

ISSN 0120-3045

MAGUARE

*Revista del Departamento de Antropología de la
Universidad Nacional de Colombia*

Vol. II.

Nº 2

—

1983-1984

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Fernando Sánchez Torres

Rector

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Guillermo Páramo Rocha

Decano

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Alvaro Román Saavedra

Director

*Correspondencia y canje: Departamento de Antropología;
Centro de Documentación*

Universidad Nacional de Colombia

Ciudad Universitaria — Bogotá, Colombia

*Portada diseño y realización del CEMAV con
base en fotografía de Fernando Urbina.*

MAGUARE

*Revista del Departamento de Antropología
de la Universidad Nacional de Colombia.*

**Director: Julián Arturo L. - Comité de Redacción: Marco Antonio Melo,
Orlando Jaramillo. Julián Arturo L.**

Nº 2 B O G O T A 1983-1984

CONTENIDO	Pág.
Notas sobre el Maguaré. — Benjamín Yepes	5
Nota Editorial	9
SECCION INTERNACIONAL	
Los mesianismos en la América del Sur. — Egon Schaden	11
Eso que yo soy. Entrevista a Claude Levi-Strauss. — Nouvel Observateur. Traducción de Ximena Pachón	23
SECCION NACIONAL	
El nombre compuesto en Macuna. — Milagros Palma de Feuillet	45
Elementos de identidad y organización social entre las comunidades indígenas de la región del Vaupés. — Francois Correa	97
Etnocidio de los Tama. — Ramón Gómez C.	125
El “Canto del Jai”. — Luis Guillermo Vasco	137
Notas sobre el minifundio en Colombia: Su marco histórico y espacial. — Darío Fajardo	155

Notas etnográficas sobre el Cosmos Ufaina y su relación con la Maloca.	
— Martín von Hildebrand	177
Un poco de Antropología Urbana, algo más de interdisciplinaria- riedad, e hipótesis sobre Mentalidad Tradicional.	
— Julián Arturo L. y Jairo Muñoz M.	211
Del liberalismo al positivismo en la Ciencia Social.	
— Orlando Jaramillo	229

NOTAS SOBRE EL MAGUARE

*Por: Benjamín Yépez Ch.
Antropólogo*

Con Manguaré, Maguaré, tambor de señales, se designa a una generalidad de “instrumentos” a veces muy distintos entre sí. Nuestro intento en éste comentario es tratar de dar algunos elementos para diferenciar lo que suele abarcar ésta designación y comentar más específicamente el “Manguaré” Múru-Muinane (Jua + ra+) del Noroeste Amazónico colombiano/1/.

La característica general que los identifica a todos, es su construcción en madera, se percuten con mazos de madera o caucho y su sonido se escucha a gran distancia. Pero, la forma que adquieren ya elaborados es distinta, diferenciando por ende su sonido, su función, su denominación en cada uno de los grupos que lo poseen. Generalmente se conoce el tambor de madera cilíndrico, ahuecado en su interior y que puede ir en pares o uno solamente. Pero también los hay en forma de canoa invertida con su caja de resonancia en la parte central únicamente y completada con una caja de resonancia hecha en la tierra y sobre la cual se coloca la pareja de instrumentos. También los hay en forma redondeada. Su área de difusión abarca prácticamente toda América, pero hay que recalcar, que no existe un solo y único significado homogéneo para éste “instrumento”.

/1/ Letra “+”: Vocal cerrada, central, estirada. Con la abertura vocal de la “e” española, se pronuncia la “u”.

Entre los Múru-Muinane del Amazonas colombiano (Huitotos) existen formalmente dos tipos de “Manguaré”; el “korab+k+” o “juab+k+” y el “Jua+-ra+”. y el “korab+k+”, tiene la forma de canoa invertida que mencionamos anteriormente y están en pareja. Se percute con mazos de madera y es construido en cualquiera de las maderas finas que existen en la región (Amarillo, comino, granadillo...). Ritualmente se entiende que es la “voz del dueño” de la gran casa comunal, la maloca, que anuncia las diferentes etapas en que se encuentra la preparación del baile ritual y que finalmente anuncia que todos los trabajos se han terminado y que la gente puede venir al baile. El toque dice: “Fu+go fuit+ka+, suibi nayarai...” Terminamos bien, pueden venir... Para éste instrumentos existen también otros toques que anuncian enfermedad, muerte, peligro o simplemente para llamar a una persona que previamente conoce su toque de llamada.

El “Jua+-ra+” o “Jua+” simplemente, es de forma cilíndrica, se utilizan en pares (macho y hembra) y se percuten con enormes mazos de madera forrados en caucho y de un peso aproximado de mil gramos cada uno. El “Jua+” macho se construye del árbol “Ek+rai” y la hembra, de tronco del árbol de “Icikairo”. Los mazos se forran con caucho que se graba con fibras de cumare semejando a una malla.

La forma que tienen los “jua+ -ra+” representan el tórax humano del hombre y la mujer y, los mazos son las pantorrillas humanas.

El “mito” del origen de los alimentos “Jucitofe Moniyamenia”, da cuenta del origen del “Jua+ -ra+”, junto con el origen de los bailes y de todas las tradiciones del pueblo “Múru-Muinane”. Es del palo de la yuca que se originó el “Jua+”, el dueño de este instrumento es “Uñorai Buinaima” y cuando alguien que por herencia paterna pertenece a esta “profesión” y reúne los requisitos propios para adelantarla, es decir, conoce a cabalidad las normas y leyes que la rigen; deberá “ir” y hablar con “Uñorai Buinaima” (a través del consumo de algún alucinógeno) y pedir autorización para sacar “Jua+”.

El ciclo completo de esta tradición, desde el aprendizaje, la sacada de “Jua+”, los cuatro bailes y el “cierre”; dura aproximadamente cuarenta años, y se convierte este instrumento en el símbolo de la tradición.

La tradición o “profesión” como ellos la llaman, es el aprendizaje y la acción normatizada de su cultura, sustentada por una compleja “teoría” (Barak+) y una praxis (rafue) manifiesta en lo cotidiano y lo ritual. No es sólo la visión que se tiene del mundo, es la comprensión de él y su transformación tanto en lo social como en lo natural, y de lo cual el “Jua+” es su símbolo material que se expresa a través del sonido. El “Jua+”, literalmente habla por medio de señales, entendiéndose éstas

como un actos de comunicación en donde el individuo que emite la señal conoce el hecho perceptivo asociado a un estado de conciencia social y, realiza éste acto para que otros individuos (su comunidad) comprendan el objetivo de su comportamiento y repitan por medio de este impulso a su conciencia, lo mismo que pasa en el individuo que emita la señal. Por eso, cada “célula” sonora (uno o varios sonidos) tiene un equivalente fonético, es decir, traducible a palabras de su idioma y que por lo general todos las conocen, pero que dentro de lo que se conoce como ritmo melodía dentro de la “música occidental” no es claramente determinable, porque existen variantes de los toques, como variantes idiomáticas y fonéticas haya dentro de la comunidad; sin embargo dentro de su cultura, la función y los mensajes nunca se prestan a equívocos, por el contrario, las respuestas a las señales siempre son claras y de una u otra manera son colectivas.

“Se dice que los hombres aprendieron a tener el maguaré, del pájaro carpintero...”

NOTA EDITORIAL

MAGUARE No. 2

Al publicar el número dos de nuestra revista queremos plantear algunos puntos para la discusión y reflexión entre los antropólogos y demás lectores, en lo concierne a la proyección del trabajo antropológico sobre la conciencia del país.

Uno de los motivos más importantes para la difusión del trabajo antropológico es la existencia de prejuicios racistas, étnicos y sociales en una buena proporción de los colombianos. Una adecuada práctica social, llevada especialmente en el campo de la educación, puede cambiar ese tipo de mentalidad, a largo plazo. Y la concomitante utilización de los medios de comunicación permitirá también el desarrollo de ideas objetivas sobre los aborígenes y otras minorías étnicas y sociales.

La proyección de los trabajos antropológicos en la educación es tan importante que merece dejarlo para otra oportunidad o espacio. Por ahora vamos a ocuparnos del problema de la escasa difusión de los estudios antropológicos a nivel de los medios de comunicación.

No estamos hablando de las publicaciones de carácter científico o especializado que, tal es el caso de Maguaré, llegan a un gremio, o grupo, o a una élite intelectual poco amplia. El papel que cumplen es muy importante, como explicábamos en nuestro Editorial anterior, y no pretendemos que este tipo de escrito se vulgarece o que se rebaje su nivel. Tampoco estaría de más que en lo posible su atractivo estilo y agradable forma aumentara el número de sus lectores.

Nos referimos a los artículos de periódicos y revistas no especializadas, que constituyen un nivel intermedio en cuanto a profundidad y amplitud del público al cual llegan, y a los medios de comunicación propiamente masivos como el cine, la radio, la televisión. Ciertamente estos últimos —los medios masivos— son los más importantes en la formación de conciencia sobre los principales hechos de la vida social, por la amplitud de su cobertura. Sin embargo, son aquellos en que menos presencia hemos tenido.

Cabe preguntarse si esta situación se debe a la ausencia de resultados de estudios e investigaciones de interés público, a considerar que no es importante realizar la divulgación de nuestro trabajo, o a no conocer la manera o tener la disposición de llegar a los medios de comunicación. No podría decirse que existe una producción antropológica muy amplia y variada, pero si puede afirmarse que es mucho mayor que la conocida y que es de interés objetivo para el público. De igual manera podemos considerar que tenemos opiniones sobre actos o fenómenos de la vida de la sociedad en la cual vivimos.

Nos inclinamos a pensar, entonces, que se trata de no tener suficientemente claro la importancia de proyectarnos a la sociedad global, y por ende no dar los pasos efectivos para llegar a los medios de comunicación.

Al plantear esta inquietud, somos concientes de que el acceso a los medios de comunicación supone una gran responsabilidad y que su uso es exigente, pues la presentación de los temas implica la condensación de ellos y la utilización de un lenguaje claro desprovisto de términos especializados. Pero estamos seguros de que una conjunción de esfuerzos individuales y de las entidades gremiales, académicas, de aplicación de programas, tanto oficiales como privadas podrá cumplir en forma eficaz con esta tarea.

En cuanto al contenido de la revista, continuamos en la línea de dar a conocer una variedad de los temas que están produciendo los antropólogos y otras personas que tengan interés en los estudios antropológicos. Por ello incluimos en esta entrega la temática lingüística. Desearíamos de igual manera dar cabida a trabajos arqueológicos, de antropología física, de metodología y técnicas antropológicas y, en fin, de toda la producción antropológica.

LOS MESIANISMOS EN LA AMERICA DEL SUR

(Fragmentos)

Egon Schaden

Profesor de la Universidad de Sao Paulo
1968

CARACTERES GENERALES DE LAS AGITACIONES MESIANICAS ENTRE LOS INDIOS DE AMERICA DEL SUR

La documentación sobre los movimientos mesiánicos en la América del Sur cubre un período histórico que se extiende de la conquista del territorio por los blancos a nuestros días. Conciérne, además de las poblaciones indígenas a numerosos grupos de origen cultural europeo o incluso africano. El valor de los testimonios recogidos es sin embargo muy desigual. Falta con frecuencia, a los narradores la objetividad de una actitud científica y sus relatos presentan los hechos gravemente deformados, sobre todo cuando ellos datan de los primeros siglos después del descubrimiento del continente. Ciertos aspectos que impresionaban más a los europeos de la época son exageradamente señalados, mientras que otros son dejados en el silencio. Los cronistas no llegaban a concebir la naturaleza real de las manifestaciones indígenas. El comportamiento del mesías era invariablemente calificado “de inspiración de Satanás”. Una interpretación sociológica o etnológica se muestra particularmente difícil. A menudo es imposible sobrepasar el estadio de las hipótesis y de las conjeturas dudosas. Sin embargo, el interés científico de un estudio del mesianismo ha ido creciendo, la calidad de los documentos se ha mejorado progresivamente. Así, los ejemplos más recientes del fenómeno han sido analizados por observadores que poseían una formación teórica sólida y gracias a ellos, muchos de nuestros conocimientos fragmentarios referentes a ciertos levantamientos del período colonial han adquirido actualmente su sentido verdadero.

Bajo el *nombre de mesianismo*, se reúne hoy en día una serie de fenómenos muy heterogéneos, pero los ejemplos concretos escapan aún a nuestros esfuerzos para crear una tipología adecuada. Nuestro concepto deberá pues, ser más amplio y más flexible; por ello *entenderemos la creencia en el carisma de un salvador, el mesías, encargado de conducir sus fieles hacia la vida feliz de un Paraíso prometido, empero, cada pueblo haciéndose una imagen diferente de la felicidad. Se trata, en general, de un orden renovado, de un reino nuevo que el mesías, dotado de poderes sobrenaturales, ofrecerá a sus adeptos. Por lo tanto, se está en derecho de hablar de un mesianismo milenarista o Chilliastique en analogía con la creencia medioeval: un reino, el Milenario, fundado por Cristo a su retorno sobre la tierra, precedería el fin del mundo. Los mesianismos indígenas y rurales, a menudo testimonian una relación estrecha con las profesías escatológicas. Sólo el lugar del paraíso futuro, reservado a los elegidos, será conservado después de la catástrofe final. La cataclismología Guaraní, previendo la destrucción de la tierra, da lugar a numerosas crisis místicas que incitan a los indígenas a la búsqueda del Paraíso.*

Se han definido con razón, los fenómenos mesianicos entre los indios de América del Sur, como reacciones de nativismo, pero es *necesario evitar el error cometido a veces, de concebir necesariamente estas manifestaciones, como una resistencia a la aculturación, o como un retorno a la cultura tribal. El mesianismo parece, en efecto, engendrado por un estado de penuria desde que se vuelve imposible satisfacer los objetivos culturales considerados válidos. Entonces, el pasado idealizado toma a veces una importancia mística extrema que sin embargo, no conduce a un "fijarse en vivencias anteriores". La hostilidad de los indios está a menudo más orientada contra la persona misma de los europeos que contra su cultura. Ciertos elementos de la tradición, toman entonces un valor simbólico de autoafirmación, que refuerza los sentimiento de solidaridad del grupo que se declara pueblo elegido. Incluso en la mayor parte del tiempo se nota una fusión sincrética del cristianismo y de las religiones primitivas, ciertas nociones sacadas del catolicismo siendo interpretadas en función de estas últimas.*

Mesías y Jesuitas en la Zona Guaraní

Una página importante de la expansión del cristianismo en medio de los paganos, viene a ser, sin duda, el establecimiento de las misiones por los jesuitas en la cuenca del Plata. En efecto, las poblaciones del grupo guaraní, cercanos al *tupí*, por la lengua y la cultura, fueron en los siglos XVII y XVIII particularmente receptivos al cristianismo. Un misticismo profundo caracteriza a las tribus guaraníes, que hace de su país un terreno de preferencia para la acción de los jesuitas quienes

supieron aprovechar estas condiciones favorables. Así, la creencia indígena en un salvador, héroe mítico, cuya venida o retorno era esperado, contribuyó grandemente al prestigio de los misioneros, a menudo identificados con los héroes tradicionales, reencarnados de la mitología tribal. La actitud de los misioneros, convencidos de realizar una obra de apóstoles, contribuyó igualmente a expandirla. Al padre Ruíz de Montoya, el apóstol del Paraguay fue atribuido hacer revivir —siguiendo la creencia tribal— el alma de un gran paje, Quaraciti, (Sol resplandeciente), y, según el testimonio del misionero, los indios terminaron incluso venerándolo como si fuese el dios verdadero. Casos semejantes se produjeron frecuentemente en las Misiones.

Un estudio reciente de Maxime Haubert sobre el Paraíso de los Jesuitas en el Paraguay subraya además, una condición esencial del triunfo de los padres en medio de los indios: el hecho que éstos reconocieron en ellas emisarios de Paí Zumé, Héroe tradicional, encargado de conducir su pueblo hasta la “tierra sin Mal”.

Una reacción de los paje no tardó, sin embargo, en hacerse sentir, y tanto más viva puesto que ellos eran considerados por los sacerdotes como instrumentos de satanás. Las costumbres tribales, en la medida en que se mostraban incompatibles con la práctica de una vida cristiana, fueron combatidas. Se creó un estado de tensión extrema, consecuencia de la rivalidad política entre los sacerdotes y los paje cuya hostilidad condujo a la aparición de numerosos mesías, algunos de los cuales reunían a su alrededor muchos miles de guaraníes acusaban a los jesuitas de ser hechiceros malvados, deseosos de eliminar su raza al prohibir, por ejemplo, la poligamia.

Sin embargo, el comportamiento de los mesías hacia los misioneros parecía bastante equívoco pues, a pesar de su posición de obstrucción indómita, adoptaron una gran parte del ceremonial católico: vestidos y objetos utilizados para la celebración del culto del mismo modo que ciertas ceremonias como la misa, la administración de los sacramentos.

Sin embargo, el fin último que ellos se proponían lograr o conseguir era la emancipación de los indios.

El cacique Miguel Atiguaye, de la Misión de San Ignacio, fue uno de estos profetas que, primero sometidos a la autoridad de los misioneros terminaron por rebelarse contra ellos. La insurrección fue rápidamente aplastada, gracias al apoyo de los indios catequizados, pero el clima de tensión religioso no dejó de prolongarla. Nuevos mesías surgieron proclamándose dioses creadores del universo y poseedores de poderes milagrosos. Iban a exterminar a todos aquellos que no los ayudaran a expulsar a los misioneros. Muchas misiones sufrieron insurrecciones

sangrientas en que los indios catequizados se enfrentaron a los discípulos de los profetas. Ciertos mesías capturados fueron ejecutados, otros, hábilmente disuadidos por los jesuitas de continuar sus predicaciones, se sometieron a su autoridad.

Nosotros citaremos, por ejemplo, el caso importante de Guiraverá, que se hizo célebre en todas las zonas de las misiones. A diferencia de otros profetas éste no predicaba la eliminación de los jesuitas y de su doctrina. El se consideraba, sin embargo, superior a los misioneros, "simples pequeños padres", ya que él mismo era dios y el "Gran Padre".

Convidado a visitar al Padre Montoya, el mesías impuso toda clase de exigencias antes de aceptar la invitación. Los discursos que él dirigió a los habitantes de la misión, confirman sus pretensiones: "Yo soy vuestro Gran Padre, no olvidéis tratarme como buenos hijos. Yo he venido hacia vosotros, atraído por el renombre de estos padres, mis intenciones son puras, no perversas. Yo estoy aquí con el fin de asegurarme de la verdad de esta reputación". El declaró a los jesuitas que les hacía el honor de ser su igual, pues eran hijos del mismo Padre Celeste. Todos estos propósitos traducen bien la ambivalencia ya mencionada: De una parte se reconocían los atributos y los poderes especiales de los jesuitas, y de otra, se luchaba contra sus pretensiones, al derecho exclusivo de dirigir los indios.

Sin embargo, a diferencia de Guiraverá, quien termina por renunciar a sus aspiraciones sometiéndose al cristianismo, la mayoría de los mesías adoptaron una posición intransigente. Ellos predicaban el retorno al paganismo e incluso a la antropofagia, llegando hasta el punto de inventar un ritual destinado a purificar a los fieles que se habían convertido. Así pues el sincretismo aparente de este movimiento recubre en realidad una forma muy expresiva de fijarse en vivencias anteriores (revivalisme).

El caso del gran mago Nesu parece muy significativo. Después de haber abjurado del catolicismo se reveló como uno de los más feroces enemigos de los misioneros incitando a los indígenas a la masacre de los sacerdotes. A pesar de las apariencias, es necesario guardarse de atribuir al sincretismo los elementos que recuerdan los ritos cristianos. El bautismo guaraní, por ejemplo había llegado a ser una ceremonia que buscaba la anulación del bautismo. Se trataba de un contra-bautismo. Nesú tenía costumbre de vertir agua caliente sobre la cabeza, el pecho y la espalda de los fieles a fin de hacer desaparecer la unción de los óleos santos; él les raspaba la lengua para quitarles el gusto de la sal y, en lugar de vertirles el agua sobre la cabeza, les lavaba los pies. Este bautismo invertido ha sido justamente asimilado por Haubert a una

práctica de exorcismo. Nosotros lo reencontramos en medio de los ritos adoptados por otros profetas hostiles a los jesuitas. Como los mencionan los "Litterae Annuae", uno de ellos administraba a sus fieles un bautizo, lavándoles el cuerpo y cantando: "Yo te bautizo para arrancarte tu bautismo". Venía a expulsar a Satanás por Belzebuth.

Paganos o apóstatas, los mesías aparecían en una cadencia tal, que los jesuitas vivían en un estado de alerta constante. Se trataba a veces de simples pajé, irritados por la competencia de los jesuitas, pero lo más a menudo, de auténticos profetas que se pretendían dioses y salvadores de su pueblo. Estos "ministros de Satanás" buscaban restaurar su paraíso perdido, es decir, su modo de vida tradicional. Pero la acción enérgica de los misioneros impidió a estos movimientos tomar mayor amplitud. Posteriormente, en los siglos XIX y XX, los descendientes de estos indígenas conocieron igualmente manifestaciones mesiánicas de carácter diferente. Permanece al menos, muchos autores lo han observado, el vigor de las tradiciones míticas como el elemento constante, común a todos estos movimientos a pesar de las transformaciones más o menos profundas, debidas al cristianismo.

El Mesianismo en la Región del Río Negro

Los misioneros que se empeñaron en convertir a los indios del Río Negro, región situada al noroeste del Amazonas, adoptaron ante las costumbres tribales una actitud de intransigencia a veces imprudente. Combatieron los ritos que les parecían incompatibles con la religión cristiana. Intervinieron en el sistema matrimonial, prohibieron las fiestas, las ceremonias fúnebres tradicionales y castigaron severamente a aquellos que contravenían sus órdenes. La "Religión del Jurupari" fue implacablemente combatida, y sus ceremonias, celebradas con gran estruendo de trompetas y con máscaras sagradas cuya visión constituye un tabú para las mujeres y los jóvenes no iniciados, fueron perseguidas. Una tal política de conversión debía, necesariamente crear una situación de conflicto entre los misioneros y sus catecúmenos, propicia a la eclosión de corrientes mesiánicas. La actitud de los profetas, rivales políticos y religiosos de los sacerdotes, se revela por tanto, una vez más, ambivalente. A pesar de sus predicaciones contra los misioneros, ellos asimilaron una parte, superficial es verdad, de sus enseñanzas.

Sólo una insurrección, dirigida no contra los blancos sino contra los misioneros, tomó proporciones serias, sin que sin embargo se pueda — a pesar de ciertas opiniones emitidas — calificarla de mesiánica. En 1873, un franciscano, Illuminato Coppi, resolvió "asaltar a Satanás". Reunió a los niños de la misión y les mostró el macacaraua, máscara sagrada cuya visión es permitida exclusivamente a los hombre iniciados. El

ultraje aterró a los niños y provocó el furor general de los indios. Al día siguiente envenenó aún más la situación al exponer a los ojos de todos “el infame simulacro”. La cólera de los indios fue tal que debió dispersarlos por medio de tiros de fusil, pero su celo apostólico no estaba aún apaciguado, e hizo llamar a Frei Cagnone para ejecutar un proyecto que había concebido. Una vez terminada la misa, este último debía exhibir la máscara macacaraua en el interior de la iglesia, mientras que él colocado en el umbral, iba a impedir la huida de los parroquianos. Se aproximó el desastre cuando el franciscano esgrimió la efigie de jurupari. Un tumulto increíble fue testigo de este sacrilegio y los hermanos casi fueron asesinados. Frei Cagnone debió su salvación a una cruz de bronce de la cual se sirvió como de una arma para alejar a los asaltantes. Los dos misioneros, habiendo escapado a la muerte, abandonaron la misión sin más tardanza mientras que un dilema cruel desgarraba el lugar. La “religión de jurupari”, prescribía el envenamamiento de toda mujer que hubiere visto el objeto sagrado y no se podía sacrificar a toda la población femenina de la tribu. Los pajé resolvieron pues imponer un ayuno general de un mes a fin de apaciguar la cólera del gran espíritu, pero jurupari, por intermedio de visiones, les hizo saber que todas las mujeres irían al infierno, castigadas por su involuntario crimen. De todas maneras, es necesario no confundir esta reacción con los levantamientos mesiánicos de la región aunque haya faltado poco para que evolucionasen en este sentido. A pesar de su actitud agresiva contra los blancos, los mesías de este territorio no eran hostiles, ni a la acción de los misioneros, ni al cristianismo; su reacción estaba dirigida sobre todo contra las condiciones socio-económicas creadas por la dominación blanca. No tenemos sino escasas informaciones de un cierto número de estas manifestaciones; de otras, poseemos testimonios más o menos detallados que provienen en general de relaciones escritas por aquellos que se habían encargado de reprimirlas. Ninguna de ellas ha sido descrita de una manera científica, de modo que no podemos poner en relieve sino los caracteres más indicadores de estas corrientes.

Hacia la mitad del siglo XIX, los *Baniwa*, tribu *Aruák* que vive cerca del Icana, río tributario del Río Negro, conocieron una gran efervescencia cuando un indio de Venezuela, Venancio, se proclamó “Segundo cristo, enviado por el creador del mundo”. Sus numeros adeptos se sometían a flagelaciones, se embriagaban, practicaban danzas frenéticas y llevaban una vida disoluta. Se atribuía al mesías la facultad de morir, de ir hasta el cielo a juntarse con Dios y regresar a la vida para perdonar los pecadores; para los misioneros estas muestras milagrosas se explicarían como simples crisis de epilepsia. Un destacamento militar, enviado hacia Icana para reestablecer el orden, dispersó a los indios por medio de la violencia.

Otro mesías, llamado igualmente Venancio, contemporáneo del primero, se hacia pasar por el Santo Padre. Una india, Santa María y un indio, San Lorenzo lo acompañaban. Realizaba milagros, celebraba matrimonios y separaba a los esposos y organizaba confesiones públicas, danzas y borracheras.

La región del Icana fue fértil en aparición de personajes del mismo tipo. La mayor parte de entre ellos predicaba, según parece, una nueva doctrina cristiana, mezclada con ciertas prácticas de la religión de jurupari y todos parecían haber animado a los indios a la revuelta contra el invasor. Aniceto, el último de ellos, considerado también como el "segundo cristo", conservó durante largos años un prestigio extremo. Curaba sus pacientes friccionándolos y soplando sobre ellos, y exhortaba a sus adeptos a no cultivar sus campos, ya que sus bendiciones eran suficientes para hacer crecer las plantas. Organizaba grandes fiestas en las cuales se danzaba y cada vez que pasaba por los pueblos era celebrado con gran pompa. El gobernador de la provincia, inquieto con esta fermentación de ideas, envió dos expediciones punitivas para ponerle término. El mesías capturado fue condenado a trabajos forzados y por más de un año trabajó en la construcción de la catedral de Manaos. De regreso a los suyos, renunció a sus predicaciones agresivas. Sin embargo, el etnólogo Koch-Grunberg pudo comprobar la influencia que él ejercía aún en la región donde era considerado como el "salvador de los indios de Icana".

Un fenómeno análogo tuvo lugar hacia la misma época en las orillas del Vaupés, otro río cuya confluencia con el Icaná da nacimiento al Río Negro. Un mestizo, adoptando el nombre de *Cristo Alejandro*, reunió un número considerable de adeptos, reclutados entre los miembros de muchas tribus. Predicaba una doctrina nueva y administraba los sacramentos según ritos que le eran propios. Los que contravenían las órdenes estrictas de su disciplina eran severamente castigados. Pretendía fundar su reino divino en el pueblo de Juquirarapécuma. Más de mil fanáticos, provistos con armas de fuego, vivían allí reunidos, prestos a luchar contra los blancos que se convertirían en sus esclavos. Un sacerdote, establecido entre ellos, no logró calmar su ardor bélico sino que los soldados vinieron a dispersarlos.

Parece que el Vaupés conoció, en 1880, bajo la influencia de un pajé *Arapaso, de la familia de los Tucano el paroxismo de los movimientos mesiánicos de la región del Río Negro. Este profeta, llamado Vicente Cristo, se pretendía amigo íntimo de Tupan, el Dios de los cristianos con el cual tenía el hábito de conversar. Poseía —decía él— el poder de hacer aparecer el espíritu de los muertos. En tanto que pajé supremo se declaraba padre de los misioneros que Tupan había enviado a la región por su pedido. Los blancos y sobre todo los "regatoes", mercaderes*

ambulantes que explotaban a los indígenas, debían ser expulsados de su territorio. Vicente Cristo realizaba toda clase de milagros, curaba los enfermos, y siguiendo al explorador Coudreau, “aspiraba a ser algo semejante al Papa de la religión de Jurupari”. Además de esta ambición él no menciona su fidelidad a la religión de los ancestros, que practicaban mezclada a ritos cristianos. Sus adeptos danzaban por ejemplo, alrededor de una cruz. Finalmente los regatoes que habían sido atacados en sus prédicas lo miran con recelos y le hacen pasar algunos días en prisión. Unos años más tarde al recorrer Coudreau la región, pudo observar que “convertido en menos absorbente, el mesías del Vaupés no causa hoy, con Tupan, más impresión que la de un recuerdo”. El nos señala además la aparición de algunos otros cristos en esta región.

Cerca del Papurí, afluente del Vaupés, un Tucano llamado Lino Sewa se hizo célebre bajo el nombre de San Lino. Se contaba en medio de sus adepto, indios del Papurí y también del Vaupés y de Tiquié. Hacía milagros y curaba enfermos con ayuda de remedios de su composición. Sus fieles aprendían cantos sagrados y cada uno de ellos debía confeccionarse una cruz; en recompensa el acceso al cielo les estaba asegurado. Contrariamente a otros mesías San Lino no parece haber incitado a los indígenas a revuelta e ignoramos si a sus ideas cristianas se mezclaban las creencias ancestrales.

Durante más de cincuenta años no se menciona la aparición de nuevos mesías. En el curso del siglo XX un factor nuevo vino a modificar la situación. Hasta entonces solamente los misioneros católicos habían catequizado a los indígenas pero predicadores protestantes vinieron a hacerles competencia. Los indios convertidos por los recién llegados y aquellos que ya lo habían sido por los sacerdotes católicos, se enfrentaron pues, hostiles y la intransigencia de los protestantes, más radicalmente opuestos a las costumbres tribales, creó entre ellos una barrera que se acentuó progresivamente. Su rivalidad explica este levantamiento mesiánico cuyo desarrollo nos pinta Eduardo Galvao de manera demasiado sumaria desgraciadamente. *En el alto Sanura de Colombia, convertidos por los protestantes* se había proclamado Cristo, prometiendo una vida mejor a todos aquellos que lo siguieran. Reunió numerosos fieles que, bautizados en las aguas del río, debían beber la “sangre de Cristo” que él les administraba. Ellos recorrieron el territorio de Icana destruyendo a su paso las capillas católicas. El “servicio de protección a los indios” terminó sin embargo por capturar a este mesías y por dispersar a los miembros del grupo.

Estos pocos datos nos demuestran al menos dos cosas: la existencia latente del mesianismo y además, siguiendo a Galvao, la eficacia de las predicciones protestantes cuyas reivindicaciones evangélicas convie-

nen al estado de espíritu de los Baniwa, explotados por los blancos y viviendo en condiciones de vida económicas y sociales precarias.

Koch-Grunberg escribe, comentando los ejemplos del mesianismo que él conocía: "Es un fenómeno curioso este movimiento mesiánico que resurge siempre en esta misma región. Se trata ciertamente de una antigua leyenda indígena, revestida de cristianismo, particular a los Arawak y explotada por algunos astutos pajé y faltos de escrúpulos que buscaban un interés personal. *En todo el mundo, nosotros encontramos de manera análoga esta creencia de un redentor, sin duda el héroe tribal que regresa a fin de liberar a su pueblo del yugo de los opresores*". Nosotros no conocemos, es verdad, ningún mito Arawak o tucano de la región que podamos identificar como el fundamento de una creencia en el retorno de un héroe. Además, las informaciones que se poseen sobre los numerosos mesías locales son demasiado sumarias para que se pueda formular al respecto más que simples conjeturas. Sin embargo los ejemplos suramericanos, sobre los cuales poseemos datos más completos nos inclinan a creer posible el recurso a las tradiciones míticas tribales; pero no se trata aquí de una reencarnación o del retorno de un héroe ya que los mesías se presentan como "Cristo", el Santo Padre o Santos de la Iglesia Católica. *El mesianismo en la región del Río Negro representa, sobre todo, una revuelta contra la opresión y este trazo dominante permanece común a la casi totalidad de los casos.*

Conclusión

Entre las manifestaciones del mesianismo en los indios del Nuevo Mundo un lugar sui-generis es dado a los casos observados entre los Guaraní en el curso de los dos últimos siglos, y entre las tribus parientes del mismo grupo lingüístico. Esto se debe al hecho de que *ciertas religiones Tupi-Guaraní están más dominadas que otras por la creencia en la salvación en un mundo sobrenatural*. La cataclismología, las condiciones de vida precarias de su existencia terrestre y la predicción de una vida paradisíaca prometida a todos los fieles, constituyen principalmente la esencia de la doctrina religiosa guaraní y las prácticas regulares de la religión son tales que basta muy poco para que se vuelvan mesiánicas. El sueño de la Tierra sin Mal es una experiencia de la vida cotidiana y el cataclismo previsto por el mito representa una amenaza constante. Además el, Ñanderú, jefe religioso y político de la comunidad, posee por sus funciones y su posición social, las condiciones necesarias para llegar a ser, eventualmente, un profeta mesiánico. La eclosión de un movimiento depende pues de las experiencias místicas que él podría haber vivido. El Ñanderú, encargado de realizar el sueño mítico se presenta entonces como un simple ejecutante de los designios del héroe civilizador. El obra siguiendo un modelo de comportamiento sancionado por la mitología

misma y puede ser, lo mismo que no importa qué pajé, un personaje célebre reencarnado, *pero sin embargo no pretende imponerse en tanto que salvador o en tanto que Dios*. Nosotros comprendemos pues la duda de ciertos autores en incluir este personaje en la categoría de los mesías cuando ellos dan a este término un sentido muy definido.

La situación difiere considerablemente cuando factores externos, inherentes a las relaciones interétnicas, sobrevienen para desatar un movimiento como hemos podido constatarlo en los levantamientos que agitaron a los guaraní de las misiones jesuitas y a aquellos que estaban sometidos a la dominación colonial española. Se trataba ante todo, como lo hemos observado ya en otros indios, de reivindicaciones políticas y sociales. En lugar de ser un simple profeta, el jefe se convierte entonces, en un verdadero mesías. El sincretismo indio-cristiano y la fachada de fijación en vivencias del pasado (revivalismo) predicado por los mesías hostiles a los jesuitas, recubren pues una causa de revuelta más profunda. En efecto, los indios se sienten verdaderamente frustrados por el monopolio del poder religioso ejercido por los sacerdotes. Ellos no habrían puesto en cuestión el derecho de los misioneros a dirigirlos espiritualmente, pero sus magos estaban humillados al verse ridiculizados y tratados como instrumentos del diablo. Para reaccionar, no bastaba a los pajé rebeldes, recurrir a su autoridad y a su prestigio establecido de taumaturgos. Era necesario aún que ellos se impusieran, sobrepasando en importancia a sus rivales católicos. Es por esto que ellos pretendían, al proclamarse de origen divino, sobrepasar a los predicadores del evangelio que se presentaban a los indígenas como los emisarios del único Dios verdadero; y si ellos combatían las doctrinas y los ritos introducidos por los padres, era sobre todo porque estas innovaciones estaban ligadas con el orden socio-político instituido por estos últimos. *La religión tribal representaba pues, el símbolo de la autonomía perdida.*

La actitud de anti-aculturación presente en los otros fenómenos mesiánicos indígenas, debería, según parece, ser interpretada de manera análoga. Ejemplos como los del Río Negro en que predominan el sincretismo o incluso los elementos cristianos, vienen a corroborar la tesis según la cual la preocupación fundamental por el mesías no sería la de hacer revivir las antiguas creencias y costumbres. Estas pueden, según los casos, ser la condición de una restauración del antiguo orden socio-político exento de los síntomas de desorganización social; ellas pueden también favorecer la institución de un orden nuevo en que los indígenas, a su turno, dominen a los blancos después de haber sacudido el yugo que pesa sobre ellos. Como ciertos elementos cristianos pueden simbolizar el poder de dominación, son entonces aceptados en vez de ser rechazados.

Hemos presentado también ejemplos en los cuales *el carácter de la predicación mesiánica parece netamente aculturativo, como en el caso del mito del paraíso en que la civilización que esperan los indios es la de los blancos. Nosotros clasificaremos en esta categoría los movimientos Tukúna, Ramkokámekra y quizá también Arekuná.* El gozo de los bienes de la civilización occidental se obtendrá a través de una inversión del orden social, debiendo entonces el indio, dominar al blanco si es que el mito no llega incluso a prever un diluvio que vendría a aniquilar a los explotadores actuales de los aborígenes. *Salvo excepción, la organización social primitiva de los indios no conocía la autoridad de una capa social superior, la idea de dominación está invariablemente asociada a la imagen del blanco, a sus invenciones técnicas, a sus instituciones y también a sus características raciales. No hay pues, medio de suplantarla; sin deshacerse de todo lo que representa el actual estado de subordinación.*

Sin embargo, esto no significa de ningún modo, que el indio renuncia a su conciencia étnica. *Las irrupciones de mesianismo entre los indígenas de América del Sur, ya sea que ellos busquen o no la aculturación, son en realidad siempre nativistas. La edad de Oro será reservada a la comunidad de los adeptos al mesías.* Los refractarios y sobre todo los extranjeros, serán excluidos. *La promesa del Paraíso, a pesar del aporte de ideas y de prácticas cristianas, toma casi siempre apoyo en la mitología tribal primitiva e incluso en los casos en que la profecía prevee un intercambio de culturas, es en general el héroe civilizador de la tribu misma, quien lo promete.*

El mesianismo representa, en la casi totalidad de los casos, una tentativa de sobrepasar una situación de penuria social, cuando una simple revuelta armada no ofrece posibilidad de triunfo. Auncuando una guerra santa sea predicada por el mesías, la victoria deberá salir, en una cierta medida, de sus poderes milagrosos. Su cualidad de taumaturgo no sirve solamente para garantizar el triunfo del movimiento, la evidencia de su cualificación carismática, prueba sobre todo, que su misión sobrenatural es legítima.

ESO QUE YO SOY. ENTREVISTA A CLAUDE LEVI-STRAUSS.

Claude Levi-Strauss

Entrevista publicada por el *Nouvel Observateur*. Nos. 815 y 816.
París, 1980.

Traducción: *Ximena Pachón C.*, 1980

le Nouvel Observateur. Su obra inspira una especie de respeto, mejor de temor, por su equilibrio, la fuerza de su concepción, que impresiona a todos sus contemporáneos. Este prestigio, logrado en vida, no lo inquieta?

Claude Levi-Strauss. Yo admito el temor, porque yo he escrito libros muy grandes y muy austeros que, dentro de áreas tales como la del parentesco y de la mitología, se basan en la descripción y análisis de hechos tomados de sociedades lejanas sobre las cuales el lector culto no tiene una idea precisa. Por lo tanto, se requiere un gran esfuerzo para saltar de un pueblo a otro, para tratar de integrar lo que yo ahí digo, y sobretodo, concebir que ellos no se encuentran dentro de un “caos”, bajo la etiqueta común de sociedades “primitivas” o “arcaicas”. Estos términos discutibles se han usado comúnmente para designar toda clase de vida social que hasta una época reciente y posiblemente aún, se han mantenido sin conocer la escritura, o haciendo de esta un uso limitado.

Si bien este criterio es esencial, no debe ocultar el hecho de que las sociedades a las cuales se aplique, pueden diferenciarse tanto la una de la otra, como cada una de ellas difiera de la nuestra. Aquellos que se interesan en la etnología deben por lo tanto plegarse a una gimnasia que entre más elaborada, más reproducirá necesariamente —pero abreviado y de forma, por así decir acelerada— el trabajo del comprador, que reposa no solamente sobre su propia experiencia, limitada a algunas sociedades, sino sobre miles de libros y de artículos, relativos a otras sociedades sobre las cuales no existe un conocimiento de primera mano.

Yo añado que las prácticas, las costumbres y las creencias de cada una de estas sociedades, son indisolubles de su posición en el mundo de las características particulares del medio geográfico, zoológico, botánico, que ellas explotan de una manera que le es propia y que es el resultado de su estructura presente y de su pasado histórico. Para poner todo esto en perspectiva, no es suficiente el referirse a descripciones entográficas, es necesario además, movilizar toda clase de conocimientos, desde la astronomía hasta las clasificaciones animales o vegetales.

Tomado dentro de este torbellino de astros, de costelaciones, de pueblos, de animales, de plantas, de formas de organización social, de ritos y de mitos, el lector experimenta una especie de vértigo y puede sentirse desanimado...

N. O. Nuestra pregunta no se refería al respeto o al temor que el conocimiento etnográfico podía inspirar por su complejidad. Nosotros pensamos sobretudo en el respeto y el temor que inspira su obra...

Claude Levi-Strauss. Yo confieso que sobre esto no encuentro ninguna huella. Un instituto americano de documentación ha publicado recientemente estadísticas que muestran que entre 1969 y 1977 yo he sido el etnólogo más citado en el mundo. Tengo mis razones para creer que estas citas fueron a menudo más críticas que elogiosas. En Francia, especialmente, me parece que el espontaneísmo de moda, el regreso al sujeto, manifiestos desde 1968, están en oposición con aquello que yo he tratado de hacer.

Más que por un prestigio que yo acabo de decirlo, no existe, es pues por un desinterés creciente respecto a mi obra que yo podría —retorno otra vez uno de sus términos— estar inquieto. Me siento aliviado por el hecho de que no se vea más en el estructuralismo —como se hizo en un momento— la filosofía de una época y que se haya renunciado a esperar de él yo no se que mensaje. Esto es lo que era insostenible, porque había que estar constantemente tratando de disipar malentendidos.

Más vale proseguir discretamente un trabajo artesanal, tratar de resolver no los grandes problemas del destino del hombre o del futuro de las sociedades, sino las pequeñas dificultades a menudo desprovistas de interés actual, seleccionadas porque uno cree poderlas tratar de forma un poco más rigurosa, a las que no llegan las llamadas ciencias humanas por enfrentarse a un conjunto de problemas muy complicados, y con la esperanza de contribuir —pero a largo plazo— a una mejor comprensión de los mecanismos de la vida social y del funcionamiento del espíritu humano.

N. O. Usted piensa entonces que el fin del reino de los “maestros pensadores” y de los oráculos del humanismo —reemplazados por el trabajo parcelario del técnico en ciencias humanas— ha sido y es una buena cosa dentro del orden del debate intelectual?

Claude Levi-Strauss. Lo que es chocante, irritante es que se transforme al artesano —yo prefiero esta palabra a la del técnico— en maestro pensador. Esto quiere decir que no veo ningún inconveniente en que existan maestros pensadores. Sartre era uno de ellos, yo no lo soy. Eso es todo.

N. O. Personalmente usted no experimenta ninguna nostalgia sobre estos pensamientos globalizantes y productores de “concepciones del mundo”?

C. Levi-Strauss. Yo tengo como todo el mundo, necesidad de maestros pensadores. Digamos que yo escogí los míos del siglo XVIII o aún, del siglo XVII. Esto quiere decir que nuestras sociedades se han vuelto tan complejas que yo no estoy seguro de que el pensamiento teórico esté en lo sucesivo, en capacidad de dominar la inteligencia.

N. O. Volvamos a su obra: hoy en día usted encuentra dentro de ésta, libros que hubiera preferido no haber escrito? o haberlos escrito de manera diferente?

C. Levi-Strauss. Existen cosas que con el paso de los años yo hubiera escrito de otra manera. Mi primer gran libro, “Las Estructuras Elementales del Parentesco”, probablemente ha jugado un rol dentro de la historia de las ideas, ya que se ha reeditado veinte años después de su primera publicación y se ha traducido a varios idiomas. La edición inglesa es de hace apenas más de diez años. Pero contiene errores de hecho, y algunas interpretaciones me parecen hoy día dudosas, por no decir más. Si bien yo no reniego en nada de la inspiración teórica, de los principios y del método, si es cierto que un volumen considerable de conocimientos se ha acumulado después y que el libro está en muchos aspectos pasado de moda/1/.

Escrito en cuatro meses “Tristes Trópicos” contiene impropiedades de lenguaje y algunas negligencias de estilo; la “Antropología Estructural”, contiene planteamientos que me hacen hoy en día estremecer por aventurados/2/. Yo no sería capaz de escribirlos otra vez, aunque a causa, sin duda, de su carácter simplista y de su esquematismo, ellos han contribuido más que otros a impactar al lector y a divulgar mis ideas. Este género de experiencia no es probablemente excepcional pero, por mi parte, yo encuentro un poco incómodo que la reputación del libro se explique por razones que no son siempre las mejores.

En cuanto a las “Mitológicas”, se le debe aclarar a todo lector de los cuatro volúmenes, que del uno al otro, el método se ha afinado y precisado. Yo considero sin embargo “El Hombre Desnudo”, muy pesado ya que por temor de no lograr el objetivo de mi trabajo, condensé temas que hubieran exigido un volumen de páginas tres veces mayor. Al fin de cuentas es el tercer volumen “El Origen de las Maneras en la Mesa”, el que me parece mejor logrado.

N. O. Existen por el contrario, libros que usted lamente no haber escrito?

C. *Levi-Strauss*. Si, por fuera de la etnología. Durante los pocos meses que transcurrieron entre mi regreso del Brasil, Febrero de 1939, y la guerra, ya había comenzado a escribir una novela. Muy pronto, yo me sentí incapaz, por falta de imaginación concreta y por impaciencia en relación a los pocos detalles de los cuales depende el análisis de un carácter o la reconstrucción de una atmósfera. El título “Tristes Trópicos” y la descripción de un atardecer (por el que comenzaba el libro) son todo lo que de ella queda.

Me hubiera gustado sobretodo escribir piezas de teatro. El hecho de poder contar una historia por boca de aquellos que la están viviendo tiene, para mí, algo de maravilloso. Pero claro está, piezas donde los acontecimientos se desarrollen, donde se dé una trama y una intriga. Ningún género me parece tan exigente ni más estricto que el teatro (es por esto que me satisface tan poco y por lo cual no asisto a él casi nunca). Cada réplica debe servir a la acción; el tiempo muerto esta implacablemente condenado.

N. O. Cual es el tema del libro que usted está escribiendo?

C. *Levi-Strauss*. Por el momento y puede ser definitivamente, yo estoy hastiado de los grandes libros. Yo escribo pues algunos textos cortos, que recogeré más tarde en volúmenes. Pero en mis últimos años de actividad, es sobretodo el tiempo el que me falta. Para estar de acuerdo conmigo mismo, yo dedico desde hace cuatro años mis cursos en el College de France a una especie de vuelta al mundo por las sociedades llamadas “cognáticas” (son éstas más numerosas de lo que uno creía hace treinta o cuarenta años; dentro de éstas, al igual que en la nuestra, la línea paterna y la línea materna son puestas más o menos en la misma categoría). Yo las había dejado de lado cuando escribí “Las Estructuras Elementales del Parentesco” y durante veinte años y más dedicados a la mitología, un volumen enorme de hechos han aparecido y continúan apareciendo sobre estas sociedades. Tratar de desglosar toda esta literatura, tratar de separarlas de las interpretaciones constituye una tarea muy absorbente. También he comenzado de nuevo a viajar, y

es el Japón el que he visitado dos veces durante estos últimos tres años donde yo espero regresar, el que me ha cautivado por la imagen que me ofrece de una civilización tan profundamente extraña como aquellas que los etnólogos van a buscar al corazón de las selvas, dotada al mismo tiempo de un pasado histórico mejor testimoniado en el pasado que el nuestro y que atestigua también, dentro de diferentes terrenos, un refinamiento que nunca hemos alcanzado. Pero allí también, tengo todo por conocer y de nuevo me convierto en un estudiante.

En fin yo no le ocultaré que durante el tiempo que me resta de vida, yo sería feliz de cambiar de profesión. Créo que nunca me he divertido tanto como hace diez años, dibujando un decorado para ópera, construyendo la maqueta y montándola con los tramoyistas sobre el escenario. Un poco más tarde, comenzando un trabajo del mismo tipo para una escena lírica italiana que, por otra parte la directora renunció a montar la obra a la que se me había invitado a colaborador. Existe en mí un lado manual, que no ha encontrado jamás la ocasión de satisfacer fuera de las reparaciones caseras y de esas dos ocasiones.

N. O. Usted lee lo que se escribe sobre usted, sobre sus libros?

C. Levi-Strauss. Casi nunca, salvo algunos casos en los cuales conozco personalmente y estimo el autor. Un instituto americano de bibliografía tiene al día la lista. La que publicó hace siete años contenía ya varios centenares de títulos. Yo no tendría el tiempo disponible para leer todo eso. Y una de las dos: o bien los libros y los artículos que me son favorables reposan en general, sobre mal entendidos, ellos me adjudican aquello que no he dicho o no hubiera deseado parecer decir; o bien me son hostiles y hacen testimonio de tanta ignorancia e incompreensión, que me siento indebidamente perturbado y me pregunto si eso vale la pena de ser escrito. Más vale tratar de conservar un poco la serenidad.

N. O. Por qué no le deja usted a sus lectores sino la opción entre el malentendido y la hostilidad?

C. Levi-Strauss. Mi formulación es posiblemente muy tajante. Será necesario probablemente reemplazar “una de las dos” por “la más frecuente...”.

N. O. El “clima” dentro del cual se desarrolla en Francia la investigación antropológica, le parece satisfactorio?

C. Levi-Strauss. Intelectualmente hablando, la antropología francesa se comporta muy bien. Ella es viva, activa, productiva. Dentro de muchas ramas: antropología religiosa, antropología prehistórica, e histórica, antropología económica, teoría de las reglas del matrimonio y de los sistemas de parentesco; ocupa una posición de avanzada. Aquí se desarrollan debates muy animados. Numerosos son los colegas

extranjeros que vienen a Francia, o si ya están aquí, tratan de prolongar su estadía, porque nos dicen ellos, encuentran entre nosotros un clima exitante desde el punto de vista intelectual que los estimula. Ahora el reverso de la medalla: Nosotros trabajamos en condiciones lamentables. Ahora que sería urgente enviar a terreno decenas y decenas de jóvenes investigadores para recoger a través del mundo y en la Francia misma aquello que subsiste aún de las formas de vida, de los usos, de las creencias tradicionales, nosotros no disponemos —o casi que no— de puestos para ofrecerles. Ausente de la enseñanza secundaria, presente en la superior solamente a partir de la maestría, la etnología tiene posibilidades de reclutamiento muy restringidas: algunos puestos de asistente o de maestro dentro de las universidades o de grandes establecimientos, puestos que para la mayoría, están cerrados en razón del precipitado reclutamiento que siguió 1968. Queda, prácticamente sólo, el C.N.R.S.* donde menos de diez personas son admitidos cada año dentro de cien o doscientos candidatos en general altamente calificados. En cuanto a las condiciones materiales me limitaré a un ejemplo: Los recursos del laboratorio que yo dirijo son, en francos constantes inferiores a los de hace quince años para un efectivo de investigadores que, durante este tiempo se ha duplicado. Estamos entonces, dos veces paralizados, por la falta de medios y por el estado de fatiga en que nos dejan las acrobacias administrativas que no vemos obligados de realizar.

N. O. Piensa usted, que hoy en día, un joven se hace etnólogo por las mismas razones que usted lo hizo hace cuarenta años?

C. Levi-Strauss. Las razones que me empujaron a ser etnólogo fueron, yo lo confieso, razones “impuras”: yo no estaba gustoso con la perspectiva que me ofrecía la agregación en filosofía y yo busqué la forma de salir de ahí. Es cierto que el primer año de enseñanza me había divertido. Pero, muy rápido.. en la época uno sabía, que dentro de las posibilidades de la filosofía, la etnología era una “puerta de salida”, y fue Paul Nizan, a quien yo conocía pues él se había casado con una de mis primas, quien me habló de esto un día. Me encantaba el camping, los paseos a la montaña, la vida al aire libre, entonces me decidí.

N. O. Usted ha sido el testigo —y el actor— de los principales debates intelectuales de los últimos treinta años. Cual le parece importante y cual no?

C. Levy-Strauss. En Francia, los únicos que han retenido verdaderamente mi atención son aquellos que se desarrollaron en el Centro de Royaumont, uno sobre la unidad del hombre, el segundo con la ocasión de un encuentro entre Chomsky y Piaget.

* N.T. Centro Nacional de la Investigación Científica (N.T.)

N. O. Por qué solamente estos dos debates?

C. *Levi-Strauss*. El debate sobre la unidad del hombre, porque fue una de las primeras tentativas a gran escala de aproximar las ciencias humanas y las ciencias naturales. El debate entre Chomsky y Piaget porque sus trabajos se refieren a aspectos que tocan muy de cerca a los míos.

N. O. Y los otros?

C. *Levi-Strauss*. Usted sabe, fuera de mi laboratorio y de las personas que ahí frecuento, yo vivo de forma muy aislada. Yo no estoy al corriente de lo que ocurre en otros medios intelectuales. Yo no conozco ni veo sino poca gente.

N. O. En la época de la descolonización, como etnólogo, usted hubiera podido intervenir en los debates públicos.

C. *Levi-Strauss*. Claro está, yo estaba fervorosamente a favor de la descolonización y de la independencia de los pueblos que estudian los etnólogos. Hoy día, yo no estoy seguro de haber tenido razón, en todo caso a todo nivel... las gentes con las cuales los etnólogos se interesan, es decir las etnias minoritarias, están hoy en día —en sociedades que, sin lugar a duda, han recobrado su verdadera nacionalidad— dentro de una situación generalmente más trágica que aquella de la época colonial. Piensen en los Montañeses de Vietnam...

N. O. Usted piensa, por ejemplo, que la penetración islámica en algunos países descolonizados de África ha podido tener sobre las estructuras sociales de las minorías que ustedes estudian, efectos tan “disolventes” como aquellos del catolicismo colonial?

C. *Levi-Strauss*. Yo soy muy ignorante en lo relativo a la historia de la penetración islámica en África para poderme pronunciar al respecto. Por lo que yo de esto conozco, me parece evidente que una gran religión como el Islam necesariamente ha acelerado, dentro de algunas tribus, la destrucción de prácticas y de formas de vida que nosotros los etnólogos deseamos conservar.

N. O. A la muerte de Sartre, todos aquellos que recordaban su epílogo de “Pensamiento Salvaje” esperaban su respuesta. Esta no se ha presentado. Por qué este silencio?

C. *Levi-Strauss*. No se trataba de un epílogo sino de su último capítulo. Yo me sentí obligado a responder a las críticas contra la Etnología y a una devaluación de su objeto, implícitas dentro de “La

Crítica de la Razón Dialéctica". No existía ninguna razón de volver a sacar todo esto al otro día de su muerte, y por otra parte, el pensamiento de Sartre me es tan extraño, que yo no sé que hubiera podido decir.

Sartre fue, sin lugar a dudas, una personalidad de envergadura excepcional; uno de los pocos de este siglo, capaz de expresarse dentro de los temas más diversos: la filosofía, el ensayo, el teatro, la novela, el periodismo. Bajo este punto de vista su obra inspira y continuará por largo tiempo inspirando la admiración y el respeto. Pero es una obra que yo no he tratado de penetrar sino por deferencia y al precio de esfuerzos repetidos.

Cuando en Diciembre de 1944, yo fui trasladado de New York a París por la Dirección General de Relaciones Culturales, Merleau-Ponty, a quien apenas conocía, me visitó en mi pequeña y oscura oficina de los Campos Eliseos, donde desempeñaba mis funciones. El tenía deseos de visitar los Estados Unidos, donde yo volvería como consejero cultural de la embajada. Hice lo posible por informarle y, desvinculado de Francia por muchos años como yo estaba, le pedí me explicará en que consistía el existencialismo. El me respondió: es una tentativa por volver a hacer de la filosofía lo que esta era en los tiempos de Platón, Descartes y Kant.

Esta ambición fue la grandeza del existencialismo, pero fue también la causa de su debilidad y yo dudo que él sobreviva. En aquellas épocas gloriosas la filosofía se encontraba más adelantada que la ciencia, y era ella la que la hacía progresar; no es sino que pensemos en Descartes y en Leibniz. Hoy en día es lo contrario: la ciencia contemporánea acrecenta cada día tan prodigiosamente sus conocimientos y transforma a tal punto nuestras formas de pensar que la reflexión filosófica no puede más que alimentarse de ella.

Mis únicas lecturas filosóficas —y digo bien filosóficas— son "Scientific American", "La Recherche", "Science", revistas a las cuales yo he querido que el Laboratorio de Antropología Social se suscribiese, además de otros libros de la misma orientación. Nada está más alejado de Sartre, quién tenía hacia la ciencia una actitud no sólo de desconfianza, sino de hostilidad, y quién luchó toda su vida por hacer de la filosofía un dominio hermético, cerrado a la ciencia. Para mí —perdóneme la expresión—, eso parece que la encerró terriblemente.

N. O. Usted se siente más cercano de Maurice Merleau-Ponty...

C. Levi-Strauss. Merleau-Ponty en efecto se interesaba mucho por los conocimientos empíricos. Además del afecto que yo tenía por su

persona, sentía una admiración por su forma de escribir —de una gracia, de una ligereza, de una suavidad sedosa— era esto lo que me acercaba a él. Pero no puedo decir que su obra leída tardíamente, me haya influenciado de alguna manera.

N. O. Si hoy en día, a usted le tocara nombrar a aquellos que más le han influenciado...

C. Levi-Strauss. Marx, Freud, Saussure, Jacobson, Benveniste, Dumézil, más algunos rudimentos de geología, botánica y zoología y una educación artística recibida dentro de una familia que tenía varios pintores.

N. O. No tenía usted en proyecto escribir un libro sobre Rousseau? Realmente a usted lo consideraban un poco como el iniciador del neo-rousseauismo que se expande hoy en día. Ese neo-rousseauismo ecologista, anti-industrias, libertario es en muchos aspectos antiestructuralista...

C. Levi-Strauss. Este proyecto del libro sobre Rousseau, es un proyecto más prestado que sostenido por mí; si yo quisiera escribir este libro debería comenzar por examinar toda la literatura concerniente a Rousseau de los últimos cuarenta años, y la perspectiva no me atrae mucho. Posiblemente algún día, haga algo sobre su estética formulada aquí y allá, en términos que de manera muy curiosa, me parecen aplicables a algunos problemas de estética contemporánea. En cuanto a eso que usted llama ni Neo-rousseauismo, si uno acepta el hecho de que "Tristes Trópicos" ha lanzado, hace un cuarto de siglo, uno de los primeros gritos de alarma ecológica, yo me siento muy poco a fin con los movimientos ecologistas actuales y mucho menos con el neo-rousseauismo de estos últimos años. El mío procede directamente de una larga compenetración con la obra de Rousseau, la otra de una corriente de ideas nacida en los Estados Unidos, que bien pronto tomaría el nombre de sociobiología, claro está antes de que la declararan "fascista", juicio ligero, con el cual, por otra parte, yo no estoy de acuerdo.

N. O. Es decir?...

C. Levi-Strauss. La determinación de las partes respectivas de lo innato y lo adquirido dentro de las conductas humanas, si eso fuese posible, constituiría un tema apasionante de investigación y, de todas formas, no deben existir aquí objetos tabú. Sin embargo esta no es la idea que inspiran los sociobiologistas, y con la que uno debe conmoverse, sino con la increíble ingenuidad con que ellos la persiguen, con los postulados de principio, los paralogismos, los sofismas mismos sobre los cuales

reposan sus pretendidas demostraciones. Esto no impide que, dentro del dominio más restringido de las conductas animales, los sociobiologistas americanos sean unos sabios admirables. El gran libro de Wilson "Sociobiology" es en sus nueve décimas partes una obra maestra. Desafortunadamente, no se puede decir, lo mismo del más reciente, "On Human Nature", que acaba de ser traducido al francés...

N. O. Volvamos entonces a su rousseaunismo...

C. *Levi-Strauss*. Para juzgar mi rousseaunismo, no se puede perder de vista que en mi pensamiento, Rousseau y Chateaubriand están indisolublemente unidos. "Tristes Trópicos" es una especie de oda a Rousseau, y Chateaubriand no es sino ocasionalmente citado en ella; pero él impregna el libro de principio a fin. Hay una tesis en los Estados Unidos sobre este tema... En el primer plano de las influencias que yo confieso se encuentra este personaje doble, este Janus, cuyas dos cabezas miran hacia direcciones diametralmente opuesta. Y si uno se refiere a la filosofía política, yo me siento mucho más cerca de Chateaubriand que de Rousseau. "El contrato Social" tiene algo de fascinante porque es sin duda la obra más oscura y más difícil de toda la literatura política, a pesar de la franqueza de su estilo. Pero él vuelve la espalda a toda visión razonable de la vida en sociedad. Por otra parte, si uno objeta que, dentro de casi todos los temas, Rousseau y Chateaubriand se encuentran en las antipodas uno del otro (comprendido el sentimiento hacia la naturaleza: los dos aman la naturaleza pero no la misma) yo respondería que nosotros vivimos esta contradicción y que es esta experiencia la que hace que sus obras respectivas sean indisociables. Además, el período que va desde Rousseau a Chateaubriand es probablemente aquel donde con más maestría se ha manejado el idioma: lo que ya de por sí es bastante.

N. O. Y Freud? Es él para usted, como se asegura frecuentemente, el verdadero padre de la Antropología Cultural?

C. *Levi-Strauss*. Su pregunta me sorprende. Aún si uno hiciera remontar los inicios de la etnología moderna a Lewis Henry Morgan (y él tuvo sus predecesores), este le daría medio siglo de ventaja ("La liga de los Iroqueses" es de 1851; "La Interpretación de los Sueños" de 1.900); y si algunos antropólogos han podido ser individualmente influenciados por Freud —yo mismo lo he sido—, la Antropología que uno llama Social o Cultural inicia su desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX, en la época de su nacimiento y no tiene nada que ver con él.

Yo había aprendido de Marx, que la conciencia social es engañosa, que para entender sus causas es necesario alcanzar un nivel más profundo. En resumen, una actividad comparable a aquella que prepara

el advenimiento de las ciencias físicas mediante la distinción entre cualidades secundarias, es decir la forma engañosa como el mundo es percibido por los órganos de los sentidos y las cualidades primarias, subyacentes, no accesibles de manera inmediata aunque si más verídicas. Enseguida aprendí de Freud, que aún las expresiones en apariencia más arbitrarias y absurdas de la actividad mental, pueden ser descifrables y tener un sentido. Pero eso es todo. La forma como Freud explica al vida psíquica (a su manera de ver provisoria, ya que el creía que un día se llegaría a una explicación biológica) no me podía servir: ni los mitos ni tampoco las sociedades tienen deseos e impulsos. Aún aplicados al individuo estos términos me inspiran una gran desconfianza: son palabras que se utilizan para disimular la ignorancia sobre las realidades que ellos recubre. Ellos ponen de relieve el conocimiento confuso y no tienen ningún valor explicativo.

Algunos Psicoanalistas hicieron o hacen muy buena etnografía. Fue el caso de Geza Roheim; lo es hoy en día el de Georges Devereux. Pero la razón no se encuentra dentro del valor intrínseco de las interpretaciones psicoanalíticas; ella resulta sobre todo del hecho de que la formación psicoanalítica invitaba a la ampliación de la investigación etnográfica clásica, hacia sectores que los etnólogos habían despreciado hasta la fecha.

N. O. La obra de Lacan, por ejemplo, ha jugado algún papel en su reflexión?

C. Levi-Strauss. Nuestros caminos se cruzaron hace unos treinta años. Después nos dimos cuenta —y estoy seguro que él al igual que yo— que todo nuestro pensamiento, nuestra forma de expresión, yo diría que casi nuestra higiene mental, nos separaba.

ESO QUE YO SOY (Parte segunda)

N. O. Se ha subrayado a menudo la coincidencia del éxito en Francia del estructuralismo con el gaullismo y con el fin de las guerras mundiales. Se trata acaso de una crisis de confianza de la "Inteligencia"? De un declinar de Francia y de Europa? De un síntoma de crisis en nuestras sociedades industriales?

Claude Levi-Strauss. Esa es una forma singularmente provinciana de ver las cosas. El estructuralismo no ha nacido entre 1950 y 1960, así como tampoco ha nacido en Francia. Yo he subrayado varias veces que los orígenes del estructuralismo se remontan al renacimiento y que su itinerario pasa por la filosofía natural de Goethe y después, tomando vías paralelas, por la lingüística de Humbolt y de Saussure y por los trabajos en biología de D'Arcy Wentworth Thompson. El estructuralismo propiamente antropológico nació en los países Bajos, antes de la segunda guerra mundial y la razón de ello es importante que la anote: Indonesia se encontraba bajo el poder colonial Holandés y el pensamiento indonesio era en sí mismo fuertemente estructural. Es pues de los indígenas indonesios que los antropólogos Holandeses aprendieron el estructuralismo. Henos pues aquí muy lejos de las circunstancias a las cuales usted hacía alusión! Yo mismo me introduje en la vía del estructuralismo sin conocer los trabajos de los Holandeses, y es posible, aunque yo no lo cite, que algunas cosas me hayan llegado intermedio de Granet.

N. O. Qué queda del debate entre Marxismo y Estructuralismo? Se ha dicho que el estructuralismo postulaba una ausencia de proyecto, o mejor, de sentido en la producción de la sociedad?

Claude Levi-Strauss. Yo realizo mi trabajo de etnólogo que consiste en interpretar las costumbres, las creencias y las instituciones, y muy poco me intereso por los debates pseudo-filosofios, del tipo del que usted señala en su pregunta. Pero en fin, ya que usted me conduce a ese terreno, yo diría que la idea de que la evolución humana tiene un sentido, que un proyecto único inspire la vida en sociedad y que las diferentes formas que ella reviste ilustren las etapas de un devenir orientado, muestran un marxismo vulgar, verdadera aberración frente a los postulados de marxismo.

Marx pensaba que la historia comienza con la aparición de la lucha de clases, pero no que la lucha de clases fuese coextensiva a la humanidad. A las sociedades históricas él oponía lo que el llamaba el modo de producción asiático (reuniendo bajo este conceto todo aquello que en su época, se sabía de las sociedades llamadas Arcaicas o primitivas). Estas sociedades son, según él, regidas por lasos de consanguinidad y no por

relaciones de producción. La historia, dice él, no ha llegado a estas sociedades. Accidentalmente destruídas, ellas se rehacen en el mismo lugar y con el mismo nombre y son marcadas con el sello de la inmutabilidad. La oposición es muy simple y muy dividida; yo en verdad no iría tan lejos. Llevada a los extremos, esta nos anuncia la distinción entre “sociedades frías” y “sociedades calientes”, con Marx yo rechazo la idea de progreso concebida como una categoría universal para ver de esta forma un modo particular de existencia propio a ciertas sociedades.

N. O. La creencia según la cual todas las formas de vida social constituyen etapas de un desarrollo único, tiene por otra parte una curiosa historia...

Claude Levi-Strauss. En efecto, ella aparece en la antigüedad y uno la encuentra en numerosos pensadores de los siglos XVI, XVII y XVIII. Los darwinistas le dan después un nuevo impulso, más cuando los filósofos y los sociólogos se imaginaban que con esto ella ha recibido una base científica, no se dan cuenta que la idea de una evolución unilateral de los seres vivientes ha sido hoy en día abandonada por los biólogos. Más que de evolución se habla de historia, de caminos divergentes, que implican regresos, repeticiones, parálisis. En todos los dominios en que ha jugado un papel la idea de la evolución unilateral, hoy en día no es más que un modelo superado.

N. O. El socialismo Marxista es entonces uno de sus errores de juventud?

Claude Levi-Strauss. Si y no. No porque como yo ya lo había dicho, la lectura de Marx ha jugado un rol esencial en la formación de mi pensamiento. No también, porque el partido socialista S.F.I.O., al que pertenecí en mi juventud era una extraordinaria escuela para el conocimiento de la vida pública, allí fue mucho lo que aprendí y no me arrepiento de haber pasado por allí.

De otro lado y por el contrario, hoy soy mucho más mesurado frente a la ilusión, cosa probablemente inevitable en un intelectual, de creer, en el poder supremo de las ideas. Mi trabajo de etnólogo y el estudio directo o indirecto de sociedades muy diferentes a la nuestra y diferentes ellas entre sí, me ha hecho comprender que ninguna sociedad real o posible puede llegar jamás a una cristalina racionalidad. No se hace una sociedad a partir de un sistema. Una sociedad, cualquiera que sea, es primero que todo constituida por su pasado, por sus costumbres, por sus usos: Conjunto de factores irracionales contra los cuales se encarnizan las ideas teóricas que uno pretende racionales. Es este igualmente su único punto de acuerdo, ya que cuando estas han

conseguido su finalidad no les queda más que destruirse entre sí. Aquello que uno llama, crisis de la civilización occidental, en gran parte se explica de esta manera.

N. O. Que queda de la idea según la cual el estructuralismo, por su desconfianza frente a los proyectos a los cuales se refieren los actores sociales, conduciría al conservatismo? No se ha convertido usted mismo en un conservador? Por ejemplo, su sujeción a las reglas de la Academia Francesa...

Claude Levi Strauss. Si conservador es solamente aquel que defiende las especies en vías de desaparición, los sitios que aún han escapado a la devastación industrial y los monumentos, testimonios del pasado, entonces yo soy conservador y sin duda usted también lo es. Así mismo hay instituciones que forman parte del patrimonio cuya salvaguardia también nos incumbe.

La Academia Francesa no es digna de respeto por lo que ella fue o no ha sido en este o aquel instante del pasado o del presente. Su composición momentánea puede siempre ser discutida. Su personalidad, es más, yo diría su realidad, se expresa en su permanencia como la única de todas las instituciones francesas que sin casi haber sufrido cambios se ha logrado perseverar en su esencia a pesar de las vicisitudes de la historia. Es a esta continuidad a quien debe su grandeza el establecimiento, y es a ella a quien en la academia, por encargo de nuestros predecesores, debemos proteger.

Ya hemos hablado de “sociedades frías” y “calientes” y yo diría que ninguna sociedad puede así ser calificada de manera absoluta. Toda sociedad sea esta fría o caliente es un conjunto de instituciones que presentan estos caracteres en grados diferentes. Entre más caliente sea una sociedad más desea ella ser la gestora de su propia historia y es así mismo donde más me parece indispensable la persistencia en su seno, de instituciones frías que son las que constituyen sus anclajes. Es allí donde residió la fuerza y el valor de Inglaterra, en el haber sabido de manera simultánea, durante todo el siglo XIX y hasta la época reciente, ubicarse a la cabeza de la revolución industrial y del comercio mundial, manteniendo siempre instituciones tradicionales, sobre las que ella se podía apoyar para mantener su fisonomía diferente.

N. O. Considera usted la aproximación estructural como un método pertinente para comprender ciertas sociedades, como por ejemplo aquellas que usted llama “sociedades frías”, o para comprender cualquier otra sociedad, como por ejemplo la nuestra?

Claude Levi-Strauss. Primero que todo pongámonos de acuerdo sobre la noción de “sociedad fría” y “sociedad caliente”. En mi pensamiento

se trata de límites teóricos que nunca son realizados por los hechos, yo digo y lo repito, que ninguna sociedad presente o pasada ha sido absolutamente fría o caliente.

Segundo punto: esas nociones no caracterizan un estado intrínseco de esta o aquella sociedad sino la actitud subjetiva que cada una de ellas adopta en atención a la dimensión histórica. Las más simples de las sociedades estudiadas por los etnólogos tienen en su límite, una actitud negativa frente a la historia; ellas querían ser tal y como los dioses o sus antepasados las crearon, esto bien entendido, sin poder lograrlo, pues ellas también están en la historia, así hagan todo lo que pueden por ignorarlo.

Por el contrario una sociedad como la nuestra, resueltamente se desea en la historia y ella busca en su propia imagen del movimiento (sería mucho más preciso decir: en las imágenes conflictivas que se hacen de ese movimiento los grupos que la componen) el motor de su cambio.

N. O. De Sartre usted dice que la historia lo tiene como un mito. No es él en esto representativo de su tiempo?

Claude Levi-Strauss. No solamente de su tiempo, sino de una forma particular de civilización. El papel de los mitos en las sociedades sin escritura, de legitimar un orden social y una concepción del mundo por una visión original, de explicar lo que las cosas son por lo que ellas fueron, de encontrar la explicación de su estado presente por su estado pasado y de concebir el futuro en función de ese presente y ese pasado, es ese también el papel que nuestra civilización le dá a la historia. Esto siempre con la diferencia de que nosotros buscamos en la historia razones para creer y esperar pero no pensamos que el presente reproduzca el pasado, y que el futuro perpetuara el presente, sino por el contrario que el futuro será diferente del presente de la misma forma que el presente en sí mismo es diferente del pasado.

Usted me pregunta si el estructuralismo permite una mejor comprensión de cualquier sociedad incluida la nuestra. Yo le respondería que siempre y en todas partes, el esfuerzo de la explicación científica descansa en aquello que podríamos llamar, las buenas simplificaciones. Ahora desde ese punto de vista la etnología puede hacer de la necesidad una virtud. En primera instancia, una importante fracción de las sociedades por ellas constituidas, son por su volumen sociedades pequeñas que, como lo acabo de decir, se conciben a sí mismas bajo una forma estable. A continuación, existe entre ellas y el observador una distancia —que no es solamente geográfica sino también intelectual y moral— que limita su percepción a sólo algunas propiedades simples, algunos contornos esenciales, empobrecimiento

que es una ayuda para nosotros. Si el alejamiento de los cuerpos celestes no nos hubiera condenado a los observadores a percibir sólo un pequeño número de propiedades, la astronomía no hubiese sido la primera de las ciencias de la naturaleza en constituirse como tal.

N. O. Pero para la comprensión de nuestras sociedades?

Claude Levi-Strauss. Las cosas son mucho más complejas. Ellas son de una dimensión diferente y cambian mucho más rápidamente. Aquello que podemos conocer proviene más de la historia que de la observación directa y los niveles de la estructura son de alguna forma ahogados dentro de una masa de procesos aleatorios. Por último, nosotros estamos personalmente implicados en su devenir y por tanto el esfuerzo por aislarnos parece mucho más difícil de ser conducido con éxito.

Sin embargo, allí también subsisten playas o islotes de estabilidad relativa. La etnología retoma sus derechos y reencuentra sus funciones en todo lugar donde los usos, las formas de vida, las prácticas y las técnicas no han sido barridas por los desórdenes económicos e históricos; también lo hace allí donde la vida colectiva reposa aún, en primera instancia, sobre contactos personales a escala de vida aldeana, del barrio o de los reducidos medios tradicionales.

Como usted lo sabe, un equipo del laboratorio de antropología social ha estado dedicado durante seis años al estudio de una aldea francesa. De esto han salido ya tres libros (Marui Claude Pingaud, "Paysans en Bourgogne", Flammarion 1978; Ivone Verdier, "Façon de dire, façon de faire", Gallinard 1979; Francoise Zonabend, "La memorie longue", P. U. F., 1980) y aún esto no se ha terminado.

La etnología tiene perfecta conciencia que cuando ella trabaja con sociedades complejas, esta funciona como una disciplina auxiliar de la historia. Recogiendo una multiplicidad de pequeños hechos que durante mucho tiempo los historiadores no habían juzgado dignos de llamarles su atención (hecho que comienza a cambiar ya que cada vez más los historiadores y los etnólogos trabajan en estrecha colaboración), supliendo los vacíos y las insuficiencias de los documentos escritos, por el conocimiento de la forma como estos viven en el presente. Es así como los etnólogos han llegado a constituir archivos muy originales que enriquecen prodigiosamente nuestro conocimiento.

N. O. A qué corresponden las estructuras elementales que usted entrevé en la organización social, por ejemplo en los escritos míticos de un poema de Baudelaire, etc? A las leyes naturales de la vida social, como las hay en la química y en la física?

Claude Levi-Strauss. Abusivo sería hablar de leyes, digamos más bien que se trata de ir más allá de las apariencias, de llegar a ciertas propiedades escondidas de aquellos objetos que estudiamos y que nos permiten una mejor comprensión de su razón de ser, del rol que juegan ellos en la vida social o en lo referente a las obras de arte, literatura o plástica, los mecanismos con los cuales estas suscitan la emoción estética.

N.O. Es el inconciente una estructura, o mejor postula el estructuralismo la existencia de un inconciente social?

Claude Levi-Strauss. En verdad no es un inconciente social cuya noción sería absolutamente metafísica. Pero las coacciones de la vida social ejercen un control sobre los productos de la actividad inconciente de una multiplicidad de espíritus individuales. Antes de hacerse manifiesta esta actividad inconciente, está sujeta a otras coherciones que corresponden probablemente a la constitución y al modo de operación de las estructuras cerebrales. Es el lenguaje en el que estos dos niveles de coherciones se manifiestan de la manera más clara, pues a diferencia de otros fenómenos culturales, los fenómenos lingüísticos no emergen jamás a la conciencia, salvo claro está, en el caso de los lingüistas. Algunos lingüistas postulan hoy en día, la existencia en el cerebro de un órgano lingüístico, donde los mecanismos de base, comunes a todas las lenguas, estarían de alguna manera dispuestos con anterioridad.

Por mi parte yo he tratado de demostrar que la lengua constituye sin lugar a dudas un caso privilegiado, pero que en oposición a lo conciente, a los razonamientos secundarios y a las reinterpretaciones, es posible llegar, en otros dominios de la vida social, a bases mismas del inconciente. Bases estas que poseen propiedades, no ciertamente idénticas a las reveladas por el análisis lingüístico, pero que muestran con ellas analogías estructurales. De ser esto cierto, la producción lingüística aparecería, como una manifestación, entre otras, de una función simbólica, cuyos rudimentos ya han sido observados en muchas familias de animales, pero que sólo en el hombre ha logrado expresarse plenamente.

N. O. No cree usted que desde hace diez años su sistema teórico ha venido jugando un papel intelectual o ideológico antes que científico?

Claude Levi-Strauss. El sabio es una especie particular de intelectual que aplica el trabajo de su espíritu a la comprensión del mundo natural o social, así como otros se consagran a trabajos de organización o de administración y otros a la producción de obras, digamos por ejemplo literarias. Eso que usted llama mi “sistema teórico” (y que en verdad no

lo es; los problemas yo los abordo uno tras otro, y son estos quienes me sugieren el ángulo de ataque) ha sido tomado, desgraciadamente y sobre todo en Francia, como una ideología. Eso es explicable por el hecho de que en nuestro país no existan divisiones separadas entre los medios profesionales y el gran público cultivado. Este último, ignorando los problemas técnicos, filtra la información dejando solamente pasar interpretaciones superficiales y muy frecuentemente equivocadas. Para mis colegas los etnólogos, yo soy una persona que ha desarrollado soluciones originales, —buenas o malas, ese no es el problema ahora— ante problemas difíciles que han ocupado el interés de la profesión desde que ella existe. Mis análisis e hipótesis son perecederos, como todas aquellas que las han precedido. Hay otras que les hacen competencia, pero tantas estas como aquellas serán superadas en no mucho tiempo. Yo habré cumplido con mi cometido, si los libros futuros reconocen que aquellos escritos por mí, marcaron una inflexión temporalmente útil, en la forma de plantear y tratar algunos de los grandes problemas de la etnología. Que yo haya de alguna manera dinamizado la profesión.

N. O. Es en nombre de una cierta concepción intelectual y de su rol en la sociedad, que usted siempre ha evitado tomar partido en hecho políticos concretos y precisos?

Claude Levi-Strauss. Una especie de abuso de confianza sería lo que sentiría si estuviese todo el día firmando los llamados y protestas que circulan. Después de todo si he adquirido una cierta notoriedad, es porque la gente confía en que yo no anticipo nada sin estudio y reflexión. Sería un engaño tratar de utilizar la credibilidad que se me tiene para hacer incursiones sobre asuntos de los que ignoro todo menos aquello que me han dicho. Y si me inclinase al estudio de estos documentos, con el mismo interés que dedico a aquellos sobre los que he escogido trabajar, serían entonces estos últimos lo que declinarían. Otras personas pueden hacer esto ya porque tienen una capacidad de trabajo mucho mayor que la mía, o ya porque no han establecido las mismas prioridades que yo. No por esto yo los censuro, pero eso sí, en lo que a mí respecta, he resuelto de una vez por todas no intervenir sino sobre aquellos asuntos en los que, con razón o sin ella, yo crea tener la competencia de un aspecto.

N. O. Pero usted intervino cuando Regis Debray estaba preso en Bolivia...

Claude Levi-Strauss. En esa época intervine por la liberación de Regis Debray porque yo conocía la América del Sur y porque se lo que es un profesor auxiliar de filosofía, y es más, hace poco intervine en asuntos concierne a los indios del Brasil...

En lo que respecta a compromisos políticos yo fui pacifista en mi juventud y sin embargo me tocó vivir el desastre del ejército Francés desde la frontera Belgo-Luxemburguesa hasta Montpellier, pasando por la Sarthe, Tulle, Rodez y Beziers. El haberme equivocado así de profundamente, inspiró en mí una definitiva desconfianza sobre mis juicios políticos. Claro está que yo continué sintiendo deseos de reaccionar en ese sentido, algunas veces muy fuertemente, pero al respecto yo ya soy conciente de su caracter visceral o epidérmico. No hay nada en ellos que permita creer en el caracter edificante de los mismos como para que estos sean divulgados.

N. O. Cuales son hoy en día sus relaciones con el judaísmo? Qué piensa usted de la reciente idea de un “voto judío” para las próximas elecciones?

Claude Levi-Strauss. Por las dos líneas desciendo de familias judías que desde hace dos siglos y medio y seguramente desde mucho antes, se encontraban bien establecidas en la Alsacia, algunos de sus miembros “subieron” hasta París desde principios del siglo XIX, otros dejaron la Alsacia después de 1870. Es decir que yo me siento íntegra y exclusivamente francés, así me interese saber que mis raíces se hunden en un pasado de muchos miles de años, rico en cultura y acontecimientos. La idea que mis escogencias políticas o mis votos, puedan ser influidos por consideraciones diferentes a las de mi ciudadanía francesa, es para mí algo impensable. Yo no me siento indiferente frente a Israel y a lo que allí sucede, pero esto lo siento de la misma manera que un parisino conciente de sus orígenes bretones se siente implicado por lo que pasa en Irlanda: Son ellos primos lejanos...

N.O. Sartre en sus “Reflexiones” pretendía en sustancia, que el judío es espontáneamente un etnólogo. Y en realidad sus padres en esta disciplina, Durkheim y Levi-Bruhl, eran como usted, judíos...

Claude Levi-Strauss. Podría usted también agregar los nombres de Boas y de Mauss, así como también un número mucho más elevado de etnólogos que no son judíos, tal es el caso de Morgan, Taylor, y aún más cercanos a nosotros como Rivet, Leenhardt, Rivers, Malinowski, Kroeber, Radcliffe Brown, Evans Pritchard, Linton, Mead... Sin embargo admito que en sociología y etnología contamos con una notable proporción de judíos. Probablemente a esto no hay que darle más importancia que por ejemplo a la notable proporción de apellidos compuestos entre los etnólogos.

Me parece que a esto se le pueden dar dos explicaciones. En primer lugar, la proporción social de judíos en el siglo XIX, ha coincidido con la constitución de las ciencias sociales como disciplinas en su pleno

derecho. Había pues un “nicho” —en el sentido ecológico del término— en parte vacante, donde los recién llegados podían establecerse sin chocar con una competencia muy fuerte. En segundo lugar es necesario considerar los efectos psicológicos y morales del antisemitismo, los que, como tantos otros, he vivido la experiencia tanto en la escuela primaria como en el Liceo. Sentirse de repente rechazado por una comunidad de la cual uno creía ser parte integrante, puede conducir a un espíritu joven, a tomar algunas distancias frente a la realidad social, máxime cuando él está coaccionado a considerarla desde adentro, donde él se siente, y desde afuera donde ésta lo ubica. Allí él no tiene sino una forma, entre muchas otras, de aprender a ubicarse en una perspectiva sociológica o etnológica.

N. O. Con frecuencia ha declarado usted que su más grande pesar es el de no haber sido director de Orquesta, es esto coquetería suya, o es algo que piensa usted sinceramente?

Claude Levi-Strauss. Lo digo muy sinceramente. Recibí una cultura musical, porque la música ocupaba un lugar de importancia en las tradiciones de mi familia paterna, fiel a la memoria de un tatarabuelo, que bajo el reinado de Luis Felipe y después bajo el segundo imperio, fue director de Orquesta, tuvo amistad con Berlioz, contribuyó a fundar la Sociedad de Conciertos del Conservatorio y a popularizar la obra de Beethoven en Francia. Yo he guardado siempre un profundo amor por la música, pero sin nunca haber llegado a tocar ningún instrumento (y ensayé muchos). De esta contradicción entre mi cultura y mi naturaleza me ha quedado una sensación de desgarramiento. Sabiendo que alguna cosa, seguramente, de orden genético me ha faltado para poder convertirme en un productor de música, yo me complazco soñando que, seguramente bien orientado, hubiera sido director de Orquesta. Aunque seguramente la barrera genética me hubiera impedido también esta ambición.

N. O. La política y la lectura de periódicos le interesan?

Claude Levi-Strauss. Yo estoy muy apartado de la política porque, como ya lo he dicho, ya no creo que ella pueda ser un objeto del pensamiento teórico. El mundo en que vivimos se ha vuelto muy complejo, las variedades son hoy en día tantas, que el pensamiento no las puede dominar. La política hoy se hace golpe a golpe, en un marco muy general de orientaciones y yo dudo que se pueda hacer de otra forma. Sin embargo deseo informarme lo mejor posible, yo leo regularmente dos diarios, cuatro semanarios y muchas revistas.

N. O. Mira usted la televisión? Va usted a cine?

Claude Levi-Strauss. Veo muy poco la televisión, si no, a que horas leería? La televisión me interesa cuando ella cumple con aquello que me parece es su función: Mostrar lo que sucede, en el lugar y en el momento en que los hechos suceden. Aparte de los acontecimientos muy, muy destacados la televisión americana es mucho mejor lograda que la Francesa, aparte de esto, no miro casi nada, salvo de cuando en cuando a riesgo de hacerlo estremecer a usted —“Au Théâtre ce soir” hacia lo cual me lleva un gusto un poco perverso que colma sin incomodarme, un vacío en mi cultura general: el teatro de boulevard. En lo que al cine respecta, en el pasado fuí mucho, hoy en día ya no; sea porque él ha cambiado, sea porque yo he cambiado: sea posiblemente por razones de una claustrofobia que crece con la edad. Solamente las películas de Ozu puedo verlas de principio a fin, retenido permanentemente por su encanto sin sentir el tiempo pasar.

N. O. Si fuese preciso conservar algunos objetos de nuestra civilización para los etnólogos de los años tres mil, cuales escogería usted?

Claude Levi-Strauss. Es muy raro que los miembros de una sociedad sean concientes de aquello que en su cultura es realmente importante y significativo. Para tener los menores riesgos de equivocarme al responder a su pregunta, podría decir (ya que es la más grande): “La Biblioteca del Congreso”...

N. O. Prefiere usted dejar en la memoria de sus contemporáneos el recuerdo de un pensador o el de un gran escritor?

Claude Levi-Strauss. La lectura o relectura de grandes escritores se llamen Rousseau, Chateaubriand o Proust, me procura siempre la misma admiración y me impregna del sentimiento de mi insignificancia. Yo no soñaría con figurar así sea a mucha distancia de ellos.

Entrevista realizada por: Jean-Paul Enthoven y Andre Burguiere.

EL NOMBRE COMPUESTO EN MACUNA

Por: Milagros Palma de Feuillet

SINTESIS INTRODUCTORIA

Resumen de aspectos fonológicos y morfológicos de la lengua macuna. Para una mejor comprensión del estudio sobre el nombre compuesto en macuna, es importante conocer algunos aspectos básicos de la fonología y de la morfología del nombre simple macuna.

Fonemas de la lengua macuna. Un total de 22 fonemas conforman el sistema fonológico de la lengua macuna, 10 clasificados dentro de las consonantes y 12 dentro de las vocales como se puede apreciar en los siguientes cuadros:

1)

	bilab.	alveol.	velar.	palatal.	glotal.
Sd.	p	t/s	k		h
Sn.	b/w	d/r	g	y	

El fonema /p/ en macuna aparece solamente en préstamos tomados de la lengua yeral, lingua franca del Amazonas, y del español o del Portugués.

2)

Oral/Nasal			
	ant.	cent.	post.
min.	i/ĩ	u/ũ	u/ū
med.	e/ē		o/ō
max.		a/ā	

El macuna presenta un sistema triangular de tres grados de abertura. La correlación de nasalidad abarca el sistema en su totalidad, es decir que el sistema de vocales orales comprende los mismos grados de abertura y las mismas localizaciones que el de las vocales nasales. Además toda la serie sonora de los fonemas consonánticos presenta variantes en el contexto nasal vocálico, a tal punto, que el morfema puede ser enteramente nasal o no-nasal operándose el fenómeno que en las lenguas tukanas se denomina "armonia nasal". (Ver Características morfofonológicas de la familia tukuna (la nasalidad), Palma de fuillet M. 1980).

Aspectos morfológicos del nombre macuna. El plural del nombre se forma sufijando el morfema no-libre "ri" a los nombres que llevan el rasgo [inanimado] y "ra" o "a" los nombres con el rasgo (animado).

El género en el nombre se forma sufijándole las siguientes partículas no-libres:

- /-a/ con los rasgos (masculino, animado, humano)
- /-o/ con los rasgos (femenino, animado, humano)
- /-bi/ con los rasgos (masculino, animado, no-humano)

En macuna los objetos se clasifican según la forma y ciertos aspectos característicos expresados a través de los morfemas no-libres sufijados al final del nombre:

- /-ga/ con el rasgo (redondo)
- /-ro/ con el rasgo (liso, fino)
- /-hāi/ con el rasgo (puntado, cortante)
- /-sēhē/ con el rasgo (forma de garfio, espinoso)
- /-bā/ con el rasgo (fibroso, hilo)
- /-dyō/ con el rasgo (palmera)
- /-gu/ con el rasgo (árbol de chagra o silvestre frondoso)
- /-bē/ con el rasgo (fuego, llama)
- /-ra/ con el rasgo (objeto en vaina)

El diminutivo se forma en macuna de la siguiente manera:

para el nombre con rasgo (animado) o (inanimado) y que además lleva el rasgo (singular) o (plural) se les sufija los morfemas no-libres /-aka/ (para el singular) o /-butaka/ (para el plural) respectivamente. Para los nombres con el rasgo (animado, no-humano, singular) el morfema que se les sufija para formar el diminutivo es /-ria/.

Para formar el aumentativo de los nombres con el rasgo (±animado, singular) se le agrega el morfema no-libre /hai/ y para los nombres con el rasgo (±animado, plural) se añade la partícula /-hiari/.

VALOR DE LAS CONVENCIONES EMPLEADAS.

Las abreviaturas y convenciones utilizadas en el análisis del “nombre compuesto” son las siguientes:

N1.	Nombre compuesto.
N2.	Primer miembro del nombre compuesto.
N3.	Segundo miembro del nombre compuesto.
N.	Nombre simple.
R.v.	Radical verbal.
Det.	Determinante.
Mod.	Modificador.
S.	prep. Sintagma preposicional.
/X/	representación del primer miembro del nombre compuesto, o sea N2.
/Y/	
/Y/	representación del segundo miembro del nombre compuesto o sea N3.
(/ /).	Dos barras paralelas, delimitan la expresión fonológica.
().	Dos corchetes, delimitan la expresión fonética.
” ”	Dos comillas delimitan la traducción en español del texto macuna.

1. INTRODUCCION

En el siguiente capítulo sobre la Descripción de la Lengua macuna, se aborda el problema de los nombres compuestos desde diferentes perspectivas, en vista de un acercamiento a la aprehensión de las leyes de formación de esas unidades lexicales complejas/1/. Para el análisis se parte de una amplia definición del nombre compuesto para enseguida proceder al estudio de su estructura. Esto permite despejar la diferencia entre el compuesto como unidad paradigmática y el sintagma nominal como unidad estrictamente sintágmica para poder emprender en detalle el estudio de la morfología de las unidades lexicales complejas, las propiedades semánticas de sus componentes y las del resultado de la unidad concebida como una totalidad, así como también las características de su comportamiento sintáctico. De este análisis se desprenderán las siguientes conclusiones: a pesar de la relativa transparencia semántica de los constituyentes del compuestos, éste como totalidad conserva el carácter peculiar de toda unidad lingüística en lo que respecta a la significación cimentada fundamentalmente en la convención o sea que el conocimiento anticipado de la significación de cada uno de los constituyentes del compuesto, —como resultado de un análisis previo del concepto denominado en base a las categorías referenciales propias al hablante macuna, y las reglas de utilización de las unidades que interviene en los compuestos—, escapan a toda formalización que permita engendrar nuevas formas compuestas aceptables para el hablante macuna porque la unidad compleja resulta del análisis de la realidad a partir de la visión que de ella tiene en un primer momento y en la que entra a operar una serie de factores de dinámica de los sistemas lingüísticos.

1.1. DEFINICION.

El nombre compuesto es aquella unidad compleja constituida de dos elementos por lo menos: un nombre precedido de otra unidad ya sea lexical, raíz verbal, determinante, modificador adjetival o adverbial. Dentro de la categoría de los nombres compuestos se han incluido también aquellos segmentos complejos en cuya composición figuran la negación precedida de un nombre o bien de una raíz verbal.

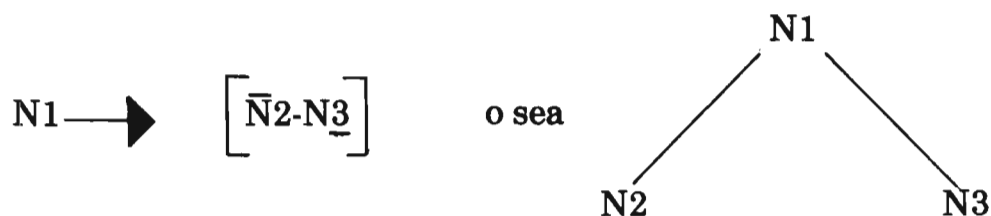
Los nombres compuestos forman parte del inventario lexical de una lengua y su significación imprevisible como la de cualquier unidad lexical simple, reposa en la estricta convencionalidad. Por consiguiente no se puede decir que resulten de la creatividad del hablante en el preciso momento de denominar un determinado concepto. El análisis

/1/ Este estudio constituye una etapa más del análisis de la lengua macuna.

riguroso de las relaciones semánticas y de las categorías de los miembros del nombre compuestos permitirán comprender los mecanismos que operan originalmente en la formación de esas unidades que son el resultado de la aplicación de reglas de determinación nominal y que posteriormente por su frecuente aparición en el mismo contexto designado un concepto único, terminaron soldándose a tal punto que al opacarse la significación de cada uno de los términos se dió paso a la formación de una unidad compuesta que es inanalizable para el hablante macuna.

2. ESTRUCTURA DEL NOMBRE COMPUESTO.

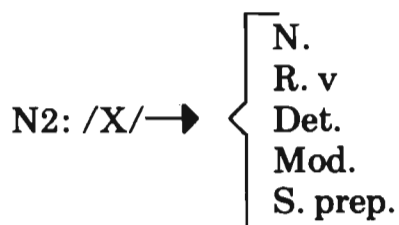
En general el primer miembro N2 del nombre compuesto N1, constituye una especie de complemento del segundo elemento N3 que es hasta cierto punto, el núcleo de conjunto compuesto. Los miembros del compuesto o sea N2-N3 entretienen relaciones específicas que dependen tanto de la naturaleza semántica del segundo integrante así como de la categoría lexical del primero. La regla de formación del nombre compuesto se puede representar de la siguiente manera:



Estas fórmulas se pueden enunciar así: N1 es igual, o esta compuesto por N2 y N3.

2.1. *Naturaleza de primer miembro.*

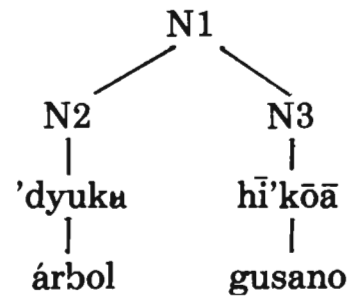
Diferentes clases de unidades pueden constituir el primer miembro siendo susceptibles de aparecer las siguientes unidades: lexical, raíz verbal, determinante, modificador adjetival o adverbial, pudiéndose formalizar así:



En los nombres compuestos que en seguida aparecen se pueden encontrar ejemplificaciones cada una de las posibles clases representadas por /X/:

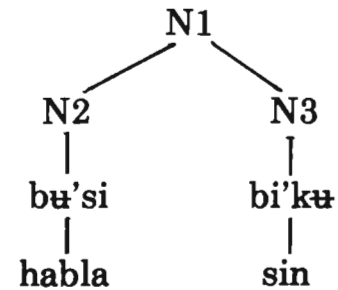
N2 : /X/ : N

N1 : “gusano de árbol”



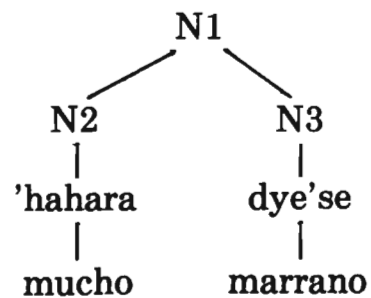
N2 : /X/ : R.v

N1 : “mudo”



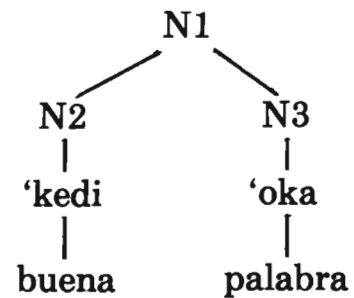
N2 : /X/ : Det.

N1 : “cafuche”



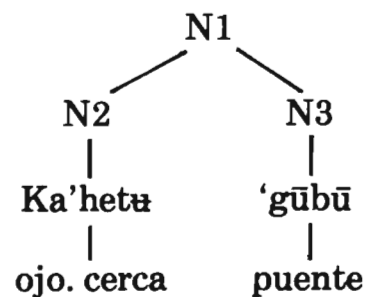
N2 : /X/ : Mod. adj.

N1 : “magia buena”



N2 : /X/ : S. prep.

N1 : “ceja”



2.2. Naturaleza del segundo miembro.

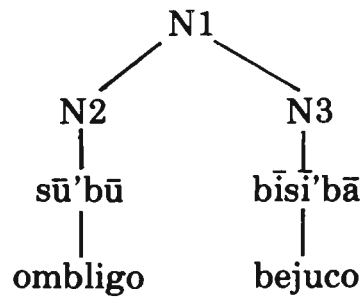
Al segundo miembro de compuesto o sea N3 que se representa /Y/ le corresponde el inventario de /X/ más las partículas de negación que varían según que /X/ sea N o Rv o sea:

N3 : /Y/ → {
N.
R. v.
Det.
Mod.
Neg.

Los siguientes ejemplos ilustran las clases que pueden figurar en /Y/:

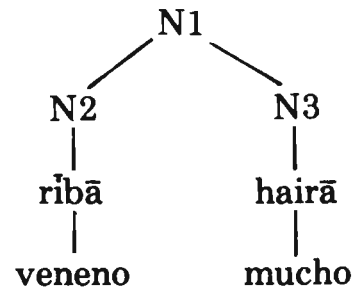
N3 : /Y/ : N

N1 : “Cordón umbilical”



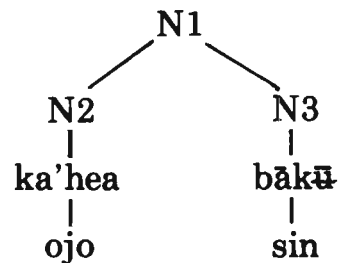
N3 : /Y/ : Det.

N1 : “Sapo venenoso”



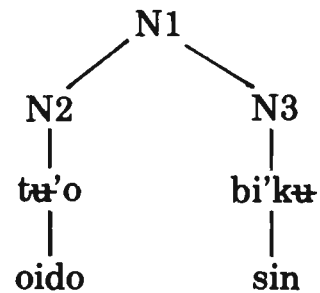
N3 : /Y/ : Neg. (n)

N1 : “Ciego”



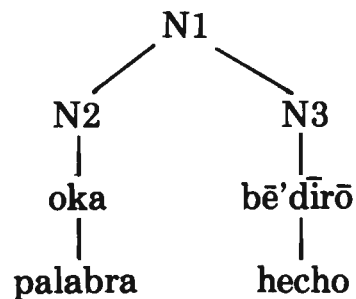
N3 : /Y/ : Neg. : (R. v.)

N1 : “Sordo”



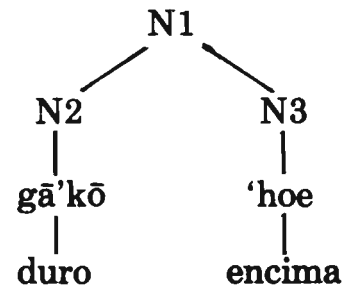
N3 : /Y/ : Rv

N1 : “Recado”



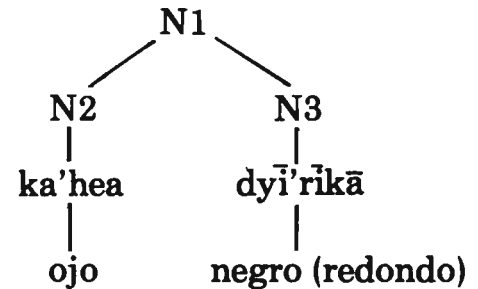
N3 : /Y/ : Mod., (adv)

N1 : "Hombro"



N3 : /Y/ : Mod. (adj.)

N1 : "Pupila"



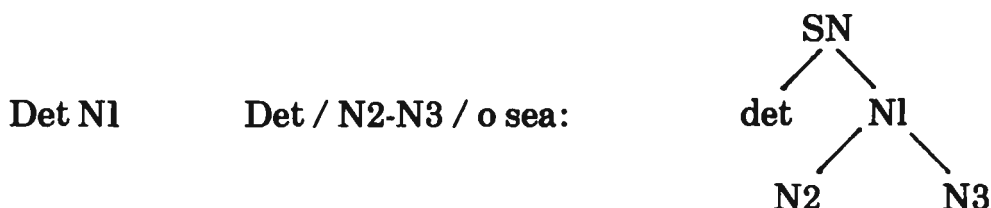
Nota: En el corpus con el cual se ha venido trabajando en el análisis no se ha encontrado S. prep. en /Y/. Esto responde lógicamente al comportamiento sintáctico del Sintagma preposicional en la frase macuna en general.

3. EL NOMBRE COMPUESTO Y EL SINTAGMA NOMINAL.

Existe una distinción muy clara entre el nombre compuesto y el sintagma nominal. El primero constituye una unidad lexical autónoma, mientras que el sintagma nominal no posee esta cualidad. Los nombres compuestos forman parte del inventario lexical de la lengua y su aparición obedece a relaciones paradigmáticas; en cambio el sintagma nominal al darse en un momento concreto de habla, su estructura responde a relaciones sintagmáticas. En fin, para comprender la naturaleza del compuesto es necesario tener en cuenta su especificidad morfológica, semántica y sintáctica.

3.1. *Morfología de los nombres compuestos.*

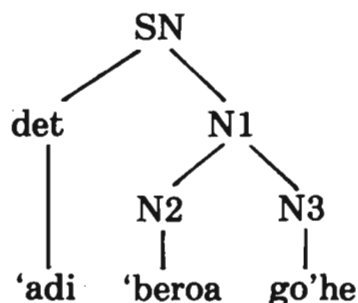
Los nombres compuestos al igual que los nombres simples, se relacionan con partículas específicas de este paradigma, lo cual permite demostrar que los compuestos deben ser considerados como un todo y no como la suma de las unidades que lo conforman. Cualquier elemento del paradigma de determinantes puede aparecer antecediendo al nombre compuesto de acuerdo con la siguiente regla:



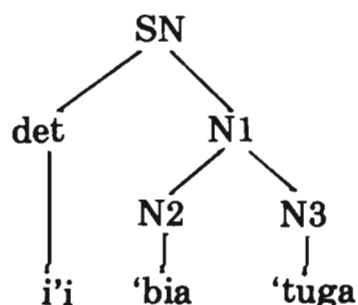
Los ejemplos que en seguida aparecen permiten apreciar la relación del nombre compuesto con el determinante:

- deíticos caracterizados con el rasgo [- animado] : 'adi, ii, ohu, 'iti i'se, i'ka en los siguientes contextos:

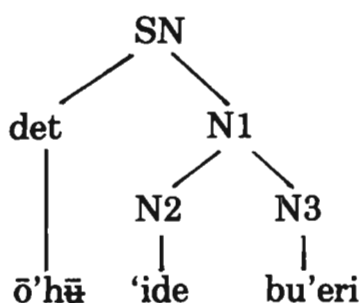
- a) / adi 'beroa go'he/
 // este - avispa - hueco//
 "Esta colmena"



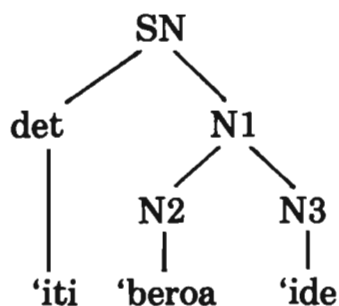
- b) / i'i 'bia 'tuga/
 // ese aji canasto//
 "Ese estante para ahumar aji"



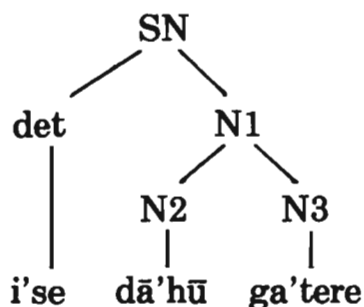
- c) / o'hū 'ide bu'eri/
 // aquella - agua humo//
 "Aquella nube"



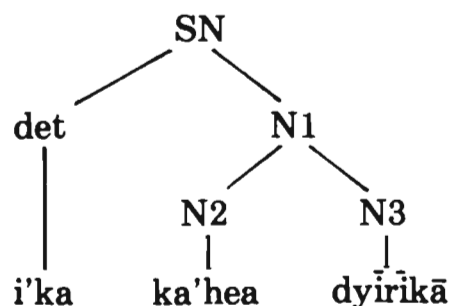
- d) / 'iti 'beroa 'ide/
 // aquella - abeja agua//
 "Aquella miel"



- e) / i'se dā'hū ga'tere/
 //aquel - masa de yuca tiesto//
 "Aquella fariña"

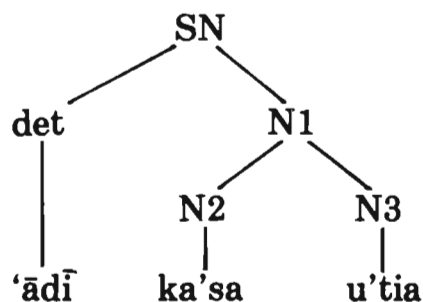


- f) // i'ka ka'hea dyi'rikā/
 //ese - ojo - negro (red.)//
 “Esa pupila”

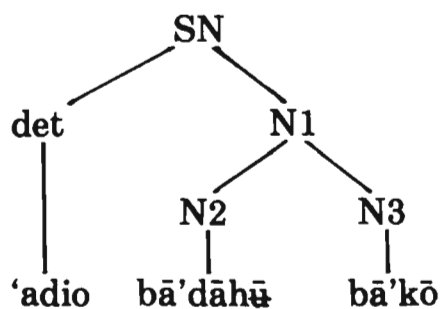


- Deitícos con el rasgo $[+ \text{animado}]$: ‘ādī, adio, īī, oa, dyoa, aparecen ejemplificados en los siguientes contextos:

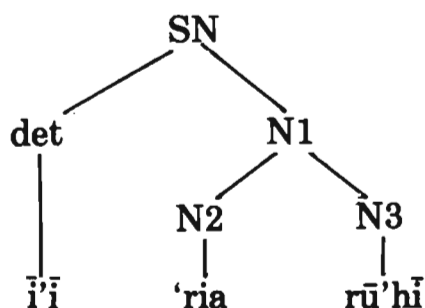
- a) / ‘ādī ka’ sa u’tia/
 // esta - hormiga - avispa//
 “Esta avispa brava”



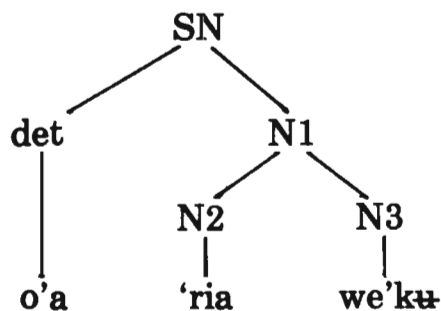
- b) / ‘adio bā’dāhū bā’kō/
 // esta - marido sin//
 “Esta soltera”



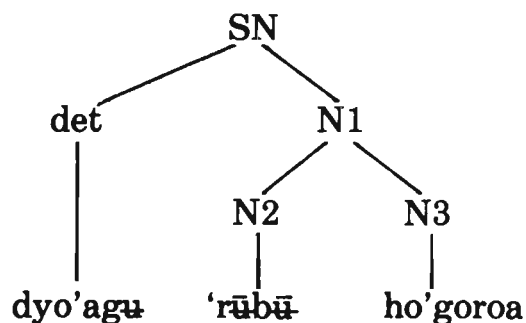
- c) / īī ‘ria rū’hī/
 // aquel - rio pajuil//
 “Aquella pava”



- d) / o’a ria we’kū/
 // aquel - rico danta//
 “Aquel chigüiro”

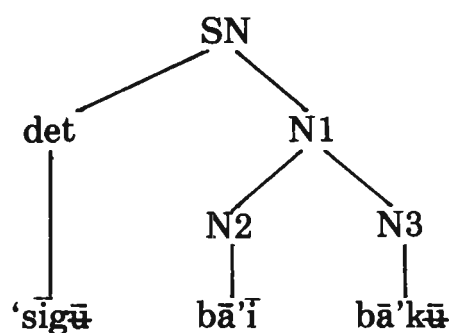


- e) / dyoagu 'rūbū ho'goroa/
 // aquel - espíritu mariposa//
 "Aquella mariposa nocturna"

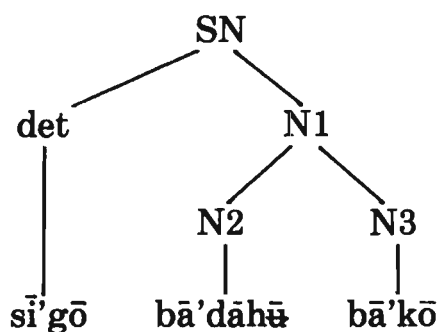


- Los determinantes numerales con rasgo [+animado] : sīgū, sigo, hū'arā, u'diarā, 'hūa'riarā etc. y con el rasgo [-animado] : ko, hūa, u'dia, hūa 'ria etc.

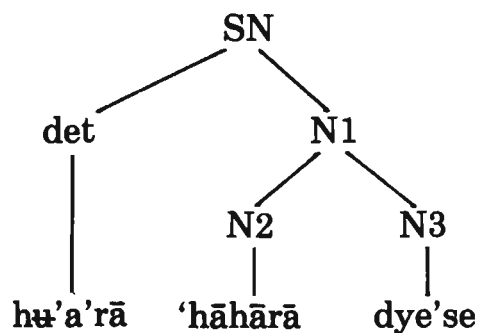
- a) / sīgū bā'ī bākū/
 // un - tio hijo//
 "Un primo"



- b) / sī'gō bā'dāhū bā'kō/
 // una - marido - sin//
 "Una soltera"

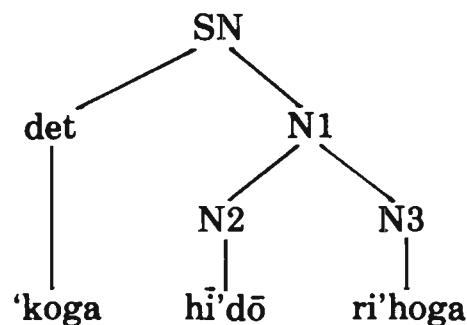


- c) / hū'arā... 'hāhārā/dye'se/
 // dos (...) muchos puerco//
 "Dos cafuches"

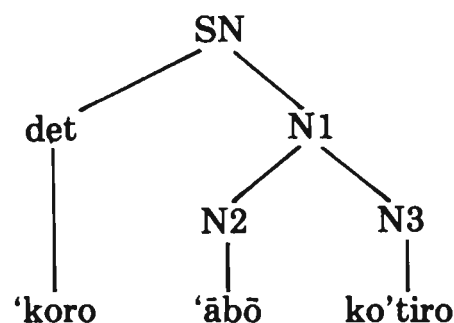


Es importante señalar, como se vió en el estudio de la determinación del nombre simple, que el determinante concuerda por lo general en género y número con el nombre determinado, sin embargo muy raramente se manifiesta en la estructura superficial. La concordancia se da con mayor frecuencia en el caso de los nombres con el rasgo [-animado] cuando se hace referencia a la unidad:

- d) / 'koga hī'dō ri'hoga/
 // uno - anaconda. cabeza//
 "Una cabeza de matafrio o
 expirmidor"



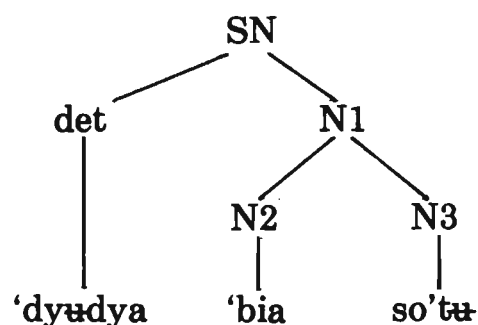
- e) / koro'ābō ko' tiro/
 // uno - mano - palma//
 'una palma de la mano'



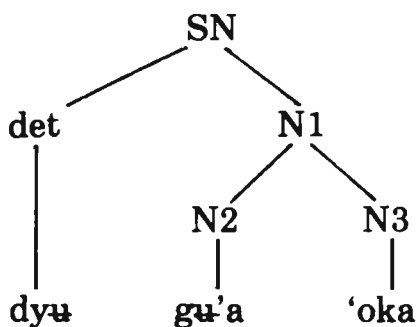
Pueden verse con más detalle las diferentes partículas indicadoras de la clase a la que pertenecen los objetos en el capítulo sobre el nombre simple.

- Determinantes posesivos: dyadya, būdyā, īīdyā, īdāya būādyā con los cuales se indica el sujeto poseedor de un objeto. Los pronombres personales en relación de determinación en el cual el determinado corresponde a un nombre con el rasgo [+animado, +humano] indican relaciones de parentesco en donde no existe una relación de posesión. Esto mismo sucede cuando el determinado evoca ciertos estados emocionales o conceptos abstractos como ciertos valores sociales en donde los posesivos indicarían lo que se llamó en el estudio de la posesión "una pseudo posesión" a diferencia de la primera posesión en la que el pronombre lleva la marca de flexión 'dya/a. En seguida se ilustran los diferentes tipos de determinación posesiva a partir de ejemplos en los que el determinado corresponde a un nombre compuesto:

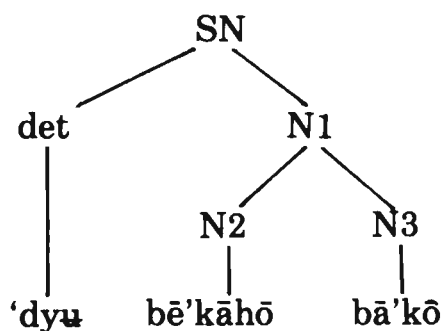
- a) / dyadya 'bia so'ta/
 // yo. de -aji tiesto//
 "Mi quiñapira"



- b) / dyu gua 'oka/
 // yo-nosotros - palabra//
 "Mi idioma"



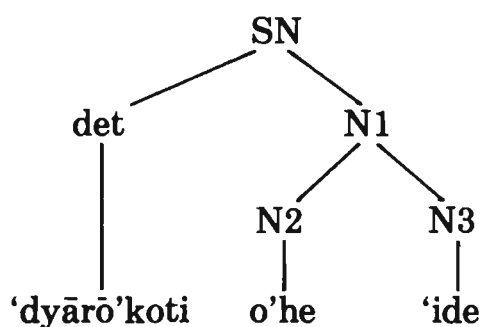
- c) / dyu bē'kāhō bākō/
 // yo - tia hija//
 "Mi prima"



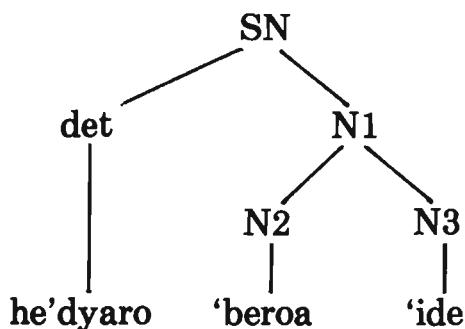
Se puede observar en el primer ejemplo en el que el posesivo lleva la marca de flexión -dya, el nombre hace referencia a un objeto inanimado en el último ejemplo se hace referencia a una persona con el cual, el sujeto denominado por medio del pronombre, entretiene relaciones de parentesco y en el segundo ejemplo el nombre hace referencia a un bien común de la sociedad y por consiguiente inalienable.

- Determinantes calificativos: dyārōkōtī, he'dyaro, 'habetaka, 'guti, ga'he, ga'hə, ga'heo, ku'hi funcionan igualmente con nombres compuestos como se puede observar en los siguientes ejemplos:

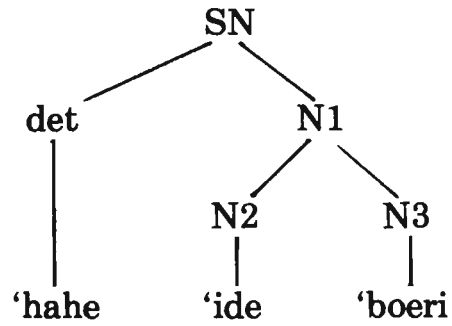
- a) / dyārōkōtī o'he 'ide/
 // bastante-pecho. agua//
 "Bastante leche materna"



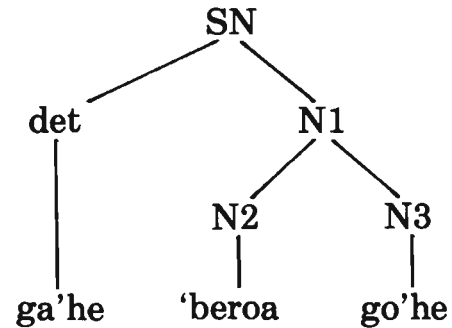
- b) / he'dyaro 'beroa 'ide/
 // solo - abeja. agua//
 "Solo miel"



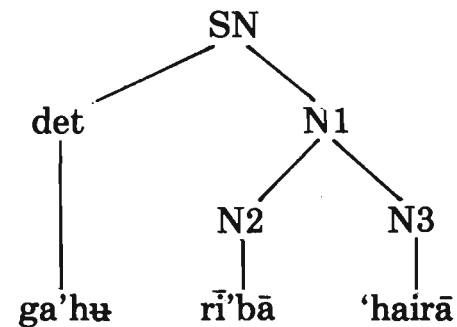
- c) / 'hahe 'ide boeri/
 // mucha - agua. humo//
 "Mucha nube"



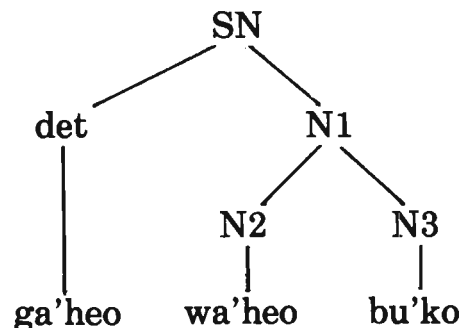
- d) / ga'he 'beroa go'he/
 // otro - abeja. hueco//
 "Otra colmena"



- e) /ga'hɤ rī'bā 'hairā/
 // otro - veneno. mucho//
 "Otro sapo venenoso"



- f) ga'heo wa'heo bu'ko/
 // otra aruñadora vieja//
 "Otra viuda"



Estos ejemplos ilustran ampliamente el funcionamiento de la determinación en relación con el nombre compuesto.

3.3.2. *La polideterminación del nombre compuesto.* De la misma manera que los nombres simples, los compuestos admiten varios determinantes obedeciendo también a las siguientes formulaciones:

- a) dos determinantes: Det₁/N2-N3/ Det₂/N2-N3/

Después de la reducción a un común nominal, esta estructura puede aparecer transformada como sigue:

$$\left[\text{Det}_1 \left[\text{Det}_2 / \text{N2-N3} / \right] \right]$$

b) tres determinantes: $\text{Det}_1 / \text{N2-N3} / \text{Det}_2 / \text{N2-N3} / \text{Det}_3 / \text{N2-N3} /$

Esta estructura puede presentarse de dos formas:

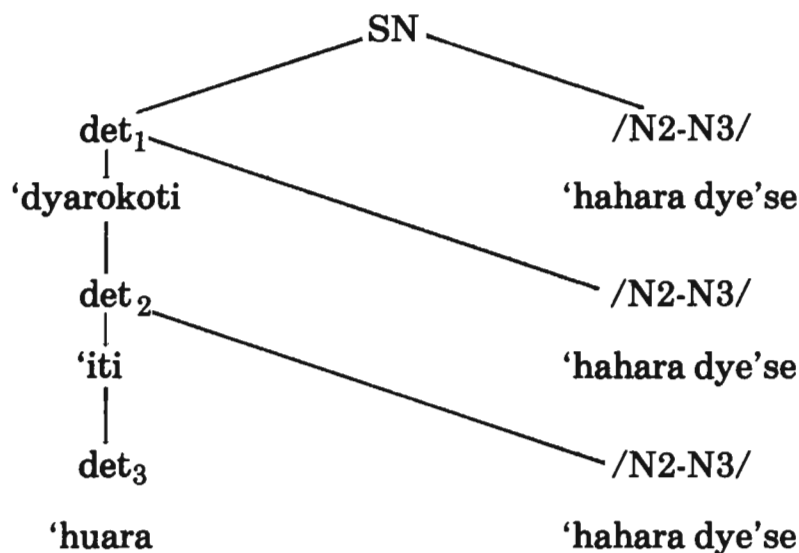
1. Después de la reducción de los determinantes Det_2 y Det_3 a un común nominal:

$$\text{SN} = \left[\left[\text{Det}_1 / \text{N2-N3} / \right] \left[\text{Det}_2 \left[\text{Det}_3 / \text{N2-N3} / \right] \right] \right]$$

2. Después de la reducción de los determinantes Det_1 , Det_2 y Det_3 a un común determinado:

$$\text{SN} \left[\text{Det}_1 \left[\text{Det}_2 \left[\text{Det}_3 / \text{N2-N3} / \right] \right] \right]$$

En la siguiente representación se puede observar la estructura subyacente del sintagma nominal /'dyārōkōtī 'iti 'hūarā dye'se/



//todos - esos - dos - muchos. marranos-muchos. marranos-muchos. marranos//

“Todos esos dos cafuches”

4. CARACTERISTICAS SEMANTICAS DE LOS NOMBRES COMPUESTOS.

A cada nombre compuesto le corresponde un concepto o sea que la significación global no es equivalente a la suma de las partes. Esto lo

muestran claramente los hablantes macuna quienes al cabo de un gran esfuerzo de abstracción perciben la significación de cada uno de los miembros del compuesto. La descomposición de las unidades compuestas es un ejercicio poco frecuente entre los miembros de una comunidad lingüística que no posee tradición escrita. A pesar de la aparente transparencia semántica de cada una de las unidades del nombre compuesto, la significación global es generalmente imprevisible. La asociación entre un segmento fónico complejo y un concepto es esencialmente convencional o sea que para el hablante las formas compuestas asociadas a un concepto determinado forman parte de su repertorio lexical, es decir que él siempre ha conocido el compuesto, en asociación con un concepto único y, por consiguiente, el compuesto no ha sido la manifestación de un previo análisis de la realidad en el momento de habla. En otras palabras se puede decir que la forma compuesta no corresponde a una creación improvisada para la denominación de un concepto. En general los nombres compuestos forman parte de la memoria lexical de los hablantes de una lengua determinada. Este punto de vista es válido desde una perspectiva sincrónica que es desde la cual se está trabajando en el presente análisis.

5. CARACTERISTICAS SINTACTICAS DE LOS NOMBRES COMPUESTOS.

El orden de los miembros en los nombres compuestos es fijo y no puede haber permutabilidad sin que se rompa la unidad semántica de la forma original. El intercambio de los miembros de una unidad compuesta original. El intercambio de los miembros de una unidad compuesta implica la formación de una unidad nueva o en muchos casos de una unidad asemántica. El orden riguroso es el de la siguiente formulación:

$$N1 : [N2-N3]$$

Para una mejor comprensión de la naturaleza de los nombres compuestos es necesario conocer los resultados del análisis relacionado con su formación y con la forma del primer miembro.

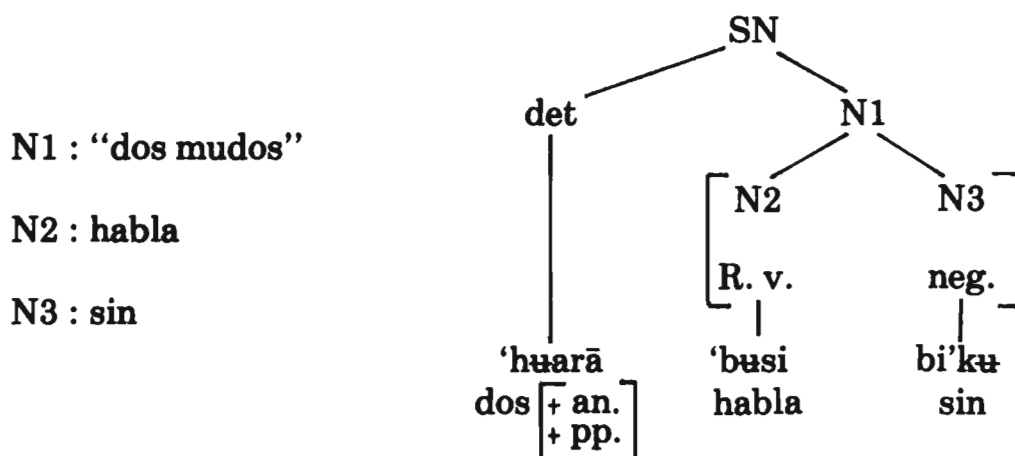
5.1. *Formación de los compuestos.*

Los nombres compuestos están formados con base en unidades lexicales, modificadores —tanto nominales como verbales— y unidades sintácticas que existen independientes en diversos contextos dentro de enunciados concretos. Entre las formas compuestas aparecen también radicales verbales, por consiguiente no conjugados, que generalmente se presentan modificados por negación, conservando el mismo orden

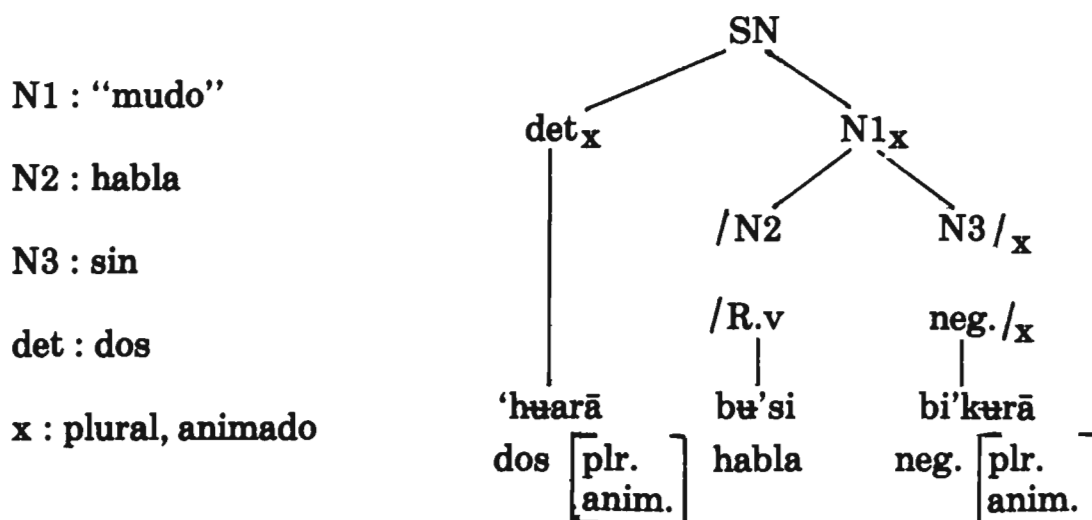
que ocupan en el enunciado. O sea cualquier elemento de la lengua es susceptible de formar parte del nombre compuesto con la única condición que se tengan en cuenta una serie de relaciones básicas que le permitan a la unidad integrarse en la memoria lexical de la lengua.

5.2. Forma del determinante.

El determinante o sea el primer miembro del nombre compuesto no admite morfemas no libres, sufijados normalmente a un nombre por no poderse constituir en unidad independiente. El primer miembro forma parte de la totalidad compuesta es decir que guarda una relación de dependencia con respecto a la totalidad. Esta relación de dependencia con la totalidad se ve claramente en los diferentes compuestos cuyo primer miembro es un radical verbal al que se le puede anteponer cualquier elemento de determinación como se puede ver en la siguiente representación:



La noción de totalidad que es fundamental para la comprensión de los nombres compuestos, es válida para este mismo tipo de compuestos que como todo nombre puede admitir marcas de género número y cualquier otra clase de morfemas sufijados. En seguida aparece ejemplificado este aspecto morfológico de la totalidad compuesta:



5.3. *Los modificadores como primeros miembros del compuesto:*

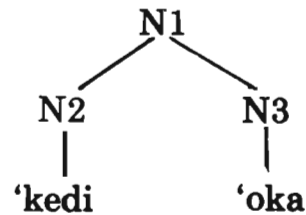
Son considerados modificadores aquellos elementos que se comportan como adjetivos en presencia de un nombre y como adverbios en presencia de un verbo (atribuyéndoles ciertas propiedades a los objetos (N), a las personas (N), a los seres personificados (N) a los animales (N), a los acontecimientos (V) (acciones, procesos, estados). En los ejemplos que aparecen en seguida, el primer miembro es un modificador:

a)

N1 : “magia buena”

N2 : buena, bonita

N3 : palabra

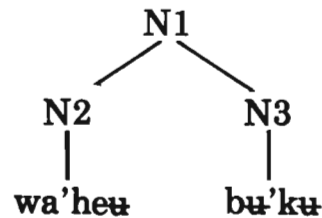


b)

N1 : “viudo”

N2 : aruñador

N3 : viejo



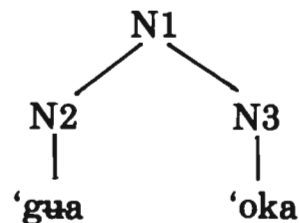
5.4. *El pronomial como primer término del compuesto.*

Ejemplos:

N1 : “idioma, lengua”

N2 : nosotros

N3 : palabra

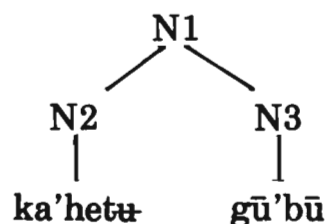


5.5. *El sintagma preposicional como primer miembro del compuesto:*

N1 : “ceja”

N2 : sobre el ojo

N3 : palo caído, puente



Conclusión. De las demostraciones anteriores se pueden sacar las siguientes conclusiones: a) cualquier clase de morfema de la lengua y de unidades semánticas pueden constituirse en primer miembro del nombre compuesto. b) a pesar del posible acceso a la significación independiente del primer miembro, éste actúa siempre coherentemente en cuanto a su relación con el segundo miembro. Actuación que se da a nivel subyacente porque los hablantes no lo perciben así. Esto prueba, en cierta medida, que la unidad semántica ha sido asimilada a la totalidad, puesto que la forma compuesta corresponde a un concepto único, obscureciéndose la significación de las partes en provecho de la significación global. Los nombres compuestos no permiten pues la interpretación de sus elementos aislados. La estructura subyacente de los lexemas compuestos permiten comprender la constante actitud de interpretación de la realidad por parte del hablante macuna, quien en todo momento está en capacidad de denominar lo nuevamente conocido por la comparación con los elementos de su propio universo que constituyen sus esquemas de referencia.

El estudio de los nombres compuestos es de gran importancia para la comprensión del pensamiento macuna. Esto nos revela la capacidad del hablante que en todo momento está en posibilidad de construir nuevos signos con base en conceptos vivos relacionados con la función y otra serie de cualidades de los que descubre. Es decir que en el proceso de creación de nuevos signos lingüísticos en presencia de nuevos conceptos, se realzan en la esfera del inconciente análisis regulados según relaciones asociativas y sintágmicar que operan en la lengua. En conclusión se puede decir que las formas compuestas no son simplemente un aspecto más de la nominación sino que además enseñan una fase fundamental del fenómeno de interpretación y análisis del hablante macuna porque también ponen en evidencia esa infatigable actividad denominadora de los elementos que en su cosmos social y natural descubre a partir de una constante actitud de reflexión y observación propia. La nominación con base en formas compuestas es la culminación del proceso cognitivo a través del cual el individuo se apropia intelectualmente de la realidad.

6. ORGANIZACION BINARIA.

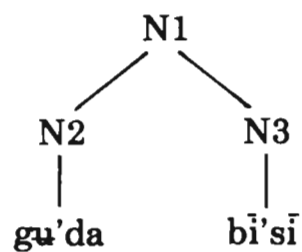
Los nombres compuestos están formados por la unión íntima de dos elementos lexicales, un radical verbal y una partícula de negación, un modificador y un nombre, un modificador y un verbo, un pronombre y un nombre, un pronombre y un radical verbal, un determinante monovalente o polivalente y un nombre, un nombre y un determinante monovalente o polivalente, etc. Enseguida aparecen ejemplificados los diferentes compuestos según su organización interna:

a) N2 : N

N1 : “intestino”

N2 : excremento (N)

N3 : bejuco (N)

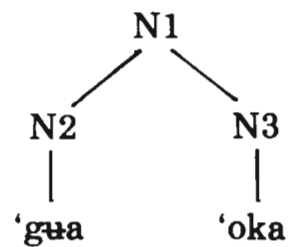


b) N2 : pron.

N1 : “idioma”

N2 : nosotros (pron)

N3 : palabra

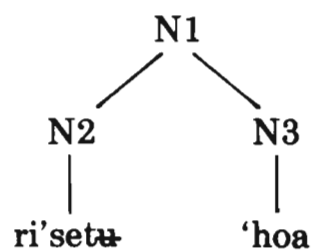


c) N2 : Sprep.

N1 : “barba”

N2 : en el labio (Sprep.)

N3 : pelo

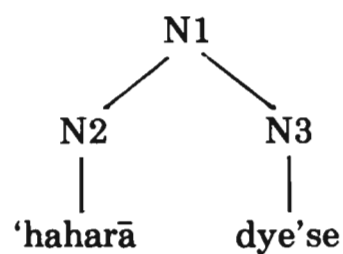


d) N2 : det poliv.

N1 : “cafuche”

N2 : muchos (det poliv.)

N3 : puercos

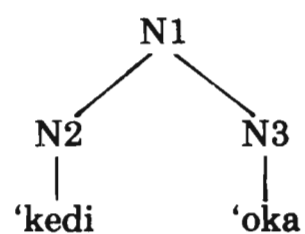


e) N2 : M. poliv.

N1 : “magia blanca”

N2 : buena (M. poliv.)

N3 : palabra

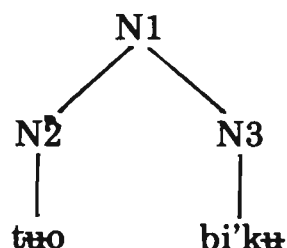


f) N2 : R. v.

N1 : "sordo"

N2 : oir

N3 : sin

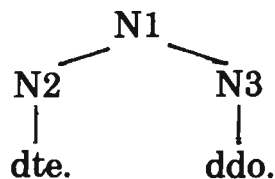


La disposición binaria de los miembros del nombre compuesto es el resultado inmediato del principio de formación de las palabras según el cual la creación de un elemento nuevo se hace a partir de unidades existentes en el repertorio de la lengua, relacionados a partir de las reglas que operan en dicha lengua.

7. INTERPRETACION SEMANTICA DE LOS COMPUESTOS.

7.1. *El orden de los miembros.*

Los miembros de un nombre compuesto pertenecen a dos clases distintas, la primera clase corresponde a la de los determinantes y la segunda a la de los determinados. El determinante es N2 y el determinado es N3 en el compuesto N1 o sea:



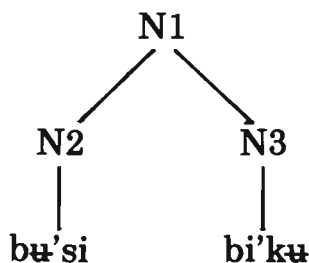
Teniendo en cuenta lo que anteriormente se ha venido demostrando, el N2 puede ser un nombre, un modificador, un pronombre, un radical verbal, un determinante y hasta un sintagma proposicional; mientras que el determinado puede ser un nombre, un modificador adverbial o adjetival (que en este caso es la negación cuya forma varía según que tenga lugar en un nombre o en un radical verbal. Los siguientes ejemplos ilustran este último caso:

a) N2 : R. v. :: N3 : bi'ku'

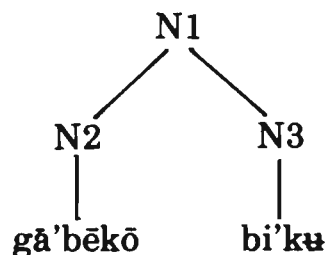
N1 : mudo

N2 : hablar (R. v)

N3 : sin (mod. adv)

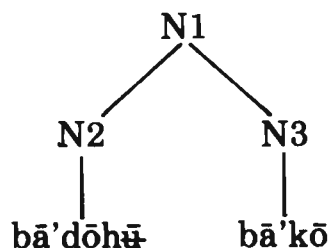


N1 : esclavo
 N2 : pagar (R. v)
 N3 : sin

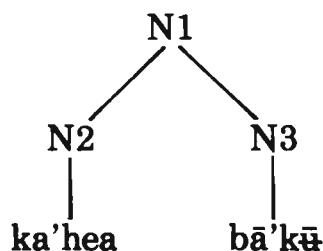


b) Si N2 : N : : N3 : bā'kō/ba'kū
 f/m

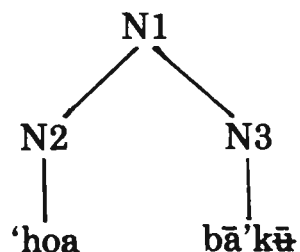
N1 : soltera
 N2 : marido (N)
 N3 : sin (mod. adj.)



N1 : ciego
 N2 : ojo (N)
 N3 : sin (mo. adj.)



N1 : calvo
 N2 : pelo (N)
 N3 : sin (mod. adj.)



7.2. Relaciones entre los miembros del compuesto:

En macuna los miembros del nombre compuesto entretienen relaciones de naturaleza genérica, (es decir entre el N1 o sea el N global y el N3 o elemento determinado), de tal manera que el conjunto /N2-N3/ se comporta como una especie de N3. En otras palabras, el N3 constituye el prototipo, es decir, el elemento representativo de la clase modificada por el determinante N2. Así de una manera general se puede decir pues que la significación global N1 del compuesto /N2-N3/ corresponde taxonómicamente a un miembro de la clase del que forma

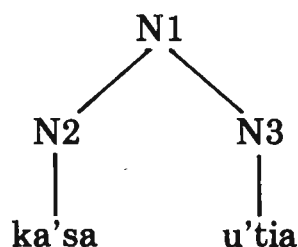
parte N3. Por consiguiente, los miembros del compuesto conservan las relaciones genéricas con el concepto designado por el conjunto en la medida en que la clase designada por el compuesto /N2-N3/ es un subconjunto de la clase a la que pertenece el segundo miembro del compuesto N3, como se puede observar en los siguientes ejemplos:

a)

N1 : clase de avispa (avispa hormiga)

N2 : hormiga

N3 : avispa

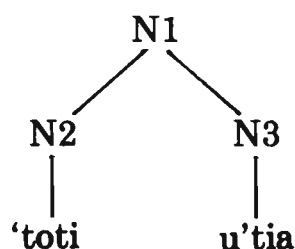


b)

N1 : clase de avispa (avispa negra)

N2 : palo

N3 : avispa



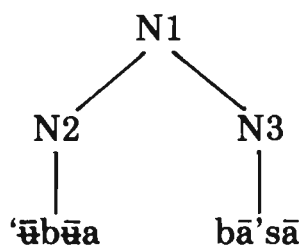
En cuanto a personas se refiere, la clasificación se hace de acuerdo con el clan al que pertenecen:

c)

N1 : gente del día (clan macuna)

N2 : día

N3 : gente

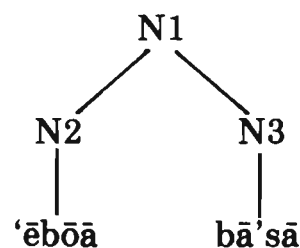


d)

N1 : gente de majiña

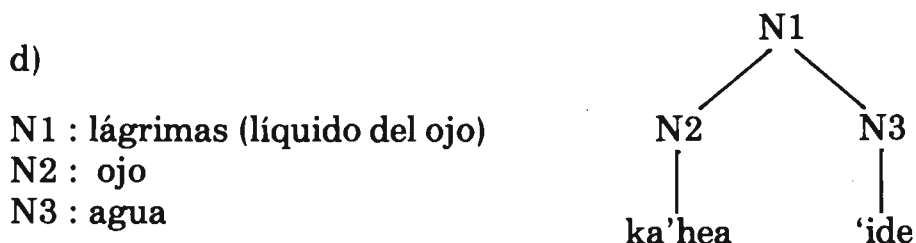
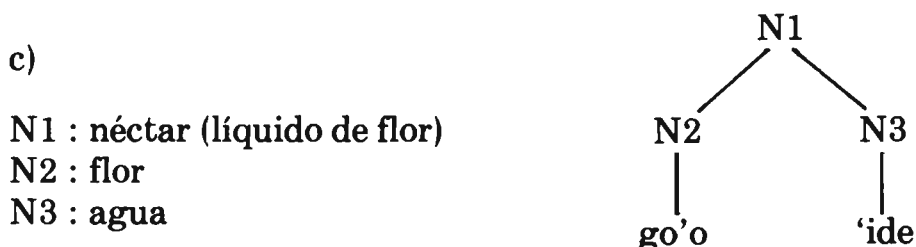
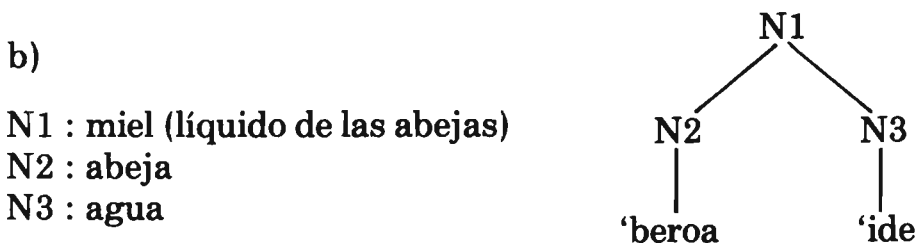
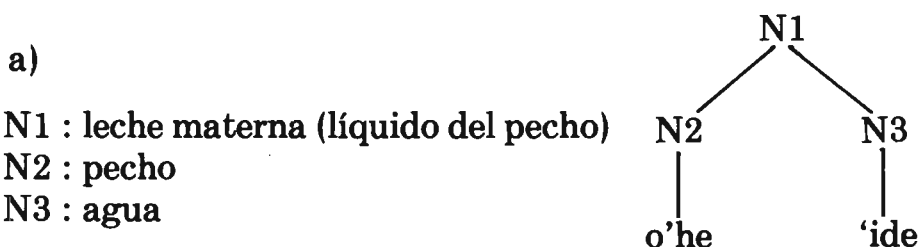
N2 : majiña (hormiga)

N3 : gente



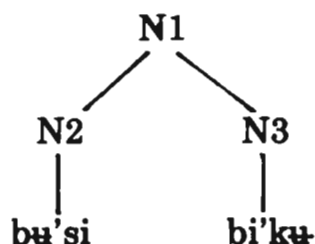
Siguiendo este mismo esquema de clasificación, se encuentran los diferentes nombres con los que se denominan a cada una de las mitades de las unidades clánicas que conforman la sociedad macuna, totalidad denominada “bā’sā ‘wābē bu’tu”

En términos generales, el N3 del nombre compuesto es la expresión con la que se designa la clase o especie a la que pertenecen personas, animales, o cosas denominadas por medio de un nombre compuesto. Así por ejemplo, el término “ ‘ide” en los compuestos indica que lo designado por N1 es un líquido como se puede constatar en los siguientes ejemplos:

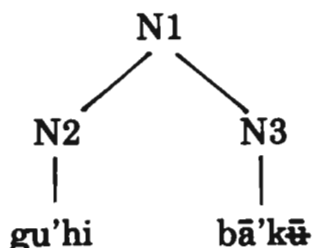


Los nombres compuestos cuyo N3 es bi'kū/e (la negación) cuando N2 es una raíz verbal y bā'kū/o cuando el N2 es un nombre, clasifican lo designado por N1 en objetos, animales, personas y conceptos abstractos, dentro de la categoría de los "carentes de un rasgo pertinente para la especie a la que pertenecen" así por ejemplo:

- a) N1 : mudo
N2 : habla
N3 : sin

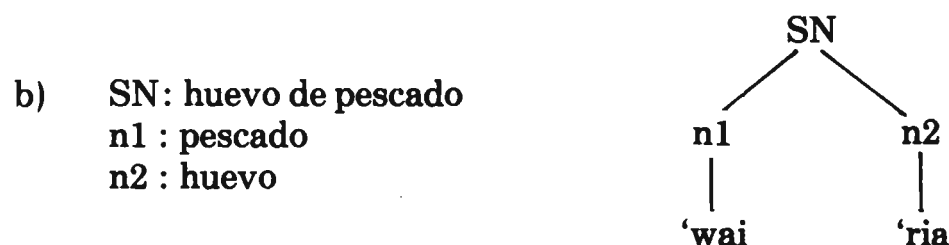
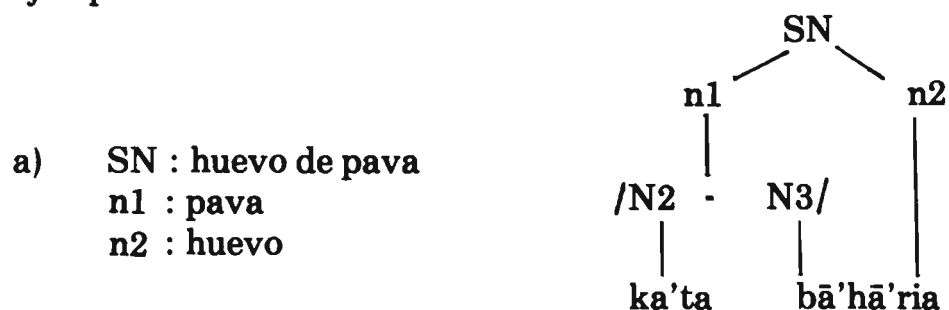


- b) N1 : desdentado
N2 : diente
N3 : sin

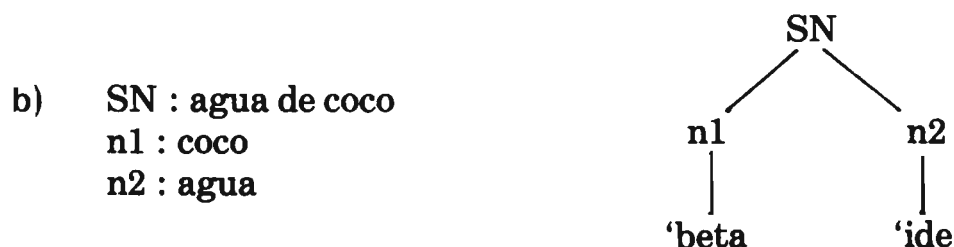


La relación genérica que une al concepto designado por N1 y el segundo miembro de éste o sea N3 permite situar a N1 dentro de la clase o especie sugerida por N3. Este tipo de relación se encuentra presente en el nominal y es indicada por medio de marcas de flexión sufijadas al final del nombre, como se vió en un estudio anterior en el capítulo del género. Esos morfemas no-libres permiten clasificar de manera diferente según una división binaria del nombre categorizados en animados/no-animados. Los primeros son clasificados según el sexo y los segundos a partir de ciertas características formales. Esta actitud clasificatoria permite comprender que tanto la creación de nombres compuestos como la formación del sintagma nominal, con varios nombres, reposa esencialmente en este principio clasificatorio y que es además fundamental en la formación de taxonomías en la lengua macuna. De ahí la importancia del segundo miembro del compuesto (como la marca de flexión clasificatoria en los nombres simples) escogido en función de su representatividad porque permite constituirse en prototipo de una determinada clase de elementos de la realidad. Es decir que todo lo designado por N1 en tanto que elemento de la clase representada por N3 conserva siempre el rasgo característico de este último pero cuya especificidad depende esencialmente de N2.

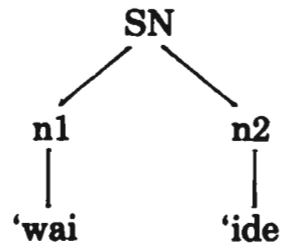
De una manera general se puede decir que la relación genérica se da a todos los niveles de la nominalización indicada por el morfema no libre sufijado al final del nombre simple, o por el segundo miembro del nombre compuesto y por el segundo miembro en el caso del sintagma nominal, y como tal revela la actitud clasificatoria por parte del hablante macuna. Así por ejemplo en el caso de los sintagmas nominales, en los que el N2 es “ria” que significa “huevo”, el primer término indica siempre el nombre del animal del cual proviene. Para el hablante macuna al referirse a un “huevo” o a un “líquido” lo que le interesa ante todo es, especificar su origen como se ve en los siguientes ejemplos:



Al referirse a líquidos el segundo elemento del sintagma es “ide”.

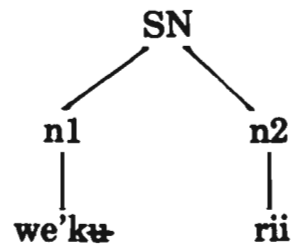


c)
 SN : caldo de pescado
 n1 : pescado
 n2 : agua

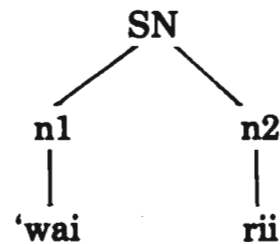


Para todo lo que es carne, ya sea de animal o de vegetal, el segundo miembro del sintagma es “rii” como se puede ver en los siguientes ejemplos:

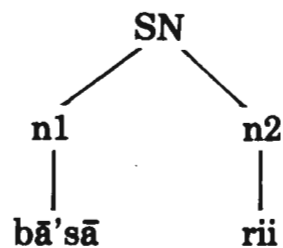
a)
 SN : carne de danta
 n1 : danta
 n2 : carne



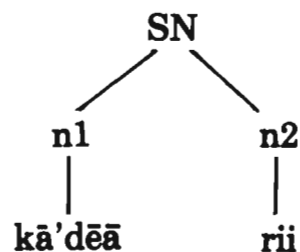
b)
 SN : carne de pescado
 n1 : pescado
 n2 : carne



c)
 SN : carne humana
 n1 : gente
 n2 : carne

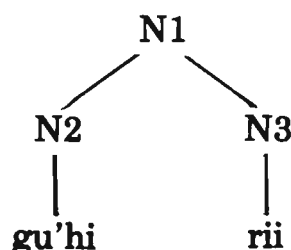


d)
 SN : carne de caimo
 n1 : caimo
 n2 : carne



En seguida aparece un nombre compuesto cuyo segundo miembro es *rii* "carne" que permite ver con mayor claridad la diferencia entre el sintagma nominal y el compuesto. En el compuesto a pesar de comprender su significado literal, el concepto al cual se refiere el significante compuesto, aparece como incógnito o simplemente como la formulación de una adivinanza:

N1 : "encía" (carne del diente)
 N2 : diente
 N3 : carne



Con este ejemplo se puede apreciar mejor la diferencia entre un sintagma nominal como en los anteriores ejemplos y el compuesto que se acaba de examinar. Además se evalúa mejor el carácter arbitrario del compuesto en donde la atribución de la significación del resultado de la relación semántica entre los dos miembros sólo puede ser atribuída por el hablante macuna. Esto prueba el carácter convencional de la relación significante/significado de cada uno de los segmentos fónicos, cualquiera que sea su estructura, en un determinado sistema lingüístico.

En conclusión se puede decir que tanto en los nombres simples en los que se indica la clase a la que pertenecen los conceptos a través de las partículas sufijadas, como en el caso de los nombres compuestos en donde el segundo miembro o sea el N3 indica siempre o hace referencia a la categoría de la cual forma parte el N1 o sea el término denotado por el N1, así como también en el caso de los SN, la relación genérica es el rango fundamental en la nominación en la medida en que permite comprender que por medio del determinado se obtienen indicaciones precisas sobre la categoría a la que pertenece lo denominado. Además este tipo de relación propia de los nombres macuna permite comprender que el determinante interviene siempre como un elemento totalmente imprevisto acompañado del segundo miembro que parece ser lo esencial de la percepción del hablante o sea la categoría en la que inmediatamente se clasifica la persona, el animal, la cosa o los conceptos abstractos y abstracciones materializadas que se descubren en un momento dado.

Esto se ve aún más claro en los elementos de los SN, en donde da la impresión que lo primero que se capta es la naturaleza, la esencia misma la cosa y que en el momento de denominarla aparece ya ordenada dentro

de la clase que le corresponda según su función, aspecto o naturaleza que puede ser animada o inanimada. La actitud clasificatoria aparece evidente en los SN en los que el hablante es conciente de la significación de cada uno de los elementos mientras que en el caso de los compuestos la significación de sus miembros se opaca a tal punto que el hablante no los reconoce como unidades susceptibles de aparecer solas en diferentes contextos. Además la desmotivación del significante que se opera al borrarse la motivación original que en ciertos casos hizo posible la aparición de ciertos signos, es fundamental para la ampliación del campo semántico del compuesto. La opacidad que envuelve a los elementos del compuesto restringe la posibilidad de comparación entre éstos y los SN que resulta de la combinación de unidades como a partir de reglas que la lengua pone a la disposición del hablante.

Visto desde una perspectiva sincrónica, el nombre compuesto opera a nivel paradigmático mientras que el SN opera a nivel sintagmático en donde el hablante a partir del conocimiento de su universo y de su competencia lingüística designa en todo momento los elementos que descubre remitiéndolos a una determinada clase y teniendo en cuenta los modelos clasificatorios que en la lengua macuna se hacen sobre la realidad.

7.3 *Selección del determinante.*

Se ha podido observar ampliamente a través del análisis de los nombres simples y compuestos y en el mismo SN, la existencia de una actitud muy marcada por parte del hablante macuna hacia la clasificación de lo denominado. En este sentido el nombre juega un papel fundamental como elemento por medio del cual se opera primordialmente la categorización del universo del macuna.

Se ha podido ver además, a partir de ejemplos muy variados que el determinado o sea el N3 aparece como el elemento esencialmente clasificatorio y que el concepto denotado por el compuesto corresponde a la clase designada por el significado, es decir que, la totalidad denominada por el compuesto es un elemento de la clase del N3 lo cual implica que la selección del determinante depende en gran parte de las posibles relaciones entre el determinado del compuesto teniendo en cuenta que al determinante le corresponde indicar solamente cierto tipo de cualidades.

Esto implica que no es cualquier elemento el que puede constituirse en el determinante del segundo miembro del nombre compuesto el cual deberá poseer ciertas cualidades pertinentes. La condición para la selección del determinante reside en su capacidad potencial para indicar una característica permanente del N3 concebida como tal por la

sociedad macuna. Esto significa que sólo el hablante macuna esta en capacidad de precisar el concepto designado por una forma compuesta, resultando insuficiente el conocimiento de la significación, función y relaciones semánticas entre los miembros de compuesto porque el concepto designado quedará siempre inaccesible al analista que no posea la competencia de todo hablante macuna. Es decir que sin la guía de este, no podrá adivinar a qué corresponde lo dicho por medio de los elementos compuestos.

La cultura macuna considera pertinente indicar cualidades permanentes de lo denominado teniendo en cuenta los siguientes criterios:

a) en lo relacionado con el determinante deberá especificarse cualquiera de los siguientes aspectos: función, utilización, origen, y forma.

b) en cuanto a los animales se refiere, es necesario que el determinante especifique cualquiera de los siguientes rasgos: hábitat, (pudiendo ser un nombre de árbol, hueco de árbol, río, tierra etc.) el nombre de otro animal con el que el designado por N3 guarda algun parecido obedeciendo a la siguiente proposición paradigmática:

“el elemento de la clase N3 que se parece a N2 es X”. En el caso de los animales siempre la proposición subordinada puede ser “que se parece”, “que vive en X lugar (siendo X el río, un árbol, la tierra, un hueco, etc.)

Siempre que N3 indica el nombre de un animal y N2 es el nombre de un instrumento, el N1 hará referencia a un instrumento. También cuando el N2 hace referencia a un alimento, por lo general se indica que es el alimento específico de la especie denotada por N3. Además el N2 puede indicar el nombre de un espíritu por ejemplo y entonces el N3 designará la especie cuyos miembros se relacionan con tal espíritu.

c) Cuando se trata de humanos, el determinante hace referencia al término bajo el cual se han clasificado las unidades exógamas que conforman la sociedad macuna. En este caso, el determinante puede ser el término agua, día, fuego, danta, mocho, etc. Estos términos introducidos por el determinante son esencialmente clasificatorios y por consiguiente fundamentales para el mantenimiento de las reglas de reciprocidad que implican la exogamia que impide que los miembros clasificados con el mismo término, al tener descendencia común, no pueden unirse conyugalmente entre ellos mismos. Dentro de este término clasificatorio introducido por el determinante o primer miembro del compuesto, hay también nombres que corresponden a objetos como “hacha” por ejemplo. También el N2 puede indicar el término con el que se designa a un miembro de la familia y con quien el hablante guarda

relación de parentesco o por medio del cual se establece una relación de parentesco con N3. El N2 puede indicar además una actividad característica de los humanos como la de cazar, pescar, pasear, cantar, bailar, etc.

d) El determinante puede bien denotar el nombre de algún órgano del cuerpo humano o animal, alguna cualidad propia de objeto, animal o cosa y que es negada en N3.

Teniendo en cuenta lo antes señalado, se puede decir que entre las características pertinentes del determinante, seleccionadas por la lengua macuna, aparecen aquellas que responden necesariamente a una serie de cualidades permanentes de lo señalado en N3 (ya sea objeto, animal, cosa o concepto abstracto) según los esquemas de interpretación y apreciación de la realidad utilizados por la sociedad macuna.

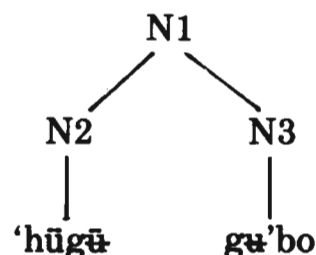
7.4. *Relaciones semánticas de la composición.*

El inventario de las relaciones semánticas entre los elementos del nombre compuesto no podría ser ilimitada, al contrario, se puede afirmar que es más bien reducido. En base al corpus que se ha venido utilizando para el estudio del nombre compuesto, se han podido repertoriar 8 tipos diferentes de relaciones semánticas en la composición cuya frecuencia de aparición varía o sea que no todos aparecen con la misma frecuencia.

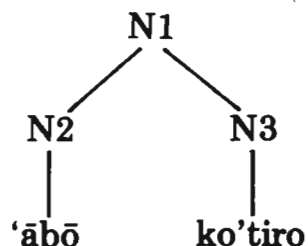
En seguida se pueden apreciar los diferentes tipos:

a) T/P: las relaciones entre el Todo y la Parte obedecen al orden dte./ddo. Dicha relación significa que el determinante indica el todo y el determinado la parte respectivamente. Los siguientes ejemplos ilustran esta relación:

N1 : "guindos de hamaca"
N2 : hamaca
N3 : pie



N1 : “Palma de la mano”
 N2 : mano
 N3 : palma



Formalizando lo anterior se puede decir que la regla de formación de los nombres compuestos basados en la relación T/P es:

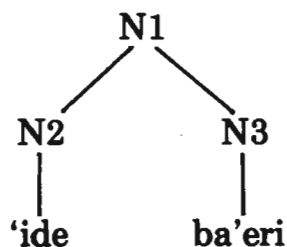
Si
 N1 : $\left[\begin{array}{cc} /X/ & /Y/ \end{array} \right]$

Por consiguiente /X/ es el todo cuya parte es /Y/: T/P

N2 : /X/
 N3 : /Y/

b) Composición. En cuanto a la relación de composición, el segundo término de la forma compuesta, o sea el determinado, se compone del determinado como se puede observar en los siguientes ejemplos:

N1 : “nube”
 N2 : agua
 N3 : humo



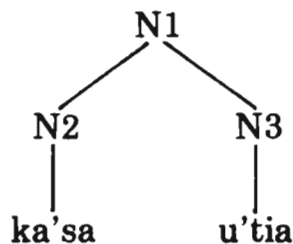
A partir de lo anterior se puede decir que los nombres compuestos cuyos miembros entretienen relación de Composición, obedecen a la regla enunciada de la siguiente manera

Si
 N1 : $\left[\begin{array}{cc} /X/ & /Y/ \end{array} \right]_N$
 N2 : /X/
 N3 : /Y/

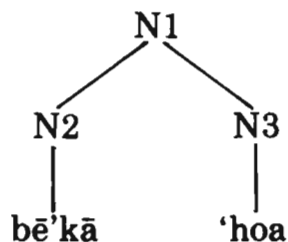
Entonces /Y/ esta hecha de /X/: Composición

c) Comparación: La relación de comparación existente entre los miembros del nombre compuesto indica que el determinado se compara al determinante como lo indican los siguientes ejemplos:

N1 : “avispa que pica duro”
 N2 : hormiga
 N3 : avispa



N1 : “lunar”
 N2 : hormiga
 N3 : pelo



En base a lo antes demostrado se puede formular la siguiente regla:

Si

N1 : $\left[\begin{array}{c} /X/ \quad /Y/ \\ \hline \end{array} \right]_N$

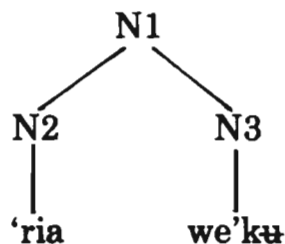
N2 : /X/

N3 : /Y/

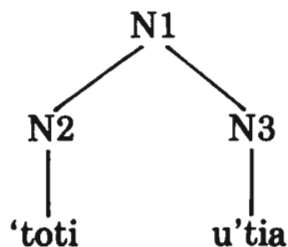
Entonces /Y/ es parecido a /X/: *Comparación*.

d) Espacio: En cuanto a la relación espacial entre los miembros de nombres compuestos, el determinado o sea el segundo miembro indica que se encuentra en el lugar señalado por el determinante como se desprende de los siguientes ejemplos:

N1 : “chiguiro” (danta de río)
 N2 : río
 N3 : danta



N1 : “avispa negra”
 (avispa de palo)
 N2 : palo
 N3 : avispa

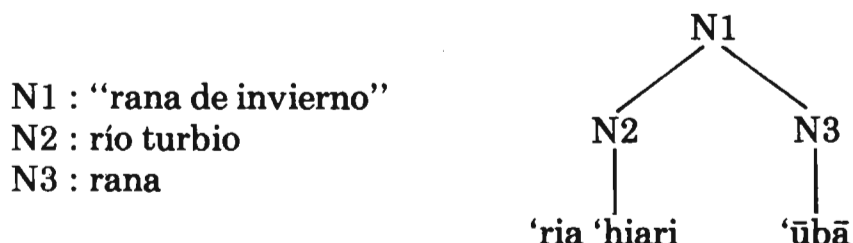


La formulación de la relación espacial entre los miembros de algunos compuestos se puede enunciar de la siguiente manera:

Si

$$N1 : \left[\begin{array}{c} /X/ \\ /Y/ \end{array} \right]_N$$
/Y/ se encuentra en el lugar indicado por /X/: *Espacial*
 N2 : /X/
 N3 : /Y/

e) **Tiempo:** La existencia de la relación temporal entre los miembros del compuesto implica que el determinado o sea el segundo miembro aparece en el tiempo indicado por el determinante como se puede observar enseguida:

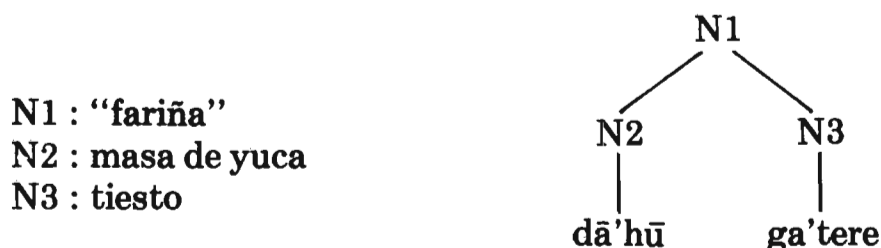


A partir de esta demostración se puede formular la siguiente regla sobre la relación temporal entre los miembros de nombres compuestos:

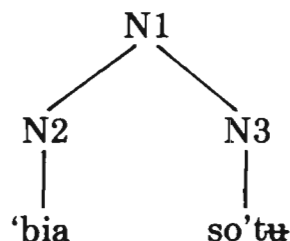
Si

$$N1 : \left[\begin{array}{c} /X/ \\ /Y/ \end{array} \right]_N$$
Entonces /Y/ aparece en la época indicada por /X/: *Temporal*
 N2 : /X/
 N3 : /Y/

f) **Contenido:** La relación de contenido entre los miembros del nombre compuesto supone que el determinado contiene lo señalado por el determinante como se puede ver en los siguientes ejemplos:



N1 : “quiñapira” (salsa picante)
 N2 : ají
 N3 : olla



De acuerdo con lo anterior se puede formular la siguiente ley:

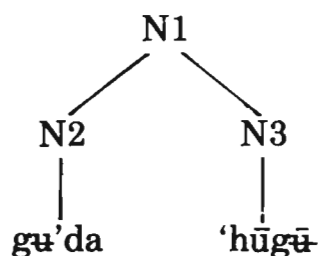
Si

N1 : $\left[\left[\frac{X}{Y} \right] \right]_N$
 N2 : /X/
 N3 : /Y/

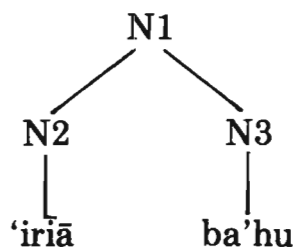
Entonces /Y/ contiene a /X/: *Contenido*

g) Finalidad: Este tipo de relación entre el determinante y el determinado implica que el segundo miembro sirve para guardar al primero como se observa en los siguientes ejemplos:

N1 : “Coxis”
 N2 : excremento
 N3 : hamaca



N1 : “vientre”
 N2 : niños
 N3 : bolsa



Según lo anterior, la relación de finalidad entre los miembros del compuesto obedece a la regla que se lee así:

Si

N1 : $\left[\left[\frac{X}{Y} \right] \right]$
 N2 : /X/
 N3 : /Y/

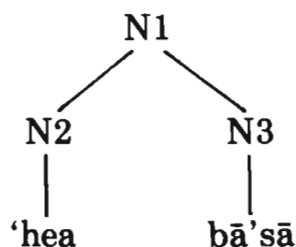
Entonces /Y/ tiene como finalidad guardar a /X/: *Finalidad*.

h) Predicación. En las relaciones de predicación el determinante designa un atributo del determinado o sea que “ddo es dte”. En la predicación se puede señalar la naturaleza de la atribución según la clase semántica a la que corresponda el determinado. Cuando el determinado se refiere al género humano o sea “bāsā”, el determinante puede indicar cualquiera de los términos clasificatorios de las unidades exógamas de la comunidad macuna. Si el significado hace referencia a un término de parentesco, el determinante corresponde a otro término con el que se denomina la persona a través de la cual el hablante se relaciona con él, el indicado por medio del ddo. y en ese caso la relación se puede enunciar de la siguiente manera:

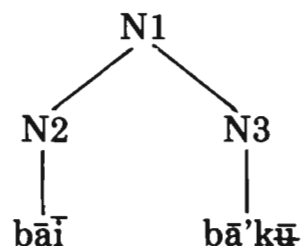
[N3 de N2]

En seguida aparecen ilustrados cada uno de los posibles casos en la relación de predicación:

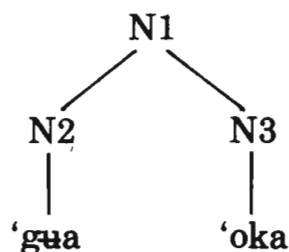
a)
N1 : “gente de fuego”
N2 : fuego
N3 : gente



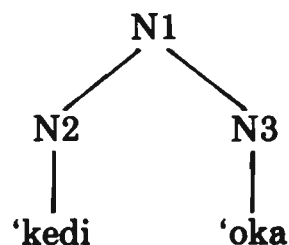
b)
N1 : “primo”
N2 : tío paterno
N3 : hijo



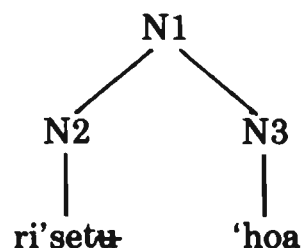
c)
N1 : “idioma”
N2 : nosotros
N3 : palabra



d)
 N1 : "magia blanca"
 N2 : buena
 N3 : palabra



e)
 N1 : "barba"
 N2 : cerca del labio
 N3 : pelo



Teniendo en cuenta lo que se acaba de demostrar, la relación de predicación que entretienen los miembros del nombre compuesto obedece a la siguiente regla:

Si
 N1 : $\boxed{X/Y}_N$
 N2 : /X/
 N3 : /Y/

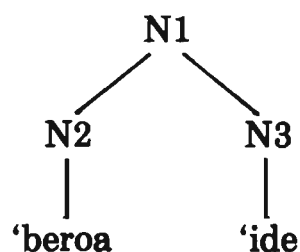
Entonces /Y/ es /X/: *Atribución 1*

O bien sea /Y/ de /X/: (Clasificación de unidades exógamas, relación de parentesco) *Atribución 2.*

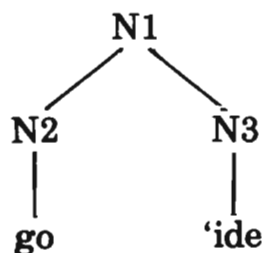
Las relaciones semánticas que con mayor frecuencia se presentan entre los miembros de los compuestos son la predicación, T/P, lugar finalidad y origen.

i) Origen: Este tipo de relaciones existentes en algunos miembros de nombres compuesto implica que el determinante indica la procedencia o el origen del determinado como se puede apreciar en los siguientes ejemplos:

N1 : "miel"
 N2 : abeja
 N3 : agua



N1 : "savia"
 N2 : flor
 N3 : agua



A partir de lo que se ha demostrado anteriormente se puede enunciar la regla siguiente:

Si
 N1 : $\left[\frac{X}{Y} \right]_N$ Entonces /Y/ procede o se origina en /X/:
 N2 : /X/ Origen
 N3 : /Y/

Hasta aquí se han inventariado 9 tipos de relaciones semánticas posibles existentes entre los miembros de los nombres compuestos. Sin embargo es importante tener en cuenta que la distribución de los lazos semánticos de los nombres compuestos depende además de la clase semántica del determinado y de la categoría lexical del determinante como se podrá observar en el siguiente análisis.

7.5. Clase semántica del determinado:

Según la clase semántica del determinado, los nombres compuestos se pueden clasificar en cuatro clases semánticas a saber:

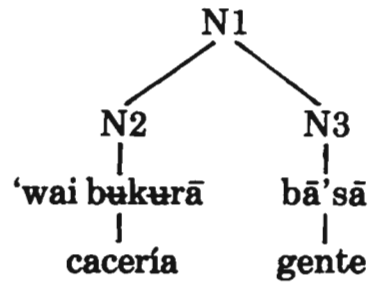
- 1) /animado, humano/
- 2) /animado, no-humano/
- 3) /no animado, natural/
- 4) /no animado, no-natural/

Las relaciones semánticas entre los miembros del compuesto dependen, en gran parte, de la clase semántica del determinado existiendo preferencialmente ciertas relaciones para determinadas clases semánticas del determinado del nombre compuesto:

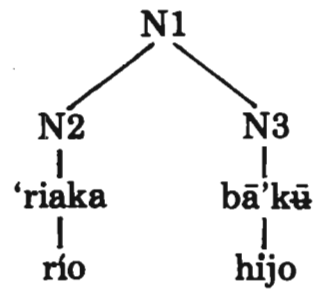
A. | *animado, humano* |

1) Predicativo

N1 : “cazador”



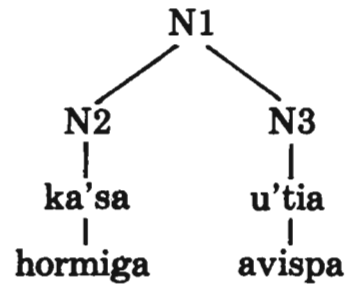
N1 : “quebrada”



B. | *animado, no-humano* |

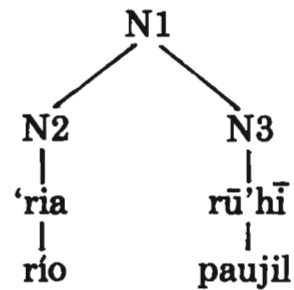
1) Predicativo

N1 : “avispa picadora”

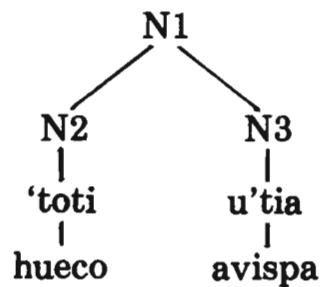


2) Espacio

N1 : “pava”

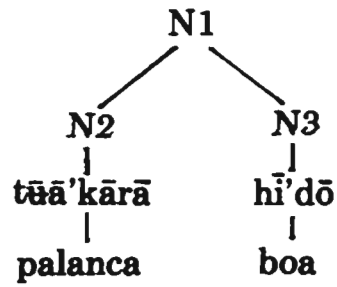


N1 : “avispa negra”



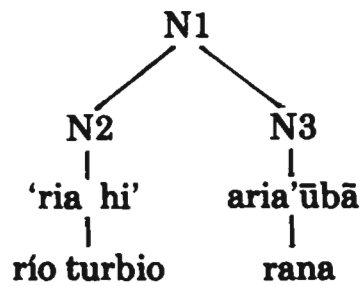
3) Finalidad

N1 : “palanca para exprimir”



4) Tiempo

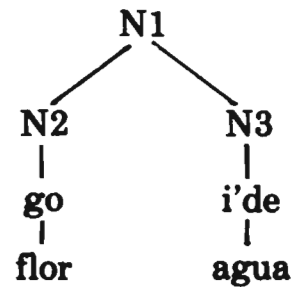
N1 : “rana de invierno”



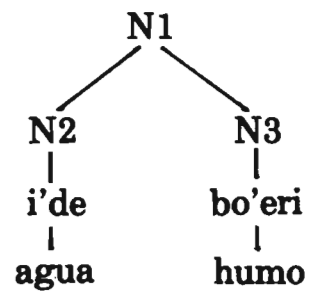
C. |no-animado, natural|

1. Origen

N1 : “Savia” (agua de la flor)

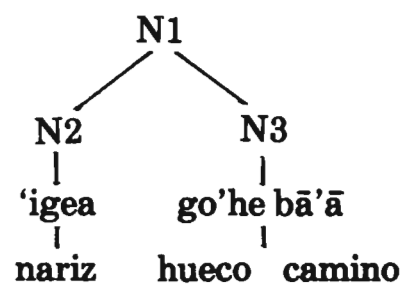


N1 : “nube” (humor del agua)



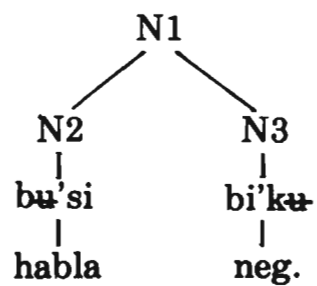
2. Predicativo

N1 : “camino del hueco de la nariz”

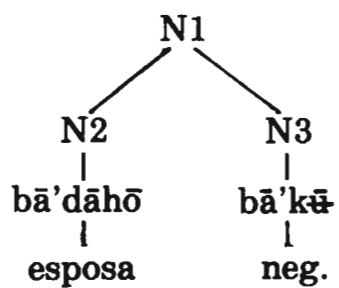


3. Predicativo

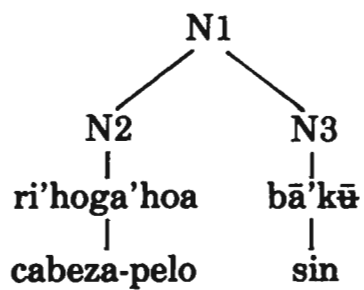
N1 : “mudo” (sin habla)



N1 : “soltero”

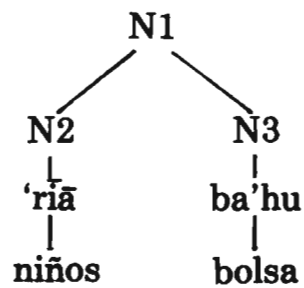


N1 : “calvo”

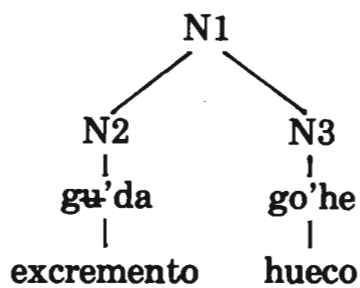


4. Finalidad

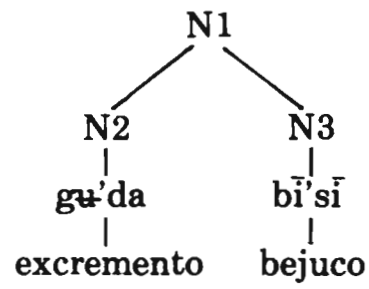
N1 : vientre



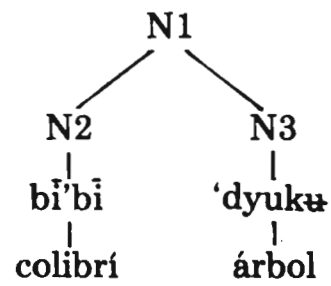
N1 : “ano”



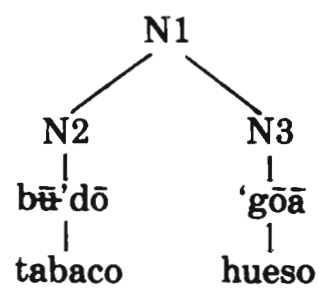
N1 : “intestino”



N1 : “caña de azúcar”

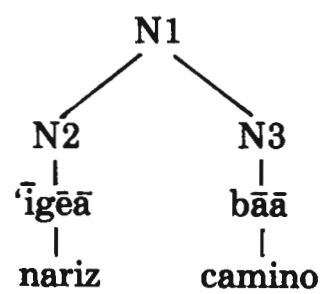


N1 : “soplador nasal”



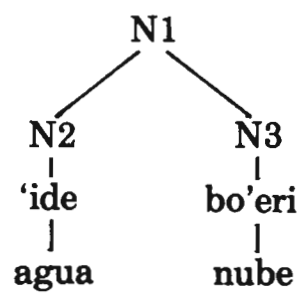
5. Espacio

N1 : “hueco debajo de la nariz”



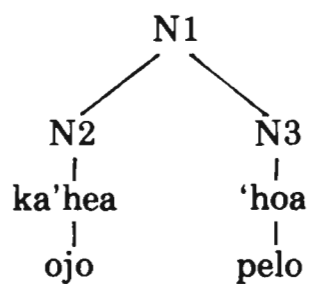
6. Composición

N1 : “nube”

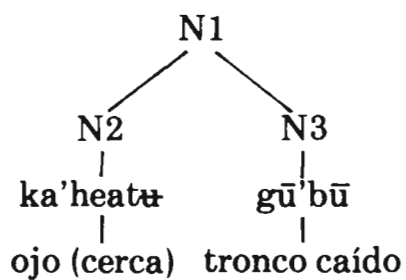


7. T/P

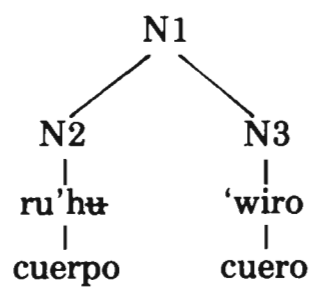
N1 : “pestaña”



N1 : “cejas”



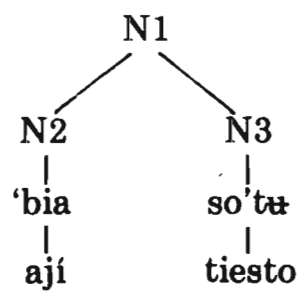
N1 : “piel”



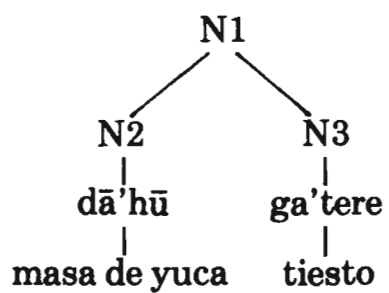
D. | *no-animado, no-natural* |

1. predicativo

N1 : “quiñapira”

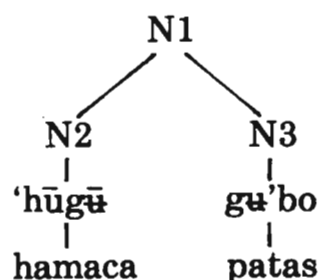


N1 : “fariña”



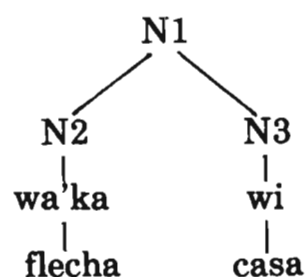
2. T/P

N1 : "guindo"



3. Finalidad

N1 : "Porta flechas"



4. Composición

N1:

Como se puede observar, los tipos de relaciones semánticas pertinentes varían más, cuando el determinante corresponde a la clase semántica de animales, personas y objetos naturales, que cuando hace referencia a objetos fabricados. En este sentido se puede decir que existe una limitación en cuanto a la selección de unidades determinantes, lo cual implica que en lo relacionado con objetos fabricados no existe una variada producción.

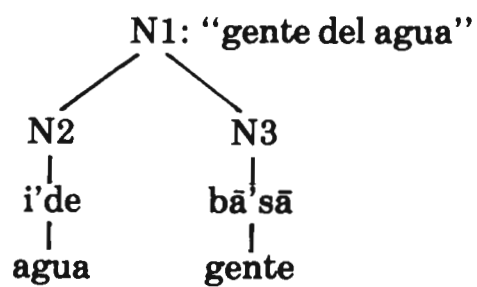
7.6. Clase lexical del determinante N2.

La naturaleza de la relación semántica en la composición varía según la clase lexical del determinante. Los siguientes ejemplos permiten ilustrar las diferentes categorías en función de la naturaleza lexical del determinante.

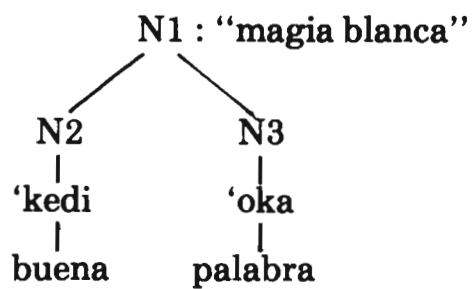
1. PREDICACION.

Cuando entre los miembros del compuesto existen relaciones de predicación, el determinante puede ser un nombre, adjetivo, determinante polivalente o pronombre como se podrá observar en los siguientes ejemplos:

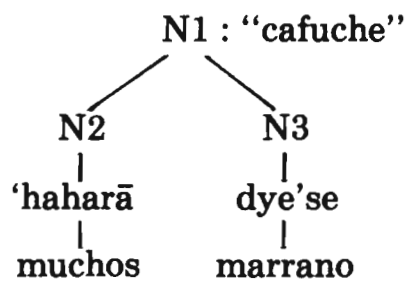
a) N2 : N



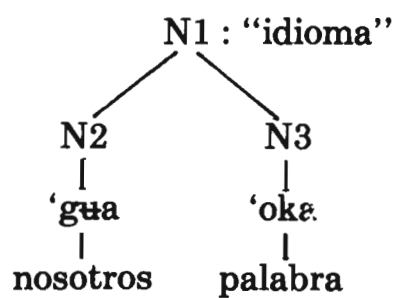
b) N2 : Adj.



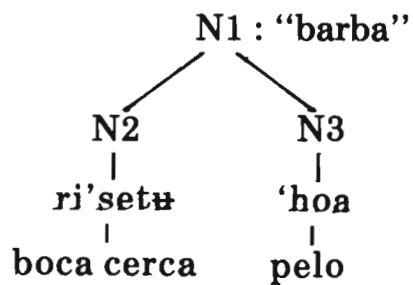
c) N2 : det. poliv.



d) N2 : pron.

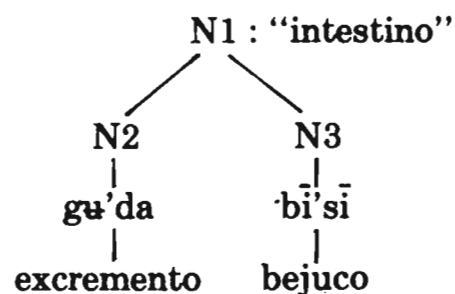


e) N2 : S prep.



2. FINALIDAD

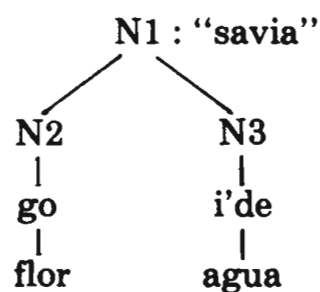
N2 : N



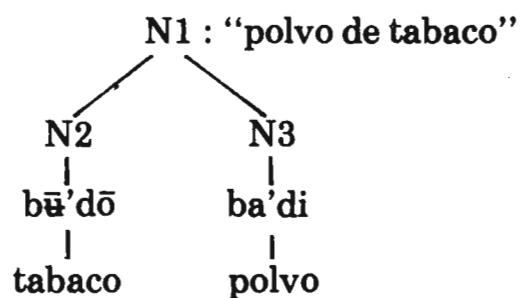
Entre las palabras compuestas cuyos miembros entretienen relaciones de finalidad, que han servido de base para este análisis, sólo aparecen casos en el que el determinante corresponda a la clase lexical de los nombres.

3. ORIGEN

N2 : N



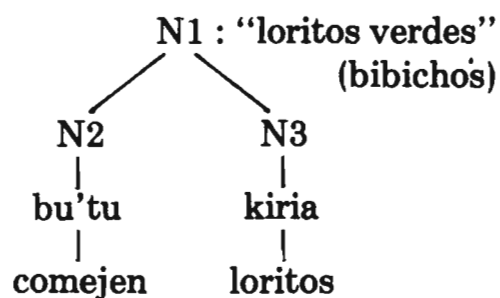
N2 : N



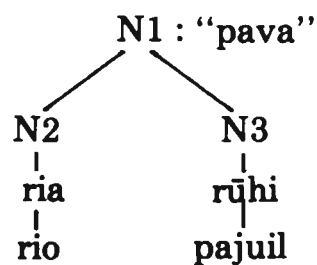
El determinante de los nombres compuestos, en los que se dan relaciones de origen, corresponde en todos los ejemplos encontrados a un nombre.

4. ESPACIO

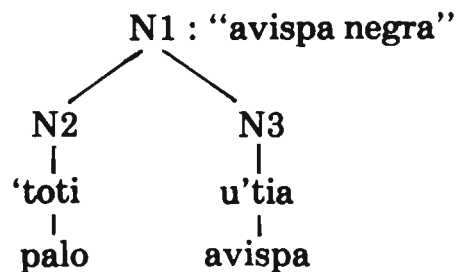
N2 : N



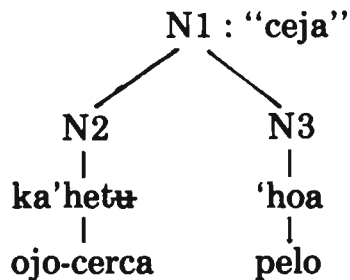
N2 N



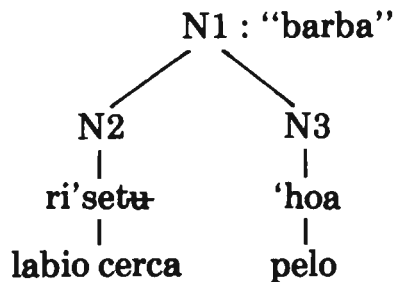
N2 : N



N2 : SP



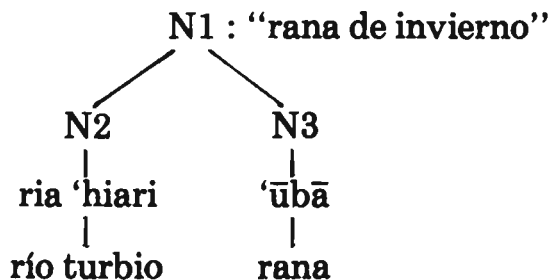
N2 : SP



Como se puede observar, en las clases lexicales del determinante de los ejemplos encontrados y cuyos miembros entretienen relaciones espaciales, se encuentran el nombre y el sintagma preposicional.

5. TIEMPO

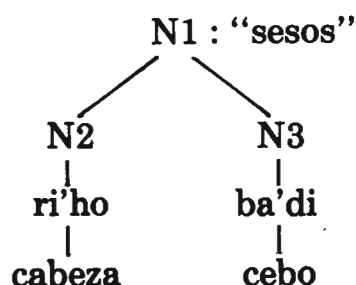
N1 : SN



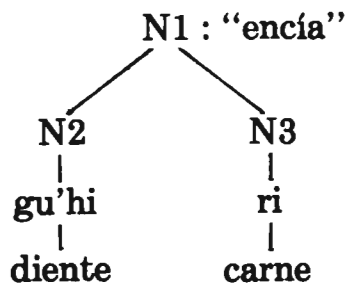
Es importante comprender a que corresponde entre los macuna y, de una manera general, entre los grupos de la selva, el campo conceptual asociado al término "tiempo". El tiempo es conceptualizado como una dinámica espacial que resulta, en términos reales, de la acción directa del eterno ciclo de lluvias que alternan con la época seca acarreado el interminable desplazamiento de seres en un determinado sentido y que van dejando una aureola en el espacio a cada paso de su largo recorrido desde el nacimiento a las bocanas de los ríos. Según los macuna, el ciclo se inicia con la salida de los animales de sus moradas míticas en el nacimiento de los ríos; unas especies detrás de las otras y a medida que van pasando por el espacio propio de cada comunidad, la naturaleza se reviste de un ambiente y un colorido característico que conforma el cortejo de cada especie. La época de una clase de ranas es, en ese caso, cuando el río está empezando a desbordarse, cuando las aguas de río se empañan; y así cuando aparece la pava, las aguas de los ríos presentan otra característica y cierto tipo de árboles dan frutos. El tiempo se objetiviza pues a partir del aspecto que reviste la naturaleza matizada por ese guía invisible que nosotros llamamos tiempo. El término tiempo se utilizará teniendo en cuenta la representación que de él hace la gente de la selva y los macunas en particular.

6. TODO/PARTE

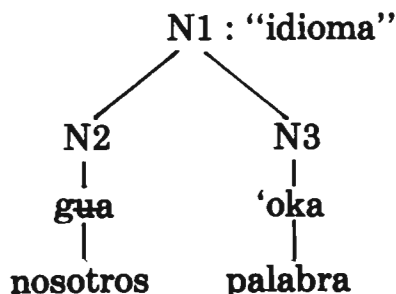
N2 : N



N2 : N



N2 : Pron.



El análisis de la clase lexical del determinante permite constatar que en los nombre en cuyos miembros dan relaciones de predicación, se presentan una mayor variedad de categorías lexicales en lo que respecta al determinante.

De una manera general se puede concluir que siempre existen relaciones semánticas consideradas pertinentes por el hablante macuna, entre el primero y el segundo miembro del nombre compuesto. Además se puede advertir que el tipo de relaciones es limitada habiéndose encontrado en este primer análisis nueve clases diferentes. Por otra parte, el carácter permanente de esas relaciones entre el primero y el segundo miembro - lo cual implica una unión íntima entre el determinante y el determinado a partir de relaciones permanentes, hacen que se genere la lexicalización que da origen a los compuestos.

En lo que respecta al sintagma nominal, sincrónica y paradigmáticamente diferente del compuesto, lo que caracteriza esencialmente las relaciones de sus elementos es la presencia de un cierto grado de causalidad a diferencia del nombre compuesto el cual reúne una serie de condiciones para su existencia como una totalidad aunque se puede suponer que una forma compuesta haya podido aparecer originalmente no lexicalizada. Sin embargo para la comprensión de la especificidad de los nombres compuestos es importante tener en cuenta su capacidad clasificatoria, como resultado de la naturaleza de las relaciones entre sus miembros que al estar ligados por vínculos permanentes que justifican su contigüidad, terminan por soldarse en una sola unidad como resultado de la dinámica articulatoria que opera cuando un segmento fónico complejo en el que intervienen varias unidades, evoca un concepto único. La capacidad clasificatoria de primer miembro del compuesto varía según las características de los rasgos semánticos del determinado sabiendo que lo que es válido para la categorización de un nombre con el rasgo (animado, humano) no podría serlo para aquel que posee los rasgos básicos (animado, no-humano) o cualquiera de los siguientes: (no animado, natural) o (no-animado, no-natural).

7.7. *Arbitrariedad y motivación relativa entre el significante y el significado del compuesto.*

El carácter arbitrario de la relación entre la forma del compuesto y el concepto o sea entre el significante y el significado de la forma nominal compleja, es una característica fundamental de todo nombre y es lo que esencialmente define al nombre compuesto como signo único. Es decir que la significación de la totalidad formada por dos o más miembros no se deduce inmediatamente del sentido de cada una de las

partes puesto que solamente unidos, como una unidad indivisible, pueden evocar convencionalmente el concepto al cual lo asocia la lengua macuna.

Es importante comprender que aunque se tenga acceso al significado de cada una de las partes del compuesto, esto no es tan evidente para el hablante macuna quien percibe en el compuesto una unidad indestructible e inanalizable, una forma única asociada a un concepto único. Esto se comprende aún mejor si se recuerda que de una manera general, la significación se fundamenta esencialmente en la convencionalidad de la relación entre el significante y el significado y muy raramente en la motivación. La prueba de esto es que como regla general, la motivación original de la relación significante/significado se opaca progresivamente hasta borrarse por completo en provecho de la significación puesto que al borrarse la motivación el campo semántico del signo se amplía. Es en este inevitable proceso que se inscribe el fenómeno de la nominalización. Por consiguiente la transparencia semántica no es una característica esencial de los nombres compuestos puesto que la significación global, que es lo que del compuesto interesa al hablante, es en gran parte imprevisible o sea que reposa en la convencionalidad, es la esencia de toda asociación significante. Es en este sentido que el nombre compuesto como asociación convencional forma parte del inventario lexical de la lengua macuna. O sea que aunque la forma binaria del compuesto aparezca a primera vista transparente y guarde un ligero reflejo de su origen, el hablante macuna, la reconocerá siempre como una totalidad significante.

Para comprender mejor la naturaleza de los nombres compuestos en macuna, se les podría comparar con adivinanzas en las que se describe algo; pero para los individuos que no comparten los mismos esquemas conceptualizadores, la adivinanza quedará sin solución constituyéndose en verdadero enigma que puede ser resuelto solamente, por los hablantes macuna. Sin embargo, cuando se conoce la respuesta exacta de la adivinanza, ésta parece ser evidente pero un individuo que no pertenece a la comunidad no hubiera logrado resolver.

CONCLUSION. Este primer intento de análisis del nombre compuesto permite avanzar en la comprensión de los mecanismos subyacentes que operan en la aprehensión de la realidad por parte de la sociedad macuna. Desde esta perspectiva, los resultados obtenidos, deben ser sometidos a verificaciones y toda clase de cuestionamientos que permiten conocer su validez en relación con los objetivos que guían estas investigaciones inscritas dentro del Proyecto de Lingüística del Amazonas y que consisten primordialmente en la comprensión del pensamiento de las

sociedades que conforman la Civilización del Amazonas. Por consiguiente este trabajo, más que resultado definitivo, deberá permitir despertar en el estudiantado de Antropología y Lingüística el interés por la Investigación entolingüística.

Debemos agradecer la participación del Comité de Investigaciones de la Universidad de los Andes quien ha apoyado desde un comienzo estas investigaciones

Milagros Palma de Feuillet

Departamento de Antropología
Facultad de Artes y Ciencias
Universidad de Los Andes

Bogotá, 1 de Agosto de 1981

BIBLIOGRAFIA

Alarcos Lloracha Emilio.

Gramática estructural. Edición Gredos. Madrid 1974.

Drapeau Lynn.

Les noms composés en Montagnais. Linguistique Amerindienne Syntaxe algonquienne. Recherches Linguistiques a Montréal Vol. 12 Mai 1979.

Escobar Carlos.

Contribución al análisis de la lengua macuna. Informe de semestre de campo. Dpto. de Antropología. Universidad de Los Andes. Abril 1980.

Guiraud Pierre.

La semántica. Brevarios Fondo de Cultura Económica. México 1979.

Hernandez Pilar.

Contribución al léxico de la lengua macuna. Monografía de semestre de campo. Dpto. de Antropología. Universidad de Los Andes. Nov. 1979.

Palma de Feuillet M.

Análisis del Sistema fonológico de la lengua macuna. Cuadernos de Filosofía y Letras. Universidad de Los Andes. Vol. 2, No. 1 Bogotá. Enero 1979.

Características fonológicas del morfema macuna. Cuadernos de Filosofía y Letras. II-5 Vol. 2 No. 5. Bogotá, Mayo de 1979.

Técnicas de Investigación entolingüística. I y II. Universidad de Los Andes 1979 y 1981.

Características morfofonológicas de la familia lingüística tukana (la nasalidad). De Thesaurus Boletín del Instituto Caro y Cuervo tomo XXXV, Bogotá 1980.

Análisis de un texto macuna (El castigo de los amantes). De Thesaurus, Boletín del Instituto Caro y Cuervo, Tomo XXXVI, Boletín 1980.

El nominal en macuna (sin publicar) Comité de Investigaciones. Universidad de Los Andes Enero 1981.

Samper Y. Reynal.

Investigación en la lexicología de dialecto macuna. Dpto. de Antropología. Dic. 1979.

Tesnière Lucien.

Elements de syntaxe structurale. Editions Klincksieck. Paris. 1965.

ELEMENTOS DE IDENTIDAD Y ORGANIZACION SOCIAL ENTRE LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE LA REGION DEL VAUPES

*Francois Correa R.
Antropólogo*

INTRODUCCION¹

Este material busca introducir de manera sumaria, rasgos básicos de organización social que de manera general comparten las comunidades indígenas de la Región del Vaupés Colombiano y son fundamento de su identidad.

Entendemos por organización social, el producto histórico de las relaciones de acuerdo a las cuales una comunidad se organiza para su producción y reproducción social, abarcando aspectos económicos, sociales e ideológicos que descansan sobre su relación con el medio social y físico. La organización social incluye transformaciones que son resultado de su propia dinámica histórica, como transformaciones producto de procesos de articulación externos a la comunidad. Dichas relaciones se convierten en el fundamento histórico de la identidad social de una comunidad, permitiéndole caracterizarse y reconocerse a sí misma, a otras comunidades diferentes y caracterizar y reconocer su cercanía o diferencia con respecto de éstas. Diferentes investigadores de los grupos del Vaupés han señalado caracteres de identidad de unidades sociales o individuos, como parte de su organización social; sin embargo, solamente Jean Jackson ha hecho un tratamiento explícito de la identidad de estos grupos, proponiendo a la lengua como criterio fundamental. Acorde con nuestra información etnográfica, en nuestra aproximación se recoge el postulado marxista que conceptúa el análisis de la sociedad como una TOTALIDAD, así como la imposibilidad de observar la sociedad a través de individualidades (el Robinson primitivo); consideramos el importante papel jugado por la lengua entre los grupos indígenas del Vaupés, pero, como factor de identidad, ligado a marcadas económicas, sociales e ideológicas.

En la región del Vaupés Colombiano existen más de 20 comunidades vinculadas entre sí pero reconocidas como unidades independientes; cada una de éstas apela a criterios básicos que les permite identificarse y distinguirse; estos criterios como tales, cuyo contenido son relaciones sociales, son base de organización compartida de manera general por el conjunto que permite distinguir la Región del Vaupés Colombiano como región social específica. Diferencias presentes en algunas comunidades sobre rasgos no compartidos por el conjunto, evidencian estrategias de organización y transformaciones históricas a las que están sujetas sus comunidades: el panorama no es homogéneo.

Los elementos de organización e identidad social serán introducidos de acuerdo a las características económicas, de residencia y territorio, lingüísticas, de acuerdo a unidades de descendencia y alianza, a relaciones de parentesco y al conjunto de conocimientos sociales registrados por sus comunidades en un cuerpo ideológico. Sin embargo, ellos deben ser vistos como interdependientes e interactuantes conformando un todo que está sujeto a la dinámica de sus relaciones históricas: en ellos podemos leer algunos factores de transformación introducidos por agentes no indígenas, pero falta al material un estudio estricto de un elemento que forma parte de su organización social y su dinámica histórica: las características del contacto con la sociedad occidental, su ingerencia y resultados.

LA REGION DEL VAUPES COLOMBIANO

La mayor parte de las comunidades indígenas amazónicas colombianas se hallan incluidas en la Región Cultural del Noroeste Amazónico (Steward, 1948); sin embargo, compartiendo rasgos comunes, en el área se evidencian características regionales que permiten una sectorización de acuerdo con sus peculiaridades.

La Región del Vaupés Colombiano es el área de asentamiento predominante de las comunidades indígenas conocidas bajo el nombre de Tukanos Orientales², quienes por sus caracteres básicos de sus relaciones sociales, hacen de esta una región definida; al interior de la región, distinciones y divergencias pueden ser señaladas. De primordial importancia es distinguir la presencia de dos conjuntos sociales agrupados en: a) comunidades “ribereñas”, cuya economía depende de la horticultura, la caza, la pesca y la recolección, asimilados al conjunto Tukano, a quienes se articulan otras comunidades y miembros aislados de lengua diferente, y b) los denominados MAKU, bandas de cazadores y recolectores con limitada horticultura, habitantes de algunos interfluvios y afluentes menores³. Este material describirá factores de organización e identidad social de los primeros, enfatizando sus caracteres comunes antes que las diferencias internas ya reseñadas

CUADRO NUMERO 1

GRUPOS INDIGENAS DE LA REGION DEL VAUPES

<i>Tukano Oriental</i>	<i>Tukano Medio</i>	<i>Arawak</i>
Tukano	Cubeo	Tariano
Guanano		Kabiyari
Piratapuyo	<i>Tukano no clasificados</i>	
Bara		<i>Maku</i>
Tuyuca	Yuruti	
Papiwa ⁴	Marití-Tapuya ⁶	Ubde y Bara ⁷
Desano	Tanimuka	Jupda y Cacua
Siriano	Letuama	
Tatuyo	Yahuna	
Karapano	Yuruti-tapuya	<i>Carib</i>
Macuna		Carijona ⁸
Barasano		
Taiwano ⁵		

anteriormente (Correa; 1980-1981). Agrupaciones en redes estrechas de intercambio económico y social, de cercanía lingüística y de similitudes en su estructura social, serán mencionadas para sustentar la amplia red de relaciones pan-vaupesina de más de 20 comunidades reconocidas por nombres particulares cuya población total es cercana a los 17.000 habitantes.

La región del Vaupés se encuentra delimitada por los cursos medio y bajo de los ríos Vaupés y Apaporis, orientados en dirección Noroeste-Sureste, sus afluentes y zonas interfluviales, hacia la frontera Colombo-Brasileña, lo que burdamente coincidiría con la actual Comisaría del Vaupés.

Esta región selvática se encuentra en una de las tres grandes zonas climáticas de la Amazonía Colombiana, el Ecuador Climático (Domínguez, 1975); de clima Af., Ecuatorial Siempre Húmedo, con alta lluviosidad (3.000 m/m año) y alta temperatura relativa (26°C), posee cortos períodos de secas hacia diciembre, enero y febrero, y hacia Julio y/o Agosto. Sus suelos, de baja fertilidad, descansan sobre el fundamento del Escudo de Guayanas cuyas afloraciones dan como resultado ese ondulado paisaje que se evidencia en cadenas y cerros aislados de alturas no mayores a los 700 mts. s.n.m., en casos fracturado por movimientos tectónicos del terciario y cuaternario, que irrumpe en los ríos formando saltos, raudales y rápidos (cachiveras).

A pesar de la notable esterilidad de los suelos amazónicos, sobre ellos se superpone una gran complejidad florística cuyos estratos arbóreos alojan su diversificada y rica fauna; los ambientes terrestres y acuáticos de la amazonía colombiana, albergan aproximadamente el 70% de los mamíferos, el 35% de las aves, el 51.4% de los reptiles, el 40% de los anfibios y cerca del 70% de los peces continentales del territorio colombiano (Morales, 1979).

A. *Economía*

La economía básica de las comunidades del Vaupés depende de la explotación del medio por la horticultura itinerante, sistema conocido como roza (tala y quema) del bosque⁹ que se prepara para el cultivo, proceso de producción que se acompaña de la pesca, la caza y la recolección; la elaboración de medios indirectos es producto de la cestería, la alfarería y el trabajo de la madera. Dichas actividades están orientadas al auto-consumo de la unidad productiva, pero intercambios de excedentes son comunes y, en la actualidad, una parte de la producción está dirigida al mercado con el fin de poder obtener mercancías, entre las que los instrumentos de trabajo de elaboración tradicional son, cada vez más, reemplazados por productos occidentales.

La tierra conforma el medio y objeto fundamental de producción; se halla territorializada de acuerdo a la ocupación por comunidades, quienes reafirman su ocupación, uso y usufructo a través de un complejo conocimiento registrado en los recitativos mitológicos; sin embargo, no es de ocupación exclusiva y, en proporción al contacto, dichos territorios son compartidos por comunidades cercanas en sus relaciones sociales, establecidas en aldeas permanentes que reemplazan la itinerante habitación tradicional, la maloca, eje de la economía tradicional. Los instrumentos de trabajo son de carácter individual, dependen de su elaborador o de la obtención personal, aunque su

préstamo es usual; los medios para su elaboración u obtención, están al relativo alcance de cualquier miembro del grupo, al igual que las zonas para la huerta, la caza, la pesca y recolección.

La organización de la producción básica atiende al principio de división de tareas por edad y sexo. En general, la siembra, cuidado y recolección de los productos de la huerta, la preparación de los alimentos y la alfarería son de dominio femenino; la escogencia del terreno, la soca, tumba y quema para los cultivos, la pesca y la caza, la cestería y el trabajo en madera, son actividades masculinas. La recolección es una actividad compartida entre el hombre y la mujer. La participación en la producción se lleva a cabo en edad adulta; el desempeño de niños y ancianos está acorde con su capacidad productiva. La economía básica depende del equipo cooperativo establecido por el hombre y la mujer; éste puede ser ampliado de manera que la rentabilidad de la producción aumenta hacia el consumo tradicional colectivo por invitación, acorde con la participación individual, cooperativa o colectiva.

La explotación del bosque es resultado de la larga experimentación en el medio selvático que reporta un complejo sistema de preservación ecológica; su utilización equilibrada le convierte en medio de producción y reproducción del grupo que atiende a sistemas de clasificación del bosque, de los suelos, de las especies que lo habitan, de las épocas propicias para la tumba, la quema, la siembra, la recolección, la caza, la pesca y la colecta de productos silvestres, basados en la acumulación de conocimientos ecológicos y del comportamiento de sus especies lo que señala los períodos anuales, las técnicas y la organización para su obtención, diversificando la presencia de alimentos a lo largo del año; ejemplo de ello es su concepción sobre la alimentación básica que deberá estar compuesta por carbohidratos y proteínas producto de especies hortícolas junto con animales y vegetales.

La horticultura se halla descrita por el principio básico de uso del suelo cuyo bosque se desbroza por tala y quema para los sembrados que ocupan cerca de 1-3 hec.; su producción se alterna con otras huertas (cerca de tres por familia nuclear: una recién sembrada, otra en plena producción y una tercera que resembrada da paso a su abandono), sujetas a la periodicidad que impone la fertilidad de los suelos que permiten su uso continuado por más o menos tres años, medido en el rendimiento de la mandioca (*Manihott sculenta*); esto obliga a la roturación anual de nuevas zonas de cultivo en la misma área o en zonas cercanas, de manera que su producción es permanente. La mandioca, que rige la siembra básica, es el tubérculo más importante y su sembrado sobrepasa el 70% de la huerta, compartido con otros tubérculos, frutales y otros productos. Las huertas producen algunos

frutos de más largos períodos vegetativos que sobrepasan el período de uso de ésta ya entregada al reciclaje del bosque.

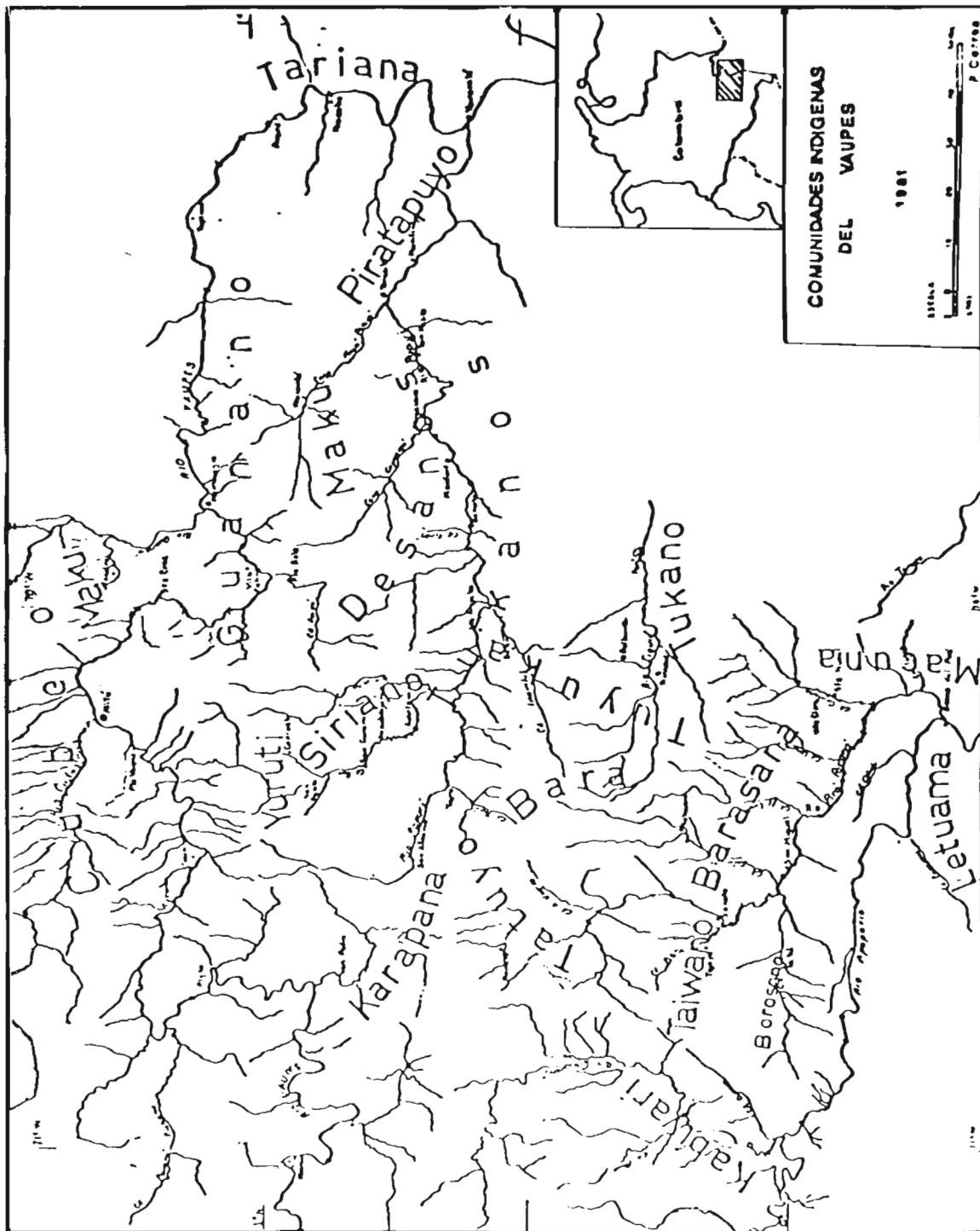
La pesca es la actividad cotidiana masculina y su producto es el complemento regular de la dieta indígena. La pobreza de los ríos denominados de “aguas negras”, se halla remarcada por los saltos, raudales y rápidos, barreras ictiológicas que hacen disminuir el contenido piscícola hacia las cabeceras de los ríos. Estos lugares, junto con las empalizadas, las riberas inundadas (conocidas como lagunas o rebalses), los meandros y las bocanas de los pequeños afluentes, son los hábitat preferidos por los peces; las migraciones de algunos bancos se rigen por el ciclo hidrográfico de subienda y descenso de aguas estableciendo períodos de relativa abundancia (subienda o pirasemo) y escacés; esto impulsa a implementar diferentes técnicas de pesca, uso de carnadas, a precisar épocas, horas del día y lugares en donde la actividad cobra un mejor resultado. La pesca común, desde la canoa, se lleva a cabo con anzuelo, vara y nilón siendo actividad individual, aunque puede acompañarse de otros miembros o niños que toman allí su primera enseñanza. También es común, donde el río lo permite, la pesca a profundidad con plomadas, como los entrampamientos por líneas de nilón que se anudan y dejan con anzuelos en lugares propicios; la pesca por entrampamiento en cercos de madera es común en épocas de abundancia; el “matapi” y el “cacuri” son los más conocidos pero trampas mayores, a manera de puentes, se construyen para atrapar sardinas y peces, aumentando la producción estacional; la pesca al barbasco tiende a desaparecer.

La caza depende en general de que las presas se coloquen al alcance del indígena ya sea por su paso cercano o rastreable; la escopeta que viene reemplazando a la cerbatana, acompaña los viajes del indígena. Preferentes son la caza de la paca y la danta por la cantidad de sus carnes y la predecibilidad de los resultados; pero, comúnmente, son los tucanes, pavas, guacamayas, tentes y loros, quienes se dejan sorprender en lugares accesibles, como también los monos cuyas carnes son apetecidas. La pesca del yacaré es sólo alternativa a la no consecución de otras presas.

La recolección silvestre cubre tanto frutos vegetales como el yapurá, el badi, la castaña, el umarí, el mariti, el pataba, el milpesos, etc. como larvas, grillos, tortugas, hormigas, etc.

B. *Territorio y Habitación*

La estrategia organizativa de las comunidades cuyas relaciones con el medio y con otras sociedades debe buscar la reproducción del grupo, implica pautas de poblamiento acordes con la naturaleza de sus relaciones sociales.



Tradicionalmente la región del Vaupés se halla subdividido de acuerdo a la ocupación que las comunidades hacen de éste; un mapa de ocupación permite ver concentraciones de comunidades sobre ejes ribereños. La cercanía a los ríos no solamente atiende al hecho de que es éste el lugar de donde se extrae el complemento alimenticio básico (la pesca y en sus riberas caza), sino que los cursos de agua son las arterias de comunicación con otras gentes. La importancia del dominio de zonas de horticultura, caza, pesca y recolección por parte de una comunidad, casa o aldea, como base de la producción social, relaciona unas con otras comunidades, casas o aldeas de cuyos intercambios depende la producción y reproducción social (intercambio económico, exagámico, etc.)

Si atendemos a los procesos de explotación del suelo y del bosque, su economía implica el mantenimiento de grandes extensiones selváticas que permiten la roturación de nuevas huertas, y la búsqueda de nuevas zonas de caza, pesca, y recolección para dejar en descanso las zonas momentáneamente intervenidas; el control ecológico sobre los procesos bióticos de la selva, que supone su uso y descanso para su reciclaje, obliga a la necesaria delimitación de zonas territoriales indispensables para el sostenimiento de una comunidad.

Si la unidad económica básica es autosuficiente al nivel de la producción, no lo es al nivel de su reproducción: la mantención de una área territorial definida depende de las relaciones sociales que estrechan redes entre miembros de una comunidad y de ésta con otras; el intercambio social y económico, es garantía que permite sostener un equilibrio productivo y reproductivo enlazando sus miembros; estos se identifican en unidades sociales, definidas entre otras cosas por sus propias relaciones de intercambio con otras unidades.

Estas unidades de organización basadas en relaciones económicas y sociales, producen modelos indígenas de ocupación del medio que son reconocidos por sus comunidades. Tradicionalmente, los ejes rivereños ocupados por comunidades que reivindicán su pertenencia territorial, se encontraban ocupados de acuerdo a órdenes sociales: los miembros mayores hacia las bocanas de los ríos, los menores en sus cabeceras; la subdivisión interna de la comunidad segmentaba igualmente su ocupación territorial de acuerdo a jerarquías de organización. El reconocimiento de subdivisiones territoriales está reafirmado por codificaciones del paisaje en que sus miembros señalan los lugares en que surgieron sus antepasados y se realizaron actos míticos que son la testificación de la ocupación originaria de sus descendientes actuales.

El territorio aparece así como unidad social: el medio debe ser mantenido en equilibrio para su propia reproducción base de su

ocupación, uso y usufructo y por este camino socializado y heredado: apropiado. El paisaje deja de ser silvestre —aquella parte del bosque no usada podrá ser la huerta necesaria para dejar descansar la actual— y en las marcas que legaron los antepasados se puede leer el código de su apropiación histórica.

Tradicionalmente las comunidades de la región del Vaupés habitaban y, en zonas habitan, en grandes casas prulifamiliares que congregaban unidades de clanes, posteriormente de patrilineajes y hoy tiende a la habitación de familias nucleares. Actualmente la concentración en aldeas reúne conjuntos de casas habitadas de la última manera descrita.

“Maloca” es la denominación en lengua Geral o Nheengatú para la habitación tradicional de Noroeste Amazónico; una maloca es una estructura arquitectónica cuyo principio modular son cuatro pares de “estantillos”, nombres con los que se conoce el sistema central portante aporticado, formado por cerchas y columnas amarradas a vigas que son la base de su estructura sobre la que se apoya el techo de dos aguas; su principio modular permite variaciones en el tamaño.

La residencia se halla regida por la regla según la cual los miembros varones del grupo de descendencia local habitan juntos —los hermanos viven juntos, son patrilocales— y sus hermanas en período postmatrimonial habitan en la casa de su cónyuge —son virilocales; pero variaciones a esta regla son usuales, aunque sus miembros tienden a habitar con parentela cercana. Como unidad residencial la maloca se halla subdividida en dos mitades de acuerdo a la ocupación: los ‘residentes’ en la parte posterior y los “visitantes” en la anterior; al centro de ésta última están los miembros varones célibes. Esta subdivisión posee su correlato en las labores que se realizan a su interior; ahora, la parte posterior es considerada dominio de la actividad femenina, mientras que la anterior es dominio de las labores masculinas; las labores centrales al abrigo de la maloca son el proceso de preparación del casabe y de los alimentos por parte de las mujeres, y la preparación de la coca, proceso masculino.

La estructura de la maloca es concebida como un micro-cosmos, su espacio arquitectural es una reproducción del mundo indígena; la maloca sincretiza y reproduce el orden cosmogónico y, como tal, constituye el lugar en que se recrean los actos originarios narrados en la mitología y expresados por recitativos, los cantos y la danza en la actividad ritual y ceremonial.

De ésta manera la maloca es epicentro de la organización social en cuanto a ella confluye la actividad económica y social de la unidad básica del grupo; en torno de ella concentra y organiza la actividad productiva y reproductiva de la sociedad.

Como centro social, la maloca posee un nivel de autarquía económica que sin embargo, debe contar con intercambios con otras unidades; las malocas están vinculadas a otras de su comunidad y de comunidades diferentes que se entrelazan, estableciendo vínculos indispensables y ventajosos para su propia sobrevivencia.

Desde hace algún tiempo, por factores externos, las malocas vienen siendo reemplazadas por casas de tapia pisada y techadas con hojas o láminas de zinc, habitadas por familias nucleares apiñadas en aldeas o poblados. Es ésta la pauta de poblamiento actual y su distribución social como el reordenamiento de su organización, atiende a la propuesta de la sociedad occidental, aunque sus miembros intentan sincretizar su propia organización social en la que actualmente se impone.

C. Características Lingüísticas

En la región del Vaupés cada comunidad es hablante de una lengua que reconoce como propia y diferente de la del resto de sus vecinos. La descendencia establece que los miembros de un grupo heredan como marca de identidad la lengua del grupo de su padre; la filiación por línea paterna considera la prohibición matrimonial con miembros de su propio grupo (con excepciones en algunos) pues se consideran hermanos entre sí, y por lo tanto deberán casar con miembros de otra comunidad diferente: esto implica que un individuo domina, de manera regular, la lengua del grupo de su padre —su lengua— y la del grupo de su madre. Debido a las estrechas relaciones, a los intercambios sociales, económicos, exogámicos, ceremoniales y rituales entre más de dos comunidades, un individuo está en capacidad de dominar más de dos lenguas, fenómenos conocido como polilinguismo. Estos elementos, polilinguismo individual, identidad lingüística por comunidades y multilinguismo regional, son características del conjunto de los grupos del Vaupés.

Sin embargo, dicha identidad establecida por la mayor parte de las comunidades del Vaupés a través de su lengua posee variaciones claves:

1. Históricamente intentos para la generalización de una sola lengua que sirviera como vehículo de comunicación dominante ha sido agenciado por sectores no indígenas:

- a. Lenguas de origen indígena:

- el Geral o Nheengatú de origen tupí-guaraní, aún evidencia su intento generalizador en toponimias y denominaciones de uso común que, en casos, comunidades indígenas confunden como de origen español.

- la lengua de la comunidad Tukano fue impulsada por los misioneros Montfortianos como lengua franca y es aún de uso generalizado entre algunas comunidades del Vaupés.

b. Desde temprana época del siglo XVIII el dominio del área por parte de españoles y portugueses generó la imposición de sus propias lenguas, de manera que hoy en día son francas a los lados de la frontera que dividió las comunidades de la región.

2. A la identidad de comunidades por lenguas, citada más arriba, hay que precisar variaciones socio-lingüísticas:

a. la comunidad TAIWANO habla una variación lingüística del BARASANO (Sur: ILV), sin embargo consideran sus lenguas similares pero diferentes. Los LETUAMA y los TANIMUKA, dos comunidades independientes, son hablantes comunes de la lengua de los últimos. Los BARASANA del Comeyaká, dominio territorial MACUNA, hablan generalmente en la lengua de los últimos. Los CUBEO y los MACUNA, se hallan cada uno conformados por conjuntos de clanes asociados internamente como unidades exogámicas de manera que el matrimonio con miembros de la misma lengua es permisible, aunque hay una relativa exogamia actual.

b. Al interior de la comunidad sus miembros señalan la existencia de diferenciaciones que identifican como lingüísticas y que denotan, regularmente, el origen de sus miembros; efectivamente variaciones en la tonalización, nasalización, ritmo etc., se pueden encontrar entre miembros de un mismo grupo pero de diferentes unidades de clanes o sibs.

Las características actuales de la Región del Vaupés Colombiano nos permiten señalar además los siguientes caracteres socio-lingüísticos:

1. Presencia de Lengua Franca Nativa.

a. La lengua de la comunidad CUBEO tiende a operar como lengua franca en la olla del río Vaupés, en donde también es común el uso de la lengua de la comunidad TUKANO y la de la comunidad GUANANO.

b. La lengua de la comunidad TUKANO tiende a operar como franca de los ríos Papurí y Tiquié.

c. En el área del río Pirá-Paraná no existe una lengua franca nativa.

2. Comunidades de lengua no Tukano

Existen comunidades de lengua diferente a la de los grupos Tukano cuya lengua es sólo de uso interno; la comunicación con sus vecinos Tukano se lleva a cabo en la lengua de estos (como sucede con lenguas de origen Arawak, Makú, y en contadas ocasiones Carib).

3. La lengua franca de la región del Vaupés Colombiano es el español —así como en Brasil es el Portugués— y es usada entre miembros que no reconocen inmediatamente sus lenguas por pertenecer a comunidades distantes.

Junto con los caracteres enunciados que hacen del área del Vaupés una región lingüística específica, una reciente clasificación (Waltz y Wheeler, 1972), demuestra la existencia de un posible tronco común (Proto-Tukano) cuyos resultados, basados en la comparación de la lista de Swadesh y Rowe, postulan la presencia de dos unidades básicas que denominaron Tukano Oriental y Tukano Medio, de los que los últimos están conformados por la lengua CUBEO. Entre los primeros, un cuadro comparativo establece una asociación lingüística y geográfica entre algunos grupos considerados como subclasificaciones. Confrontadas dichas sub-clasificaciones con las características de las relaciones intergrupales (Correa, 1980-1981), se puede afirmar la presencia de redes estrechas fundamentadas en la vecindad territorial, en el intercambio económico, social, exogámico, ceremonial y ritual.

Las comunidades expresan cómo en tiempos ancestrales en el Vaupés se hablaba una sólo lengua; con la diferenciación social que se llevó a cabo en comunidades que partieron desde las Cachivera de Ipanoré en el Vaupés, desde donde se distribuyeron por ejes fluviales y órdenes sociales próximos, se dió igualmente la diversificación lingüística que identifica actualmente a cada unidad. La lengua aparece así no sólo como marca de identidad social —a pesar de que lingüísticamente en casos no haya tal diferenciación radical— sino que en ella se señala la presencia de conocimientos identificatorios de una historia común presentada en los mitos, en los recitativos y en los cantos de dominio particular. Ellos hacen referencia a esa historia del grupo en que obtuvieron no sólo la lengua, sino sus propios cultígenos, su cultura material, sus propios cantos etc, expresados en un complejo lenguaje ritual que es posible escuchar con ocasión de las ceremonias rituales del Vaupés; en éstos se señala, a manera de “código cognitivo”, los caracteres que hacen de cada comunidad una entidad social diferenciada. Dicho código recoge el impresionante conocimiento de las comunidades sobre su medio, sobre sus relaciones sociales y sobre su historia, traduciendo complejos sistemas de pensamiento que proponen pautas culturales y permiten al individuo su emulación cotidiana.

D. Unidades de descendencia y Alianza

Las comunidades indígenas de la región del Vaupés poseen una estructura social cuyas unidades básicas comparten rasgos comunes de organización:

1. La estructura de cada comunidad se haya segmentada en unidades mayores y menores; en casos agrupan varias comunidades, en casos hacen referencia a unidades internas a cada comunidad.
2. Sus unidades son patrilineales, la descendencia va por línea paterna.
3. Las unidades básicas de descendencia común se consideran hermanos entre sí y por lo tanto prohibidos en matrimonio, son exógamos.
4. Cada nivel de organización está señalado por la descendencia de un común ancestro. Cada comunidad se reconoce como descendiente de una Anaconda Ancestral común que señaló las marcas de identidad social para el grupo¹⁰. A su vez cada nivel de organización, mayor o menor, está jerarquizado de acuerdo al rango y orden de nacimiento de sus propios e individuales ancestros, cuya descendencia, en casos, señala el ejercicio de funciones especializadas (Capitanes, Chamanes, Cantores/Bailadores etc.).
5. Son patrivorilcales; los miembros del grupo del varón habitan con o cerca de su padre (en malocas o aldeas) y las mujeres en el período postmatrimonial en el grupo de su esposo.
6. La lengua se hereda por línea paterna y regularmente cada comunidad reconoce la suya como independiente de las otras.
7. Las unidades se distribuyen contigua o continuamente a lo largo de ejes fluviales que reconocen como de su pertenencia por ser lugares originarios de sus ancestros.
8. Consideran la historia comunitaria (en casos panvaupesina) como de origen y desarrollo común de acuerdo al viaje de desplazamiento conjunto desde la cachivera de IPANORE (Cueva de Tocandira), cuyo resultado es la diversificación e identidad social.
9. Dicha identidad social está contenida en sus manifestaciones culturales y registrada en las narraciones mitológicas narradas en los recitativos, cantos y ceremonias, de los que el complejo ritual

denominado “Yuruparí”, es el centro de expresión ceremonial y ritual de dicho conocimiento.

10. La pertenencia del individuo y su ubicación social es pública y hereditaria.

11. Las comunidades del Vaupés comparten en general un sistema de parentesco y matrimonio reconocido como del tipo básico Dravidico, cuyos caracteres generales señalan la clasificación de acuerdo a generaciones, la distinción de sexo, clasificación de dos tipos de parientes dentro de ciertas generaciones y distinción de edad. La terminología de parentesco está de acuerdo con una organización dual en que el matrimonio se señala regulado a través de intercambio de hermanos entre grupos exogámicos opuestos. La terminología evidencia la presencia de unidades de descendencia, diferenciando sus afines y, en casos, ella da cuenta de divisiones más restringidas (distinción entre descendientes patrilineales y matrilineales).

La narración del mito de la Anaconda Ancestral, en el que se registran los caracteres básicos de identidad comunitaria de acuerdo a su lengua, sus propios cultígenos, sus propios cantos y bailes etc, hace referencia a un origen común de las comunidades del Vaupés, que se diversificaron de acuerdo a unidades de descendencia y alianza, y se distribuyeron de acuerdo a ejes fluviales que fueron su camino de desplazamiento desde la Cueva de Tocandira, hasta el lugar en que surgieron sus propios antepasados quienes, a su turno, legaron a cada comunidad caracteres que los definen como entidad diferenciada. Dicha diversificación se segmenta cada vez más en unidades menores, en los cursos fluviales en los que surgieron los ancestros, dando paso al reconocimiento de unidades, de las que los clanes son la unidad organizativa eje de las relaciones de intercambio social, económico, ceremonial y ritual.

Sin embargo, a pesar de que las comunidades del Vaupés comparten principios básicos de organización, existen variaciones locales que señalan la presencia de unidades estructurales particulares. Así sucede con algunas comunidades como los CUBEO, los MAKUNA y anteriormente lo PIRATAPUYA en que cada uno comparte una misma lengua pero se hallaban subdivididos internamente en unidades intermatrimoniales, a diferencia de otras comunidades (DESANOS, SIRIANOS, BARASANOS, TAIWANOS etc) que en conjunto con otras de lengua diferente, son la unidad exogámica básica agrupada en Fratrias, en la que cada grupo posee sus aliados en diferente unidad Frática.

Ejemplificamos con la organización estructural de los TAIWANO del Pirá-Paraná y los CUBEO de los afluentes del Vaupés, la diferencia organizativa de acuerdo a sus unidades de descendencia.

A. La comunidad TAIWANO, habitante del Caño Piedra afluente del Pirá-Paraná y en el río Cananarí, posee tres órdenes orgánicos que atienden a la conformación de unidades de descendencia patrilineal común (considerados hermanos y por tanto prohibidos en matrimonio) unidades que se consideran germanas por vía uterina (igualmente prohibidos en matrimonio) y unidades de alianza (unidades o comunidades con quienes existe intercambio matrimonial preferente); de acuerdo al orden de inclusión de mayor a menor señalamos los rasgos distintivos de las unidades de primer orden de los TAIWANO:

Unidades de descendencia entre los TAIWANO

1. *Frátria*: La unidad exogámica más inclusiva y no muy precisamente señalada en cuanto unidad de descendencia es la *Frátria*¹¹. Esta relaciona a miembros de cuatro comunidades distintas a través de la prohibición de establecer relaciones intermatrimoniales; se consideran agnáticamente vinculadas como descendientes de un común ancestro, una anaconda de agua innominada, si bien cuyo desplazamiento desde la cachivera del Ipanoré, en el Vaupés, hasta el Pirá-Paraná, fue distribuyendo sus descendientes en sus respectivos territorios, al tiempo que entregaba los caracteres de identidad a cada comunidad, lo que permite hoy en día diferenciarlos. La diversificación de ésta anaconda ancestral sobre el curso fluvial daría origen a Anacondas Ancestros particulares a cada grupo, cuyo orden de emergencia establece el reconocimiento de senioridad que permite hablar de hermanos mayores y menores (MACUNA, TUYUCA, TAIWANO, CARAPANA).

Desde el punto de vista de los TAIWANO, a más del orden patrilineal común, se reconocen a ciertas unidades como parientes prohibidos en matrimonio por considerarse 'afines de afines' (La gente que se casaba con el grupo de mi madre), vinculación uterina establecida ancestralmente. Tal es el caso de los MAKUNA, los OCO MASA (IDE MASA en su lengua); a pesar de que éstos se hallan por fuera del orden de senioridad, han sido mencionados muchas veces como los hermanos mayores en la fratria de los TAIWANO. Actualmente, los miembros de una misma fratria no se hallan en contigüidad geográfica, poseen diferentes nombres y lengua y no pueden ser considerados como una unidad socio-política.

2. *Comunidad*; Hemos agrupado bajo la categoría de *Comunidad*^{12a} quienes se reconocen mutuamente como descendientes comunes de una

CUADRO No. 3														
UNIDADES Y ESTRUCTURA SOCIAL TAIWANO														
1	FRATRIA	CARAPANA - TAIWANO - TUYUCA - MACUNA										KABIYARI BAR BARA TUCANO YURUTI	ETC	
2	COMUNIDAD	TAIWANO										MACUNA	ETC	
3	COMUNIDAD TERRITORIAL	COMUNIDAD TAIWANO DEL CAÑO PIEDRA										COMUNIDAD TAIWANO RIO CANANARI	ETC	
4	SIB	SEGMENTOS	CAPITANES		CANTAD/BAILADORES	CHAMANES	GUERREROS	SIRVIENTES	CAPIT	CA/BA	CHA	ETC		
		WAIYA EDURIA	NDUTAWEYA EDURIA				ETC							
5	PATRILINAJE	SAYATU (AIRQUI)	WAI WAKA JAU (Manuere)	WEKU JOERO (RUFINO)	ETC									
6	FAMILIA NUCLEAR	<div>1</div> <div>2</div> <div>3</div> <div>etc</div>												

misma anaconda ancestral nominada que por vía agnática establece la prohibición matrimonial entre sus miembros; comparten además un mismo nombre genérico, una misma lengua y el reconocimiento de un origen común en un mismo lugar mítico en el que surgieron sus antepasados dentro de su propio territorio comunitario. Conforman la unidad social más importante; poseen grupos específicamente preferenciales para su intercambio exogámico; sus miembros habitan en contiguidad geográfica sobre ejes fluviales próximos. Poseen un complejo ceremonial y mitológico compartido. Rasgos específicos coadyuvan a su reconocimiento como entidad social diferenciado (cultígenos, cantos y bailes, parafernalia, actividades chamánicas y sociales, etc.).

3. *Comunidad Territorial*: Hemos afirmado que la comunidad se halla arreglada de acuerdo a una estructura básica en la que los clanes se hallan vinculados a segmentos de la anaconda ancestral, de cabeza a cola, lo que establece un ordenamiento jerarquizado, de mayores a menores, la sucesión de un rango, (segmentos de capitanes, cantores bailadores, chamanes, guerreros y “sirvientes”), y la distribución territorial sobre un eje fluvial en que sus miembros habitan intentando reproducir su senioridad desde la bocana a la cabecera. Pero, dentro de una misma comunidad pueden existir dos o más secciones ordenadas de la manera descrita. Dichas secciones aparecen como unidades que se reconocen bajo el nombre genérico del río o afluente en el que habitan, contíguo al de otras secciones; frecuentemente sus miembros señalan variaciones lingüísticas menores (dialectales?). Es recurrente que entre dichas secciones exista una discusión por el orden de precedencia o mayorazgo, senioridad que garantiza el reconocimiento en el ejercicio de más altas posiciones de rango. La mitología afirma que esta unidad, muchas veces un segmento y en casos un clan, inopinadamente apareció delante de la anaconda ancestral durante su recorrido fluvial que establecía el orden primigenio y sus miembros sólo respondieron hasta tanto fueron reconocidos como ‘hermanos mayores’. A esta sección los TAIWANO la señalan en posición cercana a la de sus ‘trabajadores’ o ‘sirvientes’, impugnándole una condición cercana a la de las bandas MAKU. Dicha distinción nos llevó a distinguir, dentro de una misma comunidad, las secciones que se reordenan a la manera de segmentos cuyos clanes se distribuyen a lo largo de un mismo eje fluvial como *Comunidades Territoriales*, apelando al uso genérico con que son reconocidos en la zona (los TAIWANO del Cñ. Piedra, los TAIWANO del Cananarí) como por sus estrechas relaciones aunque, actualmente, en términos del ordenamiento social y la ocupación territorial no se puede afirmar que haya una evidente coincidencia

4. *Segmentos y Clanes*: Cada *Segmento* de la anaconda dio origen a ancestros de clanes de la misma función especializada que se señala

DESCENDENCIA ANCESTRAL Y EMERGENCIA
TERRITORIAL DE LA COMUNIDAD TAIWANO DEL CÑ. PIEDRA

SEGMENTO NOMBRE DE CLAN	ANCESTRO FUNDADOR	LUGAR DE EMERGENCIA	RIO O AFLUENTE	FUNCION ESPECIALIZADA
1 Segmento de Capitanes				
a) <i>Ůco Masa</i>	<i>Sa'Riku</i>	<i>Ůmua Beroa Godo</i>	<i>Pirá-Paraná</i>	<i>Cariwa</i>
b) <i>Waiya Eduria</i>	<i>Masasato</i>	<i>Ůmua Beroa Godo</i>	<i>Pirá-Paraná</i>	<i>Ůjara</i>
c) <i>Ngutawe'Ya Eduria</i>	<i>Yerucu</i>	<i>Ůmua Beroa Godo</i>	<i>Pirá-Paraná</i>	<i>Rotira</i>
2 Segmento de Cantores/Baila- dores		<i>Yai Waka Jaa</i>		
a) <i>Tugañara</i>	<i>Ma# G#bo</i>	<i>Yehera. Yejea Bo</i>	<i>Ruaya (Cñ. Piedra)</i>	<i>Keti Masa</i>
b) <i>Wayuara</i>	<i>Wayú Baya</i>	<i>Wiji Wese. Wayu Jea</i>	<i>Pachuba (Pirá)</i>	<i>Bayaroa</i>
3 Segmento de Shamanes				
a) <i>Wetayoa</i>	<i>Wetayo</i>	<i>Wetaro</i>	<i>Piedra</i>	<i>Kumua</i>
b) <i>Waj#ara</i>	<i>Godo Kamu</i>	<i>Waj#ya. Sioro</i>	<i>Waj#ya (Cñ. Piedra).</i>	<i>Kumua Baseri</i>
4 Segmento de Guerreros		<i>Yawiorika</i>		<i>Jeri Masa</i>
a) <i>Kayarua</i>				
5 Segmento de "Sirvientes"				
a) <i>Wajaria</i>	<i>Wajari</i>	<i>Gow Buro</i>	<i>Batata (Cñ. Piedra)</i>	<i>Josa</i>
b) <i>Goneara</i>	<i>Goneara</i>		<i>Sañaña (Pirá)</i>	<i>Josa</i>
c) <i>Gowburo Eduria</i>	<i>Gow Buro</i>		<i>Cabeceras del Piedra</i>	<i>Josa</i>
d) <i>Gawa B#kura</i>	<i>Gawa G#bo</i>		<i>Cabeceras del Piedra</i>	<i>Josa</i>

legada a sus descendientes; de un segmento descienden entonces diferentes clanes, pero la garantía del ejercicio ritual recae en los descendientes del ancestro que se considera el nacido primero, hacia la cabeza su propio segmento, orden de sucesión en que sus descendientes podrán ejercerla. Pero, dentro de la sucesión de una misma función general (Capitanes, Chamanes, etc.), existen a su turno especializaciones, asociadas entonces a los padres de los clanes (CARIWA, UJARA, ROTIRA...) las cuales son legadas finalmente a los patrilinajes, cuyo miembro senior dentro del clan tiene bajo su responsabilidad dicho ejercicio.

El *Clan*¹³, está compuesto por uno o varios patrilinajes cuyos miembros se reconocen descendientes de un mismo ancestro quien da, en muchos casos, el nombre a su conjunto, otras veces señalado por el lugar mítico de origen común en cuyo entorno habitan. Los miembros del clan no pueden seguir sus lazos genealógicos hasta su fundador. Los clanes están arreglados en orden de mayor a menor, orden que reproducen en la distribución de sus habitaciones, dispuestas en el territorio comunitario desde la bocana a la cabecera de los ríos o afluentes. Cuando otros representantes han desaparecido el clan puede ser cotérmino del patrilinaje.

5. *Patrilinaje*: Compuesto por familias nucleares, el *Patrilinaje* no posee un nombre común; su reconocimiento se expresa por la referencia de su descendencia de un mismo fundador vivo o recientemente muerto, cuyo nombre es importante para la designación genérica de sus miembros, pero también se apela al lugar en que habitan, nombres temporales de uso más o menos común. El patrilinaje tiende a reproducir entre sus miembros la estructura básica de la sociedad entre los TAIWANO; son corrientemente los habitantes de una maloca —no siendo sus únicos residentes— cuyos miembros tienden a sostenerse juntos pero, en casos, a dispersarse en familias nucleares que habitan otras malocas o casas individuales aisladas o en las aldeas de reciente formación.

6. *Familia nuclear*: La *Familia Nuclear* es la célula de producción clave; está compuesta por un hombre y su cónyuge —que bajo la regla de exogamia deberá pertenecer a grupo diferente del varón— sus hijos célibes masculinos y núbiles femeninos; se encuentra sujeta a las unidades anteriores, de manera que cada uno de sus miembros se encuentra en una única posición dentro del conjunto, reconocimiento público y hereditario. Esta unidad cobra importancia como unidad de producción y reproducción y aparece especificada debido en gran parte, a la merma demográfica del área que impulsa cada vez más su estabilización actual como unidad independiente a un cierto nivel.

B. La comunidad CUBEO habita en los afluentes Cuduiarí y Querarí y en el mismo Vaupés y se halla compuesta por clanes o sibs confederados en unidades fráticas de intermatrimonio con posibles orígenes en diferentes grupos pero hoy cubiertos por una misma lengua. Sus unidades básicas en orden de inclusión y de acuerdo a principios de descendencia y alianza presentados por Goldman (1968) son:

Unidades Sociales en la Comunidad CUBEO

1. *Tribu*: Vagamente se puede identificar su identidad de lengua, de descendencia y de costumbre.

2. *Fratría*: Es una unidad no denominada compuesta por la agrupación de sibs en confederaciones vinculadas por la regla de exogamia, cuyos miembros deben casarse con miembros de otra fratria o confederación de sibs, en cuanto se consideran hermanos entre sí de acuerdo a la descendencia de una común Anaconda Ancestral y al surgimiento de sus antepasados en lugares originarios próximos geográficamente. A su interior, el orden de nacimiento de los ancestros de sibs establecen la jerarquía y rango de sus miembros. La fratria es una unidad de cooperación y es unidad ceremonial cuyos miembros habitan en lugares próximos a lo largo de un eje fluvial que consideran como su propio territorio.

3. Goldman establece una distinción interna a las fratrias de acuerdo a la ascendencia de miembros principales —descendiente del jaguar— y miembros secundarios sin identificación ancestral; sin embargo, estos límites no poseen operatividad exogámica.

4. *Sib*: Es el centro de la estructura social, foco y regulador de las principales actividades económicas, sociales y religiosas. Un Sib es una unidad de descendencia patrilineal cuyos miembros se consideran descendientes de un antepasado común, pero cuya relación no se puede establecer por línea genealógica directa. Es una unidad exógama y patrilocal cuya denominación es apónima (por lo menos los sibs superiores). Es una unidad política y económicamente autónoma con jefatura, asociados en fratrias con rango y jerarquía que distingue cada sib. Comparte antecedentes históricos y geográficos; su territorio es un segmento de río en donde se ordenan por senioridad de bocana a cabecera de acuerdo a sus fundadores míticos; en cada sib se comparten nombres personales que son su patrimonio y se transmiten de abuelo a nieto.

El sib se considera una unidad solidaria. Posee capacidad de adopción de otros miembros o grupos diferentes a quienes cede su nombre y lengua y a quienes ubica en rango de manera que en una fratria se

distinguen sibs cercanos y distantes. A pesar de ser unidad fraterna, sus miembros pueden estar dispersos aunque no pierden su carácter de identidad. Pueden sin embargo, separarse de una fratria y unirse posteriormente a otra.

5. *Sub-Sib*: En esta última tendencia, los segmentos de sibs se separan y viven en sitios cercanos pero independientes con autonomía propia. A esta unidad primera, Goldman la denomina SATELITE, en cuanto además de su separación, pueden tomar un nuevo nombre compartiendo su genealogía y localización.

6. *Linaje*: Es la unión de descendientes comunes de un miembro reconocido no más allá de tres generaciones. Viven en malocas o la comparten con otros miembros del sib. Son pues un grupo de parientes con un lazo de descendencia efectivamente común.

7. *Unidad Doméstica Nuclear*: Es la célula de producción clave. Ocupa su propio compartimiento en una maloca manteniendo su propio fogón y capaz de sostener su autonomía pueden separarse de la maloca.

Goldman señala la existencia de una unidad anterior a la última mencionada que denomina *familia compuesta fraterna*, cuyos hermanos, de un mismo padre, se mantienen unidos por crianza común y se consideran cercanos el uno del otro —evidentemente no conforma una unidad de descendencia propiamente dicha; más bien incluida en las unidades anteriores.

E. *Cuerpo de Conocimientos*

Los anteriores elementos se hallan organizados como cuerpo de conocimientos en diferentes instancias de registro social que se manifiestan en las concepciones ideológicas de los grupos.

Dichas manifestaciones poseen desde la más sencilla narración en que se ejemplifican actitudes y pautas pragmáticas hasta los complejos rituales que encierran diferentes expresiones de dicho conocimiento.

Entre los primeros, son comunes narraciones ejemplificantes que forman parte de la actitud pedagógica del grupo para sus miembros (historias de la tortuga, de la danta, etc.). La concepción que la sociedad posee de sí misma, de sus relaciones con otras sociedades y de su relación con el mundo circundante, se patentiza en dos niveles básicos que podemos distinguir de acuerdo al carácter a que hace referencia.

La vida material de la comunidad se halla justificada por ese corpus cognitivo; por ejemplo la habitación posee arquitectónicamente un

diseño que a más de su carácter funcional, expresa con su propio diseño la persistencia de la concepción del mundo: la maloca reproduce el orden universal. Más lejos, cada elemento de la cultura material posee una explicación teórica de su origen y la naturaleza de su funcionamiento; lo mismo sucede con cada acción que emula de manera general la actitud de los antepasados registrada en ese corpus de conocimiento.

Pero un corpus orgánico se halla concentrado en la mitología, el recitativo, la ceremonia, el ritual, el canto. De manera acabada son los mitos, “el lenguaje de los antiguos”, el que sirve de pauta de comportamiento de la sociedad sobre cada acto, cada elaboración y el contenido de cada elemento de la cultura material. Este cuerpo de conocimientos rige la actividad social, es el “cuerpo teórico” de la praxis cotidiana; dichos conocimientos poseen un momento en que su reflexión se convierte en el eje colectivo de la sociedad; este se lleva a cabo en ocasión de los rituales; en él se narran las historias en el lenguaje memorizado, al tiempo que en él se entra en el tiempo de la ceremonia con la simbolización de los actos ancestrales que se narran en los recitativos y los cantos que se ejecutan; el ritual es entonces la emulación colectiva de los actos originarios expresados en códigos simbólicos que más adelante, en la vida cotidiana, permiten al individuo controlar su actividad social. El tiempo del ritual es el tiempo en que la comunidad emula la acción de los antiguos y se convierte en los propios antiguos, rescata su presencia, la recrea.

La acción ritual se halla además agenciada por la concreción de la interrelación social entre sus miembros a través del intercambio de productos ceremoniales, de la comunicación en el recitativo, el canto, el baile etc. Su simbología expresa la actitud cotidiana del intercambio.

La mitología aparece entonces como el cuerpo orgánico de conocimientos memorizado por la comunidad, su interpretación histórica de los hechos, de los actos ancestrales que son emulados por sus miembros actuales y de las reglas que allí se establecen; los cantos hacen referencia a apartes de la mitología, comunicación en que se juntan actividad ritual (la ceremonia y la danza) y lenguaje codificado (el canto). Mientras que el intercambio de los miembros en los recitativos es el de la palabra —el mito— que describe una actividad rectora de los actos sociales, el canto y la danza, emulan simbólicamente dicha codificación.

Estos conocimientos registrados allí producen un mundo ritualizado una cosmogonía y cosmología que rigen el ordenamiento social.

Extendidos en el área se encuentran los Mitos del ordenamiento social, (conocido a través del ritual del “yuruparí”), del cosmos, de

origen de los productos cultivados, de la luna, que ordena las relaciones exogámicas etc.

F. *Nombre*. Estos rasgos básicos postulan la identificación de cada comunidad con un nombre que señala el contenido de las relaciones sociales y otros rasgos específicos que les permite distinguirse dentro del conjunto. Este nombre es, generalmente, producto del reconocimiento de la descendencia común de una Anaconda Ancestral quien, según señala la narración mitológica, en su desplazamiento originario fue 'entregando' dichos caracteres a sus descendientes (YEBA, MASA, ʘCO MASA, ʘMʘA MASA..)¹⁴. A estos nombres se superponen las denominaciones de uso común hecha por los grupos para diferenciarse mutuamente (HANERA, EDURIA, SʘNA). Una tercera denominación, en casos peyorativa, fue tomada de los blancos que establecieron contacto con los grupos del Noroeste Amazónico (BARASANA, TAIWANO, TATUYO...) estableciendo, las más de las veces, confusiones entre comunidades, sibs etc.

Internamente en cada comunidad existirán denominaciones particulares para sus propios segmentos sociales que, en casos, se hayan vinculadas a actividades como capitanes, chamanes, cantores etc (ʘHANA, KUMUA, BAYAROA...)¹⁵. Evidentemente cada individuo posee un nombre propio, un nombre ritual, secreto o de conocimiento muy restringido, y un nombre de 'juego' conocido por la comunidad; el conjunto de los nombres de los individuos de una comunidad es característico y aparentemente diferente de conjunto de otras. Entre las comunidades los nombres rituales son usualmente heredados de sus propios antepasados, de abuelo a nieto. Otras denominaciones apelan a criterios más amplios y menos estrictos como las asociaciones de topónimos con los habitantes o el mismo nombre del capitán local para señalar el conjunto de miembros de un lugar.

El criterio de reconocimiento de la descendencia común de un antepasado, que garantiza la pertenencia de un individuo a una comunidad, un segmento etc., es justamente señalado con la palabra que expresa la descendencia (PONA, en tucano) a continuación del ascendiente particular. Por otra parte, la cercanía o distancia frente a otras comunidades del conjunto se halla precisada en la terminología de acuerdo a relaciones de intercambio social, de descendencia y alianza, estableciendo unidades restringidas para distinguirlos de otras comunidades con quienes no existen dichas relaciones y son consideradas —cada vez menos por el impacto de la sociedad occidental— como 'otra gente' (GAJERA MASA). Sin embargo las relaciones que permiten señalar a otras comunidades, aún por fuera de la Región del Vaupés, como parte de una caracterización que agruparía sumariamente los rasgos básicos aquí reseñados, se haya acogida por la

identificación de ser 'gente' (MASA), lo que excluye a comunidades como los denominados MAKU, cuyas relaciones están indicadas por el término de 'sirvientes' (JOSA) que especifica tanto las diferencias en su organización social como las relaciones que sostienen con los grupos sedentarizados. También excluye, obviamente, a los 'blancos' para quienes en casos se distingue hasta su procedencia, físicamente por fuera del mundo indígena, señalado comúnmente no sólo sus diferencias con la 'gente' sino incluso caracteres biológicos distintivos como la pigmentación de la piel cuyo origen se narra en los mitos del área (indígenas, negros, blancos etc.).

G. *Historia*: Finalmente, los elementos de organización social que hemos presentado son un resultado histórico. La lectura de algunos de sus rasgos nos evidencia un proceso de transformación; como rasgos de organización e identidad social han estado sujetos y sufren actuales modificaciones; como tales, sujetos de una dinámica histórica, nos permiten hacer una caracterización coyuntural, no una camisa de fuerza que nos defina límites que aten de manos su proceso histórico. La organización de las comunidades del Vaupés no es solamente un resultado histórico, es una organización social histórica.

Los rasgos que hemos reseñado aquí son una presentación, en términos etnográficos, de la lectura que puede hacerse de ellos en el cuerpo de conocimientos organizado como mito, el conocimiento organizado por la comunidad sobre su propia identidad histórica, como hemos insistido constantemente en este escrito. Evidentemente, dicha realidad cognoscitiva, registrada en los mitos, no es un calco de la historia ni sólo responde a ella, como no es ninguna ideología espejo de la realidad.

Otros rasgos de diferenciación entre las comunidades del Vaupés se han rastreado: se asumía que cada grupo poseía el dominio particular sobre la elaboración de ciertos productos que establecían una amplia red de intercambio: los MAKU eran, por ejemplo, los abastecedores de curare, el veneno de los dardos de cacería; los MAKUNA del Carayurú, la pintura roja corporal; los TUKANO eran los artífices de los pequeños bancos vaupesinos; los DESANA elaboradores de cestería. Otras veces se trataba del dominio exclusivo de ciertas actividades chamánicas que en casos recaían sobre la misma elaboración de productos: los MAKUNA, eran aquellos en quienes recaía la capacidad de "chamanizar" las plumas de guacamaya de la parafernalia ritual; a los YURUTI se les endilgaba el dominio de la actividad chamánica agresiva; mientras que a los MAKU se les apreciaba, en casos, por su control sobre actividades curativas. Inclusive se ha tenido noticias de otras actividades más generales como la de ser guerreros feroces para los KABİYARI, la de ser los mejores pescadores para los MAKUNA...

Pero a más de las características reseñadas, existe la regionalización interna al Vaupés causada por la presencia constante del “blanco” desde tempranas épocas del siglo XVIII; ésta no sólo atiende a la concentración social de las poblaciones indígenas en torno de sus centros de comercio y educación, sino que ha diferenciado zonas en que los grupos estrechan sus propias relaciones sociales, económicas, ceremoniales, exogámicas y lingüísticas; así aparece una nueva variable que les discrimina entre aquellos que han aceptado en mayor o menor medida la imposición de unos caracteres de organización social que en el área se reconoce como “civilización”; hay pues indios más civilizados que otros; la manera de medirlo depende de la transformación que sobre sus patrones tradicionales de economía, habitación, alejamiento del complejo pensamiento indígena etc, y del acercamiento a la “civilización occidental” que impone la siembra de hortalizas, la cría de ganado, el uso de ropas como distinción social, la casa de tapia pisada, el reemplazo del conocimiento registrado en los mitos, en los recitativos, en los cantos y bailes por la ideología católica o protestante. Por este camino se ha introducido una nueva jerarquización en el Vaupés: la denominación de “maku” expresa ahora condiciones de “no civilizado”, estigma social que se aplican peyorativamente unas comunidades o miembros con otros.

NOTAS

- /1/ Este material fue presentado a los miembros del proyecto “Aplicación Experimental de un Modelo de Educación para Territorios Nacionales” del Ministerio de Educación Nacional dentro de su plan de consultorías. Es clara la importancia del papel que juega la educación en dichos ‘territorios’; nuestro interés es garantizar el conocimiento de la identidad cultural indígena y el reconocimiento de su derecho a la autonomía y respeto. De acuerdo con ello, los miembros del proyecto hicieron una reproducción restringida del material (Marzo (1982) con el ánimo de distribuirlo en la región entre las personas que están en permanente contacto con sus comunidades (profesores del FER, médicos, enfermeros del Servicio de salud, etc.).
- /2/ Esta denominación ha sido tradicionalmente utilizada para distinguirlos del conjunto de comunidades habitantes del piedemonte amazónico de los ríos Putumayo y Caquetá, conocidos como Tukanos Occidentales. De uso provisional aquí reconocemos en el término la importancia de la caracterización lingüística del conjunto cuyo nombre proviene de uno de sus grupos que denominamos comunidad Tukano.
- /3/ Su diferencia lógicamente no está referida únicamente a la estrategia de su organización en la producción.
- /4/ La presente clasificación atiende a la presencia de grupos indígenas reportados como unidades sociales independientes. Los que ya se hallan agrupados bajo *Tukano Oriental y Medio* se toma de la reciente clasificación lingüística de Waltz

y Wheeler (1972); en su análisis comparativo aparecen los *Papiwa*, anteriormente mencionados por Nimuendajú (1950:165) como clan *Cubeo*.

- /5/ Los *Taiwano*, *Eduria* o *Erulia* no aparecen en la clasificación de los autores mencioandos, tal vez debido a que éstos hablan una variación dialectal del *Baranao* (sur: ILV) a pesar de lo cual son reconocidos como unidad independiente.
- /6/ Comunidad citada por Reichel-Dolmatoff (1968). Giacone (1949: 8) menciona los *Maritt-Tapúia* sobre el río Tiquié, posiblemente brasileiro.
- /7/ En Silverwood-Cope (1972) quien realizó su trabajo de campo en el Makú-Paraná afluente del Papurí, los *Makú* aparecen subdivididos en estas dos unidades en la parte colombiana acorde con su propia elaboración y la de Giacone (1955); para el ILV, los *Makú* aparecen citados bajo la segunda denominación (ver Cathcart, 1973 y ss.).
- /8/ No existen actualmente en el Vaupés y sólo restan algunos miembros aislados de la posible ocupación anterior desplazada por la labor del caucho hacia el alto río.
- /9/ "Horticultura de Roza itinerante con migración local", sería tal vez su denominación más rigurosa.
- /10/ Señalamos este criterio básico pero más adelante ejemplificamos su variación presente entre los CUBEO (Goldman, 1968). Para los MAKUNA ver el reciente estudio de Arhem, 1981.
- /11/ No hay en la literatura etnográfica del área un acuerdo sobre la definición de categorías sociales comunes a muchos de los grupos. Seguimos aquí los resultados de Correa 1980-81 y 1982.
- /12/ La dificultad para definir esta unidad, próxima a la 'tribu', categoría inaplicable en la región del Vaupés, nos hace apelar al amplio criterio de Keesing (1976: 197: 99) en su definición de la categoría de 'comunidad'.
- /13/ Utilizaremos la denominación de CLAN para la Unidad de filiación arriba descrita, sin hacer intervenir el contenido aplicado por la etnología inglesa vinculado con las reglas de residencia.
- /14/ En lengua Taiwano.
- /15/ En lengua Taiwano.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- | | |
|--------------------|---|
| Arhem, Kaj. | <i>Makuna Social Organization</i> . Uppsala Studies in Cultural Anthropology Almqvist Wiksell International. 1981. Stockholm, Sweden. |
| Cathcart, Marylin. | "Cacua" <i>Aspectos de la Cultura Material de los Grupos Etnicos de Colombia, Tomo I.</i> ILV eds. L. Lomalinda, Meta. 1973. |

Correa, Francois

"Los Taiwano y la Organización Socio-Económica de las Comunidades Indígenas del Pirá-Paraná". 1980.

Ponencia presentada al II Congreso de Antropología en Colombia. Medellín, Colombia.

"Por el Camino de la Anaconda Ancestral. Sobre la Organización Social entre los TAIWANO del Vapués" *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXIII. Bogotá. 1980-81.

Goldman, Irving.

"Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas" Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones Especiales, No. 49. México. 1968.

Domínguez, Camilo

"El Clima Amazónico y su Influencia Sobre el Régimen Hidrográfico y la Utilización de Suelos." *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XIX. Bogotá, Colombia. 1975.

Proradam,

"La Amazonía Colombiana y sus Recursos" Proyecto Radargramétrico del Amazonas (PRORADAM) Instituto Geográfico "Agustín Codazzi". Bogotá, Colombia. 1979.

Nimuendaju, Curt

"Reconhecimento dos Rios Icana, Ayarí e Vaupés". *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. Paris. 1950.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

"Desana, Simbolismo de los Indios Tukanos del Vaupés". Universidad de los Andes eds. Bogotá, Colombia, 1968.

Silverwood-Cope, Peter

"A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku". Tesis de la Universidad de Cambridge. Cambridge. 1972.

Steward, Julián

"Culture Areas of the Tropical Forest" *Handbook of South American Indians*, Vol, III. Washington. 1948.

Waltz, E. Nathan Wheeler, Alva

"Proto-Tucanoan". *Comparative Studies in Amerindian Language*. Mouton and Co. Eds. The Hague. 1972.

ETNOCIDIO DE LOS TAMA

SOCIEDAD INDIGENA DE SELVA ECUATORIAL

Ramón Gómez C.
Historiador

El término etnocidio significa destrucción de civilizaciones. Implica la existencia de grupos étnicos antagónicos, idea derivada de criterios racistas, ideológicos, o simplemente, de dominación. “Este proceso sin duda designa un organismo orientado, si no hacia su muerte a largo plazo, en todo caso, y por definición, hacia la muerte de los demás a corto o medio plazo”. (Jaulin, 1979, p. 12).

El proceso de destrucción y transfiguración étnica de las comunidades indígenas desde la época de la conquista, tuvo en hispanoamérica, básicamente un móvil de carácter económico; la etnia dominante, sea española, criolla o mestiza, procederá al reclutamiento de mano de obra para desarrollar la producción mercantil y para los servicios personales. Pese a que la sociedad nacional que se está configurando involucra profundas contradicciones de clase, las etnias tribales, debido a la heterogeneidad de las mismas, reciben el peso desintegrador de todos los sectores de la “sociedad mayor” cuyas instituciones obedecen a influencias externas, puesto que lo indígena entre al plano de la subestimación y descalificación. “La incapacidad de ascender de la condición de estructuras tribales, condenó a los grupos indígenas a optar por la sumisión o por la fuga, permitiendo a los núcleos invasores crecer en forma continua y constituirse en una etnia nacional de dimensiones y fuerza irresistibles” (Ribeiro, 1977, p. 26).

El etnocidio se ha practicado tanto en la época de la colonia como en la república con mayor o menor fuerza pero de manera continua y con la imperancia de ciertos factores e intereses. Durante la dominación

europea fueron las guerras de conquista, el régimen de encomienda, la mita, los trabajos personales, las enfermedades, la desmoralización de las comunidades; durante la república han sido etnocidas: las guerras civiles, la voracidad de los terratenientes, la marginalidad y abandono, la explotación y esclavización por parte de aventureros, comerciantes, funcionarios y empresas capitalistas; las enfermedades, la desidia administrativa, el robo de sus tierras y la pérdida de sus resguardos y reservaciones, el proselitismo religioso tanto de misioneros como de organismos imperialistas como el Instituto Lingüístico de Verano, el efecto nocivo (en la mayoría de los casos) de los medios de comunicación social, el sistema educativo, que es el mismo para la sociedad nacional; los invasores, quienes trastornan toda la vida tribal, entre estos no sólo grupos enemigos, pues también muchos “científicos” o “funcionarios, quienes limitan el funcionamiento de muchas de sus instituciones; durante el I Congreso Colombiano de Antropología, efectuado en Popayán en 1978, el líder indígena Trino Morales expresó: “Los indígenas estamos cansados de que tantos científicos sociales nos investiguen y hagan sus tesis de grado o sus libros basándose en nuestras costumbres sagradas, dando así más armas para que nuestros enemigos nos destruyan. Dónde está el progreso para los indígenas con dichas investigaciones? Lo que pasa es que cada día la persecución aumenta y los indígenas somos asesinados...”

A finales del siglo XVI los españoles incursionaron en el piedemonte de la cordillera Oriental y la región de selva tropical, para la conquista y control fundaron El Espíritu Santo del Caguán. La población indígena de esta región fue dominada y repartida en encomienda a los españoles que venían con Juan Caro Velásquez; mencionamos entre otros al mismo Juan Caro Velásquez, Francisco de Cieza, Manuel Freyle y Antonio Ximénez Becerra. Entre los indígenas encomendados estaban los Moe, Resigaró, Pama, Payoguaje, Casujo, Yatinsi, Orteguaza y Tama.

La encomienda se había institucionalizado en España antes del descubrimiento de América, y consistía en el otorgamiento temporario de la jurisdicción y los derechos señoriales sobre las tierras conquistadas a los “infieles”, a los españoles que se destacaban en las luchas contra los moros. Esta gracia incluía los derechos vitalicios sobre el trabajo de los campesinos comprendidos en las tierras asignadas. La encomienda en América, según las cédulas reales, era la adjudicación de un número determinado de nativos, a españoles que se distinguían en los servicios a la Corona, principalmente en campañas de conquista, con el derecho de exigirles las demoras (tributo) o trabajo a cambio de éstas; los encomenderos se obligaban a impartir doctrina en la fé católica y a no emplear a los indígenas en servicios personales. Aunque la encomienda no otorgaba derechos sobre las tierras ocupadas por los

naturales, en la práctica encontramos en el Alto Magdalena que varias cédulas de encomiendas daban derechos sobre las tierras de los encomendados.

Pero las encomiendas del Caguán, a finales del siglo XVI, no se enmarcaban dentro de las leyes de la Corona y del Consejo de Indias, ya que sólo eran un pretexto formal para instaurar la práctica esclavista y etnocida más cruel de que se tenga noticia. El mismo gobernador Caro Velásquez, inició la trata despiadada de “piezas” indígenas, que eran llevadas a las regiones auríferas de Natagaima y Mariquita (Apéndice p.1), sin importar edad ni sexo, hasta provocar el aniquilamiento casi total de la citada población del Caguán (Apéndice, p.1).

Muchos naturales huyeron hacia el Valle del río Magdalena, donde fueron encomendados a nuevos “amos” (A. N. C., Encomiendas, tomo 25, f. 218 v.)

El empleo de los indígenas en las minas produjo resultados desastrosos, los privó definitivamente de la posibilidad de vida comunitaria y los llevó a la muerte prematura, pues nunca se adaptaron a trabajos tan pesados y menos a los tratos crueles que les propinaban los capataces. La natalidad disminuyó y las mujeres fueron presa de la avidez desahogada de los pervertidos amos. El hambre y las enfermedades también dieron buena cuenta de los Tama llevados a las minas, hubo epidemias de viruela y sarampión, además de otras enfermedades que españoles y negros transmitieron a éstos.

Además de los Tama que escaparon hacia el Valle del Magdalena, otros lo hicieron hacia la selva, más su comunidad de grupo y de cultura se perdió rápidamente. De un pequeño asentamiento Tama y de indígenas provenientes de otras etnias, en cercanías de Neiva se fundó la población del Caguán, conformada en la actualidad por habitantes mestizos.

Simultáneamente a la trata de naturales, los que quedaron en el Caguán fueron sometidos a trabajos personales, a carteros y a la extracción de productos de la selva para ser comercializados en los mercados de Neiva y Timaná como: estoraque, zarza, caraña, cera, pita, pintura, totumas (Apéndice, 4); sin pagarles nada y tratándolos como bestias, el mismo Caro Velásquez usufructuaba el producto del trabajo de los indios. “Y a las mujeres de mejor parecer las llevaba para su servicio, y a las muchachas doncellas así mismo, de cuyos actos por deshonestos no los digo” (Apéndice, 7).

La economía extractiva practicada por los Tama bajo la presión de sus encomenderos, actuó también como factor desintegrador, ya que sobre estos indígenas no se ejercía ningún control social, pues actuaban

como bandas que se desplazaban por la selva en busca de los productos de importancia comercial para los encomenderos. Los Tama que fueron compelidos a esta actividad, debido a los contactos intermitentes que podían tener con los demás miembros de la "comunidad" rápidamente perdieron la organización de la vida familiar, lo mismo que la unidad tribal. Se alteraron las formas de provisión del sustento y las relaciones de cooperación y reciprocidad y aumentó su dependencia de los encomenderos y del resto de la sociedad nacional.

"Llevamos más de quinientos años de sufrimiento en medio del hambre, la tristeza, de la persecución del blanco a la propiedad indígena, porque desde el 12 de octubre de 1492 quedó perseguida la cultivación agrícola industrial de nuestra raza indígena" (Manuel Quintín Lame, 1973, p.44).

Remito a los lectores al apéndice de este artículo, documento transcrito del expediente original, que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Colombia".

APENDICE

Carta de Juan Bautista de la Torre, Alcalde ordinario de Neiva, a La Real Audiencia/1/.

...Digo, que don Juan Pama, cacique, y don Jacinto Pilo, cacique también, que salieron del Caguán huyendo de los daños y bejaciones que les hacía el dicho procurador Juan Caro Velásquez, y pidieron poblarsen en esta jurisdicción de Neiba.

Versión de un testigo presentado por Juan Bautista de la Torre. Testigo: Leonardo Valenzuela.

...Dijo, que lo que sabe es que el procurador de Juan Caro, habiendo entrado en la ciudad de el Caguán, dentro de pocos días vio un envío que hizo de veinte y quatro piezas chinas y muchachos a la ciudad de Mariquita, y según a entendido este testigo de el mozo que las llevaba, que se decía Gregorio de la Roza, eran dichas piezas para diferentes personas de la dicha ciudad. Y así mismo sabe este testigo que a primero de henero de este presente año despachó otras veinte piezas de dichas chinas y muchachos por la otra banda del río de la Magdalena a la dicha ciudad de Mariquita. Y aora supo cómo a quatro de este dicho mes de julio despachó otra cantidad de piezas, con sus criados, a la dicha ciudad de Mariquita, bajando dicho procurador, don Juan Caro, con ellas hasta el pueblo de Natagaima, de donde se volvió a esta ciudad a ejecutar los despachos que traía contra élla. Y que assí mesmo save este testigo por haberlo visto, que los yndios de la ciudad de el Caguán

se han salido de su provincia, como son algunos caciques y otros subgetos, aburridos de las bejaciones que les hacía el dicho procurador obligándolos a que le sirviesen a esta provincia de Neiba y otras partes sin que se les pagase el trabajo. Y que generalmente ha oído decirse quejar todos los vezinos e yndios de la provincia del Caguán, de el mal trato que hace el dicho procurador a todos, y juntamente a entendido y savido de muchas personas del Caguán, como a dicho el dicho procurador que tiene comisión y orden para sacar la gente que quisiere y poblarla en la ciudad de Mariquita o donde quisiere, y esto, quitando la más de ella a sus dueños, contra su voluntad, amenazándolos y aterrorizándolos, y a otras personas adulándolas con ofrecimientos siniestros, hasta conseguir de ellas lo que pretendía. Y que save que con lo que tiene dicho y declarado está la dicha ciudad del Caguán aniquilada, sin gentes y ya intratable para los avisadores desto. Es público y notorio y por tal lo declara este testigo y que es la verdad de lo que save so cargo de su juramento, en que se afirmó y ratificó. Y dijo ser de edad de quarenta años. Y lo firmó consigo, el dicho alcalde y los testigos que van firmados.

Sargento Juan Gutiérrez de Guébara, residente en esta dicha ciudad y que también lo a sido en la de el Caguán, de quien recibí jeramento, y habiéndolo dicho en forma por Dios nuestro señor y una señal de cruz, prometió decir verdad. Y habiéndoselo leído la petición presentada por el dicho procurador, dijo, que lo que save y a visto este testigo, que desde el tiempo que a asistido el procurador don Juan Caro Velásquez, en la ciudad de el Caguán hasta oy, que havra dos años, poco más o menos, a despachado a la ciudad de Mariquita hasta sesenta piezas thamas, chinas y muchachos, con un mayordomo suyo llamado Gregorio de la Roza y con otros mozos criados del dicho procurador, y que según ha oído decir los enviava a diferentes personas, vezinos de la ciudad de Mariquita. Y asimismo, oyó decir este testigo en la ciudad de el Caguán, que se hizo averiguación en dicha ciudad por el Cavildo de ella con el mayordomo del dicho procurador, y debajo de juramento declaró el dicho Gregorio de la Roza, que todas las dichas piezas se habían despendido en la ciudad de Mariquita en pagar las deudas que devía el dicho procurador don Juan Caro a diferentes personas. Y assí mismo vio este testigo que se quedaron el capitán Juan Miguel, el capitán Juan de Olalla, capitán Diego Mosquera, don Bernardino Carbajal y Leonardo de Valenzuela, cómo el dicho procurador les había bacado sus encomiendas con pretexto de que cada uno le diesen el ynterés que quería el dicho procurador, que fue en piezas thamas, y vio que los dichos le dieron a quatro y seis piezas...

Declaración de otro testigo.

...Y que así mesmo save y reconoce que el dicho governador a hecho muchas bejaciones a los yndios del Caguán, sirviéndose de ellos en los

embios que le ofrecen para esta ciudad de Neiba, Timaná y otras partes y sin pagarles su trabajo personal, y que todos se quejan generalmente y se huyen a otras partes y provincias y a los montes por su causa. Y que lo que save es que está la tierra intratable por las bejaciones que a hecho assí a los yndios como a los vezinos encomenderos. El dicho Governador don Juan Caro, bendió tres piezas thamas en la jurisdicción de Timaná, en el sitio de El Palmar a diferentes personas. Y assí mesmo tiene entendido este testigo, por haverlo visto, que las piezas thamas que hay en esta jurisdicción de la ciudad de Neiba, tienen muy buen trato de sus amos y se ven dotrinados y enseñados en las cosas de nuestra santa fee cathólica y ya naturalizadas en este valle, y muy contentas y bien halladas, y save, evidentemente, que si el dicho governador las violentara a quererlas reducir a la tierra de los thamas y del Caguán, se huirían por no ir a su tierra, y si acaso las llevara el dicho governador, se pudieran distraer de la policía y prothesión, como a sucedido a otras piezas que por haverlas ynquietado se han vuelto a los ynfieles y están perdidas en sus ritos. Y antes bien, se ve que para el bien común y hatos de este valle, según ha visto este testigo, harían mucha falta y no huviera servicio para los hatos, y save este testigo, se perderían las crías de ganados por falta de los thamas que ya hay naturalizados. Y que todo es la verdad.

Testimonio de autos de los yndios del Caguán.

Don Juan Pama y don Jacinto Pilo, caziques y naturales de la ciudad de el Espíritu Santo de el Caguán, ynformamos a vuestra merced, por relación cierta y verdadera, y decimos, que haviendo salido de la dicha ciudad con determinación de pasar a la de Santa Fee a representar a su alteza lo que en esta representaremos. Y hallándonos sumamente pobres y sin tener posible para proseguir dicho viaje, ni personas que por nosotros haga, por cuyas razones nos presentamos a vuestra merced en aquella vía y forma que más haya lugar en derecho y sea en nuestro favor, para que no se prosigan los daños y bejaciones que nos ha hecho y hace don Juan Caro Velásquez, governador y capitán general de nuestra provincia. Y refiriendo el caso, parece que haviendo más de un año que el dicho governador asiste a dicha ciudad, en cuyo tiempo a molestado assí a nuestros sujetos como a los demas yndios de paz de dicha provincia, como a nosotros, en mandarnos sacar barniz para pinturas, caraña, estoraque, miel de abejas y cera, en lo qual nos a ocupado lo más del tiempo de dicho año, sin que por razón de dicha ocupación y trabajo lo aya satisfecho a ninguno de los dichos yndios ni menos dádoles cossa alguna para su sustento; y no contento con lo referido a ocupado a dichos yndios en despachos, assí a la ciudad de Neiba como a la Villa de Timaná, a que le trujesen sal, carne, viscocho y otras cosas cargadas a sus cuestas como si fueran bestias; y siendo trabajo tan riguroso este, no a tenido satisfacción alguna, antes, los

maltratava de palabra para que no se escussasen de hacer dichos viajes. Y por vernos en partes tan remotas, como sin tener persona que volviese por nosotros ni nos defendiese hemos padecido y padecemos dichas molestias, en tanto grado que no contento con todo lo referido, parece, que haviendo hecho despacho habrá tiempo de ocho meses a la ciudad de Mariquita de quarenta y dos piezas de nación Payoguaje que se sacaron de la tierradentro, las quales despacho para servicio de un trapiche que tiene en dichas ciudad, quitando dichas piezas a los españoles que entravan a la dicha provincia a sacar dichos rescates, con los motivos que se presentaran los más de los vecinos de la dicha ciudad del Caguán, que se hallan tan bejados como nosotros. Y para hacer el despacho nos obligó assí a nosotros como a nuestros sujetos, a que saliésemos con dicha gente hasta ponerlos una legua de la ciudad de Neiba, obligándonos a que cargásemos a nuestras cuestras a los muchachos y chinas, assí a los de poca hedad como a los que venían enfermos, y haviendo obligado a lo dicho a un yndio llamado Estevan, de nuestra parcialidad y representándole el sobredicho, el que se hallava enfermo y sin salud para hacer dicho viaje, le obligó a que lo hiciese y que trugese cargado a un muchacho, de cuyo trabajo murió el dicho yndio en el sitio de Pando, jurisdicción de dicha ciudad de Neiba. Y demás de los dicho, habrá tiempo de un mes, poco más o menos, que salió el dicho governador a la villa de Timaná y sacó della veinte y quatro piezas, chinas y muchachos, con el pretexto que llevamos dicho, obligando a que saliésemos todos los yndios que estamos encomendados cargando pinturas, totumas y otras cosas que sacó, como a los dichos muchachos y chinas de poca edad. Y enfermos con tanto rigor que escusándome yo, el dicho don Jacinto, de dicho trabajo, por ser como soy, cazique, sin embargo de serlo, me obligó a que cargase una petaquilla y demás de ella queriendo que trugese a un muchacho, así mesmo, cargado, y biendo que era intolerable el trabajo y por no morir en él, hube de hacer fuga y venirme a esta jurisdicción, como lo han hecho todos los más yndios y nuestros subgetos con sus familias por no poder resistir los agravios y molestias que tan continuamente nos hace el dicho governador, nos hemos venido a buscar el remedio necessario, y no pudiendo representarlo ante su alteza, por nuestra ymposibilidad y miseria en que nos hallamos, representamos a vuestra merced dichos agravios y protestamos oponer otros quando combenga, que por lo indecente no repetimos. Para cuyo remedio se ha de servir vuestra merced de ampararnos en su jurisdicción, y no dar lugar a que dicho governador nos moleste, porque nuestro ánimo es de poblarnos en el sitio de el pueblo Duhos de la dicha ciudad de Neiba, juntamente con don Diego Bayacha y sus subgetos, con quien estamos combenidos para hacerlo con más de sesenta familias que tenemos, lo qual hacemos por conserbarnos en la ley de Dios nuestro señor, y que en la dicha ciudad de el Caguán, además de no tener cura propietario que nos administre los santos sacramentos, como por los agravios referidos, estamos

temiendo el que nuestros subgetos se retiren a la tierradentro a vivir entre ynfieles. A que vuestra merced, como ministro de su Magestad y que deve entender al servicio de ambos, deve ampararnos y defendernos y en casso necessario assí lo pedimos y protextamos, con el respeto que se deve, para que assí se sirva vuestra merced de dar cuenta al gobierno superior, a quien privatimente toca el conocimiento de esta caussa, para que su alteza mande proveer el remedio necesario y que se nos permita poblar donde llevamos dicho mandado se guarden, cumplan y egecuten las Reales Zédulas que en nuestro favor están despachadas, y que se observe en todo lo que sea en nuestro favor. Por lo cual a vuestra merced pedimos y suplicamos, se sirva de ampararnos como llevamos dicho, en el ynterín que por su alteza se provee de remedio, con la noticia que vuestra merced fuere servido de darle este nuestro pedimento, y que en caso necesario lo justificaremos con ynformación, y desde luego, protextamos el pedir contra dicho governador, la satisfacción de el trabajo de dichos nuestros subgetos, como los daños y perjuicios que nos a ocasionado y sobre todo pedimos justicia, costas. Y juramos en forma lo necesario.

Don Juan Pama Don Jacinto Pilo.

AUTO DE AMPARO Y AGREGACION

Atento a lo que estos caziques alegan en esta petición, y que es constante hever muchos de esta nación en la jurisdicción de esta ciudad y en la villa de Timaná, se admiten estos dos caziques y sus subgetos a la fundación y poblazón que piden, en nombre de su Magestad y sin perjuicio suyo y de otro tercero, y atendiendo a que el pueblo de San Andrés de los Duhos esté acavado en el todo, y que según parece no hay de esta nación más que tres muchachos y tres chinas, y que las tierras que se les dieron para sus resguardos son muchas y las mejores de este valle y que están desembarazadas y el pueblo con tres casas solas, y la yglesia sin cerca ni adorno, a parecido conbeniente se pueblen estos dos caziques y los yndios que les siguen a un lado deste dicho pueblo, tierra sana y enjuta y cercana al río Grande de la Magdalena, en donde tendrán montes y vegas y yslas para sus comidas y rocerías, uno y otro sin perjudicar a vecino alguno y libre de daños. Todo lo qual ha parecido lo más útil para los susodichos, y para ello se hará por mí vista de ojos con asistencia de los dichos caziques que puedan apercevidos, y que para ella y qué fuecha, se dá cuenta de todo a los señores presidente y oidores de la Real Audiencia de este Reino, para que provean y manden lo más combeniente al servicio de ambas magestades y se saque testimonio auténtico. Assí lo proveyó y firmó el señor capitán y sargento mayor y a cuyo cargo está este gobierno, en la ciudad de la Concepción de Neiba, a veinte de disiembre de mill seiscientos setenta y

siete años Don Juan Palomino y Lossada Ante mí, Francisco de Salazar, escrivano Real. público del cavildo y governación.

VISTA DE OJOS

En cumplimiento de lo por mí proveído, salí de la ciudad de Neiba, yo, el capitán y sargento mayor, don Juan Palomino y Lossada, justicia mayor y a cuyo cargo está este gobierno de el valle de Neiba, llevando en mi compañía el capitán Domingo de Medina, alcalde hordinario; Garzia Martín de la Reyna, alférez real; Juan Bautista de la Torre, procurador general; el bachiller Juan de la Sierra Belasco, a El Espíritu Santo de El Caguán; y el presente escrivano, con otras personas. Y habiendo llegado al pueblo de San Andrés de los Duhos y combocando la gente de él, salió solamente Andrés, yndio forastero, marido de Ysabel, yndia de nación Duho, y le dí a entender cómo yba a poblar en la parte que fuera más combeniente a don Juan Pama y don Jacinto Pilo, caziques de el dicho Caguán, porque lo tenían pedido y representado ante mí. Y le advertí si sería de perjuicio, a que respondió el dicho Andrés, que atento a que el dicho pueblo estava consumido por haverse muerto la gente de él, le sería de mucho útil y que ayudaría con su persona y con algunas comidas a dichos caziques y a su gente, a quienes les pregunté lo que les parecía, si sería de su gusto y combeniencia, y respondieron unánimes y conformes estar contentos, y pidieron que el sitio que se les señalase fuese en parte cómoda; y por no ynterpolar esta gente una con otra me apartará de el dicho pueblo como un tiro de escopeta, algo más, y buscó un sitio llano, enjuto y en parte alta; y digeron dichos caziques ser éste a propósito para su poblazón y la de los demás yndios sus subgetos, por estar a un lado de el camino Real para sus grangerías con los pasajeros, cercano a esta dicha ciudad de Neiba en distancia de media legua, y que desde allí gozarían de el río Grande de la Magdalena para sus pesquerías, aprovechándose de sus montes, cañaberales y vegas, y lo principal, tener la combeniencia y oyr missa y de ser ynstruidos en las cosas de nuestra sante fee cathólica por el cura de esta dicha ciudad, en ynterín que haciendo su poblazón y yglesia se les da cura en propiedad. Todo lo cual por mí visto, en nombre de su Magestad y en virtud de la facultad que suya tengo, señalo a los dichos dos caziques y a sus subgetos, el dicho sitio que está a mano yzquierda como vamos por el camino Real que va a la ciudad de Quito, que está antes de bajar a una bega que llama de el Trapiche, de el señor Oydor, para que hagan el dicho pueblo y yglesia. Dando quenta primero y ante todas a los señores Presidente y Oidores de la Real Audiencia de este Reino, para que con vista de lo referido manden se egecute lo más combeniente al servicio de ambas magestades, para lo qual se saque testimonio de estos autos y se remita. Con lo qual se acavó la dicha vista de ojos y sumerced lo firmó, testigos, los de susso mencionados Don Juan Palomino y Lossada Antemí, Francisco de Salazar,

escrivano Real, público, de cavildo y governación, a catorze de julio de mill seiscientos y setenta y ocho años.

CARTA DE LUIS ORTIZ YM OLALLA

El capitán Luis Ortiz y Olalla, procurador general desta ciudad del Espiritu Santo del Caguán, ante vuestra merced paresco, en la mejor vía y forma que aya lugar en derecho y al bien común desta ciudad y sus naturales y a toda la provincia combenga, y digo, que se ve claro y patente su total perdición y el riesgo de que las santas yglesias y todo lo sobredicho desta frontera, sea asolada y destruyda, apoderándose della alebosos traydores y alarbes enemigos, por causa de que los dichos naturales se ban de la villa de Timaná y ciudad de Neiba a pedir amparo a las justicias de dichos lugares por los malos tratamientos que les a hecho el señor governador don Juan Caro Velásquez, y es efectivo que si no se pone remedio, en pedir a su alteza en la Real acuerdo el reparo más combeniente para que no se adelante su despoblación, como dicho tengo, dando cuenta en cavildo abierto a los señores de la Real Audiencia de la ciudad de Santa Fee, no saliendo del pedimento que le tenemos hecho de que se agregue esta provincia al gobierno de Timaná y Neiba, siendo governador y capitán general el señor don Diego de Hospina Maldonado. Ynformando de todo lo obrado por el governador don Juan Caro Velásquez, mediante lo qual a vuestra merced pido y suplico mande juntar a cavildo abierto y en él decretar lo que pido, que en ello se hará muy gran servicio a su magestad y recibirá esta ciudad y naturales bien con justizia. Y hablando en devida forma, protesto lo referido a su asolamiento, a lo qual no se deve dar lugar con la lealtad de leales vasallos del Rey nuestro señor. Y assí mismo pido se ponga en los libros de cavildo, un tanto autorizado, en manera que haga fee y conste. Juro en derecho lo necesario Luis Ortiz Olalla.

El capitán Luis Ortiz y Olalla, procurador actual y general desta ciudad del Espiritu Santo del Caguán, ante vuestra merced paresco en la menor vía y forma que aya lugar de derecho y combenga a esta ciudad, en nombre della y de todos sus besinos y naturales digo, que por quanto don Juan Caro Velásquez vino a esta dicha ciudad, nombrado por su alteza los señores presidente y aydores deste Nuevo Reyno de Granada, por governador y capitán general perpetuo della, por capitulaciones que yso a su altesa de que a su costa poblaría un lugar en esta juridisión y descubriría minas de oro y plata sin perjuicio desta ciudad. Y a su costa y que también conquistaría yndios, mediante a aberle Dios dado caudal, el cual promete gastarlo a su serbisio de su Magestad, que Dios guarde, como más largamente costa de dichas capitulaciones en los libros de Cabido desta ciudad, a quien me remito. Y mediante a que no solamente no a echo nada de lo que capituló, lo que a echo, como es público y notorio, es aber destruydo y menoscabado

esta ciudad, sus besinos y moradores. Pues luego que vino trató sólo de adquirir plata y biendo que no la abía trató de balerse de lo que alló; lo primero, mandó juntar los yndios e yndias andaquíes y otros de que esta ciudad está cercada. Que con facilidad si tubiéramos un gobernador cristiano y seloso del servicio de entrambas magestades y que entendiera al útil desta ciudad y no al suyo como dicho gobernador lo yso, pues lo oyerontodos: sabed que yo soy vuestro encomendero y amí me abeis de serbir. Y luego los ocupó a los yndios en ynbiarlos al monte para coxer barnís, caraña, sarsa, miel de abexas y estoraque; cargándolos como a bestias despachándolos a diferentes partes como lo yeo a Neyba, Mariquita, Onda y Timaná, sin pagarles su trabaxo personal del tiempo de un año que los tubo en el exersisio dicho, de que resultó morirse un yndio llamado Estebal Asul y la despoblación de los casiques don Juan Pama, don Jasinto Xixo y don Luis Yacocha, e yendo con toda su familia y xente, opimidos de tantos trabaxos, asotes y malas palabras sin reserbar casiques ni capitanes. Y a las mugeres de mexor pareser las llebaba para su servicio, y las muchachas donsellas así mismo, de cuyos actos por desonestos no los digo esta el tiempo a otros yndios prinsipales a probinsias de ynfieles, cargándolos con cargas pesadas asta el puerto, distinta desta ciudad tres días, con rriesgo de sus bidas, y sin rreserbar alguno los castigaba seberamente y no les pagaba su trabaxo como lo yso con don Luis Yacocha (Yacocha) y Gabriel Lanas y con Francisco Contento, yndios prinsipales. Como también se llevó

BIBLIOGRAFIA

- Friedemann, Nina; Friede; Fajardo
 "Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia". Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1975.
- Friede, Juan.
 "El indio en Lucha por la Tierra". Punta de Lanza, Bogotá, 1976.
- Haring, Clarence H.
 "El Imperio Hispánico en América". Solar/Hachette, Buenos Aires, 1972.
- Jaulin, Robert
 "La des-civilización política y práctica del etnocidio". Nueva Imagen. México, 1979.
- Lame, Manuel Quintin
 "Las Luchas del Indio que bajó de la montaña al Valle de la "Civilización". Editextos. Bogotá, 1973.
- Morales P., Francisco
 "Historia del descubrimiento y Conquista de América". Editora Nacional, Madrid, 1973.

Ribeiro, Darcy

“Fronteras Indígenas de la civilización”. Siglo XXI,
México, 1977.

-DOCUMENTOS-

Archivo Nacional de Colombia A. N. C.

“Caciques e Indios”. T. 47, ff. 480 r a 516 v.

“Encomiendas”. T. 25, f. 218 v.

EL “CANTO DEL JAI”

*Luis Guillermo Vasco U.
Antropólogo*

NOTA INTRODUCTORIA

El texto que presento a continuación, constituye el primer capítulo de un trabajo, mucho más extenso, de análisis del fenómeno del jaibanismo, de importancia primordial entre los indígenas embera. Dicho trabajo está siendo elaborado con miras a mi promoción como profesor en la Universidad.

Se trata de la descripción de una ceremonia de curación y ha sido tomado casi textualmente de mi diario de campo de diciembre de 1976. Sin embargo, he agregado algunos detalles y circunstancias tomados de diarios correspondientes a otras curaciones que he presenciado, con la finalidad de dar una visión lo más completa posible de su desarrollo. Tales agregados no introducen, según mi criterio, ninguna variación esencial en el carácter de la curación tomada como base para la elaboración del capítulo, ni en la forma cómo son realizadas por el jaibará a quién aquí me refiero.

(De mi diario de campo).

DICIEMBRE 20

A las dos de la tarde y luego de 6 horas de camino, llego de improviso a la casa de Clemente en la cima del cerro. Saludo gritando desde lejos y, cuando me acercó al pie de tambo, Clemente está allí, esperándome, después de casi dos años de ausencia. “Volvió, amigo; creí que no nos vemos más”, fueron sus primeras palabras.

Subo la escalera tallada en un palo de guadua y me siento en el banco de madera que Darío trae al corredor. Misael, Celina, todos salen a saludarme y tras unas palabras entran de nuevo en la casa. Clemente entra a veces, y lo oigo hablar en voz baja, luego sale y reanudamos la conversación.

Sin que logre precisar por qué, noto un ambiente inusitado, diferente del de tantas otras visitas. La gente va y viene; sale de la casa y entra de nuevo; hablan en voz baja, mientras continuo en el corredor.

Clemente pregunta si voy a quedarme y respondo afirmativamente. Se pone de pie y entra en el tambo. Lo oigo discutir con Misael y Darío y con las mujeres. En ocasiones levantan un poco la voz y la palabra kapunía (el blanco) llega distintamente a mis oídos; es claro que constituyó el tema de la conversación. Al cabo de unos 10 minutos sale y me dice que vaya donde Darío a descansar un rato y a tomar una aguapanela; levanto mi morral y recorro cerca de 200 metros que me separan de la casa nueva de Darío, quien ha resultado abandonar la vivienda común en casa de Clemente y hacer su propia casa. Matilde me ofrece una totuma con panela raspada disuelta en agua, a la cual ha agregado limón. Luego escribo algunas notas y alrededor de las 5 vuelvo al tambo de Clemente.

Este me recibe en el corredor y nos sentamos en el suelo de esterilla de guadua, con los pies colgando y de cara al río San Juan. Al frente, los límites siempre crecientes de la finca de Reinaldo Valencia en Umacas comienzan a desdibujarse en la sombra de un atardecer oscuro y lleno de neblina.

Hablamos y, de repente, corta la conversación; me dice que esa noche va a hacer “fiesta hecha del maíz” o “fiesta del maíz” (benecuá) para curar al hijo menor de Darío, muy enfermo con vómito y diarrea y que no ha respondido al tratamiento de drogas aplicado durante más de una semana por las monjas del internado misionero. Me dice: “Voy a cantar canto de la noche a ver si cura nietecito, hijo de Darío que va a morir”.

Clemente, el jaibaná más “arrepentido” de sus actividades de tal como resultado de las prédicas y amenazas de los misioneros, uno de aquellos que entregó su bastón de jai para que fuera públicamente quemado como prueba de su conversión, se ha decidido a cantar de nuevo el jai, después de 16 años de silencio, para salvar la vida de su nieto, el más querido.

No puedo dejar de pensar en el “Decreto” que encontré pegado en una pared de la Alcaldía de Mistrató y que fue públicamente, leído por el cura en la misa del domingo:

DECRETO NUMERO 16 (Marzo 10 de 1976)

Por medio del cual se toman medidas de seguridad en la región de "PUREMBARA", y se transcriben unas disposiciones.

El alcalde del Municipio de Mistrató Risaralda en uso de sus atribuciones legales y en especial de la que le confiere el artículo 542 del código de policía de Caldas en vigencia en este departamento, y **CONSIDERANDO:**

A) Que dentro de la población indígena se vienen haciendo prácticas con bebedizos y otras sustancias, con el fin de lograr lo que se denomina: "HECHICERIAS O MALEFICIOS", causando enfermedad y malestar entre la población indígena.

B) Que el Decreto del Gobierno Nacional No. 522 de 1971 en su artículo 57 establece lo siguiente: "El que con fines de lucro abuse de la ignorancia, la superstición o la credulidad ajenas, incurrirá en arresto de uno a doce meses".

C) Que el Código Penal (Ley 95 de 1936) en su artículo 408 expresa: "El que induciendo a una persona en error por medio de artificios o engaños, obtenga un provecho ilícito con perjuicio de otro, incurrirá en prisión de uno a siete años y multa de diez a dos mil pesos".

D) Que es un deber de las Autoridades municipales tomar las medidas del caso con el fin de velar para que en el campo reine la paz, el progreso y la tranquilidad de los asociados,

DECRETA:

Artículo Primero: Sancionar enérgicamente a los indígenas que violen las anteriores disposiciones de conformidad a la pena impuesta por los citados artículos.

Parágrafo: Para los efectos legales del presente. Decreto se seguirá el procedimiento indicado para la respectiva disposición violada, teniendo en cuenta el grado de jurisdicción y competencia.

Artículo Segundo: Copia del presente Decreto será entregado al señor Gobernador de los Indígenas CLEMENTE NENGARABE, señor Cura Párroco Padre ALBEIRO RENDON ECHEVERRI; y al señor Inspector Departamental de Policía Judicial de Purembará.

Artículo Tercero: El presente Decreto rige a partir de la fecha. Dado en Mistrató, a 10 de marzo de 1976.

EL ALCALDE, JESUS MARIA CASTAÑO GOMEZ
EL SECRETARIO, GILBERTO BENJUMEA PEREZ

Sentados allí, mientras la oscuridad nos envuelve con rapidéz, oyendo a lo lejos, al pie del cerro, las aguas del río que corren incesantes desde remotos tiempos, este Decreto parece lejano, irreal, parte de otro mundo. Aunque sé que para Clemente, el señor Gobernador de los Indígenas, el Jaibaná, el sabio, el “doctor de los indios”, quien guarda una copia en su baúl de madera, su decisión de cantar de nuevo el jai es resultado de una larga batalla frente a los misioneros, comenzada siglos atrás y en la cual los embera acaban de ganar una nueva victoria.

A las 6 de la tarde ya se han reunido los pocos familiares que han sido invitados personal y directamente. Por recomendación de Magdalena, Clemente no quiso tocar la trompeta de caracol para llamar a los asistentes “para no disgustar a los vecinos”. La fiesta, como todos sus preparativos, se hace en secreto.

Desde la tarde, las mujeres han trabajado en adornar la casa, aunque al otro día Clemente se queja de los pocos adornos porque “Le tocó trabajar solo”.

En el centro del gran salón que constituye la casa, 4 grandes adornos de hojas de palma de iraca cuelgan de las vigas del techo. Están formados por haces de hojas unidos por su extremo superior (el mismo por el cual se atan a las vigas) y que se abren en el centro mediante una circunferencia de bejuco, dejando caer las puntas libremente. Amarrados a ellos se han colocado ramilletes y guirnaldas de flores silvestres. Dispuestos en las cuatro esquinas de un rectángulo imaginario, están separados entre sí unos 2 metros y medio.

Misael me comenta que “antigua ésta era una gran fiesta” y los adornos de flores colgaban por todas partes en el interior de la vivienda y en el corredor delantero de la misma.

En el suelo, dentro del espacio delimitado por la proyección de los adornos colgantes, está dispuesto el “altar”. Colocadas sobre un arco de circunferencia se encuentran 4 ollas de aluminio tapadas que contienen (según información de Celina) colada de maíz, arroz, café y chicha de panela respectivamente. Frente a ellas, y cubiertas por seis hojas de biao (platanillo), hay una buena cantidad de tazas y totumas con chicha de maíz (de chόcolo). Y también cuatro pocillos de loza con chicha; y dos huevos crudos. Las hojas de biao están colocadas con la superficie blanca o la verde hacia arriba, alternadamente. Este conjunto es la comida de las jais que participarán de la ceremonia. Más allá está el banco de figura zoomorfa (un armadillo), tallado en un trozo de madera

de balso y sobre el cual se sentará el jaibaná. Al lado derecho del banco, una botella contiene chicha de maíz destinada exclusivamente para Clemente y que un ayudante llenará, a medida que se vaya vaciando, con más chicha de maíz sacada de una olla de aluminio colocada contra una de las pareces del tambo. Al pie de esta olla se ubican otras, llenas con chicha de panela que será consumida por los participantes.

El día anterior, por medio de un sueño, el Jaibaná “ha visto” qué adornos hay que poner en la casa y en qué forma debe colocar el “altar”; igualmente, la manera como debe transcurrir la curación según la causa de la enfermedad, “vista” también durante el sueño.

A las 7 de la noche todo está listo para comenzar. Los asistentes nos hemos colocado, solos o en grupos, sentados en el suelo con la espalda descansando contra la pared.

Clemente ha vestido sus mejores ropas. Saco de paño gris a rayas y pantalón azul-gris. Varios collares de chaquiras grandes y colores fuertes: naranja, azul, negro. De uno de ellos cuelga un pito hecho con un pequeño caracol marino rojo, perforado en su extremo con ayuda de una lima. Del otro, un paquete de hojas y corteza de árbol. Pero se ha quitado la camándula que usa siempre.

En la cabeza lleva un adorno de lana amarilla, azul y roja, atado sobre la frente con un gran moño. Más tarde, este adorno será reemplazado por una corona de fibras tejidas, cubiertas por manojos de lana de colores colocados alternativamente. En la parte superior de la corona, colocará el adorno usado al comienzo. De la parte posterior de la corona cae sobre los hombros un lazo de lana amarilla. En la espalda, unido al saco con un gancho de nodriza, cuelga un ramo de flores de albahaca. Lleva camisa café y usa medias, aunque no zapatos.

La cara pintada con lápiz labial rojo “como gatico”. Clemente se sienta en el blanco, bajo dos de los adornos que se desprenden del techo, recoge un hoja de biao y comienza a cantar: a-a-a-a-añ ...Su voz mantiene el sonido durante un tiempo, a veces se levanta, fuerte, otras descende hasta hacerse apenas audible en la noche y el silencio. Comienza el “canto de la noche” que llama a los jai “que vengan por acá, que necesito para enfermo”. Se interrumpe, comienza otra vez: a-a-a-a-a- ...una mujer se sienta a la derecha de Clemente, en el suelo, sosteniendo en sus brazos al niño enfermo.

En katio, la voz anciana del jaibaná va diciendo las palabras del canto, siguiendo una melodía estereotipada que se repite muchas veces durante el tiempo que dura su canción. Marcando con pausas más o menos cortas la separación de una estrofa a otra; cayendo el tono de la voz al final de cada una, hasta hacerse casi inaudible.

(La traducción fue conseguida al otro día de boca del propio Clemente. Para hacerla, éste afirma que debe tomar chicha, y lo hace a medida que va escuchando la grabación y dando su versión en castellano. Al cabo de un tiempo de trabajo el jaibaná está ya borracho y no puede continuar. Aquí se interrumpe la traducción pues ya no fue posible continuarla en otra oportunidad, pese a los varios intentos hechos. Otros jaibanás, aún el propio hijo de Clemente, afirmaron no poder traducir porque sólo el propio jaibaná entiende lo que canta, pese a que las palabras están en el katio corriente. Así, la versión castellana presentada aquí es la dada por el jaibaná mismo).

“Los espíritus llamamos ahora, hacerle el favor, tenemos enfermito; hacer la curación. Como hombre puede trabajar y curar este enfermo.

“Estamos trabajando aquí, mi diosito que le ayude. Mi diosito vino también aquí y curó a los enfermos.

“De los enfermos en recuerdo del señor vamos a curar, mejor que alivie.

“Los enfermos en gravedad que tienen, que haga el favor y los curan.

“Nosotros que sabemos también hacer el favor a los enfermos estamos aquí, en la noche, cantando, vivir más larguito, darle salud a los enfermos.

“Porque para eso nos enseñaron el favor del hombre; aquí puede hacer favor para los enfermos.

“Dicen los del Cauca que Clemente no sirve para nada de la fiebre. Pero nosotros también sabe de la fiebre, también recuerdo lo que enseñaron y ellos no pueden decir nada; también puede curar hechicería que mandaron por allá de la fiebre.

“Lo que dicen esos del Cauca, nosotros también andariegos; ellos no pueden decir nada, humillarnos, nosotros también de esos trabajos.

“Somos nosotros el hombre pobre, atendiendo enfermitos, como trabajamos aquí, de pronto curamos; que le de la vida largo”.

Clemente detiene su canto. Durante él ha estado moviendo constantemente la hoja de biao que sostiene en su mano derecha. La mueve siguiendo el ritmo del canto. Unas veces la mantiene horizontal, moviéndola de un lado al otro; otras la hace oscilar verticalmente y con suavidad, como si flotara; otras más la levanta vertical frente a su cabeza y, mientras su voz se hace trémula, hace vibrar la hoja rápidamente, estremecida.

Al dejar de cantar, recoge la botella de chicha y toma con tragos largos. Enciende un cigarrillo y fuma en silencio, con la cabeza gacha.

Acabado el cigarrillo, bebe otra vez. Y luego habla en castellano refiriéndose a mí: “Este amigo es muy bueno; él sabe; toda parte ha andao donde los indígenas de otro departamento, yendo allá; ellos lo acogen dentro del corazón de los indígenas. El sabe que aquí habíamos curao muchachito mío. Y curamos ese muchachito que se anda por ahí y ya casi no le cae otra enfermedad nueva; ahí está, tranquilo anda”. Se refiere a su mujer, enferma también y dormida en un rincón: “esa pobre Magdalena ha trabajao pues, ya si no, porque no he tocao todavía de esa mujer como borracho por aguardiente, no me había tocao ver eso”. Habla en katio con uno de los asistentes.

Sopla, como silbando, y comienza a cantar otra vez:

“Vamos a trabajar como hombre esos trabajos. a-a-a... ee. a-e-a-a-a... a. a-a-a-a... a-a-a-a-e-a. a-a-a-a-a-e-a-a... a-a-a, a.

“Los enfermos están, los enfermos están siguiendo, lo mismo están cayendo. Mi diosito a este mundo vino y curó mucho a los enfermos; nosotros en recuerdo de él, lo mismo en la noche está cantando.

“Los pobres están sufriendo mucho; nosotros estamos trabajando en favor de él, de sufrimiento.

“Mi diosito y trabajaba en este mundo, que me le dé larguita vida a estos niñitos; nosotros para eso trabajamos, que me le dé la vida.

“De estos trabajos nosotros todavía recuerda en favor de los enfermos; como hombre estamos trabajando.

“El hombre vamos a trabajar; por eso como están ahora, estamos trabajando como hombre, la verdad’.

“Pa eso estamos trabajando como hombre por la verdad, por estos enfermos, por eso de pronto le dará larguita la vida este niño”.

“Doctor malo que manda maleficio (*Nota:* la palabra maleficio aparece siempre en castellano; en realidad el jaibaná dice “mal edificio”), nosotros como hombre trabajamos; trabajamos; nadie ni puede mandar. A los brujos malos que mandan a nosotros y nosotros como hombre trabajamos; ellos no es capaz, que no manden maleficio malo”.

“Como yo trabajo como los mismos que mandan, a favor de los enfermos, siempre de la verdad”.

“Uno lo que dice doctores, uno de los que más sabe, Clemente como que no sabe bien; pero nosotros también sabe de brujería, y no puede mandar nosotros aquí”.

El canto se detiene otra vez. Mientras ha durado, reparten chicha de panela en una totuma. Cada uno recibe una totumada, la bebe y entrega el recipiente. Darío va a una de las ollas cerca de la pared, llena la totuma y la lleva a otro. Así hasta que todos han bebido, incluyendo las mujeres y los niños.

La gente no parece prestar atención a lo que ocurre, un grupo de muchachos toca discos en una esquina del tambo, mientras algunos niños bailan con la música. Otro oye su radio, otros más conversan y ríen. Pregunto si ésto no estorba a Clemente y Misael me responde que no, que en antigua la gente bailaba mientras el Jaibaná hacia su trabajo.

Clemente se dirige a mí: “Como le parece?, está bien o no esta bien?”, rubricando su pregunta con una carcajada. “Ah, mi amigo, hombre, cuantas veces recordaba: Guillermo en dónde estará?, casi no viene aquí. El venía, para acá venía; parece como hijo mío, dónde estará, está perdido. Yo me recuerdo, parece como hijo mío usté”.

En katio habla y hace chistes con los presentes; se ríen con frecuencia. Comenta, mientras fuma, que están muy pobres y que en la semana siguiente va a mandar comprar cigarrillos. Su voz revela ya los efectos de la chicha y él mismo reconoce que “está ya copetón”.

Comunica, un poco después, que en esta noche se recuerda del Señor que recorrió este mundo curando a todos los enfermos: “recuerda una historia, en libro dicen él andaba este mundo y entonces él se fue lejana tierra en otra población de allá, a predicación de allá, a predicación se fue; de esa cordillera andaba solo, detrás le gritaba si alcanzaba le mataba y le comía y ai se dejaba muerto; si iban dos, le mataban dos y le quedaba muerto ai; cada pasaban, no descapaban de esos maledeficios de estas cordillera. Y salieron de esos cordillera con doce apóstoles. A las cinco de la tarde llegaron una casa de pobreza; y entonces este hora, como a las siete noche, le preguntó una señora, dijo: “Señor, tu nadie ni pasó en este cordillera ha matado muchas personas!” El Señor dijo: “para mí no tienen de la molestia de ese cordillera, tenía maledificio, por el viento le sopló, se echó en otra parte, de ahora en adelante no va a pasar de esa cordillera, no va a pasar; andarán solo ni va a pasar nada”. Así le curó de ese cordillera. De eso se recuerdo y nosotros aquí estamos cantando”.

Hace una pausa para tomar chicha. Acaba la primera botella y la entrega para que se la llenen otra vez.. Hablan en katio, mencionando mi nombre varias veces.

Destapa la botella que acaba de recibir llena y dice: “voy a tomarme otro viaje, vamos emborrachar” y toma un trago largo.

Toma la hoja de biao, la agita, haciéndola vibrar con fuerza, mientras silba como arriando un animal. Y comienza de nuevo el canto. Esta vez la pausa ha durado cerca de 10 minutos.

“Un enfermo muchachito está cayendo del maleficio; nosotros sabemos hacer favor de los enfermos; como hombre estamos trabajando haciendo curación.

“Mi diosito que le dé permiso a estos niños a curar, más larguito, que no acabe ahora; para eso estamos trabajando en favor de los niños.

“Si uno le ha mandado maleficio, estamos aquí atacando, que no puede mandar nadie”.

Mientras canta no deja de mover la hoja en una y otra dirección. Ahora la dirige hacia el niño enfermo (ubicado a su derecha en brazos de una mujer) y la mueve hacia arriba y hacia abajo sobre su cabeza, mientras silba como espantando algo. No se ha levantado de su banco ni una sola vez.

“Estamos hombre, estamos hombre, está trabajando.

“Si enfermo le mandar un maleficio de fiebres del Cauca, nosotros somos andariegos lo mismo del Cauca.

“Nadie puede decir que no sabemos del Cauca.

“El maleficio del Cauca, lo que dice que anda del Cauca; nosotros también sabemos; nadie nos puede decir Cauca. Pero ellos dicen que más sabe que nosotros.

“Nosotros también hemos trabajado de curación de los enfermos; nadie puede decir que no sabe nada.

“Ahora vamos trabajando como hombres; nadie puede decir que no estamos trabajando en bien de los enfermos.

“Lo que dicen que ellos saben más, y nosotros de lo mismo sabemos trabajar; sabemos lo mismo trabajar del maleficio que no caiga más. Nadie puede decir.

Nosotros de los mismo trabaja de los enfermos; nadie puede decir que no puede curar; nosotros lo mismo sabemos”.

Se detiene unos segundos y agacha la cabeza con las manos abiertas y los brazos extendidos hacia abajo, mientras ha dejado la hoja de biao sobre el “altar”. La toma, alza la cabeza, y continúa el canto con voz más fuerte.

“El doctor otros a traición dice que no sabemos nada. Nosotros también sabemos. Nadie puede decir que sabe más que yo.

“Porque los enfermos no quiere levantar; está sufriendo en la cama, por qué será? Los maleficios por encima del pobre enfermo; por eso estamos trabajando aquí.

“Los que dicen que saben más; estamos trabajando. El enfermo también puede levantar; qué sabemos?, también puede levantar.

“Todos los maestros de brujería que han trabajado; nosotros también trabajando; aquí nadie puede mandar ni decir eso.

“Uno de brujería mandando un maleficio; nosotros de lo mismo de maleficio puede trabajar; nadie puede decir que no sabe nada.

“El que dice que no sabe; nosotros también los pobres enfermitos sabemos hacer favor de curar”.

Desde hace un rato el canto presenta una característica cada vez más notoria: al terminar cada estrofa, la última letra es prolongada con una voz que cae y se arrastra como un gorgoteo hasta detenerse. Y se eleva de nuevo al comenzar la siguiente estrofa.

Al llegar a una nueva pausa, el Jaibaná se levanta por primera vez. Se acerca al niño enfermo y hace vibrar la hoja sobre él, mientras silba. Luego la deja en el altar y sale al corredor del tambo, a orinar. Regresa y se sienta en su banco, a beber y fumar como en ocasiones anteriores.

Algunas personas se han dormido en un rincón, envueltas en sus cobijas. El fuego del fogón está apagado desde el comienzo y hace frío, pues el viento sopla fuerte a través de las hendidias de la esterilla de guadua de las paredes y del piso. Ahora sólo arde una de las lamparillas de petróleo colgada de la pared más lejana. Y a su luz débil, que el viento hace oscilar y a veces casi extinguirse, me es muy difícil observar a la gente y aún al propio Clemente, sentado en frente mío. Enciendo de vez en cuando la luz de la linterna para observar mejor lo que hace, o para llevar el control de la grabadora que me ha autorizado a usar desde

el principio. Tomo algunas fotos, y el flash al dispararse rasga la oscuridad, produciendo algunos gritos de sorpresa entre los niños. Los mayores hacen comentarios que no entiendo.

Clemente habla solo, en katio, y con voz cambiada por el efecto de la chicha. No logro entender nada de lo que dice. Sólo Darío, y Baudilio, el hijo de Magdalena, prestan atención, sentados sobre los troncos gruesos que delimitan el montón de tierra que constituye el fogón.

Se reinicia el canto, cuando son ya casi las 9 de la noche.

“Nosotros no podemos de esos enfermos tenemos que trabajar mucho; nosotros también podemos curar; sabemos como de ustedes.

“Somos hombres de favor, tienen que trabajar, tiene que curar para eso estamos trabajando de esos enfermos de niños.

“Lo que manda de fiebre vamos atendiendo, puede dejar de cortar, mejorar también.

“Estamos trabajando; el muchacho más enfermo le puede levantar le puede ayudar. Como hombre estamos trabajando; tiene que aliviar al enfermo, para eso estamos aquí trabajando”.

Se levanta y, en círculo comenzando por su izquierda, recorre el tambo, agitando y sacudiendo la hoja de biao sobre las cabezas de todos nosotros mientras canta. Se detiene en el rincón en donde Magdalena, enferma, duerme. Se inclina sobre ella y, como en cámara lenta, recorre su cuerpo con la hoja de biao desde la cabeza a los pies, alza la hoja y recorre el cuerpo otra vez en la misma dirección. Lo hace varias veces, antes de erquirse y regresar a su banco, sin dejar de cantar, sentándose de nuevo.

Toma la taza que tiene el agua de albahaca, se levanta y, en círculo, comenzado desde la derecha, asperja el suelo, las ollas y las hojas. Se quita la corona que ha puesto en su cabeza, la deja en el suelo y se moja la cabeza con el agua; bebe un trago de ella y se pone de nuevo la corona.

El tono con que canta se hace ahora muy alto y enérgico.

“a-i-i-i-a-i. ai-ai--i-i-i-i-i.

“Juan Antonio Tamaniza era de Antioquia; era brujería de antigua.

“Juan Antonio Tamaniza era antioqueño y sabe más de curar los enfermos.

“Somos de río claro, vivimos como hombre, de la verdad; nosotros éramos de antigua, doctores, sabemos más que todo.

“De la playa la señorita que está poniendo adornada de la cabeza con la lana.

“La playa estamos volando en la garza; una llegada le pone a los niños en la cabeza, dolores que le pone esas garzas.

“Juan Antonio Tamaniza era más antigua jaibaná y sabía más; era antioqueño.

“Juan Antonio: estamos cantando a favor de los enfermos, de los niños, porque nosotros sabemos más.

“Playa estamos, bonita tierra por ai de Río Claro.

“Estamos de la verdad; estamos trabajando por los niños, somos mayoría, de antioqueños, Juan Antonio Tamaniza.

“Río Claro. Somos hombres, Jaibanás de Antigua, y sabemos más en favor de los enfermos”.

Clemente se pone de pie y, luego de abanicarnos con la hoja de biao, se acerca a niño enfermo. Canta con voz altísima y llena de vigor, mientras agita velozmente la hoja de biao. Luego la vuelve verticalmente hacia el suelo y, con ademanes de espantar algo y arrearlo, se dirige hacia la puerta; al llegar a ella se detiene y canta un rato, de cara hacia la noche. Luego regresa a su sitio y se sienta.

Ahora la chicha se dá principalmente a los hombres y muy poca a las mujeres porque se está acabando y aún falta mucho para la media noche. Misael me dice que el Jaibaná ha comenzado a llamar a los Jai de los Jaibanás muertos que le enseñaron, con los que hizo trato y a los que compró sus secretos, sus “patrones”, (Juan Antonio Tamaniza y otros), a que le ayuden a curar, fortaleciendo su fuerza. Llama también jais de animales.

Hay una larga pausa similar a las anteriores. Cuando tomo una fotografía, Clemente dice: “Eso como que se ve bien jaibaná troma”. Recoge la botella que está casi llena y la vacía de un tirón. Habla en katio y todos rien. Y comentan que el niño que está curando se despertó, que está muy grave, que tiene ya seis años y que ya puede caminar. Ahora preguntan por mi niña y se interesan por saber si está despierta o dormida. Contesto que duerme hace rato en el tambo vecino.

Luego hablan de que en la navidad van a tomar traguito y a comer rellena y contentarse. Clemente comenta que no va a subir al Colegio porque la señora está enferma; el cura le dijo que subiera a confesarse y volviera a la casa a cuidar a la enferma.

Dice: “pobre mi amigo, déngle guarapito ai”. Se levanta y pidiendo permiso sale a orinar otra vez. Regresa, se sienta y canta.

“Los enfermos que tiene desaliento en el cuerpo vamos a ayudar a ver si puede levantar.

“Dónde vienen los enfermos, cada rato que siguen más, y dónde qué vienen los enfermos.

“A nosotros aquí cantando y a tracioneros dicen que no sabe nada de trabajo de la noche; nosotros también trabajando y nadie puede decir que no sabe nada.

“No es así. Mi diosito me va a ayudar. Si da permiso puede levantar el enfermito.

“El niño que está orinando como leche; está muriendo; tenemos que trabajar en favor de él; también sabemos; tiene que aliviar también.

“Cuando estamos medio copetones, medio borrachitos, va a cantar, no tiene miedo, va a trabajar en favor del niño, que le alivie.

“El muchachito está enfermo; entonces por qué le habla de traicionero de mí?. Nadie le puede hablar ni decir de traicionero de nosotros.

“A traicionero de mí estaban hablando. Tenemos que ayudar a los enfermos. Nadie traicionero de mí, ni problemas pueden decir.

“Si es el hombre, si es el hombre. Por enfermo estamos cantando como hombre de la verdad; es favor de los enfermitos, nadie puede decir nada, que no sabemos nada.

“De balde lo que dicen traicioneros que no sabe nada; para eso hemos estudiado, para defender a los enfermos; nadie puede decir nada”.

“Hay hombre traicionero que habla. Y dice que no sirve para nada.

“Cuál hombre está hablando a traición de nosotros?

“Lo que dice traicionero no habla; por eso nos ponemos a trabajar; nadie puede decir traicioneros a nosotros porque estamos estudiados también.

“Yo también, como hombre que trabajo cuando está bien copetón, ha trabajado como bien.

“Sabe los brujos que saben más por qué no quiere comer pobre enfermo?; por eso estaban aprovechando pobre enfermo.

“Dicen ellos que es maestro que todo, que no sirve para nada; nadie puede mandar lo mismo que nosotros.

“Y siendo tantos maestros que dicen de pronto puede caer enfermo también y no sabe nada. De pronto cae también”...

(Aquí se interrumpe la traducción).

Clemente sigue cantando. De vez en cuando sopla y mueve la hoja de baio rítmicamente sobre el niño o lo salpica con agua de albahaca tomada de la taza con los dedos. Canta de nuevo, siempre cantando, durante horas, mientras avanza la noche y del exterior solamente llegan los ruidos de los animales nocturnos, entre ellos varios pájaros.

En uno de los intermedios Clemente comenta que trajo un jaibaná famoso para que curara a Magdalena. Era el mismo que había curado hace años a un nieto, enfermo de poliomielitis y deshauciado por los médicos en el hospital de Pereira. El jaibaná comenzó a cantar y luego dijo que no podía curar a Magdalena porque ésta ya no tenía alma. “Pobre Magdalena que ya no tiene alma, no puede curar”. Dejó de cantar y se fue, después de cobrar 100 pesos. Clemente lo acusa de haberlo robado.

Y canta, lamentándose de la enfermedad de su mujer. Recordando lo buena que era y quejándose de su suerte por la enfermedad que la aqueja. “Si esta mujer muere, mejor me muero yo también”.

Su canto anuncia que las doce de la noche va a curar y que a las cinco de la mañana todos se irán a su casa, curado el niño.

Llama al Jai de Simón Bolívar, que salvó a los indígenas de la destrucción por los españoles. Otras veces interrumpe el canto y exclama en castellano: “!Señor!, dame permiso de entrar adelante. No señor, ¡aquí no hay permiso! No permito. Da permiso, vamos a entrar”.

Y canta diciendo que no va a dar permiso de entrar, que aquí está la mujer y no va a dar permiso.

A menudo, a partir de aquí, el canto va a estar interrumpido por silbos, agitar violento de la hoja de biao y fuertes exclamaciones que revelan que hay un enfrentamiento. Las palabras en katio se mezclan con palabras en castellano en rápida sucesión y a veces dejadas caer en forma entrecortada, como a golpes.

A mi lado, alguien comenta que “es un trabajo difícil”.

El canto de la noche retumba llamando a los jai a que acudan a participar en la curación del enfermito. De pronto, uno de mis vecinos se agacha hacia mí y me dice que Clemente está llamando al espíritu del doctor (yo) para que le ayude a curar y que llama también al espíritu de la luz (el flash) y de la grabadora a que le ayuden y aumenten su fuerza frente al maleficio. “Ay, hombre; ay, hombre, doctor. No da miedo; grande es la cuenta. Por mi cuenta doctor ayudando a mí; es una doctor para nosotros. Mandar también; por eso no da miedo yo”. “Doctores!, doctores!, a todo mundo doctores; este mundo todo es doctores, vamos a juntar. Por mi cuenta este doctor trabajando aquí, por cuenta mía. Por cuenta mía trabajando aquí”. “Son cuenta mía trabajando aquí. Así me gusta, doctor por mi cuenta trabajando. Al niño da larga vida. Compañero, compañero, cuál es compañero?”.

Sigue el canto llamando al doctor y colocándolo bajo su poder; aumentando su poder con él. De cuando en cuando, el canto se interrumpe por exclamaciones en castellano: “Doctor son míos!, Doctor son míos!, doctor son míos! Estamos muy contentos aquí, estamos doctor aquí, trabajando con nosotros, trabajando hoy también. No era particular, doctor son de nosotros. Doctor viene aquí, ayuda a trabajar; todo cosas enseña a él. Como de nosotros trabaja”.

Darío se acerca y me dice que lo que Clemente dice en castellano es lo mismo que está cantando, que lo traduce para que yo entienda porque está hablando de mí y me está llamando a curar...

Reinicia el canto. Llama ahora a sus otros maestros: Juancho Nengarabe, Manuel Arce, Celestino Nembarégama y Salvador Siágama (su suegro). A cada uno lo convoca a trabajar como verdadero hombre por la curación de niño, dándole los títulos de maestro de antiguo, antiguo jaibaná, mayoría y otros. A Juancho Nengarabe (su padre y de quién dice que le dejó herencia al ser jaibaná) lo llama viejo Juancho Nengarabe jaibaná ara (jaibaná fino, gran jaibaná). Y a todos les ordena que luchen como hombres, los obliga a que lo hagan, están bajo su poder, “de cuenta mía”. Los invita: “ven a la fiesta”; y les ordena:

“lucha como hombre”. Deben curar al niño, pero también aliviar a Magdalena del sufrimiento.

Se detiene en hablar con Juancho Nengarabe, llamándolo únicamente Juancho, antiguo Jaibaná. Se levanta y baila alternativamente sobre ambos pies, golpeando el suelo con fuerza, haciendo retemblar la casa. Su voz cambia por completo. Canta en un agudo falsete como nunca creí que su voz de viejo pudiera dar y sostener. Las interrupciones para silbar y hacer vibrar la hoja son cada vez más frecuentes. Algunas veces el canto se convierte en un recitado que más bien parece como una letanía.

Calla. Se sienta. Coloca la corona en el suelo. Se agacha. Murmura; “lavatorio de cabeza”. Con los dedos se moja bien la cabeza, a partir de la coronilla, con agua de albahaca. Apenas se le oye decir: “trabajo duro”; “trabajando por enfermo”. Mira a su alrededor y pregunta: “Hernán (su nieto) no vino?”. Y agrega sin esperar respuesta: “no va a alcanzar”,. En ese momento llega Hernán y Clemente se para a recibirlo, abrazándolo y exteriorizando su alegría.

Me pregunta la hora. Son las 10 y media. Debo repetir por tres veces antes de que me comprenda.

Ahora, Baudilio ha reemplazado a la mujer que sostenía el niño, la cual se había recostado y dormido.

Canta. Llama ahora a Don Julio Taníkama del San Juan; sanjuaneño. Y canta por Magdalena.

“Pobre Magdalena, pobre mujer. Ay, hombre! Como enloquecida. Con un maleficio. Cuando Guillermo vino le pregunté: si conoció?.

“Ella dijo: sí.

“Medicina de los doctores no sirvió, no le sirvió. Desaliento en el cuerpo. Sin fuerza”.

Víctor y Darío, desde sus lugares en el fogón, lo interrumpen gritando, a veces simultáneamente, otras arrebatándose la palabra. El Jaibaná contesta en su lengua. Gritan otra vez, más fuerte. Clemente canta de nuevo. Pregunto qué sucede. Misael me explica que lo están animando para la curación, dándole fuerza y confianza. Y él les responde diciendo que sí es capaz de curar al niño. Ellos, emocionados, le gritan: Eso!, hombre!.

El canto del jai se dirige esta vez a Juan Antonio Nengarabe. La voz del “sabio que canta” es ahora de un bajo profundo, estremecedora, y parece brotar de sus entrañas.

Habla en castellano y como para sí mismo: “Doctor ya quedó de cuenta mía; doctor quedó ya cuenta mía”.

Víctor y Darío gritan otra vez con voz rápida en que las palabras se atropellan: “eso, hombre! Recupera el alma, trae el alma (haure)”.

Responde Clemente: “ya”, con un dejo. “YA”, con decisión profunda.

Se levanta. Canta. Baila. Agita las hojas, espantando. Va hasta la puerta. Regresa. Se dirige al niño y lo alza. Baila con él cantando. Golpea el piso con fuerza y ritmo. Canta. Baila. Sacude al niño que despierta y llora fuerte. Canta. Baila. Patea el suelo. Entrega el niño. Recoge la hoja de biao.

Su voz es ahora un gripo que retumba en la noche. Sacude la hoja de biao con violencia. Canta.

“Celestino Nembarégama. Celestino Nembarégama”, “Ay”, con un dejo.

Víctor y Darío gritan, emocionados. El jaibaná baila, transfigurado. Su voz es más vigorosa que nunca. Desprende una fuerza tremenda, que todos sentimos. Ellos gritan: “eso, hermano, eso”. El canta: “Ay, hombre Nembarégama”. Discute en katío y ferozmente.

Desfallece.

Puja.

Gruñe.

Canta a gritos: “Nembarégama, verdadero hombre”.

Todo él es la imagen de un gran esfuerzo y está bañado en sudor.

Grita en katío: “¡chita!”.

Grita: “¡eh!, ¡yeh!”. “Nembarégama”.

Silba.

Se acerca al niño, bailando y cantando.

Lo lava con agua de albahaca.

Escurre
Lo chupa

El sudor rueda por la cara arrugada y tensa.

Es la victoria: “en paz, señor, en paz”. Su voz sale con si fuera él mismo hecho voz.

Vuelve a su banco y se sienta. Canta. Silba. Jadea. Su voz sale como a golpes, como a pulsaciones, a borbotones: “se acabó”.

Comenta la difícil lucha. Son las 11 y cuarto.

Hace poner música en un tocadiscos y pide a la gente que baile en rueda alrededor del “altar”. Pero los muchachos se quedan en un rincón pese a que Darío los incita a levantarse, sólo las mujeres y los hombres hacen un círculo, pero no bailan, apenas camina. Clemente forma parte de la rueda y la encabeza cantando. Después de varias vueltas, la gente se sienta y retiran al niño. Una mujer toma el banco y lo pone a la izquierda, ocupando el lugar de aquel. Darío saca con cuidado los pocillos con chicha y los pasa a Clemente, quien bebe y dá de beber a su hijo. Sacan los dos huevos crudos y una mujer los parte, dándolos a Darío para que los coma (Misael me dice que es la herencia de Darío, que Clemente le deja su jai).

Se quitan las hojas de biao y todos, hasta los niños, se levantan y cogen las tazas y totumas con chicha. Toman. Por invitación del “doctor de indios” tomo yo también. Se destapan las ollas y se reparte la “comitiva de comidas”. Más tarde, Clemente me dice que quiso comprar pollo para hacer caldo, pero nadie le vendió.

La gente se marcha. El altar se retira. Todo ha terminado. Son las 12 menos cuarto.

DICIEMBRE 21.

Cuando me levanto, voy a la casa de Darío. El niño está aliviado. Ya no tiene vómito ni diarrea. Tampoco orina turbio. Matilde está contenta porque su hijo le ha recibido otra vez la comida.

Vuelvo al tambo de Clemente y me doy cuenta de que éste me ha estado observando desde el corredor. Me dice: “el niño ya alivió. Le curó anoche, con canto. Ya le curé”.

Le pregunto cómo pudo curar sin tener su bastón de Jai y me responde que así también se puede, que no es necesario tener el bastón para curar.

NOTAS SOBRE EL MINIFUNDIO EN COLOMBIA: SU MARCO HISTORICO Y ESPACIAL

Darío Fajardo M.
Antropólogo

Un gran volumen de estudios recientes y de distinta índole sobre los problemas de la producción de alimentos y las sociedades rurales coincide en reconocer la persistencia de las economías campesinas, su importancia dentro de los contextos nacionales y la necesidad de implementar políticas acordes con estos hechos y con los requerimientos de dichos núcleos.

Una expresión de esta tendencia hacia la formulación de políticas globales para las economías campesinas la constituyen los “Programas de Desarrollo Rural Integrado” (DRI), establecidos por iniciativa del Banco Mundial y de otras entidades financieras internacionales subsidiarias del mismo, con la aquiescencia de los gobiernos locales. En Colombia, luego del “desmonte” de la Reforma Agraria se inició la operación de esta estrategia y se ha constituido en uno de los proyectos de mayor envergadura dentro de esta línea, según voceros de estas mismas entidades financiadoras. Con anterioridad a la iniciación del programa fueron realizados varios estudios de diagnóstico, algunos de los cuales fueron reunidos en un Atlas/1/, dentro de cuyo contenido se incluye una regionalización detallada de la estructura agraria colombiana. Este material tiene su énfasis en el señalamiento de características básicas de la “pequeña agricultura” (cultivos, valor de la producción, población vinculada, etc.) y particularmente resalta su distribución geográfica.

Este último aspecto es de gran interés ya que la ubicación espacial de las economías campesinas obedece, como cualquier otro fenómeno de

esta naturaleza, a desarrollos históricos, a los cuales se hará referencia en esta exposición.

Siguiendo este orden de ideas es necesario entonces ubicarnos en lo que son las áreas de minifundio, precisadas en el Atlas referido, de acuerdo con tres indicadores como son la predominancia de las pequeñas unidades de explotación, el valor de la producción y la distribución de la población. Estas áreas, según se señalan en éste y otros documentos, están comprendidos en los departamentos de Nariño, Cauca, Cundinamarca, Tolima, Antioquia, Córdoba, Sucre, Boyacá y Santander. Quiere decir, como lo señala el citado informe FAO-BIRF, que, con excepción de las zonas de la Costa Atlántica, (Córdoba y Sucre) el Programa está enfocado en la región andina. Pero la inclusión de zonas caribeñas en él, independientemente de motivaciones coyunturales, señala la existencia de núcleos minifundistas en estas regiones.

Al observar la distribución espacial del minifundio, deberá tenersele en cuenta no como simple categoría de tamaño en las explotaciones agrícolas sino como todo un conjunto de relaciones sociales, económicas y culturales, históricamente producidas. En otros términos y ordenando mejor las ideas, al contemplar la distribución geográfica del minifundio, localizado en en las áreas andinas y en algunas zonas de la región Caribe, debemos preguntarnos por qué existe en estas áreas ese sistema de relaciones que se ha denominado “minifundio”.

Pero antes de seguir adelante, es conveniente deternernos un poco en torno al minifundio como sistema de relaciones sociales. Para este objeto nos remitimos directamente a los análisis hechos por el INCORA al respecto; señala una ponencia elaborada por este instituto:

“No existe realmente una definición clara sobre lo que debe considerarse como minifundio. Sin embargo, la palabra minifundio se ha asociado a la idea de una pequeña parcela, cuyos rendimientos son tan exigüos que no alcanzan a proporcionar a sus poseedores los ingresos necesarios para la solvencia de las necesidades esenciales en la vida familiar. Esta idea a pesar de estar ligada a la pequeña propiedad, debe asimilarse a un concepto mucho más amplio ya que si bien es cierto que la mayorías de las explotaciones pequeñas menores de 5 hectáreas caen bajo estas condiciones, no es menos cierto que muchas de las explotaciones con áreas mayores, pero con deficiencias físicas, pueden perfectamente clasificarse como minifundistas al no producir el suficiente ingreso familiar.

Por esta razón no se puede hacer una generalización total para fijar un área determinada como característica del minifundio; el área que posiblemente se considere como minifundio en Nariño o en Boyacá, no puede ser considerada en igual forma en el valle aluvial del Cauca o en la Sabana de Bogotá''/2/.

Estos delineamientos generales, que sirven de base en el estudio citado para elaborar una tipología del minifundio en términos de las posibles soluciones a la problemática implicada él, plantea la concurrencia de dos variables que se suman a la extensión —reducida por lo general, en términos relativos—; éstas son el nivel de ingreso, considerado como insuficiente para la unidad familiar, y la ubicación diferenciada, geográficamente, que en principio sustenta tres sistemas de minifundio:

1. El configurado por unidades minifundistas continuas, entremezcladas con medianas propiedades tendientes o definitivamente organizadas en empresas agrícolas, como es el caso de amplias regiones en Boyacá y Nariño.
2. El sistema o “complejo” minifundio-latifundio, compuesto por núcleos de pequeñas unidades minifundistas rodeadas por grandes propiedades, presente en algunas regiones del Tolima y de la Costa Atlántica.

A los anteriores se agregaría un tipo de minifundio, calificado como “aparente” en la ponencia citada, susceptible de mejoramiento a través de un incremento en la técnica, no necesariamente aparejado por cambios en la estructura de la propiedad y ubicable, en términos generales, en algunas zonas de Antioquia.

Observando las áreas que recogen los tipos de minifundio, sólo aparecen ante nuestra vista, en el presente, algunos pocos rasgos no totalmente compartidos por todas las regiones, como son el piso climático común para Boyacá, Nariño y Antioquia, el cultivo de café, extendido en algunas áreas minifundistas de Antioquia y la Costa Atlántica, etc. Algunos otros rasgos, como los tamaños relativos de la propiedad, la orientación de la producción, la relación entre el ingreso producido por la parcela y el gasto familiar, etc. son compartidos y en líneas muy generales trazan las perspectivas de esta forma productiva hacia un futuro. Sin embargo, aún dentro de estos rasgos y perspectivas comunes, es natural que se presenten particularidades de mayor o

menor importancia, relaciones con el pasado y con el presente, y también con el contexto espacial, que pueden influir en los desarrollos posteriores, y, de manera indiscutible deben tenerse en cuenta dentro de las políticas particularizadas, orientadas hacia el minifundio.

Las particularidades, que hacen referencia a algunos de los rasgos con los que hemos caracterizado los tipos de minifundio, esto es que estén o no rodeados por la gran propiedad, que sean o no susceptibles de mejoramiento técnicos, etc. tienen que ver con el desarrollo histórico de cada una de las regiones en las que se asientan estos tipos de minifundio. Esta afirmación la trataremos de sustentar apoyándonos en una ojeada general a nuestro panorama histórico y regional. Para su desarrollo intentaremos señalar, dentro de las tendencias generales de nuestra historia, sus variaciones regionales, sentando con ello algunas bases para comprender la formación y evolución históricas del minifundio.

La historia colombiana y su marco físico-geográfico.

Señalábamos anteriormente las regiones en las cuales existe el minifundio caracterizadamente. Estas regiones a su vez, forman parte del gran marco espacial en el cual se ha configurado la nacionalidad colombiana, en un proceso de integración económica por sobre las diferencias regionales. Vale señalar que las grandes regiones físico-geográficas que conforman el marco espacial de la historia colombiana han constituido en cierta forma una constante que sólo es modificada gradualmente por la acción de la técnica, empleada en la expansión de una economía de mercado, que busca minimizar las barreras naturales entre las grandes regiones, en una integración exigida por la intensificación de la circulación de mercancías.

Las grandes regiones corresponden en nuestro caso a:

1. Litoral Caribe
2. Región Andina
3. Litoral Pacífico
4. Llanuras de la Orinoquía y Amazonía.

Cada una de ellas ha configurado a su vez un marco particularizado del desarrollo histórico de las relaciones sociales, que según señalábamos tiende a la integración pero no necesariamente a la homogenización. Nos ocuparemos entonces de los procesos históricos así enmarcados.

La ocupación pre-hispánica del actual territorio colombiano.

Como es conocido en los medios antropológicos, las investigaciones desarrolladas hasta el presente señalan, por una parte la antigüedad del

poblamiento del territorio colombiano, previo al décimo milenio antes de nuestra era. Por otro lado, se evidencian grandes disparidades en los grados de desarrollo cultural de estas comunidades, en cierta forma asociados con la desigual distribución espacial de las mismas.

Los primeros núcleos de pobladores del actual territorio colombiano penetraron las costas del litoral Caribe, procedentes muy probablemente de Centro-américa. Sus técnicas de producción eran las de la caza, la pesca y la recolección y sólo hasta varios milenios más tarde, acumulando experiencias propias e influencias externas, desarrollaron técnicas de cultivo para la yuca y el maíz. Con base en estas técnicas se produjo un internamiento de núcleos humanos hacia las regiones andinas, hacia donde también confluyeron otras emigraciones tardías también procedentes de Centroamérica y que penetraron a nuestro actual territorio por el Litoral Pacífico/3/.

De esta manera, los núcleos más importantes en términos cualitativos y cuantitativos de la población aborígen pre-colombina se estabilizaron principalmente en los valles inter e intra-cordilleranos de la región andina, sobrepasando las densidades del poblamiento en otras regiones, inclusive la Costa Atlántica. Esta última región, pese a haber recibido los primeros contingentes de pobladores, no fue sin embargo asiento de grandes desarrollados culturales, si se exceptúan los logrados en la sabana del Sinú por las comunidades Zenú, Panzenú, Zenúfana, Finzenú, o en el enclave tairona de la Sierra Nevada de Santa Marta.

El problema de la demografía aborígen, concretamente la reconstrucción de sus cifras para el momento de la Conquista, viene siendo objeto de una serie de investigaciones a nivel continental y regional. Es por tanto difícil presentar cifras definitivas para el actual territorio colombiano en el momento del descubrimiento. Sin embargo, puede afirmarse que la población aborígen como la del actual territorio colombiano, tendía a concentrarse en la región andina y los estudios que se han adelantado hasta el presente registran los volúmenes de población indígena más elevados en las regiones del altiplano cundi-boyacense y sus contornos, márgenes del Alto y Medio Cauca, Alto y Medio Magdalena y sus contornos/4/.

La conquista y las características de la ocupación.

La ubicación señalada de las comunidades mayores, en donde fueron contactadas por la Conquista, condicionó la configuración de un patrón de relaciones sociales que habría de tener una trascendencia fundamental en la organización de la sociedad colonial y en la que se proyectó posteriormente sobre ella.

La existencia de volúmenes considerables de población significaba en la práctica un volumen igual de fuerza de trabajo disponible gratuitamente, en provecho propio. A esto se sumaba el grado de desarrollo cultural y político de los mayores núcleos indígenas, que hacía comparables las demandas tributarias (en trabajo o en especies) de los invasores con las instituciones de ese carácter ya existentes en comunidades que se acercaban a una estructura estatal.

El asentamiento español en las áreas del interior más densamente pobladas coincidió con el intento de la Corona de retomar la dirección del proceso de ocupación y de proveerla además cierto grado de racionalización, de acuerdo con sus intereses económicos y políticos.

Dentro de esta orientación se definieron básicamente dos problemas: el primero, la regulación de la utilización de la fuerza de trabajo indígena, y el segundo, la delimitación jurisdiccional, es decir, la gradual disposición de una división político-administrativa dentro de los territorios conquistados. La iniciación de ésta etapa de asentamiento, que cronológicamente puede situarse a finales de la primera mitad del siglo XVI, atestiguó la fijación de límites tentativos para la administración de los recursos, y en este sentido se inició un lento proceso de integración de unidades espaciales cada vez más caracterizadas por su actividad económica/5/.

A partir de allí y, durante la etapa de asentamiento de la sociedad colonial (siglos XVII y XVIII) comenzaron a configurarse, sobre las primeras tres grandes regiones físico-geográficas (Litoral Caribe, Litoral Pacífico, y Región Andina), cinco grandes unidades especiales socio-económicas, diferenciadas además en cuanto a la producción y su ordenamiento social interno:

1. Los enclaves mercantiles del Litoral Caribe, Santa Marta y Cartagena, con una retaguardia agrícola y ganadera en las llanuras costeras de los actuales departamentos de Bolívar y Magdalena.
2. El nor-occidente minero, centrado en el área que corresponde al actual departamento de Antioquia y parte del Chocó.
3. El sur-occidente minero, agrícola y ganadero, sobre los actuales departamentos de Valle, Cauca y Nariño.
4. El centro oriente agrícola y ganadero, configurado sobre los hoy departamentos de Tolima, Cundinamarca y Boyacá.
5. El nor-oriental artesanal, básicamente centrado en el departamento de Santander.

En esta forma, la incorporación de territorios y poblaciones adecuadas para el asentamiento de la sociedad colonial condujo al establecimiento de interrelaciones entre las áreas sujetas a la dominación colonial dentro de dos condicionantes: por una parte, la debilidad del sistema comercial en las colonias (resultado de las condiciones estructurales de la producción en el Viejo Mundo, en los comienzos del mercantilismo y de las reacciones monopólicas de la Corona Española) y por otra, el carácter señorial de la sociedad conquistadora, las cuales hicieron primar en importancia las zonas de Encomiendas más destacadas del Nuevo Reino de Granada (Tunja y Santa Fé) sobre los asentamientos españoles del Litoral Caribe. En las primeras, la base del poder estaba en el control de la población local y sus tierras en tanto que las segundas, tenían sus perspectivas centradas en la actividad mercantil.

La evolución de las regiones socio-económicas durante el período colonial.

Las expediciones en busca de oro y esclavos que partieron desde Santa Marta hacia el interior, se dirigieron inicialmente hacia el Sinú y de allí remontaron hacia el sur-occidente, buscando los veneros de oro de Buritacá, en el actual Departamento de Antioquia. La penetración española en el occidente colombiano siguió a partir de entonces el procedimiento de localizar vetas y arenas auríferas y controlar militarmente tierras e indígenas, mediante el establecimiento de poblados españoles que sirvieran como base para las expediciones de castigo y exploración de los nuevos pobladores. Estas expediciones pretendían igualmente dominar a los aborígenes a fin de ponerlos a disposición de los empresarios mineros para el lavado de arenas y para la producción de víveres y otros trabajos necesarios. La búsqueda de estos propósitos hizo que el nor-occidente presenciara una rápida extinción de las poblaciones indígenas. Esto fué motivo para justificar la introducción de esclavos negros a la región y también para la apertura de caminos que facilitarían el envío de vituallas desde el nor-orienté y centro del Nuevo Reino, en donde las tierras y la numerosa población indígena dominada, se destinaban a la producción agrícola necesaria para el sostenimiento de la sociedad colonial local en proceso de asentamiento.

El hecho de que la producción agrícola y la población aborígen del orienté suplieran las deficiencias en el occidente minero no implicó la integración de las dos grandes regiones. Por el contrario significó una aguda contradicción. En el orienté (norte y centro) se encontraban, por un lado, los encomenderos que enviaban a los indígenas a las minas y los hacendados —ligados a los encomenderos por distintos vínculos— que dirigían la producción de sus haciendas al mercado de víveres de las

minas, con mejores perspectivas que en los mercados locales. Por otro lado se hallaban los “vecinos”, pobladores españoles con sus intereses económicos centrados en la misma región del oriente (medianos empresarios agrícolas, comerciantes, dueños de talleres artesanales), para quienes la sustracción de la mano de obra indígena y de los productos agrícolas de la región era negativa y limitante para sus actividades económicas. Esta contradicción fue motivo de múltiples quejas por parte de los afectados de uno y otro lado (ya que la reducción de trabajadores y productos agrícolas para la minería del occidente liquidaba el desarrollo de esta actividad) hasta que finalmente, las características de la economía minera y las tendencias de desarrollo de la sociedad colonial en el oriente resolvieron la contradicción; un rasgo característico de la minería colonial en la Nueva Granada fue su bajo desarrollo técnico; por tanto, el mantenimiento de la dinámica de la economía minera siempre dependía de la apertura de nuevas fronteras, dado que las técnicas utilizadas se mantuvieron prácticamente iguales. Con ésto el agotamiento de las posibilidades extractivas en un distrito minero implicaba el traslado de la población minera a un nuevo distrito y tras de ella se movía la producción agropecuaria que le servía de sustento. La economía minera colonial conjugaba entonces la aniquilación intensiva de la fuerza de trabajo indígena y la inestabilidad de la producción y de los asentamientos humanos con un proceso particular de concentración de la tierra. Este fué iniciado por los primeros conquistadores, quienes habían solicitado inmensas concesiones reales de tierras, para controlar las fuentes del oro. Esta combinación de factores condujo luego, a que el nor-occidente del Nuevo Reino, reducidas a sus posibilidades mineras, entrara a una profunda etapa depresiva —según lo indican los informes de las autoridades coloniales— que sólo vino a ser superada con una política redistributiva de la tierra, base posterior de la “colonización antioqueña”, iniciada a fines del siglo XVIII y sólo terminada en las primeras décadas del presente.

Dentro de la perspectiva de las relaciones entre los espacios físicos y la evolución de las sociedades estudiadas hasta este momento, puede plantearse lo siguiente, sintetizando el proceso general:

1. Las comunidades indígenas, por su grado de desarrollo y tamaño demográfico abarcaban únicamente *pequeñas o medianas unidades espaciales*, vinculadas entre sí por tenues lazos comerciales; e el caso de los muiscas, su área de dominio integrada se restringió a los altiplanos Cundi-boyacenses y algunas regiones aledañas; en el caso de los taironas, el área se limitaba a la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta).

2. En estas condiciones, la ocupación española actuó simplemente aprovechando recursos disponibles, hasta el momento en el que la necesidad de la organización de una economía vinculada “a largo plazo” con la metrópoli, hizo preciso un *ordenamiento del territorio* y de la población.
3. Para este objeto se fijaron entonces límites tentativos para la administración de los recursos (demarcación de “provincias” con sus autoridades) y en ese sentido se inició un lento proceso de *integración* sobre unidades espaciales cada vez más caracterizadas por su organización socio-económica.

Este proceso integrativo ocurrió en forma lenta debido precisamente a la naturaleza de las relaciones coloniales españolas las cuales frenaban el desarrollo mercantil y en general el desarrollo de la sociedad, como resultado a su vez de la debilidad económica estructural de la metrópoli. El bajo desarrollo de las fuerzas productivas en España hizo de ella, frente a las colonias, no una entidad exportadora hacia un mercado cautivo, sino un simple intermediario que solamente podía obtener ganancias de su dominio colonial a través de un sistema de desequilibrio crónico de la balanza de pagos en contra del comercio de las colonias.

Este desequilibrio sometió a los dominios de ultramar a una permanente descapitalización que afectó a los sectores no favorecidos con el control de la tierra y de la fuerza de trabajo aborígen, precisamente los sectores de comerciantes y artesanos en particular. Estos sectores, que surgieron como expresión del desarrollo y complejización de la sociedad colonial, entraron entonces, en razón de sus intereses económicos y políticos, en contradicción con los grupos de poder basados en el dominio de la tierra y en el control de la fuerza de trabajo.

El atraso de las fuerzas productivas proyectado entonces a través del sistema colonial hizo entonces preponderantes los sistemas productivos basados en la utilización intensiva de la fuerza de trabajo. Esta predominancia se hizo no sólo económica sino también política y en esta forma, a todo lo largo de período colonial fueron las zonas de Tunja y Santa Fé las que recibieron, a través del dominio de los encomenderos, el control político sobre todas las demás regiones incorporadas a la entonces Nueva Granada.

El predominio hegemónico de estos grupos de poder entró sin embargo a ser cuestionado por los demás sectores antes mencionados, surgidos dentro de la sociedad colonial. Estas contradicciones, enmarcadas por la dominación metropolitana empezaron a expresarse

en conflictos abiertos, que como la insurrección de los comuneros, configuraron posteriormente la esencia de las guerras civiles del siglo XIX y los matices posteriores de la integración nacional. El represamiento político y económico de los sectores sociales que estuvieron representados en el movimiento comunero no solamente fue un triunfo para la administración colonial, sino que favoreció ampliamente al sector hacendatario de ascendencia encomendera, al liquidar en forma muy radical a los sectores que comenzaban a impugnar su dominio económico y político.

En estas condiciones, la independencia de España vino finalmente a favorecer el mantenimiento y perpetuación de esta estructura de poder: para la época en la que ocurre este proceso, la metrópoli sufría efectos atenuados pero no por ello insignificantes de la reordenación económica y política europea; frente al peligro de transformaciones resultantes de este cambio, el poder hacendatario en las colonias tomó en gran medida la dirección del movimiento separatista. Esto le fue posible en la medida en que sus contrincantes —comerciantes, artesanos y medianos agricultores— ya habían sido neutralizados, como arriba se señaló.

Toda esta dinámica económico-político tuvo su eje más importante en las regiones centro-oriental y nor-oriental de la Nueva Granada. La primera de ellas, conformada por los altiplanos cundiboyacences y sus áreas de influencia, sostenía volúmenes importantes de población aborígen, los cuales fueron aprovechados por la sociedad colonial, fundamentalmente por el sector desde el punto de vista económica, social y político, hasta el punto de llegar a ser hegemónica su supremacía. El nor-orient, sufrió un despoblamiento casi absoluto por parte del elemento aborígen y en esta medida se desarticuló allí la base de poder encomendero. En este contexto surgió entonces una importante capa media de artesanos, comerciantes y productores agrícolas que habrían luego de chocar en su desarrollo con la política económica de la Corona, por un lado y por otro, con la hegemonía del señorío encomendero y hacendatario que ceñía aún más el arco de la administración colonial. La derrota del movimiento comunero fue entonces no sólo la derrota de una clase social por otra (artesanos, comerciantes, campesinado medio, vencidos por la administración colonial aliada con el poder hacendatario y encomendero) sino también de una región por otra (el nor-orient, los Santanderes, por el centro, oriente, Santa Fé y Tunja).

Consolidación de la estructura política de la hacienda y la orientación exportadora.

Pese a esta primera derrota, los comerciantes artesanos y demás sectores medios prosiguieron sus procesos de identificación y desarrollo

político en pugna con los terratenientes. Esta pugna tuvo oportunidad de expresarse en los comienzos del proceso independentista en la lucha entre *centralistas* y *federalistas*, lucha que encerraba la búsqueda de una legislación y una administración centralizadas, como necesidad primaria de las clases mercantiles, en oposición a la defensa y fortalecimiento de las autonomías provinciales pretendida por los hacendados, como condición necesaria para el mantenimiento de su control sobre las relaciones económicas, políticas y sociales a nivel local, con mayores perspectivas al producirse la independencia de España.

En la lucha separatista intervinieron factores externos a las relaciones coloniales, siendo los más importantes los referentes a la participación de otras potencias, en particular de Inglaterra, en la derrota de España. Esta participación a favor de la separación tuvo necesariamente un precio: la apertura al capital y a la producción ingleses —en especial— a la negociación, por parte de la Nueva Granada, y en favor de las potencias europeas, la hicieron los representantes de los grupos económicos y políticos hegemónicos, vale decir los representantes del poder hacendatario y del capital comercial ligado a aquél.

Esta correlación de fuerzas de las clases sociales en la Nueva Granada hizo posible el mantenimiento del “statu quo” de su doctrina económica y política, en forma prácticamente inmodificada hasta mediados del siglo XIX, teniendo para ello gran significado la derrota de la idea de Bolívar sobre una estructura política autoritaria y centralista. A partir de la independencia se fortalecieron los núcleos regionales de poder económico y político, cada vez más hegemónicos como resultado de la asfixia de otras alternativas sociales que hubieran podido surgir de los resguardos indígenas o de la efectiva desconcentración de la propiedad de la tierra luego de la independencia. Ello por cuanto al licenciar a las tropas libertadoras, el estado les hizo un reconocimiento por sus servicios en títulos sobre baldíos o tierras confiscadas a españoles; dichos títulos sólo fueron hechos efectivos por antiguos terratenientes en condiciones de hacerlo, ya que los soldados y la oficialidad media, por su situación económica desfavorable, se vieron obligados a vender dichos títulos a menos precio. La apertura desmedida a las mercancías inglesas, ya sin el control colonial, agudizó por otra parte la crisis del artesanado, con lo cual se debilitaba aún más la posibilidad de un equilibrio económico con respecto al poder hacendatario.

El período comprendido entre 1820 y 1854 presenció continuos conflictos en los que se manifestaba la pugna entre el poder hacendatario, regionalista, y el grupo de medianos propietarios y comerciantes ligados a la estructura militar configurada por Bolívar, como jefe de la estrategia de la independencia. La naturaleza político-

económica del conflicto era encubierta por una supuesta lucha civilista contra los fueros militares y por un igualmente supuesto enfrentamiento nacional entre noegranadinos y venezolanos. Este enfrentamiento era sólo parcialmente cierto en la medida en que en un principio, los diputados venezolanos al Congreso General de Colombia, reunido en Cúcuta en 1821, representaban la política centralista y autoritaria de Bolívar, enfrentada a los voceros federalistas noegranadinos. Una expresión más aguda de estas contradicciones fue el golpe de estado del general Urdaneta, derrotado en forma casi inmediata por los “civilistas”, los generales hacendados, partidarios absolutos del feudalismo. Guillén Martínez señala los siguientes fenómenos dentro del período que abarca desde la independencia hasta los principios de la segunda mitad del siglo: “el fracaso de los intentos de industrialización realizados en el centro del país en un esfuerzo por “modernizar” la vida económica; la ruina definitiva de artesanos y militares de carrera después de la revolución de José María Melo; la aparición de un sistema de plantación agrícola como recurso productivo de exportación, representando inicialmente en el tabaco; la inserción definitiva del sistema de poder económico y político de la “hacienda” dentro del sistema de relaciones de poder capitalista internacional, encarnado por los intereses de los exportadores e importadores británicos, alemanes y franceses, que condicionan y subordinan la dirección de todo el proceso económico y social interno de la Nueva Granada”/7/.

La estructura hacendataria se reforzó con las medidas de “desamortización de bienes de manos muertas”, o sea la supresión de las propiedades territoriales de la Iglesia, iniciada en 1861. Un efecto dinamizador de esta política fue el ingreso al mercado de gran cantidad de tierras, las cuales sin embargo, fueron adquiridas por antiguos terratenientes laicos, con lo cual se hizo aún más fuerte su dominación económica y política en el momento en que se produjo la inserción en el mercado mundial de la economía nacional como productora de materias primas.

Las estructuras productivas colombianas en el período inmediatamente posterior a la “laicización” de las tierras eclesiásticas configuraban dos sectores: el primero, dirigido hacia la exportación (del tabaco) y la producción de algunos bienes para el mercado nacional (ganado, azúcar, trigo, etc.) basado en las grandes haciendas situadas en el Tolima, los Santanderes, Cundinamarca, Boyacá, Valle del Cauca y las Llanuras del Caribe. El segundo, centrado en la pequeña producción de auto-subsistencia con algunos excedentes para los mercados locales y sostenidos en la pequeña propiedad de las zonas altas de Boyacá, Cundinamarca y Nariño. El elemento dinámico fundamental de la producción era entonces el sub-sector exportador, que desarrolló una economía deformada, no integrada.

Las regiones socio-económicas anteriormente mencionadas, configuradas como base de la sociedad colonial acusaron en cierta medida las transformaciones en el proceso económico y político: el reforzamiento de la estructura económica y política de la hacienda, gracias a la independencia de España, a la supresión del latifundio eclesiástico y consecuente ampliación del latifundio laico, y finalmente el estrechamiento de la orientación exportadora de materias primas por parte de la economía colombiana, estabilizaron la supremacía de la región centro-oriental sobre la nor-occidental; en el seno de esta última inclusive se desarrolló la prelación de la hacienda sobre el sector artesanal y comerciante, configurándose las condiciones para una fugaz etapa de recuperación económica con base en el café. En el occidente, inicialmente estimulado por la producción minera se definieron al declinar esta actividad sus dos sub-regiones; la primera, el sur-occidente centrada en torno al antiguo epicentro de Popayán, estaba compuesto por los actuales departamentos de Cauca y Valle del Cauca, principalmente y mostraban el predominio de la hacienda ganadera y la plantación azucarera —estimuladas ocasionalmente por reducidos rendimientos mineros. La segunda, el nor-occidente, configurada en principio por el actual departamento de Antioquia, era sede en ese entonces de un dinámico proceso de colonización campesina iniciada a finales del siglo XVIII. A diferencia de las demás regiones, el occidente antioqueño presenció el gradual desarrollo del trabajo asalariado como uno de los componentes de una frugal pero dinámica economía de mercado con la introducción del café como producto para la exportación. Todo aquello confluyó luego en el surgimiento de un fuerte sector comerciante y financiero, que al ligarse posteriormente con el poder hacendatario, dió origen a elementos de índole contradictoria y por lo mismo dinámicos, esenciales de la actual sociedad colombiana.

El predominio del poder terrateniente al que se hacía referencia anteriormente, enmarcado dentro de un oscilante ascenso de la orientación exportadora, desarrolló internamente contradicciones que se expresaron en duras pugnas inter-regionales. Los enfrentamientos entre el centro-oriental y el sur-occidente, Cundinamarca y el Cauca, expresaron en gran medida la lucha autonomista de las dos grandes regiones del poder hacendatario.

Efectos de la evolución de la estructura exportadora en el aparato estatal.

Los constantes conflictos que se desarrollaron durante todo el siglo XIX como manifestación de las contradicciones entre las clases terratenientes y comerciante-artesanal y, entre la misma clase terrateniente, principalmente, evidenciaban que sí bien era claro el

predominio de esta última clase, no se había logrado imponer una concepción precisa del Estado y sus funciones sobre los demás sectores, proyectándose aún este desacuerdo dentro de la misma clase hegemónica. El resultado de esta situación fue el continuo estallido de las guerras civiles seguidas por reformas constitucionales de diferentes envergadura (nueve en total durante el siglo XIX y a partir de la primera constitución de 1811) en las que se alternaba su orientación entre centralismo y federalismo. Cada una de las constituciones surgidas luego de una guerra civil expresaba las condiciones en que habían quedado los contendores. La corriente centralista, que en un principio consignaba solamente los intereses del sector comerciante, fue gradualmente convirtiéndose en interés de un sector del grupo hegemónico. Ello en la medida en que un *Estado central fuerte* era un instrumento favorable para su propia gestión económica: expresaba las posibilidades de controlar la deuda pública y de especular con la misma, de estimular el desarrollo de vías, significativas tanto para la exportación de las materias primas como para la contratación de construcción de las mismas y, en fin, de un poder ampliado al ámbito nacional. Así, aunque el carácter de las Constituciones oscilaba entre estos dos extremos, como fueron en particular las de 1832 y 1963, esencialmente federalistas, frente a las de 1821, 1830 y 1853, centralistas, esta última fue ya un híbrido de las dos tendencias, y finalmente, la constitución de 1886 definió el carácter del Estado en términos decididamente centralistas. La acumulación de capital lograda a través de las exportaciones (básicamente del tabaco, en menor medida de la quina y posteriormente del café) ligó en su expansión a los hacendados exportadores del centro-oriente con el joven capital antioqueño y esta fusión sirvió de base para el surgimiento de un estado central fuerte, en principio proteccionista, con un fuerte control de la gestión económica a ciertos niveles (gracias a la introducción del curso forzado del papel moneda y la regularización de la banca).

Esta concepción del estado se impuso entonces como resultado del desarrollo de las relaciones entre la producción nacional y el mercado externo, de la evolución de las fuerzas productivas al interior de la economía colombiana y de los cambios socio-políticos relacionados con dicha evolución. Sin embargo, el hecho de que la élite del poder se hubiera mantenido prácticamente inmodificada y por lo tanto la base del poder continuara siendo el control de la tierra y las relaciones sociales asociadas a él, proyectó sobre esta concepción del Estado y sus expresiones político-administrativas el carácter precisamente de *pacto*, en el que el Estado Central concede al poder regional en el terreno político y económico, reforzando constitucionalmente el carácter deformado de la estructura económica nacional.

La estructura agraria y la configuración del minifundio.

Se ha destacado dentro de la exposición anterior el carácter agrario de la estructura productiva colombiana y la incidencia que este carácter ha tenido en su configuración política y en las tendencias hacia la integración nacional. Nos ocuparemos ahora, partiendo de este marco histórico, de señalar algunos elementos referentes a la diferenciación social de la población rural, como un proceso espacialmente diferenciado.

Los estudios referentes a las transformaciones ocurridas en el país, durante el siglo actual, más específicamente, a la génesis de la industrialización, han enfatizado la importancia de la gran propiedad, combinada con formas diversas de la pequeña y mediana explotación campesina, como rasgos dominantes de la estructura agraria colombiana en esa coyuntura. Ello significa que *entre el período posterior a las reformas de 1869, de "laicización de las tierras eclesiásticas", como lo hemos denominado, y las tres primeras décadas de este siglo, (1900-1930), no parecen haber ocurrido transformaciones sustanciales. A partir de entonces, con la apertura —no siempre estable, pero sí significativa— de un mercado de trabajo en sectores distintos de la agricultura, como lo han sido los servicios y la industria, comienzan a operarse profundos cambios en la estructura agraria, en los sistemas de producción; estos cambios se hacen sentir en la ocupación y en la situación económica de la población e impulsan el desarrollo de ciertas relaciones que anteriormente tenían un carácter embrionario. Este es en gran medida el proceso que da origen al minifundio, tal y como actualmente lo podemos caracterizar, en términos referidos no a la extensión de la explotación —siguiendo la crítica anotada a ese criterio en el informe de INCORA citado— sino a las relaciones productivas implicadas por el concepto "minifundio".*

Según veíamos, *la característica de la estructura agraria al entrar el presente siglo era la predominancia de la gran hacienda, surtida de trabajadores campesinos nucleados en su contorno sobre distintas formas de tenencia de tierras (aparcería, colonato, terraje, porambería, etc.) ligadas a la gran unidad. Esta era una constante en la región del Litoral Caribe, el sur-occidente (Cauca, Nariño, Valle) y la región Andina (Boyacá, Santander, Cundinamarca, Tolima). El occidente (Antioquia, Viejo Caldas) si bien ya atestiguaba fuertes tendencias hacia la concentración de la propiedad, sustentaba relaciones diferentes, gracias a la naturaleza de la colonización campesina inicial, que había producido importantes núcleos de productores libres, no sujetos a la vinculación con grandes haciendas que dominaba en las demás regiones, reforzada esta situación por el cultivo y la comercialización del café/8/.*

Vemos en esta forma como aun cuando la pequeña y mediana propiedad (que tienden a asociarse con el minifundio) se encontraba distribuida prácticamente a todo lo largo y ancho del país, se vinculaba por otra parte a dos contextos diferenciados: el de la “empresa libre”, capitalista, del complejo cafetero, en Antioquia y Viejo Caldas, típicamente, y el de la hacienda —en muchos aspectos pre-capitalista—, extendido a las demás regiones del país.

Estos dos contextos, que teóricamente los podemos separar y diferenciar, en el terreno contenían elementos combinados de uno y otro, pero en gracia al sentido de la exposición no entraremos a detallarlos con mayor precisión por el momento. Conviene si detenernos en algunas *particularidades regionales con respecto a las diferencias espaciales del sistema hacendatario*.

En la primera parte de nuestra exposición señalábamos la significación que tuvieron en la conformación de los patrones sociales coloniales, los mayores núcleos de población indígena, como base para el establecimiento de las haciendas. Estos núcleos hicieron posible, tanto en el Litoral Caribe como en la región andina (centro y sur) la configuración de grandes haciendas, en las cuales se desempeñaron como su fuerza de trabajo fundamental. Esta fuerza de trabajo padeció, particularmente en las etapas iniciales, fuertes descensos numéricos que condujeron a la implantación de políticas proteccionistas, una de cuyas principales expresiones fue el Resguardo. Este consistía en una asignación de tierras hecha por la corona española y comunidades indígenas con carácter de inalienables, y destinada a garantizar la supervivencia y reproducción de la comunidad. Muchas haciendas, en la Costa Atlántica y en el interior, continuaron su desarrollo con base precisamente en esta fuerza de trabajo garantizada por los Resguardos, de los cuales también se nutrían de medianas explotaciones, los obrajes y las obras públicas de las ciudades y villas.

La política proteccionista colonial tuvo efectos positivos para las comunidades indígenas, pero dado que sus estructuras económicas y culturales habían sido profundamente lesionadas por todo el proceso de conquista y ocupación, no pudo neutralizar la tendencia central hacia su liquidación. Esto se evidenció en el gradual despoblamiento de los Resguardos, acelerado por la captación que ejercían las haciendas sobre la población indígena a través del endeudamiento y la consiguiente formación del peonaje y otros vínculos en el interior de las haciendas. Al mismo tiempo surgía un núcleo de población, flotante entre la comunidad indígena y la sociedad criolla: el mestizo. Esta población, difícilmente enmarcable en los estrechos marcos de la economía urbana colonial y constreñida en el campo por el monopolio de la tierra, ejercido por las haciendas eclesiásticas y laicas, se convirtió en un elemento de

presión sobre las tierras de los Resguardos. Esta presión se hizo efectiva a través de contratos de arriendo y simples "tomas" de tierras, con lo cual se comenzó a configurar un importante sector de medianos y pequeños campesinos sobre los cuales sin embargo pesaba decididamente el poder de la hacienda, en términos políticos y económicos/9/.

Las medidas tomadas en la segunda mitad del siglo XIX sobre la estructura agraria afectaron aún más a los Resguardos y en esta época se produjo una acelerada liquidación de los mismos/10/.

En términos, espaciales, y dentro del contexto de la hacienda al que anteriormente hacíamos mención, se van produciendo entonces dos sub-estructuras, particularmente significativas para la posterior evolución del minifundio. De una parte, se precisa la unidad compuesta por la gran hacienda, como eje de numerosos campesinos atados directamente a ella como arrendatarios, poramberos, tabloneros, aparceros y peones o dependientes en cierta medida (a través de vínculos de dominación económica o extra-económica: compadrazgo, clientelismo político, etc.) como pequeños y medianos propietarios o colonos todos provenientes del mestizaje o de la extinción de los Resguardos indígenas y desarrollada en Santander, Boyacá, Cundinamarca, Tolima, Valle y la Costa Caribe/11/. De otro lado, la sub-estructura de la hacienda sustentada en la fuerza de trabajo de los Resguardos que habían logrado mantener su existencia y configurada particularmente en el Cauca y Nariño, en donde también se presentaban expresiones de la primera sub-estructura.

Pese a las variaciones regionales de la organización económica del agro-colombiano hacia la entrada del siglo, la constante de su orientación, salvo para el sector exportador (café), es el auto-consumo, o a la más, el abastecimiento de restringidos mercados comarcales, dada la estrechez del mercado interno nacional. En este último rasgo influía además el hecho de que la producción agropecuaria se desarrollaba con base en relaciones atrasadas, semi-serviles, excluidas de la circulación monetaria.

La coyuntura de 1925-1930, ampliamente analizada por varios autores/12/, implicó un viraje substancial dentro de las relaciones productivas en el campo. El gran flujo de inversiones externas y la acumulación de capitales lograda con la exportación del café confluyeron en condiciones favorables para el desarrollo de la industria y las infraestructuras, creando un mercado de fuerza de trabajo en los enclaves favorecidos por estas inversiones. La succión ejercida por los nuevos sectores desarticuló en forma profunda las relaciones dominantes en la producción agropecuaria.

La agilización del mercado interno captó no solamente la fuerza de trabajo sino también otros bienes de procedencia agrícola: materias primas y alimentos. La presión ejercida por el mercado sobre la producción agrícola se hizo sentir sobre las antiguas formas de tenencia encarnadas en los monopolios latifundistas, impulsando el ingreso de las tierras inexplotadas en el proceso productivo. En este contexto, al cual se añadió la crisis mundial de 1929 con el regreso forzoso de muchos trabajadores al campo, como consecuencia del cierre de empresas, se produjo la gran oleada de conflictos agrarios en los cuales se hacía evidente la necesidad de superar las formas de tenencia de tierras, incompatibles con los requerimientos de la nueva sociedad emergente. Muchas de las tomas de tierras fueron legalizadas en el decenio posterior bajo la forma de parcelaciones, con las cuales se liquidaron grandes haciendas en Cundinamarca, Tolima, Valle, Bajo Sinú/13/.

Esta redistribución “de facto”, no alcanzó a modificar substancialmente la estructura agraria colombiana; sin embargo algunos de sus efectos se hicieron sentir inmediatamente: al estudiar, por ejemplo algunos aspectos regionales de la caficultura, específicamente de la tolimense, se aprecia en las estadísticas del período 1930 a 1940, comparadas con las de 1923, la participación de la mediana propiedad en la producción cafetera y la disminución relativa de la concentración de la tierra. Sin embargo, este proceso fue afectado por la Violencia, que golpeó con gran intensidad a los pequeños y medianos campesinos, junto con los jornaleros vinculados a éstos.

Citando otra experiencia, puede mencionarse un trabajo adelantado por la Universidad Nacional, en el Valle Alto del Río Tunjuelo, región de Sumapaz/14/. En él fue posible estudiar lo que podía denominarse el proceso de formación de minifundio reciente. Este Valle hasta 1930 había sido parte del dominio de una gran hacienda, “El Hato”. En la crisis agraria del 30, esta hacienda fué marco de enconadas luchas por la tierra, adelantadas por los arrendatarios y jornaleros, al igual que en otras haciendas de Sumapaz, la región del Tequendama, el Tolima, etc. La coyuntura favorable para los cambios en la estructura agraria facilitó el arreglo para los campesinos, en forma de parcelación de la hacienda, entregando tierras tituladas a 120 antiguos arrendatarios. No obstante, en el momento en el que se realizó el estudio (1974) la relativa igualdad ganada en la parcelación había devenido en una estructura claramente diferenciada, en la que se advertía nítidamente una pequeña capa de campesinos acomodados, propietarios de fincas en la parte baja, con buenas tierras; un grupo intermedio, un poco más numeroso, y finalmente el sector minifundista, en proceso de proletarización. Haciendo el seguimiento histórico de algunos casos se pudo reconstruir

el proceso: en la parcelación inicial, algunos campesinos pudieron adquirir las mejores tierras, aquellas ubicadas en la parte baja del Valle. La parte alta, correspondiente a sub-páramo atestiguó la decadencia de los parceleros ubicados allí, quienes estaban limitados a una cosecha anual de papa, frente a los dos que se obtienen en la parte baja, y el déficit de su ingreso comenzó a ser complementado con el “jornaleo”, con la venta de fuerza de trabajo, ya en las fincas de la parte baja, ya en otras regiones, de la Sabana o circundantes del Sumapaz.

La venta de la fuerza de trabajo por parte de los pequeños campesinos, como es obvio sólo les ha proporcionado la subsistencia, impidiendo por tanto la estabilización de sus unidades productivas y haciendo de ellas un simple refugio para las épocas en las que no hay demanda de fuerza de trabajo.

Por el contrario, aquellos que adquieren la fuerza de trabajo a cambio de salario, han estabilizado y desarrollado sus fincas, incorporando en su explotación crecientes volúmenes de insumos y aún maquinaria.

Con este caso, presentado en forma tan somera y esquemática, se ha querido ilustrar la verdadera naturaleza del minifundio como expresión de un tipo de relaciones productivas, que existe no como entidad aislada y al margen del sistema económico general, sino como parte integrante del mismo.

Ampliando la significación de las observaciones anteriores al ámbito de la estructura agraria colombiana, y ubicándolo al nivel general del llamado “sector tradicional”, intentaremos presentar una explicación general de su significado y correlaciones con el “sector moderno”.

La existencia de los dos “sectores” en la actividad agropecuaria ha sido planteada como una dicotomía entre la producción “tradicional” y “moderna”. Esta dicotomía contrapone los dos sectores como enteramente antagónicos, pasando por alto las relaciones que hacen de la producción agropecuaria un sistema relativamente integrado, compuesto por situaciones graduadas de combinación del capital, la tierra y la fuerza de trabajo. Estas combinaciones configuran en las distintas regiones, una gama de unidades productivas que abarcan el latifundio ganadero (complementado con pequeña agricultura aparcería), la grande, mediana y pequeña explotación de agricultura o ganadería capitalista y el minifundio. Estas distintas unidades productivas se encuentran relacionadas entre sí mediante los procesos que determinan la circulación de la fuerza de trabajo; esta relación puede exponerse en los siguientes términos: la estructura de la tenencia de la tierra, en la que predomina la gran concentración improductiva de la propiedad y la consecuente inestabilidad de la

mediana y la pequeña unidad, determinan una elevada renta del suelo. Esta grava de madera notable la producción, limitando las inversiones y frenando por tanto su desarrollo, restringiendo la oferta en particular de los productos para el consumo industrial.

Con respecto a la “agricultura tradicional”, una de sus características es la baja remuneración que ofrece a la fuerza de trabajo, básicamente familiar. Ello, sumando a la baja tecnología propia de este nivel de la actividad agropecuaria, le permite ofrecer en el mercado bienes de consumo directo, de calidad heterogénea y precios relativamente más bajos que los del sector “moderno”, todo lo cual no amplía sin embargo, su demanda, permanentemente restringida como consencuencia de los bajos ingresos generalizados.

Estas relaciones configuran entonces un mercado interno estrecho, que a su vez limita en distintos grados la producción agrícola, provocando una demanda baja de la fuerza de trabajo en la agricultura comercial. Inciden en esta demanda no sólo las condiciones climáticas que determinan la estacionalidad de los cultivos y la ocupación temporal en ellos, sino también la inexistencia de otras actividades productivas que complementen y estabilicen la demanda en las mismas regiones. La fuerza de trabajo que participa en el sub-sector “moderno” o comercial en forma temporera, debido a la estrechez del desarrollo industrial y a la insuficiencia del crecimiento en los servicios, permanece en gran medida dentro de la agricultura parcelaria actuando como reserva de la demanda asalariada del sub-sector moderno. En esta forma, el sub-sector “tradicional” no configura un sistema productivo aislado del sub-sector “moderno”, sino que le sirve a éste de apoyo, subsidiando a su fuerza de trabajo en los períodos en los cuales no la demanda la agricultura comercial.

Espacialmente, estas relaciones estructuran especies de “enclaves” de agricultura comercial, rodeados por el universo de la agricultura parcelaria, “tradicional”, que permite no solamente la permanencia y disponibilidad temporera de la fuerza de trabajo, sino también los bajos ingresos de la misma.

El desarrollo de las fuerzas productivas en el campo, esto es el crecimiento de la fuerza de trabajo, de la mecanización y tecnificación, la expansión de las tierras adecuadas, etc., provee un carácter dinámico a la producción. Este crecimiento, por la naturaleza del sistema económico, ocurre sin embargo en forma desequilibrada: así, pese a que la tendencia es hacia la expansión de la agricultura comercial y la universalización de las relaciones capitalistas, ello parece, contradicto-

riamente, sustentarse en la persistencia de las relaciones atrasadas en el campo. Ellas subsidian al mismo desarrollo, aunque deformándolo al permitir una mayor acumulación sobre la base de los bajos salarios y la contratación temporera.

Esta caracterización general de las estructuras productivas en el campo colombiano señala, desde el punto de vista del desarrollo de las relaciones de producción, dos “polos”, a saber el de las relaciones pre-capitalistas y el de las capitalistas. Pero en la práctica estos dos sistemas se encuentran integrados dado el vínculo ya señalado que proporciona la fuerza de trabajo aplicada en uno y otro “componente”, dentro de condiciones profundamente contradictorias.

CONCLUSIONES

La lectura de este material evidencia —además de sus errores, generalizaciones y omisiones— la vastedad de temas en una y otra forma relacionados con el problema del minifundio. Dada la falta de mayor investigación sistemática sobre la historia agraria colombiana, particularmente en lo que hace a muchas de nuestras regiones, no es posible una mayor precisión en el momento sobre el tema de la exposición. Se ha intentado por una parte, construir el gran marco histórico que encuadra la configuración de nuestra estructura agraria, resaltando algunos de sus elementos más significativos y por otra extraer ciertas líneas en la evolución de la economía campesina que permitan ubicar la significación del minifundio dentro de la estructura productiva colombiana.

De esta exposición puede concluirse que la pequeña explotación campesina ha sido prácticamente una constante, bajo distintos contextos, de la estructura agraria colombiana, y que si bien es evidente el aumento de su fragmentación, es también cierto e innegable el vuelco de la población rural hacia los núcleos urbanos. Pero dentro de estas tendencias se perfila también que el proceso de la descomposición campesina y la consiguiente liquidación del minifundio y sus secuelas, están estrictamente ligados a transformaciones substanciales no en el minifundio sino en el sistema productivo que lo rodea y al cual le sirve como depósito de fuerza de trabajo temporera.

El minifundio, no simplemente como pequeña parcela, sino como organización productiva en déficit permanente con respecto a las necesidades de la familia que se sostiene en él, es complemento indispensable para una economía en la cual su sector agrícola más avanzado ha de pagar elevadas cuotas de renta e importación de costosos equipos e insumos, motivando con ello su deficiente crecimiento, y su sector industrial padece el estrangulamiento de una

tecnología dependiente. Esta economía, que no puede expandir el trabajo productivo, compensa el enganche precario y temporero de la fuerza de trabajo con la situación del minifundio, en el cual ésta se conserva, subsistiendo apenas, en las épocas en las cuales no se le requiere, sin que puede por otra parte, ofrecerse para el desarrollo de la industria, dadas las muy conocidas limitaciones para su desarrollo.

NOTAS

- /1/ FAO BIRF, *Atlas, Informe de la Misión de Identificación a Colombia (DRI)*, 1974.
- /2/ INCORA, *La Realidad Rural y la Reforma Agraria como factor de Cambio*, INCORA, Bogotá, 1970, p. 335.
- /3/ REICHEL DOLMATOFF, GERARDO, *Colombia*. Thames and Hudson, Londres, 1963.
- /4/ SANCHEZ-ALBORNOZ, NICOLAS, *La población de América Latina*, Alianza, Universidad del Valle, Cali, 1973.
- /5/ COLMENARES, GERMAN, *Historia Económica y Social de Colombia*. Universidad del Valle, Cali, 1973.
- /6/ BEJARANO, JESUS ANTONIO. "La crisis de la economía exportadora y los orígenes del problema agrario". Cuadernos Colombianos, Nos. 6, 7, 8. Bogotá 1974.
- /7/ GUILLEN MARTINEZ, FERNANDO. *El Poder*. CID, Bogotá, 1973.
- /8/ PARSONS, JAMES J. *Antioqueño Colonization in Western Colombia*, Ibero-Americana, Berkeley, 1948. Alvaro López Toro, *Migración y Cambio Social Antioquia durante el siglo XIX*, CEDE, Bogotá. 1969.
- /9/ JARAMILLO URIBE, JAIME. *Ensayos sobre Historia social colombiana*, Universidad Nacional, Bogotá. 1969. William Paul Mc. Greevey, *Historia Económica de Colombia*, Tercer Mundo, Bogotá, 1975. Luis Ospina Vásquez, *Industria y Protección en Colombia*. Oveja Negra, bogotá, 1974.
- /10/ FALS BORDA, ORLANDO. *El hombre y la tierra en Boyacá*. Punta de Lanza, Bogotá, 1973.
- /11/ ————. *Hacienda y Poblamiento en la Costa Atlántica*. Punta de Lanza. Bogotá, 1976.
- /12/ BEJARANO, J. A. Obra citada.
- /13/ GILHODES, PIERRE, "Agrarian Struggles in Colombia", en Rodolfo Stavenhagen (ed.) *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America*, Anchor Boors. Nueva York. 1969.
- /14/ Varios. Estudio socio-económico del Valle alto del Río Tunjuelo, C. I. D. Bogotá, 1975.

NOTAS ETNOGRAFICAS SOBRE EL COSMOS UFAINA Y SU RELACION CON LA MALOCA

1. ELEMENTOS GENERALES

Martín von Hildebrand
Antropólogo

En el presente artículo damos a conocer algunos resultados de los estudios etnológicos que hemos realizado durante los últimos años en el Amazonas colombiano. Este material ha sido recopilado en su totalidad en varias ocasiones y con diversos shamanes o sabios de la comunidad *Ufaina*. Aunque existen algunas diferencias entre un modelo y otro del cosmos, precisamente por ser un modelo vivo que tiene que permitir a las personas estructurar su realidad cotidiana, el modelo que aquí exponemos presenta la base a partir de la cual todos operan.

Antes de describir el modelo del cosmos haremos una breve introducción de quienes son la *Ufaina*.

Nota: Agradecemos a la Fundación Alfonso López Pumarejo, a la Fundación de investigaciones arqueológicas Nacionales del Banco de la República y al Instituto Colombiano de Antropología, por habernos brindado su apoyo durante diversas etapas de nuestras investigaciones. Igualmente agradecemos a los Drs. G. Reichel Dolmatoff, E. Reichel, P. v. Hildebrand, J. Arocha y n de Friedmann por su interés y comentarios sobre estos trabajos. Finalmente agradecemos al Dr. J. López por su ayuda gracias a la cual fue posible la elaboración de este material.

podemos especular que tradicionalmente el número de miembros del grupo variaba entre 200 y 500².

El sib *Ufaina* se divide en mitades denominadas *Maamenra* o mayores y *Beerokara* o Menores. Cada mitad es unilinear y unilocal pero las dos reconocen un ancestro mítico común. Entre las mitades intercambian mujeres a nivel matrimonial, y en este sentido los *Ufaina* son endógamos; pero también hacen intercambios exogámicos con otros grupos vecinos tales como los *Letuama*, *Macuna*, *Matapí* y *Yukuna*. Estas alianzas las efectúan preferiblemente entre primos cruzados. Durante el primer año de matrimonio la pareja es uxorilocal y posteriormente virilocal. La descendencia es patrilineal. La división de las actividades cotidianas se establecen según edad, sexo, experiencia según edad, sexo, especialización, orden de nacimiento, responsabilidades familiares etc. En la división del trabajo por sexo las mujeres se ocupan principalmente de la reproducción, crianza de los niños, cultivo de las plantas domesticadas, (con excepción de las plantas específicamente relacionadas con rituales sagrados manejados por los hombres), procesamiento de la comida de lo crudo a lo cocido, alfarería y tejido; los hombres responden por el manejo del cosmos, por la organización política y administrativa de la comunidad, por la mayoría de los rituales y las ceremonias, por la pesca y la cacería y por la extracción de prácticamente todos los recursos selváticos que utilizan. Con relación a la estratificación social podemos hablar de dos grupos claramente definidos: Uno conformado por las personas responsables del buen funcionamiento de la comunidad y del cosmos en general, es decir por los mediadores entre la comunidad, el medio ambiente y el cosmos; otro conformado por la mayor parte de la comunidad quienes se ocupan de efectuar el trabajo físico cotidiano aportando los productos materiales necesarios para la supervivencias del grupo. En el primer grupo existen tres tipos de mediadores: uno: el "Dueño de la maloca", *baifí*, o administrador de los quehaceres de la vida diaria y responsable por el bienestar de la comunidad; dos: el "Hombre Jaguar", *Yaiko*, o shaman responsable por la relación de la comunidad con la capacidad de carga del medio ambiente y a nivel religioso mediador entre la comunidad, sus ancestros y los seres sobrenaturales que manejan el cosmos; tres: el Cantor, *bajá keenri*, dirige los cantos rituales en las ceremonias, cantos que tienen como objeto purificar la comunidad de enfermedades y males sociales. Ser mediador exige un aprendizaje largo e intensivo en los diferentes aspectos de la cultura *Ufaina*, complementado por el constante ejercicio de concentración y abstinencia alimenticia y sexual; en realidad son muy pocos los que logran o les interesa asumir la responsabilidad de mediadores. Tradicionalmente los mediadores oficiales de la comunidad no desempeñan trabajos físicos sino en momentos específicos y como mediadores. La segunda categoría la componen todos los demás

miembros de la comunidad, quienes se especializan en funciones prácticas como la preparación de la coca o del guarapo de piña, o quienes comenzaron el aprendizaje de mediadores pero no lo completaron.

Linguísticamente los *Ufaina* hacen parte del grupo Tukano Oriental, pero, según ellos y los demás grupos de la región, no pertenecen a este complejo desde el punto de vista socio-cultural. Efectivamente difieren de los Tukano Oriental por rasgos culturales tales como no tomar caapi (*Bannisteriopsis* spp.), vivir en casas comunales de base circular en vez de rectangular, organizarse socialmente en mitades, practicar endogamia, y no pertenecer al complejo mítico de la anaconda ancestral. Con base en algunos extractos mitológicos se puede asociar la llegada de los *Ufaina* a la región con el de los *Carijona* (Carib), pero hoy en día desde el punto socio-cultural se asemejan ante todo a los grupos locales con los cuales contraen alianza matrimonial, es decir con los *Letuama* y los *Makuna* de habla Tukano Oriental y con los *Yukuna* y *Matapi* de habla Arawak. Su economía se basa en la horticultura (aplicando la técnica de tumba y quema), la caza, la pesca y la recolección de frutas silvestres e insectos. Desde comienzos del siglo dependen en forma moderada de productos industriales tales como herramientas metálicas, telas, escopetas, anzuelos, medicamentos etc.

La mayoría de los *Ufaina* viven en casas comunales o malocas, (Foto N° 1) las cuales además de ser el lugar de habitación de la comunidad son unidades económicas autosuficientes y centros ceremoniales. Debido a la influencia de la colonización muchos indígenas utilizan casas de uno o dos cuartos pequeños, construidos sobre pilotes, para dormir en unidades de familia nuclear y para guardar bienes adquiridos en el comercio. Estas casas las construyen como satélites de la casa comunal la cual sigue siendo el centro de las actividades comunitarias, de las ceremonias y los rituales incluyendo la preparación del cazabe³ y de la coca⁴. Por lo tanto en toda comunidad existe una casa comunal o maloca de la cual dependen unas 50 a 80 personas.

El Cosmos

Para los *Ufaina* el Universo es un gran cono, con el apex hacia arriba, conformado por trece plataformas circulares o "tiestos"⁵ superpuestos, unidos por "el camino" por donde sube y baja el pensamiento o la energía vital. Este camino al unir las plataformas transforman el cono en espiral. Cada uno de estos tiestos es un mundo y los *Ufaina* habitan el del centro. Encima hay por lo tanto seis mundos que agrupan en una gran categoría que llaman *Wehea* (que traducen por espacio, mundo, cielo) de donde proviene el espíritu o la energía vital de todo lo que



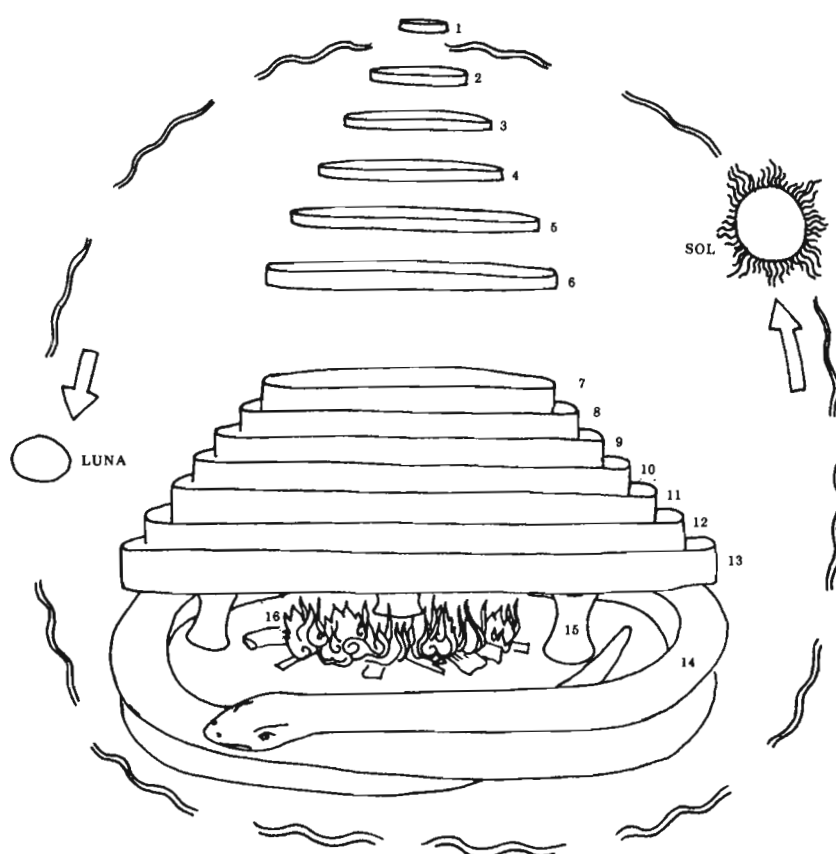
FOTO No.1

existe en este mundo; esta categoría la consideran esencialmente masculina. Debajo de ellos hay otros seis mundos que conforman la categoría de *Ñamatu* traducido por el concepto de tierra madre, de donde proviene el modelo dinámico de todo crecimiento natural, y es por definición femenino. El mundo en que viven, el de la mitad, comparte las dos categorías, tierra y cielo: aquí se une el espíritu con la tierra madre, lo masculino con lo femenino, y nace la vida (Fig. 1).

En la punta del cono, en el cielo más alto, donde no hay aire, viven los cuatro héroes inmortales los *Imarimákana* quienes establecieron el orden primordial del Universo⁶. Allá viven bajo forma de piedra⁷ en una maloca sentados al pie de los cuatro postes centrales y desde allá manejan la energía vital. Según el mito los cuatro héroes después de crear y ordenar este mundo huyeron a la punta del cono para evitar la muerte. Para subir cogieron el bastón de mando y girándolo alrededor de sus cabezas ubicaron el centro del mundo que coincidió con el centro de la maloca *Ufaina*. Este punto lo marcaron con una piedra circular y lo llamaron “el ombligo del cielo”. *Wehe humu*. Luego de noche prendieron un tabaco (*Nicotiana tabaccum*) ceremonial y soplaron humo el cual los levantó hasta la punta del cosmos. Marcaron el centro del cosmos para que los shamanes pudieran subir donde ellos a conseguir incienso de breo (*Symphonia sp.*) y pintura de carayuru (*Bigonia chica*), para aliviar los males de este mundo. Expresan esto en los rituales cuando bailan alrededor del centro de la maloca durante 38

horas entrando en trance y dicen estar devolviendo, al cielo de las frutas silvestres, las enfermedades que hay en este mundo.

El segundo cielo en orden descendente es el mundo de la música y dicen que está habitado por las abejas y las mariposas. Allí se origina el canto y el baile es donde van los espíritus de los cantores después de la muerte. Según el mito los espíritus de los primeros indígenas que quisieron aprender los cantos ceremoniales subieron por el espiral hasta el mundo de la música. En el viaje encontraron una mujer que trató de seducirlos, los mayores se dejaron seducir y tuvieron que abandonar la empresa, pero el menor la respetó ofreciéndole coca y tabaco. Entonces la mujer le indicó cómo entrar a la maloca de la



- | | |
|--|--|
| 1. IMARIMAKANA-PENSAMIENTO | 10. ÑAMATU BORORIKO TIERRA NARANJA |
| 2. AYA WII-SITIO DEL SOL | 11. ÑAMATU YARURIKO |
| TA AFINARI WII | 12. ÑAMATU OORIKO TIERRA COLORES PINTA |
| 3. OFIREDOA WII-SITIO ESPIRITUS | 13. ÑAMATU HUANKO TIERRA ROJA |
| 4. WAYURINA WII-SITIO ESPIRITOS | 14. ANAFEEKA BOA DE FUEGO |
| 5. KARI WII SITIO KARI-CULTIVOS | 15. SOPORTES COSMOS |
| 6. MAKUEMARI WII-SITIO MAKUEMARI-Silvestre | 16. FUEGO |
| 7. ÑAMATU BOIKO-TIERRA BLANCA | 17. AGUA |
| 8. ÑAMATU NEIKO-TIERRA NEGRA | |
| 9. ÑAMATU WARUIKO | |

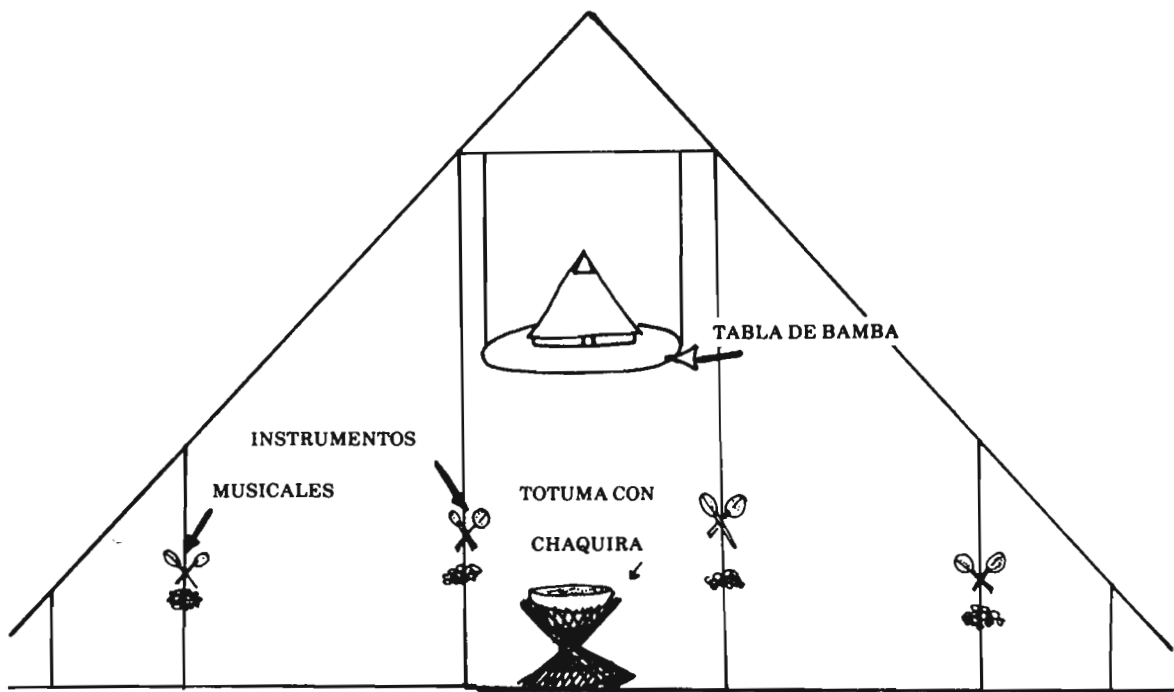
FIG. 1

música y le explicó cuáles eran las restricciones sexuales y alimenticias que debía seguir para transmitir los cantos a los hombre sin perder la vida. En la maloca de la música se oye cantar permanentemente pero al entrar no hay gente, sólo se ven instrumentos musicales tales como maracas y sonajeras. En el centro de la maloca, encima de una mesa de shaman hay una totuma llena de cuentas de vidrios utilizadas en los collares de los cantores. Los instrumentos y las cuentas son los espíritus de los difuntos cantores. En el centro de la maloca cuelga de la parte alta un instrumento musical (una tabla circular de aproximadamente un metro de diámetro con el cual cubren un hueco del mismo diámetro en el piso del centro de la maloca convirtiéndola así en un tambor de piso), encima del cual hay una maloca pequeña (Fig. N° 2). El espíritu de un cantor en coma o en trance puede entrar a la maloca grande y escuchar de nuevo los cantos originales; pero si entra a la maloca pequeña no puede volver a salir y el cuerpo en este mundo expira. Durante las ceremonias cuando canta el cantor su espíritu no sube a este mundo; es el espíritu de canto que baja y pasando por el cantor vuelve a subir y con él sube el espíritu de las enfermedades; es decir el cantor atrae el instrumento, el canto, que le permite al shaman devolver a los mundos de arriba las enfermedades y pedir energía vital para que se reproduzcan los frutos y los animales de este mundo. La mayoría de los shamanes dividen el cielo de la música en dos áreas superpuestas: arriba el camino del sol y abajo el camino de las estrellas. El camino del sol es un río que rodea el cosmos pasando entre los mundos de la música y del pensamiento, por lo tanto no pasa por este último. Los shamanes *Ufaina* dicen que antiguamente cuando los ancestros tomaban alucinógenos podían subir al mundo de la música; pero llegar al del pensamiento era particularmente difícil debido a la barrera que presentaba el río Camino del Sol.

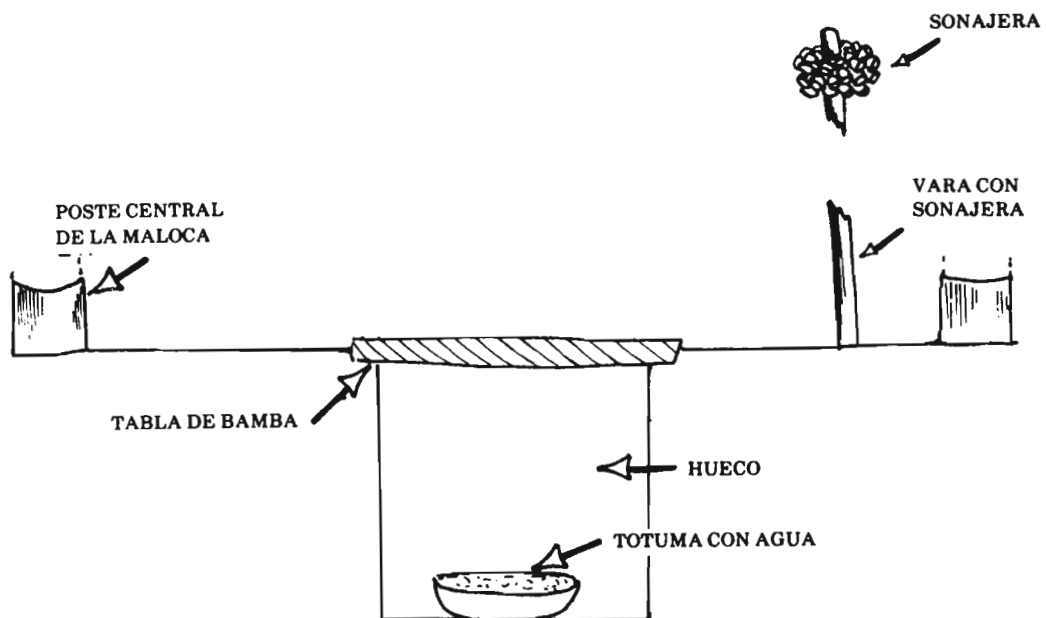
El sol por lo tanto gira alrededor del cosmos irradiando su energía fertilizadora, pero más allá del sol están los *Imarimákana*, quienes manejan esta energía.

En cuanto al camino de las estrellas no sabemos a que se refieren pero es probable que sea la Vía Láctea.

Debajo del cielo de la música los *Ufaina* sitúan el mundo de los espíritus de los muertos. Sobre este lugar, donde van los espíritus después de la vida, hemos obtenido dos versiones. La una afirma que la persona al morir libera su espíritu, y después de una ceremonia el shaman lo lleva a la maloca sin dueño⁸ donde impera el silencio y coloca al espíritu con los demás de su grupo patrilinear en un sitio específicamente reservado para ellos. Allá en el cielo, donde cada uno tiene su sitio, no sucede nada, no hay castigo ni premio. La otra versión dice que el shaman acompaña al espíritu hasta la entrada de la maloca



MALOCA EN EL CIELO DE LA MUSICA



TAMBOR DE PISO "BAMBA"

FIG. 2.

de los espíritus. Allí crece una planta de achiote (*Bixa orellana*) y una de Carayuru (*Begonia chica*) con las cuales el espíritu, que tiene la apariencia de un niño, se pinta. Al entrar a la maloca el dueño de los espíritus lo alza y le examina los lóbulos de los oídos y el cartílago de la nariz. Si los tiene perforados es signo de que se ha comportado bien durante su vida, es decir conforme a la tradición y el dueño lo pone en su hombro y baila con él en torno a un fuego situado en el centro de la maloca y en el cual queman vestidos ceremoniales⁹. Terminando el baile coloca el espíritu en un gran canasto de balso (*Ochroma sp.*) situado al lado de la puerta femenina donde guardan la masa de chontaduro (*Bactris gasipaes*). (En otras versiones al espíritu lo colocan debajo de un tiesto al lado derecho de la puerta femenina). Según los mitos, por la noche, estos espíritus se transforman en gente y se sientan a hablar sobre el origen del cosmos. Algunos bajan a este mundo y hacen que a la gente se le caiga la comida cuando están comiendo, para llevarse el alimento al mundo de los muertos. Cuando amanece los espíritus se transforman en un remolino de humo y el dueño los encierra en un lugar oscuro una piecita, debajo de una olla o de un canasto.

Si el espíritu no tiene perforaciones significa que ha violado las reglas tradicionales durante su vida y lo botan al fuego donde se transforma en abejón¹⁰.

El próximo cielo lo llaman el mundo de los gallinazos (*Hipomorphus urubutinga ssp.*). Allí estas aves viven como gente en una maloca con dueño, con cultivos, y se alimentan de la pesca. Al lado de la maloca brota un remolino de viento que sube desde la tierra. Cuando la gente quiere pescar se pone sus "camisas de plumas" y se amarran un "pañuelo rojo" en la cabeza para bajar en forma de gallinazos a barbasquear¹¹ los riachuelos; para ellos los animales muertos en descomposición son riachuelos y los gusanos de la carroña son los pescados.

En el mundo de los espíritus la muerte es individual y el cuerpo retorna a la tierra madre donde nació mientras que el espíritu sube al mencionado mundo; en el mundo de los gallinazos el mito habla de una muerte social en la cual el hombre en vez de permanecer con su familia patrilinear y vivir en forma virilocal se queda a vivir con el grupo de su mujer, rompiendo así la alianza para su propio grupo y convirtiéndose en el gusano de una carroña.

De aquí sigue el cielo de la comida cultivada el cual pertenece a la categoría masculina por ser el origen de la energía vital de los cultivos, pero es femenino por ser la horticultura una actividad femenina. Los encargados de manejar esta energía son cuatro inmortales llamados *Kari*, *Riabiki*, *Urerari* y *Kankoniafi*. Aunque la mitología habla sobre

los cuatro aquí sólo hablaremos de dos. *Raibiki* o *Okoa-añáfaki*, quien vive en un mundo debajo del agua, es una boa (*Constrictor constrictor*) de agua dueña de la comida cultivada. Su hija maneja los cultivos y se convierte en la esposa de un nómada recolector y cazador quien vive en la selva en compañía de los animales. Con el aporte de la comida cultivada el hombre puede establecer una vida sedentaria y construir una maloca, (la maloca como veremos es un modelo del cosmos fundamentado sobre la existencia de la comida cultivada aportada por la mujer). En otro mito el capitán de las chicharras *Kankonaifi* es el dueño de las orugas comestibles y de la comida cultivada. Cuando él vivía en esta tierra blanca se dedicaba a pintar maracas (instrumento musical) lo cual mantenía a las orugas cerca a la maloca. Sin embargo su mujer sin comprender lo que estaba haciendo lo regañó por no recolectar orugas para comer como lo hacían los demás hombres. El enfurecido subió al cielo llevándose la energía vital de la comida cultivada. Cada año en el mes de la chicharra, agosto-septiembre, él baja trayendo la energía para los nuevos cultivos y llevándose como intercambio la energía de las personas que mueren en esa época. En este mundo vive también la mujer que seduce el espíritu de los aprendices del canto y de la cual hablamos al referirnos al cielo de la música; es decir en este mundo, con sus características femeninas de fecundidad, se impone a la energía masculina de fertilidad restricciones alimenticias y sexuales lo cual equivale a un manejo ecológico al controlar el consumo de nutrientes y el crecimiento demográfico.

En el último mundo se encuentra la maloca del dueño de la cacería a quien llaman *Makuémari*. Durante el mes de junio hay unos días en que la temperatura baja considerablemente en la selva (debido a los vientos alisios del sur) y los animales se refugian en cuevas y por lo tanto desaparecen; los *Ufaina* dicen que están bailando donde el dueño de la cacería que en algunos mitos lo identifican con el oso hormiguero (*Myrmecophaga tridactyla*). En este baile el Tapir (*Tapirus terrestris*) es el cantor. Según los mitos sobre la comida cultivada, el tapir es el enemigo de los cultivos y el gran conocedor de la comida silvestre. En este mismo mundo vive el dueño de la fruta silvestre, llamado *yufurima*. El dueño de la cacería y el dueño de las frutas silvestres viven en sus respectivas malocas. Periódicamente *Yafurima* suelta la energía para que carguen las frutas silvestres en este mundo y cuando maduran *Makué mari* suelta los animales para que se las coman. De esta manera los shamanes explican que para aumentar la cacería hay que hacer ofrendas al dueño de las frutas silvestres para que carguen los árboles y atraigan la cacería.

En el ritual del *Yuruparí*, en el mes de marzo, los *Ufaina* imponen restricciones sobre el consumo de frutas silvestres para protegerlas ya que de ellas depende la cacería. El violar estas restricciones es una de

las causas de las enfermedades; las cuales originan en la maloca de *Yufúrima*. Durante las ceremonias el grupo baila alrededor del centro de la maloca, del centro del cosmos, y el canto sube en espiral llevando el espíritu de las enfermedades de retorno a la maloca de las frutas silvestres. Las enfermedades, para ellos, se deben principalmente al mal uso que hace la comunidad del medio ambiente abusando de la capacidad de carga de este último, sobre todo abusando en el consumo de la fruta silvestre. Los últimos dos cielos se refieren a la comida el uno a los alimentos cultivados de origen femenino y que permite el sedentarismo y por lo tanto la maloca, y el otro a los alimentos silvestres, base del nomadismo y asociados con el mundo masculino. Los rituales asociados con estos dos cielos imponen ante todo restricciones relacionadas con el uso de nutrientes y con el control de crecimiento demográfico, por ser limitada la capacidad de carga del área. Violar estas restricciones conlleva serios problemas nutricionales para el grupo.

Hasta ahora hemos descrito los seis cielos que conforman la categoría *Wehea* el cual se caracteriza por ser masculino, ya que controla la energía vital de los diversos elementos de la vida de este mundo. Si retomamos los diversos cielos en orden ascendente vemos un movimiento del pensamiento *Ufaina* que comienza en el cielo de la cacería y de las plantas silvestres, donde los hombres son nómadas y no son considerados por los *Ufaina* como “gente”; luego sigue el cielo de la comida cultivada, asociado con lo femenino y los ríos. De la complementaridad entre estos dos cielos masculino, femenino; selva, río; recolección, cultivos; nace el sedentarismo y la maloca y aparece una transición; los cielos de los gallizanos y de los espíritus, asociados con la alianza matrimonial y la muerte. Después de la transición entramos a los dos cielos finales, masculinos por excelencia, que manejan el ritual por medio de canto y la energía vital por medio del shamanismo o la sabiduría, actividades que definen al *Ufaina* como “gente” en el sentido propio de la palabra.

La tierra en que viven los *Ufaina* que ellos denominan la “tierra blanca” *Ñamatuboikó* es, como ya vimos, el lugar donde se une al cielo con la tierra madre, *Wehea* con, *Ñamatu*, lo masculino con lo femenino y nace la vida, es decir el hombre y todo lo que lo rodea. Antes de describir esta tierra blanca, así como la conciben los *Ufaina*, definiremos el concepto de *Ñamatu* y las tierras que están por debajo de la blanca.

Ñamatu además de ser la “tierra madre” es un concepto asociado con lo femenino en términos más generales. En los mitos de origen fué la dueña del agua, la pesca y la cacería. Estos mitos relatan como no compartía lo que poseía y lo consumía en secreto. Lo masculino, los *Imarimákana*, quien maneja la energía vital con la sabiduría, liberó

estos elementos del control de *Ñamatu* para que los hombres pudieran hacer uso de ellos. En el mito de la adquisición de la comida cultivada el *Yuruparí*, administrador de las frutas silvestres y del comportamiento social de adaptación al medio ambiente expresado en restricciones alimenticias, estaba originalmente controlado por las mujeres *Ñamatu*. Los hombres le robaron estos poderes a las mujeres, las cuales huyeron fuera de la tierra blanca llevándose la comida cultivada. Los hombres volvieron a ser nómadas cazadores y recolectores viviendo con los animales hasta que establecieron alianza con la gente del agua obteniendo de nuevo mujeres y la comida cultivada.

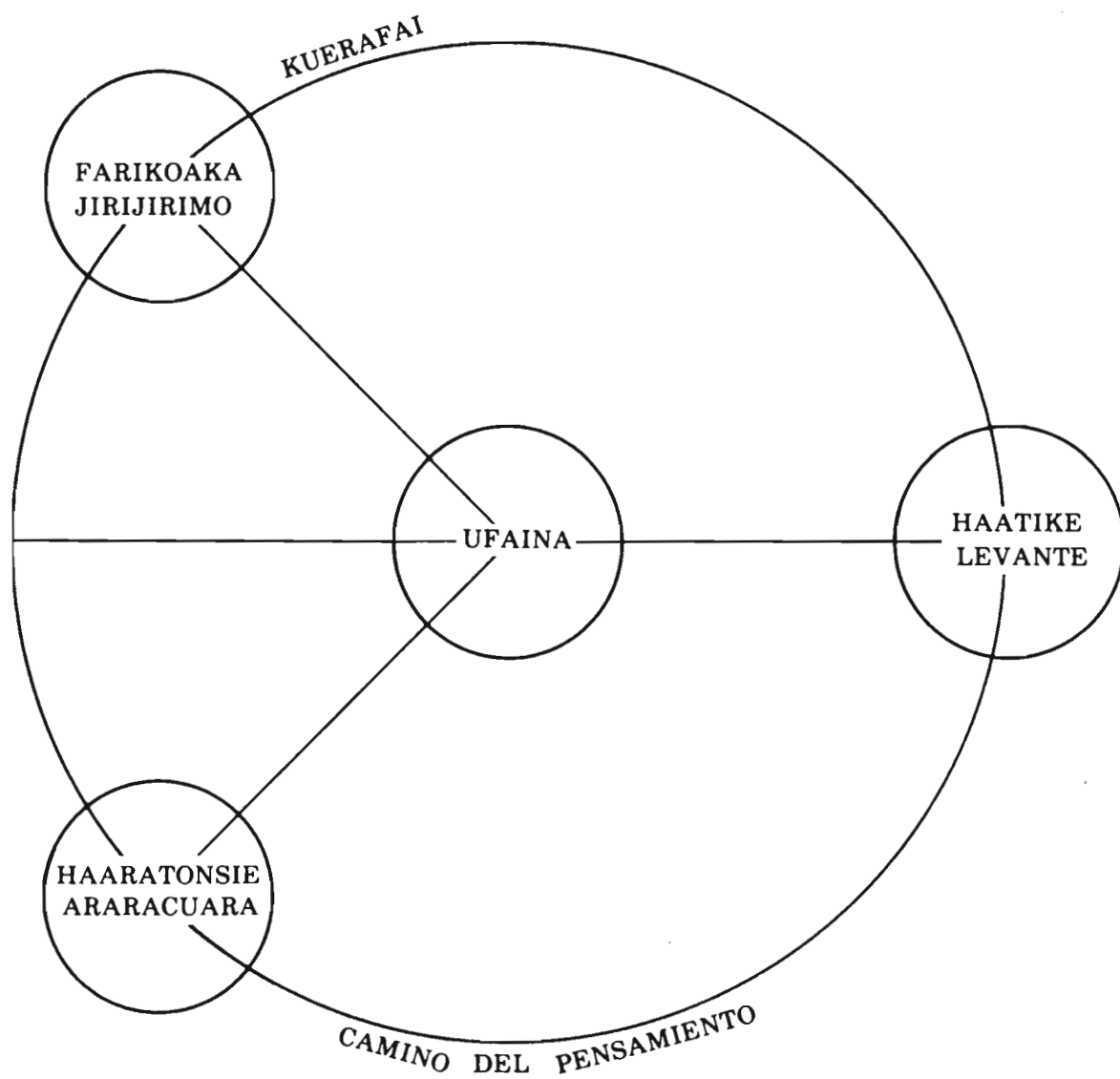
Las *Ñamatus* o tierras que conforman la parte inferior del cosmos se diferecian las unas de las otras por sus colores, su temperatura y su intensidad venenosa. El calor y el veneno disminuyen a medida que subimos de la primera tierra hasta llegar a la tierra donde viven los *Ufaina*. Estas tierras a través del tiempo han sido los escenarios donde se han desarrollado los eventos mitológicos y donde vivieron los habitantes de los universos anteriores al actual. Con el tiempo fueron destruidas una tras otra, por agua o por fuego, y cada vez aparecía una tierra nueva; así se fueron acumulando una sobre otra hasta llegar a la actual. Esta última también tendrá su fin, “cuando la mata de yecha (*Mcandra spruceana*) dé frutos a la altura de su raíz; entonces la tierra girará, el levante pasará a ser el poniente, se inundará y luego se quemará y finalmente le caerá una octava tierra encima, en la cual vivirá gente nueva”.

Los colores que los *Ufaina* asocian con las tierras son los siguientes: La tierra en la base, como ya lo hemos dicho, es la tierra roja; sigue una con los tres colores de la pintura ceremonial amarillo, rojo y negro; luego una que no tenemos detalles sobre el color; luego la tierra anaranjada; luego otra que ignoramos los colores; luego la tierra negra; y finalmente la tierra blanca. Cuando los *Ufaina* hablan sobre la categoría “tierra madre” describen principalmente la tierra roja y la tierra blanca. La tierra roja, la tierra más caliente y venenosa, es considerada ante todo destructora por ser demasiado caliente. El calor femenino es el que “cocina” al niño en el vientre de la madre, ya que el hombre es el que introduce el niño en la mujer y esta lo “cocina” con su calor y lo alimenta con su sangre. Si la mujer tiene mucho calor el niño se muere y fluye la sangre menstrual. La tierra roja, en la base del cosmos, es la tierra de la sangre menstrual y todos los años durante los meses de diciembre, enero, febrero y marzo sube su calor progresivamente; en marzo, con el ritual del *Yuruparí*, se detiene y devuelven este calor evitando así la destrucción de la tierra blanca; comienza un nuevo ciclo de vida con las primeras lluvias, con la siembra de los cultivos y con las plantas silvestres que comienzan a cargar. La tierra roja es la madre del *Yuruari*.

Al otro extremo de las tierras, en contraposición de la tierra roja, destructora, está la tierra blanca fecunda el color blanco lo asocian con la comida cultivada. Esta tierra blanca es un gran tiesto atravesado por la mitad de este a oeste por el camino del Sol. En todo el centro de este tiesto viven los *Ufaina*. Esta tierra está limitada por tres puntos: *Haatike*, donde nace el sol y desembocan los ríos, *Haarontontsie* o el salto del Araracuara en el río Caquetá, y *Ferikoáka* o el salto de Jirijirimo en el río Apaporis. Estos tres puntos están por lo tanto en el borde del tiesto y la línea que los une, es decir el perímetro del tiesto, lo llaman el “camino del shamanismo”. Y delimita lo que consideran el espacio *Ufaina* propiamente dicho (Fig. N° 3). Más allá de este límite, de este camino, están los mundos de otros grupos, manejados por otros Shamanes o pensadores. En el lugar donde nace el Sol, el horizonte, se une el cielo masculino con la tierra femenina; allá nacieron los hombres y los *Ufaina* subieron por debajo del río para surgir en el centro del cosmos y poblar la tierra blanca¹². Allá en el lugar del nacimiento están los ancestros y la maloca original y allá van los Shamanes a consultar el destino de los recién nacidos. Los *Ufaina* se desplazaron de la periferia al centro, el único lugar donde podían vivir como gente; los que salieron a la superficie de la tierra, antes de llegar al centro, se transformaron en animales. Subieron por el río Apaporis que originalmente era un árbol; este árbol lo tumbaron los cuatro héroes *Imarimákana* haciendo caer la raíz al levante y la copa al poniente. Subieron por dentro del árbol/río así como sube la savia por el tronco del árbol. Para los *Ufaina* el levante es el lugar de nacimiento de la humanidad porque se encuentra lo masculino con lo femenino, el cielo con la tierra, y es el origen de la energía vital al nacer el sol de la tierra madre; en el sentido horizontal es un lugar masculino, equivalente a la punta del cosmos. El poniente por el contrario es el lugar donde el sol vuelve a la tierra madre, el sol se “entierra”; es un lugar femenino y equivale a la base del cono. Tenemos por lo tanto dos “ejes” uno vertical con lo masculino hacia arriba y lo femenino hacia abajo y otro horizontal con lo masculino al este y lo femenino al oeste. En el centro de estos dos “ejes”, en el centro del Universo, vive el hombre *Ufaina*.

Este gran cono reposa sobre tres soportes colocados en forma de triángulo isosceles debajo de la tierra roja, con un fuego que quema en el centro, así como reposa el tiesto en el cual preparan el cazabe (fig. N° 1) (Aún no hemos averiguado si estos tres soportes coinciden con los tres puntos que delimitan la tierra blanca).

Antes de que existieran los ríos los *Imarimákana* tumbaron un árbol que *Namatu* tenía escondido y en el cual se encontraba el agua y los animales acuáticos. Este árbol al caer se convirtió en una boa y fue recorriendo el mundo creando ríos y con sus surcos. Al llegar al levante bajó y se colocó en la base del cosmos. Esta boa, que llaman “la boa del



LA TIERRA BLANCA
ÑAMATU BOIKO

FIG. 3

fuego'' *Feeká-añafakí*, rodea los tres soportes¹³ y cada vez que se mueve causa un temblor de tierra. La boa se mueve en época de lluvia porque los ríos crecen y el agua comienza a inundar el sitio donde se encuentra. El agua alrededor de la boa es parte del gran río o camino del sol por donde éste navega de oeste a este cuando por las noches pasa por debajo del cosmos. En síntesis el cosmos según los *Ufaina* se divide en dos grandes categorías que diferencian y se complementan: *Wehea* y *Ñamatu*. *Wehea* es masculino y lo asocian con la energía vital, en el espíritu, la sabiduría, la inmortalidad, el carayurú, la fertilidad; *Ñamatu* es femenina, la tierra madre, el crecimiento la regeneración cíclica, la menstruación, la candela, la fecundidad.

En el centro del cosmos, en la tierra blanca se unen estas dos categorías y nace la vida. El mediador entre estas dos fuerzas complementarias es el *Yurupari*, el que administra el mundo blando, el hijo y esposo de la tierra madre, el que evita que el calor femenino destruya la energía masculina, el personaje central de los rituales de iniciación cuando el niño pasa del mundo femenino al mundo masculino.

2. ORIGENES MITICOS DE LA MALOCA

Los Imarimakana hacen la Primera Maloca.

No había nada.

Los Imarimakana eran tres y con el menor cuatro¹⁴. Ellos se llamaban: *Imarika kaifu*, *Imarika Borokurí*, *Imarika Monokurí*, *Imarika Kayafikí*.

Vivían debajo de la raíz aérea de un árbol que llaman bombona.

El abuelito, *Yaifotsirimaki*, era el dueño de las hojas.

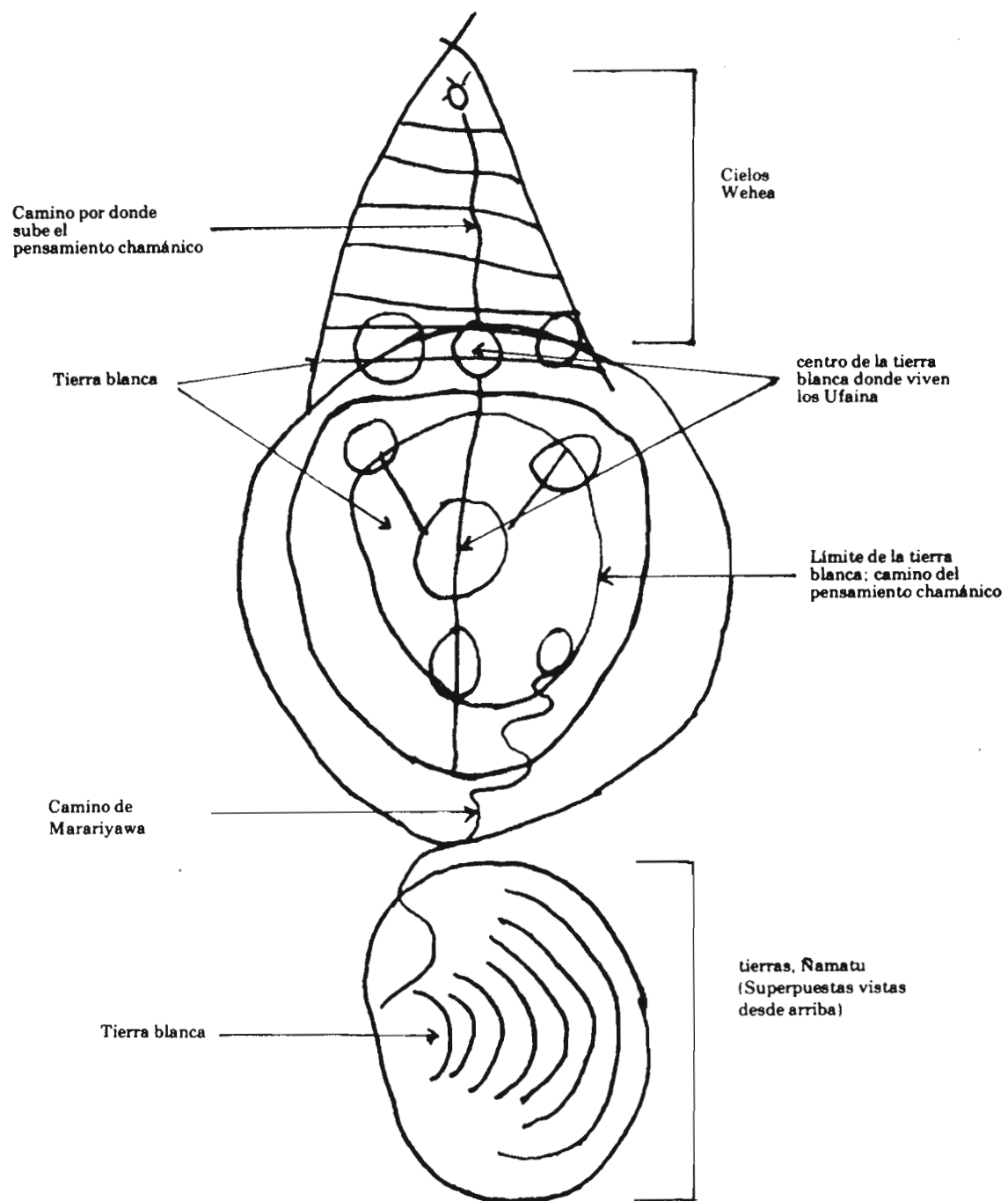
Imárika Kayavikí, pensó y dijo:

- Ay. *kumu*, hagamos una maloca que ya nos aburrimos de vivir como estamos.

Hicieron un ranchito de culata larga y se fueron donde el abuelo a pedir la hoja para el techo.

- Abuelo, usted está aquí? Nosotros le trajimos coca porque venimos a pedirle la hoja para la maloca que estamos haciendo.

- Cómo hicieron la maloca?



COSMOS UFAINA SEGUN YAIKI TANIMUKA

FIG. 4

- Amarramos dos palos de la punta y luego los amarramos a un árbol.

- No, eso no es una maloca, eso es un ranchito para dormir en el monte. Eso no dura nada; aquí tienen las hojas de milpeso que sirven para eso.

Se llevaron la hoja y terminaron de hacer el ranchito.

Al poco tiempo se pudrió el rancho. Comenzaron a construir un rancho de perico. Cuando terminaron la construcción volvieron a donde el abuelo.

- Abuelo, usted está ahí? Venimos a buscar hoja para empajar la maloca que estamos haciendo.

- Cómo la hicieron?

- Atravezamos un palo entre dos árboles y de cada lado pusimos varas que bajan hasta el suelo.

- No, así no, eso no es una maloca; eso es un rancho de perico y les dió hoja de bombona para que empajaran el techo.

Después de un mes se les pudrió el rancho y volvieron a pensar:

- Cómo haremos una maloca?. Este rancho que hicimos no nos duró nada. Comenzaron a construir de nuevo. Pusieron un poste grande en el centro y doce medianos alrededor. Les quedó como maloquita.

Volvieron a donde *Yaifostsirímaki* a pedirle hoja.

- Abuelito buenos días, usted está ahí? Nosotros venimos por hojas porque ya se pudrió el rancho que hicimos el otro día. Ahora sí hicimos una maloca.

- Cómo colocaron los postes?

- Pusimos uno grande en el centro y otros doce alrededor.

- No, eso no es una maloca; en ese, usted puede comer solo tranquilo; en la maloca grande no se puede comer solo. Eso es una casa para comer sapo. Ahí vive una persona sola con su mujer y sus hijos; uno que no piensa celebrar bailes. Para que no se vayan así nomas, les voy a dar hoja de *Fakoko Muían*. (Es hoja mal tejida que en castellano llaman: ala de tente).

Los *Imarimákana* se llevaron la hoja y terminaron de hacer su casa.

A los tres años se les pudrió la casa y volvieron a pensar:

- Por qué será que no hemos podido hacer una buena maloca? Vayamos a donde nuestro abuelo y preguntémosle cómo se colocan los postes.

Limpiaron bien el sitio para la construcción prepararon coca y se fueron a donde *Yaifostsirímaki*.

- Usted está ahí, abuelo?

- Sí, aquí estoy; qué les pasó?

- Se pudrió la casa de sapo; no sabemos armar una maloca; Cómo se arma? Aquí le traemos coca y tabaco para que nos diga cómo se hace la maloca.

- Para qué quieren una maloca? Ustedes viven bien así como están. Ustedes no sufren por enfermedades, ni por chismes, ni por peleas; todo eso lo trae la maloca. Los postes traen las enfermedades; los bejucos y la cerca traen los chismes y las peleas.

- Nosotros no venimos a hablar sobre eso; nosotros le trajimos tabaco y coca para que nos diga cómo se hace la maloca.

- Bueno, miren aquí en mi pecho, —y cogió la medida entre sus tetillas y puso la misma medida en el estómago— Miren; así se colocan los cuatro postes centrales.

- Ah, bueno —dijeron los *Imarimákana*.

- Pero cuando lleguen a donde estén construyendo, preparen coca y pídanme los postes, los bejucos, las varas y todo; porque todo es mío, todo tiene dueño; tiene que ofrecermé coca con su brujería. Cuando terminen de armar la maloca, preparen tabaco y coca y vengan a buscar la hoja.

Los cuatro se fueron y prepararon la coca; luego cortaron los postes y pidieron todo con la brujería. Terminaron de armar la maloca, colocaron cuatro postes grandes en el centro, como les había indicado el abuelo en su pecho, y doce más pequeños alrededor.

Entonces prepararon coca y se fueron donde el abuelo a conseguir la hoja.

- Abuelo, usted está ahí?

- Sí, aquí estoy, nieticos.

- Nosotros le traemos tabaco y coca para que nos dé la hoja para techar la maloca. Porque somos gente y no somos animales para vivir así no más, hemos hecho una maloca. Hablaron bien y por fin les entregó la hoja.

- Bueno, abuelo, ahora si nos vamos, dijeron.

- Está bien, nieticos; esta hoja alcanza para una maloca grande. Cuando lleguen, se suben al techo y sueltan la hoja que ella va a bajar solita empajando. Pero no vayan a abrir la caja antes de subir a la punta de la maloca.

La hoja estaba en una caja, como las de guardar las plumas y estaba bien amarrada con tres cuerdas, una en cada extremidad y una por el centro.

- A la mitad de camino *Imárika Kayavikí*, dijo:

- Oiga *Qyikumú*, esta cajita no va a alcanzar para una maloca grande; es muy chiquita; yo voy a mirar para ver como es por dentro.

- No, no la vaya a abrir! Nuestro abuelo nos dijo que sólo la abriéramos cuando subiéramos a la punta de la maloca.

- Sí la puedo abrir y no va a pasar nada, dijo y soltó las cuerdas de los lados y la del centro se reventó.

De la caja salieron muchas hojas; él las volvía a meter a manotadas y las arrugó. Esto sucedió del lado del *Pirá piraná* y la hoja que se salió de la caja la espantó para acá. Por eso, hoja como la que hay aquí no se ve por allá y tejen otra. El abrió la caja para que hubiera hoja en el monte, para que nosotros la pudiéramos utilizar.

Después de meter la hoja en la cajita, volvió y la amarró. Llegaron a la maloca y el menor se subió al techo y soltó los amarres de la cajita. La hoja bajó cubriendo el techo, pero no llegó sino hasta la mitad.

- Ahí está; ahora nos quedó trabajo; por eso nos dijo nuestro abuelo, que no abriéramos la caja antes de llegar a la maloca.

- No, *Ayikumú*, así es mejor para los que vendrán. Vamos a coger coca y mañana cogemos la hoja y tejemos. Así es como hará la gente nueva.

Al soltar la hoja en el monte *Yaifotsirimaki* había dicho:

- Por qué se burlan mis nietos. Ellos creen que soy juego. Ahora me las van a pagar.

Al otro día cuando fueron a coger hojas, cayó un aguacero y no pudieron coger nada. Al segundo día, sucedió lo mismo; era *Yaitotsirimaki* que los estaba castigando. Al tercer día volvió a llover. Mientras *Imárika Kayfikí* estaba escampando debajo de unas hojas, llegó el abuelo.

- Nieto, qué estás haciendo ahí?

- Estoy escampando. Nosotros no le hicimos caso y soltamos la hoja a la mitad del camino. Ahora nos toca recoger hoja para techar.

- Ustedes se burlaron de mí; ahora, mire la lluvia la oscuridad de la tormenta, todo eso es mío. Brujeen con coca y tabaco y devuélvanme todos esos males.

Entonces brujearon y escampó. Ahí si cogieron hoja, tejieron y terminaron de empajar la maloca.

Hoy en día tenemos lo mismo. Pero la parte del techo que tejieron los *Imarimákana*, la parte de abajo que queda encima de los fogones, se pudre más rápido que la parte de arriba.

Al terminar la maloca, brujearon con tabaco y coca y echaron humo de breo para devolverle todos los males a *Yaifotsirimaki*.

Comentarios sobre el mito:

En la primera parte de este mito, resalta la inquietud de los cuatro inmortales *Imarimákana*, por definir un espacio propio a partir del cual el hombre pueda manejar el mundo y pasar del caos al cosmos. Al comienzo viven debajo de la raíz de un árbol de bamba como viven algunos animales mayores de la selva como el jaguar o kurupira bambero. Para crear un espacio cultural, hacen varios tipos de habitación o domicilio y le piden al abuelo *Yaifotsirimaki*, que les de hoja para techar la maloca. *Yaifotsirimaki*¹⁵ el hijo de los que es jaguar o pensamiento (en algunos mitos lo identifican con nuestro concepto de "El Espíritu"), les aclara que ninguna de esas casas es una maloca. En la maloca no se puede comer solo; es un área comunal donde vive el grupo no la gente individualmente; es un lugar donde se acumulan los problemas sociales y hay que saberlos manejar; y les aconseja que no asuman la responsabilidad de manejar la comunidad y los males que ésta conlleva.

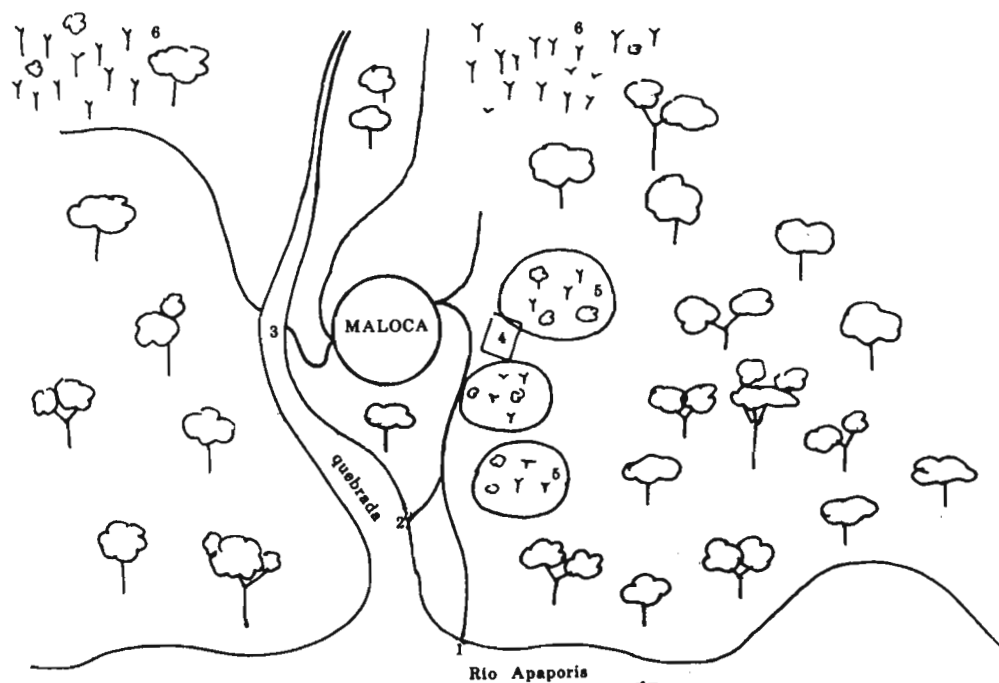
Tener maloca implica asumir la responsabilidad por el bienestar de la comunidad, hay que mediar entre los problemas sociales, entre la relación de la comunidad y el medio ambiente, así como entre la comunidad y los seres sobrenaturales, es decir mediar entre el hombre y el cosmos para mantener el equilibrio entre las energías fertilizadoras y fecundadoras del espíritu y de la tierra madre. Es mejor les dice *Yaifotsirimaki* que sigan viviendo como lo han hecho hasta ahora, como animales quienes tienen quien les administre, quien haga de mediador para ellos. Pero los cuatro inmortales no lo escuchan e insisten en hacer una maloca. *Yaifotsirimaki* accede y les muestra el secreto para organizar el espacio a partir del cual puedan manejar el mundo. La medida es su pecho; el centro, corazón o vida de todo lo que es jaguar (*Yai*), pensamiento. Hay que partir de ese centro y hay que pedir permiso al mismo Espíritu para utilizar la naturaleza, es decir, obtener un conocimiento de la relación ecológica, del ciclo de energía, para manejar la maloca y la comunidad en relación con el medio natural. Como contraparte de este conocimiento, *Yaifotsirimaki* les pide ofrendas de coca (*Erythroxylon coca*) y tabaco (*Nicotiana tabacum*), las dos plantas que consumen los indígenas para entrar en trance, conocer o ver la realidad, la sabiduría¹⁶. Por último, cuando los cuatro inmortales aprenden a dividir el espacio a partir del centro, cuando ya saben que son gente y no “animales para vivir así no más”, *Yaifotsirimaki* les da las hojas de techar. Estas hojas se las da en una caja que se asemeja a las de guardar las plumas ceremoniales. Estas plumas son sagradas y sólo las pueden tocar los hombres después de pasar una serie de rituales y de entrar en contacto con los seres sobrenaturales. De la misma forma las hojas de techar sólo se podrán obtener en circunstancias religiosas, entrando en contacto directo con *Yaifotsirimaki*.

En la segunda parte del mito, los cuatro inmortales desobedecen las instrucciones de *Yaifotsirimaki* soltando las hojas, las cuales se riegan por la selva permitiendo que sean accesibles a las generaciones venideras sin tener que entrar en ese estado sagrado de contacto con *Yaifotsirimaki*. Hoy en día simplemente hay que pedirle permiso, y saber manejar una maloca para utilizar la hoja que se encuentra en la selva. Sin embargo esta profanación de la hoja tuvo consecuencias dispendiosas, antes ella se tejía sola, hoy en día la tiene que tejer el hombre.

Construcción de la Maloca

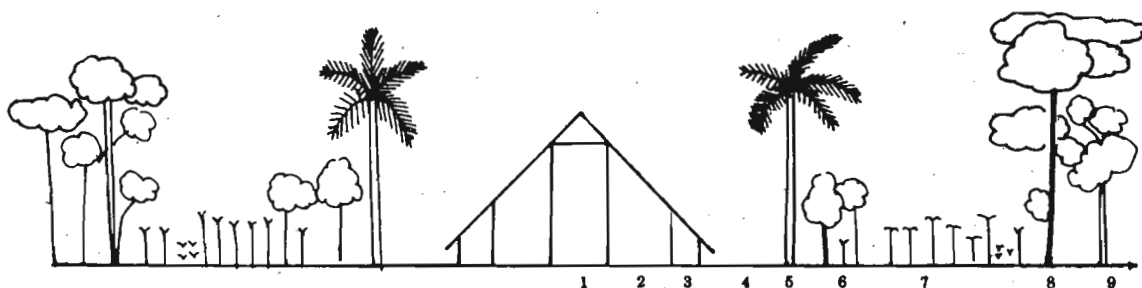
Cuando los *Ufaina* comienzan a abrir en la selva un punto para construir la maloca (Fig. N° 5), el shaman solicita permiso a los dueños de ese lugar para utilizar el sitio; los dueños, el “abominable hombre de la selva” o *Kuañabi* y el jaguar o *Yai*, son los que administran y responden por ese sitio ante los seres que viven en los mundos de arriba y consideran que es su territorio pues allí tienen enterrados los objetos que

utilizan para su shamanismo. Si uno corta los árboles y destronca sin pedirles permiso se enojan y envían fiebres y vientos malignos con enfermedades. Un *Ufaina*, dueño de maloca, nos explica esto de la siguiente manera: “Para hacer una maloca primero se pide permiso al dueño del punto, el *Kueñabi*, permiso para construir la maloca. Se le ofrece coca y tabaco y se le sienta en su puesto, muy seguro. Para arreglar la tierra, se le ofrece tabaco y coca a *Ñamatu*, dueña de la tierra y con el humo de breo se ahuyentan las enfermedades, culebras y malos espíritus. Luego se compran¹⁷ con coca y tabaco a los abuelos llamados *Yaifotsirimaki* y *Yaimaha Ñekiaka*; los postes de la maloca y la hoja de techar”.



1. PUERTO DE LA ESTACION RIO ABAJO
2. PUERTO DE LA ESTACION RIO ALTO
3. PUERTO FEMENINO

4. RANCHO PRE-MALOCA
5. CULTIVOS PRE-MALOCA
6. CULTIVOS ACTUALES

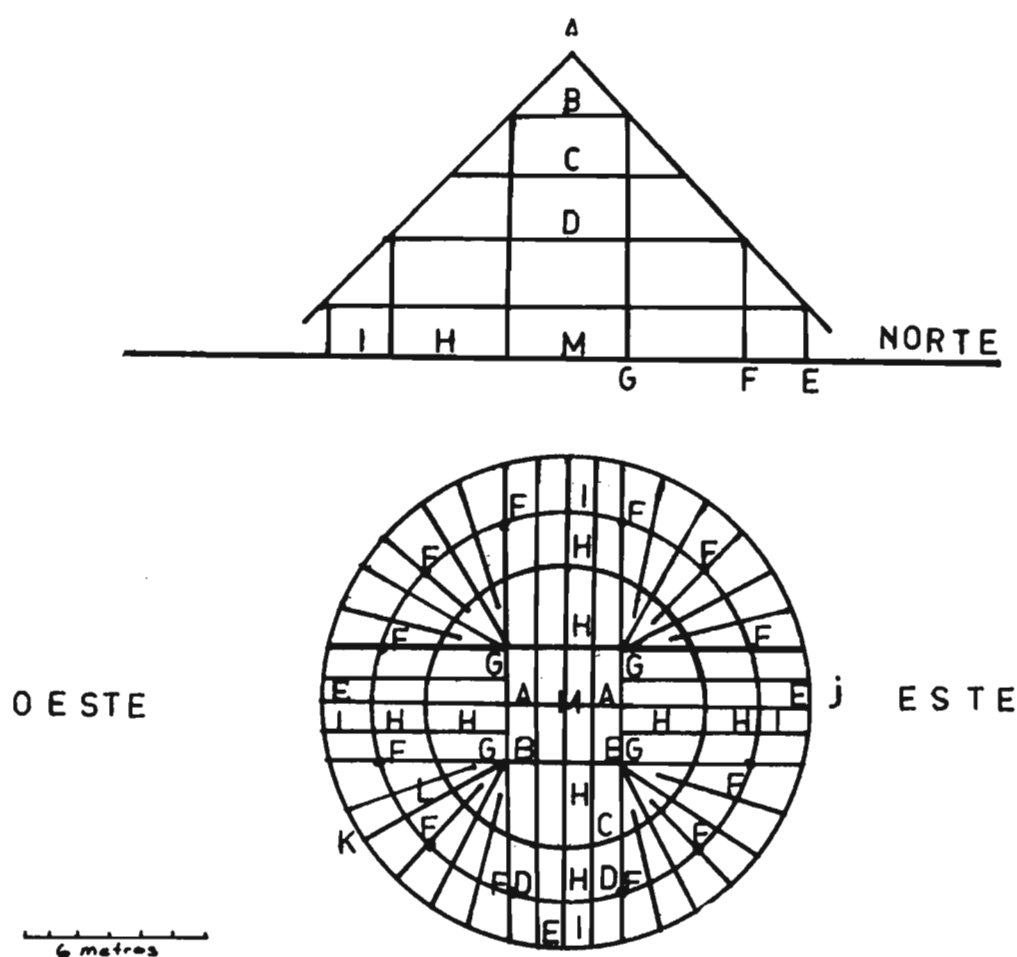


1. WIÑENEMETAHI-centro de la maloca
2. BOTA WEJAFE-atrás del botá
3. NIKÁ WEJAFE-atrás del niká
4. FEENTÉ-patio
5. ÍNÉA-palmeras de chontaduro

6. RIOTOA-cultivos pre-maloca
7. RIOA-cultivos actuales
8. MAKÁKA-selva
9. MAKAKA WATÁFEKA-centro de la selva

FIG. 5

Después de limpiar el sitio el dueño de la maloca coloca en la periferia del área destroncada dos palos, uno al Oriente y otro al Occidente, con el fin de observar el sol al amanecer y atardecer. Esto lo hace en la época de la Chicharra, es decir, en los meses de agosto y septiembre, cuando “el sol se levanta bien en la mitad del horizonte” por ser el equinoccio de otoño¹⁸. Una vez establecida la orientación el dueño, con tres o cuatro hombres que van a vivir en la maloca, generalmente hermanos o hijos, colocan los cuatro postes centrales de la maloca formando un cuadrado de 4 por 4 metros. Estos postes tienen aproximadamente 10 metros de altura y son de madera acapua (prorodasu) o itaua. El camino del sol que en este momento coincide con la línea ecuatorial, pasa por el centro del cuadrado (Fig. N° 6).



- | | |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| A WIIMINIURIKE - CUMBRERA | H BOTA WEJAFE-AREA COMUNAL |
| B MAKARI ANAFADIAKA-Travesaño
boa | I NIKI WEJAFE-AREA DOMESTICA |
| C AYA DUUTSIE-BEJUCO DEL SOL | J KOFEREKA-PUERTA PRINCIPAL |
| D KUERAFAI-SOPORTE DE POPAY | K WANFO KOFEA-PUERTA DOMESTICA |
| E WEJERO-CERCA | L WIIWAKOA-VARAS DEL TECHO |
| F WIINIKA-ZANCAS DE LA MALOCA | M WII NEMETAHI-CENTRO DE LA MALOCA |
| G BOTA-POSTES CENTRALES | |

FIG. 6

A una distancia de 4 metros de los postes centrales o *Botá*, en línea recta hacia los cuatro puntos cardinales, colocan 8 postes más cortos, alargando los cuatro lados del cuadrado central y formando así una cruz griega. Luego colocan cuatro postes más en diagonal de los centrales formando así un círculo de doce postes secundarios que llaman *Wii nika* o zancas de la maloca. A una distancia de 2 metros más allá de las zancas de la maloca colocan la cerca, *wejero*, que encierra en forma circular toda la maloca (Foto N° 2).



FOTO No.2

La parte alta de los cuatro postes centrales la unen con 4 vigas delimitando así el cuadrado de arriba. Las 12 zancas de la maloca las unen en la parte alta con varias vigas ensambladas de una madera flexible y fuerte que llaman *popay*, conformando así un círculo que denominan *Kuerafai* y cuyo objetivo es sostener las varas del techo.

Estas varas del techo las colocan primero del lado sur y del lado norte de la maloca, de tal forma que en la parte alta se cruzan a unos dos metros encima del cuadrado de arriba y en la parte baja sobrepasan la cerca de unos 70 cms. Donde intersectan las varas, colocan la cumbrera que llaman el "camino del comején" o "pié del gavilán". Enseguida colocan las varas en los costados orientales y occidentales, de maenra que sobrepasen la cerca como las anteriores pero sólo suben hasta el cuadrado de arriba dejando así una "ventana" triangular de cada lado, que mira hacia el levante y el poniente. Luego colocan cinco varas a cada esquina y refuerzan todo el armazón, amarrando por dentro, la mitad de la distancia entre el *popay* y el cuadrado de arriba, un bejuco grueso que llaman *Kutsié*, el cual ayuda a sostener las varas¹⁹.

Esta estructura la arman cuatro personas en unos 10 días; por lo tanto no es realmente un trabajo comunal sino de una familia.

Para la techada de la maloca, el dueño invitará a los futuros habitantes de la maloca y a sus cuñados para un trabajo colectivo. El dueño tendrá que alimentar a toda la gente durante el tiempo que le ayuden, lo cual generalmente depende del tamaño de la maloca y del número de personas, pero en promedio 15 hombres techan una maloca en tres o cuatro semanas (Foto N° 3).

Al terminar la maloca dejan la entrada principal, la de los invitados y los hombres, abierta al este y al sureste la puerta doméstica o femenina.

Las mujeres pueden ayudar en la construcción de la maloca en cualquier etapa, pero en principio ellas se encargan de la preparación de la comida y de algunos trabajos menos pesados. El dueño dirige y es responsable por la construcción de la maloca, lo cual no sólo implica la construcción en sí, sino que se atiende como es debido a los que vienen a ayudar, que se mantenga un buen estado de ánimo, que haya suficiente comida, que se cumplan las ceremonias y los actos de shamanismo requeridos y por último, que se termine la maloca en un lapso de tiempo prudencial: Si algunas de estas responsabilidades no se cumple, indica que el dueño de la maloca no vivirá bien, conforme vivían los antiguos y probablemente morirá pronto, es decir, esta falla lo está "aguereando". Al terminar la construcción de la maloca, celebran un baile con el objeto de devolver a *yaifotsirímaki* todos los males que vienen con el material extraído de la selva. Durante la ceremonia recitan

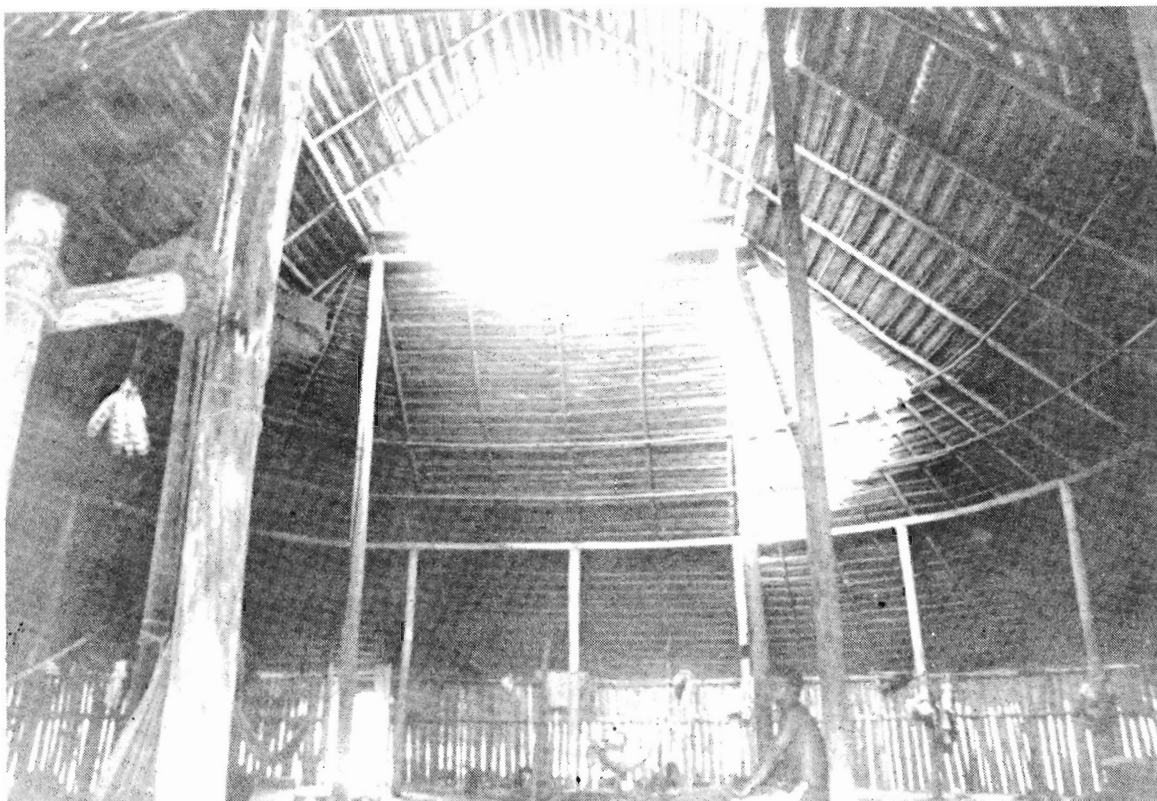


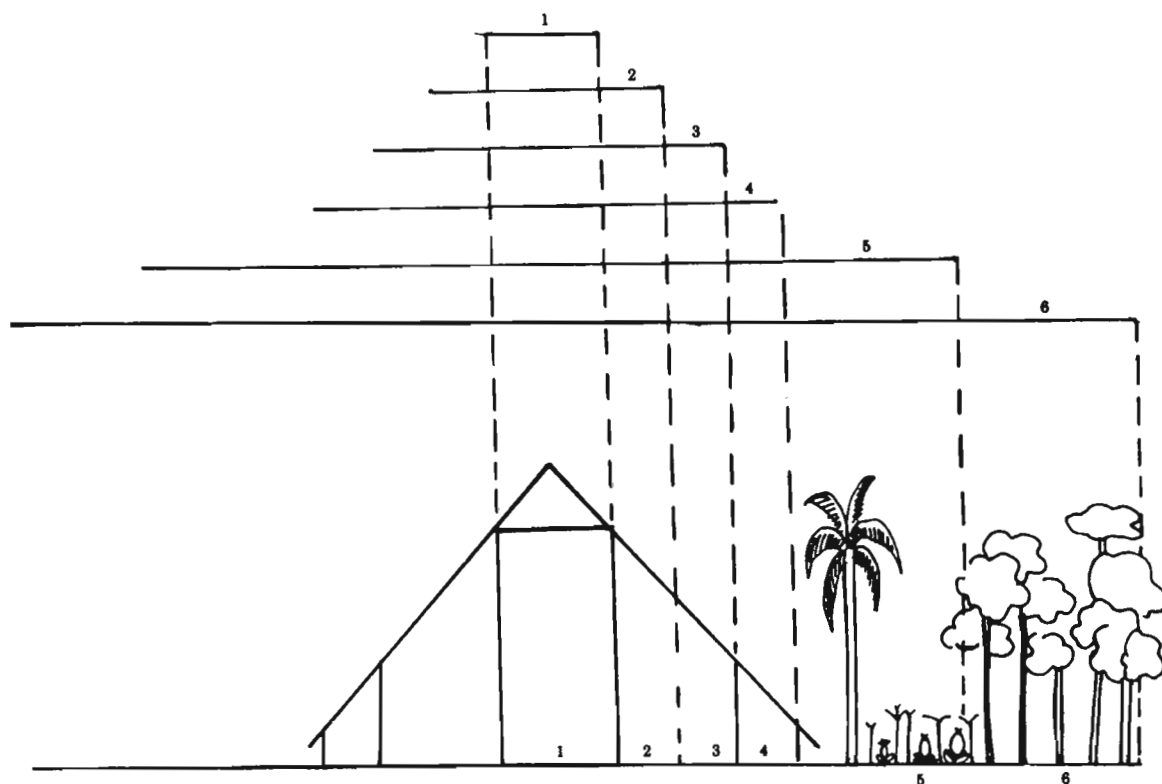
FOTO No.3

los mitos de origen de la maloca; la manera como los antiguos la construían y la manejaban, y cómo y quién manejó cada maloca de generación en generación hasta llegar a la generación actual. En realidad sólo mencionan diez generaciones, las que consideran las más importantes por haber sido el dueño de la maloca un gran héroe. Esto lo recita el dueño de la maloca con los invitados cada vez que reparte coca durante la ceremonia. El propósito de recitar estas “genealogías” de la maloca es demostrar que el dueño actual pertenece a una línea de maloqueros lo cual le da derecho de tener una maloca y celebrar rituales.

La Maloca y El Cosmos:

Para los *Ufaina* construir una maloca es crear un modelo del cosmos que les permite relacionarse en forma inteligible con el tiempo y el espacio definidos por su cultura. Esto lo expresan claramente en los orígenes míticos de la maloca y como veremos a continuación, el cosmos como lo hemos descrito en la primera parte lo proyectan en forma vertical sobre el techo de la maloca y en forma horizontal sobre el piso.

Para ellos el techo simboliza los cielos *Wehea* y baja hasta el suelo que representa la tierra madre, *Ñamatu*. Dentro de este espacio donde se unen las fuerzas complementarias de la energía vital, el pensamiento y el modelo dinámico del crecimiento natural, nace y vive la organización social y cultural de los *Ufaina* (Fig. N° 7).



1. PENSAMIENTO-CENTRO DE LA MALOCA-AREA SAGRADA
2. CAMINO DEL SOL-BAILE VIEJOS SABIOS-AREA COMUNAL
3. CAMINO DE LAS ESTRELLAS-BAILE JOVENES-AREA COMUNAL
4. MUERTE Y ALIANZA-AREA TRANSICION-AREA DOMESTICA
5. DUEÑO CULTIVOS-AREA CULTIVADA
6. DUEÑO DE LA CACERIA-AREA DE LA SELVA

PROYECCION DE CIELOS WEHEA SOBRE CIRCULOS CONCENTRICOS
DE LA MALOCA

FIG. 7

La parte alta de la maloca, el cuadrado delimitado por las puntas de los cuatro postes centrales, presenta el apex del cono cósmico donde se encuentran los cuatro héroes inmortales petrificados. Su proyección sobre el piso delimitado por los mismos postes es el centro de la maloca y simboliza como hemos visto, el pecho del jaguar *Yaifotsirimaki*, el ombligo del cielo, el sitio de donde ascendieron al apex del cono cósmico los cuatro héroes, el centro del cosmos, la intersección de los ejes vertical y horizontal. Para los *Ufaina* éste es un espacio sagrado dentro del cual los hombres están protegidos de todos los males que les envían los shamanes de otros grupos o los dueños de la cacería y de las plantas silvestres. Por efectos de la construcción arquitectónica es al único espacio en la maloca que no alumbra el sol (el sol entra por las claraboyas por la mañana y por la tarde, pero al medio día está impedido por el techo) esta protección del *Ufaina* por medio de la "sombra" es similar a la descripción del apex del cono cósmico donde viven los cuatro héroes y por ende no pasa el sol. Esta relación entre protección y sombra lo encontramos expresado en diversas situaciones tales como el mundo de los espíritus donde éstos tienen que protegerse de la luz del día metiéndose debajo de una olla y sólo "reviven" en la sombra de la noche, o en el ritual del *Yuruparí* donde los jóvenes que se inician no pueden salir al sol y si lo hacen tienen que taparse con un gran canasto para mantenerse en la sombra. Según algunas profecías que aparecen en los mitos con el tiempo los *Ufaina* perderían sus tradiciones y sus conocimientos, sin embargo aquellos que se mantengan en el centro del cosmos, de la maloca, no perderán su cultura, porque ahí no llegará el pensamiento de sus enemigos. Además de ser un área protegida es de aquí de donde se levantan la energía de los cantos en las ceremonias llevándose los males que afectan esta tierra a los mundos de arriba. En la vida cotidiana esta área permanece desocupada de artefactos de la cultura material y está reservada exclusivamente a rituales importantes; tales como la repartición de coca y de comida a invitados durante las ceremonias y algunas partes del baile, particularmente el baile de "bamba" que celebran hacia el equinoccio de septiembre relacionado con el tambor de vida, con la fertilidad de la comunidad y de los campos de cultivo. Por esta área central de la maloca no deben pasar las mujeres aunque sí permanecer allí en algunas ceremonias mientras los hombres bailan en torno a ellas.

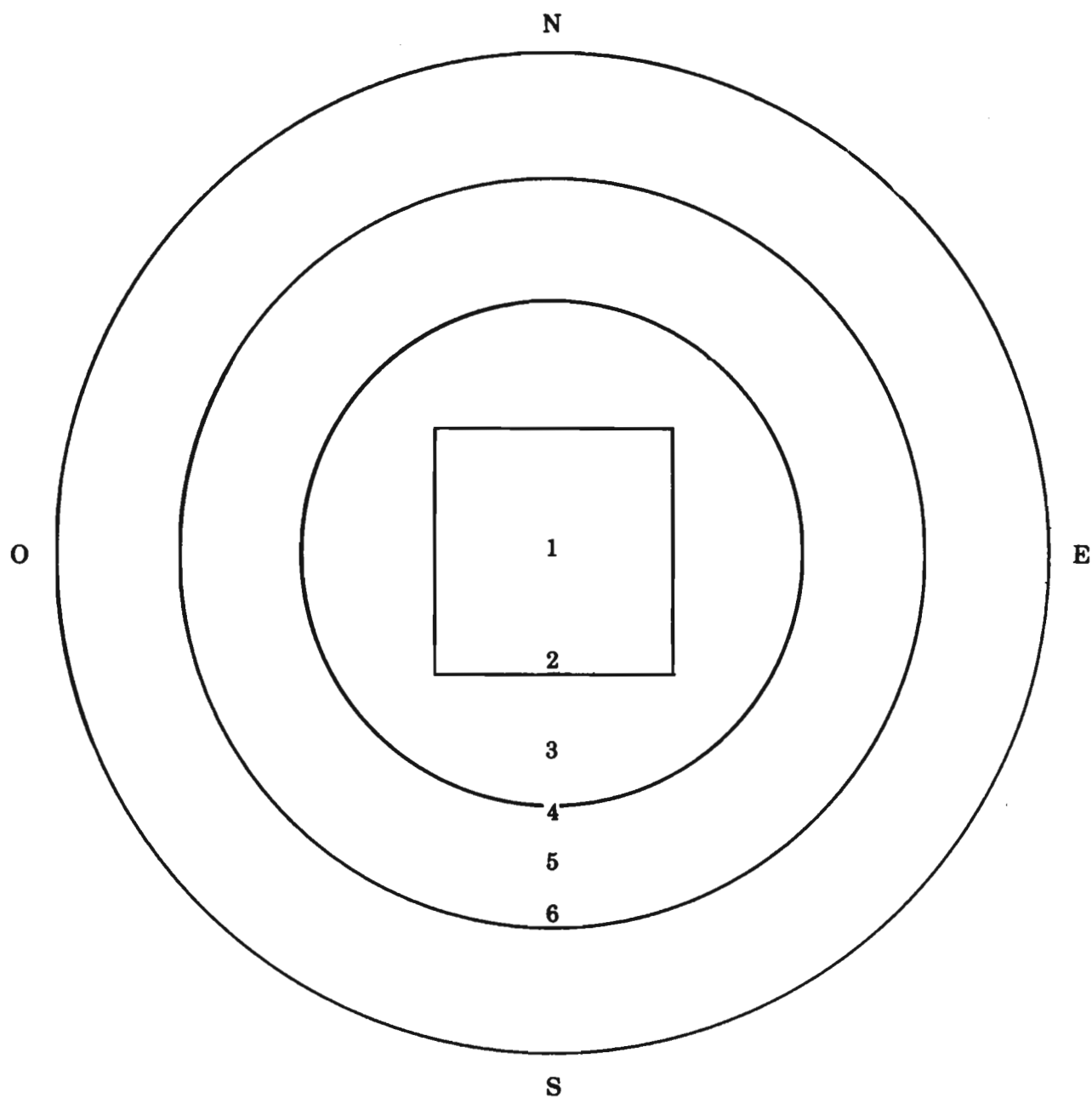
El espacio comprendido entre el límite del cuadrado central y el círculo demarcado por los doce postes secundario es el área el círculo demarcado por los doce postes secundarios es el área comunal donde se llevan a cabo las ceremonias; particularmente los bailes, la narración de mitos, y los actos shamánicos. Allí se desarrollan actividades cotidianas, pero generalmente debido a que hay más campo para operar que en el espacio doméstico y no porque necesariamente tengan que desarrollarse en esta área. En este espacio comunal, hacia la puerta principal, viven (comen y duermen) los jóvenes después de la pubertad quienes han dejado su

familia de orientación en el sitio doméstico y aún no han vuelto a esta área para conformar una familia de procreación. En el espacio comunal cuando celebran los bailes las personas con mayor conocimiento del ritual bailan alrededor del cuadrado central, mientras que aquellas con menos conocimiento, por lo general los jóvenes, bailan en círculo alrededor de los primeros. Los que bailan más cerca al centro son los que están enviando los cantos a los mundos de arriba y los otros cumplen una función ante todo de protección a los primeros.

Esta área comunal corresponde cosmológicamente con el cielo del origen de la música que está dividido en el camino del sol y el camino de las estrellas. El techo de la maloca que representa los cielos en la sección correspondiente al área comunal está dividido en dos por un bejuco que llaman el bejuco del sol (*ayakutsie*) enfatizando la división entre el camino del sol y el camino de las estrellas así como la división en el piso de la maloca establecida por los dos tipos de baile. Por lo tanto se puede relacionar la parte del ritual representado por los que tienen conocimiento, con el camino del sol, y los jóvenes aprendices con el camino de las estrellas.

Según los *Ufaina* el cielo de la música está habitado por las abejas y las mariposas; esto probablemente se refiere a los primeros estados de trance al cual llegan a través del baile, estados en que ven fosfenas y escuchan zumbidos para luego percibir imágenes que para ellos corresponden con la realidad. Pasan así del estado de vida cotidiana en el cual se confunde la realidad con la ilusión, por el baile, el canto y los fosfenas (mariposas y abejas), y la realidad shamánica de la alucinación; en otros términos de la confusión pasan a través del conocimiento al manejo de la energía vital, o del camino de las estrellas al camino del sol y al mundo del pensamiento donde están los cuatro sabios inmortales; en el espacio físico pasan de la periferia al centro (Fig. N° 8).

El espacio ceremonial o comunal está delimitado por los 12 postes secundarios o zancas de la maloca, la parte alta de estos postes están unidos por unas vigas de madera flexible que demarcan un círculo que llaman el camino del shamanismo. Este camino corresponde a otro nivel cosmológico a la periferia de la tierra blanca. Por lo tanto el área central y el área comunal de la maloca que se caracterizan por ser ceremoniales y sagrados corresponden a la tierra blanca, la tierra específicamente *Ufaina*, manejada por sus conocimientos shamánicos. Lo que suceda afuera de esta área ya no está bajo el control directo del shaman *Ufaina*. Al pasar este límite del camino del shamanismo, de los doce postes secundarios de la maloca, se entra en un espacio de transición de lo masculino a lo femenino, del grupo *Ufaina* a la alianza con otros grupos, de lo comunal a lo doméstico, de la orientación de la energía por el pensamiento y el manejo de la vida a través de las ceremonias, a la



WEHEHUMU-OMBLIGO DEL CIELO
 BOAS-VIGAS
 SOL CAMINO DEL SOL
 KUUTSIE BEJUCO DEL SOL
 ESTRELLAS CAMINO DE LAS ESTRELLAS
 KUERAFAI CAMINO DEL PENSAMIENTO CHAMANICO

FIG. 8

dispersión de energía a través de diversas actividades cotidianas. Esta es la división más importante en el espacio *Ufaina*: adentro del círculo del camino del shamanismo donde está seguro y controla, y afuera del círculo donde tiene que participar para reproducirse y alimentarse con otros grupos de personas, animales y plantas exponiéndose a peligros constantemente.

El espacio comprendido entre las zancas y la cerca de la maloca se caracteriza por ser ante todo doméstico. Aquí toda familia nuclear tiene su espacio donde cocina, duerme, come, mueren sus miembros y los entierran. En esta área la familia cría sus niños hasta que entran a participar en las ceremonias del área comunal, y las niñas hasta que abandonan la maloca para ir a responder por la alianza de su gente con otros grupos. Las mujeres venidas de afuera, la contraparte de la alianza, tienen aquí su función principal pasan de ser foráneas a ser esposas abastecedoras de comida y sexo, y luego a ser madres progenitoras de los nuevos miembros del grupo. Finalmente aquí es donde la persona abandona esta tierra para que su cuerpo vuelve al vientre de la tierra madre y su espíritu al cielo de los espíritus. Los que mueren los entierran envueltos en sus hamacas debajo del lugar donde dormían. Los jefes de cada familia nuclear, quienes siempre son *Ufaina* y hermanos entre sí, cuelgan sus hamacas entre las zancas de la maloca es decir en el límite entre el mundo comunal y el doméstico; como allí mismo los entierran la tierra blanca de los *Ufaina* está delimitado por sus muertos y el camino del shamanismo corre por las tumbas de los ancestros.

Esta área corresponde cosmológicamente al mundo de los gallinazos donde los mitos hacen resaltar la putrefacción, la muerte y ante todo la alianza matrimonial, dando prioridad a la alianza entre mitades sobre la alianza con otros grupos no *Ufaina*. Corresponde también al mundo de los muertos por ser el cementerio; y es aquí donde el techo de la maloca se pudre primero, como vimos en el mito porque en este sector de techo se acumula más agua. Por lo tanto las características que asocian con estos mundos las colocan fuera de su propio espacio, aquel que no controlan directamente con su shamanismo o sabiduría.

Al salir del espacio de la maloca por el patio y el anillo de palmeras de chontaduro, llegamos al área de la comida cultivada o *chagra*. El patio y el anillo no los he podido ubicar a nivel cosmológico dentro de las explicaciones que he obtenido de los indígenas. La *chagra* por el contrario es el espacio antagónico y complementario del centro de la maloca, es decir es esencialmente femenino. Aquí las mujeres cultivan la comida y copulan con los hombres. Es donde se une la fertilidad y la fecundidad, el sol con la tierra madre, el hombre con la mujer. Este espacio es considerado en la mitología y en la vida cotidiana la base que permite la existencia de la maloca por ser el lugar donde se siembra la comida y se

engendra la gente. Su correspondencia a nivel cosmológico es el cielo de la comida cultivada de donde baja la energía vital en el equinoccio de septiembre para fertilizar o darle vida a las nuevas sementeras.

Por último llegamos al espacio de la selva. Aquí, al comienzo de la humanidad, según los mitos del origen de la comida cultivada, vivían los hombres como los animales, de la caza y recolección. Posteriormente consiguieron una mujer del mundo de los pescados, quien al traer la comida cultivada hizo posible la maloca, el sedentarismo. En la selva la mujer a solas o en compañía de otra mujer, pero lejos de los hombres, da a luz. Aquí el hombre comienza su ciclo vital; luego pasa a la chagra donde participa con su madre en los primeros rituales mientras se le cae el cordón umbilical y posteriormente lo entran en la maloca. Es decir en la práctica como en los mitos el hombre pasa de la periferia al centro, de la selva a la maloca. En la selva habitan las plantas y animales silvestres cuyos dueños están en el último cielo justo encima de esta tierra. Hay una correspondencia entre este cielo y la selva, y el origen de las enfermedades para ellos proviene del mal manejo del hombre de las plantas de la selva.

Tenemos por lo tanto que el modelo cosmológico, con referencia a los *Wehea*, se proyecta sobre el techo de la maloca recreando el cono cósmico, y horizontalmente sobre la tierra *Namatu* diseñando una serie de círculos concéntricos que ellos asocian con un espiral, cuando el pensamiento del shaman viaja del centro a nacimiento o viceversa. Esta proyección de los mundos sobre la tierra lo ilustran en los mitos con un movimiento de la periferia al centro que describe como el camino del pasado al presente, del nomadismo al sedentarismo, del caos al orden, de la ignorancia a la sabiduría, de la niñez a la vejez, de los orígenes de la humanidad donde se unen el espíritu con la materia, al centro del cosmos donde se vuelven a separar. Este movimiento parte del horizonte donde nace el sol y la gente pasa por la selva, los animales y las plantas silvestres, por lo femenino y la fecundidad fertilizada, por la horticultura, la reproducción, la transformación, el crecimiento, la cocina, la muerte, lo doméstico, y entra al mundo *Ufaina*, lo masculino, lo comunal, cultural y sagrado, el centro del mundo el conocimiento. En los rituales shamánicos en los cuales arreglan a un niño de un año para que pueda vivir y desarrollarse en la vida cultural y social del grupo, así como en aquellos de curar enfermedades individuales, el shaman “toma el pensamiento o espíritu de la persona y lo lleva por medio del trance shamánico a la periferia, donde nace el sol y donde nació la humanidad. Allí al ponerlo en contacto con el origen de todos los espíritus le restaura la salud y consulta su futuro, luego recitando los mitos de origen recorre en detalle el camino del shamanismo, por donde subieron los primeros ancestros; el shaman dice que está presentando el espíritu a sus ancestros y a los de los animales y de las plantas para que

se conozcan mutuamente y puedan vivir en una relación de respeto. El espíritu vuelve a nacer en la persona, quien ha estado escuchando la ceremonia en compañía de otros miembros del grupo y este ritual lo cura psicológicamente y físicamente ya que los mitos y la ceremonia en sí imponen modelos de pensamiento y de comportamiento "saludables" en cuanto a la adaptación al medio social y natural.

Este movimiento de la periferia al centro, de lo masculino caótico, individual, natural (por carecer de conocimientos para manejar el mundo) a lo masculino comunitario ordenado y sagrado, movimiento factible sólo con la aparición de lo femenino representa el movimiento del origen de la vida y la organización social.

Un movimiento similar se describe en el eje vertical del centro del mundo, de la maloca llamado ombligo del cielo, hasta la cúspide del cosmos. Aquí en los rituales los *Ufaina* trascienden las mismas categorías expresadas esta vez en los dueños de la comida silvestre, la comida cultivada, la alianza, la muerte, las ceremonias y por último el pensamiento o sabiduría. Este movimiento espiritual, en forma vertical, permite al *Ufaina* trascender de la vida cotidiana limitada por el mundo físico al cuerpo místico del Cosmos.

NOTAS

/1/ Según los *Ufaina* todos los grupos que vivían a lo largo de los afluentes derechos del río Apaporis, entre el Chorro de Jirijirimo y La Libertad, hablaban "*Ufaina*". De estos grupos aún existen los *Yauna*, los *Letuama*, y los *Ufaina* mismos.

/2/ Según datos etno-históricos los primeros europeos llegaron a la región a finales del siglo XVII y a mediados del siglo XVIII comenzaron a deportar indígenas como esclavos. A comienzos del siglo XX, se inició la explotación del caucho (*Hevea ssp.*) en la selva amazónica la cual decimó prácticamente todas las tribus indígenas; la región donde habitaban los *Ufaina* no se escapó a esta hecatombe.

/3/ Cazabe arepa de yuca brava (*Manihot utilisima*) de unos 50 cms. de diámetro.

/4/ Coca polvo de coca (*Erythroxylon coca*) mezclada con ceniza de guarumo (*Cecropia ssp.*).

/5/ Tiesto Plato de barro de unos 80 cms. de diámetro que utilizan para cocinar el cazabe o torta de yuca (*Manihot ssp.*); es de servicio comunal.

/6/ Ver Mr. Hildebrand. Revista Colombiana de Antropología. Volumen XVIII. 1975. Bogotá.

/7/ Piedra: lo que no se pudre ni cambia; eterno.

/8/ Una maloca sin dueño, sin administrador es un lugar sin vida y los *Ufaina* temen entrar en ella.

/9/ Estos vestidos de corteza de árbol los utilizan en los bailes de *ofirekoa* o espíritus de los animales del agua, el cual está relacionado con los cultivos y con el luto. En este baile se consume principalmente la chicha de chontaduro (*Bactris gasipaes*).

/10/ Este abejón amarillo y negro baja del cielo y fastidia a la gente cuando camina por la selva; si se auyenta con la mano uno indica con los dedos el número de días dentro de los cuales uno irá a la maloca de los espíritus, por lo tanto se debe auyentar con una ramita.

/11/ Barbasquear: pescar envenenando el agua con barbasco (*Phayllantus Ichthymethius*).

/12/ Ver Mr. Hildebrand. 1975.

/13/ Es posible que los tres soportes del cosmos coincidan con los tres puntos que delimitan la tierra blanca; en este caso la boa de fuego coincidirá con el camino del shamanismo. En el mito de *Wahe* (Ver Mr. Hildebrand. 1975), el héroe cultural viaja al este y allá en el límite de la tierra blanca se encuentra con la boa de fuego.

/14/ Los tres mayores habían concebido al menor con su propia madre; por lo tanto eran padres y hermanos del menor. Por esta situación ambigua se llamaban entre ellos *Ayikumu*.

/15/ Yai jaguar; maki hijo, fotsi el conjunto.

/16/ Según los *Ufaina* lo que nosotros vemos en este mundo es una ilusión, la realidad la ven los shamanes en trance. Así por ejemplo nosotros vemos cerros o pantanos, pero el shaman ve que son las malocas de los puercos salvajes o de las dantas; El ve que los animales son personas.

/17/ Compra trueca - cambia los productos de dos plantas sagradas y cultivadas por el hombre, por plantas "cultivadas" por el espíritu dueño de la naturaleza.

/18/ Siempre escogen el equinocio de otoño y así aprovechan los meses secos que siguen para coger la hoja y techar la maloca, es la misma época en que se hacen las chagras.

/19/ Por último construyen la cerca colocando palos de itava pegados unos al lado del otro en redondo de la maloca. Esta cerca tiene aproximadamente 1.6 mts. de alto y va del suelo al techo. La cerca la refuerzan con un bejuco en su parte externa.

UN POCO DE ANTROPOLOGIA URBANA, ALGO MAS DE INTERDISCI- PLINARIEDAD, E HIPOTESIS SOBRE MENTALIDAD TRADICIONAL

Julían Arturo L.
Antropólogo

Jairo Muñoz M.
Antropólogo

PRESENTACION

En el año de 1978 presentamos en el 1er. Congreso de Antropología una ponencia titulada "El trabajo antropológico e interdisciplinario en áreas y centro urbanos". Ese material fue reproducido como la lectura No. 149 del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, mimeógrafo.

El presente artículo recoge algunos de lo planteamientos de la ponencia en mención. Sin embargo, son varias las supresiones, adiciones y modificaciones que le hicimos. Por ello también le cambiamos el título, que como estaba nos pareció excesivo; preferimos basarnos en la inspiración del Doctor Emilio Yunis, quien tituló recientemente una de sus obras en este estilo directo.

I. UNIDAD DE LAS DISCIPLINAS SOCIALES

A. *Trabajo interdisciplinario*

El tema de la interdisciplinariedad está al orden del día; particularmente entre los cultores de las Ciencias Humanas. Numerosos eventos como seminarios y talleres giran alrededor de este tema. Evidentemente la realidad no es antropológica, no sociológica, ni histórica, sino realidad compleja, y todas las disciplinas y los métodos no representan más que aproximaciones más o menos imperfectas a ella, a diferentes niveles de abstracción y aproximación.

Entre las razones para que existan vínculos necesarios entre Historia y Antropología está la necesidad y la lucha de los pueblos por rescatar y

crear su historia y su cultura. Existe la tendencia en algunas escuelas antropológicas a tener en cuenta la Historia y utilizar entonces sus conceptos y metodologías. La Historia por su parte, se ha enfrentado no pocas veces a problemas que se consideran propios de la Etnología/1/.

En el estudio metódico de los mitos y las ideologías, la antropología ha debido acopiarse de las herramientas de la lingüística y la semiología, de las interpretaciones y criterios de la psicología y el psicoanálisis, y de los aportes de la historia de las religiones. Por su parte los historiadores no han dejado de lado lo que los etnógrafos y etnólogos, así como los sociólogos y economistas han ofrecido en numerosos estudios sobre las sociedades pasadas y presentes.

La Sociología y la Antropología desde finales del siglo XIX y en todo el transcurso del XX han discutido sobre los alcances y el campo específico de cada una de esta polémica generalmente se ha ubicado a la sociología como la disciplina que busca plantear las leyes generales de la sociedad a la antropología como la búsqueda de los datos necesarios para la generalización, ubicando y estudiando aquellas sociedades exóticas que las demás disciplinas no tenían en cuenta. Otra distinción que se ha hecho es la de considerar que la antropología se confina a estudiar las sociedades "primitivas", no occidentales, mientras que la sociología tendría el privilegio de conocer las sociedades industriales.

Radcliffe Brown ha mediado en la controversia afirmando que la Antropología Social es la vía para lograr una ciencia que involucre un método adecuado para conseguir los datos necesarios que permitan la elaboración de una teoría general y que al mismo tiempo participe en la elaboración de ella/2/.

Otros estructuralistas han insinuado la relación simétrica que podría existir en las diversas "ciencias sociales" dado que en los diferentes objetos de estudio tratados por cada disciplina se podrían encontrar los mismos sistemas relacionados o estructuras, o al menos las leyes de pasaje del uno al otro. Así habría la posibilidad de pasar de los hechos lingüísticos a los etnográficos, o efectuar un acercamiento entre los hechos etnográficos, sociológicos, psicológicos, económicos, estéticos y religiosos mediante operaciones de conversación/3/. Sin embargo este enfoque, deja de lado la perspectiva histórica (Véase nota 1).

Ya desde el siglo pasado los avances de la psicología y particularmente del psicoanálisis han puesto en evidencia otro campo de conocimiento sobre el hombre. El descubrir la manera como funciona la mente humana, sus fuerzas internas individuales como interiorización de fenómenos sociales, constituye todo un reto. Sin embargo, es bien sabido que no puede verse lo social como sumatoria de lo individual, y

que no pueden evaluarse todos los grupos humanos por los patrones de la sociedad occidental. De allí que la antropología, el psicoanálisis y la psicología en general, hayan confluído en muchas áreas de investigación: la mitología, la magia, la religión, el arte.

B. *Marxismo y disciplinas sociales.*

Además de estas disciplinas "académicas" es obligatorio tener en cuenta el aporte que ha hecho una corriente de pensamiento "no académico". Se trata del marxismo. El cual, como método puede aplicarse a distintas sociedades y a diversos aspectos de ellas, así como a su desenvolvimiento histórico. Estructuralmente cuando el marxismo se refiere a la economía lo hace teniendo en cuenta los otros aspectos sociales. Es decir, trata la ideología y la política, lo religioso, etc, a través de lo económico. Y hace referencia a la economía cuando estudia cualquiera de los otros fenómenos. Como Historia, considera cada sociedad como fruto de una anterior y cada fenómeno como resultado de cambios cualitativos de otros anteriores; a su vez estima que un mismo objeto puede ir desarrollando sus características; es el caso de la mercancía o el dinero.

Hasta el momento no se ha dado solución satisfactoria al hecho de que el marxismo a pesar de tener un método que podría responder a muchos de los problemas no resueltos por las disciplinas "académicas", se halle todavía sumido en el uso de fórmulas esquemáticas que se traducen en posiciones rígidas. Tal parecería que la dialéctica materialista, maravillada de sus logros iniciales e impresionada por la contundencia de su método se hubiera quedado paralizada, contemplando la perfección de su obra, mientras las disciplinas sociales, realizaban logros que no se puede dejar de tener en cuenta. "Las generaciones de los muertos oprimen el cerebro de los vivos", escribió Marx. Podríamos creer que el mundo necesita tomarse su tiempo para entender y asimilar la monumental obra de un visionario.

Es hora de dejar los esquemas fáciles, por los ya hechos, y meterse con la obra menuda de los datos y la diferenciación específica. Particularmente en el campo antropológico esto apenas comienza. En Historia la tendencia es también a un acercamiento entre el marxismo y la Escuela de los Annales, luego de muchas vueltas y revueltas, que sin embargo trajeron aparejados buenos aportes metodológicos y documentales/4/.

C. *Una perspectiva unitaria.*

La especialización de cada una de las disciplinas sociales, necesaria para una profundización rigurosa en los respectivos problemas y por

consiguiente para su propio desarrollo, aparece a los ojos de los investigadores como un obstáculo cuando se trata de plantear un estudio interdisciplinario y en especial cuando se debate el problema de la unidad de las ciencias.

Por una parte el trabajo investigativo de cada disciplina ha implicado un avance en el área respectiva a la vez que un distanciamiento y una diferenciación. Por otra parte los especialistas han considerado que los resultados alcanzados en su área y en el estudio de "su" objeto constituyen la pauta central para nuevos avances, y que sus métodos e hipótesis son el modelo al que deben ajustarse quienes, especialistas o no, deseen incursionar en su área, y más concretamente en el objeto de estudio. Como resultado a lo que se llega es, o a los estudios multidisciplinarios que no son otra cosa que la suma, a veces no muy coherente, de los enfoques de distintas disciplinas sobre un problema específico, o a estudios en los que una disciplina dominante absorbe a otras en una especie de sincretismo no muy afortunado.

Pero de todas formas se constata que, en realidad, son más las confluencias en este camino del avance científico basado en la especialización, que el aparente alejamiento o encierro disciplinario que nos podría inquietar la búsqueda de una perspectiva unitaria.

En cuanto a la pretensión de los especialistas, ésta se ha visto derrumbada cuando ellos mismos se han percatado que la verdad científica sobre la realidad social y humana o sobre un aspecto de ella, no es algo establecido de una vez por todas, ni definitivo, sino que el avance objetivo del conocimiento se construye históricamente con el concurso de las diversas disciplinas, las que en su propio devenir han ido superando sus limitaciones y errores, muchos de los cuales fueron "verdad" en su tiempo.

Con las reflexiones anteriores queremos indicar que sí existe una perspectiva unitaria para las diferentes disciplinas sociales. Pero cómo y con qué criterios se dirigirán éstas hacia ese tipo de unidad?

Por el momento podemos señalar que la investigación en empresa interdisciplinaria nos coloca en dicha perspectiva. Pero una empresa de tal envergadura supone ciertos requisitos/5/. Uno de ellos es la evaluación y ubicación de carácter epistemológico, de los métodos y conocimientos alcanzados por cada disciplina sobre el objeto de estudio. De esta forma la investigación interdisciplinaria conocerá las condiciones de validez de los diversos métodos, al alcance explicativo de ciertas teorías, el estado de desarrollo de los conceptos utilizados.

Otro presupuesto es el establecimiento de objetivos comunes, por parte de los investigadores que acometen y participan en la empresa

interdisciplinaria. Sin dichos objetivos, que no pertenecen exclusivamente al campo científico sino también al de los intereses profesionales e institucionales, los resultados teóricos y prácticos de una empresa tan ardua se dispersarían comprometiendo la finalidad de toda investigación social. No debe olvidarse de ninguna manera que la unidad de las ciencias sociales no es meramente un problema académico, sino un problema mediado por la praxis en la solución de muchos problemas de la vida real. La praxis social puede producir un ámbito de confluencia de las distintas disciplinas científicas.

II. LA CIUDAD

Cada vez es mayor el número y la proporción de investigadores sociales que toman como su objeto de estudio la ciudad. Su abigarrada complejidad y el hecho de representar la forma de vida tendencialmente dominante la hacen muy atractiva. Precisamente por su complejidad el fenómeno de la diversidad y la necesidad de la unidad de las disciplinas sociales se hace evidente al intentar su estudio.

Desde la misma definición de ciudad, encontramos que cada disciplina la plantea de acuerdo a su propia perspectiva/6/. Con las tipologías sucede algo similar/7/. Dado el desarrollo histórico que han tenido las disciplinas sociales, no podía ser de otra manera. Esta situación nos recuerda a veces la fábula de los ciegos describiendo el elefante, de acuerdo a la parte que estaban tocando. Algunos preferirán quedarse con la trompa o la pierna bien descrita, otros preferiremos unir las partes. Corremos el riesgo de no unir el animal sino un monstruo deforme. Cuál puede ser el modelo a seguir? Cuál el vidente que nos indique cómo se unen las partes, o mejor cómo no se separan, para dar o mantener la vida al elefante real? Hay que decir modestamente que no tenemos la respuesta ideal.

Toynbee llama EQUISTICA (término acuñado por el historiador Doxiadis) el estudio de la ciudad que representa... "una primisoria línea de enfoque para un estudio unificado de la historia de los asuntos humanos... el terreno común y el lugar natural de encuentro de una cantidad de líneas de estudio que se han seguido, hasta muy recientemente, más o menos aisladas una de otra. La arquitectura, la planificación de las ciudades, el estudio de las comunicaciones, la economía, sociología, medicina, biología, están todas comprometidas y, ya las estudiemos por separado o asociadas unas con otras, tenemos que analizarlas en el tiempo-dimensión, a fin de hacerlo en forma realista"/8/.

La idea de Toynbee es la de una macrohistoria de ciudades. Al plantearla, sin embargo, no aclara cómo puede darse esa confluencia.

Por otra parte, aunque menciona muy brevemente y al paso las ciudades pre-colombinas, el eje de su descripción y argumentación gira alrededor de las ciudades del antiguo continente. Esta idea ha sido planteada también por varios antropólogos, desde el ángulo propio de esta disciplina, partiendo de una historia cultural de las ciudades. En las críticas que Uzzell/9/ hace a la corriente sociológica que denomina *empirismo abstracto*, puede verse que habría un gran acercamiento entre las conceptualizaciones de los antropólogos urbanos y lo que el sociólogo Wright Mills llamó *imaginación sociológica*, concepto en el cual la dimensión y ubicación históricas juegan un gran papel.

Es evidente que la *equística* o la *urbanología* no está en este momento al alcance de la mano; pero también es cierto que cada día más las diferentes disciplinas tratan de marchar juntas o al menos, por caminos comunes. Se trata de una necesidad, pues aún para tener un concepto siquiera global de Ciudad y Urbanismo es imprescindible recurrir a la integración disciplinaria.

A. *Antropología urbana.*

No es propósito de este artículo hacer una síntesis de lo que es o significa la Antropología Urbana. Existen disponibles en nuestro medio compendios y antologías de la especialidad. Baste mencionar el artículo de ROBERTO PINEDA "Conferencias de Antropología Urbana"/10/ en el cual se encuentra una reseña de las principales orientaciones teóricas, de los principales interrogantes y cuestionamientos que se le plantean hoy a la Antropología Urbana, además de otras temáticas propias de nuestro país.

Se encuentra traducido el libro "Urban Anthropology" de DOUGLAS UZZELL y RONALD PROVENCHER/11/ que constituye una antología del tema. En dicho texto o en el excelente libro "Urban Anthropology" de RICHARD BASHAM/12/, que tiene una visión más actualizada, puede encontrarse abundante bibliografía.

Es suficiente indicar que el objeto de estudio de la Antropología en la ciudad continúa siendo la cultura. Por eso se la denomina generalmente como ESTUDIO INTERCULTURAL DE LAS SOCIEDADES COMPLEJAS.

En la ciudad, la visión del antropólogo se enfrenta a ubicarse en la relación holismo·(visión totalizadora) - estudio de caso. Por su formación el antropólogo se siente inclinado hacia el estudio de comunidades, de fragmentos sociales, de subgrupos. Pero la Antropología como CIENCIA DEL HOMBRE debe plantearse no sólo

el estudio de lo particular sino también de lo general. Se trata de un problema metodológico, pero no sólo de técnicas y procedimientos.

La cuantificación, el estudio de redes y el uso de sistemas electrónicos pueden y son asumidos por los antropólogos; en ello han recibido y asimilado —críticamente— el aporte y la ayuda de otras disciplinas. Se trata más bien del enfoque antropológico sobre la escala de los acontecimientos, sobre lo decisivo y lo relevante en cuanto a la vida urbana, sobre lo aparente y lo culto.

A pesar de ser muy reciente, pues la Antropología Urbana nació en Estados Unidos de América en los cuarenta, pueden esbozarse tres escuelas: urbanismo, pobreza urbana y urbanización.

ROBERT REDFIELD puede considerarse, además de iniciador de la Antropología Urbana, el máximo representante de la primera. OSCAR LEWIS, el más leído y luego cuestionado de los antropólogos de la parte final de los sesenta y principios de los setenta, dió el nombre a esta escuela con su famosa conceptualización de la CULTURA DE LA POBREZA/13/. Desde entonces la urbanización en cuanto proceso migratorio-demográfico, adaptación a la vida humana, cambios en las ciudades, estudios de lo marginal, han constituido el centro de atención de la Antropología Urbana/14/.

Positivamente podemos observar que en la actualidad las relaciones con otras disciplinas, así no se llegue a la interdisciplinariedad, son fructíferas y la discusión se ha enriquecido. En general las técnicas y procedimientos tienden a ser variados y perspicaces. La Antropología no ha abandonado, sin embargo, su tono polémico y esa manera especial de enfocar los fenómenos.

B. *La labor marxista.*

Los enfoques marxistas dan énfasis y parten de los estudios económicos sobre la ciudad. La manera como se realiza el capital comercial, industrial y financiero dentro de ella. La forma como opera la renta del suelo, en este caso específico. El “desorden” de toda índole introducido por los intereses de los especuladores urbanos/15/.

En este aspecto de la economía operan no sólo los fenómenos de su esfera sino también los políticos, en cuanto planes del Estado para el desarrollo urbano y la lucha de clases y estamentos que inciden en la posibilidad o no de desarrollar el capital. Por ello se han adelantado numerosos estudios sobre los planes de desarrollo y sobre conflictos sociales inherentes a los procesos de urbanización e industrialización/16/.

Los fenómenos económico-políticos están necesariamente ligados a la ideología y de allí que también se plantee su estudio. La investigación de lo ideológico parte de observar las categorías y valores espaciales, establecidos con criterio clasista en la ciudad, pasando por el estudio de los medios masivos de comunicación, y de todas las ventajas que la técnica y las diversas formas de educación industrial y escolar ofrecen en la ciudad, y siguiendo con las formas de recreación y en general de reproducción social; todo lo cual conforma un sistema ideológico que opera en la condición de dominio neocolonial.

A nuestra manera de ver, es aquí donde el bagaje de lo que tradicionalmente ha sido la Antropología puede cumplir un papel importante en el aporte de técnicas de investigación, de conceptos tales como el de CULTURA, siempre y cuando no se utilice dualistamente, como el comportamiento de lo primitivo y atrasado; y también que se integre en un estudio interdisciplinario o que por lo menos tenga en cuenta el aporte de las otras disciplinas.

El estudio analítico de las manifestaciones ideológicas y de los producidos culturales en las grandes urbes ha corrido por cuenta de los semiólogos estructuralistas, de inspiración marxista, especialmente. El objetivo esencial consiste en datar y ubicar la organización significativa al interior de los discursos y prácticas que operan y materializan la dominación ideológica. A través de este tipo de investigaciones se ha querido aportar a la teoría de la Ideología y develar el contenido de clase de la ideología que domina en la ciudad. Los investigadores latinoamericanos han cuestionado algunos postulados de los semiólogos europeos que aislan de su estudio al conjunto de las disciplinas sociales que podrían dar cuenta de las condiciones, contextos, mecanismos y modos de la producción ideológica y cultural. Son ya conocidos los nombres de Dorfman, Mattelart, Veron, Prieto y otros. Estos autores abogan por una unidad de las disciplinas sociales y humanas cuando se precisa de un análisis de la ideología.

III. OBREROS Y MENTALIDAD TRADICIONAL: UN TEMA DE ANTROPOLOGIA URBANA.

A. *Introducción*

Nuestro propósito al iniciar la investigación que actualmente adelantamos fue el de lograr en primera instancia el conocimiento de los aspectos ideológicos y culturales de la clase obrera en la ciudad de Bogotá/17/.

Al emprender este trabajo sobre la clase obrera era evidente que no podía hacerse sólo con un enfoque "antropológico". Pero también era

notorio que los trabajos que generalizan sobre Bogotá no tenían en cuenta los aspectos ideológico-culturales. Es decir que los estudios económicos y políticos generalmente se ven como algo aparte del problema cultural. De allí surgió la necesidad de emprender un estudio que tuviera en cuenta los aspectos básicos, esto es, los procesos económicos y políticos que a lo largo de este siglo han conducido a la formación de la clase obrera en Bogotá, pero que específicamente hiciera referencia a los fenómenos ideológico-culturales que a nuestro modo de ver hacen que esta clase tenga características únicas, si las comparamos con la de Cali, Medellín u otra ciudad. Estos procesos al mismo tiempo introducen dentro de ella variaciones muy notables como son su comportamiento por diferencias regionales; su distinto grado de instrucción que va desde el semi-analfabetismo hasta el hecho de haber hecho dos o tres años en la universidad, desde mentalidades campesinas hasta las ya adaptadas a la ciudad, desde posiciones completamente regresivas hasta las más progresistas, etc. Es decir, que no basta con plantear que es una sola clase sino que hay que estudiar su especificidad, producida por las necesidades de la reproducción social en nuestro país, dentro de sus propias condiciones.

Los objetivos a lograr en la investigación son los siguientes. Deben entenderse como puntos iniciales del conocimiento del problema enunciado:

1. Indagar el proceso histórico de formación de la clase obrera y su situación objetiva actual, particularmente en los aspectos culturales e ideológicos, estableciendo la relación entre éstos y el funcionamiento de la ciudad de Bogotá.
2. Ubicar la política general por parte de gobierno y del Estado, especialmente en cuanto afecta a la clase obrera.
3. Conocer, en cuanto tiene de específico y profundo, el mecanismo de funcionamiento de la Mentalidad Tradicional, en relación a su génesis y reproducción continua, profundizando en la definición misma del concepto Mentalidad Tradicional (hipótesis que explicamos más adelante), su funcionamiento e importancia antropológica en el estudio de la sociedad:
4. Ubicar el mecanismo de funcionamiento y la significación ideológica y cultural de los mitos populares, especialmente aquellos que constituyen hitos en el recuerdo de la gente.
5. Precisar la influencia de los procesos generacional y migratorio sobre la mentalidad Tradicional, la clase obrera y los problemas de la ciudad capital.

Al intentar la investigación era necesario tomar los trabajos hechos por sociólogos y economistas en cuanto cuantificaciones de la clase y representatividad de los sectores que se tomaban, pero como se verá en la parte en que describimos la metodología, ésta fundamentalmente es la que se ha considerado tradicionalmente como ligada a la Etnografía.

Otro problema similar se presenta con la periodización histórica. Nuestro trabajo trata de ubicar los procesos históricos de la formación y ciclos de la clase. Para ello es necesario establecer modelos propios. De ahí pues que la investigación resulte también historiográfica y tenga que enfrentarse a una serie de problemas de metodología en Historia/18/.

Estas confluencias surgidas en el curso de la aproximación a la realidad nos han llevado al convencimiento de que es necesario emprender un realineamiento de las disciplinas sociales. Por ejemplo, en las referencias teóricas nos vimos enfrentados a manejar dos conceptos que generalmente han sido utilizados por el marxismo y por la Antropología no marxista, respectivamente: Ideología y Cultura.

B. Hipótesis Centrales: Ideología y Cultura.

Hagamos inicialmente un breve planteamiento sobre lo que entendemos por ideología.

Los hombres al producir en condiciones dadas sus medios de vida, generan en el plano de la conciencia la explicación y valoración del mundo que transforman y lo hacen no como agentes individuales sino de acuerdo a su ser social. Los procesos de la práctica social llegan a la conciencia y son elaborados y formulados como veraces, sin haber alcanzado sus causas, características y múltiples determinaciones. En este terreno el pensamiento aún no llega a un nivel de conocimiento más objetivo y científico. Para ello sería necesario lograr una comprensión del modo como los hombres producen sus medios de vida y como piensan e imaginan este proceso.

La ideología no es pues solamente una forma de reproducción de la sociedad, ni solamente un producto para la aquiescencia del pueblo, sino también la guía general de la sociedad, el concepto sobre el universo, el mundo y las expresiones sociales. Se desprende de este enfoque que ninguna clase social o coalición de ellas puede tener un poder duradero si no adquiere experiencia histórica y crea sus propios valores en todos los órdenes: económico, político, militar, artístico, científico, cultural.

En la ideología el proceso de vida social se encubre en las conciencias, y lo que es simple fenómeno o consecuencia aparece como matriz de ese

proceso, lo que es categoría histórico-social aparece como natural e inmodificable, las relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas. Básicamente en la sociedad moderna capitalista el proceso de inversión, o esta forma de aparición al revés está dado por el carácter fetiche de las mercancías, en donde las relaciones que vemos se dan entre diversos objetos o mercancías, encubren las verdaderas relaciones entre los diversos productores/19/. El fundamento de este fetichismo obviamente está fuera de la conciencia, lo encontramos en la misma realidad objetiva. Reside en la necesidad de reproducción de la sociedad, cuya clave en el caso del capitalismo está en el mismo mecanismo económico, mientras que en las formaciones precapitalistas se ubica a nivel religioso, político, etc.

En las sociedades primitivas la inversión se da sobre otros contenidos. El mundo cósmico es tratado como un mundo viviente y personal; la subjetividad mágica, religiosa y mítica aparece como objetiva, esto es, como independiente del pensamiento del hombre. Sin embargo esta forma de funcionamiento de la ideología es sólo una de sus características. La ideología al ubicarse dentro de una formación social específica, y más en la sociedad moderna capitalista, muestra que ella no es una o única, sino que tiene una determinación de clase, como antes se sugería. En este contexto, y en las sociedades de clases, los sectores dominantes de la sociedad imponen, a través de diversos mecanismos —pensados e inconcientes— y aparatos, su visión particular de la realidad y vertebran su discurso alrededor de las ideas hegemónicas, heredadas o transformadas. La ideología, pues, no puede considerarse en abstracto sino dentro de un marco social definido, que a la vez nos señale las raíces materiales que justifiquen su contenido.

Es un problema complejo poder plantear las relaciones entre la ideología y la cultura. No hemos encontrado un desarrollo satisfactorio del tema, lo cual nos lleva a trabajar con planteamientos provisionales e hipotéticos. Asumimos como cierta la definición de cultura planteada por Amílcar Cabral y la distinción que él establece entre cultura y manifestaciones culturales: "(...) La cultura es la síntesis dinámica, EN EL PLANO DE LA CONCIENCIA INDIVIDUAL O COLECTIVA, de la realidad histórica, material y espiritual, de una sociedad o de un grupo humano, síntesis que abarca tanto las relaciones entre el hombre y la naturaleza como las relaciones entre los hombres y entre las categorías sociales. Por su parte las manifestaciones culturales son las diferentes formas que expresan esa síntesis, individual y colectivamente, en cada etapa de la evolución de la sociedad o del grupo humano en cuestión". (subrayado nuestro)/20/.

Es conveniente aclarar que consideramos a la cultura y por ende a sus manifestaciones como organizadas alrededor de núcleos ideológicos y denominadas por ellos, los cuales les dan forma.

Es necesario mostrar la íntima articulación o relación entre Ideología y Cultura, dado que generalmente se toma por cultura los producidos materiales, organizativos e ideológicos de un pueblo o de una comunidad, dando a la categoría "cultura", formulada dentro del ámbito de los estudios antropológicos, un valor totalizador. No compartimos esta posición culturalista, en la cual "cultura" equivaldría además a funcionamiento social. Según nuestra posición la cultura no llega a ocupar la totalidad del espacio social, sino que es el modo como un grupo humano (étnico o de clase) enfrenta su realidad histórica y le da vida, partiendo de la herencia recibida y adaptándola a las nuevas condiciones y circunstancias. Y lo hacen dinámicamente con la concepción que ha elaborado sobre el mundo. Este *modo de vivir*, no sólo tiene sus condiciones materiales, sino que está dirigido e influido por la ideología y por las manifestaciones y aparatos ideológicos propios de la formación social. Lo característico y peculiar de una sociedad no es tanto su sistema económico o político, sino los modos de vida de su gente. Pensemos en el lenguaje, tanto el elaborado con signos lingüísticos (como el idioma), como aquel configurado por otros sistemas simbólicos, gestuales, etc. Allí el uso particular y específico del lenguaje y el lenguaje mismo hace parte de la cultura; y tanto sus contenidos expresados como su organización semántica constituyen la ideología.

La estrecha y dinámica relación entre cultura e ideología conforma lo que hemos denominado hipotéticamente: Mentalidad Tradicional/21/. No puede tomarse como sinónimo de atraso enfrentado al progreso. Es la forma particular como una sociedad, un grupo étnico o de clase, vive y piensa sus experiencias; funciona como un dispositivo que reproduce y adapta su pasado histórico.

La Mentalidad Tradicional da salida a las necesidades sociales, adecuándose unas veces a la ideología dominante de la formación social o resistiéndola en muchos casos.

En las hipótesis iniciales de nuestra investigación afirmábamos entre otras cosas, lo siguiente:

La Mentalidad Tradicional opera con elementos ideológicos y culturales; se ha ido formando en el transcurso de múltiples procesos históricos anteriores, por lo cual amalgama diversas tradiciones culturales y elementos ideológicos de diferentes modos de producción. Su lógica de funcionamiento es dispersa y heterogénea, pero existe; nos proponemos conocerla. Su mecanismo de funcionamiento es específico y *no puede reducirse simplemente a un esquema de clases ni tampoco a comportamientos culturales*. Aunque soporta la dominación ideológica de las clases dominantes, comporta elementos de rebelión y oposición, y en ella se da también la lucha de clases.

La Mentalidad Tradicional opera a diferentes niveles superficiales-profundos, racionales-inconcientes-irracionales. Puede agrupar también diversas manifestaciones regionales: costeños y antioqueños, por ejemplo: pero, estas diferencias originan vertientes suyas.

La Mentalidad Tradicional, y en especial el pensamiento religioso, en sus versiones católica y protestante —mestizado con formas indígenas y negras— se transfiere al “credo” político que se practique. Además abarca o comprende varios tipos de procesos: mágico, religioso, mítico, empírico, y otras formas de elaboración mental, los cuales aparecen superpuestos, siendo utilizados de acuerdo a la coyuntura. Creemos que necesariamente debe existir una estructura, que nos proponemos desentrañar.

Como vemos la empresa en que nos hemos empeñado es bastante compleja.

Anteriormente decíamos que dentro de una misma clase existe una gran diversidad de características. Esa falta de uniformidad es producida, entre otras cosas por procesos histórico-culturales, que en nuestro caso han dado lugar a vertientes culturales, más o menos conocidas.

Por eso nos orientamos por el criterio de que una clase o un sector de ella/22/ no posee una ideología de clase pura, ni tampoco ha asimilado totalmente la ideología dominante de la formación social específica. Pensamos que se da un flujo y reflujo de ideas, una transformación de diversas concepciones, y una tensión entre formas culturales y de pensamiento heredadas, y formas alternativas impuestas especialmente por los diferentes medios de comunicación y otros mecanismos de recuperación del sistema social vigente.

Es cierto que el capitalismo ha universalizado su ideología, la ha elevado al rango de dogma general, pero no encaja de igual manera en la mentalidad, de cada pueblo. Por un lado tenemos que en nuestro país se vive en una situación de dominación neocolonial, en la cual se siguen las pautas trazadas por los grandes ideólogos de los centros. Por otra parte, la manera como luchan y se conservan las formas culturales tradicionales implica una adecuación en la “mente de todo el mundo” de los valores generales del capitalismo. De allí, que el proceso de dominación ideológica tenga que fundamentarse en lo que hemos denominado la mentalidad tradicional a manera de hipótesis, y que como hemos dicho es distinta para cada formación social. De igual manera, la ideología debe adecuarse a quien va dirigida, presentando distintas manifestaciones; no es lo mismo la “filosofía” elaborada por y para los altos círculos de la intelectualidad, que lo elaborado como Mentalidad Tradicional.

C. *Algunos elementos metodológicos.*

Para el estudio de la ideología y de la cultura en zonas y centros urbanos creemos conveniente, desde el punto de vista metodológico establecer previamente los aspectos estratégicos del área de estudio dentro del conjunto nacional o regional, en lo que se refiere a la configuración económica y a los aspectos político-sociales; determinando en consonancia su recorrido histórico, sus niveles de desarrollo y sus características. Para ello el acceso a fuentes secundarias, antiguas y recientes proporcionan puntos de referencia fundamentales. También resulta imprescindible conocer la composición social y demográfica de la región diacrónica y sincrónicamente, y los procesos de urbanización. Es dentro de esta gran estructura compleja donde tienen vida los diferentes fenómenos ideológicos y culturales.

Teniendo en cuenta lo anterior, el investigador, provisto de un conocimiento empírico de la zona o centro, pasa a diseñar un marco de indicativos, con el fin de ir seleccionando los lugares y tiempos a datar y las personas a entrevistar, dónde se presume con relativa certeza se va a recolectar un buen material significativo, cuantitativa y cualitativamente, para el estudio en cuestión. Dicho marco podrá afinarse durante la estadía en terreno. El rastreo y estudio de las fuentes secundarias no tendrá que agotarse para empezar la labor de terreno. Esta fase es menor a medida que se incrementa la estadía de campo y la recolección de los datos primarios o la realización de las entrevistas.

La estadía en el terreno permite, a través de la observación participante no estructurada, un conocimiento y reconocimiento meticulosamente detallado de los principales lugares (cascos urbanos, zonas veredales, sector industrial) que concretiza la ubicación de los sitios claves, las personas y los momentos oportunos para la recolección de la información. Para este tipo de observación participante es muy conveniente tener en cuenta los criterios de algunos investigadores, por ejemplo Selltiz, Valentine, Lewis, quienes nos proporcionan listas de comprobaciones, sugerencias en la observación, listas de control, etc. El trabajo de campo permite modificar y adecuar u operacionalizar estas listas de acuerdo al marco teórico con el cual se trabaje.

Uno de los principales instrumentos es la entrevista semi-planificada amplia, la cual debe facilitar la pregunta libre dirigida y traducirse en una charla y no en un interrogatorio-cuestionario rígido. Lo fundamental es orientar la entrevista según los propios objetivos de la investigación. Estas entrevistas están centradas en la experiencia directa de los interpelados —obreros, artesanos, tugurianos, etc.— a través de toda su vida, lo cual incluye sus interpretaciones de la vida como era antes, como la consideran en la actualidad y lo que esperan para el futuro, tanto para ellos como para sus familias.

Las entrevistas a profundidad constituyen un tipo más especializado de instrumento con el cual podemos recolectar información más calificada y directa para el análisis y objetivo del estudio.

NOTAS

- /1/ Para las relaciones entre Historia y Antropología véase: COLMENARES, Germán. La historiografía científica del siglo XX. ECO. No. 192, octubre 1977, pp. 561-602 y GUZMAN, Manuel J. Etnohistoria, Estructuralismo y Marxismo. Huniversitas Humanistica. No. 1, mayo 1971. pp. 75-96.
- /2/ RADCLIFFE BROWN, A. R. Structure and function in primitive society. Cohen and West Ltd. London, 1952.
- /3/ Véase LEVI-STRAUSS, Claude. Antropología Estructural, Buenos Aires, Eudeba, 1969, 2a. ed. Antropología Estructural II. México, Siglo XXI, 1979.
- /4/ COLMENARES, Germán. Op. cit.
- /5/ Una ampliación de estos aspectos pueden verse en: MUÑOZ M, Jairo. La Investigación antropológica urbana sobre fenómenos ideológicos (Apuntes metodológicos para estudios antropológicos e interdisciplinarios en áreas urbanas). En: "Temas para un curso de Antropología Urbana", Departamento de Antropología, U. N., Bogotá, 1982, pp. 129-178.
- /6/ ARTURO, Julián. Origen, tipologías, enfoques hacia una precisión del concepto ciudad. En: "Temas para un curso de antropología urbana", Op. cit. pp. 106-114.
- /7/ Ibid. pp. 116-126.
- /8/ TOYNBEE, Arnold. Ciudades en marcha, Madrid, Alianza editorial, 1973, p. 8.
- /9/ UZZELL, D. PROVENCHER, R. Antropología urbana, Lecturas del Departamento de Antropología Nos. 178 y 179. U. N. 1981, Bogotá, Cap. VI.
- /10/ PINEDA, Roberto. Conferencias de antropología urbana. Introducción al estudio antropológico de la cultura y la sociedad urbana. Op. cit. pp. 15-102.
- /11/ UZZEL, D. PROVENCHER, R. Antropología urbana. Traducción libre de Julián Arturo. Op. cit.
- /12/ BASHAM, Richard. Urban Anthropology, Sydney, Mayfield Publ. Company, 1978.
- /13/ LEWIS, Oscar. La Vida, México, Ed. Joaquín Mortiz, 1969, pp. XLV-LVI. Para Lewis, la pobreza y sus rasgos concomitantes hay que comprender los como una subcultura, con su estructura y lógica propias. A pesar de que la cultura de la

pobreza, a su entender, se da en diversos contextos históricos, Lewis privilegia la sociedad que reúne condiciones y características que la asimilan a los países del tercer mundo en donde se da una sobre-explotación del trabajo, en donde los lazos de parentesco y culturales están en proceso de disolución, y en donde el influjo de la ideología dominante es cada vez más acentuado. El estilo de vida de los pobres bajo estas condiciones es la Cultura de la pobreza. Y donde mejor se la puede estudiar es en los barrios pobres urbanos o rurales. Para una crítica a las posiciones de Lewis puede verse, entre otros, a UZZELL, D. PROVENCHER, R. Op. cit. y PINEDA, R. Op. Cit. pp. 47-50.

- /14/ Es necesario distinguir el concepto de *lo marginal* de marginalismo. Preferimos la categoría de *segregación* al de marginalidad. Pues realmente los marginados hacen parte del sistema que los segrega. Puede encontrarse una antología de lo que significa *lo marginal* en Revista "Nueva Sociedad" No. 30, Caracas, mayo-junio de 1977; y en TORRES, Carlos Alberto. Las migraciones rurales, el proceso urbanización y la marginalidad social en América Latina, En: "Franciscanum", No. 56, U.S.B. Bogotá, 1977, pp. 185-230.

El trabajo de Larissa Lomnitz, además de constituir un excelente trabajo de Antropología Urbana, aporta un concepto de marginalidad bien estructurado y referido a variables económicas, políticas e ideológicas, además de estar referido a América Latina y a México en particular. Véase LOMNITZ, Larissa. "Como sobreviven los marginados", Ed. Siglo XXI, 5a. Ed. México, 1981.

- /15/ Para el caso colombiano véase: PRADILLA, Emilio. La política del Estado Colombiano. En Ideología y Sociedad No. 9, pp. 3-67. Bogotá, enero-marzo 1974. JARAMILLO, Samuel. Hacia una teoría de la renta del suelo urbano. En: Teoría y Práctica No. 11, pp. 5-33. Bogotá, mayo 1978. ARANGO, Mariano. La renta del suelo en Marx y la renta urbana del suelo. En Cuadernos Colombianos No. 6, Año II, Bogotá, segundo trimestre de 1975. Varios autores. La problemática Urbana hoy en Colombia, Cinep, Bogotá, 1981.
- /16/ Véase, entre otros, OCAMPO, José F. Dominio de clases en la ciudad colombiana. Ed. La Oveja Negra. Bogotá, 1972. VARIOS. Planeación urbana y lucha de clases. Los circuitos viales. Controversia No. 47. Bogotá, 1976. GRUPOS DE ESTUDIOS JOSE RAIMUNDO RUSSI. Lucha de clases por el derecho a la ciudad Ed. 8 de Junio. Medellín, 1976. FLOREZ, B. GONZALEZ, C. Industria, regiones y urbanización en Colombia. Ed. Oveja Negra. Bogotá, 1983.
- /17/ Verse: Proyecto de investigación: "EL PROCESO DE FORMACION DE LA CLASE OBRERA DE BOGOTA. ASPECTOS IDEOLOGICOS Y CULTURALES". Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1977. Mimeógrafo.
- /18/ Los modelos deben entenderse en el sentido de Vilar: "(...) se trata de un modelo en donde se combinan, en una totalidad que no puede ser rota, lo cuantitativo y lo cualitativo, lo objetivo y lo subjetivo, lo estructural y lo coyuntural. Así y solamente así se define la especificidad del objeto de la historia" (Citado por Colmenares, obra cit., p. 579).
- /19/ Véase: MARX, Carlos. El Capital. México. Fondo de Cultura Económica, 1973, Cap. I.

- /20/ CABRAL, Amílcar. La cultura, fundamento del movimiento de liberación. Conferencia presentada por el autor a la reunión sobre las nociones de raza, identidad y dignidad que la Unesco organizó en julio de 1972. Lectura del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia No. 124.
- /21/ Véase nota 17, y MUÑOZ, ARTURO, J. La Mentalidad Tradicional: una hipótesis sobre ideología y cultura popular. En: "Cuadernos de Filosofía Latinoamericana", Bogotá, USTA, No. 6, 1981.
- /22/ Hipotética y por tanto provisoriamente podemos hablar de "comunidad de clase" Se trataría de aquel sector que se integra, desarrolla y reproduce socialmente a través de sus propias tradiciones culturales y de mecanismos propios de organización.
- /23/ Véase en detalle: ARTURO J. - MUÑOZ J., "Esbozo para un trabajo de campo antropológico sobre fenómenos ideológicos y culturales en áreas urbanas". Bogotá, U. N., Depto. Antrop. Lect. 134.

DEL LIBERALISMO AL POSITIVISMO EN LA CIENCIA SOCIAL

Por Orlando Jaramillo Gómez
Antropólogo. Profesor Asistente
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia

INTRODUCCION

El positivismo social es la concepción científico-social orgánicamente ligada al capitalismo monopolista, por presentar la realidad social cosificada, en respuesta a la necesidad de un mejor conocimiento y control para su explotación, por parte de las clases dominantes. Para demostrarlo abordemos su estudio dentro de los procesos ideológicos y socio-económicos que le dieron origen a partir de la desintegración del feudalismo europeo.

La caída del feudalismo significó una transformación total del modo de producción, pero el desarrollo, de las nuevas fuerzas productivas exigía un conocimiento científico de la naturaleza. Hasta entonces dominaba el pensamiento teológico opuesto a cualquier concepción simplemente naturalista, ajena a su cosmovisión religiosa. Por eso la lucha contra la nobleza clerical se realizó también en el campo, hoy sencillamente neutro, de las ciencias naturales.

Del mismo modo que en aquellos tiempos la lucha ideológica se entablaba en el campo de las ciencias naturales, podemos considerar que hoy ésta se da en el de las ciencias sociales. Al aparecer en la historia el modo de producción capitalista, surgen con él dos clases sociales contradictorias: la burguesía y el proletariado; la lucha histórica que estas clases sostienen repercute en todo el campo de las superestructuras. Entonces advertimos dos concepciones distintas y antagónicas de la realidad social. Es justamente aquí, hoy por hoy, donde la lucha adquiere su mayor importancia ideológica.

La concepción burguesa de la realidad social se originó —por ironía— como veremos en el desarrollo del presente artículo - de la reacción teológica a los planteamientos propiamente revolucionarios de fines de siglo XVIII; la otra, el marxismo, consecuente con éstos, es un instrumento teórico-práctico para la transformación revolucionaria de la realidad.

Todo conocimiento tiene necesariamente un carácter práctico —lo opuesto es mera metafísica—. Primero porque el conocimiento está dado por la práctica y segundo porque como instrumento de ésta repercute en la transformación de la realidad.

Las ciencias sociales como cualquier otro conocimiento presenta estas mismas características. Postular la neutralidad del conocimiento social no es más que instrumentalizarse en favor de la clase dominante; la ciencia social no es autónoma ni está por encima de la sociedad. Por lo tanto concebir la Historia como determinada por las “genialidades” de hombres famosos, o concebir al desarrollo de la ciencia como una progresiva crítica a los postulados anteriores, es caer en posiciones idealistas que no concuerdan con el verdadero devenir de la sociedad; es no inquirir por el origen social del conocimiento social. Es especulación.

Creemos que la Antropología ha sido la disciplina social históricamente más utilizada para los objetivos del capitalismo: la explotación colonial e imperialista. Los antropólogos han sido una punta de lanza, pero lanza de doble filo, porque por una parte formaron la vanguardia del colonialismo en las colonias mismas y, por otra, sistematizaron los conocimientos y experiencias obtenidos conformando la disciplina antropológica. Pero desgraciadamente esta ciencia no ha logrado liberar a estos pueblos de la explotación y del atraso. Todo lo contrario, la Antropología favorece este statu quo; más aún, los centros colonialistas e imperialistas se han mantenido como tales imponiendo sistemas políticos que lindan en el fascismo.

Se nos puede objetar que los juicios emitidos anteriormente son ajenos a la ciencia, porque son juicios de valor. Tal argumentación es propia de la burguesía que confunde sus intereses particulares con los de la sociedad en general, es falsa y no tiene razón de ser. En efecto, uno de los más importantes postulados “científicos” asimilables a una posición burguesa, es la imparcialidad del conocimiento. Para el marxismo cambio, se trata de efectuar la transformación revolucionaria de la realidad mediada por el conocimiento.

Para poder comprender en su total dimensión esta “imparcialidad” de la ciencia burguesa, debemos remitirnos a los procesos ideológicos que le dieron origen. Será esta camuflada imparcialidad la característica distintiva de todo positivismo.

Buscaremos este objetivo a partir del estudio de las ideologías que van surgiendo según el nacimiento y desarrollo del nuevo modo de producción, el capitalismo. En la primera parte veremos como los cambios ocurridos paulatinamente en el desarrollo de las fuerzas productivas, son acompañados por profundas transformaciones en el campo ideológico cuya formulación definitiva es el liberalismo.

Posteriormente veremos como la Revolución Francesa fue una coyuntura histórica de suprema importancia, a partir de ella se conforman las clases sociales fundamentales de la sociedad burguesa y con ello comienzan a tomar forma los procesos ideológicos que representan sus verdaderos intereses, sus incompatibilidades y sus luchas.

Las crisis socio-económicas desencadenadas en y por esta Revolución, inician nuevos procesos ideológicos de graves consecuencias. En efecto de la reacción romántico-conservadora, y de las críticas a la economía política clásica y a los principios liberales, germinarán el positivismo y el marxismo respectivamente.

Es así como vamos a abordar las producciones ideológicas de este período, tratando de ubicarlas en relación a una determinada formación social. En principio, en la transición hacia la sociedad burguesa nos encontramos con el liberalismo, como la ideología que rompe con la tradición cristiana medioeval, para acompañar la instauración de la nueva clase dominante que luchaba contra el "ancien régime". Una vez llegado a este lugar de honor, inicia su propia defensa contra los ataques de quienes esperaban la realización de sus promesas, entrando aquí en un verdadero retroceso. Es cuando vemos surgir, en respuesta al problema de una sociedad de bienestar y de felicidad para todos, el romanticismo, el positivismo, el socialismo y las diversas formas del liberalismo de cooperativas.

Con seguridad en estas enormes construcciones del pensamiento humano encontraremos elementos científicos; en cuanto respondan a necesidades de su tiempo; por esto se revisará, cuales categorías se conservan aún con ese carácter, y cuales exigen su superación por las nuevas condiciones. No podemos encontrar en estas ideologías, estructuras definidas de pensamiento pues en ellas vemos posiciones *teóricas muchas veces ambiguas de las que se desprende una gama de tendencias.*

De esta manera me propongo revisar, pero con la mira puesta en la objetividad del conocimiento, un tema útil a quienes se preparan en alguna ciencia social o a quienes se preocupan por la función del saber o, por la aplicabilidad de la ciencia.

I. EL LIBERALISMO

Con el liberalismo vamos a constatar estos axiomas anotados en la Introducción. Principal característica de la concepción del mundo, lo encontramos con mil visos dominado el pensamiento de la época que se extiende desde fines de la Edad Media, hasta buena parte del mundo actual. Se podría decir que como el medioevo fue cristiano la edad moderna ha sido liberal.

Pero no podemos esperar del liberalismo un cuerpo acabado de doctrina. En principio, es justificación de un nuevo orden social basado en lo contractual, pues el derecho a la propiedad privada moderna reemplaza al derecho de sangre. Así se venía dando en la nueva sociedad económica desde fines de la Edad Media. Pero este proceso, que no se dio en forma directa, proyectó sus ideas entrecruzadas y en continuo enfrentamiento a las tradicionales, revelando así los movimientos sociales de entonces. Así, pues, el conocimiento de la sociedad capitalista no es suficiente sólo en un plano socio-económico, también es necesario ver su surgimiento en el plano ideológico. De esta manera, así como el comerciante y, el artesano vivieran entre las "rendijas" de la sociedad tradicional, también el nuevo "modo de pensar" se presenta a partir del mismo feudalismo, enseñando una nueva forma de vida "ideal". Sin embargo, viene a enfrentarse con un nuevo elemento revolucionario que acaba de engendrar: el proletario. Entonces pasa a la defensiva ante esta nueva amenaza sin superar el alcance ideológico obtenido en el siglo XVIII, especialmente con la Revolución Francesa.

1. *Definición*

Ante la dificultad de definir al liberalismo de manera simplista, Vachet nos dice que:

Podemos reducir las definiciones del liberalismo a tres categorías, según que se le considere como una actitud general del espíritu, una filosofía o una sociología/1/.

La actitud general del espíritu "Weltanschauung", está dada por el deseo de emancipación del individuo del orden jerarquizado y controlado económicamente, de allí que lo fundamental sea la libertad del individuo en todos los campos de su actividad espiritual, político y económico. Como filosofía considera al individuo sujeto de derechos naturales que deben ser protegidos por el Estado; estos derechos vienen a garantizar su individualidad, especialmente en el plano económico. Como sociología quiere conseguir la transformación política, económica y moral de la sociedad sobre la base del principio de libertad individual.

Conocemos el nacimiento de la sociedad capitalista a partir del burgo, poblado por el artesano y el comerciante, quienes para poder llevar a cabo sus actividades productivas y obtener la mayor ganancia posible, lucharon por una mayor libertad, en un mundo jerarquizado de nobles y siervos. Esto hicieron sobre la base contractual de los gremios, pues hasta no adquirir supremacía, no impusieron a la sociedad un modo de vida y una ideología propios.

En la sociedad feudal la iglesia y la nobleza crearon y sostuvieron la filosofía escolástica como la racionalidad propia a su sistema. Esta filosofía adquirió su máximo desarrollo con el pensamiento de Tomás de Aquino en el siglo XIII y, aunque dominó hasta el siglo XVI, no mantuvo la misma dinámica. Según esta escuela, la filosofía no tenía independencia sino que la llamaba "ancilla theologia" (la criada de la teología). Es a partir de los filósofos árabes, redescubridores de Aristóteles, especialmente Aberroes, cuando separan la filosofía de la teología, considerando que existe una verdad teológica y otra filosófica y, en consecuencia, una doble moral: la divina y la humana. La primera se encuentra sometida al dictamen religioso y la segunda, a las leyes naturales del mundo físico, habitado por el hombre y al cual éste debe someterse si aspira a la felicidad.

Con Descartes la descomposición de la escolástica cristiana se acelera: para su racionalismo no hay ninguna cosa misteriosa al conocimiento:

La metafísica y la física contemplativa, ceden su puesto a una física del poder, de la utilización, y de la fabricación de la apropiación (...) El hombre al adquirir por su ciencia el poder sobre las cosas se libera en tanto que individuo, afirma su soberanía pues cada uno es sujeto pensante (...) Así Descartes concluyó con el más profundo de los naturalismos, al que se añade un individualismo que anuncia ya la ideología liberal/2/.

También en el campo de la religión y de la ética asistimos a profundos cambios, la acción del hombre ya no encuadra dentro de un orden natural dirigido armoniosamente por la voluntad de Dios, en el cual la moral natural es sublimada por la gracia divina, como afirmaba Tomás de Aquino. En tiempos de la decadencia de la escolástica, para San Buenaventura la moral no viene a ser integrada con el orden natural sino todo lo contrario, está constituida sólo por la razón humana que de manera libre acepta someterse al mandato de Dios. Posteriormente la Reforma protestante cancelará el papel de la iglesia, para que la razón individual interpreta la Biblia y juzgue lo que debe hacer.

Se considera que la decadencia de las instituciones religiosas fomentó diversos movimientos místicos durante los siglos XIV y XV con el fin de renovar la propiedad cristiana y querer constituir así, la pureza primitiva de la religión dejando su control más al individuo que a un organismo social como las iglesias.

La Reforma protestante también se presenta como un movimiento religioso que responde al conflicto entre los valores religiosos y los valores económicos y sociales propios de la época; ya que al romper el principio fundamental de la unidad de la edad media, libera al individuo tanto de la autoridad eclesiástica, como de la sociedad económica y civil/3/.

En los países en que se llevó a cabo la Reforma, la expropiación de las propiedades eclesiásticas permitió el enriquecimiento de las clases altas y propició las nuevas aventuras comerciales; a su vez, la expansión comercial industrial, fomentó el desarrollo de una monarquía fuerte que la protegiera. Así entramos en el período absolutista, caracterizado por una separación entre la religión y la política; entre el Papa y el Monarca. Esto permite la formación de una teoría profana de Estado, delineado por primera vez en "El Príncipe" por los conflictos que habían arrastrado a Europa a las llamadas "guerras de religión": la riqueza se ha convertido en el principal objetivo de la actividad política, y para ello hay que ser tolerante en materia religiosa; el Estado ya no sirve a los fines religiosos de sus miembros sino a sus intereses económicos, y no se puede permitir, de ningún modo, que la unidad nacional se vea amenazada por esta causa/4/.

El utilitarismo de ese momento es el mercantilismo, objeto principal y primer paso hacia la realización del liberalismo en tanto corresponde a una política que sirve a las necesidades del comerciante; sin embargo, todavía domina el Estado fuerte sobre el individuo libre, aún se prefiere beneficiar con privilegios al cortesano en lugar del comerciante. Pero la burguesía prospera aunque se mantenga en posición secundaria, lo que desea lo pide como un privilegio, no como un derecho; mientras asciende al poder, favorece al Estado; tal como ocurrió, por ejemplo, con la industria militar cuando las tareas de defensa o expansionismo mercantil obligaron a realizar obras públicas para mejores comunicaciones, exigiendo la negociación de empréstitos y la dirección de ingenieros. De todos modos un nuevo espíritu utilitarista y pragmático se ha iniciado, tanto en lo económico-político como en lo ético-religioso, por eso las exigencias de la vida del cristiano reformado tienden a identificarse con las de la vida económica, revolucionando la tradición que la posponía.

La religión se encuentra así controlada por las nuevas fuerzas sociales, que le obligan a justificar lo que combatía y a condenar lo que ensalzaba (...) al quedar relegada, al menos ideológicamente al terreno de vida privada, rompe el organismo social, de manera que el estado e incluso la sociedad civil van a transformarse en el resultado de una acción artificial: el contrato social o político/5/.

2. *Primera Revolución Liberal.*

De acuerdo con el desarrollo de la nueva filosofía liberal, se da la primera transformación política en la Inglaterra del siglo XVIII. En aquel país se había iniciado con el "Novum Organum" de Bacon, la nueva corriente del empirismo en correspondencia a los avances de la ciencia natural. Luego Locke y Hobbes continúan esta línea, pero además, adoptan posiciones políticas revolucionarias para la época. La influencia de Locke, en especial, se prolonga por siglos, por lo que se le considera el filósofo de la revolución y de la lucha contra el absolutismo y sus controles, que impedían el desarrollo del libre comercio y la industria, asuntos que debían dejarse libres. Ante la negativa de parte de la Monarquía de darle una base institucional nueva a las exigencias de libertad, estalla la guerra civil que lleva al poder a Cromwell en 1640.

No obstante, ya se hacían sentir las amenazas de una revolución social que ponía en peligro la seguridad de la propiedad, era entonces necesario reforzar el parlamento e impedir cualquier reforma social que no provenga de éste. Por esta razón los liberales,

Están en favor de la monarquía por motivos de carácter histórico y psicológico. Porque históricamente no están preparados para romper con la tradición que lo republicano implica y psicológicamente, porque los procedimientos monárquicos les parecen una garantía para la paz social, tal como ningún otro régimen posible pueda justificar. Es el perno de la estructura clasista de la sociedad/6/.

Para entender esta transformación, hay que tener en cuenta, cómo parte de la nobleza feudal adquiere características de clase capitalista, como rentista de la tierra; sin embargo, la situación económica inglesa aún no respondía a una producción industrial capitalista propiamente dicha, aunque ya existiese una burguesía comercial. Como consecuencia de esto se dió la liquidación de la pequeña propiedad de la tierra, y la nobleza terrateniente rentista permitió el dominio del modo de producción capitalista sobre el feudal. De esta manera:

La revolución de 1640 puso las bases del predominio político de la burguesía, sin embargo, no le dió el poder

político. El dominio político de la burguesía —de la burguesía comercial, pero también de los terratenientes de renta de la tierra— se desarrolló al principio bajo el dominio político de la nobleza terrateniente (...) Después, tras la llegada de la burguesía a la hegemonía y del predominio de la burguesía industrial y financiera, su representación tiene lugar por medio de los terratenientes de renta de la tierra —los Whings—/7/.

Fueron estas las garantías que obtuvo la burguesía inglesa, por sacrificar el ejercicio del poder político directo, y por permitir la sobrevivencia de las instituciones políticas feudales. Con esto la burguesía aseguró a la monarquía que, como dice Laski, fue el “perno de la sociedad clasista”. La burguesía francesa tratará de imitar posteriormente estos cánones con el fin de mantener y continuar la explotación del pueblo y evitar su amenaza; pero una de las instituciones feudales básicas para doblegar al pueblo era sin duda la religión; mientras los ingleses la favorecieron, en Francia a la lucha antifeudal los llevó contra ella, cosa que posteriormente corregirían por obra y gracia del masón Napoleón, en seguimiento del ejemplo inglés.

3. *Los Fisiócratas.*

Si la primera revolución social liberal fue dirigida desde el campo de la agricultura, también la primera doctrina económica liberal se desarrolló alrededor de la propiedad y la producción agrarias. Así tendrá por ideas claves los principios liberales de la felicidad, concebida como disfrute de bienes materiales conseguidos por la abundancia económica que sigue a la liberación.

Los fisiócratas intentaban elaborar una ciencia de lo social basada en el modelo de las ciencias de la naturaleza. Seguían la metodología fisico-matemática que permite el descubrimiento de las leyes estables y universales. Esta misma concepción de las leyes, ampliada desde las ciencias físicas a las biológicas o humanas, les permitió hablar de la “física económica”, porque, según ellos, el orden social se considera una prolongación del orden físico y se confunde con él. Así, la acción humana se puede reducir a un movimiento agocéntrico de autodefensa y expansión del Yo para seguir conservando los bienes que le son necesarios para su felicidad. Este fin, ante la imposibilidad de obtenerlo individualmente, exige la intervención de la sociedad/8/.

La ley natural física se encarga del equilibrio de lo humano. El hombre debe conocerlas y actuar conforme a ellas. Este carácter inmodificable de la ley natural física, así como sus resultados bienhechores, se deben a su origen divino, ubicado en el acto inicial de la

creación del universo que después continua marchando de acuerdo a sus propias leyes; es la idea del primer motor inmóvil de Aristóteles.

Por estas razones en el orden físico encontramos también los valores morales: como la ley natural que impulsa al hombre a ser feliz en el disfrute de los bienes naturales, este debe por obligación moral, perseguir esta felicidad. Así, lo moral se ve reducido a lo económico y las leyes económicas adquieren una sociedad natural y moral.

Ahora bien, la manera de asegurar este bienestar es a través de la propiedad, única fuente de bienes y riquezas: la propiedad se convierte en una institución necesaria derivada del orden físico/9/.

Si bien la propiedad tiene razón de ser por la necesidad de satisfacer nuestras necesidades con bienes materiales, se puede justificar que en principio el simple trabajo de apropiación de la naturaleza para su usufructo creará el derecho de propiedad. Sin embargo, el crecimiento demográfico impide que el trabajo sea sólo medio de apropiación. La disminución de las tierras obliga a que las nuevas gentes recurran al empleo que les dan otras que han realizado alguna acumulación gracias a su propio trabajo. Es decir, que si en un principio el trabajo fue medio de apropiación, en adelante la propiedad se justifica y se fecunda por sí misma, e incluso se legitima por sí misma. Pero esto ocurre no en una economía natural sino en una economía organizada. La fisiocracia entonces viene a ser "la primera teoría de crecimiento económico"/10/.

Para los fisiócratas la propiedad es el núcleo de su doctrina y las demás tesis liberales vienen a estar sujetas a ella; así, por ejemplo, la libertad, no viene a ser otra cosa que la libertad del propietario, o mejor, la libertad de la propiedad, pues los fisiócratas luchan contra todas las trabas feudales que impedían su libre desarrollo en Francia a mediados del siglo XVIII.

Los fisiócratas se proponen la liberación de la propiedad, no sólo del hombre, por eso,

sólo puede disfrutar de ella los hombres que poseen el privilegio sagrado e intocable de la propiedad, que parece, no sin cierto misticismo, haber creado, nadie sabe cuando, una humanidad superior y diferente para unos seres, cuyos trabajos o los de sus antepasados, les habrían dotado de un excedente de humanidad (...) El "propietarismo" de los fisiócratas, conseguirá curiosamente su democratización con el socialismo utópico, con Proudhon, que pretenderá que cada hombre sea un propietario. Consecuencia lógica para quien sitúa el derecho de propiedad en la esencia de la naturaleza humana/11/.

Para el sistema fisiocrático, la igualdad viene a ser sólo formal, pues en la práctica como cada individuo tiene capacidades diferentes, existe desigualdad. Esto es una consecuencia necesaria de la naturaleza y no de la sociedad que viene a ser posterior a ella; por esta razón la sociedad no puede suprimir la desigualdad social.

Ahora bien, como la desigualdad viene a ser fruto de la naturaleza, por lo mismo no causa conflictos sociales, sino todo lo contrario, beneficios comunes, pues tanto el rico como el pobre dependen necesariamente el uno del otro. Entonces, la sociedad no viene a ser más que garantía para que todos puedan adquirir los bienes indispensables para la subsistencia a través de la división del trabajo, el intercambio y el comercio.

El orden social viene a reducirse al orden económico ya que el lazo de unión es el interés individual de la subsistencia, y la sociedad viene a ser exterior al individuo que busca su interés particular.

Hay que concluir que las realidades sociales se reducen a una pura ley económica (...) y como los intercambios de bienes constituyen la primera relación física de la sociedad, el orden físico social se reduce al orden económico/12/.

A este orden físico social viene a corresponder la ley de la competencia que permite equilibrar los intereses de máxima satisfacción de cada uno, sin que sea obstáculo para nadie. No es más que la expresión de la ley de la armonía natural de los intereses particulares, creadora del interés general.

Así se justifica que las leyes y la administración política deben interferir en el libre juego económico natural, también es obvio que al estar constituida la sociedad para los fines de la propiedad, los propietarios vienen a ser quienes disfruten con exclusividad, todo tipo de derechos, especialmente políticos.

Sin embargo, la fisiocracia francesa de mediados del siglo XVIII, se ubica en una economía principalmente agraria y en un sistema político absolutista. Considera al monarca como el representante de la propiedad universal, por cuyo concepto recibe beneficios en forma de impuestos. Sólo el pensamiento inglés llevará estos principios hasta sus últimas consecuencias en una sociedad industrial capitalista.

Este orden social se presenta absolutizado y universalizado con una conceptualización de la naturaleza que camufla las relaciones de producción en una etapa del desarrollo de las fuerzas productivas. El individuo se presenta como fin y centro del universo siguiendo el modelo matemático, según los principios del materialismo atomista; la

naturaleza sólo es una y total en el individuo. Sin embargo, toda esta doctrina del orden natural no permite otra cosa que la apología del orden establecido y no es más que la expresión ideológica de quienes se benefician de él. El derecho natural pierde su aureola metafísica para no representar otra cosa que la propiedad y el interés individual.

4. *Los Clásicos.*

Los cambios ocurridos en la Revolución inglesa del siglo XVII, allanaron el camino hacia la realización plena de los principios del liberalismo en una sociedad capitalista.

Como ya anotamos, para la fisiocracia tiene más interés la tierra que la industria y el comercio. Francia era todavía un estado semifeudal en el cual la importancia de la agricultura pesaba más que en Inglaterra. Por eso Laski considera, "que es una filosofía para propietarios, en tanto que puede decirse que Adam Smith ha hecho una para comerciante"/13/. Así, mientras:

los fisiócratas eran innovadores, pero innovadores con una tradición a sus espaldas. De la misma manera que Adam Smith descendía directamente de Locke y los torios librecambistas del siglo XVII, e indirectamente, de la escuela del derecho natural de aquella época según lo conformaban la filosofía y la ciencia, así los fisiócratas pueden descubrir su genealogía directa en los neomercantilistas de la última parte del reinado de Luis XIV, y la industria, en los cartesianos que dieron a la idea de la ley un significado tan diferente de sus precedentes medievales/14/.

La revolución industrial abría caminos nuevos a la producción pero para poder afianzarse necesitaba que el principio del "laissez faire, laissez passer", que sólo se había manifestado como tendencia, adquiriera carta de ciudadanía. De tal modo que si la Reforma sustituyó a la Iglesia por el Príncipe, Locke sustituye a éste por el Parlamento. Para Adam Smith no tiene razón de intervenir en las libres reglas económicas pues tanto más libre de restricciones está el proletariado, tanto mayor será la abundancia que produzca y mayor será la prosperidad de la nación.

En el derecho natural de la época, según lo entendía la filosofía, lo natural se reduce a un dato fenomenológico, a lo que se repite o es permanente. Pero siendo también la permanencia un fenómeno, sólo se tiene por principio cuando la razón así lo reconoce. Por eso podemos concluir que la naturaleza se desnaturaliza. Es natural lo que es

razonable y la obligatoriedad de la ley natural procede de la razón práctica; ésta se impone ya que se busca la propia satisfacción e interés.

Este planteamiento conduce a la supresión práctica de la naturaleza, como dato primitivo, que impusiese por sí mismo un orden anterior y superior a la acción razonada de los individuos. La ley natural se limita a las convenciones reconocidas por una experiencia habitual y no a una necesidad interna basada en la naturaleza; su obligatoriedad no procede de que la razón haya aprehendido su universalidad, sino de un sentimiento de necesidad que los hombres experimentan como resultado de la experiencia feliz que asocian a ella.

Para Hume la naturaleza no puede ser otra cosa más que la costumbre, o, lo que da cierta permanencia y continuidad a la experiencia. Para Burke no es más que tradición y costumbre. Adam Smith toma como punto de partida la simpatía en tanto forma de experiencia moral; la simpatía común determina la virtud, al igual que la desaprobación universal determina el vicio; principios que no proceden ni de la razón ni del sentimiento sino de la armonía entre uno y otro. Por esto las normas de conducta proceden del conjunto formado por la herencia, la tradición y la experiencia acumulada. La naturaleza, pues, no ha sido dada sino construida progresivamente; el hombre es el resultado del desarrollo de las instituciones, de creencias, de culturas.

El concepto de la naturaleza se complementará de otras atribuciones: la experiencia, la pasión, el sentimiento, la tradición, la utilidad que preparan la transformación romántica y positivista.

En efecto, Rousseau será quien lleve a cabo esta tarea como señalaremos en el siguiente punto. En resumen, el deísmo y el materialismo naturalista de los fisiócratas ya resulta insostenible. Las consecuencias económicas de esta nueva concepción del derecho natural podemos verlas enseguida.

Si en un comienzo se tenía el principio de la propia conservación y de la felicidad como fundamento del individualismo liberal y de la propiedad privada en concordancia con el antiguo concepto de naturaleza, posteriormente ya no se acaparan los bienes sólo como los produce el propio trabajo, sino que el dinero permite acumularlos sin ser destruidos. Así el trabajo adquiere una nueva fecundidad, por lo cual de capital será quien decida sobre la apropiación. La propiedad deja de estar condicionada por la necesidad y la acumulación de capital se justifica por sí misma. Con este razonamiento se aprueba la desigualdad entre los hombres como algo natural y, más aún, así como para Tomás de Aquino el no bautizado no alcanza a ser plenamente hombre, para Locke la pobreza tiene un origen pecaminoso, por lo cual la religión

vendría a concederles un mínimo de vida moral. Burke, "el gran manantial de la filosofía política inglesa" —según Laski—, considera las leyes económicas como naturales y "manda que los pobres se mantengan en su condición aceptando su destino 'con agradecimiento, encontrando consuelo en la esperanza de la justicia eterna', al tiempo que aquí abajo ejercen 'la paciencia, el trabajo, la sobriedad, la frugalidad y la religión'"/15/.

Si así se considera la moral qué decir de la política y el derecho sino que son exclusividad de los propietarios burgueses, como jefes naturales de la sociedad, y cuyo interés particular se identifica con el bien general, claramente proclamado en la Revolución Francesa/16/.

Podemos concluir reafirmando cómo la doctrina acabada del liberalismo favorece no sólo a la propiedad inmueble de la tierra, como hicieran los fisiócratas, sino a todo tipo de propiedad que se resume en propiedad capitalista. La democracia, por otra parte se mantiene en cuanto existe para todos la posibilidad de ser capitalistas y no es sólo un derecho de sangre. Lo importante es sostener como el estatuto de la propiedad determina la existencia política.

Desde el punto de vista de la ciencia económica, Smith y Ricardo ponen en orden la caótica investigación económica, en la que no se había logrado mucho. De los análisis del sistema clásico podemos considerar como características las señaladas por Eric Roll

dejan al desnudo, con extremado rigor, los principios subyacentes en el funcionamiento del sistema capitalista; así como el proceso histórico que le produjo. A eso añadió Ricardo un intento de descubrir la tendencia de la Revolución futura del sistema. En segundo lugar ese análisis se distingue también por haber sido primero en reconocer explícitamente que los fenómenos sociales, e incluso la historia, obedecen a las leyes propias que pueden ser descubiertas/17/.

Precisamente aunque la ley económica sea determinante, su estudio no anula la consideración de los aspectos sociales, políticos y morales.

El pensamiento social —dice Roll— toma conciencia de sí mismo y revela un conocimiento más completo que hasta entonces, de la naturaleza del orden social que se estaba erigiendo ante sus ojos. Llegó a ser capaz de ver el conjunto de la estructura de aquel orden y las completas interrelaciones de sus partes componentes; las disciplinas sociales individuales se integran en una amplia filosofía social, y cada una de ellas se sistematiza/18/.

Sin embargo, el sistema clásico se reduce fundamentalmente a las obras de Smith y Ricardo, escritas en la segunda mitad del siglo XVIII, y no van más allá de la obra de James Mill, "Elementos de economía política" publicado en 1821. Aunque su influencia política perdurará no menos de un siglo, la doctrina entra en crisis y sus contradicciones obligan a nuevas búsquedas, y hacia posiciones como la socialista.

5. *Los iluministas. Primera crisis del liberalismo.*

El Iluminismo francés fue el centro creador del pensamiento liberal. En Francia, mucho más que en Inglaterra la lucha contra el sistema feudal y sus instituciones, en especial contra la iglesia, fue encarnizada.

Su teología y su ética social fueron sujetas a la crítica más cruel que jamás haya sufrido. Los derechos de la nobleza, el sistema legal, los hábitos de gobierno, la base económica de la sociedad, todo esto se discutió de nuevo y, en gran parte partiendo del supuesto peligroso de que la mayoría de las tradiciones que representaban eran nocivas, en la época de la razón; los filósofos usaron el arma de la crítica racional para declarar que la libertad es el bien y que la restricción, por su naturaleza, es el mal/19/.

La revolución científica del siglo les enseñó que la mente puede aprehender el universo y subordinarlo a las necesidades humanas basadas en la aplicabilidad de las leyes naturales. Ahora bien, si las ciencias físicas emprendieron la tarea de crear un mundo social? Para ello era necesario exterminar las instituciones tradicionales pues su irracionalidad impedía realizar las potencialidades del hombre. Los iluministas exigían el reemplazo de estas instituciones y de todo el orden anterior por otro nuevo, más razonable, natural y, por consiguiente, necesario. Por lo tanto, el pensamiento del iluminismo tiene un aspecto negativo y crítico y otro positivo.

Como lo anotábamos anteriormente, el tomar como modelo de ciencia a la física, llevaba a incluir toda realidad dentro del orden de una ley universal y a estudiar los fenómenos mismos de manera empírica, para determinar la dirección de las fuerzas y tendencias principales de su tiempo y controlar sus consecuencias. Esta es la metodología del humanismo y equivale al triunfo de la razón y de la observación, cuya validez demostraban las ciudades de la época/20/.

El gran exponente liberal del empirismo inglés fue John Locke, pero su epistemología condujo al idealismo y al escepticismo de Berkeley, Hume y Kant; pero también, por otra parte, al materialismo francés, arma ideológica contra el dogma de la iglesia, principal pilar de la

reacción feudal, contra el que debieron luchar los forjadores del liberalismo.

La novedad del materialismo francés en comparación al empirismo inglés, radica en que mientras Locke atribuía un papel pasivo, al observador, Condillac sostiene que por el razonamiento el hombre deja de ser pasivo y de adaptarse simplemente al orden existente, para avanzar e incluso levantarse contra la realidad social. Así concluye Zeitlin:

En este período puede verse, con más claridad que en los anteriores, el surgimiento del método científico. La razón, por sí sola, no nos proporciona un conocimiento de uso exclusivo de la observación y de la experimentación. El conocimiento de la realidad natural o social depende de la unidad de la razón y la observación en el método científico/21/.

Por su posición epistemológica concluían los iluministas franceses, que la sociedad humana y el individuo podían perfeccionarse por la aplicación de la razón y, que estaban destinados a su perfeccionamiento en el proceso histórico.

Así abordaron el desmonte de la ideología del sistema feudal. Sin embargo, no debemos pensar que su pensamiento constituyera un cuerpo de doctrina simplemente y su influencia no fuera más que esporádica. Ante la decadencia de las viejas instituciones, había interés por lo nuevo en pensamiento y costumbres, prueba de esto son las posiciones políticas de los librepensadores, cuyas construcciones teóricas respondían a las necesidades de la burguesía en ascenso, Voltaire, el hombre más influyente de la época, es el mejor ejemplo. Si bien en principio estos filósofos atacaron con su método científico el statu que existe y, por ello, se les tiene por causantes de la Revolución francesa, vamos a mostrar cómo en la hora difícil sabían defender sus intereses de clase/22/.

Voltaire siempre tamía ir demasiado lejos y aunque argumentara a favor de la república y la democracia, gustaba del sistema "republicano-realista" al estilo británico. Juzgaba la igualdad como una quimera peligrosa, pues, como no todos poseemos el mismo talento, por lo mismo hay diferencias en la propiedad; la subordinación, por ende, es una necesidad social, los ricos compensan a la sociedad por las oportunidades que abren a los pobres. Si en estos filósofos, como Diderot y Helvetius, había algún interés por la situación de los pobres, no pasaba de un sentimiento de compasión, o de ser un gesto de protesta moral. Sin embargo, se elogia el despotismo de Oriente porque

al lograr, como lo hace, una obediencia ciega del pueblo, conserva la seguridad del Estado.

Sólo Rousseau continuará la tradición de crítica radical al sistema por considerarlo injusto al desarrollo de las potencialidades del hombre. En su teoría se advierte un matiz proletario que encarna el descontento de su tiempo, pero su influencia se hará sentir, tanto en las posiciones más revolucionarias como las de Marat y Robespierre, como en la reacción romántica posterior.

En fin, todos los iluministas

expusieron su alegato en términos universales, porque para triunfar necesitaban la ayuda de la clase trabajadora (...) Una clase sólo entra en la historia cuando se constituye en quejoso ante su tribunal. Sólo la burguesía estaba en esta posición en el siglo XVIII; por eso fueron raros los pensadores que pudieron ver que la conquista de sus aspiraciones revolucionarias sería una fase del progreso humano y no el final de éste/23/.

Realidad que se hizo patente en la misma gesta heroica en la Revolución Francesa tal como veremos a continuación.

6. *La Revolución Francesa coyuntura histórica de los modernos movimientos y teorías sociales.*

Para la comprensión de lo que significó la Revolución desde el punto de vista ideológico, debemos aclarar a quien benefició. Ante todo a la burguesía comercial e industrial, pero para lograr el control del poder suyos. Y como el poder de la nobleza y del clero radicaba fundamentalmente en el latifundio, su expropiación vino a permitir la recreación de un campesinado pequeño-propietario. La importancia numérica de la pequeña burguesía explica cómo Francia, en el proceso de concentración de capitales, queda relegada de Inglaterra y de Alemania, y cómo en el plano político se produjo el fenómeno bonapartista que, implicaba la renuncia al ejercicio directo del poder de parte de la burguesía para que el Emperador fundamente el Estado en las capas medias. Por esta causa Poulantzas hace el siguiente juicio.

La pequeña burguesía y el campesinado parcelario, cuyas relaciones con la burguesía pasan por toda una gama, de la contradicción antagonista al apoyo y hasta la alianza, impiden, por otra parte, a la burguesía francesa las posibilidades de una alianza estable con la nobleza, tal como se vio en Inglaterra y más tarde en Prusia (...) En este sentido, y con todo rigor, puede decirse que no es de ningún

modo el Estado de una revolución burguesa políticamente lograda en aquel momento y en aquella coyuntura, sino el de una revolución burguesa políticamente fracasada: en realidad es, en aquel momento preciso, no el Estado de una burguesía que detenta la hegemonía, sino el del campesinado y de la pequeña burguesía/24/.

Con esto Poulantzas quiere desterrar la idea de considerar a la Revolución Francesa como la "típica" revolución burguesa, y a su Estado, como el "típico" estado burgués. Sin embargo, es bueno aclarar que la alianza nobleza-burguesía no fue posible por la posición intransigente de aquélla que forzó a su derrocamiento violento; no obstante, el período postnapoleónico, una vez que los campesinos consiguieron lo que querían, tierras y verse libres de las exacciones feudales, a la burguesía no le importó entregar el timón a cualquier absolutismo, con tal que garantizara sus intereses. Entonces, es más claro decir que la pequeña burguesía urbana y rural fue la base que permitió la creación de un Estado fuerte, benéfico al desarrollo del modo de producción capitalista que apenas despegaba. Su naciente clase obrera sólo heredó de la revolución la ciudadanía, —gracias a una constitución que nunca se cumplió— la miseria —producto de aquellos años de guerra—, y la decisión de llevar la revolución hasta las últimas consecuencias. En otras palabras, aunque el modo de producción capitalista no permeaba toda la sociedad francesa, era dominante, y lo importante era asegurar su funcionamiento, controlando las contradicciones entre burguesía y clase obrera. La burguesía utilizó la contradicción nobleza-campesinado para ganar la dirección del Estado a través de la expropiación de que ésta fuera objeto, y todo lo que hizo fue darle carácter legal a la propiedad parcelaria. Si bien el clima revolucionario llevó al poder al radicalismo jacobino, éste nunca se propuso la eliminación de la propiedad privada sino extenderla a una parte más grande del pueblo/25/.

Sin embargo la revolución desencadenó una lucha tal, que si bien en principio fue entre las clases privilegiadas de la antigua sociedad y las no privilegiadas del "tercer estado", con la derrota jacobina y la "conspiración de los iguales" dirigida por Babeuf, la lucha de clases se hizo manifiesta —aunque momentáneamente— como una batalla entre ricos y pobres, que condujo a la formulación de las doctrinas socialistas. El "Manifiesto de los Iguales" —escrito por Sylvain Marechal principal teórico entre los conspiradores— ofrecía un plan casi completo de comunismo proletario de explotación colectiva de los medios de producción, bajo la dictadura del proletariado. La clase social del babeuvismo se reducía a una parte de la clase obrera de las grandes ciudades, especialmente de París, donde a la izquierda del jacobinismo, el sansculotismo, se encontraba sin dirección y en la miseria. Sin duda, estas gentes habían esperado más de la revolución;

consideraban que la socialización tanto de la tierra como de la industria era necesaria para completarla. Pero no había condiciones para llevarla a cabo, pues el apoyo con que contaban era mínimo y el campesinado era adverso a establecer una comunidad de bienes bajo la explotación común. De aquí el juicio de Marx y Engels:

Las principales tentativas directas del proletariado para hacer prevalecer sus propios intereses de clase, realizadas en tiempos de efervescencia general en el período del derrumbamiento de la sociedad feudal, fracasen necesariamente, tanto por el débil desarrollo del mismo proletariado como por la ausencia de las condiciones materiales de su emancipación, condiciones que surgen sólo como un producto de la época burguesa/26/.

Si bien es segura la influencia de pensadores radicales como Mably, Morelly y Rousseau sobre los dirigentes de la revolución, que habían asimilado nociones de comunismo utópico basadas en la igualdad social completa, muy pocos querían llevarla plenamente a la práctica:

En realidad el jacobinismo tiene sin duda un contenido social, pero un contenido social particular: enlaza con las representaciones y aspiraciones del pequeño campesinado y de la pequeña burguesía; en resumen es esencialmente en su contenido "social", la ideología de la pequeña propiedad. El ideal social del jacobinismo era una sociedad de pequeños productores independientes, campesinos y artesanos, en que cada uno posee su campo, su tienda y su taller, y en que cada uno es capaz de alimentar a su familia sin recurrir al trabajo asalariado y sin ser explotado por la "gran riqueza"/27/.

Estos también vendrían a ser los ideales de algunos representantes del "socialismo utópico", especialmente de aquellos que querrán fundar comunidades para realizar estas metas como veremos más adelante.

En conclusión, podemos advertir cómo en el siglo XIX se irá a luchar por plasmar ya el "socialismo utópico" con su secuela anarquista, ya el comunismo o socialismo científico. Pero será en lo fundamental el siglo de la realización liberal. Durante la época napoleónica adquirirá consistencia, mientras cualquier tipo de revuelta social será controlada hasta 1830, fecha que marca un nuevo comienzo de las luchas obreras; entre tanto, es el tiempo del Romanticismo y la Reacción.

Para terminar, la Revolución manifestó claramente las contradicciones fundamentales de la sociedad de explotación de la Francia de entonces y significó la primera gran crisis del liberalismo, manifestada en la necesidad de eliminar cualquier tipo de explotación y no sólo de arrojar el yugo servil.

II. LA REACCION

Al tiempo que las guerras napoleónicas llevaban a las sociedades dominadas los principios liberales de la Revolución, el conservadurismo y el rechazo a aquellos motivó una corriente ideológica que se extendió por todo el continente, se llamó el Romanticismo.

1. *El Romanticismo.*

Fue precisamente en Alemania donde se iniciara esta corriente durante los últimos años del siglo XVIII, caracterizada en un principio por la añoranza de la armonía entre el hombre y el mundo de la Edad Media:

La ordenada y estable sociedad de la época feudal, con su grave y lento paso, coloreada por la heráldica, rodeada por el sombrío misterio de los bosques llenos de hadas y cubierta por el dosel del indiscutido cielo cristiano era el evidente paraíso perdido de los conservadores adversarios de la sociedad burguesa, cuyo gusto por la devoción, lealtad y un mínimo de cultura entre los más modestos no había hecho sino agudizar la Revolución francesa/28/.

En las artes, el romanticismo se manifestó en óperas y ballets de cuentos de hadas, en historiografías y en sermones de clérigos contra los iluministas, en la restauración del gótico.

El anhelo convertido en obsesión de los románticos era la recuperación de la unidad perdida entre el hombre y la naturaleza, a causa de la instauración del mundo antisocial burgués. Muy claramente nos lo dicen Marx y Engels en el Manifiesto:

Donde quiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus "superiores naturales" las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel "pago al contado" (...) Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio/29/.

Por eso para los románticos, el campesino y el artesano representan todas las virtudes incontaminadas y son el arsenal espiritual de la nación.

Es importante anotar que ya en el siglo de las luces encontramos algunos elementos que permitieron desarrollar esta concepción. Tal es el

caso del naturalismo primitivista de J.J. Rousseau, con la diferencia de que ahora no se mira el comunismo primitivo, como "edad de oro", sino a la edad media.

Los gobiernos reaccionarios posteriores a 1815 trataron de aprovechar para sus propias justificaciones absolutistas este medioevalismo conservador. Este es quizás, uno de los aspectos más importantes del romanticismo y lo encontramos en forma especial en Francia.

No es nada casual que el romanticismo militante coincida con la restauración borbónica de 1815 a 1830, ni nada accidental que su ocaso se inicie con la Segunda República. Sin embargo, quienes niegan la relación base económica-ideología, juzgan el romanticismo como un hecho permanente que representa el otro polo de espíritu humano: el de la sensibilidad en oposición a la racionalidad. Pero por coincidencia, el sentimentalismo se aliaba perfectamente con la fe cristiana y monárquica, ambas tan medioevales/30/.

Así nos explicamos por qué el pensamiento social romántico está tan cargado de sentimientos humanitarios, de amor a los humildes y de protesta por la destrucción del mundo medioeval para ser reemplazado por otro lleno de injusticias. El romanticismo por su lástima hacia los humildes, a su miseria y a sus sufrimientos se propone reorganizar la sociedad para mejorar su situación, no por medios violentos vividos durante la Revolución, sino que quiere completarla por medios pacíficos. Así, pues, la imaginación de los reformadores, tan romántica como sentimental, les conduciría a concebir utopías que provocaron entusiasmo y fervor.

Estos reformadores reciben el inapropiado apelativo de "socialistas utópicos"; pero si bien es cierto que son utópicos, no es propio llamarlos socialistas por el sólo hecho de mostrar interés por lo social. Para efectos de ser lo más fieles a su ideología y distinguirlos de los pensadores que veremos más adelante, y así evitar la confusión de cobijarlos a todos con el mismo nombre, los llamaremos "románticos sociales", cuya característica principal es el rechazo de todo aquello que había permitido la construcción de la sociedad burguesa, al pretender la realización de la "verdadera naturaleza humana".

Los mejores representantes de este punto de vista son Fourier y los primitivos saint-simonianos. A Fourier le desagradaba la producción a gran escala, la tecnología, la mecanización y la centralización. Abogaba por las comunidades pequeñas pues el problema central consistía en establecer un medio social adecuado a la naturaleza humana tal como ésta es, y, no cambiarla en algo diferente. Además

para que el hombre viva feliz, la mayor parte del trabajo debe dedicarse a la producción y preparación de artículos que den placer a comer y al beber. De esta manera el hombre está en armonía no sólo con su naturaleza humana, sino también con la voluntad de Dios. En donde más arraigó el fourierismo fue en los Estados Unidos, luego en Gran Bretaña y por último en Francia. En la década del 40, llegaron a existir unas 29 colonias, pero ninguna duró más de unos pocos años.

Engels considera a Fourier como “uno de los más grandes satíricos de todos los tiempos” y, además “maneja la dialéctica con la misma maestría de su contemporáneo Hegel”/31/.

Los primeros saint-simonianos explotaban algunas ideas implícitas en las últimas enseñanzas del conde Henri de Saint-Simon. Consideraban que la religión cristiana era el elemento fundamental que le había dado unidad a la Edad Media. Como las circunstancias modernas hacían imposible su permanencia, era necesario fundar otra religión y otra iglesia cuyo principio espiritual es el trabajo como deber y función de cada hombre. La nueva Iglesia estaría organizada con una jerarquía de Padre y Apóstoles, sacerdotes y fieles y ceremonial. Además, necesitaba una Madre pues con el Padre simbolizarían la unión de la inteligencia y el sentimiento, del espíritu y la carne. Para ellos, el hombre es un ser religioso y la religión es el eje de la vida social o individual.

Más tarde, por divisiones y extravagancias —ir a Egipto en busca de la Madre— los saint-simonianos cambiaron de dirección, preocupándose por los problemas económicos de una sociedad industrial por la que se interesaron. Aparecían entonces como defensores de un sistema tecnocrático en el cual el orden se daría no por la fuerza, sino con la organización industrial, científica y económica.

Aunque el principio director de toda acción era para ellos el mejoramiento de la clase más numerosa y más pobre, despreciaban la capacidad política de la mayoría, reconocían a los industriales y banqueros como guías de los trabajadores y estaban dispuestos a colaborar con cualquier tipo de gobierno, pues la política no tiene importancia.

Los saint-simonianos ejercieron un influjo intelectual en toda Europa, entre otros, en Augusto Comte, quien desarrolló la “filosofía positiva” de repercusiones considerables en Inglaterra y en el Continente en general.

Otro pensador romántico de importancia fue Etienn Cabet. Aunque a diferencia de Fourier era partido del desarrollo industrial, sin embargo,

creía en Dios y consideraba que una cristiandad regenerada era necesaria para la realización de sus sueños: que las iglesias siguiesen el ejemplo de Jesucristo y que practicasen el "comunismo" de los cristianos en sus primeros tiempos. Su Icaria (novelada) era una ambición de propiedad individual y vida en común. Consideraba que esta nueva sociedad debía producirse por convicción y no por la fuerza y con ayuda del Estado. De hecho formó a Icaria en los Estados Unidos, pero de un millón de habitantes que esperaba sólo consiguió 1.500. Después de su muerte (1856) fue fundada una nueva Icaria que perduró hasta 1895.

El romanticismo social al evocar el medioevo asumía una postura tan idealista y reaccionaria, que desconocía la existencia de una clase obrera a la cual el Manifiesto tildó "capaz de hacer saltar por los aires todo el antiguo orden social"/32/.

En conclusión, mientras en Francia el interés por lo social se plasma en la creación de utopías sociales, en Alemania la filosofía clásica, que en su primeras décadas (1760-1790) tuviera una posición francamente racionalista y liberal, en los años posteriores (1790-1830) tendió a hacerse cada vez más conservadora. Por eso dice Hobsbawm:

La filosofía clásica, especialmente la hegeliana, fluye paralelamente a la visión del mundo de Rousseau, aunque a diferencia de él, los filósofos hicieron titánicos esfuerzos para incluir sus contradicciones en sistemas únicos, coherentes y capaces de abarcarlo todo (...) en el caso de Hegel tomó la forma, después de varios años de vacilación (...) de una idealización del Estado prusiano/33/.

Los jóvenes hegelianos encontraron esta grave contradicción en el sistema al detener el proceso histórico en una verdad absoluta y al querer continuar su lógica desintegraron el hegelianismo en una "izquierda hegeliana", cuya última consecuencia es el marxismo/34/.

2. *El positivismo social.*

Es importante señalar que las raíces del positivismo social las encontramos en este período. Ya antes anotábamos como Comte, discípulo de Saint Simon, recibió la influencia de su escuela. Pero qué diferencia al positivismo del romanticismo? Por qué lo anotamos bajo el subtítulo de la Reacción?

En primer lugar, el positivismo se diferencia del romanticismo en que no propone mundo utópicos, fruto de la creación literaria; pero se interesa como éste, por un mundo de orden y paz. En este sentido se

puede juzgar como reaccionarios pues al estar contra la transformación radical como medio para solucionar los problemas sociales, ofrece en cambio una "ciencia social" basada, no en la crítica a la sociedad, sino en su observación. Aunque no usa el lenguaje grandilocuente y religioso de los románticos al preocuparse por una sociedad en orden, ve el medioevo como el ideal y la religión como su elemento clave. Y es justamente en los años maduros de Comte, cuando éste se declara Papa de la nueva religión iniciada por él.

Es importante destacar como al nombre del positivismo va unido el nacimiento de la ciencia social y específicamente de la sociología. Si bien es cierto que con Emilio Durkheim ésta adquirirá ciudadanía, su gestación se había iniciado un siglo antes, con la reacción romántico conservadora a la Revolución francesa. Por eso es inexacta considerar como lo hace Ruy Mauro Marini que

La ruptura a la que es llevada la economía política clásica y que configura, en la segunda mitad del siglo XIX, la economía marxista, por un lado, y la nueva ciencia económica burguesa, por otro, será también responsable del surgimiento de la sociología. Esta aparece, pues como una ciencia eminentemente burguesa, destinada a ocuparse de los fenómenos sociales que los economistas burgueses abandonan/35/.

Se nos hace necesario aclarar algunos puntos. Primero, si bien la economía marxista es continuadora de la economía política clásica, no es estudiosa de los fenómenos sociales sólo por esta herencia, sino principalmente por la influencia del pensamiento "socialista" francés. Desde esta perspectiva el marxismo se presenta como una doctrina totalmente nueva. Segundo; si la economía marginalista no enfrenta un análisis de tipo sociopolítico como lo hacía la economía política clásica es por eso, —y en esto tiene razón Marini— que es necesaria una "ciencia" que explique los fenómenos sociales, ya no abordados por la economía. Sin embargo, no es solamente por llenar este vacío por lo que aparece la "sociología", sino principalmente por la inquietud de una "sociedad en orden", sentida desde los años del terror de la Revolución.

Para los pensadores del período romántico, las ideas del iluminismo habían tenido efectos negativos al querer reordenar la sociedad de acuerdo con principios puramente racionales, no hicieron otra cosa que destruir las antiguas instituciones que sustentaban el orden, sin reemplazarlas por otras que lo garantizaran. En oposición a aquella concepción "negativa" fue necesaria una "positiva". Así, el romanticismo se presenta dándole valor a todo aquello que era

condenado por los iluministas por obscurantista: "la tradición, la imaginación, el sentimiento y la religión fueron considerados entonces como naturales y positivos"/36/.

En el campo de la filosofía al empirismo y al racionalismo, que acreditaban como científico únicamente el conocimiento procedente del mundo exterior del cual era fiel copia, se contraponía el movimiento que comenzó con la obra de Rousseau y Hume, y alcanzó un desarrollo sumo en la filosofía de Kant. Este último atribuía un papel creador a la mente, hasta el punto de existir categorías a priori como el espacio, el tiempo y la causalidad, gracias a las cuales era posible la ciencia. Este conocimiento, por lo tanto, no correspondía al mundo en sí mismo. Así pudieron atribuirle la misma validez científica a los conocimientos que provenían de la naturaleza a los del ámbito espiritual: la religión, la moral y el arte. En oposición a los iluministas, Kant pretendía restaurar la validez de la fe y la intuición, cuestiones para la comprensión de la naturaleza y la sociedad.

En el plano sociológico, "el siglo XIX se orientó cada vez más hacia la investigación de los orígenes de las instituciones existentes, más que hacia sus transformaciones según principios racionales, surgió una actitud histórica que consideraba las instituciones (...) como el producto de un lento desarrollo orgánico y no de una acción racional deliberada y calculada"/37/.

Las bases para esta manera de pensar las puso Edmund Burke, quien contribuyó a iniciar el punto de vista genético con respecto a las instituciones sociales mediante su crítica demoledora de la filosofía social racionalista de la Revolución francesa. Este punto de vista lo explotará posteriormente su compatriota Herbert Spencer.

Para Burke, en efecto, la sociedad es un "organismo" pero carente de coordinación perfecta; para poder mantener en armonía sus partes, es necesario introducir reformas, pero, de ninguna manera, revoluciones. La sociedad no es una máquina que se le pueden quitar las partes anticuadas para reemplazarlas por nuevas, sino que es una cadena interminable de generaciones que heredan sus tradiciones; unos cuantos filósofos no pueden destruir tradiciones e instituciones pertenecientes a generaciones pasadas y futuras. Para Burke, la sociedad, el estado y la nación, son organismos y no meros contratos hechos por individuos para el logro de sus fines limitados, los cuales una vez obtenidos, pueden disolverse; sino el producto de un largo crecimiento evolutivo y orgánico que los hace indispensables e indestructibles. El mismo efecto conservador tenía el pensamiento filosófico político de Hegel.

En Francia la reacción al Iluminismo asumió un carácter religioso retrógrado, representado en la filosofía católica contrarrevolucionaria de Louis de Bonald y Joseph de Maistre. Negaban el naturalismo social y daban papel directivo sobre la historia a la providencia, dando mayor impulso a la tendencia histórica iniciada por los románticos. En su afán de mantener el orden, idealizaron el mundo medieval hasta el punto no sólo de defender el status que, sino más aún, de volver a aquella época, modelo de estabilidad política.

De esta manera, los pensadores de la reacción romántico conservadora elaboraron una serie de conceptos que irían a convertirse en los elementos de la ciencia social de Saint Simon, Comte y Durkheim. Así, al nominalismo social iluminista opusieron una sociedad orgánica con leyes internas de desarrollo que precede al individuo y lo crea; ésta comprende instituciones interrelacionadas o interdependientes en las que los individuos desempeñan roles destinados a satisfacer sus necesidades básicas, por lo que son positivamente funcionales. Sus unidades elementales son la familia, el vecindario, los grupos ocupacionales, etc.; y además son imprescindibles en la vida social: la religión, el ceremonial y la jerarquía de la familia, el Estado y la Iglesia. Por ende, de una actitud crítica frente a la existencia, había que pasar a una de defensa; y en vez de abogar por el cambio hacerlo por la estabilidad. Pasando estos conceptos del contexto teológico a un nuevo marco, Saint Simon y Comte iniciaron una sociología "científica". Esta es, pues la relación y el lazo de romanticismo al positivismo social.

En definitiva, esta época postrevolucionaria nos ha mostrados los primeros elementos de una nueva ideología, el positivismo, en cuya epistemología —como mostraremos en el último aparte de este trabajo—, confluirá el liberalismo en decadencia. Sin embargo, el interés por los problemas sociales, con el enfoque del liberalismo clásico, nos permitirá comprender la formación del socialismo.

3. *Quiebra del liberalismo*

Las crisis económicas que siguieron a los años de guerras napoleónicas y las dificultades para la expansión capitalista entre 1810 y 1850, enfriaron las esperanzas por el advenimiento del capitalismo. Se empezó a demostrar no sólo que era injusto, por sus resultados contrarios a los predichos por sus apologistas, sino que funcionaba mal. Las masas tampoco habían obtenido derechos políticos, sólo habían cambiado de amo, la "soberanía del pueblo" había sido un decir oportunista para darle nuevas características jurídicas a la sociedad burguesa que luchaba contra el principio divino del soberano feudal.

No obstante el espíritu racional, crítico, de la mentalidad burguesa continuó con la preocupación de una sociedad justa e igualitaria. Por eso los principios individualistas no pudieron mantenerse como ingenuamente habían sido defendidos en la lucha contra el absolutismo monárquico. De esta manera el liberalismo se fue revistiendo de elementos socialistas principalmente con el cooperativismo sustentado en el derecho realizado a la propiedad; y, por otra parte, en la lucha por la representación política para obtener el sufragio universal. En esto notamos la gran diferencia con los románticos sociales quienes, o bien rechazaban la sociedad burguesa o bien proponen soluciones prefiguradas. Empero aún no podemos hablar de socialismo propiamente dicho, aunque —como veremos— los ideólogos sociales llevaron las tradiciones del pensamiento clásico burgués a conclusiones antiburguesas, utilizando el racionalismo de la Ilustración y, sobre todo, a la más burguesa de las ciencias, la economía política. En esto radica la importancia de no mencionar todas estas escuelas con el epíteto de “socialismo utópico”, como lo hizo Blanqui y de quien lo tomaron Marx y Engels. Es bien claro como lo “utópico” adquiere diferencias esenciales, como antes se ha indicado con los utópicos románticos y quienes arrancan de los argumentos del liberalismo clásico para ir más allá del punto en que se detuvieron los burgueses liberales. Es por esta razón que hemos titulado “la quiebra del liberalismo” el presente tema, pues consideramos esta problemática no bajo el título de “socialismo utópico”, sino mejor como las últimas expresiones de la doctrina liberal y, en este sentido, como la transición hacia el socialismo científico de Marx.

Encontramos en Engels la siguiente explicación para este problema:

Por aquel entonces, el modo capitalista de producción, y con él el antagonismo entre la burguesía y el proletariado, se habían desarrollado todavía muy poco. La gran industria, que en Inglaterra acababa de nacer, era todavía desconocida en Francia. Y sólo la gran industria desarrolla, de una parte, los conflictos que transforman en una necesidad imperiosa la subversión del modo de producción y la eliminación de su carácter capitalista (...) Esta situación histórica informa también las doctrinas de los fundadores del socialismo. Sus teorías incipientes no hacen más que reflejar el estado incipiente de la producción capitalista, la incipiente condición de clase/39/.

En la siguiente exposición vamos a seguir más una clasificación doctrinaria que una línea cronológica, atendiendo más a alguna característica fundamental en cada escuela para poder explicarlas con mayor claridad.

3.1. *El cooperativismo.* Para Robert Owen, la causa de los males sociales que aquejaban a Inglaterra en la primera mitad del siglo XIX, no era la revolución industrial, sino la ocasión que veían en ella los capitalistas para enriquecerse lo más aprisa posible llegando a ser insensibles y completamente inhumanos, la competencia venía a agravar la situación. Esto le condujo a un ataque directo tanto contra los economistas que ensalzaban las virtudes del *laissez faire*, como contra sus compañeros patronos que la practicaban.

El mismo como patrono había demostrado que con mejorar las condiciones de vida y de trabajo de los obreros, no se dejaba de ganar sino que, antes bien, se aumentaba la productividad hasta más del doble. Por eso si bien el capital debiera tener su recompensa, esta debería limitarse a un ingreso razonable, para que el sobrante sirviera no sólo para nuevos instrumentos de producción, sino también para fomentar el bienestar de los trabajadores.

Cuando vino la gran crisis y falta de trabajo con las guerras napoleónicas, presentó la propuesta de establecer "aldeas de cooperación", solicitando la ayuda del gobierno y de personas desinteresadas. De esta forma confiaba en un cambio completo del orden social y económico, mediante el cual todas podían emanciparse del sistema de ganancia por competencia y vivir a base de cooperación. Como base de su sistema expuso la teoría del valor-trabajo sustitutivo del dinero, como norma para medir el valor relativo de los artículos.

El desarrollo de la lucha de la clase obrera a través de la formación de los sindicatos, la total negativa de la sociedad oficial a sus planes y su ruina económica en los fracasados experimentos en los Estados Unidos, lo llevaron a corregir su posición filantrópica y a dar un papel activo a los obreros en la formación de cooperativas. La idea de una "unión general" de la clase obrera, hizo pensar que permitiría la generalización del sistema cooperativo, con la quiebra del negocio de los capitalistas, instaurando un nuevo orden social, en el cual la dirección de la industria pasaría a manos de los obreros. En 1834 en la "gran alianza nacional de sindicatos" se decidió bajo la dirección de Owen, llevar a cabo este propósito/40/.

Sin embargo, la "gran alianza" desapareció antes de que finalizara aquel año, por obra y gracia de dar trabajo a obreros sindicalizados. En esta nueva situación, Owen empero, rechazaba la violencia y la lucha de clases esperando de que por medio de la razón, la clase patronal consintiese en su propia caída, ante la negativa de los trabajadores a continuar laborando, y dada la justeza de sus planes.

Para Owen las "aldeas de cooperación" no tenían carácter político o estatal, su existencia dependía de la voluntad de los afiliados y no de una legislación, en esto era parecido a Fourier y diferente a los saintsimonianos.

Estas dos tendencias diferentes han persistido conduciendo la una al anarquismo comunista o al sindicalismo o hacia las formas modernas de cooperación como "un estado dentro del estado", y la otra hacia el comunismo marxista o hacia las distintas doctrinas del moderno "socialismo democrático"/41/.

Esta conclusión nos va a permitir afirmar de antemano y comprobar con más rigor en Proudhon, como el anarquismo es una forma de liberalismo que tiene por meta, para Owen por ejemplo, asegurar a cada uno la propiedad de lo que produce en un marco político sin restricciones, como también lo habían exigido los clásicos. Es, pues, el principio liberal del individualismo fundamentado de la propiedad. Lo que sí es un aporte de Owen es la fijación del valor por tiempo de trabajo y la crítica a la función del capital.

En Francia también algunos disidentes de la escuela saintsimonianas propagaron ideas cooperativistas. El más importante de ellos fue Louis Blanc, quien atacaba al capitalismo por los sufrimientos de los obreros, pero era contrario a la lucha de clases y atribuía al Estado democrático la posición principal en la planificación económica y en el desarrollo de los servicios sociales, a través de la constitución de "talleres nacionales", a donde acudiría la clase obrera; esto impediría a los capitalistas encontrar trabajadores, viéndose obligados a entregar sus fábricas para ser convertidas en empresas cooperativas.

Sostenía como fundamento el principio de la "solidaridad" de toda la comunidad, que hacía posible la fórmula "de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades", contrario a la lucha de clases, y base para el común entendimiento. Por lo mismo deseaba realizar estas transformaciones mediante el consentimiento y la razón y no por la fuerza de una clase social. Por todo esto, encontramos a Louis Blanc como un reformista defensor de un sociologismo ético, creyente de que el mundo está gobernado por Dios para el bien de todos.

3.2. *Crítica a la Economía Política.* Después de Robert Owen siguió en los ataques directos a las doctrinas de los economistas clásicos, el ginebrino Sismonde de Sismondi, principalmente en su obra "Los nuevos principios de la economía política" (1819) aparecida durante el período de trastornos económicos posteriores a las guerras napoleónicas/42/.

Sismondi atribuía toda la responsabilidad de esta situación a las crisis periódicas de sobreproducción, por lo que negaba completamente la llamada "ley de Say", según la cual todo acto de producción crea el poder de compra complementario; como que la producción acumulada se encamina a la mayor felicidad posible del pueblo, como sostenían los clásicos.

Estas consideraciones lo llevaron a formular la teoría del subconsumo, según la cual, la reducción de salarios al nivel de subsistencia, reducía la demanda de la producción industrial y aumentaba las existencias de artículos y el fondo de capital empleado en la industria a gran escala, en crisis periódicas que aumentaban la miseria del pueblo; o buscar nuevos mercados extranjeros para dar salida a los productos sobrantes, con las consiguientes rivalidades y disputas internacionales. Como solución sostenía que el Estado debía garantizar al trabajador un salario suficiente y un mínimo de seguridad social, para regular las condiciones económicas en beneficio del productor en pequeña escala; una cantidad menor de productos, pero mejor distribuido, aseguraba mayor felicidad y bienestar. Se oponía así a toda forma de monopolio y de abandono de la producción a la fluctuación del mercado.

Por eso era partidario de granjas familiares y de pequeños talleres; se oponía al industrialismo y a la producción en gran escala pero tenía gran aprecio por la burguesía comercial y la clase media culta de las ciudades, a quienes el derecho daba privilegios en la política y el gobierno.

Marx y Engels afirman de Sismondi:

En países como Francia, donde los campesinos constituyen bastante más de la mitad de la población, era natural que los escritores defendiesen la clase obrera desde el punto de vista de la pequeña burguesía. Así se formó el socialismo pequeño burgués. Sismondi es el más alto exponente de esta literatura, no sólo en Francia, sino también en Inglaterra.

(...) al querer encajar por la fuerza los medios modernos de producción y de cambio en el marco de las antiguas relaciones de producción y de cambio en el marco de las antiguas relaciones de propiedad, que ya fueron rotas, que fatalmente debían ser rotas por ellos. En uno y en otro caso, este socialismo es a la vez reaccionario y utópico/43/.

Mientras Sismondi hacia sus ataques a la economía política clásica, en Inglaterra algunos owenianos llevaron sus críticas anti-ricardianas hasta las puertas mismas del marxismo. Veamos esto:

Si para Smith al capital correspondía buena parte de la creación del valor, Ricardo afirmó que el trabajo es la medida del valor y consideró al capital como trabajo acumulado. Esto dio pie para que economistas críticos consideraran al trabajo como fuente de valor de cambio y único factor con derecho a apropiación del producto. La apropiación por el capitalista se explicaba como un monopolio ilegítimo, el monopolio de la propiedad del capital.

Así también los antirricardianos no aceptaban los argumentos que justificaban la ganancia del capitalista por haber sabido ahorrar, consideraban que había ahorrado aquello a lo que desde el principio no tenía derecho.

El argumento de que el salario como mercancía correspondía al costo de subsistencia y reproducción de un obrero, sin poder recibir más porque lo prohibían las leyes mismas del equilibrio económico, resultaba totalmente falso. El consumo de la mayor parte del pueblo al nivel de subsistencia, limita al mercado, causando crisis de sobreproducción e impidiendo la total utilización de las crecientes fuerzas de que dispone la humanidad y demuestra lo que sucede en un sistema artificial y nefasto, en un orden económico más natural. Para encontrar éste, los antirricardistas estaban de acuerdo en que no bastaba la concesión de derechos políticos, sino era además necesario un nuevo orden económico.

Así para Tomas Hodgskin había que llegar a él por la lucha de los obreros, organizarlos en sindicatos contra los propietarios, pues ellos deben recibir el producto de su trabajo. No era contrario a la propiedad privada, siempre que hubiese competencia completamente libre, bajo la cual cada productor recibiría su retribución. Este es una posición económica que fundamenta el anarquismo.

John Gray optaba por la existencia de crédito barato y adecuado; William Thompson pone su fe en los sindicatos obreros, no como organización para disputar la ganancia al patrono, sino para establecer cooperativas que acaben con la industria capitalista; fue un entusiasta oweiano y propuso planes detallados para el desarrollo del sistema propuesto por Owen.

Por supuesto, nada especialmente socialista tenían estas ideas, que en realidad eran más bien características de lo que Marx llamó 'la economía de los pequeños burgueses'/44/.

De hecho habían llegado a la misma teoría del subconsumo de Sismondi y querían superarla a diferencia de éste, no con una solución 'rural', sino con una industria de propiedad de cada trabajador, pues la sociedad no necesita capitalistas ni propietarios de suelo.

John F. Bray —obrero nacido en los Estados Unidos— es quien mejor sintetiza las doctrinas británicas anticapitalistas en su libro "Injusticias que sufren los obreros y su remedio" (1839). Marx le calificó de "excelente obra"/45/ y de éste aprendió mucho para la formulación de la teoría de valor y la plusvalía. Afirmaba, Bray que mientras existiese dos clases económicas, una poseedora de los instrumentos de producción y otra dependiente de ellos, de nada valía luchar por salarios más altos y mejores condiciones de trabajo, porque siempre la mayor parte de su trabajo le sería arrebatado. Sin embargo Marx le replicó que es un utópico reclamar individualmente todo el producto pues es creado en un proceso de producción esencialmente social. Esta crítica aparece en su libro "Miseria de la filosofía", donde hace una larga cita —cinco páginas— de la obra de Bray, y luego añade "creemos haber encontrado la clave de las obras pasadas, presentes y futuras del señor Proudhon"/46/. Marx termina su argumentación diciendo:

Si supone, pues, que todos los miembros de la sociedad son trabajadores directos, el cambio de cantidades iguales de horas de trabajo sólo es posible a condición de que se convenga por anticipado el número de horas que será preciso emplear en la producción material. Pero semejante acuerdo equivale a la negación del intercambio individual. Llegamos a la misma conclusión si tomamos como punto de partida, no la distribución de los productos creados, sino el acto de producción/47/.

No obstante, para Bray los sindicatos no deberían luchar sólo por sus afiliados, sino por la transformación completa de la sociedad; estaba convencido de que la estructura política era reflejo de las condiciones económicas de la sociedad, por lo que los trabajadores deben cambiar primero las instituciones económicas, cuya expresión propia son las leyes.

Bray era partidario de un sistema de propiedad común de los medios de producción, logrado mediante la asociación libre e igual de los hombres en comunidades cooperativas, tesis oweniana, de la que ya dijimos, es la base económica según las citas hechas arriba.

De esta manera el desarrollo de las creencias del siglo XVIII en la "marcha de la razón" y del progreso como inevitables, llevó a los

críticos de la economía política clásica a la formulación de un nuevo sistema social que responda a estos lemas. Pero sólo el marxismo dará la clave para la realización del "socialismo científico".

Durante casi medio siglo —concluimos con Roll— no es posible ya hablar de una sola escuela de pensamiento económico que goce de universal autoridad. Sólo con el advenimiento de la teoría de la utilidad marginal en la década de los setentas, se logra cierta unificación y de nuevo se hace posible considerar una doctrina como la más generalmente aceptada; pero aún entonces, su autoridad ya no es indiscutible ni universal (...) y su influencia sobre la política no puede compararse a la de la teoría clásica/48/.

3.3 *Comunismo*

Después de la Conspiración de los Iguales, las guerras napoleónicas absorbieron totalmente la atención política y social de las naciones capitalistas de Europa. Durante la restauración borbónica en Francia, los primeros movimientos sociales estuvieron orientados por los románticos, especialmente en la revolución de 1830, fecha de apogeo para el romanticismo y sus programas utópico-reaccionarios. Estos mantendrán alguna audiencia hasta la caída de la monarquía en la revolución de 1848; fecha que significó la caída y desaparición definitivo tanto de la historia monárquica como romántica.

En Inglaterra entre tanto, el owenismo se encargaba de ponerle su dirección al movimiento obrero. Aquí la lucha era fundamentalmente sindical, para obtener mejores salarios y derechos políticos a través del sufragio universal; este período abarcó desde el año de 1835 a 1855. De él, sus primeros diez años tuvieron una meta cooperativista hasta las derrotas de 1834-35, cuando la dirección viene a ser tomada por los cartistas. El fracaso de estos planes, únicamente económico-cooperativistas, obligó al movimiento obrero a revestirse con un carácter político y de clase, que perseguía la conquista del sufragio universal como una fase hacia la instauración del "socialismo". Ahora se esforzaba por conquistar la democracia para poder luego, en calidad de partido obrero independiente, trabajar por la realización de sus propósitos políticos, aunando la acción política con la económica. Sin embargo, los hombres que redactaron la "Carta del Pueblo" eran owenianos que deseaban y esperaban que la reforma parlamentaria preparara el camino para obtener sus aspiraciones que continuaban siendo cooperativistas.

Pero la falta de organización y de unidad, y los continuos ataques del gobierno no les permitieron superar el año de 1848, fecha cuando se

extinguió el movimiento cartista, perdiendo el apoyo de las masas. Un ala radical de los cartistas, partidarios de la organización clandestina para la insurrección armada, llegaron a tener estrecha relación con Marx y Engels y el equipo de los exiliados extranjeros asociados con ellos que habían publicado el Manifiesto Comunista a principios de 1848. Pero su insuficiencia en la clase obrera británica fue mínima. El movimiento obrero no emprendió nuevas acciones hasta después de 1889 con el "movimiento laborista independiente". De todos modos la clase obrera británica no dejó de proponerse metas de carácter burgués o pequeño burgués.

Entre tanto, en Francia, la quiebra de las ideas románticas abrió paso a otras menos utópicas: las de los cooperativistas dirigidos por Blanc, Buchez y Pecqueur. Estos, también como en Inglaterra tenían propósitos democrático-republicanos. Se organizaron en sectas y tuvieron una actuación importante en la revolución de 1848, unos como republicanos burgueses, otros como socialistas o comunistas. El tránsito de la propaganda de las ideas burguesas democráticas a la agitación proletaria comunista, se hizo progresivamente bajo la influencia de Buonarroti (quien había participado con Babeuf en la Conspiración de los Iguales) y de Blanqui, con la "Sociedad de familias" y la "sociedad de las estaciones", ambas clandestinas.

Blanqui pensaba arrebatar el poder a la burguesía mediante un golpe de Estado organizado por una minoría de revolucionarios disciplinados y adiestrados en las armas quienes en el momento adecuado, entrarían en acción. No creyeron en elecciones, pues la democracia no podía significar nada sino a través de un largo proceso de educación durante el período de la dictadura proletaria, para poder establecer así el sistema social del comunismo.

Despreciaba Blanqui a los utópicos y a los parlamentarios y no daba importancia a los sindicatos si no tenían una dirección revolucionaria. No creía en un partido de masas, sino en la eficacia de una élite revolucionaria, de hombres escogidos que pusiesen los cimientos de una nueva sociedad mediante la fuerza.

Su influencia fue en aumento y como el número de descontentos se multiplicó durante los últimos años del imperio de Napoleón III, sus sociedades secretas llegaron a tener partidarios, quienes junto a los proudhonianos dirigieron la comuna de París, pero donde ambas escuelas hallaron su tumba.

En Blanqui encontramos formulada con mucha claridad la dictadura revolucionaria y el rechazo total a cualquier tipo de democracia burguesa, puesto que no creía en otra democracia que la del pueblo, es

una cuestión referida al poder de clase. En cuanto a sus tesis económicas postulaba la explotación de los obreros como consumidores y no como productores y era partidario de asociaciones de cooperativas autónomas que con el tiempo sustituirían el Estado. Su gran diferencia con Marx radica en la concepción del partido; para Marx no basta que esté presente parte del proletariado en la revolución moderna sino que su realización la efectúe el conjunto de la clase obrera, por éste motivo en la década del 80 hubo un profundo antagonismo entre blanquistas y marxistas.

Debemos concluir diciendo que fue la conciencia de los males sociales causados por las diferencias entre ricos y pobres (Babeuf) o, como se afirmó más tarde, entre burguesía y proletariado (Blanqui) lo que dió especiales características a las luchas libradas en Francia y aportó los elementos esenciales para la formulación del "socialismo científico" por parte de Marx y Engels. De todas estas escuelas y tendencias dice Engels:

Era inevitable que surgiese una especie de socialismo ecléctico y mediocre, como el que, en efecto, sigue imperando todavía en los colegas de la mayor parte de los obreros socialistas de Francia e Inglaterra; una mezcla extraordinariamente abigarrada y llena de matices, compuesta de los desahogos críticos, las doctrinas económicas y las imágenes sociales del porvenir menos discutibles de los diversos fundadores de sectas, mezcla tanto más fácil de componer cuanto más los ingredientes individuales habían ido perdiendo, en el torrente de la discusión, sus contornos perfilados y agudos (...) Para convertir el socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad/45/.

3.4. *Del liberalismo al positivismo*

Con las crisis económicas, políticas y sociales de la primera mitad del siglo XIX, el avance teórico del liberalismo se vió definitivamente frenado; además, la realización de sus principios ocasionó una lucha que obligó a la intervención estatal en el ordenamiento de la producción a través de la expedición de una serie de disposiciones, especialmente en Inglaterra. La ley de protección al trabajo de los niños, de las mujeres, de la jornada de trabajo, vinieron a significar una reducción a la libertad contractual.

Pero el afianzamiento de la burguesía y el progreso de las fuerzas productivas (en la segunda mitad del siglo) hicieron del siglo XIX, la

época del triunfo liberal. La influencia de la nobleza terrateniente fue declinando y los asalariados, por lo menos durante los dos primeros tercios del siglo, poseían relativamente poca conciencia política y ninguna organización efectiva para constituir una amenaza seria al orden burgués. Además la inmensa riqueza que creó la producción burguesa —máxime en las condiciones imperialistas— hizo posible concesiones a las masas para aplacar su fervor revolucionario; se pensó que la religión no era suficiente y había que pagar amenidades razonables para los pobres, “La esperanza en la otra vida” se cambió por “pan y circo”. El colonialismo y el neocolonialismo iniciaron también la mayor forma posible de explotación conocida en la historia. El imperio del capital y la emigración hacia zonas poco pobladas o de buenos recursos, permitieron una época de bonanza jamás conocida y de fácil solución a las crisis por capital ocioso. Las mercancías eran los mejores cánones para derruir imperios milenarios.

El liberalismo pasó entonces de la ofensiva ideológica a la reconstrucción institucional, con el fin de reacomodar el Estado a sus intereses así:

El liberalismo francés mucho más que el inglés, tendió a ser la filosofía social de una clase, más bien aristocrático en su actitud hacia las “masas” y esencialmente crítico en su función, pues difícilmente podía aspirar a una política nacional. Sólo en Inglaterra (...) logró el liberalismo a la vez el status de una filosofía nacional y una política nacional (...) Como movimiento político real, el liberalismo en Inglaterra estaba integrado por muchos elementos que aprendieron a cooperar para fines específicos sin insistir en el acuerdo ideológico (...) el liberalismo político fue desde un principio menos doctrinario que su teoría y con el tiempo la conciliación de los diversos intereses se convirtió en una parte esencial de su filosofía/50/.

Es muy claro como la posición burguesa es ecléctica y consecuente, por lo mismo, con el oportunismo. Pero este mismo señaló el inicio de su declinación: por una parte, el *laissez faire* absoluto recibió restricciones y la legislación social redujo el individualismo, demostrando como el bienestar social iba en contra de las ideas liberales. En política, la ideología liberal no era ni tan coherente ni tan consistente. En su programa práctico las divergencias estaban entre la creencia de un gobierno popular basado en el régimen de mayorías y, la más generalizada, en el gobierno de una minoría selecta. Es un error creer que democracia y liberalismo son sinónimos y peor aún que éste permita la única forma válida de democracia. Durante mucho tiempo los

liberales prácticos prefirieron una monarquía constitucional con un sufragio restringido; la conquista del voto por el proletario significó una victoria, fruto de una lucha organizada.

Y es especialmente la relación inversa entre crecimiento de riquezas (de capital) y el número de propietarios, es decir, su concentración en pocas manos, lo que nos explica como el liberalismo se descompuso en el fascismo, surgido como una técnica institucional del capitalismo en su fase de concentración que deshace las instituciones liberales/51/. Por esta razón se entiende que la era liberal no haya pasado de 1936 (un poco más de un siglo),. pues aunque los Estados Unidos se consideran muy liberales y demócratas, sus instituciones en parte se conservan fomentando el fascismo en las demás naciones, junto a la política del gran garrote/52/.

El viraje de la teoría liberal no tardó en llegar, tomar el interés personal, el placer y la utilidad como explicación de la relación entre naturaleza humana individual y su medio social ya no era consistente. Las nuevas corrientes del pensamiento social se alejaban del individualismo y tendían a algún tipo de concepción colectivista; la ideología liberal debía salir a su encuentro para evitar su estancamiento y perder la opinión pública. Esta fue la tarea de John Stuart Mill, quien al revisar el utilitarismo y el concepto de libertad personal, tuvo en cuenta sobre todo, la filosofía social de Comte.

De esta manera la teoría liberal abandona la economía política para interesarse por una "sociología". Para Mill las cuestiones estrictamente políticas ya no están en primer plano; su preocupación es la sociedad liberal, es decir, una opinión pública auténticamente tolerante, y la sociedad o la comunidad se convierte en un tercer factor preponderante en la relación entre el individuo y el gobierno para lograr la libertad individual. En su crítica a la economía clásica, señala que ésta había tendido a considerar todos los conceptos económicos como absolutamente generales, derivados de propiedades universales de la naturaleza humana. Mill abandona la concepción de leyes económicas naturales y la creencia en un sistema cooperativo autorregulado. Da entonces primacía al estudio de las instituciones, a una ciencia general de la sociedad como lo propusiera Comte, diferenciada de la política y de la economía.

Lo que quiero decir que si en un principio el liberalismo había sido concebido como una sicología individual, ahora se ampliaba a ver su relación con las instituciones sociales y su desarrollo; entendiendo que el desarrollo de la mente es correlativo al avance de la civilización, las instituciones liberales representan una culminación en el desarrollo político de la humanidad/53/.

Sin embargo no consideraba como Comte a la moral como determinante de la conducta social. Se adhería a la posición que había prevalecido en el pensamiento social inglés, según el cual este papel corresponde a la biología, y que exploraría más Herbert Spencer, al unir el desarrollo social a la evolución orgánica. En su afán de proporcionar un método científico más riguroso a las ciencias sociales, Mill no distinguía suficientemente los estudios sociales de otros temas, dándoles sitio al lado de las ciencias naturales, en lo que coincidía con una de las características de la metodología positivista en cuanto quiere llevar al campo social las mismas especificidades del trabajo científico de las ciencias físico-matemáticas

CONCLUSION

Nos hemos propuesto el estudio de un amplio período histórico que responde al origen del modo de producción capitalista, para buscar en él las modernas ideologías sociales que han dado cuerpo a la ciencia y a la teoría social. No es por eso casual que en la revisión suscita que hemos hecho de ideólogos de los siglos XVIII y XIX, principalmente, encontramos conceptos tan en boga hoy en las ciencias sociales como por ejemplo, los de función, institución, organismo social o la concepción general de la naturaleza y la sociedad. Evans Pritchard nos enseña al respecto que:

“No es posible definir con exactitud en qué momento nació la antropología, pero, no obstante, puede señalarse un período, el de la última mitad de siglo XVIII, como punto de partida de su desarrollo. Es hija de la Ilustración y conserva, a través de su historia y hasta la actualidad muchos de los rasgos característicos de su origen.

En Francia, su linaje deriva de Montesquieu, de autores como D'Alembert, Condorcet, Turgot, de los enciclopedistas en general, hasta Saint-Simon (...) Esta corriente, la del racionalismo filosófico francés, influyó intensamente sobre la antropología inglesa a través de los escritos de Durkheim, de sus discípulos y de Levy-Bruhl, que estaban en la línea directa de la tradición saintsimoniana. Nuestros precursores fueron los filósofos moralistas escoceses, cuyos escritos son típicos del siglo XVIII: David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson (...) Todos ellos se inspiraron en Bacon, Newton y Locke, aunque también Descartes tuvo mucho influjo sobre ellos/54/.

Esta amplia cita nos demuestra pues el interés que puede revestir el presente estudio. Sin embargo, no debemos abordarlo como un

problema prehistórico del conocimiento social. Si bien es cierto que aquellos autores no se apoyaron para sus estudios en la observación de las sociedades y corroboraron su teoría en la "mera especulación", no obstante echaron las bases epistemológicas en que actúa el moderno empirismo sistematizador. El mismo Evans-Pritchard considera como

Insistieron en que el estudio de las sociedades, que contemplaban como sistema sus organismos naturales, debía ser empírico y que mediante el uso del método inductivo sería posible explicarlas en términos de leyes o principios generales (...) La ley natural se deriva del estudio de la naturaleza humana que es la misma en todas las sociedades y en todos los tiempos. Estos escritores creían también en el progreso ilimitado y en sus leyes. El hombre siendo igual en todas partes, debe seguir, al avanzar, ciertas líneas, y pasar por determinados estadios de desarrollo; tales estadios pueden ser hipotéticamente reconstruidos mediante lo que Dugald Stewart llamó historia conjetural, conocido posteriormente como método comparativo. Estos son los ingredientes de la teoría antropológica del siglo XIX e incluso del momento presente/55/.

Es así como hemos desarrollado hasta el umbral mismo de la teoría social las bases de su conceptualización, señalando como ésta ha tenido que adecuarse como la superestructura del bloque histórico que le ofrece la época monopolista e imperialista. Es en este sentido como el positivismo social viene a representar su ideología orgánica, y, el socialismo científico, la ciencia que representa a proletariado como "totalidad negativa de la sociedad burguesa"/56/.

Empero nos encontramos con una dificultad, la caracterización del positivismo. Este, en efecto representa una amplia gama de escuelas y tendencias diversas del siglo pasado al presente y de una ciencia a otra. Creemos poder señalar la imparcialidad cosificadora como el núcleo del positivismo social. Qué implica la imparcialidad en la observación? Implica que el observador por más libre de prejuicios que crea encontrarse, de todas maneras posee una provisión de conceptos con los que inicia su ciencia. La sociología "positivista" heredó la tradición ideológica proveniente de la reacción romántica y llegó a su formulación a fines del siglo pasado, época en que se inició el imperialismo y el capitalismo monopolista. Aseguramos que llega a ser la ideología propia a esta formación social, caracterizada ante todo por un elemento: la cosificación.

Un estudio de este factor en la época actual nos enseñaría más claramente esta verdad. En efecto la concepción cosificada-positivista

nos explica por qué no existen “presos políticos” sino “reos comunes”; la rebelión es anómala a la sociedad y debe ser reprimida, lo que no significa otra cosa que el total dominio y control de los pueblos. Y las ciencias sociales que hacen sino favorecerlo? con el descuido en su objeto de estudio de ser consciente para considerarlo como cosa? Un campo pues fundamental de la sociedad que las ciencias sociales ignoran es el campo de la “verdadera y falsa conciencia”. Por esto mismo se puede aplicar el mismo cientifismo de las ciencias de la naturaleza a seres radicalmente diferentes, seres conscientes? Es urgente también que la ciencia se preocupe por “el sentido común” mediatizado por una realidad de explotación. A la Antropología, por ejemplo, no le basta con interpretar a las sociedades objeto de su estudio, ni con transformarlas según intereses creados, sino que debe fomentar la verdadera conciencia de su realidad en todo sentido a todo grupo humano con que trate. En esta tarea no podríamos especializarla en relación a las demás ciencias sociales, pues, se trata de que la política —el manejo de lo social—, no sea cosa de pocos, sino tarea de todos en una sociedad.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- /1/ André Vachet. *La ideología liberal*. Fundamentos, Madrid, 1972. Tomo I. Pág. 21.
- /2/ André Vachet. Ob. Cit. Págs. 49-50-51.
- /3/ A partir de aquí sólo hay un paso, dado en seguida, para reducir toda preocupación social, económica o política al interés individual, a las exigencias de la promoción del bienestar personal y de la afirmación del individuo en el dominio de las cosas. André Vachet. Ob. Cit. Pág. 55.
- /4/ Refiriéndose a Inglaterra escribe Laski: Burdamente podemos decir que la aportación del siglo XVI es la destrucción de la autoridad eclesiástica en la esfera económica. Esto permite que las relaciones de propiedad se desarrollen sin el estorbo de consideraciones teológicas. De esto emergió un estado sucular que buscó y halló su misión en la idea de que reemplazaba a la Iglesia como guardián del bienestar social. Para favorecer su nuevo prestigio construye su propia moral, basándola en la utilidad. Harol Laski. *El liberalismo europeo*. Fondo de cultura económica, México, 1974. Pág. 51.
- /5/ André Vachet. Ob. Cit. Págs. 71-73.
- /6/ Harold Lasky. Op. Cit. Págs. 92-93

- /7/ Nicos Poulantzas. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. S. XXI, México, 1973 Págs. 215-216.
- /8/ De esta forma, determinada por causas físicas en función del fin físico de los seres físicos, la sociedad no puede ser más que una parte del orden físico: su constitución y sus objetivos son por lo tanto físicos. André Vachet. Op. Cit. Tomo II. Pág. 22.
- /9/ Los fisiócratas han imbricado el orden socioeconómico dentro del orden necesario, permanente y universal de la naturaleza. Han hecho de una organización histórica una especie de modelo absoluto que las sociedades deben copiar so pena de perecer. Por el mismo procedimiento justifican el dilema de propiedad (...) la rodean de una aureola sagrada: como algo divino, la propiedad será intangible y absoluta. André Vachet. Op. Cit. Tomo II. Pág. 33.
- /10/ André Vachet. Op. Cit. Tomo II. Pág. 41.
- /11/ ———. Ob. Cit. Pág. 61-62.
- /12/ ———. Idem. Pág. 81.
- /13/ Harold Laski. Op. Cit. Pág. 161.
- /14/ ———. Op. Cit. Pág. 157-158.
- /15/ André Vachet. Op. Cit. Tomo II. Pág. 186
- /16/ Para luchar contra los privilegios, la burguesía podía contar con el apoyo del campesino, pero la igualdad de derechos no podía bastar a éste. Le hacía falta una reforma del impuesto, es más, era hostil como el obrero a esa libertad económica que la burguesía consideraba como la única capaz de asegurar la prosperidad general, él quería restaurar y mantener sus derechos colectivos y la reglamentación de la agricultura tanto como la del comercio de granos. Georges Lefebvre, *La revolución francesa y el imperio*. Fondo de cultura económica, México, 1973, Págs. 38-39.
- /17/ Eric Roll. *Historia de las doctrinas económicas*. Fondo de cultura económica, México, 1973. Pág. 129.
- /18/ ———. Idem. Pág. 128.
- /19/ Harold Laski. Op. Cit. Pág. 141.
- /20/ Los pensadores del siglo XVIII conocían dos tendencias filosóficas e intelectuales del siglo anterior que habían permanecido relativamente aisladas una de otra y que, por ende, no se habían influido recíprocamente de manera significativa: la filosofía racionalista por una parte, y la filosofía empirista por la otra. Descartes ejerció una influencia fundamental en el surgimiento de la primera corriente, mientras que Galileo apeló a la experimentación y Bacon explicó sus virtudes particulares. Una manera de considerar el aporte especial del Iluminismo es, pues, señalar su constante esfuerzo por fundir esos enfoques filosóficos distintos, logrando así una metodología unificada. Irving Zeitlin. *Ideología y Teoría sociológica*. Amorrourtu. Buenos Aires. 1973 Pág. 18.
- /21/ Irving Zeitlin. Op. Cit. Pág. 20

- /22/ El siglo XVIII (...) se dió cuenta perfecta que los hombres a quienes priva de la propiedad necesitan consuelo de alguna especie; por eso buscó todas las razones de por qué la esperanza de salvación futura debería prometerse a condición de que fuesen pacíficos y duros para el trabajo, y de que se portasen bien en este mundo (...) El siglo XVIII consiguió una separación entre la religión y la moral que hizo diferente la sustancia de cada uno para las distintas clases sociales. La religión se convirtió en un asunto privado entre el ciudadano y su dios o iglesia en el caso de quienes tenían una posición en el del pobre si hizo una institución con el contenido social de una necesidad para el orden público (...) Y esto no se limita a Francia. Es el mismo en Inglaterra y Norteamérica, aún en Alemania. Harold Laski, Op. Cit. Pág. 147.
- /23/ Harold Laski. Op. Cit. Págs. 190-191.
- /24/ Nicos Poulantzas. Op. Cit. Págs. 222-223.
- /25/ La revolución estaba sobre todo dedicada a difundir los derechos de propiedad entre los campesinos, a librarlo de los ilegítimos derechos feudales de acreencia y a liberar al comercio e industrias urbanas de las trabas y exacciones del sistema cooperativo. Se luchaba por el "verdadero" y "natural" derecho de propiedad contra el falso y "antinatural" sistema de privilegios (...) concebían esta batalla movida por el interés común de los no privilegiados: propietarios nuevos y antiguos; artesanos y obreros juntamente. G.D.H. Cole. *Historia del pensamiento socialista*. Fondo de cultura económica, Mex. 1974. Tomo I. Pág. 23.
- /26/ Carlos Marx, Federico Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. En obras Escogidas. Progreso, Moscú, 1973. Tomo I. Págs. 136-137.
- /27/ Nicos Poulantzas. Op. Cit. Pág. 227.
- /28/ Eric Hobsbawm. *Las Revoluciones Burguesas*. Guadarrama, Madrid 1974. Vol. II. Pág. 468.
- /29/ Carlos Marx, Federico Engels. *Manifiesto del partido comunista* Pág. 113.
- /30/ Yo me inclino a fijar los comienzos del período romántico entre 1815 y 1820 y terminarlo entre 1848 y 1852, época en que empieza a formarse una nueva sociedad, en que triunfa el realismo en literatura, en que los estudios sociales tratan de convertirse en ciencias (...) si quisiéramos subdividir estos treinta años, tendríamos el período del romanticismo militante, de 1815 a 1830, el del triunfo que va de 1830 a 1843 y el del ocaso que empieza hacia 1848. Roger Picard. *Romanticismo social*. Fondo de cultura económica, México. 1947. Pág. 15.
- /31/ Federico Engels. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En Obras Escogidas, Progreso, Moscú. Tomo III. Págs. 128-129.
- /32/ Carlos Marx, Federico Engels. *Manifiesto del Partido comunista*. En obras Escogidas. Tomo I. Pág. 131.
- /33/ Eric Hobsbawm. Op. Cit. Vol. II. Págs. 445-446.
- /34/ Federico Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En obras escogidas. Tomo II. Págs. 358-359.

- /35/ Ruy Mauro Marini. Razón y sinrazón de la sociología marxista. En *Síntesis*. Número 7. México, Agosto de 1974. Pág. 18.
- /36/ Irving Zeitlin. Op. Cit. Pág. 47.
- /37/ Idem
- /38/ Irving Zeitlin. Op. Cit. Págs. 67-69.
- /39/ Federico Engels. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En Obras escogidas. Tomo III pp. 125-126
- /40/ Las nuevas y gigantescas fuerzas productivas, que hasta allí sólo habían servido que se enriqueciesen unos cuantos y para la esclavización de las masas, echaban, según Owen, las bases para una reconstrucción social y estaban llamadas a trabajar solamente, como propiedad colectiva, de todos para el bienestar colectivo. Federico Engels. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En obras escogidas. Tomo III. Pág. 131.
- /41/ G. D. H. Cole. Op. Cit. Pág. 135.
- /42/ Había llegado a la conclusión de que la iniciativa capitalista ilimitada, lejos de producir los resultados que de ella habían esperado Adam Smith y su intérprete francés Jean-Baptiste Say, conduciría a la falta de trabajo y a la miseria. G. D. H. Cole. Op. Cit. Pág. 88.
- /43/ Carlos Marx, Federico Engels. *Manifiesto del Partido comunista*. Op. Cit. Pág. 132-133.
- /44/ G. D. H. Cole. Op. Cit. Pág. 119.
- /45/ Carlos Marx. *Miseria de la filosofía*. S. XXI, Buenos Aires, 1974 Pág. 51.
- /46/ _____ Op. Cit. Pág. 51.
- /47/ _____ Op. Cit. Pág. 57.
- /48/ Eric Roll. *Historia de las doctrinas económicas*. Fondo de cultura económica. México, 1973. Pág. 130.
- /49/ Federico Engels. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Op. Cit. Pág. 133.
- /50/ George Sabine. *Historia de la teoría política*. Fondo de cultura económica. México, 1975. Pág. 491.
- /51/ Esto es lo que explica la autoridad decadente de la doctrina liberal en nuestra época. Tan preocupada estaba con las formas políticas que había creado, que falló en darse cuenta de manera adecuada de su dependencia de las bases económicas que ellas expresaban. Enseñaron a los ciudadanos de la democracia que establecieron, que ellos eran el pueblo soberano, e insistieron en que, como soberano, el estado debe servir sus deseos. No dijeron al pueblo que su soberanía estaba condicionada de hecho por la obligación de aceptar la revolución burguesa casi término final en la evolución de la idea de propiedad y sus relaciones. Harol Laski. Op. Cit. Pág. 207.

- /52/ Laski demuestra además cómo el dominio de la Corte suprema en los Estados Unidos impide cualquier tipo de legislación verdaderamente democrática. Dice "De ahí que el derecho político del Presidente y del Congreso de los Estados Unidos para decretar medidas liberales, mucho menos socialistas, esté limitado, como no lo está en ningún otro país del mundo, por un criterio judicial de los derechos de propiedad que sólo puede contra el ejercicio accidental del poder de nombramiento". Op. Cit. Pág. 213.
- /53/ La contribución de Comte (...) que el concepto de sociedad pudiera ser analizado y sus leyes descubiertas por métodos que se adaptaron a los cánones de la comprobación empírica y que las relaciones entre las instituciones sociales y la naturaleza humana pudieran rastrearse en detalle (...) atraía fuertemente a Mill por razones obvias. Era la ampliación de una creencia que siempre había sido central en la doctrina liberal, la convicción de que las relaciones humanas son susceptibles de comprensión y control inteligentes. George Sabine. Op. Cit. Pág. 520.
- /54/ E. E. Evans-Pritchard. *Ensayos de Antropología Social*. S. XXI, Madrid, 1974 Pág. 5.
- /55/ _____ Op. Cit. Pág. 5-6.
- /56/ Franz Jakubowsky. *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la Historia*. Comunicación, Madrid, 1973. Pág. 209.