nobles o el señor dueño de la lluvia *samo*, encontramos un interrogante sin solución que ya plantea Françoise Héritier⁵:

“¿Por qué la mujer en su periodo de menstruación así como los soberanos japoneses o los incas, no puede exponerse inconsideradamente a la luz del sol?” (Cit. Augé. 1996 [1988]: 73 - 74).

Así mismo, quienes se preparaban para el sacerdocio y los aspirantes a ser caciques entre los Muiscas eran *iniciados* mediante un largo proceso ritual durante el cual se les prohibía ver la luz del sol en un oscuro y pequeño recinto (Correa, 2001: 29). ¿Qué relación se puede trazar entre una *iniciación* ritual, la ceremonia dedicada a la menarquía en ciertas etnias, la oscuridad y la luz del Sol?

Otras hipótesis en torno al ritual de paso femenino

En los escenarios del ritual de paso, desde la pubertad fisiológica hasta la *iniciación* para la vida social, la simbólica reprime el cuerpo, ataja impulsos e instintos en vista de la producción de un salto cualitativo en la sexualidad y en el comportamiento social. La inscripción cultural de la quietud, del silencio, de la oscuridad, del ayuno, los baños, el encierro, equilibran las fuerzas del instinto sexual natural e instauran una forma construida dinámicamente, que se traduce por lo común en responsabilidad, lucidez, cumpli-

⁵ El artículo de Françoise Héritier es “Simbolismo del Incesto y de su Prohibición”, citado por Augé (1996: 73) hace parte de la obra colectiva *La Función Simbólica*. Paris: Gallimard, 1979.

miento en la necesaria división del trabajo, respeto de las relaciones de género que sostienen la vida cotidiana, entre otras.

Al inscribir simbólicamente el abandono del estado infantil, caracterizado por una actitud indistinta socialmente, irresponsabilidad, ignorancia, capricho, “la mujer se hace”, su personalidad madura: controla sus impulsos y entiende que es mayor. Como hemos dicho, los actos simbólicos del ritual inscriben en la memoria de la púber una huella de la experiencia. En palabras de Mary Douglas:

“El rito enfoca la atención mediante la demarcación; aviva la memoria y eslabona el presente en el pasado apropiado [...] ayuda a la percepción. O más bien produce un cambio de la percepción en la medida en que modifica los principios selectivos. De modo que no basta con decir que el rito nos ayuda a experimentar con mayor viveza lo que de todos modos habríamos experimentado.” (Douglas, 1973 [1966]: 90).

El debilitamiento tras los días de completo ayuno, hace el cuerpo ligero, resaltando la vulnerabilidad del *pasaje* en el que transita la adolescente en este periodo de su crecimiento. En la fase posterior a los ritos de marginación o aislamiento y liminaridad es cuando más se denota la protección que debe recibir la nueva señorita; los diferentes tabúes que conforman el ritual en la primera fase prescriben su comportamiento y su voluntad, protegiendo a la vez que señalando la sacralidad, la fuerza y el poder de su estado después del primer sangrado.

En la memoria de la joven quedan también las palabras de ánimo; el cuidado regular que deberá hacer para sus futuros embarazos mediante la toma de medicina. El “peligro” y la sacralidad que ella atraviesa son tratados simbólicamente en la prohibición de alimentarse por sí misma y de peinarse, en el deseo de que todas las cosas nuevas y perfectas le transmitan su condición. Como he dicho, los actos del ritual dejan a la luz las bases mágicas presentes en la creación de la estética corporal femenina y en la ética que se construye y transmite de generación en generación en la tradición wayuu. Se dice “a una señorita se le debe tratar cuidadosamente, casi como a un niño pequeño, porque es una persona vulnerable y valiosa” (Watson Franke, 1983: 52); por otro lado, el orgullo de su familia y el respeto de la comunidad la esperan al salir después de la larga prueba de sus capacidades para ser una mujer ideal en la cultura wayuu.

Este proceso ritual es en sí una inscripción de la concepción de lo sagrado que se ahonda en la vivencia del cuerpo y de la conciencia femeninas wayuu; “lo sagrado no puede ser tocado, lo que es sagrado no se toca”, ni puede tocar el suelo, ni moverse un instante. Apparentemente las representaciones de la soberanía regia, las prácticas individuales de iniciación, el cuerpo de las jóvenes vírgenes y otros dispositivos simbólicos, religiosos y políticos, estarían estrechamente relacionados con una metáfora espacial que los organiza e implica cierta seguridad y derechos adquiridos que se marcan en la separación de los espacios y en el aislamiento. Dice Augé que “el enigma del cuerpo soberano participa de una lógica de la reclusión que es sin duda la de todo poder” (1996[1988]: 73).

Considerando el proceso del ritual de paso femenino como un símbolo sagrado que contiene las bases de la creencia religiosa inherente a la tradición wayuu, se puede afirmar con Geertz que:

“Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- [...] y su cosmovisión” (Geertz, 1997 [1973]: 89).

De esta forma, la representación ritual y la creencia en su eficacia fusionan simbólicamente aquel ideal escogido como el estilo de vida; a la vez, expresan la veracidad presente en la cosmovisión de las gentes. Así se entiende el ritual de paso entre los wayuu como una puesta en escena de los actos simbólicos procedentes de lo “peligroso-sagrado” que emana de la corporalidad femenina; y como representación que genera estados anímicos y motivaciones que fundamentan la perspectiva religiosa de quien lo interpreta.

Dentro a la tradición religiosa wayuu la salud y el bienestar se asocian con la armonía que la persona mantiene en el nivel local, del grupo doméstico y con el ambiente de su hábitat. Siguiendo las historias orales wayuu se despliega una concepción esotérica sobre el cuerpo, como materia susceptible de contagios mágicos. Por ejemplo, el maleficio causado por un animal puede ser curado mediante la ingestión de los alimentos que consume el mismo animal⁶.

En cuanto a los fragmentos del ritual de paso femenino se puede añadir lo siguiente: hacen parte del significante el *status* de la mujer adulta, el sacrificio por el que pasa en el silencio, la quietud

⁶ El antropólogo Roberto Pineda Giraldo (1950) menciona otros ejemplos de las creencias wayuu en la magia.

obligada, el ayuno, la bebida de infusiones amargas, la contención del sufrimiento (del llanto), la perseverancia en el aprendizaje de los diseños del tejido tradicional, las horas de trabajo. Dichos actos dan resistencia y disciplina a la voluntad y caracterizan la personalidad de la mujer wayuu educada en forma tradicional. Al delimitar el cuerpo y modelar la personalidad desde la adolescencia, la representación ritual del paso de la pubertad femenina se integra en la conciencia individual y colectiva caracterizando la memoria larga y dinámica propia del embate de las sociedades tradicionales, populares o folk ante el cambio⁷.

La vitalidad de esta memoria corresponde a la simbología sagrada que habita las etapas del ciclo de vida femenino en el imaginario y en la práctica. La mujer que ha asumido esta práctica como técnica corporal actúa en ella transmitiendo el lenguaje de su representación a manera de educación para las jóvenes generaciones; así, transmite su saber a las hijas. El círculo abierto de prácticas y saberes que giran en torno a la corporalidad y roles femeninos conforma el orden estético y moral inherente a la sacralidad en la tradición oral wayuu de la Alta Guajira:

“Eudoxia habla de ‘leyes que se acostumbraba seguir’ como el matrimonio, el encierro, las piaches. Si se pierde la ley se pierde juicio, disciplina, seriedad. Lo que se adquiere en el encierro de una vez, es la voluntad, el juicio.” (Anotaciones de diario de campo acerca de Eudoxia Gonzales, 65 años, bilingüe, artesana de Nazaret, Alta Guajira, febrero de 2002).

La diversidad en la continuidad de esta práctica ritual así como su presencia en el imaginario dependen de las relaciones sociales que se establecen, siendo más visible en contextos socioculturales en los que predominan los principios de la vida tradicional sobre las necesidades impuestas por los adelantos de la tecnología y el materialismo. Por lo tanto, las dinámicas sociales inherentes a la conformación del área cultural de Alta Guajira no sustentan idénticas motivaciones frente a los dispositivos simbólicos del ritual de la pubertad fisiológica ni para el ritual de *iniciación* a la vida social.

La educación escolarizada, la participación en política, la integración en el trabajo asalariado, en horarios institucionalizados, el

⁷ José Jorge Carvalho (1991) *Las dos caras de la tradición. Lo clásico y lo popular en la modernidad latinoamericana*. Nuevo texto Crítico Vol. IV No 8.

servicio de salud hospitalario, el turismo, las restricciones de otros credos religiosos (evangelistas), además de las modificaciones socioeconómicas vividas en la experiencia de los miembros de una familia, son algunas de las trayectorias que alteran la voluntad de los sujetos y el horizonte cultural wayuu respecto a la tradición. De esta manera, el tejido, el pastoreo, la pesca, la medicina, el encierro y otras actividades culturales como los funerales y velorios son integrados diversamente según las condiciones materiales de vida y la disposición de los sujetos para el cambio. Las situaciones sincréticas resultantes derivan en un contacto intercultural equilibrado en ciertas zonas pero con abandono de la cultura tradicional en otros casos de la Alta Guajira.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. 1988. *Dios como objeto. Símbolos, cuerpos, materias, palabras*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Carrioni D., Gina. 1994. *Encierro o Blanqueo: Práctica cultural wayuu en desuso? Recapitulaciones*. (Manuscrito)
- Carvalho, J. Jorge. 1988. *Las dos caras de la tradición: lo clásico y lo popular en la modernidad latinoamericana*. Rio de Janeiro: Defensa del Folklor Brasileño, Nuevo Texto Crítico Vol. IV No. 8.
- Clifford, James. 2001 [1998]. "Poder y diálogo en etnografía", "Historias de lo tribal y lo moderno". En *Dilemas de la cultura. Antropología literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- , 1988. "Sobre la autoridad etnográfica". En Reynoso, Carlos (Comp.) *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Correa, Juan David. 2001. *Por el diablo o por el oro, visiones hispánicas de la idolatría de los muiscas y de su extirpación, a partir de documentos de archivo, 1539 - 1687*. Tesis de Grado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cucchiari, Salvatore. 1960. "Revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género". En Bourque, C. et al. *La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

- Douglas, Mary. 1973 [1966]. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Eliade, Mircea. 2000. *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Barcelona: Editorial Kairós.
- . 1972 [1964]. *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Ediciones Era.
- Geertz, Clifford. 1997 [1973]. "La religión como sistema cultural", "Ethos, Cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados", "La 'conversión interna' en la Bali contemporánea". En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Giddens, Anthony; Beck, Ulrich & Lash, Scott. 1997. *Modernización Reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goulet, Jean-Guy. 1981. *El universo social y religioso Guajiro*. Caracas: Biblioteca CorpoZulia, Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas.
- . 1984 [1978]. *El Parentesco Guajiro de los /Apüshi/ y de los Oupayú*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas.
- Guenon, Rene. 1975. *Simboli della Scienza Sacra*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Guerra C., Wilder. 2001. *La Disputa y la Palabra* (Inédito)
- . 1992. "Historia y cultura". En Fonseca, Lorenzo & Saldarriaga, Alberto, (Editores). *Vivienda Guajira*. Bogotá: Carbocol, Carbones de Colombia.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1986. *La familia tradicional de la comunidad guajira*. (Manuscrito) Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- . 1950 [1948]. Organización Social en La Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* Vol. III. Bogotá.
- Lamas, Marta. 1960. *El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Losonczy, Anne Marie. 1997. "Hacia una antropología de lo Interétnico: Una perspectiva Negro Americana e Indígena". En Gros, Christian; Uribe, María Victoria & Restrepo, Eduardo (Editores) *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.

- Mauss, Marcel. 1965. *Sociología e Antropología*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Mendoza Mejía, Olga. 2001. *Conceptos de la sexualidad wayuu expresados en los mitos, leyendas y tradiciones*. Rioacha: Fondo Mixto para la promoción de la cultura y las artes de la Guajira, Gobernación de la Guajira.
- Neumann, Erich. 1994 "La conciencia matriarcal". En: Kerényi, Kart et Al. *Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Editorial Anthropos
- Pannikar, Raimundo. 1994. "Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica, para una lectura intercultural del símbolo". En *Arquetipos y Símbolos Colectivos*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Pineda Giraldo, Roberto. 1950. Aspectos de la Magia en la Guajira. Estudio socio religioso. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* Vol. III. Bogotá.
- Richards, Audrey. 1981 [1956]. *Chisungu. A girls initiation ceremony among the Bemba of Zambia*. New York: Tavistock Publications.
- Turner, Victor W. 1986. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- , 1997. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. México-Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Van Gennep, Arnold. 1981 [1909]. *I Riti di Passaggio*. Torino: Editore Boringuieri.
- Watson C. Lawrence. 1972. Sexual Socialization in Guajiro Society. *Ethnology* 11, 2: 150-6.
- Watson-Franke, Barbara. 1998-99. *Changing views of women centered family: an example from South America*. Center for Latin American Studies, University of Pittsburgh USA.
- , 1984. *Ahora eres una mujer*. México: Ediciones Euroamericanas.
- , 1982. Seclusion Huts and Social Balance in Guajiro Society . *Anthropos* No. 77: 449-60
- , 1983. Social Pawns or Social Powers? The position of Guajiro Women. *Antropológica* No. 45.
- Wilbert, Johannes. Et Al. 1986. *Folk Literature of the Guajiro Indians*. Vol. I . Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications; University of California.
- , 1970. *Goajiro Kinship and the eiruku cycle*. Los Angeles: Latin American Center, University of California.

Incesto, aves y conchas. Aproximación a la lectura de algunos mitos de Yopo

Salime Cure Valdivieso
Antropóloga
Universidad Nacional de Colombia
scurev@unal.edu.co

Resumen

En este artículo se desarrollan algunos elementos relacionados con la simbología del yopo refiriendo datos recogidos entre los indígenas Guayabero del poblado La Sal (Departamento del Meta), en cercanías al río Guaviare. A partir de la lectura de mitos y narraciones de yopo de indígenas Sikuani, Cuiba, Yanomamo y Piaroa, consultadas en textos etnográficos o recogidas directamente por la investigadora, se relacionan temáticas como la del incesto y el origen del yopo, la concha usada para prepararlo y el órgano sexual femenino, la simbología de las aves y la restricción de consumo de yopo para la mujer. La escasez de trabajos antropológicos y/o etnobotánicos dedicados al yopo, resultó la motivación más importante para la realización de este trabajo.

Palabras clave: Yopo, botánica, mitos, enteógenos, simbolismo

INCEST, BIRDS AND SHELLS. A GLANCE TO THE READING OF SOME MYTHS ON THE YOPO

Abstract

This article was part of my thesis developed with Guayabero natives of the town La Sal, in the department of Meta, neighborhoods of the Guaviare River. The main motivation of this research resides in the lack of anthropological and/or etnobotanical studies on the yopo, excepting the several writings of missionaries and naturalists from the XVI to the XIX centuries that make detailed descriptions about the use and consumption of this plant by different indigenous groups from the American continent. This articles seeks to widen the understanding of this hallucinogen [2], focusing on its use, its preparation, its symbolism, and its myths of origin.

Key words: Yopo, medicinal plants, myths, symbolism, Amazon indigenous groups

Al poblado de La Sal llegué por Ángel, indígena guayabero con quien viajé y quien me facilitó trabajar en el poblado y principalmente con miembros de su familia, -me refiero a su padre, don Jaime Castro, y a su abuelo, Enrique Gómez, quienes eran los únicos que, en La Sal, seguían preparando y usando el yopo. Lo que presento en las siguientes páginas, corresponde a los resultados obtenidos en la etapa de recolección, traducción y análisis de mitos de yopo. Se expondrán algunos puntos contemplados a partir de una lectura de estos mitos y de otras narraciones de yopo de indígenas Sikuaní, Cuiba, Yanomamo y Piaroa, consultadas en textos etnográficos, que relacionan temáticas como la del incesto y el origen del yopo, la concha usada para prepararlo y el órgano sexual femenino, la simbología de las aves y la restricción de consumo de yopo para la mujer.

Pero antes de adentrarse en los relatos de yopo, es pertinente dedicar unas líneas al árbol de yopo y la preparación del polvo enteógeno¹.

APUNTES BOTÁNICOS SOBRE EL YOPO

El yopo (*Piptadenia peregrina* L. Speg.), perteneciente a la familia de las leguminosas, subfamilia de las mimosáceas, ha sido reconocido desde épocas muy tempranas en testimonios de cronistas y misioneros de los siglos XVI al XVII. En dichos escritos, afloraron interesantes anotaciones botánicas concernientes al afamado árbol de yopo, tal como nos lo muestra la siguiente relación del cronista Bernardo de Vargas Machuca: “la Jopa es un palo que echa unas vainillas como arbejas y los granos dentro son a su modo, pero más chicos. Esta toman los indios molida en la boca para hablar con el diablo” (Machuca en Reichel-Dolmatoff, 1978:24-25).

También el padre italiano Felipe Gilij, quien lo describió para los Otomacos, hizo las siguientes observaciones: “En los montes, en las llanuras y en otras partes, se encuentra un árbol de tronco áspero y de hojas menudas y recortadas...parece semejante al serbal. Pero las bayas, el fruto, son alargadas, de gruesa corteza y de color semejante

¹ A lo largo del texto se utilizara la palabra “enteógeno” para referirnos al yopo. El sentido de este término “Dios dentro de nosotros” ha sido acogido e impulsado por importantes investigadores como Carl A. RUC (1995), Gordon Wasson (1995) y Albert Hofmann (1995) dentro de sus trabajos etnobotánicos.

al cobre. Dentro de estas bayas se encierran varias semillas redondas, de color verde, planas y de la circunferencia de un medio paolo - un real de plata española.” (Gilij, 1965: Tomo I; 188-189).

Bordeando el siglo XIX, el naturalista alemán Alejandro Von Humboldt, al viajar por entre la nación de los Otomacos, elaboró la primera observación científica de la planta de acuerdo con los lineamientos de la nomenclatura Linneana. El alemán acotó las siguientes especificaciones del yopo, al cual determinó como *Acacia Niopo*: “Ellos recogen las largas cáscaras de una mimosácea que nosotros hemos hecho conocer bajo el nombre de *Acacia Niopo* -es una acacia de hojas muy delicadas, y no una inga, como ha dicho por inadvertencia el Sr. Willdenow-...El niopo es tan estimulante que las más pequeñas porciones hacen estornudar violentamente a quienes no están acostumbrados... la familia de las leguminosas varía singularmente en las propiedades químicas y medicinales de sus raíces, de sus jugos y de sus semillas; y aunque el jugo de la *Mimosa nilótica* es muy astringente, no se puede creer que sea principalmente la silicua de la *Acacia Niopo* la que proporciona la fuerza estimulante al tabaco de los Otomacos. Esta fuerza se debe a la cal recién calcinada...” (Humboldt, 1942: IV 449-450).

En 1850, el botánico inglés Richard Spruce recogió un espécimen del yopo en la confluencia del río Tapajoz con el Amazonas, y presenció en 1854 su preparación entre los Guahibos. En su descripción, clasificó el yopo dentro de la familia de las mimosáceas y lo determinó como *Piptadenia peregrina*: “Árbol, 50 pies por 2 pies, con corteza muricada, que en otros casos no es rugosa. Hojas binnipinadas; veinticuatro pares de foliolos; pínulas muy numerosas, diminutas, lineales, mucionato, apiculadas, ciliadas, subpubescentes. Una glándula oblonga en el peciolo arriba de la base; otra entre los folios terminales. Racimos axilares y terminales. Pedicelos enredados, cada uno con una pequeña capa globular de flores blancas. Corola ligeramente emergida del cáliz pentagonal. Estambres diez; anteras con una glándula en la punta. Vaina lineal, sub-comprimida, apiculada, contiene de siete a doce semillas, semi-encogida entre una semilla y otra, semillas planas y de color verde. Se encuentra en los bosques secos del Amazonas y en las márgenes de sus tributarios, tanto del norte como del sur; en el río Negro a lo largo de todo su curso; también en las cataratas del Orinoco; tanto en su estado silvestre como cultivado cerca de los pueblos” (Spruce, 1996: 665).

Por su parte, el botánico colombiano Hernando García-Barriga, determinó el yopo como *Anadenanthera peregrina* e hizo los siguientes comentarios al respecto: “Árbol de 6 a 15 metros. Con una capa amplia aparasolada, tronco delgado, desprovisto de espinas, corteza de color gris rugosa, ramas con abundantes lenticelas; hojas alternas binnipinadas con unas diez a treinta primas opuestas provistas de gran número de foliolos lineales apretados y pequeños; inflorescencia en capítulos globosos; vaina comprimida de color pardo ferruginoso con siete a catorce semillas de 10-21 cm de longitud, 1-5 cm de ancho. Es una planta heliófila frecuente en la sabana, en bordes de selva, en los llanos Orientales (Boyacá-Meta), Vichada y Amazonas” (García-Barriga, 1992: 413).

Los reportes anteriores nos están indicando caracterizaciones botánicas del yopo, pero así mismo, la amplia distribución de su uso en el continente americano, la cual, según Domínguez (1985), responde a la movilidad de distintos grupos a través del río Negro que luego pasaron por el canal Casiquiare, descendiendo paulatinamente al Orinoco, donde residieron por largos años hasta alcanzar las bocas del mismo, pasando a la costa de Venezuela y de ahí a las Antillas, donde se convirtieron en los Taínos encontrados por Colón.

Al ser extensa su distribución, lo son también los nombres con los que se le conoce. Por ejemplo, en la zona del Orinoco es conocido como curupa y niopo, en los llanos y el Guaviare como yopo, ñopa y yupa, en el Amazonas es conocido como parica, en el Perú como huilca o vilca, y en Argentina, Bolivia y Chile como sebil o cevil. Para las Antillas, en especial para la antigua isla de La Española, el término cohoba ha sido usado indistintamente para referirse al yopo y al tabaco, confusión que, como lo expresó el sociólogo cubano Fernando Ortiz, nació “de que unos y otros debieron ser aspirados por las narices, bien juntos o separadamente...” (Ortiz, 1940: 199); sin embargo, por la similitud reseñada entre la manera como los Taínos tomaban el yopo con la de otras culturas de América, el botánico estadounidense Safford (citado en Ortiz, 1940) consideró más apropiado relacionar el término cohoba con el yopo que con el tabaco.

EL YOPO: UN ÁRBOL MOCOSO Y DORMILÓN

La palabra *Dopnae*, que quiere decir árbol de yopo, está conformada por el sufijo *nae* que significa árbol, y *dop* que quiere decir

yopo, pero también, conocimiento de cosas buenas y malas, esfuerzo y sufrimiento para aprender. Así mismo, la palabra dop está presente en todos los demás vocablos que se refieren a las partes de las que se compone el árbol. Dopdalt hace referencia a una rama del árbol; dopuaf significa hojas de yopo; dopnaetathit es la raíz del árbol de yopo; la palabra dopfu hace referencia a las semillas; la flor del yopo es doptal, y especificando su color se dice doptalphoe (flor blanca del yopo); el fruto se nombra solo con la palabra dop; para hablar de la cáscara del yopo se emplea la palabra dopbok y dopbelin quiere decir el polvo que sale de las semillas de yopo.

Cuando en guayabero se nombra el fruto del yopo, advertimos que no se agrega otra palabra diferente para su especificación, sino que por el contrario, se utiliza la misma palabra dop, que como veíamos, refiere la idea global del árbol de yopo. Podríamos pensar que todo el árbol se designa con relación a la parte que se utiliza, en este caso el fruto, dop. El fruto es un elemento importante que permite distinguir el árbol de yopo de otros árboles, e incluso reconocerlo entre cualquier otra mimosácea cuyos frutos son muy parecidos. La razón de este singular reconocimiento nos condujo, tal como lo planteó Arsenio -cuñado de Ángel-, al espacio mítico, debido a que estas alargadas formas café que tiene el árbol como fruto retoman una versión del mito genésico del yopo, en el cual uno de los personajes que primero sorbió el polvo expulsó grandes cantidades de mocos, -lo cual siempre sucede al aspirar el polvo- que más tarde se representarían en los frutos del árbol: "...después se sintió borracho y empezó a vomitar porque tomo demasiado [yopo] y es muy fuerte. Vomitaba y se revolcaba en el piso, por la nariz le salieron mocos que al caer al piso se volvieron semillas. En un día los árboles de yopo crecieron" (Mito guayabero de origen de yopo. Enrique Gómez, La Sal-Meta. Diciembre de 2000. Recopilado por Salima Cure).

En este apartado del mito está clara la relación entre los mocos que caen al suelo y la formación de semillas gestoras de nuevos árboles². En una ocasión, cuando charlábamos con Arsenio sobre la

² Con relación a sustancias excretoras que son creadoras de algo, Lévi-Strauss analiza unos interesantes ejemplos. En *La Alfarera Celosa* (1986: 85) presenta un mito tacana que trata de la destrucción de una población y a la vez del nacimiento de otra a partir de la defecación de un perezoso en venganza con unos niños. En *El hombre desnudo, Mitológicas IV* (1981: 223), se refiere a un mito Klallam en donde de las mucosidades de una mujer caídas al suelo nació un niño que creció rápido y siempre estuvo exento de peligros.

forma que tienen los frutos, él me sugería que estos eran los mocos³ de los primeros hombres que sorbieron yopo, y que por tal razón son largos, medio amorfos, y cuelgan del árbol como los mocos de la nariz.

Otro significativo componente que hace posible diferenciar el yopo de otros árboles, son las pequeñas hojas agrupadas de dos en dos (binnipinadas) y dormilonas cuando se les toca. Estas son sumamente importantes, no sólo por su carácter relevante dentro del reconocimiento botánico, sino por la relación que se puede entablar entre las hojas que duermen y el estado que produce el sorber yopo que -en palabras de don Jaime Castro- evidencian el adormecimiento del estado presente, para lograr despertar en otro tiempo e instante. Aún más, dos cosas pueden asimismo considerarse: primero, que en algunas ocasiones la hoja, cuando el árbol no está en fructificación, reemplaza la semilla para elaborar el polvo enteógeno; y, ya que hablamos de sueños, podríamos mencionar rápidamente que éstos son de mucha importancia en la vida de los Guayabero. Don Jaime Castro y su hijo Ángel me comentaban cómo a través de los sueños, ellos pueden predecir el desarrollo de situaciones venideras, y así mismo conocer de la llegada o del carácter de personas no vistas antes; efectos que también fueron relacionados por don Jaime y Arsenio con el consumo de yopo.

HACIENDO YOPO

Según me comentaba Ángel, cuando se van a coger frutos de yopo, el hombre debe pedir primero permiso al espíritu que habita el árbol⁴, ya que de lo contrario, afectaría al árbol de manera que éste no volvería a producir fruto. Hay que considerar que esta tradición sólo es asumida por los más ancianos, pues muchos jóvenes ya ni siquiera utilizan el yopo. Después de haber obtenido la aprobación del espíritu de la planta, el proceso continúa.

³ Dentro de los Yanomamo, los mocos producidos por la inhalación de yopo son interpretados como excrementos de los hekuras -espíritus que ayudan al chamán- que están actuando en la curación (Lizot, 1992: 121).

⁴ Entre los Piaroa existe un hombre, el *Yuwawaruwa*, quien es el preparador y dueño del yopo. Dueño y preparador de un producto que, tal como lo sugieren Anduze (1974) y Ortiz (1986), es de difícil acceso ya que solo se obtienen una vez al año. "Tanto el yopo como la miel son valorados [por los Piaroa] por sus calidades propias y por su escasez relativa, ya que solo se obtienen durante la estación seca" (Ortiz, 1986: 89).

Primero que todo se cogen las vainas o frutos según la cantidad que se quiera preparar; se abren por la mitad y se extraen las redondas semillas, quitándole de antemano una pequeña piel vegetal de color amarillo. Una vez se han sacado las semillas, se alista la candela y mientras tanto en una piedra se van macerando. Luego se pone la piedra en la candela y continúa el mismo proceso hasta que salga toda el agua de las semillas. Después de unos 10 minutos, la piedra se aísla del fuego y la mezcla se sigue machacando hasta que se vuelva una masa verde. Paralelamente, una batata recolectada en la chagra es puesta al fuego, y su uso, refería Ángel, es para darle buen olor al polvo final. Cuando la sacan del fuego, le quitan la cáscara y con un cuchillo le extraen su interior, teniendo en cuenta que sea la misma cantidad de la que hay de yopo. La pulpa de la batata la van mezclando poco a poco al yopo hasta hacer de nuevo una masita, a la que se le añadirá polvo de una concha de laguna (*Anadontites sp*) puesta con anterioridad al fuego. Esta concha es un elemento simbólicamente interesante, debido a que su forma se asemeja a la vagina y, con relación a esto, algunos investigadores como Garzón (1986) han explicado la prohibición de consumo para la mujer. Dejaremos este punto para más adelante, dado que nos remite a un mito guayabero sobre el origen del yopo que examinaremos después.

Luego de amasar un poco la mezcla, y antes de colocarla al fuego por última vez, el preparador debe olerlo para saber que el yopo está en su punto, el olor debe ser amargo (dop xasaxanek) y fuerte, sólo así se tendrá un buen resultado. El polvo fino de color verde-grisáceo que resulta de la última puesta al fuego se envasa en un frasco de vidrio o de plástico, que ha remplazado al antiguo envase de caracol. Para consumirlo, los hombres sacan un poco de polvo del frasco, lo colocan en la palma de su mano y a través de un aparato en forma de Y -antiguamente diseñado con huesos de garza y brea- actualmente elaborado con palillos de colombina e hilo, los hombres -nunca las mujeres- comparten el mismo inhalador para aspirar el polvo. En algunas ocasiones se mastica la corteza de yagé (*Banisteriopsis caapi*) antes de soplar yopo para que el efecto sea mejor. Al parecer, la costumbre de elaborar el inhalador con huesos de garza y brea no ha desaparecido del todo; lo que pasa es que a veces no se encuentra el ave para cazar o no se tiene el tiempo necesario para su elaboración, pues luego de cazar la garza, ésta se debe dejar unos días debajo del techo de la casa para

que el cucaracho (sin precisar) se coma la carne y así poder limpiar los huesos.

De acuerdo con lo expresado por don Jaime Castro y Ángel, el polvo de yopo es bastante fuerte⁵, tanto así que si una persona sin preparación llega a consumirlo puede caer al suelo simulando casi un desmayo⁶. Recordemos que Dop es palabra que significa esfuerzo y sufrimiento para aprender, por eso es necesario conocerlo y saberlo manejar con especial cuidado. Ya cuando se tiene práctica para controlarlo, para sortear y entender las visiones -dice don Jaime Castro- el efecto es muy bueno y hace sentir a la gente mucho mejor. Además permite ver en la memoria, qué personas o situaciones van a llegar, qué enfermedad se padece o qué males van

⁵ Con las semillas de yopo traídas de campo, se intentó realizar un estudio fitoquímico que permitiera conocer los componentes químicos del yopo. Aunque dicho análisis no pudo terminarse, el profesor Luis Enrique Cuca del Departamento de Química de la Universidad Nacional me colaboró en la búsqueda bibliográfica de dicha información. Desde el análisis fitoquímico se han establecido los siguientes componentes en las semillas de Yopo (*Piptadenia peregrina*): N.N dimetilriptamina (DMT) -alcaloide que solamente es activo si se inyecta o se inhala-, bufotenina (5-hidroxidimetilriptamina) -compuesto que también se ha encontrado en las secreciones del sapo *Bufo* sp-, óxido de bufotenina, óxido de N.N. dimetilriptamina, serotonina, triptofano y B-Carbolino (Schultes en Furst, 1994: 258). Dichos compuestos relacionan algunos efectos que varían de persona a persona según el organismo: alucinaciones auditivas y policrómicas (colores muy brillantes) similares a las que se producen con el LSD 25 pero tal vez con más duración, psicosis, cianosis -problemas de circulación, respiración ansiosa, parestesia -alteración del sistema nervioso central-, midriasis -dilatación excesiva de las pupilas-, nistagmus, alteraciones muy marcadas de lapso de tiempo, percepción con tendencia al automatismo mucho mayor que el provocado por la mescalina, agrandamiento en la percepción del tamaño, abundante salivación y convulsiones.

⁶ Chagnon relata para los Yanomamo del Brasil los siguientes efectos: "El que recibe la sustancia gime, tose, escupe, se suena y usualmente sacude su cabeza excitadamente con sus manos. Normalmente se usa un soplido de yopo en cada fosa, a veces dos soplos, y continuamente están soplando para mantener el efecto. Sus ojos se ponen acuosos y se les congestiona la nariz, de tal manera que grandes tiras de mocos verdes empiezan a gotear de cada fosa, algunas veces se pueden sentir náuseas. Después de unos pocos minutos enfocar la mirada se vuelve difícil, se ven destellos de luz, así mismo las rodillas se debilitan y se dilatan las pupilas. Rápidamente, el espíritu del Hekura se ve danzando en el cielo y en las cimas de las montañas, este se pavonea rítmicamente hasta que se introduce en el pecho del que se ha enyopado. El hombre se conecta de tal manera con el espíritu que empieza a cantar y a bailar rítmicamente, al mismo tiempo el espíritu empieza a controlar todos sus órganos y eso lo convierte en un arma para sus enemigos" (Chagnon, 1992: 54).

a acontecer. En resumen, como bien lo expresó Arsenio: “el yopo permite al payé y a otros hombres con experiencia estudiar la vida en muchos tiempos”. También puede hacer que el pensamiento viaje bajo otra forma, bien sea como pájaro, como jaguar o como pez, dependiendo de la postura corporal y el movimiento que asuma la persona, para lograr un mejor desplazamiento y un eficaz contacto con otros seres.

En *El origen de las maneras de mesa*, Lévi-Strauss (1971: 104-105) analiza un mito tukuna, en el cual, una mariposa -considerada en el Trapecio Amazónico como un animal malvado, especialmente las del género morpho- ayuda a una mujer perdida a encontrar su camino de vuelta. Para Lévi-Strauss, la inversión del valor semántico que sufre la mariposa podría estar asociado con el empleo ritual de narcóticos tomados en forma de polvo, que permite al chamán entablar una relación amistosa con el espíritu de la mariposa, intimidarla ó neutralizarla hasta convertir su fuerza negativa en positiva. Esta hipótesis la refuerza el hecho de que en bandejas tukunas utilizadas para pulverizar las semillas de yopo (*Piptadenia peregrina*), el diseño de libélulas y mariposas es frecuente (1971: 104-105).

Otro ejemplo de viaje con la mente bajo los efectos del yopo me lo contó el profesor Eudocio Becerra cuando lo aspiró en el Brasil con indígenas Yanomamo. Dice él que apenas tomó el polvo, sintió un fogonazo en la frente y un nublamiento visual; no podía ver que sucedía en ese momento, pero sí lograba visualizar perfectamente el lugar que tenía en mente. Fue así como, simulando el movimiento de un jaguar, logró llegar hasta el Encanto, su comunidad de origen, en la Amazonía colombiana.

Eudocio, al igual que Don Jaime y Ángel, reiteró que el yopo es un enteógeno sumamente poderoso y difícil de controlar. Doy bastante énfasis a este punto, pues según Ángel la mujer no puede tomar yopo porque no resistiría tanta fuerza. ¿Será sólo cuestión de fortaleza, o existe algo más allá en la exclusividad masculina de éste enteógeno? La manera como voy a abordar la pregunta incluye la subdivisión en dos temas, concha de caracol y restricción para la mujer, donde se involucrará la revisión de mitos guayaberos y de otras etnias que, al igual que estos, usan o han usado el yopo. Luego, finalizaré con la revisión de dos importantes asuntos, el incesto y las aves, relacionados en los mitos de yopo tanto por los guayabero como por otros grupos indígenas.

CONCHA DE CARACOL

“... Y después, Juimit había mandado a una mujer a hacer una olla de barro para cocinar, y ella estaba agachada trabajando. Y otro preguntó a Juimit ¿cómo preparamos Yopo? Juimit le dijo: vaya coja esa “cosa” de la mujer por detrás, y con eso ponemos a enfuertar. Y así enfuertaron. Así comenzaron a usar yopo. Y por eso, sólo lo pueden “sorber” los hombres, la mujer no puede” (Mito guayabero de Origen del yopo. Garzón, 1986: 114-115).

Habíamos anotado, cuando hablábamos de la preparación del yopo, la importancia simbólica que tiene la concha que se mezcla al polvo. Incluso, en algunos grupos indígenas como los Piaroa (Anduze, 1974), los Desana (Reichel-Dolmatoff, 1986) y los Sikuni (Ortiz, 1986) la concha se utiliza también para guardar la mezcla, siendo al mismo tiempo contenido y contenedor.

La concha (*Anodentitis sp*), más allá de su papel catalizador para que el polvo de yopo no afecte la nariz, posee un valor muy importante en el plano simbólico que, como veremos en la siguiente exploración hecha por Eliade, trasciende distintas culturas del mundo. Según Eliade (1994: 140), entre los Aztecas el caracol simboliza la concepción, el embarazo y el parto, debido a que la manera como el animal marino sale de su concha es similar a la forma como el hombre nace del vientre de su madre. Así mismo, las conchas y las perlas tienen influencia sobre las cosechas; por ejemplo en la India los sacerdotes tocan las conchas al comienzo de las siembras para procurarse buenas cosechas (Eliade, 1994: 141). En algunas tribus algonquinas de norte América el neófito en su rito de iniciación es golpeado con una concha ya que ésta simboliza el principio de la fuente de vida (Eliade, 1994: 141). Por su parte, chinos, hindúes, africanos y algunos grupos indígenas americanos asocian el poder de la concha con ritos funerarios para procurarle al difunto un nuevo nacimiento (Eliade, 1994:143-147).

Lo anterior nos señala que en distintos espacios de acción de diferentes culturas, la concha de caracol está asociada al nacimiento, al principio de la vida, a la entrada a un nuevo estado. Así mismo, puntualiza Eliade más adelante, las ostras, conchas marinas, caracoles y perlas son solidarias de las cosmologías acuáticas y del simbolismo sexual. Son elementos que en distintas culturas tienen poderes sagrados concentrados en el agua, la luna y la mujer; ésta última en especial, por la semejanza en la forma que hay entre la

concha y los órganos genitales femeninos. Es tan notable su analogía -resalta Eliade- que en algunas ocasiones se describe la vagina en los mismos términos con que se designan a ciertos moluscos bivalvos, por ejemplo la designación danesa de ostra es *kudefisk* que quiere decir “vulva” (Eliade, 1994:137-138). En el Japón y la India esta analogía también existe, por tal razón las mujeres llevan sobre su piel ostras y conchas marinas para estimular los efectos de la matriz. En Chipre se consagraban conchas a Afrodita, pues de una concha marina ella nació (Eliade, 1994:139).

Retomando el mito de yopo guayabero presentado al principio, vemos allí que está explícita la relación entre el órgano sexual femenino (la vagina) y la prohibición de sorber yopo; esto es notorio sobretodo en la referencia a “enfuestar yopo” con la “cosa” de la mujer. Evidentemente, cuando se habla de la “cosa” de la mujer, se está hablando de su vagina. En el mito, la “cosa” de la mujer simboliza la concha de laguna que se mezcla al polvo de yopo, la cual, como ya se ha dicho, se asemeja al sexo femenino. La restricción de consumo que hay para la mujer, en este sentido, podría explicarse, como lo sugiere Garzón (com. pers.), acudiendo a la similitud existente entre la concha y la vagina, teniendo en cuenta que ello representaría una acción restringida entre los Guayabero de una mujer comiendo otra mujer -en este caso simbolizada por la concha. La concha sería una proyección icónica del órgano sexual femenino, y como veíamos en algunos grupos indígenas amazónicos, ésta es al mismo tiempo contenido y contenedor, ya que no sólo se usa para mezclar al yopo, sino que es el recipiente que contiene el poderoso polvo. Esta idea de la concha como representación de la vagina y como contenedora de la mezcla, nos remite a versiones de mitos genésicos del yopo donde está explícita esta relación. Veamos:

“Cuando no había yopo, sólo una persona, Nacherman, lo tomaba. El yerno Pakeman vivía lejos. Antes el cuerpo del yopo estaba en la vagina de la mujer como si estuviera en una botella. La mujer mezquinaba el yopo como si fuera comida...” (Mito guayabero de origen de yopo. Enrique Gómez, La Sal-Meta. Diciembre 2000. Recopilado por Salima Cure).

“El abuelo luna Juimit pidió yopo a la mujer que lo tenía guardado en su vagina. El abuelo le dijo dame yopo, quiero yopo.” (Mito guayabero de origen de yopo. Miguel Castro. Barrancón-Guaviare. Diciembre 2000. Recopilado por Salima Cure).

“La mujer de Tsamani escondía el yopo en la vagina y solo su esposo podía sorber y emborracharse” (Mito sikvani de origen de yopo. Ortiz, 1986: 65; 1985: 47-48).

Incluso, en el mismo mito Guayabero que presentábamos al principio, el yopo no sólo es custodiado en la vagina de una mujer, sino que es una mujer: “que al principio, cuando no comenzó el mundo, había una mujer pero bonita, gorda, joven, ella era Yopo...” (Mito guayabero de origen de yopo. Garzón, 1986: 114-115).

Evidentemente, el yopo aparece como un elemento de prioridad femenina en el plano mítico. Entonces ¿por qué la inversión en el plano cotidiano, donde a la mujer se le prohíbe aspirar el polvo?, y ¿por qué el yopo adquiere su significado en el espacio masculino?: “...Sólo lo pueden sorber los hombres.” Miremos estos y otros elementos simbólicos con más detalle dentro del siguiente apartado.

RESTRICCIÓN PARA LA MUJER

Retomando el punto anterior y considerando algunos mitos sikvani y guayabero, vemos que el yopo efectivamente era una mujer, en su defecto era una mujer quien lo custodiaba, afirmando de esta manera el dominio femenino sobre la planta. De la misma manera, está presente la figura de un familiar que, queriendo probar el yopo, comete una relación incestuosa con la mujer que lo posee: “Ella (yopo) tenía un hermano que se llamaba MATACHOEL. El hermano no quería a Yopo. Entonces la muchacha le dijo: Si usted quiere Yopo “hagamos” juntos. Pero haga poquito: porque si hace mucho, le hace daño. Pero ese muchacho estaba arrecho; y el hizo mucho, mucho. Entonces, él empezó después a sentir por las piernas y los brazos y lo cogió la borrachera. Vomitó, y le salió por la nariz el Yopo. Vomitó hasta que se murió completamente. No alentaba nada...” (Mito guayabero de origen de yopo. Garzón 1986: 114-115).

“...Su sobrino, gavián primito (*Falco Sparverius*)⁷, andaba con ganas de sorber yopo y le pidió permiso a Tsamani: -si sobrino, vaya a pedirselo pero meta apenitas, no sea que se acabe. Llegó donde la mujer y ella convino, lo primero que hizo fue peinarse los pelos del

⁷ No obstante los ejemplares del Instituto de Ciencias Naturales identifican este pájaro con el nombre científico de *Falco sparverius*, no se tiene total certeza por falta de un espécimen de referencia.

pubis para quitarse todos los animalitos que pican, avispas, alacranes, garrapatas e hizo un montoncito. Entonces copularon. El muchacho metió el pene con tal fuerza que rompió el frascado de yopo. Quedó completamente borracho y se fue dando tumbos, vomitando y regando las semillas de yopo por todos lados...” (Mito Sikuaní de origen de yopo. Ortiz, 1986: 65; 1985: 47-48).

Matachoel, al igual que gavián primitivo, hace duro cuando introduce el pene dentro de la vagina, y de esta manera despoja a la mujer del yopo: “El muchacho metió el pene con fuerza, hasta que la mujer quedó limpia. Gavián primitivo quedó con el pico manchado de yopo. Se escapó volando hacia el oriente, hasta el fin del mundo donde está colgado de una ramita. Donde el muchacho vomitó nació una rama de yopo; por eso ahora hay yopo” (Mito sikuaní de origen de yopo. Ortiz, 1982: 65).

Una vez los muchachos estuvieron borrachos, vomitaron las semillas y esparcieron por varios lugares el yopo que le extrajeron a la mujer y así lo pudieron tener otras personas, que sólo fueron hombres. Es clara la manera como el incesto marcó la ruptura de la posesión femenina del yopo y selló el comienzo del dominio masculino del mismo, ¿actuó el incesto como un acto de castigo y expropiación para las mujeres que lo cometieron?, ¿fue un vehículo necesario para otorgar el total dominio del yopo a los hombres?

Con respecto a la primera pregunta podemos argumentar con varios casos etnográficos la manera como las mujeres han sido despojadas o alejadas de varios elementos y conocimientos de poder. Para Gayle Rubin: “los documentos etnográficos están llenos de prácticas cuyo efecto es mantener a las mujeres en su sitio: cultos de hombres, iniciaciones secretas, conocimientos masculinos arcanos, etc.” (Rubin en Lamas, 1996: 41).

Por ejemplo, en el mito chamacoco (Chaco) del origen de la mujer expuesto en “Lo crudo y lo Cocido” de Lévi-Strauss (1990: 154), un joven al excitarse con la vagina de su mamá, la violó y a cambio le otorgó un secreto masculino. La madre lo transmitió a las otras mujeres “no obstante que ellas deberían ignorarlo”. Cuando los hombres se enteraron de que las mujeres sabían secretos propios de los hombres, las mataron a todas, excepto a una que logró escapar. Sin embargo, cuando se cansaron de hacer las labores femeninas, los hombres capturaron a la fugitiva y de sus pedazos crearon una nueva población de mujeres. Otro ejemplo es una versión tucano

del mito del Yuruparí, donde se narra cómo los hombres se apoderaron de las flautas del Yuruparí que antes tenían las mujeres: “Cuentan los hombres que el sol se indignó al ver que las mujeres reinaban en el mundo. El sol bajó a la selva y fecundó a una virgen, deslizándole jugos de hojas entre las piernas. Así nació Yuruparí. Yuruparí robó las flautas sagradas y las entregó a los hombres. Les enseñó a ocultarlas y a defenderlas y a celebrar fiestas rituales sin mujeres. Les contó, además, los secretos que debían transmitir al oído de sus hijos varones...” (Galeano, 1982: 10-11).

En un mito Tukuna referido por Lévi-Strauss en *De la miel a las cenizas* (1970: 210), es una mujer quien posee el conocimiento sobre todas las artes chamánicas para curar y matar. Dicha mujer, cuando fue vieja, pidió el favor a dos mujeres que le prepararan algo; al negarse éstas, la mujer decidió comer la pierna de una de ellas. Cuando el resto del pueblo se enteró, acordaron matarla, entonces un hombre le cortó el cuello; sin embargo, antes de morir, la mujer conjuró su sangre para que su alma entrará al cuerpo del homicida. Así fue como el poder chamánico pasó a estar en manos de los hombres.

Los anteriores relatos son buenos ejemplos del distanciamiento o pérdida que la mujer ha tenido de ciertos elementos y conocimientos de poder, prohibiciones que algunas veces son tomadas a manera de represalia contra ellas. Respecto a este asunto, Maurice Godelier, basado en un caso de estudio entre los Baruya, reconoce la articulación de la dominación masculina en lo simbólico y apunta lo siguiente: “esta separación de las mujeres de los principales medios de producción, destrucción (armas) y gobierno, se interpreta en el pensamiento Baruya como la consecuencia de una expropiación básica por parte de los hombres de los poderes creadores que antaño habían pertenecido a las mujeres” (Godelier en Lamas 1996: 342).

Ya veíamos entonces el caso de las flautas de Yuruparí, las mujeres asesinadas por conocer secretos masculinos y la mujer que tenía en un principio el arte de los poderes chamánicos. Estos casos etnográficos, y lo sugerido por Godelier, podrían servirnos para plantear una apropiación por parte de los hombres de un elemento que como el yopo era antes custodiado por la mujer. Ahora bien, si exploramos otro punto que está inscrito en el mito guayabero y en otros mitos, tenemos que, aunque la mujer era quien custodiaba el yopo, no era ella quien lo consumía, sino su

esposo y, posteriormente, a través de una relación incestuosa, su sobrino, su hermano y el resto de hombres. En este punto es útil considerar un mito yanomamo⁸ donde sólo un hombre podía sorber yopo, limitando el consumo a otros indígenas, y claro, a la mujer -a quien ni siquiera se nombra -: “Ihama-riwë conocía bien la planta del pararo. Siempre recogía las semillas y con ellas preparaba el yopo. Después se enyopaba. Era el único no-patabi (ser humano) que se enyopaba en aquel entonces.” (Mito yanomamo de origen de yopo. Lizot 1993: 201).

En mitos piaroa recogidos por Anduze (1974) y Ortiz (1986) aparecen algunas razones importantes que reafirmaban el uso masculino del yopo. En el mito “el hombre que le robó la mujer a otro” (Anduze 1974: 74-76), el hombre abandonado que se volvió chamán logra engañar a todos con su disfraz de mujer, salvo cuando consume yopo. ¿Por qué despierta sospechas al consumir yopo?, la repuesta nos conduce a considerar que dentro de los Piaroa el yopo es un elemento casi de exclusividad del chamán, o en su defecto de los hombres, del cual las mujeres no pueden hacer uso. Así, una mujer que aparece sorbiendo yopo, es motivo de desconcierto y sorpresa para todos los allí presentes, en especial para el chamán, ya que sólo un chamán es capaz de reconocer a otro sin importar que se encuentre disfrazado.

Respecto al mito “la primera fiesta de Buoko y Wajari” la única persona que puede organizar fiestas es el hombre que una vez ha sorbido yopo, tiene las mejores visiones sobre la reunión. Wajari, quien en este caso es el escogido para encaminar los preparativos de la fiesta, contesta a la admiración de su hermana sobre el éxito de la fiesta y sobre los deseos que tiene de aprender diciéndole que “las mujeres nunca pueden ver los preparativos ni a los Warami ó espíritus llamados a un ritual”. (Ortiz, 1986: 218). Las palabras de Wajari expresan una restricción absoluta para la mujer, ya que sugieren la incapacidad femenina de manejar y entender las imágenes o mensajes que pueden presentarse cuando se consume yopo.

Estos tres últimos mitos reconocen la exclusividad masculina del uso del yopo, mientras que en los que mirábamos al principio, la mujer aparece como la protectora del yopo. Ahora bien, venía

⁸ Entre los Yanomamo se restringe de tal manera el yopo a la mujer que -como lo plantea Lizot (1992: 121)- esta debe ser retirada en sesiones de trance del chamán producidas con yopo, debido a que el olor de su vagina podría espantar a los espíritus o hekura que llegan por petición del chamán.

insinuando el hecho de que aunque la mujer tenía el yopo, no era ella quien lo consumía, lo que nos conduce a presumir que el despojo del que es víctima la mujer se da en el plano del control para acceder al enteógeno. Miremos esto más despacio.

La mujer guardaba el yopo en su vagina, lugar apropiado para resguardar el polvo que sólo era tomado por su marido: “La mujer de Kuwai cargaba yopo en el sexo, y sólo él tomaba. ¿Dónde será que suerbe yopo Kuwai? Se preguntaba la gente” (Mito sikuaní de origen de yopo. Ortiz, 1982: 65).

Luego de descubrir donde se guardaba el yopo, un hermano, un sobrino y un yerno tuvieron relaciones incestuosas con la mujer que amparaba el enteógeno. Así, el yopo dejó de ser exclusividad de un solo hombre para ser de muchos otros, ya que al quedar su mujer sin yopo y la tierra regada de semillas, todos empezaron a hacer uso de éste. Al mismo tiempo que ese hombre pierde la exclusividad de consumir yopo, la mujer es alejada de dicho elemento, pues si ella lo volviese a tener, controlaría de nuevo el acceso a los demás; una vez la mujer pierde el control de disposición del yopo, nunca más se lo darán, ni le permitirán acercarse a él. Entonces la restricción que se da en términos de control y acceso a un elemento, pasa a ser la prohibición de acceder a otro nivel de conocimiento y esto se instaura como algo natural; así, “la mujer no toma yopo”, esa fue la respuesta que siempre me dieron. La naturalidad con la cual se asume el hecho de que la mujer no tome yopo, así como cualquier otro tipo de división en espacios femeninos⁹ y masculinos, se instaura, según Godelier (en Lamas 1996), mediante “la maquinaria de las instituciones”, las cuales “implican un proceso de afirmación de la identidad de género que vuelve evidentes todos los códigos y la información que de manera inconsciente los jóvenes han estado recibiendo a lo largo de sus vidas, y que los confirma como hombres o mujeres capaces de vivir en sociedad” (Godelier en Lamas, 1996: 341-342).

No sería entonces otro el motivo de risas y asombro de la mamá y las hermanas de Ángel, cuando les comentaba mi interés sobre el yopo, y cuando me veían cortando algunas ramitas del árbol para guardar en colección. Pasemos ahora a observar otros dos temas que aparecen esbozados en los mitos de yopo.

⁹ Para conocer plantas asociadas al espacio femenino dentro de los Guayabero, remitirse a Garzón, 1983 y 1986.

LA LUNA Y EL INCESTO

Como vimos en los mitos guayabero y sikuani, la mujer que “es” la que “guarda” el yopo, tiene relaciones incestuosas con un hermano, o con un sobrino, de las cuales nace el yopo, pues es sólo a partir de ese momento como otros indígenas -específicamente hombres- tienen acceso a la planta. El yopo es entonces producto de una relación incestuosa y eso lo hace un ser especial, un elemento altamente ritual y sagrado, dado que entre los Sikuani como entre los Guayabero están tabuizadas ese tipo de relaciones sexuales.

La luna, al igual que el yopo, es un ser que en variados mitos de diferentes grupos indígenas aparece íntimamente vinculado al incesto. Lévi-Strauss, en el volumen tercero de *Las Mitológicas* (1971: 34-35; 88-89), hace alusión al mito tukuna del incesto entre hermanos ó el origen de las manchas de la cara de la luna, en el cual la luna aparece como el hermano incestuoso que mantiene secretamente relaciones sexuales con su hermana, que es finalmente descubierto porque ésta le marca la cara con tintura negra (Genipa americana). Este mito es sumamente importante ya que opera -con algunas variaciones- entre distintos grupos indígenas de la Amazonía, convirtiendo la luna en un elemento simbólico panamazónicamente incestuoso.

Lizot, en su libro *El círculo de los fuegos*, (1992: 74) menciona un relato yanomamo donde cuenta que en tiempos míticos de los antepasados los jóvenes tenían relaciones incestuosas con sus hermanas, lo que generaba la desaparición del día y por consecuencia una profunda oscuridad donde reinaba la luna. Si detallamos la figura de la luna, ser que reina en la noche, vemos que es el mismo protagonista del mito panamazónico del incesto.

Dentro de la mitología desana, el acto incestuoso fue cometido por el sol y su hija (Reichel-Dolmatoff, 1986: 95). Cuenta el mito que el castigo recibido fue que desde ese día la mujer menstruara¹⁰; pero lo más interesante del asunto es ver la manera como la luna,

¹⁰ También el sonido de las flautas del Yurupari evoca el incesto, haciendo un llamado a los hombres a recordarlo y a no cometerlo. La explicación mítica de la relación del incesto y las flautas del Yuruparí, está relacionado con lo que el indígena colaborador de Reichel-Dolmatoff le contó sobre el hecho de que el único testigo del acto sexual prohibido fue un insecto “el ruega dios” que se convirtió en el primer humano en elaborar la primera flauta de Yuruparí para denunciar la trasgresión cometida por el sol y su hija (Reichel-Dolmatoff, 1986: 201-202).

ser que en este caso no comete el prohibido acto sexual, es quien aparece, en la mitología desana, como la figura incestuosa, tanto así que para los Desana el sol representa la fertilidad sublime y la luna la sexualidad carnal (Reichel-Dolmatoff 1986: 95). La luna -aunque no es la artífice del incesto- es asociada a este tipo de relaciones básicamente por dos razones: primero, porque no mostró arrepentimiento hacia la hija del sol, sino que, por el contrario, siguió seduciéndola; y, segundo, porque en las noches se le ve descender en forma de hombre para tener sexo con las mujeres de la comunidad (Reichel- Dolmatoff, 1986: 95). La luna recibió las marcas del incesto en su cara, las cuales son más evidentes cada mes durante tres días, debido a que en la mitología desana éstas son las costras de sangre que deja la hija del sol cada que vez que menstrúa: "...durante estos días [de menstruación] la mujer debe evitar todo contacto con los hombres y con objetos que contengan un principio masculino, dando así expresión al recuerdo del suceso mítico y a las prohibiciones que tuvo como consecuencia" (Reichel-Dolmatoff, 1986: 85).

Haciendo un paralelo entre las situaciones descritas del yopo y la luna, podríamos decir que así como la luna tiene marcado en su cara el tabú del incesto, el yopo es una figura especial que hunde sus raíces en una primigenia relación incestuosa. Más aún si consideramos que en un mito guayabero, la luna, quien es un abuelo, esparce las semillas de yopo por todas partes: "El abuelo luna Juimit pidió yopo a la mujer que lo tenía guardado en su vagina. El abuelo le dijo dame yopo, quiero yopo. Sólo le dieron poquito y con eso se cayó al piso, él estaba desnudo. Y vomitó y de ese vómito las semillas empezaron a brotar para tener hoy en día..." (Mito guayabero de origen del yopo. Miguel Castro. Barrancón-Guaviare. Diciembre de 2000. Recopilado por Salima Cure).

LAS AVES

Si pensamos en una relación aves-yopo, es bueno empezar señalando que la mayoría de los instrumentos utilizados en la preparación y consumo de yopo son elaborados a partir del cuerpo de distintas aves. Recordemos que el inhalador, mialth o siripu está comúnmente elaborado con huesos de distintas aves; por ejemplo, en la descripción de Rochereaux (citado en Perez de Barradas, 1957) sobre los Tunebo aparecen relacionados inhaladores hechos con

huesos de paujil (*Crax alector*). De la misma manera, en los relatos de Spruce (1996) sobre los Achagua, de Humboldt (1942) sobre los Otomas, de Ortiz (1986) sobre los Sikuaní y de Garzón (1986) sobre los Guayabero, aparecen los huesos de garza como el material con el cual se elabora dicho instrumento. Con respecto a los Guayabero, Ángel me explicó que la preferencia por los huesos de garza sobre los de cualquier ave se debe, entre otras cosas, a que su tamaño y anchura permite una dosis pequeña adecuada para mantener el control del polvo enteógeno.

Los Muisca, aunque no elaboraban sus inhaladores con huesos de ave, sí mantuvieron una equivalencia simbólica del instrumento de los Guahibos, ya que conservaron el poder de la garza al darle al inhalador de oro forma de ave¹¹. Aparte del inhalador, otros instrumentos usados para el consumo o preparación de yopo son hechos con partes de aves, el recipiente piaroa utilizado para guardar el yopo es la cabeza de un pájaro carpintero (*Chrysoptilus punctigula Boddaert*); el recipiente donde los tunebo y los muisca guardaban el yopo era el pico de un tucán (*Ramphastos* sp.), y el limpiador del inhalador piaroa es hecho con plumas de cótua (*Anhinga anhinga Linn*).

En un plano distinto a la función que distintas partes de aves puedan cumplir en la elaboración de instrumentos de yopo, podemos contemplar la relación aves-yopo en el plano mítico. En mitos cuiba, sikuaní y yanomamo las aves cumplen un papel importante en la dispersión de las semillas de yopo, en este caso se trata de un gavián, quien esparce el yopo, cuando después de haber soplado por primera vez, se siente mal, se enferma y vomita las semillas por todas partes.

Quizás el caso más notable de la relación aves-yopo aparece en el mito sikuaní de Kajúyali (Ortiz, 1985). Dicho personaje, al verse en dificultad para andar hasta su casa, sorbió yopo con el fin de transformar sus utensilios personales en aves que comunicaran el mensaje de ayuda a sus hermanos; del siripu creó el picura (*Piaya cayana Linn.*), ave que no puede transmitir el mensaje porque su canto no es claro, además es siempre un mal agüero cuando se está de cacería. Del envase de caracol donde es guardado el polvo creó el barsuito o siriri (*Tyranus melancholicus*) que tampoco tuvo

¹¹ Parte de los intercambios comerciales entre muisca y Guahibos, se vislumbra con estos dos inhaladores: uno en oro y otro en huesos de garza y palma; se exponen en el Museo del Oro de Bogotá.

exito. De la ceniza de la concha de caracol creó el kutubayo (*Momotus momota Linn.*), pajarito verde con copete azul que no pudo cumplir su misión. De la patena creó el zamuro (*Coragyps atratus Bechstein*), quien falló en el encargo. Y, finalmente, de la mochila creó el titiriji, ave que con su canto claro comunica a los familiares de Kajúyali que la esposa de Furnámali -Majunajunali- le había cortado la pierna en señal de venganza. Si recordamos el abuelo luna de un mito guayabero señalado antes, vemos cómo este personaje, una vez sopló yopo, convirtió en verdaderas aves a unos hombres-pájaros que se burlaron de él al verlo desnudo.

Ahora bien, si retomamos el mito piaroa del “hombre que le robó la mujer a otro”, vemos que son tres guacamayas (*Ara macao*) las que ayudan al hombre abandonado a regresar a su casa a través de un largo camino de preparación chamánica. El papel de las guacamayas es de orientación, de guía, una función y una actitud que también cumple el payé cuando ha ingerido enteógenos. Podríamos establecer una correspondencia entre la figura de las aves y la del payé en el sentido de que así como él encauza sus visiones y las de otros en sesiones de enteógenos, las aves advierten a los hombres la posición en que más o menos se encuentran cuando están extraviados. En el mar, por ejemplo, los pelícanos (*Pelecanus occidentalis Linn.*) son un buen indicador de la cercanía de la orilla. El cuervo (*Cyanolyca viridicyana*) y la golondrina (*Hirundo rustica Linn.*) anuncian, por su parte, el fin de la catástrofe, recordemos que en el relato bíblico del diluvio, Noé, una vez pasadas las lluvias, mandó a una golondrina a ver qué pasaba fuera del arca. Cuando ésta regresó con una rama de olivo en el pico, Noé supo que podían descender sin peligro en tierra firme.

Al respecto de esta facultad atribuida a las aves, Eurípides (en Dequerlor, 1980: 21) señaló que las aves son los mensajeros perfectos de los dioses debido a que su presencia siempre indica un mensaje oculto que el hombre intentará descubrir, y que el dios siempre entenderá puesto que conoce su lenguaje. Por eso es que Kajúyali, el personaje del mito sikuani, escoge las aves para contarle a su familia que se encuentra en apuros. Las aves, además de compartir con el payé la función de guía, están asociadas a la protección de los hombres y de sus cosas. Por ejemplo, en mitos Toba-Pilaga y Matakó sobre el origen de la mujer analizados por Lévi-Strauss en *Lo Crudo y lo Cocido* (1990: 155-156), un gavián y un

loro son los guardianes y custodios de las provisiones de los hombres mientras estos duermen.

Dequerlor (1980), basada en una revisión de la simbología de las aves, encuentra que estos animales no sólo transmiten mensajes a los hombres, también aportan las bebidas de la inmortalidad reservadas a los dioses. Un águila o un halcón, por ejemplo, son mencionados en la literatura védica como los que roban el soma divino y lo llevan a los hombres; Garuda, hombre-pájaro, rey del mundo volátil, montura de Visnú y dios de la trinidad hinduista se apodera de la amrita. En Grecia, las palomas (*Columbidae*) de Afrodita eran quienes nutrían a Zeus cuando era pequeño. Además, recordemos que el gavilán que aparece en los mitos sikvani, cuiba y yanomamo es el encargado de esparcir las semillas de yopo por todas partes. También en un mito cuiba (Ortiz, 1985), un loro (*Amazona festiva*) es el encargado de pedir las semillas de yopo cuando éstas se caían del árbol de los alimentos, convirtiéndose de esta manera, al igual que el gavilán, en el dueño donador de las semillas.

Aparte de este atributo de las aves, Dequerlor reconoce en diferentes culturas -chinos, hindúes, africanos, finlandeses, latinoamericanos- otra cualidad referida al nacimiento y la fertilidad, en cuanto a que el huevo simboliza el despertar de la humanidad y del cosmos. Por ejemplo, en la mitología china y japonesa, el cielo sale de la sustancia clara del huevo, y la tierra de los elementos más densos y groseros (Dequerlor, 1980: 35).

Retomando el punto de enlace entre el payé y las aves, Eliade dice que el pájaro y sus alas simbolizarían el inconmensurable deseo del payé por sacar su espíritu del cuerpo y viajar a otros lugares, siendo su vuelo “una especie de simultaneidad espacial gratificada por la inteligencia” (Eliade, 1995: 123). Las aves, como se ha señalado, son por demás animales altamente simbólicos, cuyo vuelo encauzado enuncia los más grandes deseos de expansión, libertad y conocimiento que siempre busca y experimenta el payé en sus estados de ensoñación enteogénica.

CONCLUSIÓN

La lectura de estos mitos de yopo, tanto guayabero como sikvani, cuiba, yanomamo y piaroa, permitió contemplar asuntos como la relación yopo-aves, el incesto, el uso de la concha y su simbología

y la exclusividad masculina del yopo, siendo sorprendente la semejanza en los mitos guayabero, sikuaní y cuiba de la inversión del control del yopo en el plano mítico-femenino a la dominación cotidiano-masculina. El examen de estos relatos míticos nos llevó a concluir que la mujer no perdió el yopo en términos del consumo, sino en el de su control. Vimos como la mujer nunca aparece aspirando el polvo, sino que desde el principio aparece como su protectora y custodiadora; mientras ella asumía dicho papel, ningún hombre distinto a su esposo podía hacer uso del yopo, ya que ni siquiera lo conocía. Entonces, cuando a través de una relación incestuosa, un hombre logra despojar del yopo a la mujer y esparcir las semillas por todas partes, otros hombres logran consumir el enteógeno y la mujer es alejada de dicho elemento. Una vez la mujer pierde el control de disposición del yopo, nunca más se lo darán, ni le permitirán acceder a él, pues si ella lo volviera a poseer, controlaría de nuevo el consumo del enteógeno. Por tanto, la restricción que se da en términos de control y acceso a un elemento como el yopo, pasa a ser la prohibición de acceder a otro nivel de conocimiento y manejo de mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Anduze, Juan Pablo. 1974. *DEARUWA: los dueños de la selva*. Venezuela: Biblioteca de la Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales. Volumen XIII.
- Dequerlor, Christine. 1980. *Las aves mensajeras de los dioses*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Domínguez, Camilo. 1985. *Amazonía Colombiana, visión general*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Eliade, Mircea. 1994. *Imágenes y Símbolos*. Madrid: Taurus Ediciones.
- , 1995. *El vuelo mágico*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Furst t. Peter. 1994. *Alucinógenos y Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, Eduardo. 1997. *Memoria del Fuego I. Los Nacimientos*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo.

- García, Barriga Hernando. 1992. *Plantas útiles de Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Garzón, Cristina. 1983. *Aproximación al estudio de algunas plantas medicinales con énfasis en aquellas utilizadas como abortivos y anticonceptivos por la comunidad Guayabera del Barracón, Guaviare*. Informe práctica de campo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito
- . 1986. *Aproximación etnobotánica en la comunidad Guayabera de Barracón-Guaviare*. Tesis de Grado de Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gilij, Felipe Salvador. 1965. *Ensayo de Historia Americana*. Traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar. Tomo I. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Humboldt de, Alejandro. 1942. *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804 por A. de Humboldt y A. Bonpland*. Tomo IV. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación Nacional.
- Lamas, Martha. 1996. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Porrúa Editorial.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. *Le origini delle buone maniere a tavola. Mitologica* 3. Milano: Il Saggiatore.
- . 1990. *Il crudo e il cotto*. Milán: La Cultura, Nouva Serie.
- . 1970. *Dal miele alle ceneri*. Milano: Il Saggiatore.
- . 1986. *La Alfarera celosa*. España: Paidós Studio Básica.
- . 1981. *El hombre desnudo*. Mitológicas IV. México: Siglo veintiuno Editores.
- Lizot, Jacques. 1992. *El círculo de los fuegos vida y costumbres de los indios yanomami*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Lizot, Jacques, Luis Cocco & Juan Finkers. 1993. *Los pueblos indios en sus mitos. Yanomami*. Quito: Abya-yala.
- Ortiz, Francisco. 1986. *Estudio de cultura material y comercialización entre los grupos indígenas de los llanos orientales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito.
- . 1985. "Etnobotánica y etnozología Guahibo, Sikuaní y Cuiba". *Segunda Expedición Botánica*. Bogotá: Colciencias.

- , 1982. *Literatura Oral Sikuani*. Tunja: Publicaciones de la Universidad Pedagógica y Tecnología de Colombia.
- Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Volumen III. La Habana: Biblioteca de historia, filosofía y sociología. Heraldó Cristiano.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. *El jaguar y el chamán*. México: Siglo Veintiuno editores.
- , 1986. *Desana. Simbolismo de los Tukano del Vaupés*. Bogotá: Ed. Procultura.
- Spruce, Richard. 1996. *Notas de un Botánico en el Amazonas y en los Andes*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wasson, Gordon, hofmann, Albert & ruck, Carl. 1995. *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios*. Santiago de Chile: Fondo de cultura Económica.

Antropología forense en el conflicto armado en el contexto latinoamericano. Estudio comparativo Argentina, Guatemala, Perú y Colombia

Diego A. Casallas E
alejandiego@yahoo.es

Juliana Padilla Piedrahita
jupapita@yahoo.es
Antropólogos

Universidad Nacional de Colombia

Resumen

El presente escrito es la síntesis del estudio *La práctica de la Antropología Forense en el marco del conflicto armado en Colombia. Estudio comparativo a la luz del contexto latinoamericano (Argentina, Guatemala y Perú)*. Presentamos un análisis y una comparación de la práctica de la Antropología Forense en el marco de un conflicto armado en Colombia, Argentina, Guatemala y Perú, con el fin de obtener elementos que permitan entender su génesis y retroalimentar dicha labor en cada uno de estos países. Se muestra de qué manera la aplicación de la metodología y las técnicas de la Antropología Forense, permite la búsqueda de la justicia y reparación a la gente que ha sufrido con los conflictos.

Palabras clave: Antropología forense, derechos humanos, conflicto social, recuperación de la memoria histórica.

THE ROLE OF FORENSIC ANTHROPOLOGY WITHIN THE LATIN AMERICAN ARMED CONFLICT CONTEXT. COMPARATIVE STUDY OF THE CASES OF ARGENTINA, GUATEMALA, PERU AND COLOMBIA.

Abstract

The article aims at a comparative analysis (cases of Colombia, Argentina, Guatemala and Peru) of the practice of Forensic Anthropology in the frame of an armed conflict in order to get professional feedback of this discipline in countries with a common history of violations to the Humanitarian International Law. This article shows the contribution of Forensic Anthropology techniques and methodology to the search of truth, justice and accountability of the victims who have suffered these abuses.

Palabras clave: Forensic Anthropology, Human Rights, social conflict, ethnic conflict, war crimes, historical memory recovery

ANTROPOLOGÍA FORENSE Y DERECHOS HUMANOS

El Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario son una serie de pactos, convenciones, acuerdos y protocolos; el primero tiene como finalidad proteger la vida y dignidad humana, que son inherentes a todos los hombres sin distinción de edad, sexo, filiación religiosa, ancestral, cultural, ni de ninguna otra índole. El segundo pretende proteger la vida y dignidad humanas en tiempo de guerra, intentando disminuir sus efectos lesivos sobre la humanidad, tanto de los combatientes como de los no combatientes.

Las situaciones de violencia vividas alrededor del mundo y en Latinoamérica muchas veces desconocen estos Derechos, incurriendo en violaciones e infracciones respectivamente, que pueden ser juzgadas de manera legal por entes nacionales e internacionales que acogen denuncias y llevan a cabo investigaciones.

La necesidad de conocer la verdad, de lograr justicia y reparación para las víctimas (entendidas no solo como aquellos que han sido asesinados o desaparecidos sino también sus familiares y allegados a quienes la violencia también ha afectado directamente) y la sociedad en general, lleva a la búsqueda de herramientas científicas que contribuyen con sus métodos a la consecución de esos elementos de reparación. Una de esas herramientas la constituye la Antropología Forense, que por medio de la aplicación de la antropología social, la arqueología, y la antropología física, aporta elementos para entender, esclarecer y reparar hechos de violencia en donde la principal fuente de información son en ocasiones los restos óseos de las víctimas de acciones violentas.

La antropología social ofrece a la Antropología Forense técnicas de obtención, análisis e interpretación de la información mediante entrevistas a familiares y testigos, así como el aprovechamiento bibliográfico (tanto de publicaciones como de documentos de archivo) que toquen los casos. Igualmente, juega un papel fundamental en el proceso de reparación para aquellos que de una u otra manera han sobrevivido, pero que se ven afectados por la pérdida de sus familiares, amigos o conocidos; así mismo, participa en la reparación de la memoria histórica del territorio, aportando elementos para analizar hechos concretos y no permitir una repetición de los mismos en el futuro.

Por su parte, la arqueología asiste valiéndose de sus técnicas de recolección minuciosa y sistemática de la información que se halla contenida en las escenas de muerte donde se encuentran, además de los restos de las víctimas, los elementos materiales que sirven como evidencia (por ejemplo ojivas, vainillas de proyectil, etc.) dentro de investigaciones específicas de casos que presumen violaciones a los Derechos Humanos o infracciones al Derecho Internacional Humanitario. De la misma forma, es posible hallar información que permita una posterior identificación indiciaria de las víctimas de hechos violentos (prendas u objetos personales que hacen parte de la evidencia). Todos los elementos recuperados aportan datos acerca de las víctimas y sus victimarios que pueden conducir a elucidar las escenas en donde se han generado.

Sumado a lo anterior, la antropología física contribuye con la acción de la Antropología Forense mediante la aplicación de los estudios de osteología humana, en pro de individualizar los restos de las víctimas y aprovechar la información que ellos puedan proporcionar, con el fin de acercarse a una identificación y un entendimiento de las circunstancias de la muerte de la víctima (cabe aclarar que en este último aspecto participa no sólo la antropología en general, sino también otras disciplinas).

En los países estudiados se ha utilizado ésta herramienta en momentos diferentes, pero en búsqueda de una historia. Son esos los ejemplos que se traen a colación.

ARGENTINA

Debido a los enfrentamientos populares con el Estado, a causa principalmente de un descontento en el sector sindical, la inestabilidad política y económica nacional, y un supuesto de lucha contra el comunismo y terrorismo de las guerrillas, una junta militar al mando del general Videla, derrocó el gobierno de María Estela Martínez de Perón (viuda del ex presidente, quien heredó el poder) en 1976. Desde entonces la represión contra todo aquello que pudiera significar subversión se hizo extensiva: fue blanco de ejecución y desaparición cualquier grupo o persona sospechosos de tener nexos con la revolución, la población (rural y urbana) fue objeto de atropellos como la detención ilegal anónima, la tortura y las mencionadas antes. El Estado se valió de sus fuerzas de seguridad

y escuadrones de la muerte para llevar a cabo 'acciones de control'. Casi 10.000 desaparecidos reportados, cementerios clandestinos y la ruptura del tejido social, son algunas de las consecuencias de ese periodo de impunidad y silencio (1976-1983).

De vuelta al régimen democrático se buscó lograr la justicia que reclamaban los familiares de las víctimas: se creó la Comisión Nacional de Desaparecidos (CONADEP), se solicitó el juicio a la junta y a los militares, así como la investigación de lo ocurrido; pero trabas como la 'ley de punto final' y 'obediencia debida' truncaron el proceso, aunque estas mismas fueron derogadas en el año 2000, permitiendo continuar con procesos de investigación.

El estudio científico de lo ocurrido durante la dictadura militar cobró importancia gracias a la presión nacional por parte de grupos no gubernamentales e internacionales por medio del apoyo de institutos como la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia (AAAS), que contaban con la presencia de profesionales, como el antropólogo Clyde Snow, quien promovió la conformación de un grupo que se encargara de los casos en donde el estudio de restos humanos era el común denominador. Con la participación de arqueólogos nacionales para las labores de exhumación y análisis y su capacitación en antropología física, se conformó el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) en 1987, el cual inició las investigaciones sobre desaparecidos reportados durante el periodo de conflicto. Su experiencia internacional ha sido base para que sea reconocido, no solo en América Latina sino en el mundo, como capacitado para enfrentarse a escenarios forenses.

La labor del equipo se inicia con la denuncia de una desaparición y una investigación preliminar en el ente oficial encargado, el cual solicita la colaboración de los especialistas. Luego se va al campo a buscar la persona reportada. Lo que es hallado se analiza en el laboratorio y se elabora un informe, que constituye un elemento dentro de lo que es la búsqueda de justicia y reparación histórica de la memoria. Alrededor de 600 exhumaciones han sido practicadas con más o menos 120 identificaciones, además del reconocimiento mencionado. El equipo trabaja de forma independiente y lo conforman 12 profesionales de distintas disciplinas, que interactúan en el curso de las investigaciones, dando cabida al foro.

GUATEMALA

A lo largo de la historia de Guatemala, la tierra, sagrada para la población nativa, les fue arrebatada por parte de la élite dominante. El siglo XX solo constituyó la continuación de siglos de represión contra la población Maya. Una época de cambio empezó a perfilarse con los gobiernos de mitad de siglo de Arévalo y Arbenz, pero éste último, quien propuso una reforma agraria y mejores condiciones para la gente, representó una amenaza para las élites locales y los intereses económicos de grandes multinacionales, como la *United Fruit Company (UFCO)*, lo que contribuyó a que Estados Unidos interviniera, tildando el gobierno de Arbenz de comunista y obligándolo a renunciar; a partir de allí se desencadenaron una serie de abusos estatales que tuvieron contrapartida en levantamientos populares y finalmente la creación de grupos guerrilleros en la década del 60. Esto desató una represión del Ejército contra todo lo que representara una amenaza contra las élites.

A partir de 1963 se inició una campaña contrainsurgente con el poder manejado por los militares, bien fuera por medio de golpe de Estado o el manejo de presidentes elegidos popularmente; se utilizó la represión clandestina valiéndose de escuadrones de la muerte, militares y patrullas civiles que asesinaron y desaparecieron a sus compatriotas, creando un ambiente de terror en la población, obligada a participar militarmente en el conflicto en las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC).

El inicio de la década de los 80 representó el momento más álgido de la violencia. La práctica de contrainsurgencia más utilizada fue la de 'tierra arrasada', cuyo fin era "*quitar el agua al pez*", el pez representado por la guerrilla y el comunismo y el agua por el pueblo, por eso mataron y desaparecieron pobladores y aldeas enteras, buscando restar apoyo a los grupos insurgentes.

Ante las arremetidas del Ejército y las PAC, que generalmente torturaban, asesinaban y desaparecían a la población, los sobrevivientes y habitantes de otras localidades se vieron obligados a enterrar a sus muertos en cualquier lugar (cuando podían) y a huir a otros lugares buscando protegerse.

El tejido social se vio altamente afectado por el desarraigo de la gente, la cantidad de duelo sin concluir y los muchos 'cargos de conciencia' de vecinos y amigos que bajo presión, delataron o asesinaron a otros pobladores, por mencionar solo algunas de las ra-

zonas. El resultado: más de 200.000 víctimas por conflicto armado en Guatemala según el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH)¹.

A partir de la década de los 90 se iniciaron diálogos entre el gobierno, la sociedad civil y los movimientos insurgentes, y tras múltiples interrupciones, en 1996 se firma el acuerdo de 'Paz Firme y Duradera'. La firma de los acuerdos supuso, además del cese de las hostilidades, una búsqueda de reparación y justicia, por lo que el apoyo de herramientas científicas se intensificó, la Antropología Forense había ya iniciado sus labores en 1990 buscando desaparecidos y exhumando restos de personas ejecutadas o asesinadas clandestinamente.

El apoyo del EAAF y la AAAS contribuyeron al inicio de la labor de la Antropología Forense en Guatemala, junto con personalidades como Clyde Snow y Stephan Smith. En 1992 se creó el Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG) que más tarde adoptaría el nombre de Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG). Éste no es el único grupo de Antropología Forense en el país, sin embargo se ha tomado aquí como representante.

La Fundación fue conformada por un grupo de arqueólogos y antropólogos guatemaltecos que comenzaron con la exhumación de víctimas del conflicto; para 2002 contaba con 64 integrantes dentro de los que se cuentan nueve en el área administrativa, un médico, así como arqueólogos y antropólogos. Su objetivo principal es aportar pruebas para el juicio de los responsables de las violaciones, al igual que el esclarecimiento histórico y la reparación social de la memoria del pueblo guatemalteco. Su razón de ser es el conflicto armado; sin embargo, en su labor han colaborado con casos producto de la delincuencia común u otros escenarios.

Su trabajo se inicia con una orden presentada por el Ministerio Público (ente encargado de la investigación de hechos violentos); se hace un trabajo de antropología social preliminar para delimitar el sitio y tratar de esclarecer las circunstancias en que éste se creó, así como las personas que pueden hallarse enterradas en él; posteriormente se hace un trabajo de arqueología en donde se exhuman los restos materiales y humanos que son llevados al laboratorio para análisis. La identificación se logra en la mayoría de los casos por testimonios de los familiares de las víctimas, así como por re-

¹ Documento tomado de Internet: 'Guatemala: Memoria del Silencio'. (CEH)

conocimientos de prendas. Con el análisis se presenta un informe al Ministerio Público recomendando nuevos estudios en otras disciplinas y aportando pruebas científicas a la investigación. Por orden de ese organismo los restos son devueltos a los familiares realizando una ceremonia conjunta de inhumación que contribuye a la reparación del tejido social.

Los mayores inconvenientes que afronta la Antropología Forense en Guatemala son la continuidad de los represores en el poder, lo que dificulta el proceso de juicio; la consecución de recursos es un proceso complicado que se hace apelando a la comunidad internacional, convirtiendo el futuro de las instituciones que practican la disciplina en algo inestable; finalmente, existe una falta de estudios regionales que hacen de la labor de la antropología física algo inexacto para la población guatemalteca, ya que las medidas de comparación existentes provienen de poblaciones muy distintas a ésta.

La labor de la Antropología Forense en Guatemala ha contribuido a la identificación y devolución de cientos de víctimas de la violencia, permitiendo una recuperación de la memoria histórica y reparación del tejido social, sin dejar de lado la acumulación de pruebas científicas para lograr un entendimiento de los hechos y elementos para juzgar a los culpables.

PERÚ

La historia del Perú está marcada por una lucha de clases y por la tierra, en donde una gran cantidad de población, en su mayoría indígena, es víctima del abuso y la represión por parte de las élites.

En la década de los 70 nace el grupo insurgente 'Sendero Luminoso', como una reacción campesina ante la cuestión agraria de acumulación de la tierra en pocas manos y bajo el amparo de ideas Maoístas. Otro grupo insurgente de importancia fue el Movimiento Revolucionario Tupac Amarú, inspirado en un movimiento indígena del siglo XIX.

La década de los 70 estuvo bajo la dominación militar, quienes controlaron la presidencia mediante un golpe de Estado. Pero en 1979 'devuelven' el poder a los civiles por medio de elecciones populares y con la condición de propiciar una constituyente.

Sendero Luminoso, con sus fuertes acciones militares fue declarado enemigo del Estado, y en la década de 1980 se inició una lucha contrainsurgente que se prolongaría por 20 años.

Las acciones de uno y otro bando sumieron a la nación en un ambiente de violencia; a nivel gubernamental se adoptó el modelo de zonas de emergencia, en donde el poder civil era reemplazado por el militar, prestándose para abusos de autoridad por parte de los últimos. Similar a Guatemala, los pobladores fueron incorporados en grupos armados de lucha contrainsurgente llamadas 'rondas campesinas', lo que acrecentó el clima de violencia. Los afectados por las acciones del gobierno fueron la población rural y los presos políticos a quienes no se respetaron sus derechos, en tanto que la insurgencia hizo sus víctimas en la población rural y los centros urbanos, blanco de atentados terroristas. Las consecuencias fueron miles de personas ejecutadas extrajudicialmente, asesinadas y desaparecidas, lo que a su vez ocasionó temor y gran incertidumbre en el seno de la población peruana.

El conflicto llegó a su fin con la desmantelación violenta de los grupos insurgentes y la salida de la presidencia de Alberto Fujimori (en el poder desde 1990) a causa de la presión nacional e internacional contra la violación sistemática de los derechos humanos.

Tras la salida de Alberto Fujimori, el poder fue entregado a un gobierno sustituto, que creó uno de los mecanismos utilizados para buscar reparación y justicia: La Comisión de la Verdad. Ésta debía investigar las violaciones e infracciones por parte de los grupos insurgentes, así como de los entes estatales y paraestatales, lo que implicaba la vinculación de científicos en áreas dentro de las que se incluye la Antropología Forense. En Perú, se presentan múltiples desaparecidos y cementerios clandestinos en áreas rurales que deben ser estudiados. Para tal fin se formó en 2000 el Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), con el objetivo de aportar pruebas respecto a la autoría de ejecuciones extrajudiciales y la identidad de las víctimas. La continuidad del equipo en 2002 es incierta. Sus integrantes son arqueólogos y antropólogos en las diferentes áreas con experiencia en misiones internacionales, especialmente en la antigua Yugoslavia. Trabajaron un caso relacionado con la toma de la embajada del Japón y la responsabilidad de la muerte de un magistrado.

COLOMBIA

El Conflicto armado conocido actualmente se ha movido en una dinámica diversa, con la participación de múltiples actores que afecta directamente la población nacional, especialmente la que habita en zonas rurales. La lucha insurgente, contrainsurgente, contra el narcotráfico y el terrorismo ha creado los marcos para que los diferentes actores contribuyan con la destrucción del tejido social, al atentar física y psicológicamente contra los pobladores.

La constante durante el tiempo ha sido el fortalecimiento de las fuerzas armadas así como la mezcla de dineros del narcotráfico en la política, principalmente, pero también en otras actividades armadas, y el surgimiento de grupos de autodefensa y ejércitos de servicio privado que, con el apoyo de algunos servidores públicos, han atizado el conflicto en Colombia, en donde los protagonistas han sido y son hoy la muerte (llámese asesinato, ejecución sumaria, masacre), la desaparición forzada, el secuestro, los actos terroristas y el desplazamiento de la población. Todo ello deja múltiples consecuencias: más de 6.500 desaparecidos, un promedio anual de 25.000 homicidios (tasa que incluye las víctimas de delincuencia común), inhumaciones ilegales, tortura, alrededor de 2000 secuestrados (1995-2001), cerca de 8000 NN y la ruptura del tejido social.

Dentro de este panorama desolador se han hecho intentos por promulgar la paz, la convivencia y la búsqueda de justicia, como la constitución de 1991, la tipificación de delitos como el genocidio, la desaparición forzada y el desplazamiento forzado (ley 589 de 2000), la promoción de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, entre otros. Pero con la permanencia viva del conflicto, la impunidad, la desigualdad social y la debilidad e ineficiencia estatales es difícil avanzar en la construcción del país. Sin embargo, la presencia y acción de algunas disciplinas, como la Antropología Forense, han creado los escenarios en donde ésta desempeña una labor de investigación de casos relacionados, no solo con violaciones a Derechos Humanos, sino también con la delincuencia común, hechos fortuitos, o casos en donde simplemente no se tiene la certeza de las circunstancias de la muerte. En un principio, la Antropología Forense en Colombia se implementó para el estudio de casos provenientes de contextos dudosos, muchas veces arqueológicos, en donde el estudio de los restos óseos fue esencial.

Posteriormente la práctica, a diferencia de los otros países, se dio en un nivel institucional estatal, con investigaciones que incluían el análisis de restos humanos, en instituciones como el Cuerpo Técnico de Policía Judicial. Posteriormente, se presentaría la inclusión de antropólogos en el Instituto Nacional de Medicina Legal, con la incorporación de Lucía Correal a finales de la década de los 80.

En 2002, el Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (INMLCF) contaba con un laboratorio de Antropología Forense con dos antropólogos a su servicio. Allí se realizan peritajes sobre restos humanos en cualquier estado de descomposición, provenientes de actos de delincuencia, accidentes o el conflicto armado. Los casos estudiados son remitidos por la autoridad judicial; se realiza un informe de análisis, un estudio del caso con interconsulta de otras disciplinas, si es necesario, y un informe final. Según uno de los antropólogos, la mayoría de casos que les son remitidos son producto de la delincuencia y en menor medida del conflicto armado. De 221 casos hasta 2000, 83 habían sido identificados. Cabe resaltar que el Instituto ha contado, desde que se utiliza la Antropología Forense como herramienta, con la asesoría del profesor José Vicente Rodríguez, director del Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional de Colombia (LAF- UN).

Otra institución es el Cuerpo Técnico de Investigación (CTI) de la fiscalía General de la Nación, que cuenta con un laboratorio de identificación especializada, con antropólogos a su servicio. Los casos son remitidos por autoridad judicial, pero a diferencia del INMLCF, los antropólogos sí participan en el proceso de campo y manejo de la información preliminar. Además, se realizan las tareas de laboratorio, con interconsulta de otras disciplinas, si se requiere, y la elaboración de un informe final. Aquí también es importante resaltar la labor de los antropólogos de la institución, pues han abierto un espacio importante a la Antropología Forense dentro de la investigación científica, apoyo constante de la justicia. Al igual que el INMLCF, el laboratorio del CTI ha contado con la asesoría permanente del profesor Rodríguez, quien desde la academia ha contribuido con la investigación y la formación de personal adscrito a las instituciones; además de los estudiantes de la carrera de antropología y otros profesionales que participan en la especialización de Antropología Forense que ofrece la Universidad, cuyo director es también el profesor Rodríguez. Su labor de enseñanza ha logrado la formación de antropólogos que han actuado en ámbi-

tos internacionales, en misiones de la ONU como asesores, en donde ellos y el mismo profesor son reconocidos por su trabajo. Es innegable que el LAF-UN ha prestado capacitación permanente a quien lo ha solicitado, no solo en casos forenses, sino también en arqueológicos y otros.

CONCLUSIONES

Cada país tiene particularidades en cuanto a su historia, por lo que el accionar de la Antropología Forense debe ser acorde a un contexto único; sin embargo, los conflictos presentan elementos en común que llevan a una práctica similar que debe ser aprovechada por los diferentes países para enriquecer su propia experiencia.

En los diferentes países, la Antropología Forense ha jugado un papel fundamental en la reparación de la memoria histórica, en la búsqueda de justicia y esclarecimiento de los hechos de violencia, mostrando su valor dentro de las investigaciones.

En comparación con los países estudiados, Colombia presenta unas ventajas y unas debilidades. Entre sus mayores debilidades se encuentra la continuidad del conflicto, que no permite un accionar libre de las disciplinas científicas que lo investigan; así mismo, al carecer de un equipo independiente que se ocupe solo del conflicto, el estudio es menos directo. Sus ventajas residen principalmente en la fortaleza académica que permite, no solo la formación de profesionales calificados, sino el desarrollo de estudios regionales que llevan a una mejor actuación de la antropología física para la individualización y análisis de los restos óseos.

Con base en lo anterior se proponen algunas recomendaciones para las instituciones que adoptan la Antropología Forense en Colombia.

- En el marco actual del conflicto se hace muy difícil la creación de un equipo independiente, por lo que una salida puede ser la conformación de un equipo interdisciplinario de investigación dentro de las instituciones para que se ocupe exclusivamente de los casos relacionados con la confrontación armada.

Las funciones del equipo abarcarían la investigación preliminar de los casos, el trabajo de campo, el análisis de los restos en el laboratorio y de la información recopilada, con la crea-

ción de bases de datos que compilen los resultados de los estudios para un mejor acceso a ellos y una optimización en el cotejo de datos. Así mismo, con este proceso, colaborar con la reparación de la memoria histórica alterada por hechos violentos.

El equipo debe contar con la presencia de distintos profesionales: antropólogos (con conocimientos en antropología física, arqueología y antropología social), patólogos, odontólogos, morfólogos, balísticos, químicos, abogados, criminalísticos, fotógrafos y todos los que en su momento puedan aportar a la investigación, con el fin de abarcar diversas áreas durante el proceso de investigación propiciando la interdisciplinariedad y la conversación y foro sobre el caso.

- Tener como requisito fundamental que una persona con conocimientos en arqueología participe durante las labores de exhumación y recolección de restos óseos o en avanzado estado de descomposición, así como de elementos asociados.
- Que los análisis de restos óseos o en avanzado estado de descomposición sean realizados por antropólogos físicos o por lo menos que los patólogos y médicos rurales cuenten con la asesoría de un especialista en el manejo de esos restos, sin desconocer el aporte de sus conocimientos.
- Es importante que se continúe con las investigaciones locales, para conformar tablas propias de comparación, acordes con la población nacional.
- Fomentar las bases de datos propuestas en la ley 589 de 2000 como herramienta básica de trabajo en materia de búsqueda de personas desaparecidas.
- Crear seccionales de institución (INMLCF y CTI) en los sitios de conflicto con el fin de llevar a sus pobladores (rurales en su mayoría) una herramienta en pro de una reparación por lo que están sufriendo.
- Aumentar el número de profesionales (antropólogos) formados en el área de antropología física, con conocimientos en arqueología y antropología social, dentro de las instituciones estatales y académicas con el fin de que se pueda desarrollar una labor con mayor participación de profesionales disponibles y se presten más asesorías a las instituciones estatales, así como realizar más investigaciones desde el ámbito académico, aprovechando el desarrollo alcanzado por Colombia en esta área.
- Fomentar la continuidad en la formación de profesionales en pregrado y posgrado, que hasta el momento han obtenido

un reconocimiento internacional, y que manejan, a diferencia de Argentina Guatemala y Perú, los tres pasos fundamentales de la investigación (preliminar, campo y laboratorio) pues en dichos países cada profesional se especializa en uno de ellos.

• Continuar contando con el apoyo de asesorías externas como el LAF-UN y el EAAF, y entablar comunicación con la FAFG, el EPAF y todos los grupos de Antropología Forense que pudieran aportar con su experiencia al caso colombiano, así como compartir lo que en el país se desarrolla.

A pesar de ser una tarea complicada, en materia legal y social es recomendable ampliar la cobertura de los elementos de identificación personal (decadactilar y carta dental) por medio de la creación de medidas especiales para la población marginada, con el fin de que ejerzan el derecho. Así mismo adoptar también medidas especiales de identificación para ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- Afanador U., Miguel. 1995. *Criminalidad y derechos humanos*. Bogotá: Editorial ESAP.
- Americas Watch. 1991. *La Guerra contra las drogas en Colombia. La olvidada tragedia de la violencia política*. Bogotá: Americas Watch.
- , 1992. *Perú under fire human rights since the return to democracy*. New York: Human Rights Watch Books.
- Amnistía Internacional. 1989. *Guatemala. Violaciones de los derechos humanos durante el gobierno civil*. Madrid: EDAI.
- , 1991. *Perú. Derechos Humanos en un clima de terror*. Madrid: Amnistía Internacional Ed.
- , 1993. *Crímenes sin castigo: Homicidios políticos y desapariciones forzadas*. Madrid: EDAI.
- , 1994a. *Violencia Política en Colombia. Mito y realidad*. Madrid: EDAI.
- , 1994b. *Desapariciones forzadas y homicidios políticos. La crisis de los derechos humanos en los 90*. Madrid: EDAI.
- , 1996. *Perú: Los derechos humanos en tiempos de impunidad*. Madrid: EDAI.
- , 2001. *Informe 2001*. Madrid: EDAI.

- Asfaddes. 2001. *La voz de los desaparecidos clama por justicia*. Bogotá: ASFADDES.
- Barbosa, Evita & Molina, Álvaro. 1998. "La modernización de la identificación de los colombianos". *VIII simposio internacional de criminalística: Justicia y Paz a través de la criminalística. Memorias*. Cartagena: Escuela General Santander.
- Barreto, María Inés. 1998. La identidad y la identificación en el contexto de la antropología forense. *Maguare N° 13*. Pp. 253-269. Bogotá: Universidad Nacional.
- Barreto, María Inés & Hidalgo, Claudia. 1998. "Exhumación de las víctimas del Palacio de Justicia, resultados parciales". *VIII simposio internacional de criminalística: Justicia y Paz a través de la criminalística. Memorias*. Cartagena: Escuela General Santander.
- , 2001. *La reconstrucción facial en los procesos de identificación de víctimas NNs. Preliminar* Bogotá: Sin Publicar.
- Bonilla, Heraclio. 1980. *Un siglo a la deriva. Ensayo sobre el Perú, Bolivia y la guerra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- , (comp.). 1994. *Perú en el fin del Milenio*. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes.
- Castillo, Fabio. 1987. *Los jinetes de la cocaína*. Bogotá: Editorial Documentos Periodísticos.
- Centro De Estudios De Guatemala. *Guatemala entre el dolor y la esperanza*. Guatemala: Centro de estudios de Guatemala.
- Cinep. 2001. *Noche y Niebla No. 17*. Bogotá: CINEP.
- Comisión De Derechos Humanos. 1998. "Cuestión de los derechos humanos de todas las personas sometidas a cualquier forma de detención o prisión". En <http://web.amnesty.org/library/Index/ESLIOR410061998?open&of=ESL-DZA>
- Cohen Salama, Mauricio. 1992. *Tumbas Anónimas: Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal*. Argentina: Catálogos Editora.
- Comisión Andina De Juristas. 1999. *Protección de los Derechos Humanos*. Bogotá: Universidad del Rosario 2 ed.
- Comisión de Esclarecimiento Histórico. S. F. "Guatemala: memoria del silencio tz'inil na'tab'al. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la

- Comisión para el Esclarecimiento Histórico". En <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/report/spanish/toc.html>
- Consejería presidencial para los derechos humanos. 1991. *Justicia, Derechos Humanos e Impunidad*. Bogotá: Presidencia de la República 2 ed.
- Cotler, Julio. 1992. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. 6ª edición. Lima: Instituto de estudios Peruanos.
- . 1993. *Descomposición política y autoritarismo en el Perú*. Lima: Instituto de estudios Peruanos.
- Deas, Malcom. 1999. *Intercambios violentos*. Bogotá: Taurus.
- Defensoría Del Pueblo. S. F. *Declaración Universal de Derechos Humanos. Colombia*. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- . 1995. *Revista Su Defensor*. Año 2 No. 19, Febrero. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- . 1995a. *Revista Su Defensor*. Año 2 No. 21, Abril. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia
- . 1995b. *Revista Su Defensor*. Año 3 No. 29, Diciembre. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia
- . 1999. *Nociones básicas sobre Derecho Internacional Humanitario*. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia
- . 2001a. *Convención americana sobre derechos humanos (Pacto de San José de Costa Rica)*. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- . 2001b. *¿Qué son los derechos humanos?* Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- . 2001c. *La desaparición forzada y los derechos de las víctimas de violaciones a los derechos humanos*. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- . 2001d. *El derecho a la integridad*. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- . 2001e. *Derecho a la vida*. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- . 2001f. *El derecho a la igualdad*. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- Degregori, Carlos & Rivera Paz, Carlos. 1993. *Perú: 1980-1993. Fuerzas Armadas, subversión y Democracia. Redefinición del papel militar en un contexto de violencia subversiva y colapso del régimen democrático*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Delgado, Claudia. 1996. *El papel de la antropología forense en los casos de desaparición forzada e involuntaria y la identificación de las víctimas NN en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- , 2002. "Aplicación de la antropología forense dentro del Derecho Internacional Humanitario: El caso del conflicto armado en Colombia". En http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/claudia_delgado-aguacia.htm
- Departamento de Estado de Estados Unidos. 1999. *Informe Sobre Derechos Humanos. Colombia, 1998*. Bogotá: Servicio Cultural e Informativo de los Estados Unidos de América.
- Equipo de Antropología Forense de Guatemala. 1997. *Masacres en Rabinal. Estudio histórico antropológico de las masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*. Tegucigalpa: EAFG.
- Equipo Argentino de Antropología Forense. 1997. *Informe bianual 1994-1995*. Buenos Aires: EAAF.
- Fundación de Antropología Forense de Guatemala. 2000. *Informe de las investigaciones antropológico forenses e históricas: Panzós, Belén, Acul y Chel*. Tegucigalpa: Editorial Serviprensa.
- , 2001. *Investigaciones antropológico forenses e históricas: El Quiché, Alta Verapaz y Baja Verapaz, Petén, Chimaltenango, Suchitepéquez y Huehuetenango*. Tegucigalpa: Editorial Serviprensa.
- Galeano, Eduardo. 1978. *Las venas abiertas de América Latina*. 27ª Edición. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Gonzalez Amochastegui, Jesús. 2001. *Concepto y fundamento de los Derechos Humanos*. Bogotá: Defensoría del Pueblo Colombia.
- Gonzales Echavarría, Aurora. 1990. *Etnografía y comparación: la investigación intercultural en antropología*. Barcelona: Universidad Autónoma.
- Guerrero, Ricardo. 1998. *El derecho a la identidad después de la muerte*. Bogotá: Procuraduría General De la Nación.
- Hammersley, Martín & Atkinson, Paul. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hernández Hoyos, Diana. 2000. *Derecho Internacional Humanitario: Cómo y para qué aplicar el Derecho Internacional Humanitario a la legislación y al conflicto interno colombiano*. Santa Fe de Bogota: Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez.

- Hunter, Jhon; Roberts, Charlotte & Martin, Anthony. 1996. *Studies In Crime: An Forensic Archaeology Introduccion*. London: BT. Batsford.
- IEPRI. 1997. *Conflicto armado y Derecho Humanitario*. Bogotá: Tercer Mundo Editores 2ª edición.
- ILSA. 1994. *Sistema Interamericano para la protección de los Derechos Humanos. Aportes para una evaluación*. Bogotá: ILSA.
- Merchán, Jeritza & Quevedo, Helka. 1994. *Análisis de la situación forense de NN y desaparecidos en Colombia 1990-1993*. Bogotá: Monografía de grado Universidad Nacional de Colombia.
- Ministerio de Defensa Nacional. 2001. *Annual Human Rights and international humanitarian law report 2000*. Bogotá: Ministerio de Defensa Nacional.
- , 2001^a. *Control de armas y Homicidio en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Defensa Nacional.
- , 2001b. *La fuerza publica y los derechos humanos en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Defensa Nacional.
- , 2002. *Informe anual Derechos Humanos y DIH 2001*. Bogotá: Ministerio de Defensa Nacional.
- Naciones Unidas. 1991. *Manual sobre la prevención e investigación eficaces de las ejecuciones extralegales, arbitrarias o sumarias*. New York: Naciones Unidas.
- Pardo Guzmán, Ruby. 2000. *Operación Cirirí: NN Jacinto*. Bogotá: Monografía de grado Universidad Nacional de Colombia.
- Peacult, Daniel. 1987. *Orden y violencia Colombia 1930 -1954*. Vol. 2. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Pérez, Diego. 1993. Dejamos todo...hasta nuestros muertos. En *Cien Días vistos por el Cinep*. Vol. 6 numero 22. Abril - Junio. P 24-26.
- Rodríguez, José Vicente. 1994. *Introducción a la antropología forense: Análisis e interpretación de restos óseos Humanos*. Bogotá: Ancora.
- , 1999. *Los chibchas: pobladores antiguos de los andes orientales. Adaptaciones bioculturales*. Bogotá: Banco de la Republica.
- , 2001. *Avances de la antropología forense en Colombia*. Preliminar. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Secretaría Técnica para el Seguimiento del Mandato Ciudadano por La Paz, la Vida y la Libertad. 2000. "Desaparición forzada en medio del conflicto

- armado interno". *Secretaría técnica para el surgimiento del mandato ciudadano por la paz, la vida y la libertad. Propuestas humanitarias y poder ciudadano: cátedra para la paz, la vida y la libertad. Modulo 3.* Bogotá.
- Svampa, Maristella. 1994. *El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista.* Buenos Aires: El cielo por asalto Ediciones.
- Ubelaker, Douglas. 1980. *Human bones and archeology.*
- Washington, D.C.: U.S. Dept. of the Interior, Heritage Conservation and Recreation Service, Interagency Archeological Services.
- Uribe, María Victoria & Vásquez, Teofilo. 1995. *Enterrar y callar. Las masacres en Colombia 1980-1993.* Bogotá: Comité permanente por la defensa de los Derechos Humanos-Fundación Terres Homes.
- Vicepresidencia De La Republica De Colombia. 2001. *Informe de Gestión abril 2001.* Bogotá: Presidencia de la República.
- White, Tim. 2000. *Human Osteology.* 2ª Ed. Academic Press. EUA.
- Zoubov, Alexander. 1998. La antropología dental y la práctica forense. *Revista Maguaré* No. 13. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Vida Académica

Informe de trabajo de campo

La participación de antropólogos forenses colombianos en la investigación de los crímenes de guerra en la antigua Yugoslavia

Edixon Quiñones Reyes
Especialista en Antropología Forense
Universidad Nacional de Colombia
equir@yahoo.com

Resumen

En este informe se comparte la experiencia del grupo de antropólogos forenses colombianos, que participaron en la investigación de los crímenes de guerra ocurridos en la antigua Yugoslavia durante el conflicto étnico que tuvo lugar en la década de los 90, bajo el régimen nacionalista serbio de Slobodan Milosevic. Este escrito tiene dos partes: en la primera se presenta una breve reseña histórica del conflicto en la ex Yugoslavia; luego se hace una exposición de la metodología utilizada por Naciones Unidas en cuanto a la recolección, análisis y sistematización de la información obtenida de los sitios de inhumación y los restos humanos recuperados.

Palabras clave: Antropología forense, crímenes de guerra, Yugoslavia, Conflicto étnico.

THE PARTICIPATION OF COLOMBIAN FORENSIC ANTHROPOLOGISTS IN THE INVESTIGATION OF WAR CRIMES IN FORMER YUGOSLAVIA

Abstract

This paper recreates the experience of a group of Colombian Forensic anthropologists who participated in the investigation of war crimes that took place in former Yugoslavia during the ethnic conflict of the 1990s under the Serbian nationalist regime of Slobodan Milosevic. The text has two main parts: a brief historical review of the conflict in the ex-Yugoslavia followed by an explanation of the method employed by the United Nations for gathering, analyzing and systematizing information obtained from the burial sites and the recovered body parts.

Key Words: Forensic Anthropology, war crimes, Yugoslavia war, ethnic conflict

Este trabajo hace parte de la investigación que viene siendo adelantada por el ICTY (International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia) de Naciones Unidas, desde el año de 1996. En 1999, el Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional de Colombia, fue invitado a participar; a partir de entonces y hasta el 2001, fueron designados como antropólogos y arqueólogos forenses, José Vicente Rodríguez, María Inés Barreto, Ángel María Medina, Diego Escobar, Liliana Segura Leal, Edixon Quiñones Reyes y María del Pilar González, quien se desempeñó como odontóloga forense.

La labor del tribunal va más allá de la incriminación a los serbios por genocidio, violación de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario, ya que el caso está encaminado a esclarecer los hechos, por lo tanto se investigan las arbitrariedades cometidas por serbios, croatas, kosovares y bosnios durante la guerra.

RESEÑA HISTÓRICA

La antigua Yugoslavia se encuentra ubicada en la región de los Balcanes; estaba conformada por los actuales países de Macedonia, Eslovenia, Croacia, Bosnia Herzegovina, Montenegro, Serbia y la provincia de Kosovo. Cabe anotar que en Eslovenia, Macedonia, Croacia y Montenegro, predomina la religión católica; en Kosovo y Bosnia, la gran mayoría es musulmana y en Serbia prima la iglesia Ortodoxa.

En la actualidad Yugoslavia está constituida por Serbia, Montenegro y la provincia de Kosovo; el proceso de separación ocurrió durante la lucha étnica desatada en la década de los 90, y que ha sido catalogada como el cuarto genocidio de minorías en Europa, después de las masacres de armenios en la primera Guerra Mundial; judíos y gitanos, a finales de la década de los 30 y principios de los 40.

El conflicto yugoslavo comenzó el año de 1987 cuando Slobodan Milosevic asumió el control del partido comunista serbio; a partir de este momento dio un vuelco a la ideología del movimiento, transformándolo al nacionalismo. Este discurso en 1989 lo llevó a ser elegido presidente de Yugoslavia, posición desde la cual propuso un régimen unipartidista, mientras que el congreso sugería la instauración de un sistema pluripartidista; dicha iniciativa fue rechazada por Milosevic y condujo a Eslovenia y Croacia a retirarse del parlamento.

El mismo año en que se convirtió en jefe del partido comunista, la minoría serbia de Kosovo había expresado a Milosevic su inconformismo ante la supuesta discriminación por parte de los albanokosovares, quienes constituían el 90% de la población; una vez Milosevic es elegido presidente, coartó la autonomía económica de Kosovo e impuso una administración serbia. Estas acciones aumentaron la tensión entre los habitantes de dicha provincia y constituirían hechos que en el futuro incidirían en la ola de violencia que se desató en el territorio kosovar.

El 25 de junio de 1991 Croacia y Eslovenia reclamaron su separación a la Federación Yugoslava. La reacción del entonces presidente fue el envío de tropas, con el fin de rediseñar las fronteras de Serbia, a fin de anexar los territorios habitados por serbios en estos países. El ejército eslovaco derrotó a los serbios en una batalla que duró diez días; con este hecho, Eslovenia se constituyó como país independiente. Es de anotar que para esta época Macedonia fue la única república que se separó pacíficamente.

En Croacia la situación fue diferente ya que además de las tropas del ejército yugoslavo, los serbocroatas organizaron grupos paramilitares que pretendían anexar a Serbia los territorios ocupados por ellos, principalmente estaban interesados en una zona de la costa llamada la Krajina, de la cual querían apoderarse bajo la consigna de que los serbios tenían el derecho de vivir en un sólo país. Para diciembre del mismo año, los paramilitares y el ejército yugoslavo controlaban la tercera parte del territorio croata; ocupación que se extendió por cuatro años.

En abril de 1992, luego de un referéndum convocado por croatas y musulmanes en Bosnia Herzegovina, los bosnios proclamaron su separación de la confederación yugoslava. Al igual que en Croacia y Eslovenia, la respuesta de los serbios se dio por la vía de las armas; esta vez el argumento de Milosevic era la protección de los serbios del genocidio croata y el fundamentalismo islámico musulmán.

Durante los años de guerra en Bosnia surgieron grupos paramilitares conformados por los serbios de Bosnia y, además, fueron creados por parte del ejército yugoslavo varios campos de concentración, entre los que se cuentan los establecidos en las ciudades de Sanski Most, Stupni Do y Omarska.

Una de las acciones militares más conocidas y probablemente la más sangrienta cometida por serbios, fue la toma de Srebrenica

en julio de 1995, donde se calcula fueron asesinados alrededor de 8000 hombres musulmanes.

La guerra en Bosnia se prolongó hasta agosto de 1995. En ese año los croatas retomaron la iniciativa militar, realizaron la “limpieza étnica” de la Krajina y lograron despejar la mayor parte del territorio ocupado por los serbios, a la vez que decidieron combatirlos en Bosnia. Paralelo a esto, el 31 de agosto la OTAN inició bombardeos en el territorio bosnio controlado por los serbios.

Estos hechos obligaron a Milosevic a ordenar el cese de las acciones bélicas y el retiro de las tropas yugoslavas; accedió además a firmar un convenio de paz conocido como acuerdo de *Dayton*, en el cual reconocía la independencia de Bosnia. Por su parte la ONU (Organización de las Naciones Unidas) levantaba parcialmente las sanciones económicas impuestas desde 1991 a Serbia.

En 1996 se realizaron elecciones presidenciales en Serbia, las cuales fueron ganadas por la oposición; sin embargo fueron anuladas por Milosevic, quien argumentó un supuesto fraude electoral. Esto desencadenó fuertes protestas que luego de tres meses lo obligaron a ceder el poder. Un año más tarde, en julio del 97, el parlamento que se encontraba controlado por aliados de Milosevic lo reelige como presidente.

Luego de la guerra en Bosnia, el deseo separatista había llegado a Kosovo y la tensión entre albanokosovares y los serbioskosovares era creciente. Los albaneses habían organizado un movimiento guerrillero, nacionalista, separatista, denominado UCK (Ejército de liberación de Kosovo) y en enero de 1998 iniciaron los enfrentamientos con el ejército yugoslavo, a la vez que aparecieron grupos paramilitares de serbios kosovares. Para mayo del mismo año la guerrilla controlaba el 40% del territorio kosovar. Al tiempo, Estados Unidos y la Unión Europea reprochaban la represión de los serbios a los albaneses. El año siguiente las partes en conflicto fueron forzadas a negociar; sin embargo, la negativa de Yugoslavia de reconocer la autonomía de Kosovo, implicó el envío de una fuerza de “paz” internacional.

El conflicto seguía latente y los acuerdos de cese al fuego fueron violados, razón por la cual el 24 de marzo de 1999 la OTAN inició los bombardeos de Serbia, Kosovo y Montenegro; hecho que obligó al ejército serbio a despejar el territorio kosovar.

En el 2000, se realizaron elecciones presidenciales en Yugoslavia, en las cuales fue elegido como presidente el candidato de la

oposición Vojislav Kostunika. A principios del año siguiente, Milosevic fue detenido bajo los cargos de corrupción y abuso del poder. Por su parte Estados Unidos ofreció una ayuda de 1.3 billones de dólares, para la reconstrucción de Serbia, este dinero estaba condicionado a la entrega de Milosevic, para ser juzgado por el Tribunal Internacional de la Haya y su extradición se oficializó el 28 de junio del 2001.

Una vez finalizados los bombardeos de la OTAN en 1996, se hizo presente la misión de Naciones Unidas en Bosnia, uno de los objetivos era la investigación de los crímenes ocurridos durante el conflicto y la recolección de pruebas para ICTY.

El equipo de ICTY estaba conformado por especialistas forenses de muchas partes del mundo, entre los que se contaban los miembros de la Fundación Guatemalteca de Antropología Forense; el Equipo Argentino de Antropología Forense; el Equipo Peruano de Antropología Forense; profesores de postgrados en Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, entre otros.

La operación estaba dividida en dos grupos, uno de campo conformado principalmente por arqueólogos forenses, que estaban encargados de la excavación sistemática de tumbas individuales y fosas comunes, así como del reconocimiento de sitios de ejecución; su objetivo era recuperar los restos humanos y las evidencias asociadas, que pudieran corresponder a las víctimas o los victimarios, con el fin de obtener información que posibilitara la identificación de los muertos y aportar pruebas a la investigación que el Tribunal Internacional de la Haya, adelanta contra los involucrados en los crímenes de guerra.

El otro grupo trabajaba en la morgue y estaba conformado por antropólogos forenses, médicos, odontólogos, técnicos de autopsia y oficiales de la escena del crimen. La labor de los antropólogos, los médicos y el odontólogo consistía en el análisis de los restos, buscaba la individualización de las víctimas para potenciar su identificación; establecer las lesiones que pudieron causar la muerte, como también el aporte de pruebas que permitieran esclarecer los acontecimientos.

DESARROLLO DEL TRABAJO DE CAMPO

Las fosas eran ubicadas mediante la información proporcionada por testigos y en algunas ocasiones con la ayuda de fotografías satelitales que mostraban alteraciones del terreno; las tumbas podían corresponder a enterramientos colectivos o individuales.

Una vez establecido el sitio exacto del enterramiento, se procedía a levantar la primera capa de suelo, en el caso de fosas grandes era necesario contar con la ayuda de una pala mecánica, que permitía realizar la excavación en el menor tiempo posible; cuando se llegaba al nivel donde reposaban los cuerpos, se iniciaba la excavación con técnicas arqueológicas.

El equipo de campo estaba conformado por unos quince arqueólogos, comandados por un antropólogo forense, capacitado en arqueología, quien a su vez designaba un arqueólogo líder, escogido por su amplia experiencia en el proceso de excavación en casos forenses.

Dos arqueólogos elaboraban los planos correspondientes a la ubicación del sitio y los cortes arqueológicos realizados. Para ello utilizaban una estación totalizadora, una especie de teodolito, que permitía la ubicación exacta de los cortes, los cuerpos y las evidencias presentes en la fosa. Además, posibilitaba que la información recuperada fuera introducida directamente a la computadora, con lo cual se aligeraba la elaboración de los planos.

Los planos de los cortes contenían el conjunto de evidencias en su orden de aparición. El objetivo final de este registro gráfico, era presentar una perspectiva tridimensional, que permitía entender la manera como fue elaborada la fosa y los diferentes eventos que en ella sucedieron.

El equipo contaba con un fotógrafo que adelantaba el registro fotográfico y filmico de las fosas durante todo el proceso de excavación, también le correspondía tomar una fotografía y la respectiva filmación al comenzar y finalizar la jornada de trabajo, con el fin de registrar las posibles alteraciones que pudieran suceder por parte de personas ajenas a la investigación cuando los miembros ICTY no se encontraran presentes en el sitio; igualmente registraba cada una de las evidencias en el orden en que eran encontradas *in situ*, como también una vez habían sido recuperadas; este proceso permitía obtener una memoria que servía de soporte al informe final del trabajo de campo y la verificación de los elementos entregados en custodia. Es de resaltar que cada una de las evidencias era enumerada, de acuerdo con su orden de aparición y que cada fotografía contenía la información respectiva al número de la evidencia, la fecha, el protocolo del caso y el sitio donde había sido recuperada.

En el equipo habían oficiales de escena del crimen, cuya responsabilidad era la de marcar, embalar y velar por la seguridad de cada uno de los elementos de prueba, incluidos los cuerpos encontrados durante la investigación.

Continuando con lo referente a la excavación, una vez encontrados los restos humanos los arqueólogos procedían a excavarlos minuciosamente hasta dejarlos totalmente expuestos, para realizar su registro gráfico, fotográfico y filmico; posteriormente, se procedía a levantarlos. Este proceso era diferente dependiendo de su grado de conservación, cuando estaban esqueletizados y no presentaban prendas, se recuperaban y embalaban cada uno de los huesos en bolsas plásticas debidamente marcadas con la fecha, número de protocolo y elemento del esqueleto que contenía.

La recuperación de los restos se realizaba en lo posible de acuerdo con el siguiente orden: se comenzaba por el cráneo, los brazos y las manos (embolsadas por separado); las piernas, los pies (igualmente en bolsas plásticas) y por último el tronco. En caso de fosas comunes, se procuraba al máximo la individualización de los esqueletos *in situ* a fin de evitar que se mezclaran y se confundieran los diferentes individuos presentes en la fosa. Los elementos correspondientes a cada esqueleto iban embalados individualmente en bolsas para cadáveres, que contenían la información correspondiente y el número del individuo; este número se asignaba de acuerdo con el orden de aparición de los restos dentro de la fosa.

En los casos donde los restos esqueletizados estaban vestidos, por ningún motivo eran despojados de las ropas en campo, además, las prendas eran registradas mediante fotografías y filmación.

Cuando se trataba de cuerpos completos, momificados, corificados o saponificados, se embalaban en bolsas para cadáveres debidamente rotuladas. Finalmente los cuerpos y las evidencias recuperadas eran depositados en un congelador y transportados por los oficiales de escena del crimen a la morgue.

Es de resaltar la importancia del papel que desempeñaba el equipo encargado de la logística; bajo su responsabilidad estaban las herramientas, equipos y todos los elementos necesarios para la excavación, como el adecuado transporte de los miembros del equipo y las evidencias.

DESARROLLO DEL TRABAJO DE LABORATORIO

La morgue contaba con cuatro mesas de autopsia, en cada una se ubicaba un oficial de evidencias, un fotógrafo, un antropólogo, un médico patólogo, y un técnico de autopsia. Igualmente se contaba con un odontólogo encargado de realizar la carta dental de todos los casos y un radiógrafo que tomaba placas de rayos X a cada uno de los restos antes de pasarlos a la mesa, con el objetivo de ubicar los proyectiles y objetos metálicos, que acompañaban el cuerpo.

Una vez en la mesa de autopsia, el primer paso, era despojar los cadáveres de sus prendas y demás pertenencias. El oficial de evidencias, era responsable de obtener, describir y marcar todos los objetos que acompañaban los restos; estos eran lavados, fotografiados y embalados.

En cuanto a la ropa, se buscaban orificios ocasionados por posibles lesiones perimortem, principalmente por proyectil de arma de fuego, que en algunos casos coincidían con fracturas presentes en los huesos. Sobre los orificios se tomaban fotografías de detalle, señalando los posibles daños al momento de la muerte. Luego las prendas eran lavadas, una vez limpias y secas eran fotografiadas y guardadas en un contenedor refrigerado junto con las demás pertenencias del cadáver.

Simultáneamente se hacía la limpieza de los huesos, esta labor se realizaba ordenadamente y teniendo en cuenta la manera como llegaban embalados los restos desde el campo, evitando la mezcla de pequeños fragmentos óseos que se encontraran fracturados, esto facilitaba su posterior reconstrucción. Una vez limpios, el antropólogo forense diligenciaba un inventario del esqueleto e iniciaba el proceso de individualización; determinación del sexo, estimación de la edad, reconstrucción de la estatura. El patrón de ancestros no se determinaba dado que esta población es caucasioide.

Posteriormente se procedía a reconstruir los huesos rotos, principalmente aquellos que podían presentar fracturas relacionadas con el momento del deceso. El antropólogo debía orientar al patólogo acerca de las lesiones perimortem, antemortem y postmortem, en el caso de heridas por proyectil de arma de fuego, se trataban de establecer las posibles trayectorias.

El odontólogo forense estaba encargado de elaborar la respectiva carta dental, además de determinar si existía algún rasgo

particularizante en los dientes, toda esta información debía estar acompañada por fotografías.

Una vez finalizado el análisis de los restos, el técnico de autopsia obtenía una muestra de ADN consistente en una cuña de aproximadamente 5 centímetros de longitud por 2.5 de ancho, de hueso largo, preferiblemente fémur, también se recolectaba un diente en buen estado; estas muestras eran embaladas y marcadas por el oficial de evidencia quien las depositaba en un refrigerador para su posterior cotejo.

El trabajo del equipo finalizaba con un informe antropológico y una carta dental, que eran entregadas al patólogo, quien elaboraba un informe de autopsia donde compilaba la información obtenida y establecía la posible manera, causa y mecanismo de muerte. Este documento era entregado a la oficina de sistemas, donde era introducido a una base de datos, que posibilitaba el cruce de información de la autopsia, con los reportes de personas desaparecidas.

Por último, los restos eran embalados en una nueva bolsa para cadáveres, debidamente marcada y depositada en un cuarto refrigerado.

PROCESO DE IDENTIFICACIÓN

En algunos casos la identificación de las víctimas se hacía en los sitios donde eran exhumados los cuerpos; a la entrada de los cementerios se presentaban muchas personas, quienes presumían que sus familiares se encontraban allí enterrados; por lo general se les permitía ver las prendas que acompañaban los restos y cuando éstas coincidían con las de los desaparecidos, el investigador encargado del caso entrevistaba a los familiares. Los datos proporcionados por ellos, eran comparados posteriormente con los obtenidos del análisis de los restos, si la información era lo suficientemente consistente, se hacía la toma de una muestra de ADN de los familiares, que sería cotejada con la obtenida del cadáver y así proceder a su entrega.

Otra manera de realizar las identificaciones era que una vez finalizados los análisis de un número considerable de casos, se disponía un local donde se exponían las prendas y demás objetos que se encontraban con los restos, estas pertenencias se presentaban debidamente acompañadas por el número de protocolo que les

había sido asignado. Los familiares que hacían el reconocimiento de los objetos eran entrevistados con el fin de obtener la mayor información antemortem de las posibles víctimas. Si al cotejar los datos de la autopsia, el reporte antropológico y la carta dental con las entrevistas, esta información tenía un alto porcentaje de concordancia, se realizaba una prueba de ADN con el objeto de verificar la identidad de la persona; si la prueba era positiva, el patólogo forense que había firmado el reporte de autopsia elaboraba un certificado de defunción y se hacía entrega de los restos a los familiares.

ENTREGA DE LOS RESTOS

Una vez identificadas las víctimas y localizados sus familiares, los restos eran dispuestos en ataúdes y entregados por los miembros del equipo de campo, quienes en algunos casos asistían a los funerales.

Los cuerpos no identificados eran enterrados individualmente en un cementerio creado por Naciones Unidas. La distribución de las tumbas era registrada en un plano donde se especificaba, de acuerdo con el número del protocolo de necropsia, la ubicación exacta de cada uno de los casos; los féretros llevaban una placa metálica que contenía la misma información, y en el evento de aparecer un pariente que reclamara los restos, el plano facilitaba su ubicación.

En el caso específico de Bosnia, los restos eran conservados en las instalaciones de la morgue por un tiempo razonable, mientras se esperaba localizar algún doliente.

PARTICIPACIÓN DE COLOMBIANOS EN LAS INVESTIGACIONES DE ICTY

A continuación se narra la experiencia vivida como antropólogo forense durante la temporada de abril a octubre del 2000 en Kosovo; y la del 2001 como arqueólogo y antropólogo forense, en Croacia y Bosnia.

Durante la primera temporada en Kosovo, se realizaron un total de 2440 autopsias, en restos correspondientes a hombres, mujeres y niños, de todas las edades; los cuerpos se hallaban en avan-

zado estado de descomposición, algunos momificados, saponificados o esqueletizados; en su mayoría presentaban heridas por proyectil de arma de fuego. Igualmente se presentó la posibilidad de asistir a las exhumaciones en contadas ocasiones; en promedio se recuperaban cuarenta cuerpos por día, donde se observaba que las fosas eran principalmente individuales. Según la información obtenida de gente del lugar, esto se debía a que una vez los pueblos eran azotados por el ejército o los paramilitares serbios, aquellos que habían logrado escapar, retornaban al lugar de los hechos para enterrar a sus muertos. Los lugareños aducían la presencia de grandes fosas comunes, pero esta información no pudo ser verificada por el equipo de ICTY. Igualmente testificaban que el número de muertos alcanzaba los 250.000, pero que los cadáveres habían sido llevados en camiones y enterrados en Serbia; aspecto no comprobado dentro de la investigación adelantada, por lo menos durante el año 2000.

Por otra parte, era notable la destrucción ocasionada en el 99, por los bombardeos de la OTAN, se veía que las fábricas y locales grandes fueron arrasados. Algo que llamaba la atención era que había muchas casas agujereadas con balas, otras quemadas y algunas destruidas con granadas. Al indagar al respecto se supo que algunas fueron destruidas por los serbios, pero que también, muchos de estos daños habían sido ocasionados por los albanokosovares luego de la intervención de la OTAN; que estas viviendas eran de los serbios y que las habían destruido para que ellos nunca volvieran a Kosovo.

El daño en las iglesias ortodoxas era impresionante, muchas de ellas eran muy antiguas (siglos XV y XVI); en aquellas que corrieron con mejor suerte y cuyas estructuras aún continuaban en pie, los frescos de las paredes habían sido destruidos, otras incendiadas, pero la mayoría fueron totalmente desplomadas.

La versión de los kosovares era que estas iglesias habían sido utilizadas como sitios de tortura o ejecución y que por eso ellos las habían destruido y asesinado a los sacerdotes, que además esos templos no eran reliquias históricas, que tenían cuarenta o cincuenta años, pero que los serbios se habían inventado su antigüedad además que así como los serbios habían destruido sus mezquitas, ellos debían hacer lo mismo con sus iglesias. Por esta razón, los pocos templos que aún se hallaban en pie eran custodiados por soldados de la OTAN.

Al finalizar la temporada de trabajo, fueron entregados a las familias 1326 restos, y enterrados en el cementerio de Naciones Unidas 1114 individuos.

Durante la temporada del 2001 en Croacia y Bosnia, fue posible participar tanto en las labores de excavación como en el trabajo de morgue, este año se realizaron alrededor de 3800 autopsias. Con respecto al trabajo de campo se pudo asistir a la excavación de una fosa común en Croacia, allí se recuperaron 380 cuerpos, entre los cuales se encontraban un buen número de militares que estaban vestidos con uniforme, tenían material bélico y en varios de los cuerpos se encontraron granadas; los restos habían sido enterrados en bolsas para cadáveres.

El objetivo de esta misión era establecer las posibles violaciones de derechos humanos cometidos por los croatas, durante la recuperación de la Krajina; ellos argumentaban que todos los restos eran de soldados serbios caídos en combate, que todos los cuerpos habían sido autopsiados y además que tenían la respectiva documentación. Sin embargo, enterrados en una fosa común adyacente, se encontraron personas vestidas de civil y algunas mujeres; entonces la investigación se centró en establecer, quiénes eran estos individuos y cómo llegaron a parar a dicha fosa, hasta donde se tuvo noticia, los croatas no habían podido aclarar dicha situación.

Tres meses más tarde, la misión se desplazó a Bosnia. En la morgue se apreciaba que la mayor cantidad de las víctimas fueron hombres entre los quince y cincuenta años de edad; casi todos los cadáveres presentaban varias heridas por proyectil de arma de fuego.

En cuanto al trabajo de campo, se excavó una fosa común de quinientos individuos. La versión era que habían sido hombres, capturados por los serbios mientras trataban de huir de Srebrenica con destino a la ciudad de Tuzla. Una vez fueron interceptados por el ejército serbio, fueron conducidos a una fábrica donde se trabajaba con madera; allí los soldados abrieron fuego, arrojaron granadas y asesinaron a los bosnios.

Los testigos fueron dos sobrevivientes, uno que logró huir del edificio y otro que escapó luego de haber sido arrojado a la fosa, mientras los soldados serbios se dirigían a recoger más cadáveres. En su versión relataron que el ejército había utilizado una pala mecánica para levantar los muertos, que al ingresar al recinto con la máquina, habían destrozado una pared, averiado una columna del edificio y derribado un cable de electricidad; posteriormente

arrojaban los muertos a un camión y luego los depositaban en la fosa. Esta tumba posiblemente había sido previamente elaborada con la misma máquina, según el testimonio de otras personas, que decían haber visto cuando estaban excavándola.

Antes de iniciar la exhumación, el equipo de ICTY visitó el sitio de ejecución con el fin de familiarizarse con los posibles materiales de evidencia que se podrían encontrar en la fosa. Allí se observó un local destruido, cuyos daños correspondían al relato de los testigos.

Durante la exhumación, además de los cuerpos y sus pertenencias, fueron recuperados proyectiles, fragmentos de granada, pedazos de pared, aserrín, seis metros de cable para electricidad, y una pieza de concreto, posiblemente de la columna. Estos materiales fueron considerados como evidencias, que permitieron corroborar la versión de los testigos. Además, una vez excavada la fosa, se detectaron en la tierra unas marcas alargadas, de aproximadamente 10 centímetros de ancho, que hacían pensar que la fosa fue elaborada con una pala mecánica.

Todas las evidencias y testimonios recolectados durante los seis años que llevaba la misión de ICTY en ex Yugoslavia, hasta el año 2001, están siendo utilizados en este momento para esclarecer los crímenes cometidos por los ejércitos y demás grupos armados que se vieron involucrados en el conflicto de la ex Yugoslavia, como también en el juicio que adelanta la Haya contra Slodovan Milosevic.

Actualmente la situación de tensión en Kosovo sigue siendo la misma. Los albaneses no han podido recuperarse de las atrocidades de la guerra, la UCK continúa operando y el anhelo independentista, sigue presente en el corazón de los kosovares. Razón por la cual las KFOR (Kombat Force), fuerzas de combate de la OTAN, siguen haciendo presencia en este territorio y la misión de la ONU continúa.

Por su parte, Bosnia, el pueblo más atropellado durante la guerra, trata de olvidar los horrores vividos; se ha iniciado la reconstrucción del país, no se observan tantos destrozos físicos como en Kosovo. Sin embargo el país se encuentra dividido en dos grandes porciones, una denominada República Serbia y la otra Bosnia, esta división ha dificultado el retorno de las familias desplazadas, tanto serbias como bosnias, a sus lugares de origen, debido a esto las SFOR (Stabilization Force) de la OTAN, siguen presentes en su territorio. Además, la situación económica de su población es muy precaria, el nuevo país se enfrenta a una crisis administrativa

caracterizada, según la misma población, por un gobierno corrupto que ha despilfarrado el dinero que ingresó con la ayuda internacional.

En Croacia la gente expresa un odio marcado por todo aquello que tenga relación con los serbios; sin embargo el panorama es mucho mejor que el de Bosnia, dado que por su ubicación el país cuenta con hermosas playas sobre el mar Adriático que constituyen un atractivo turístico para toda Europa y han empezado a establecer relaciones comerciales con occidente; al parecer la recuperación económica del país no está tan lejana como en Bosnia o Kosovo; además allí no se observa tanta destrucción como en Kosovo, ni siquiera es comparable con los remanentes de la guerra en Bosnia.

A manera de conclusión, se puede afirmar que el conflicto yugoslavo se debió a varios factores: primero, la situación política de la Ex Yugoslavia se complicó una vez los serbios obtuvieron el poder de la confederación, ya que impusieron administraciones que no permitían la participación de los miembros de los otros países ni siquiera en sus propios territorios; además, según los kosovares y bosnios estas administraciones fueron corruptas y desangraron su economía, ayudando a la centralización de los recursos en territorio serbio.

Segundo, la religión jugó un papel importante en el conflicto, ya que las regiones más duramente atacadas por Serbia, fueron aquellas de predominio musulmán, sin embargo Croacia como país católico fue igualmente golpeado durante la guerra, queda por entender las razones por las cuales Montenegro a pesar de compartir la religión de los croatas, nunca manifestó deseos separatistas y aún se mantiene al lado de Serbia.

Tercero, las diferencias étnicas tuvieron una alta incidencia en Kosovo, ya que los albanokosovares se reconocen a si mismos como albaneses, por su lengua y sus ancestros; mientras que los demás habitantes de la antigua Yugoslavia son eslavos.

Por último, es de resaltar la labor del Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional, a la cabeza del profesor José Vicente Rodríguez, ya que la formación de los antropólogos forenses colombianos, se ha forjado desde nuestras aulas, hasta alcanzar la competitividad de los egresados en el marco internacional.

Reseñas

Relaciones interétnicas para interpretar lo diverso

Daniel Velandia Díaz

Antropólogo
Universidad Nacional de Colombia
sdkabila@hotmail.com

El principal cometido de *Estudios Introductorios en Relaciones Interétnicas*¹, editado por los profesores Belén Lorente Molina y Carlos Vladimir Zambrano, es explorar planteamientos que abordan los fenómenos sociales desatados por la presencia, cada vez mayor, de problemas y realidades claves en las sociedades contemporáneas: la diversidad cultural, la etnicidad, la multiculturalidad. Es una propuesta renovadora a mi parecer, porque se desplaza de los estudios basados en la comunidad, a la promoción de la investigación y la epistemología de lo relacional y lo procesual en la emergencia y persistencia de la diversidad. Las *relaciones interétnicas* son el enfoque que marca la identidad del libro; desde allí se discuten y aportan reflexiones sobre las posibilidades que tiene la investigación disciplinaria e interdisciplinaria, así como las posibilidades para el entendimiento de la acción social y la realidad misma de los Estados y Naciones actuales.

El primer acercamiento a las *relaciones interétnicas* se soporta en la comprensión de que dichas relaciones pueden ser las establecidas entre colectividades étnicamente diferenciadas (léase además, políticamente consolidadas), o las que aparejan, dentro de relaciones sociales más amplias, la dimensión específicamente étnica. De allí, que en el centro esté la superación de la tradicional perspectiva que estudia y elabora complejos comunitarios, locales, permanentes y aborígenes que construyen la heterogeneidad cultural y

¹ *Estudios Introductorios en Relaciones Interétnicas*. Belén Lorente Molina y Carlos Vladimir Zambrano (Editores). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia; Humanizar. Bogotá, 1999, 362 páginas.

la proponen inamovible por el aislamiento cultural de grupos sociales específicos. En esto es fundamental la perspectiva multicultural que aborda la diversidad en sus dimensiones sociales, culturales, económicas, políticas y simbólicas, en aras de desvincular la reflexión del lugar esencialista que ha delimitado a los grupos étnicos a partir de *sus* atributos o *su* cultura. Es así como el tramado de los artículos que contiene el libro toca directamente la apertura epistemológica hacia los modos de pensar la heterogeneidad cultural y étnica inscrita en las sociedades modernas, y por ello, como separada de los referentes identitarios basados en amares históricos y arqueológicos que la cimentan en el pasado; más bien, esta heterogeneidad se entiende en función de las relaciones sociales en las que se involucran grupos sociales a través de la propia construcción de sus identidades. Es un acierto que el entendimiento de las colectividades y de las identidades tenga comienzo en las relaciones sociales que éstas sostienen con otras y en la observación centrada en que los grupos étnicos constantemente *inventan* las formas de relacionarse con otros.

La propuesta capitular de *Estudios Introductorios* aborda la cuestión en cuatro partes. En la primera, *Pasados etnológicos y presentes históricos*, se hace una revisión constructiva que busca explicaciones a las identidades, a su historia y su etnología, se debaten las posibilidades del enfoque de las relaciones interétnicas para atender la etnicidad; es el acercamiento de la antropología a la historia y viceversa. Aquí se desarrolla la discusión en torno a las nociones de alteridad, identidad, grupo étnico, relaciones interétnicas y frontera (en sentido general). Con esto, la propuesta es la construcción de una historia que renueve desde el presente las percepciones que del pasado se tienen, justamente a partir de la elaboración de la historia de las relaciones interétnicas.

La segunda parte, *Reconocimiento, desarrollo y etnicidad*, toca las relaciones interétnicas en tanto se relacionan con la política, el reconocimiento y el desarrollo. En este apartado se hace énfasis en que el reconocimiento de la diversidad cultural sobrepasa la formulación normativa y tiene que ver directamente con el proyecto nacional o étnico, donde los principales actores son la sociedad en su conjunto y el Estado. Se llega al entendimiento de la nación desde la perspectiva de lo multicultural, el multiculturalismo y la multiculturalidad, y los vínculos que tienen con las relaciones interétnicas y con el reconocimiento. Se da cuenta de las posibili-

dades que la diversidad tiene dentro de su imbricada relación con los Estados, e incluso con el dominio hegemónico. El 'desarrollo' es tratado para descubrir las articulaciones que tiene con lo étnico; en ese sentido se analiza la etnicidad en tanto puede procurar nuevos espacios económicos y la posibilidad de distinguir dentro de las relaciones interétnicas las relaciones económicas. En este apartado se incluyen casos de Colombia, Europa, Guatemala y Perú.

El otro disciplinario muestra lo hecho y por hacer en el encuentro de la filosofía y el trabajo social con los retos propuestos por lo interétnico. Esta tercera parte insta a pensar la necesaria vinculación de miradas apropiadas para el ejercicio del pensamiento disciplinario. Los trabajos aquí incluidos toman como referente los contextos multiculturales que han hecho virar las percepciones sobre la realidad social y los campos filosófico y aplicado. Son aportes pioneros en la construcción de nuevas epistemologías y metodologías que recojan los retos contemporáneos de la interculturalidad y de la interetnicidad. En la cuarta parte, que cierra el libro, *Propuestas interdisciplinarias*, se analizan problemas desde la mirada intercultural e interdisciplinaria. Es la puesta en marcha del enfoque en el tratamiento de temas como el cante flamenco, la salud mental, la territorialidad urbana y la producción de identidades y la convergencia de la sociología y la antropología.

En *Estudios Introductorios en Relaciones Interétnicas* se aborda sin dilación una forma renovada de observar la diversidad cultural. La diversidad que se fragua no sólo por la existencia de afrodescendientes, colonos, comuneros, criollos, gitanos, indígenas, inmigrantes, omaguacas, mapuches, mistis, pehuenches, wingkas etc., sino principalmente por las relaciones interétnicas que (diacrónica y sistémicamente) salen a flote con una reflexión acompañada a los retos que las sociedades contemporáneas proponen a la investigación social. La transformación de las miradas sobre la diversidad es un valioso aporte que este trabajo introduce a la investigación social desde una perspectiva que atraviesa las disciplinas y las insta a pensarse y pensar interculturalmente.

Dominación masculina y perspectivas de cambio: desnaturalizar la jerarquía

Mara Viveros Vigoya

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
mviverosb@unal.edu.co

En el libro *Masculino/Femenino: disolver la jerarquía*¹, Françoise Héritier consolida sus análisis a propósito de la dominación masculina y examina las perspectivas de cambio. Sin embargo, como lo indica su título, lo cuestionado en este libro es el principio jerárquico de la división sexual y no la dicotomía “masculino/femenino”.

Desde su condición de antropóloga, Françoise Héritier señala que la diferencia entre los sexos no comporta absolutamente nada que permita hacer prevalecer un género sobre el otro: no obstante, esta diferencia es para ella, y desde siempre, portadora de jerarquía. En todos los tiempos y en todas las sociedades habría pues una valorización de lo masculino acompañada simétricamente de una desvalorización de lo femenino, fuera cual fuera el dominio.

La jerarquía masculino/femenino es así presentada como el resultado simultáneo de dos hechos: el primero, la observación de la diferencia sexual percibida como una diferencia “sobre la cual el pensamiento humano no tiene control”, y por esta razón, una condición para la emergencia de un pensamiento estructurado con base en una oposición entre lo idéntico y lo diferente que se implanta en la oposición masculino/femenino. El segundo, una operación social de inversión de una situación que comienza siendo desfavorable para los hombres: su dependencia respecto de las mujeres para tener hijos varones, es decir, su incapacidad fisiológica para reproducirse en forma idéntica. Para invertir esta situa-

¹ El presente artículo es una reseña del libro de Françoise Héritier, *Masculin/Féminin: dissoudre la hiérarchie*. Éd. Odile Jacob, Paris, 2002. Aún no existe traducción en español.

ción, los hombres buscarían controlar ese poder “exorbitante” de las mujeres para producir al mismo tiempo lo idéntico y lo diferente (las niñas y los niños).

DIFERENCIA SEXUAL Y ALTERIDAD

No hay sociedad, según Hérítier, que funcione sin oposiciones binarias, a su vez clasificadas entre masculino y femenino. Ninguna organización social es posible sin una experiencia de alteridad. Como otros antropólogos que han planteado el problema de la universalidad de la jerarquía sexual a través y a pesar de las diferencias culturales (Gayle Rubin, Sherry Ortner, Louise Lamphere, Michelle Rosaldo), Hérítier busca su origen y fundamento y finalmente los encuentra en la capacidad de las mujeres para dar a luz “lo idéntico” y “lo diferente”. Sin ningún tipo de ambages, la autora asimila estos términos a los de niña y niño, partiendo de dos presupuestos: primero, que la alteridad sólo puede provenir de la diferencia sexual; y segundo, que el sentido de privilegio exorbitante conferido a dicha “capacidad” de las mujeres es una evidencia natural y no una construcción cultural.

Para entender la diferencia sexual como una oposición irreductible y como un elemento destinado a crear oposiciones binarias, duales y jerarquizadas, es necesario percibirla como una propiedad natural cuya importancia proviene de la naturaleza misma y que tiene un sentido en sí misma². El hecho de presuponer que la aptitud “fisiológicamente inquietante” de las mujeres para reproducir el sexo masculino es un rasgo natural que nadie puede ignorar, permite atribuir a su observación el papel motor de “una máquina conceptual apta para otorgar sentido” utilizando “la totalidad de los hechos observables para clasificarlos, jerarquizarlos y extraer todas las conclusiones que se juzguen necesarias en función de la continuidad de la vida de los grupos humanos”³.

Tales presupuestos nos llevarían a pensar que la diferencia biológica basta para establecer y mantener la dominación masculina, concebida como un fenómeno social que resulta de la observación y de la interpretación de los hechos biológicos relativos a la

² Delphy, Christine. *L'ennemi principal. Penser le genre*. Tome 2, Collection Nouvelles Questions féministes, Paris, 2000.

³ Françoise Hérítier. Op.cit., p. 201.

procreación “con los solos medios que proporcionan los sentidos”. De manera pues que lo único que podría sacudir la dominación masculina sería una modificación radical de la observación a partir “de las nuevas escalas en que la situemos y de sus nuevos medios técnicos”. Por esta razón, recuperar el control de la fecundidad a través del derecho a la contracepción se convertiría en la herramienta jurídica que revertiría siglos y siglos de dominación masculina. Sin embargo, ¿no deberíamos preguntarnos si el lugar acordado a este derecho no se convierte en un criterio normativo para señalar -desde “Occidente”- un camino universal a seguir para superar la relación de dominación de lo masculino sobre lo femenino y si esta atribución de pre-condición frente a todos los demás factores no es el corolario de una explicación de la opresión de las mujeres a partir de una sola causa?

PARENTESCO, MATERNIDAD Y DOMINACIÓN MASCULINA

Françoise Héritier ve en la asignación universal de las mujeres a existir únicamente como esposas, y especialmente como madres, la figura opuesta de la dominación masculina. ¿Cómo articular esta idea con el hecho de que grupos enteros de mujeres y hombres estén al mismo tiempo situados por fuera de la institución del parentesco y en relación con el sistema de parentesco de otro grupo dominante? Al respecto, algunas feministas afroamericanas como Hazel Carby y Hortense Spillers han señalado que, en los Estados Unidos, las mujeres negras no fueron constituidas del mismo modo que sus congéneres blancas, pues fueron constituidas racial y sexualmente -como hembras y no como esposas potenciales ni como madres transmisoras del nombre del padre- dentro de una institución específica, la esclavitud, que las excluía de la “cultura”, definida como la circulación de signos a través del sistema del matrimonio. Si el parentesco confería a los hombres derechos sobre las mujeres aún cuando ellas no los tuvieran sobre ellos, la esclavitud aniquilaba el parentesco a través de un discurso legal que producía grupos enteros de personas como una propiedad alienable⁴. Si bien las mujeres blancas eran intercambiadas en el interior de un

⁴ Hortense Spillers, citada por Haraway, Donna: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 1995.

sistema de sexo/género que las degradaba, las mujeres negras (y los hombres negros) *pertenecían* a los hombres (y mujeres) blancos. Por lo demás, en un contexto en el que los hombres blancos experimentaban la necesidad de una descendencia racialmente pura, las mujeres blancas y las mujeres negras ocupaban espacios socialmente incompatibles y simbólicamente opuestos.

Desde este punto de vista, el derecho a la contracepción hace que las mujeres blancas sean individuos enteramente aparte, autónomos, responsables de sí mismos, en razón de que obtienen el control de su propio cuerpo. Entretanto, en el caso particular de las mujeres negras norteamericanas -y, en general, de las mujeres marcadas por la historia colonial de las Américas- la elección de tener o no tener hijos es un asunto que no sólo concierne su propia posición de sujetos sino también su pertenencia a un grupo racial determinado. En efecto, además de estar sometidas a la dominación masculina, estas mujeres también deben obedecer a unas relaciones de poder basadas en criterios de raza. Por lo tanto, al presuponer que la dominación masculina está por encima de cualquier otra relación de poder, se corre el riesgo de ignorar los efectos mutuos de las diferenciaciones sociales, raciales y étnicas con respecto a las diferenciaciones sexuales.

LA DOMINACIÓN MASCULINA Y EL PODER

El esquema de la dominación masculina universal comporta una representación implícita del poder en términos de restricciones y prohibiciones, es decir, como lo señala Foucault⁵, una visión jurídico-discursiva del poder. Esta visión deja a un lado los diversos procedimientos de poder que se ocupan tanto de las sanciones a las conductas desviadas con respecto a una norma como de la normalización de los sujetos sexuados a través de las leyes y de las técnicas. No debe ignorarse que, a pesar de que el acceso a la contracepción contiene elementos liberadores innegables al proveer a las mujeres de medios de control y decisión sobre su fecundidad individual, también puede ser un dispositivo de regulación de la natalidad y de la fecundidad de las poblaciones, y por consiguiente, una forma de poder ejercida sobre el cuerpo de la especie: la bio-política.

⁵ Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976. Versión española: *Historia de la sexualidad*. Siglo XXI, México, 1991.

RELATIVISMO CULTURAL Y DERECHOS DE LAS MUJERES

Una de las partes que más me interpela del libro es el capítulo intitulado “Cuestiones de género y derechos de las mujeres”. Françoise Héritier es consciente de los problemas tanto teóricos como políticos que están en la base de las comparaciones entre sociedades occidentales y “no occidentales”. Partiendo de una situación observable como lo es la subordinación actual de las mujeres en el mundo, es decir, de la constatación empírica de la universalidad de la dominación masculina, la investigadora insta a una aplicación equitativa de los derechos del hombre tanto “para hombres y mujeres de la tierra entera, cualesquiera que sean sus creencias actuales y su religión, cualquiera que sea el tiempo que esto requiera, cualesquiera que sean las formas que para ello haya que inventar”⁶.

Comparto varias de sus críticas sobre los argumentos del relativismo cultural, su afirmación de valores considerados universales y la defensa del individuo como un ser de derechos. Empero, me parece importante cuestionar la presentación y la interpretación que los medios hacen de ciertas prácticas como “absurdas” y “anormales”, basándose en marcos de referencia que le son propios, en sus propias representaciones de lo normal y lo anormal, de lo pensable o lo impensable, transfiriendo a aquellas sociedades predefinidas como “las otras”, unas prácticas que juzga irrazonables o aberrantes. Para no ir muy lejos, valdría la pena pensar en una práctica ya común en varios de los países “occidentales”, la liposucción, y que constituye un verdadero atentado contra la integridad física de las mujeres, a pesar de que pueda ser “libremente” escogida. Esta práctica ha generado la muerte de mujeres adolescentes y adultas en varios países latinoamericanos, convirtiéndolas en las víctimas de las normas de su género (apoyadas también en normas de clase y étnico-raciales). Es por razones como ésta que prefiero subrayar el carácter inherente de apertura y maleabilidad de las culturas y de sus normas, antes que presentar, aún de manera matizada, ciertas regiones del mundo como si hubieran alcanzado un cierto nivel de su “evolución intelectual y moral”.

⁶ Françoise Héritier. Op.cit., pp. 189-190.

LA ESPECIFICIDAD DE LA OPRESIÓN DE LAS MUJERES Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Para terminar, quisiera saludar las posiciones tomadas por Françoise Héritier frente a varios de los debates contemporáneos, dando cuenta de la multiplicación de cuestionamientos sociales y políticos que le son formulados a los investigadores e investigadoras interesados en las relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Esto permite atraer la atención sobre problemas que permanecen aún, y en su mayor parte, poco problematizados. Sin embargo, no dejo de extrañar que la opresión de las mujeres no haya suscitado aquí una mayor reflexión en relación con otras formas de opresión con las que se iluminarían mutuamente. En efecto, este gesto teórico le conferiría herramientas a los diferentes movimientos sociales en su labor de construir alianzas para oponerse a las medidas políticas que, con frecuencia, resultan ser tan opresivas para unos como para otros.

¿UN DETALLE REVELADOR?

No quisiera guardar silencio frente a un detalle que resulta incómodo para una colombiana, como yo. Cuestionando las asociaciones fáciles entre feminidad y dulzura, la autora escribe: “Medeas que asesinan a sus hijos. El comando de las FARL que secuestró a Ingrid Bétancourt estaba conformado por mujeres armadas”⁷. En este pasaje, Françoise Héritier no se toma el trabajo de verificar las palabras que emplea: de un lado, la sigla FARL no corresponde a ninguno de los grupos armados que existen en Colombia; del otro, no he encontrado ninguna referencia hecha en Colombia sobre la conformación femenina de este comando, detalle que, con toda seguridad, no se le habría escapado a ninguno de los especialistas nacionales de la cuestión. ¿Cómo podría una referencia a las realidades de países “lejanos” autorizar a bajar la guardia en relación con las fuentes consultadas y la precisión de los hechos si bien lo que se pretende es ser un (a) investigador (a) vigilante?

⁷ *Ibid.*, p. 96.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

INFORMACIÓN GENERAL

Maguaré acepta para publicación artículos originales presentados por investigadores, tanto del departamento de Antropología como de cualquier otro departamento o centro de investigación, que contribuyan a ampliar los conocimientos sobre antropología.

Maguaré acepta dentro de estos: *Artículos de investigación* resultados de proyectos de investigación o de reflexiones que se apoyen en datos de proyectos de investigación o avances de investigaciones en curso; *Artículos de revisión* resultados de una exhaustiva revisión bibliográfica (mínimo 50 referencias) y una discusión analítica de la misma; *Reseñas* bibliográficas de uno o mas libros sobre un mismo tema.

Todo material propuesto para publicación en Maguaré será revisado por el Comité Editorial y sometido a evaluación por dos pares científicos. El editor les informará a los autores sobre la decisión final que se tome 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 aparecidos en Maguaré podrán reproducirse total o parcialmente, siempre y cuando se dé el crédito correspondiente.

Los artículos recibidos no serán devueltos a sus autores, salvo expresa solicitud por parte de ellos.

Los artículos deben enviarse siguiendo las instrucciones abajo descritas e incluyendo la dirección del autor a:

Correo electrónico: revmag_fchbog@unal.edu.co

Andrés Salcedo F.
Revista Maguaré,
Departamento de Antropología,
Universidad Nacional de Colombia,
Ciudad Universitaria,
edificio 212, Oficina 307
Bogotá, Colombia.

INSTRUCCIONES

Maguaré sólo considerará para su publicación aquellos trabajos que cumplan con los siguientes requisitos.

- Presentar un original y dos copias en papel impresos por una sola cara.
- Adjuntar el texto en medio magnético; procesador de palabras Word; en tipo de letra Times New Román, tamaño 12; a doble espacio.
- Los artículos no deben sobrepasar 25 páginas incluyendo bibliografía, figuras o cuadros.
- Deben incluir un resumen en español e inglés con un máximo de 200 palabras e incluir palabras claves (máximo 6). Igualmente el título deberá ser traducido al inglés.
- Las reseñas tendrán una extensión aproximada de 2000 palabras (5 páginas).
- Para referirse a fotos, gráficos y mapas se empleará el término figura. Los derechos de reproducción cuando sean necesarios serán gestionados por el autor del artículo.
- Las fotografías originales deben venir en blanco y negro en papel brillante.
- Junto a las colaboraciones se deben incluir los siguientes datos personales:

Nombre:

Afiliación institucional (ejemplos: investigador, profesor):

Grado académico e institución:

Teléfonos:

Correo electrónico:

Ciudad:

Currículo abreviado (máximo 200 palabras):

Referencias bibliográficas

• Las citas dentro del texto siempre van en paréntesis y con el apellidos completo del autor, harán: para un solo autor citado puntualmente (Andrade, 1989: 54), en el caso de citas generales de un autor (Andrade, 1989) para citar dos autores se deben anotar ambos apellidos (Andrade & Pérez, 1998) y para más de dos autores (Andrade *et al.*, 1994). Para distinguir trabajos de un solo autor se

emplearán las letras a,b,c ejemplo Pérez (1998a, 1999b). 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:

LIBROS

Bonfil, Guillermo. 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.

ARTÍCULOS DENTRO DE LIBROS

Dupont, Veronique y Denise Pumain. 2000. "De la ciudad compacta a las metrópolis policéntricas", en *Metrópolis en Movimiento*. Editado por Françoise Dureau et. Al. pp 22-27. Bogotá: Alfaomega.

TESIS SIN PUBLICAR

Gamarra, Garikoitz. 2003. "Estética urbana. Ciudad, cine y mito: de Walter Benjamin a Metrópolis". Tesis doctoral inédita. Universidad de Deusto. Bilbao.

ARTÍCULOS PUBLICADOS EN REVISTAS

Hernández, Manuel. 1980. Aforismos sobre el poder y la muerte en la literatura colombiana de principios del siglo XX. *Revista de la Universidad Jorge Tadeo Lozano*. Vol. 2, No 7.

INFORMES SIN PUBLICAR

Morcote, Gaspar. 1995. "Informe: análisis de macro restos del yacimiento de las Delicias". Bogotá: Fundación Erigaie. (Inédito)

ARTÍCULOS EN VERSIÓN ELECTRÓNICA

Morse, Susan. 1995. "Factors in the emergence of infectious diseases". Seriado en línea, January -March. Visitado 1996 jun 5. Disponible en URL: <http://www.cdc.gov/ncidod/EID/.htm>

ARTÍCULOS DE PRENSA

Arcila, Graciliano. 1945. "Gran labor del Congreso de trabajadores de educación". *El Colombiano*. Medellín, 3 de agosto. pp 3A.