



Dibujo : "Tambor Sagrado" del P. Gumilla en su obra sobre El Orinoco Ilustrado.

**ISSN 0120-3045**

**MAGUARE**

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

---

**Vol. 4**

**Nº. 4**

---

**1986**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**

---

**Marco Palacios Rozo**

**Rector**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**Myriam Jimeno Santoyo**

**Decana**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

**Francisco Ortiz Gómez**

**Director**

---

**Correspondencia y canje: Departamento de Antropología**

**Universidad Nacional de Colombia**

**Ciudad Universitaria - Bogotá, Colombia**

---

**Portada: Dibujo de un Maguaré, elaborado  
por el Padre Gumilla.**

---

## MAGUARE

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

---

Director: Alvaro Román S. — Comité de Redacción: Orlando Jaramillo,  
Hector Llanos.

---

N° 4

BOGOTA

1986

---

## CONTENIDO

### PRESENTACION

**Alvaro Román Saavedra.....** 5

### I. ETNOLOGIA

Aproximación al estudio del sistema cognoscitivo de la  
alimentación Paez.

**Esteher Sánchez de Guzmán.....** 7

La escalera de cristal.

**Mauricio Pardo.....** 21

Un mito de la gente Murui : de cómo se crió Yarocamena.

**Fernando Urbina.....** 47

### II. LINGUISTICA

Neologismos metalingüístico en Sikuani.

**Francisco Queixalós.....** 67

### III. IDENTIDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL

Relaciones de poder en la producción del café. Cultura e Ideología.

**Carlos Pardo Vargas.....** 73

Genitalidad en la copla

**José Rozo Gauta**

**Víctor Raúl Rojas.....** 89

Culturas populares y contextos sociales : un enfoque interpretativo.

**Julián Vargas**

**Pilar Riaño.....** 107

### IV. SALUD Y MEDICINA POPULAR

La metodología antropológica en los estudios de la salud y  
la nutrición.

**María Eugenia Romero.....** 125

**Enfoques antropológicos sobre la atención primaria de salud:  
Integración de la medicina alopática y tradicional.**

**Hugo Portela Guarín.....** 139

**V. ENSEÑANZA DE LA ANTROPOLOGIA**

**Identidad y crisis en Antropología**

**Carlos E. Pinzón C.....** 151

## PRESENTACION

Con el propósito de cumplir el compromiso de publicar las ponencias del III Congreso de Antropología en Colombia, celebrado en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional entre el 2 y 6 de octubre de 1984, se gestionó ante la División de Fomento Investigativo del ICFES, la edición de un primer tomo de las ponencias que fueron entregadas a su debido tiempo, evaluadas y aprobadas por la Comisión Académica del Congreso.

Con los materiales de las ponencias presentadas en forma tardía, hemos considerado que por su contenido, previa evaluación y aprobación, se deben divulgar mediante una publicación especial de la Revista Maguá-re, propósito del presente número.

El ordenamiento de las ponencias se hizo con base en los criterios temáticos establecidos para el primer volumen. Su distribución en los simposios fue la siguiente:

La ponencia "Identidad y Crisis en Antropología", fue presentada por Carlos Pinzón en el simposio III, **regionalización, planeación y desarrollo en la perspectiva antropológica**. En este mismo simposio se expuso la ponencia "metodología antropológica en los estudios de la salud y la nutrición", por María Eugenia Romero; también la ponencia "enfoques antropológicos sobre la atención primaria de la salud", por Hugo Portela Guarín.

En el simposio IV, **identidad y diversidad cultural en Colombia**, fueron presentadas las siguientes ponencias:

"Aproximación al estudio del sistema cognoscitivo de la alimentación Páez", por Esther Sánchez de Guzmán.

"Relaciones de poder en la producción del café. Cultura e Ideología", por Carlos Pardo Vargas.

"Genitalidad en la copla", por José Rozo Gauta y Victor Raúl Rojas.

"Culturas populares y contextos sociales: un enfoque interpretativo", por Julián Vargas L. y Pilar Riaño A.

La ponencia "la escalera de Cristal", fue presentada por Mauricio Pardo en el simposio VI, **tendencias en los estudios sobre el pensamiento indígena en Colombia**. En éste mismo simposio se expuso la ponencia "un mito de la gente Murui: de cómo se crió Yarocamena", por Fernando Urbina; también la ponencia "neologismos metalingüísticos en Sikuani", por Francisco Queixalós.

**Alvaro Román Saavedra**  
Director  
**Revista Maguaré**

# **APROXIMACION AL ESTUDIO DEL SISTEMA COGNOSCITIVO DE LA ALIMENTACION PAEZ**

Esther Sánchez de Guzmán  
Antropóloga

## **INTRODUCCION**

El medio ambiente constituye para los Páez el escenario dentro del cual han de ser interpretadas las nociones fundamentales construidas a partir de su diario vivir con la naturaleza.

Para el blanco la naturaleza es dominada, lo cual crea una mentalidad bien diferente a la de los indígenas, a quienes la naturaleza marca pautas que determinan comportamientos. Sin embargo todos atribuyen al sol, los animales, las plantas, el aire, el agua... ciertas características que permiten un estado de confianza o temor, aceptación o rechazo, beneficio, etc., dentro de un orden cognoscitivo, en el cual cada elemento posee unas especiales características, posibilidades y funciones, no solo en sí, sino en relación a los demás.

Un cuadro clasificativo de alimentos expresa un estilo de vida que puede verse como inexplicable, irracional o exótico. Sin embargo descodificando cada elemento, ordenado en un plano concreto y estricto, podremos entender el por qué de esta clasificación; en este por qué fundamentaremos nuestro análisis en respuestas a condiciones materiales apoyadas en un espacio ecológico y cultural concreto.

## **MARCO CONCEPTUAL**

La vida cultural de un grupo con manifestaciones materiales e inmateriales,

orientada a partir de una realidad cognoscitiva común, que es la expresión implícita y no verbalizada de su comprensión de las reglas de juego, que impone su universo social, natural y sobrenatural, es la base que caracteriza a los miembros de la

sociedad. Provée a éstos de una serie de supuestas premisas básicas que normalmente no se reconocen ni cuestionan, pero que guían y estructuran el comportamiento; del mismo modo que las reglas gramaticales desconocidas por la mayoría de las personas, estructuran y guían sus formas lingüísticas, todo comportamiento normativo de los miembros de un grupo, es una función de su modo particular de ver el mundo y de la aceptación inconsciente de las reglas del juego implícitas en la orientación cognoscitiva 1 .

Respecto a ésta, la define Kenny, como una serie de concepciones de las cuales se desarrolla un tipo de comportamiento preferencial, impuesto por el sistema social que puede ser abstraído por el análisis, pero que quizás no todos los miembros de la sociedad puedan reconocer o expresar conscientemente.

Como quiera que nosotros organicemos nuestros procesos mentales, comprometidos en un ejercicio de análisis estructural en el cual el comportamiento manifiesto (y las pautas más simples que este comportamiento tiende a incurrir), es considerado como un reflejo o representación de una realidad mayor que nuestro aparato sensorial no puede captar directamente...

...En efecto, estamos trabajando en una estructura piramidal: las regularidades de bajo nivel y los enlaces que relacionan las formas de comportamiento manifiesto se introducen dentro de pautas de un nivel más elevado, que a su vez pueden estar incluidas en un nivel superior de integración.

Ya que todo comportamiento normativo de los miembros de un grupo es una función de su particular orientación cognoscitiva tanto en su sentido filosófico y abstracto, como en la visión propia de cada individuo, todo comportamiento es racional y tiene sentido. 2

La visión cognoscitiva provée de una moral y otros preceptos que son guías para el comportamiento y que pueden no ser apropiadas para las condiciones de vida cambiantes que todavía no se han alcanzado. Por esta razón cuando la orientación cognoscitiva de un número de individuos de una nación está fuera de tono con la realidad, estos individuos van a comportarse de una manera que parecerá irracional para los que están más a "tono con la realidad" 3 .

#### **ABSTRACCION ANALITICA DEL COMPORTAMIENTO OBSERVADO 4 .**

Me interesa en este trabajo expresar la naturaleza de la orientación cósmica de los Páez, para de alguna manera ofrecer la complejidad que encierra un mundo cultural sobre el cual se busca recaer en programas de desarrollo. Quiero resaltar y demostrar que el comportamiento tiene un origen, una orientación que, como brújula señala posturas a asumir, no

sólo coherentes en si, sino vitales al mantenimiento de la cultura, aunque opuestos y adversos al sometimiento igualitario que impida su autonomía étnica.

Encontrar el principio integrado, incluye el registro o inventario de elementos, que al explicarse permitan demostrar una unidad.

La base material económica común a campesinos y páez diferenciable en formas sociales de producción, representan el principio integrador. El efecto en la alimentación es el logro de este trabajo.

Para los Paez hay una clasificación de los elementos en grandes planos:

sol  
Luna  
nubes  
tierra  
subsuelo

A cada espacio corresponde un grupo de productos, objetos y realidades que se entrelazan representando una totalidad integral. En cada espacio hay subdivisiones que demuestran igualmente pares binarios con características de opuesto.

Examinemos el cuadro siguiente donde los elementos cosmológicos se entrelazan a partir de estos planos:

<b>Espacio:</b>	<b>Plano:</b>	<b>Características:</b>	<b>Corresponden:</b>
Alto	Sol	Caliente Centro Femenino Lo hueco Dominio Claridad Cambios Inconstancia	Coca Araña Ajo, café, cedrón. Canela, eucalipto. Yerbabuena, abejas Arracacha, apio. Limoncillo, calabazo. Venado, jigra, mochila, lana, ahuyama, Kayumbo, cilantro, chocolate, cabuya y maíz (entre otros)
	Luna	Fresco Dominio de la noche y espíritus	Shugu Is -Yute Shupañín Cebada, calabaza, habas, chuchafruto, ulluco, paico, albahaca, nogal, verdolada,
		malignos (algunos de la totalidad)	toronjíl, naranja, lechero, ortiga.

	Nubes	Caliente	Chicha, miel, murciélagos, guarapo, panela, envueltos sorgo, mote, laurel, (entre otros).
Bajo	Tierra	Frío Convexo	Torcaza, pajaritos, guatil, cucarrones, habichuchos, (caza alta)
		Caza	Oso, zorro, guagua, tigre, conejo, cerdo, pavo, armadillo, torcaza, palomas. (caza alta).
		Valle agricultura.	Plátano, batata, aguacate, granadilla, pepino, mexicano, guadua y maíz.
		Cóncavo	
		Cóncavo pesca	Pescados, pulpo, caracol.
		Frío	Ballena, caimán, cangrejo, tortuga, sardina, tiburón.
Subsuelo	No		Pijao, serpientes, muralla y choza de pijao, vaca, cerdo, arroz, brujos, jaguar y sal (entre otros).
	Pesca		
	Eje horizontal		

analizando el cuadro tenemos:

### Sol

En el primer plano superior está el sol /SEK/, significado de **vida**, relacionada ésta con calor y a la vez con el más grande valor Paez para la continuidad del grupo en descenso demográfico. Allí hay **movimiento** generacional y la figura visual del sol, se extiende real y simbólicamente a la coca como arbusto (con ramificaciones), a la araña símbolo Paez de fertilidad; la oveja es un animal proveedor de lana para el vestido y animal que no requiere cuidado especial, ya que se nutre de hierba; es también /SEK/, (SEK) es a la vez sequedad.

"para qué se va a comer la oveja si da la lana? 5.

"Comer oveja trae mala suerte, es como si se comiera al papá" 6.

Es bien conocida la organización social como símbolo de proveniencia, a la vez tabú alimenticio; oveja es /SEK/ y /SEK/ es origen. Agrega Bernal, como la conserva con cariño y difícilmente la venden o comen. La oveja forma parte pues, de una concepción directa en relación al concepto vida.

Aparte de producir la lana, la oveja produce abono indispensable para el deteriorado territorio. La oveja fertiliza. El Paez inmerso en un mundo

relacionado con la magia utiliza el ovejo para su mujer parturienta. La idea de magia por contagio (Frazer), de que lo caliente produce calor, es plenamente aceptada, porque a la mujer de vientre frío después del parto, debe proporcionársele el calor suministrado por la carne de ovejo o de gallina, considerada también caliente y ubicada en /SEK/.

La borraja produce borrachera. La jigra, la mochila y el anaco se tejen en redondo; el calabazo para el mambe debe ser penetrado para mezclar con la coca y masticándolos estar representando movimientos circulares, movimientos cílicos; el venado igualmente debe ser circundado por el perro antes de cazarlo; el maíz será cosechado circundando el centro, del que se extraerá la semilla concentrada. El ajo, café, cedrón, eucalipto, yerbabuena, arracacha, hongos (de árbol), ruda, chocolate y gallina, representan minúsculos o apreciables ramos de frutos o nidos a un elemento común "como los huevos de gallina criando", (informante).

En oposición el plano inferior conformado por subplanos, se engendran las categorías de lo frío, lo masculino y un elemento tecnico-económico, en el cual se expresa la forma concreta de solucionar la realidad a partir de la vida; ésta se identifica con hambre por lo tanto con **saciedad**. El paez reconoce un ciclo económico y al hombre corresponde distribuir el producto, a partir del riego de semilla hecho por la mujer, por lo que es a ella a quien corresponde regarla: Son actividades de la mujer, altamente productivas:

"Producir el fuego (fogón) tejer la jigra de mambe, la mochila de fique, ruana, anacos; hilar la lana y la cabuya" 7.

Todos elementos de /SEK/. Además de que la rutina del oficio crea un círculo cílico, posible de deducir en la determinación de horarios.

Este importante plano encierra lo que podríamos llamar el eje estructural de la cultura: el silencio como categoría en torno a los valores, la vida como origen y continuidad.

El producto básico de la alimentación Paez, es el maíz, éste es sinónimo de abundancia y a finales del año se puede disfrutar de su cosecha. El maíz es caliente /SEK/, sin embargo preparaciones y situaciones lo hacen frío /ETE/.

El maíz debe someterse a ritual mágico cuando el producto es de cosecha nueva: Ha de consumirse periféricamente para dejar al centro el maíz duro o semilla. Recordamos estas características de aquello que es /SEK/, lo circular, lo que tiene centro y una aureola o ramificaciones. La repartición de la primera carrera de maíz es una práctica que trasciende a valores de donatividad muy importantes, en los que la figura masculina asume la autoridad reconocida por el grupo. No es la fuerza física, ni la vejez, ni algunos conocimientos los que asignan este poder; para los Paez es la capacidad de distribuir adecuadamente el producto, lo que asigna la verdadera autoridad. Ser justo!

El maíz es base de su dieta y juega un papel no solo cuantitativo sino cualitativo.

La variedad de posibilidades de uso del maíz, es amplia, encontramos las siguientes:

Arepas, tamales, mote, envueltos, masitas, tortilla, carantanta, sango, empanadas, sopas, guarapo, aborrajados, caucharina, champús y guarapo.

### Nubes

Son calientes los elementos transformados mediante un proceso de cocción que los adecúa para ser comidos; se incluye la miel a pesar de ser natural (no necesita transformación para comerse).

EL mote, sango, guarapo, representan un "punto", un estado de preparación que sin ser líquido ni sólido revisten características de /ETE/, pero sólo a partir de su transformación. Los envueltos se cocen en el capacho del maíz, indirectamente protegidos para evitar toda contaminación. Los ullucos y la cebada, el chachafruto y las habas, producen una baba, expresión de un estado intermedio.

La guaga, oso, cerdo, guara y murciélagos, son transformados mediante el humo, extrayendo el agua; presentándose su inclusión en los restantes para ser cocidos como técnica contraria.

Todos estos animales naturales de la montaña no requieren protección especial de los de los Paeces.

En el Valle (concavidad) están los productos de cultivo o que deben ser sembrados, en clara oposición al plano natural posible de obtener en él sus elementos sin necesidad de transformar el medio. Se incluyen aquí los senos cuya convexidad provée alimento, son volúmenes donativos por naturaleza.

### Subsuelo

Los pijao están en el extremo opuesto /YU/, por ello la vaca y el cerdo se encuentran también reunidos con los espíritus dañinos. Sólo mediante un ritual, la carne de vaca podrá ser consumida: el animal ha podido pisar tiestos de pijao (resagos de la cultura material precolombina), por lo que ésta podría estar impregnada de su mal espíritu.

El /TE-EU/ (curandero) ha de llamarse y envolverá cuidadosamente trocitos de vísceras (hígado, riñón, corazón, etc.), en hojas de plátano, los amarrará a manera de pequeño envuelto y lo votará a la izquierda de un árbol al occidente. La presencia de un elemento estructural, occidente-oriental, se hace evidente: occidente nuevamente se relaciona con la vida, mientras que el oriente con la muerte; se busca impregnar de vida lo que debe contrarrestar la muerte. Un Paez al que se le ofrece carne

o productos derivados de ésta, o que la reemplacen, debe estar seguro de que el animal no está contaminado de Pijao.

En un tiempo de cosecha de café (granos unidos a un tronco común, estimulante para no dormir), consumen regularmente carne. El café contrarresta el nocivo efecto de la carne de vaca.

En el cuidado del ternero y ganado en general, si al rededor de la actividad (generalmente para blancos) se encuentra y caza un venado, es posible comer carne de res y ha de hacerse minga. El venado purifica la carne de res. Un ritual al duende para tenerlo contento ha de hacerse, generalmente éste va acompañado de música.

La carne puede condimentarse con cebolla y cilantro, adobos aceptados como agradables y el uso de sal en cantidades muy bajas se tendrá en cuenta, pues la sal "da hambre".

La carne en medio de los tamales puede comerse por "estar envuelta con la masa del maíz". Estos serán bien elaborados por las mujeres quienes cuidarán que la carne quede bien recubierta.

Los médicos Paez no la comen, consumen siempre huevos y evitan comer ají para poder sentir las señas. "Ellos fundamentan sus trabajos y consejos en la coca, el aguardiente y el tabaco, y habiendo sido designados por voluntad divina se hallan en capacidad de curar y adivinar, que son las principales facultades que se adscriben a los médicos tradicionales". 8

Dentro de la concepción biológica del Paez, el hombre y la mujer aportan a la formación de la criatura partes diferentes: el hombre da la sangre y la mujer la carne; sin embargo la chicha, la remolacha y el agua se transforman en sangre, mientras que el maíz, la papa, el frijol y la carne, en carne. 9

La agresión que produce pérdida de sangre, produce en los Paez ira e intenso dolor, por lo que constituye ésta la motivación que engendra violencia y en muchos casos asesinatos 10 .

Es la brujería una institución tan arraigada en la cultura y sostenida en el tiempo básicamente para control social, que un alto índice de asesinatos se dan para rebajar el poder del Brujo haciendo mal, o para prevenir el castigo por acciones catalogadas como no permitidas socialmente.

Para invitar al cambio, o propiamente para ejercer brujería se utilizan algunos alimentos. Los huevos son muy comunes. Colocados entre el maízal, a la puerta de una casa o enviados con otros alimentos, representan agobiante amenaza.

Es posible leer estos signos ya que los efectos se manifiestan.

Cuando las hojas de maíz se chamuscan y la planta no forma mazorca, entonces los envidiosos (brujos) han ojeado el maíz.

El envoltorio de un producto, el estado en que éste se encuentre, en una cultura donde la magia juega un papel tan importante, dará confianza o no, sobre el bienestar que producirá un contenido. Nada es accidental o situacional, todo estará determinado por la acción de los brujos malos que tratarán de hacer daño.

En tal caso llaman médico bueno /TE-EU/, para que levante la brujería. La defensa es pues, de tipo mágico, Bernal (1956: 245). La hoja de maíz es la básica para envolver, pero además sirve de acelerador de combustible. La tuza es determinante en el ahumado.

Parece darse al maíz, el poder de asegurar que los alimentos bajo su contacto sean siempre positivos. Cuando la mujer acaba de dar a luz, entonces le dan maíz molido, arracacha, plátano maduro, gallina ponedora y carne de ovejo. Le prohíben el mexicano (bolo) porque "está frío el estómago y duele mucho".

No debe condimentársele la comida ni con cebolla porque "pudre los intestinos", no podrá comer carne de cerdo, frijol o ají, es tabú para las parturientas 11 .

El mote, la chicha y la coca no faltan en las mingas; ésta como institución propia del Paez a más de responder económicamente como unidad de producción, satisface simbólicamente la relación individual con el todo cósmico, es decir la minga incrementa la producción; la chicha, la coca y el maíz, incrementan el desempeño físico, pero también el desempeño sexual, según su tradición.

La coca entonces sólo puede considerarse un afrodisíaco realmente en la medida en que es un estimulante y un eufórico. Por esta razón sería preferible permanecer con la idea de la coca como femenina, no en el sentido físico de algo que excita sexualmente a un hombre, sino más en el sentido simbólico de un complemento, de un contrapeso disciplinario, a la fuerza bruta de una masculinidad agresiva 12.

Junto con la coca se consume mote, el plato relacionado con la fuerza, pero al igual que la coca, sinónimo de saciedad, de satisfacción.

"El guarapo y la coca son magníficos sedativos del acicate de la necesidad alimenticia" 13 . Es bien claro el simbolismo de complementariedad del que hablamos.

La chicha se consume acentuadamente en época de escasez, de hambruna, siempre mezclada con la coca. Las gentes mascan para que no de mucha hambre. Los pequeños si padecen hambre porque no saben mascar; comen mexicano que no necesita de sal, la cual la ahorran 14.

Lo establecido para la reunión de mingas, es entonces la chicha, la coca y el mote, todos elementos femeninos y, transformados por las mujeres en su proceso. La coca es un artículo de redistribución circular. Debe

darse y aceptarse como manifestación de un "contrato diádico y comunitario".

Reichel Dolmatof trabaja la idea del poporo (recipiente para la cal o mambe), complemento indispensable para el efecto de las hojas de coca, como sinónimo de comida y de mujer, lo cual corrobora nuestras deducciones clasificadas en /SEK/ .

El maíz se come diariamente y en los diferentes horarios que estructuran el tiempo Paez. La coca se reparte en la madrugada; a cada minguero se le da en cantidad, es física y psicológicamente un equilibrador.

En el llamado entredía, dice Bernal 15 , toman café y arepas y a la comida en Mosoco agregan tocino o carne de puerco, lo cual representa un visible cambio en las costumbres.

A las 4 p.m., después de las mingas, rezan invocando siempre a los familiares fallecidos del minguero, bien sean antecesores colaterales o descendientes. La minga es expresión viva de una tradición autóctona en donde se manifiestan elementos simbólicos, sostén de su cultura. Pese a la existencia de dos religiones, cualitativamente diferenciables; una por ser institución funcionando paralela a su cultura: la católica y, su tradicional organización religiosa que, funciona como sistema cultural.

El Cabildo, institución no tradicional pero que se ha incorporado a sus valores, es otro lugar centro para consumo de coca en grupo. Nuevamente la figura de mujer ausente pero presente a través de la coca; complementa a quien tiene la palabra. El hombre es voz en el sentido estricto del término, la mujer es silencio, aunque participa activa y decisoriamente.

Bernal 16 corrobora:

"Al Cabildo cuando se  
lo cita, lleva coca".

Es en el Cabildo donde se decide con palabras las adaptaciones al nuevo medio cultural que debe enfrentar el Paez; pero la mujer mantiene mediante la socialización de la primera infancia, la tradición "dura" la espina dorsal de la cultura: Gestos, actitudes y creación de hábitos no perecederos, están en manos de la mujer Paez. El hombre cuida, vigila este cumplimiento 17 .

La chicha representa un elemento de uso habitual y de alto consumo al interior de la cultura Paez. A diferencia de otros grupos, ésta es siempre de caña molida, cuyo zumo es hervido y puesto a fermentar en ollas de barro o recipiente de madera durante dos o tres días.

La chicha es caliente, es /SEK/ y a la vez es un bien de intercambio que abre y cierra actividades económicas, ceremoniales y rituales. La presencia de los evangélicos y del grupo ALFA Y OMEGA "AGAPE", ha creado un desequilibrio prohibiendo el consumo de coca y chicha. La

estructura de la comunidad, actualmente, ha sido predeterminada por contradicciones históricas, pero la conservación de las relaciones sociales básicas, permanece transmitido a través del tiempo por la socialización y educación no formal de las generaciones ascendentes, la transmisión de hábitos culturales alimenticios, por ejemplo, permanece en franca y estrecha relación con valores como la solidaridad, el intercambio, el igualitarismo, todos expresables en redes de relaciones sociales y económicas completas.

El uso de chicha está directamente en relación al intercambio de fuerza de trabajo. La chicha es el elemento que circula visiblemente; es expresión de valores de redistribución. La naturaleza requiere un ordenado enfrentamiento que se hace evidente mediante un sistema de cooperación que busca lo necesario, jamás el excedente. La sobreexplotación de la naturaleza la rechaza el Paez, quien tiene clara conciencia de la responsabilidad frente a generaciones futuras.

La educación familiar indígena desarrolla un individuo con sentido de grupo parenteral, familiar, comunal y las correspondientes actitudes y valoraciones cooperativas que lo hacen apto para dar su esfuerzo personal cuando las necesidades de otros miembros de la comunidad así lo requieren y para recibir a su vez el trabajo de aquellos a quienes dió su cooperación; de esta forma cada individuo de la comunidad indígena se acostumbra con una práctica constante a dar y recibir en la misma proporción. Mejía 18 .

Con respecto a lo anterior afirma Villa 19 : "Es evidente que el consumo de la chicha es un hecho social formando parte de los patrones de reciprocidad del dar y recibir o como lo expresan los Paez del ofrecer".

### **Subsuelo**

El último plano /YU/ bajo tierra y de característica fría, recoge fundamentalmente el concepto de lo dañino, de lo que pudre, de lo descompuesto.

Elementos muy característicos de la estructura de este plano, son: el cerdo, la vaca, los pijaos, los brujos, la muralla de pijaos, la serpiente.

Son característicos por el mal que hacen cobijadamente afectando lo "alto" y logrando tambien un asiento o "concho" un residuo, que permanece pudriendo. Aunque también puede andar hasta permanecer...

Los efectos del plátano, aguacate, pepino y mejicano, son relativos dependiendo del estado fisiológico en que los órganos están abiertos o cerrados o, sensibles a ser penetrados.

La mujer parturienta no come plátano por que el "cuajo" está sensible por la subida de la leche. Si lo hace podrá "quedarse un residuo que pudra sus órganos".

La muralla de pijaos significativamente comparable con la serpiente, crea un concepto de territorialidad básico, entre lo vivo y lo muerto, entre la actividad creativa y transformadora y la que roba o abusa del otro sin esfuerzo /PESHUE/.

Todo lo que está clasificado en este plano, es temido y tabú. Aquí es donde definitivamente llegan los niños o adultos tomados por el duende en la montaña.

En Porz, /CUCHI/, cerdo, es significado de mal espíritu...de que hace daño. El marrano es un animal de crianza por parte de las mujeres para ser vendido a los blancos. Generalmente se come en los entierros y un Paez buscará entre sus vecinos uno, si no posée en su propia casa, para ofrecer de cuido en el velorio y lavatorio. Será comido **siempre** con chicha o envueltos de maíz, ya que éstos relativizarán la posibilidad de la muerte, situación del difunto, el que se reunirá a través de su putrefacción con "lo que hace mal": la vaca, el cerdo, los restos arqueológicos, los pijaos, la serpiente, la muralla, etc., quedando allí una parte, otra va a /SEK/.

Es tan arraigado este sentimiento de que se puede recibir mal de un brujo, que puede afectar psicológicamente a individuos y a los grupos de manera muy intensa. La concresión de este peligro se manifiesta muy explícitamente en la brujería.

En muchas partes del mundo hay quien crée que existen seres humanos que pueden hacer daño a otras personas ejerciendo poderes que la gente ordinaria no posée, poderes que actúan de una forma que no puede ser detectado y, por consiguiente, cuya causa puede ser reconocida únicamente cuando el perjuicio surge a la luz. A aquellas personas a las que se supone en posesión de tales poderes se les llama generalmente brujos.

Desarraigar, erradicar esa fuente de peligro que produce tanto miedo, se manifiesta en los asesinatos de brujos, los cuales son vistos socialmente como adecuados. Un hombre (generalmente), al que se le reconoce como brujo, es un hombre que 'hace coger dolor', 'mata a los niños' (lo más respetado y cuidado por la comunidad), 'chamuzca las hojas de maíz', 'cuando hay FINCA entran a dañar', son seres MIOJJO, seres dañinos 20 .

Es por lo que, son ofensivas palabras relacionadas con este plano como CHINO, ya que indica la imagen de lo que no son y de lo que no quieren ser.

En los asesinatos es posible determinar una constante en la forma de tratar al brujo, ya que este se asemeja a la que se da a los componentes de /YU/.

Vaca "Se enlazan como a ganado"  
Cerdo "Se matan con cuchillo cortando la aorta".  
Serpiente muralla\* "Se pican" 21 .

El uso de yerbas y alimentos para hacer brujería, es el signo que permite a los individuos objeto de brujería, defenderse, hacer contrabrujería con ayuda de un especialista o asumir individualmente la defensa del grupo.

"Veía tres huevos\*\* en la puerta de la casa sin saber por qué... y siendo todos tan pobres por lo que pensaba que mi hijo iba a nacer muerto... vivía con mucho miedo". (informante).

Según los cronistas, describen cómo la agricultura y los patrones alimenticios de los paez giraban alrededor de la yuca, no del maíz andino 22 . Aunque la yuca hace actualmente parte muy importante de la alimentación diaria (core del 1er. orden), no nos fue posible ubicarla coherentemente; por un lado hace parte de la idea de origen y por otro lado de la de fin o conclusión.

Sin embargo en /YU/ se reconoce el elemento vital a la vida: el agua, luego pareciera que lo dos polos contrarios /SEK/ y /YU/, se encontraran conformando un sistema circular.

\* \* \*

## CONCLUSION

Aunque los Paez (cerca de 58.000 individuos) extendidos en los municipios del Departamento del Cauca, no facilitan su diferenciación externa de los campesinos de la región, su lengua, concepción de origen, relación con la tierra y la organización en cabildos, nos permiten asegurar la presencia de un grupo etnicamente vivo, fuerte culturalmente.

El paso de los tiempos repleto de fortaleza y organización para defender su autonomía, nos permiten ofrecer el material que hoy publicamos y que lleva definitivamente a concluir, cómo una cultura no muere por fragilidad, pese a los embates del contorno, con la facilidad con que muchos se atreven a juzgar.

Ofrecemos esta modesta contribución a quienes luchan por revitalizar su cultura.

---

\* Son unidades compuestas por minusculos o componentes mayores.

\*\* El huevo tiene mucho prestigio y no es lógico que alguien los done así no más. Se usan para brujiar.

## NOTAS

- 1 FOSTER, George. *Imagen del Bien Limitado*. Ed. Periferia Argentina, 1961.
- 2 Ibid. p. 63.
- 3 Confr. Ibid. p. 63.
- 4 KLUCKHOHN, Clyde. "Pattering as exemplified in Navaho Culture". Wisconsin 1943, p. 213.
- 5 BERNAL V., Segundo. "Los Paez". *Revista Colombiana de Antropología*, 1956, Bogotá, p. 352.
- 6 Ibid. p. 352.
- 7 Ibid. p. 344.
- 8 GALVIS, Alida. "Los Evangélicos" (*Manuscritos Popayán*, 1979).
- 9 BERNAL V., Segundo. "Los Paez", 1959. p. 352.
- 10 DE GUSMAN S., Esther. *Peritazgo Antropológico*, Popayán, 1981.
- 11 BERNAL V., Segundo. "Los Paez", 1956, p. 352.
- 12 HENMAN, Anthony. "Mama Coca". ed. Oveja Negra, Bogotá, 1981, p. 80.
- 13 BERNAL V., Segundo. "Los Paez". 1956. p. 336
- 14 Ibid. p. 332.
- 15 Ibid. p. 331.
- 16 Ibid. p. 332.
- 17 DE GUZMAN S., Esther. *Peritazgo Antropológico*.
- 18 MEJIA P., María Consuelo. "Consideraciones sobre el problema de la Deculturación indígena en Colombia". *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, 1975, V, XVII, p. 309.
- 19 VILLA, Eugenia. "Los Paeces": Un grupo humano en proceso de suicidio biológico y cultural. 1978, Universidad del Cauca.
- 20 DE GUZMAN S., Esther. "Peritazgo Antropológico".
- 21 Ibid.
- 22 FRIEDEMMAN N. y AROCHA, J. "Herederos del Jaguar y la Anaconda". Bogotá, 1982, ed. Carlos Valencia.

## BIBLIOGRAFIA

- Bernal V., Segundo. Los Paez. Revista Colombiana de Antropología. 1956, Bogotá.
- De Guzmán S., Esther.
- ..... Peritazgo Antropológico. Popayán, 1981.
- Foster, George. Imagen del Bien Limitado. Ed. Periferia, 1973, Argentina.
- Friedemman N. y Arocha J. Herederos del Jaguar y la Anaconda. Ed. Carlos Ed. Carlos Valencia, 1982, Bogotá
- Gálvis Aida. Los Evangélicos. (Manuscritos), 1979, Popayán.
- Henman, Anthony. Mama Coca. Ed. Oveja Negra, 1981, Bogotá.
- Kenny, Michael. Social Values and Health In Spain: some preliminary considerations. H. O: 1962.
- Kluckhohn, Clyde. Pattering as exemplified in Navajo Culture. 1943, Wisconsin.
- Levi-Strauss. Antropología Estructural. 1969, Eudeba, Buenos Aires.
- Mejía P., María Consuelo. Consideraciones sobre el problema de la Deculturación Indígena en Colombia. Revista Colombiana de Antropología. 1975, V, XVII, Bogotá.
- Villa, Eugenia. Los Paeces: Un grupo humano en proceso de suicidio biológico y cultural. Universidad del Cauca. Facultad de Humanidades, Popayán.

## LA ESCALERA DE CRISTAL \*

### TERMINOS Y CONCEPTOS COSMOLOGICOS DE LOS INDIGENAS EMBERA

Mauricio Pardo R.  
Antropólogo  
Medellín  
1984

#### INTRODUCCION

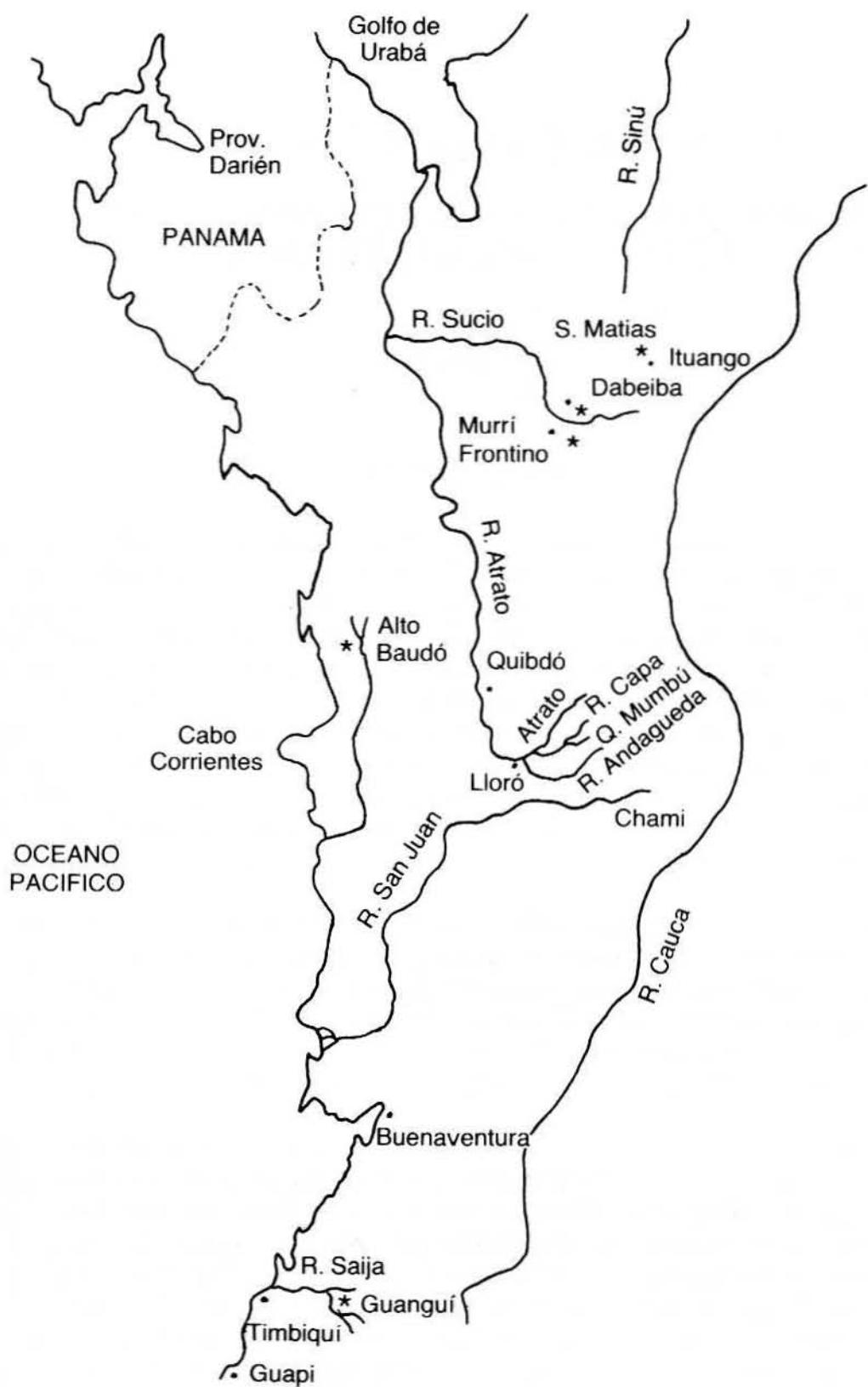
La presente indagación sobre concepciones y prácticas etnoastronómicas de los indígenas emberá, forma parte del proyecto "Etnoastronomía en Grupos Indígenas del Oriente Colombiano", patrocinado por Colciencias y por la Universidad Nacional. Los indígenas emberá hoy están dispersos por una vasta región del occidente colombiano pero distintos investigadores entre ellos Nordenskiold y Reichel Dolmatoff han sugerido un posible origen amazónico. Por esta razón se consideró pertinente incluir a esta etnia en una pesquisa centrada en la Orinoquía y en la Amazonía con el fin de comparar aspectos etnoastronómicos y establecer diferencias y similitudes y en lo posible aunar indicios acerca de la remota procedencia del grupo.

La casi totalidad de los datos sobre astronomía y temas afines presentados en este informe corresponden a concepciones y denominaciones recolectadas en la comunidad emberá del alto río Baudó, localidades de Santa María de Condoto, Miácora y la Felicia. En esta zona he adelantado investigaciones de campo en mayo-junio/80, octubre/80-marzo/81, enero/82, octubre-noviembre/82 y marzo 83.

Con financiación del proyecto de Etnoastronomía efectué en julio-agosto/83 un viaje a la comunidad emberá de la quebrada Guanguí, afluente del río Patía del Norte a su vez tributario del río Saija, en jurisdicción del municipio de Timbiquí, en la región costera del departamento del Cauca. Se escogió esta localidad porque por algunas referencias había tenido noticias de la originalidad de rituales y concepciones de esta comunidad frente a los de otros grupos emberá y juzgué conveniente hacer una prospección con la esperanza de hallar relevantes informaciones acerca de las observaciones vernáculas sobre los fenómenos estelares que complementarán lo hallado entre los indígenas del Chocó los cuales, como se verá más adelante, exhiben unas ideas muy precarias al respecto,

---

\* Investigación, auspiciada por COLCIENCIAS y la Universidad Nacional.



LUGARES MENCIONADOS

\* SITIOS VISITADOS

Durante una investigación de carácter lingüístico entre los emberá del Departamento de Antioquia en enero-marzo/84 he realizado visitas a las localidades de Pital, municipio de Dabeiba; Chontaduro-Carauta, municipio de Frontino y San Matías, municipio de Ituango. Al margen de la actividad central indagué sobre tópicos astronómicos y denominaciones de cuerpos celestes.

De otro lado se ha hecho una detallada consulta bibliográfica sobre mitología de los diferentes grupos emberá con el objeto de extractar menciones sobre eventos etnoastronómicos y afines.

En la presentación de los datos se ha seguido el esquema propuesto dentro del proyecto por el Dr. Francisco Ortíz con las modificaciones que los datos recolectados sobre los emberá determinaron.

En cuanto a la transcripción y traducción de los diferentes términos en lengua emberá se han usado las barras / / para la notación fonológica adaptada a los tipos mecanográficos y se ha tratado de mostrar el significado, en la medida de lo posible, utilizando los paréntesis ( ).

La pronunciación de la ortografía usada para el emberá sigue aproximadamente la usual del castellano con las siguientes excepciones:

El diacrítico ~ sobre las vocales indica nasalización; la /u/ es una vocal alta posterior retraída, se pronuncia con la abertura y la posición de la lengua como para decir la /u/ pero sin proyectar los labios; la /b/ y la /d/ son sonidos análogos a los del castellano pero más tensos; la /z/ y la /yh/ son sonorizaciones de la /s/ y la /ch/ respectivamente; la /w/ es una fricativa bilabial pero sin que los labios lleguen a unirse; la /r/ es retrofleja, o sea que se pronuncia con la punta de la lengua vuelta hacia atrás; después de vocales nasalizadas las consonantes presentan una fuerte prenasalización escuchándose un sonido similar a /m/ antes de /p/, /b/, y /d/ o de /n/ antes de las restantes, por ejemplo /ébérá/ se pronuncia algo así como "emberá". Las pronunciaciones aquí indicadas son apenas aproximaciones a los sonidos reales del habla indígena.

## I. LA ETNIA Y EL TERRITORIO

En el momento de la llegada de los conquistadores españoles los emberá se asentaban en inmediaciones del alto río Atrato y del alto y medio río San Juan en lo que durante la dominación colonial se denominó el Alto Chocó. Aproximadamente durante un siglo resistieron militarmente a los invasores europeos pero a mediados del siglo XVII algunos grupos comenzaron a ser reducidos. Los emberá no poseían una organización política centralizada y se enfrentaban a sus enemigos en distintos grupos al mando de caciques guerreros y parece que desde épocas precolombinas algunos grupos tenían ciertas diferencias lingüísticas y culturales. Los mismos españoles refirieron estas diferencias en sus documentos en los que se habla de indios de las provincias de Citará, de Paya, de Nótita, del Chocó (término que inicialmente se restringía al alto río San Juan). También se hablaba de la provincia de Noanamá en el bajo San Juan,

territorio de los noanamá o Waunanas, indígenas fuertemente emparentados lingüística y culturalmente con los emberá. Tanto emberás como waunanas fueron designados por los españoles con el apelativo genérico de "indios chocó" denominación esta cuyo origen es todavía hoy oscuro.

Evitando la dominación colonial al principio, la cercanía de los negros liberados después y en busca de nuevos territorios posteriormente, estos indígenas se han expandido por una extensa región, encontrándoseles hoy en pequeños núcleos dispersos en la llanura del Pacífico desde la frontera con el Ecuador hasta la provincia de Darién en Panamá y en la vertiente occidental y los ramales terminales de la Cordillera Occidental, habiendo protagonizado un sorprendente proceso de supervivencia a diferencia de muchos de sus vecinos precolombinos que se extinguieron. Las poblaciones más numerosas se encuentran en los departamentos de Chocó, Antioquia, Risaralda, Córdoba y en la provincia de Darién en Panamá, aunque hay pequeñas comunidades en Nariño, Cauca, Valle y Caldas. En la actualidad son aproximadamente unas 30.000 personas. Según las zonas reciben distintas denominaciones de sus vecinos negros o blancos: "cholos" en la costa pacífica, "chamís" o "memes" en Risaralda, "catíos" en Antioquia y Córdoba, "chocós" en Panamá. La dispersión postcolombina sumada a las diferencias originarias ha resultado en una cierta diversidad cultural y lingüística y sobre este último aspecto hoy se encuentran unas 10 áreas dialectales del idioma emberá.

Tienen estos indígenas un tipo de poblamiento disperso, con habitaciones hasta por varios kilómetros a lo largo de los ríos en las zonas selváticas o de los caminos en la cordillera. Las casas son construcciones palafíticas en las que viven familias nucleares o extensas en promedio de unas siete personas. Tienen parcelas monocultivadas de maíz, plátano, caña, yuca, frijol o arroz según las zonas; hoy en día casi todos comercian con algún producto agrícola, y para este efecto algunos siembran cacao o café, o alguno de los cultígenos anteriores que son básicamente de subsistencia. La adaptación de esta etnia ha sido descrita como de selva tropical, esto es de horticultura intinerante complementada con caza y pesca.

La organización social se basa en parentelas en las que se reconoce pertenencia por vía paterna y materna, la norma matrimonial prohíbe la unión entre consanguíneos y tanto mujeres como hombres pueden ser poseedores de tierra. La adscripción territorial es muy flexible lo cual resulta en una fuerte tendencia a la migración y a la escisión de los grupos parentales.

No poseen una religión propiamente dicha con un culto, unas normas más obligatorias y unos adeptos. El jaibaná es el chamán que se encarga del control de entidades espirituales maléficas o benéficas. Básicamente puede llegar a ser jaibaná cualquier persona, dependiendo esta opción del albedrío individual. Los servicios chamánicos se prestan de manera individual y aunque generalmente a los rituales son invitadas varias personas, no son actividades que involucren a toda la comunidad o que se

efectúen con objetivos colectivos. El énfasis de esta actividad es de tipo médico pero el jaibaná ocasionalmente participa en la funebria, en desencantamiento de lugares, en adivinaciones o en la propiciación de la abundancia de las presas de caza. El carácter individualista del jaibanismo le confiere un papel secundario en los mecanismos de solidaridad y reproducción social y lo desliga de roles de conducción política. Esto explica el hecho de que en varias comunidades no existan chamanes o sean muy escasos y que allí la vida social no se muestre afectada por esta ausencia.

A diferencia de otros grupos la mitología de los emberá no está entroncada con la cohesión del grupo o su permanencia física o ideológica. No hay un ceremonial ligado a la narración de los relatos tradicionales y ni siquiera una coerción social para contarlos, escucharlos o aprenderlos. Por este motivo la permanencia de la narrativa vernácula es muy frágil y actualmente son pocos los individuos que los conocen con competencia.

Los territorios en donde se ubican los emberá son del tipo de selva tropical húmeda y superhúmeda con variedad de paisajes que van desde las costas bajas al sur del Cabo Corrientes hasta las escarpadas laderas del noroccidente antioqueño. La zona que los delimitaba antes de la conquista es fácilmente la más húmeda del mundo, en los cursos altos del San Juan y del Atrato. Allí la marca estacional más conspicua es la de la variación de la lluviosidad y no se dá como en la Amazonia y en la Orinoquia una marcada diferencia en el nivel de los ríos de acuerdo a la época debido a la irregularidad del terreno.

En la medida en que el bosque se hace más bajo y más húmedo es menor la fertilidad y mayor la fragilidad de los ciclos de reproducción de la vegetación por lo cual no se prestan para establecer cultivos de cierta extensión pues el terreno se degrada irremediablemente. En consecuencia las tierras de la cordillera soportan mucho mejor la tala y la apertura de potreros permanentes o de siembras de gran área lo que las ha hecho mucho más apetecibles para la colonización con el consiguiente desplazamiento de los indígenas de sus tierras y el empobrecimiento de los recursos naturales especialmente las especies apropiadas para la caza y la pesca.

## II. GEOGRAFIA.

### a. Orientación del Territorio.

Los emberá se basan en dos referencias fundamentales para orientarse: el curso de los ríos y el movimiento del sol. El primer factor es el que principalmente los guía en sus incursiones en la selva, como dependiente de este factor se tienen en cuenta las divisiones de aguas o cuchillas de los pliegues de las serranías. Es así como básicamente se ubican según los conceptos "río abajo" /do barrea/ o /do basí/ y "río arriba" /do uarā/ o /do uarágá/, (/do: río). Para efectos de una cierta cercanía se tiene en

cuenta el cauce más cercano cualquiera que sea la dirección que este lleve; así sea para señalar una ubicación distante unos pocos metros se acudirá a esta conceptualización. En el habla corriente se abrevia la expresión diciendo simplemente /barrea/ o /basí/ y /uará/ o /uarágá/. Para distancias próximas se usan unas especies de diminutivos: /bareka/ y /uádeka/ respectivamente. Estos términos que podrían traducirse como "arriba" y "abajo" se restringen a la dirección que marcan las aguas pues hay otras palabras para designar las ideas de arriba y abajo en otros contextos.

Lo anterior es tomado como referencia del curso de los ríos cualquiera que sean; pero dentro de una orientación más general, y específicamente para los emberás del Chocó y de la llanura costera, el norte se nombra como "abajo" /barrea/ y el sur como "arriba" /uarágá/ por la razón de que el eje fundamental de referencia es el río Atrato que fluye hacia el norte e incluso en los documentos coloniales se habla de Alto Chocó hacia el nacimiento del Atrato y de Bajo Chocó hacia su desembocadura. Esta concepción se generalizó y hoy en día es vigente para toda la costa pacífica como pude constatarlo en el litoral caucano, de manera que tanto negros como indios ubican a Panamá hacia "abajo" y al Ecuador hacia "arriba", aún en el caso de los habitantes del Baudó que en la mayor parte de su trecho corre en dirección opuesta a la del Atrato.

Se tendría entonces un marco de referencia limitado basándose en los ríos más cercanos y uno más general marcado por el Atrato así puedan aparecer como contradictorios al compararlos fuera de contexto. Los indígenas de las montañas antioqueñas, más alejados de la órbita del Atrato se basan sólo en los cauces próximos.

Respecto del movimiento solar se restringen a dos puntos cardinales, el oriente /umádau oyhada/ y el occidente /umádau baeda/ ; /umádau/ es sol, /yohá/ es el verbo salir y /baé/ el verbo caer o sea que estos términos traducen "salida del sol" y "caída del sol".

En el aparte específico de astronomía se señalarán algunas ideas mitológicas sobre el movimiento del sol. En el Baudó se pudieron constatar dos situaciones rituales en las que es tenida en cuenta la orientación solar. En la funebria el cuerpo se entierra extendido boca arriba con los pies en la dirección que sale el sol y con la cabeza mirando en dirección contraria al río, con el objeto de que el espíritu no salga a vagar por el agua que es la principal vía de circulación de la gente. En el ritual de iniciación de los chamanes, en una ceremonia nocturna el aprendiz y el maestro se sientan frente a frente, el primero mirando hacia el poniente y el segundo en sentido contrario. No se pudieron obtener más explicaciones sobre esta orientación que la de que "así se hace desde antigua".

Finalmente se tendría la referencia universal del lado derecho y el lado izquierdo a partir de las manos. Mano derecha se dice /juá ará/ y mano izquierda /juá əká/ (/juá/: mano; /ará/: propio, auténtico; /əká/: significado sin establecer)

## b. Territorio Tradicional.

Los emberá actuales no tienen una idea muy clara de sus territorios ancestrales y de sus desplazamientos y migraciones. Sin embargo la mitología puede ayudar a dar una idea. En el alto Baudó recolecté un mito de diluvio en el que se refiere que los sobrevivientes a la inundación llegaron en una embarcación al cerro Mojarra el cual se encuentra hacia los nacimientos del Atrato. Una versión similar fué recogida por Wassen (Citado por Pinto 1978: 228).

María de Betania recogió en la zona de Dabeiba un relato en el que se cuenta que en tiempos primordiales los emberá subían al mundo de su héroe cultural Karagabí por medio de una escalera pero por una falta la escalera se destruyó quedando en el lugar de su base una gran piedra que aún hoy se puede observar en las inmediaciones de Lloró. Hay que anotar que esta versión fué recogida en 1918 en una zona del occidente antioqueño en la que aún hoy los indígenas no tienen idea clara sobre el territorio chocoano. (María Betania. 1964:14).

En una oportunidad escuché a un indígena del alto Baudó contar que hacía algún tiempo había permanecido una temporada en el río Capá en la zona de Lloró y que allí los emberá afirmaban que en la cabecera de una quebrada llamada Mumbú hay una piedra con unas extrañas inscripciones la cual fué dejada allí por Karagabí. Una versión más detallada sobre este mismo tema la trae la recopilación de Betania (Betania 1964:67). En el relato del diluvio, ya citado, se cuenta también que dos hermanos, hombre y mujer, que cometieron incesto, fueron convertidos en la prominencia de una montaña que aún se observa por los lados del alto Atrato (Pardo 1984: 55).

Por otra parte se tiene que tierra en lengua emberá se dice /egoró/, /jioró/ o /yoró/ según la zona dialectal. Todos estos datos hacen pensar con gran seguridad que los emberá consideraban a Lloró como su lugar de origen o por lo menos su territorio tradicional, aunque ya hoy el común de las gentes no haga este reconocimiento. Los datos mitológicos coinciden con los documentos etnohistóricos que muestran como los emberá se esparcieron post-colombinamente desde un epicentro situado en los altos San Juan y Atrato. La expansión a lo largo del Atrato ha sido mostrada por el investigador sueco Sven E. Isacsson (Isacsson 1975).

Lloró se halla situado un poco más abajo de la confluencia de los ríos Andáqueda y Atrato; fué una de las primeras fundaciones españolas en el Chocó y uno de los lugares en donde se intentó reducir y concentrar a los indígenas. Hoy es un municipio de población negra y los indígenas descendientes de los que permanecieron en la zona se encuentran en el río Capá, Atrato arriba a varios kilómetros de Lloró.

### III. COSMOLOGIA.

Entre los emberá actuales es difícil encontrar una concepción vigente acerca del mundo y su situación en el universo pero de manera análoga a lo hecho respecto al territorio tradicional se tratará de hacer una reconstrucción de las ideas cósmicas a partir de diferentes versiones mitológicas.

Severino quien recolectó tradiciones entre los emberá del Urabá antioqueño a principios del siglo indica que Dios, /dayhíze/ sacó el mundo del pensamiento y creó a Karagabí a su vez creador de los hombres. Habría cuatro mundos sobre este y cuatro debajo, pero advierte Severino que los indígenas sólo saben dar razón de tres de ellos: el mundo de Karagabí quedaría encima y en tiempos primordiales los emberá podían subir por una escalera como de cristal pero en castigo por el incesto, Karagabí les cortó esa comunicación (Santa Teresa 1959:42); debajo hay un mundo llamado /armukurá/ dominado por Tutruiká, ser que se creó a sí mismo y competidor de Karagabí; en medio de estos dos mundos estaría este, el mundo de los hombres.

A partir de algunos relatos del alto Baudó se puede deducir lo siguiente: debajo de este mundo hay otro llamado /yhábera/, es similar a éste, con selvas y ríos. Allí moran algunos seres, algo así como espíritus, por ejemplo las "madres" o "dueños" de algunas especies (como la madre de los pecaríes /bidó papa/) o los /ātomiá/ o "madre de agua" que son como unos hombres monstruosos que habitan en el río y que los jaibaná pueden controlar). En los relatos, los personajes se desplazan entre este submundo y el mundo de la gente por algunas quebradas. Como dato curioso se puede anotar que para pasar de un mundo a otro un personaje se sumerge en una quebrada y aflora en una quebrada del otro mundo es decir un mundo se hallaría "debajo" del otro siempre; esto es que serían mundos contiguos pero opuestos como las caras de una hoja.

En el cuento del gallinazo rey /ākosó torró/, también del Baudó, se refiere como cuando el protagonista iba subiendo con los gallinazos, en determinado sitio "había como una tierra" y que allí estaban las personas que habían muerto. En otro relato sobre la guerra de los emberá con los cunas, los primeros iban tras los segundos por la costa pacífica hacia el norte; se extraviaron y llegaron a una tierra llamada /do karrá/ (/do/: río; /karrá/: raíz) podría traducirse este término como "el final de las aguas"; allí había una gente pequeñita con defectos. A unos les faltaba la nariz, a otros uno o varios miembros y hasta los había sin cabeza. Cuando llegaron allí extraviados los emberá estas personitas les decían: "-llegó mi papá", los saludaban y les preguntaban por la familia. Les explicaron que ellos se formaban cuando la gente se iba a lavar al río después de tener contacto sexual pero que los peces los mordían y que por eso les faltaban pedazos. (Pardo 1984:207).

Uno de los mitos más populares entre los emberá y uno de los que se conserva en casi todas las zonas es el de las aventuras del hijo de la pierna /jerúpotó oarra/ (/jerúpotó/: pantorilla; /oarra/: hijo). Este ser nació de

la pierna de una mujer (en algunas zonas se cuenta que fué un hombre) la cual murió de ese parto al rajarse la pierna. El niño que nació creció muy rápido y preguntaba quien había matado a su mamá; un día le dijeron que había sido la luna e intentó subir a castigarla pero un pájaro carpintero le trozó la guadua por la que iba subiendo y al caer traspasó la tierra y salió a un mundo en el que la gente no tenía año y se alimentaba con el olor de las cosas cocinadas. Este mundo referido como /atau aramora/ (/atau/:ano; /aramórā/: tapado) aparece también en una narración que recogí en Guanuí sobre el movimiento del sol. Posiblemente /aramora/ sea la variante dialectal del /armacurá/ que trae Severino y en tal caso se podría estar de acuerdo con Pinto en que el mundo de Tutruiká es el mismo mundo al que llegó el hijo de la pierna (Pinto 1978:124). Referencias análogas a un mundo inferior habitado por gente con el año tapado se encuentran en las narraciones compiladas por Reichel y por Chaves, quienes señalan el lugar con los nombres de /aramuko/ y /aremuko/ respectivamente (Chaves 1945:145; Reichel 1953:165). En otras de las historias tradicionales se identifican estos mundos de arriba y de abajo como los lugares de procedencia de algunos cultígenos. Según la versión de Chaves sobre la historia del gallinazo rey, en el cielo /bajá/, el lugar en donde se encuentran los muertos, fué donde los emberá consiguieron el maíz y el chontaduro (op. cit: 150). En algunas de las variantes sobre el hijo de la pierna, aparece este personaje trayendo algunas semillas del mundo de abajao; en la versión del alto Baudó se trata del chontaduro, del caimito, del ají y de algunas flores que se usan como adorno.

Sintetizando se podría decir que la mitología emberá muestra tres niveles cósmicos: este mundo, uno superior y otro inferior. El mundo superior se designa con la misma palabra usada para firmamento o cielo /bajá/ o /bajía/ (/ba/: rayo; /ja/: llano, planada). Tanto este nivel superior como el inferior pueden ser vistos en referencia a los tiempos primordiales y a sus personajes. De esta manera aparecen como los espacios propios de Karagabí y Tutruicá. Parece ser que la actividad de estos personajes queda confinada a la época de los orígenes sin que después tengan otras inferencias en la vida de la gente; los emberá no les guardan reverencia alguna ni se trata de obtener de ellos favores y ni siquiera se les atribuye ningún tipo de acontecimiento. En el mundo actual además de los hombres existen numerosos espíritus; con esos espíritus y no con los seres creadores es con los que a través de los jaibanás se tiene comunicación. Estos espíritus son de distinto tipo pero cada uno tiene restringidas atribuciones: algunos causan enfermedades, otros las curan, los hay que causan accidentes, otros sirven para adivinar; tienen formas variadas, de animales, de seres con características humanas, algunos son entes monstruosos etc. Se puede entonces mirar los distintos mundos o niveles en este plano y se ve que el nivel superior es en el que están los muertos, es el sitio en el que viven los gallinazos reales. En el nivel inferior se encuentran distintos espíritus como algunos dueños de especies, las "madre de agua" /ātomiá/ y según algunas narraciones es por excelencia el mundo de los seres sin año. En un extremo del mundo intermedio, el de los hombres, y en dirección hacia donde corren las aguas se encontraría /do karrá/, el lugar de la gente incompleta que se forma al lavarse la gente después del acto sexual.

Esta forma de organizar los espacios mencionados en diferentes mitos o relatos tradicionales es sólo un artificio para tener una visión de conjunto, pero probablemente se trata de lugares cósmicos que se relacionan de una manera muy distinta o que simplemente no se puedan parangonar apareciendo cada uno de ellos en un contexto original. Puede por ejemplo que /armakurá/, /aramuko/ o /aramörä/, el mundo de los seres sin año, no tenga nada que ver con /yhábera/ o /chiaperera/ en donde están diversos espíritus, más que el hecho de situarse por debajo del nivel de lo humanos. Análoga consideración se puede hacer respecto a los niveles de los tiempos de la creación frente a los niveles más actuales. Respecto a esto último se puede aventurar la siguiente interpretación sobre la ruptura entre estas dos temporalidades: los hombres quedan desligados para siempre de los entes creadores al interrumpirse la comunicación con el mundo de Karagabí, al destruirse la escalera que comunicaba ambos niveles. Se puede intentar representar estos espacios de la siguiente forma:



O se pueden ver también como espacios correspondientes a temporalidades diferentes:

En este caso /armakurá/ tendría una situación ambigua. En el aparte correspondiente al sol se verá como los emberá de Guanguí consideran que el astro rey hace un tránsito diario por los distintos mundos.



#### IV. TEMPORALIDAD.

En cuanto al tiempo mitológico habría que considerar como ya se dijo una época de los orígenes en la que tienen su actividad los seres creadores; en ese entonces los mitos cuentan que los animales eran personas y por distintas circunstancias fueron reducidos a su estado actual, casi siempre por desacatos a Karabagí, el creador de los hombres. Los tiempos actuales comenzarían a raíz de la ruptura con el mundo superior del creador.

Severino trae una referencia sobre el fin de los tiempos actuales. Un mito que ha sido recogido en distintas zonas es el de cómo Karabagí logró el agua para los hombres arrebataéndosela a /jésérā/, la hormiga conga (Paraponera clavatta), quien la guardaba en un gran árbol. Según la versión de Severino, al lado de este gran árbol hay cuatro cirios de piedra; en el fin de los tiempos de estos cirios se desbordará un río de fuego que arrasará con todo y renovará la superficie de la tierra la cual quedará muy hermosa y vendrá a habitarla Karagabí con todos sus moradores (op. cit.:26). Sería este un tiempo en que en un mundo renovado se recuperaría el contacto de los hombres y el héroe creador.

En lo que se refiere al tiempo cotidiano trataré de mostrar la concepción de los diferentes períodos o ciclos, desde el día a los lapsos más extensos como los meses, las épocas climáticas y el año.

El tiempo de un día se designa con la palabra /ewarí/. Así, un día /ewarí abá/, dos días /ewarí umé/ etc. (Abá/: uno, /umé,/ :dos). En este lapso se distingue entre estar de día /ásá/, y estar de noche /díasasi/. Más específicamente se reconocen las siguientes situaciones: (para ello se darán horas aproximadas).

Amanecer /ənadr̩/ ; por la mañana como hasta las 10 a.m.: /d̩apeda/ ; media mañana, de 10 a.m. a 12 m.: /əmátipa/ ; /ba bodoa/ (/ba bodoa/ es un verbo progresivo); medio día: /əmátipa/ ; pasado medio día de 1 a 2 p.m. : /keu b̩erúa/ ; media tarde de 3 a 4 p.m.: /əmagau kewara/ ; atardecer: /kuradr̩ub̩erúa/ ; anochecer: /keu/ ; temprano en la noche: /keuda m̩iga/ ; antes de media noche: /arikētra ba bodoa/ ; media noche: /arikētra/ ; tarde en la noche /ásá ba bodoa/ .

Los indígenas saben de la regularidad del ruido o canto de algunos animales a lo largo del ciclo diario pero estos acontecimientos no son usados para denominar los distintos momentos. Así al atardecer canta primero la perdiz /zokorró/ y luego la perdicita /suerrú/, luego se oye el ruido de una lombriz /mokitá parré/ y el del lagarto /jimó/, hay un gavilancito /dowá/ que canta como a las 4 a.m., en las noches de luna grita el mono nocturno /ñrá/.

La semana es denominada como /domiá/, este es evidentemente un concepto derivado de la temporalidad occidental y el término es un castellanismo de la palabra "domingo".

Como es común, se usa la misma palabra para decir luna y mes: /jedeko/. En Guangú en donde como caso excepcional luna se dice /tachí nawe/ ("nuestra madre"), el lapso de un mes se expresa con el término /atane/ .

Tomando en cuenta el referente climático, se consideran las épocas de verano, invierno y veranillo. El verano /poajara/ (/poa/ : seco); /jara/ : decir) se extiende desde los últimos días de noviembre a los últimos de febrero. El veranillo dura poco menos de un mes y comienza hacia los últimos días de agosto o los primeros de julio; es denominada /chájara/ (/cha/ : caña brava) porque en esta época florecen la caña brava, la caña de azúcar /chiásō/ y otras gramíneas.

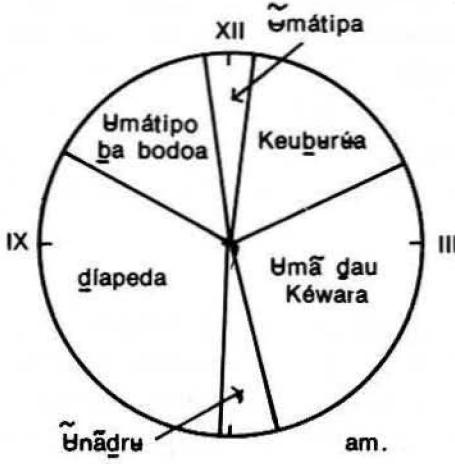
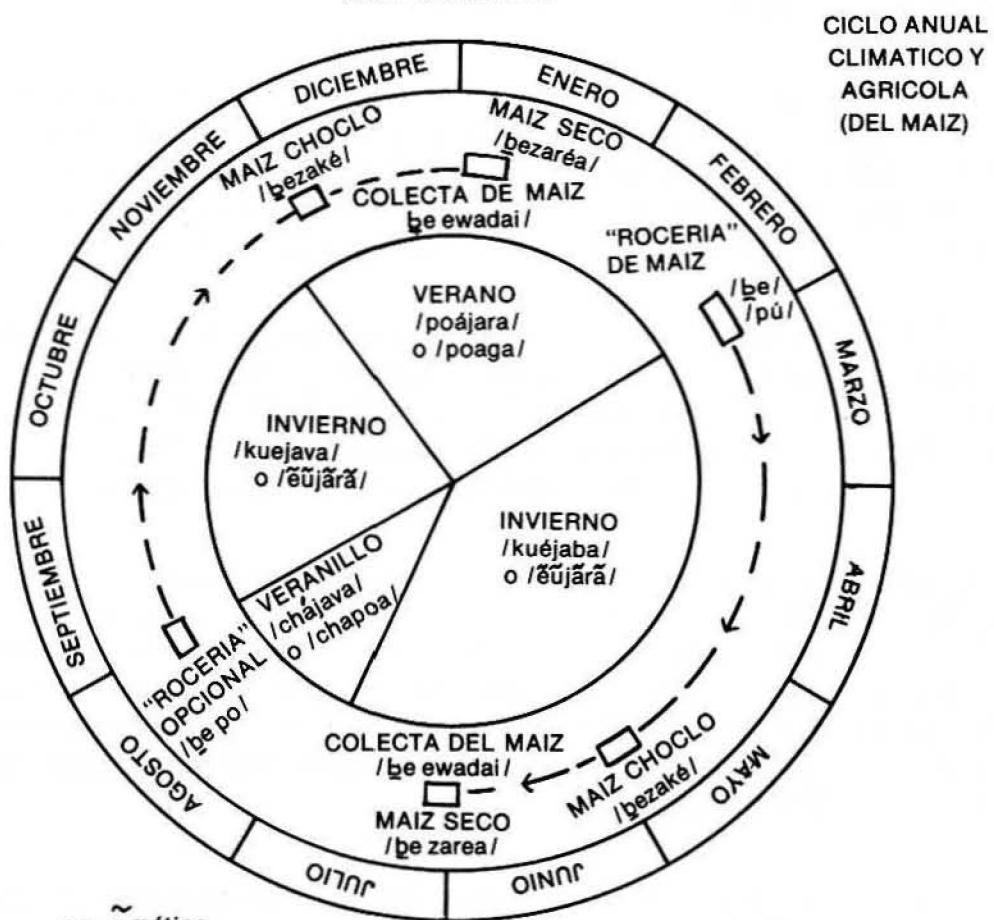
El invierno ocurre en las restantes épocas, o sea que se dan dos períodos una entre marzo y julio y otra entre septiembre y noviembre pero no hay un término para diferenciarlas, se dice simplemente /éñára/ o /kuéjara/ (/kue/ : lluvia).

Los períodos de invierno y de verano determinan el ciclo cultural del maíz. El maíz se "riega" /bepó/ o siembra al voleo al comienzo de las lluvias. Lo preferible es sembrar en marzo aunque algunos pocos lo hacen a fines de agosto cuando termina el veranillo. A los tres meses está tierno o "choclo" /be zaké/ (/be/ : maíz; /zaké/ : pequeño); se recoge una pequeña parte por las esquinas del sembrado y un mes después se colecta el resto ya seco durante una actividad colectiva en la que participan parientes cercanos y vecinos, hombres y mujeres. Las actividades con otros cultígenos como los plátanos o la caña se hacen con independencia de la época anual. La referencia mensual por las fases lunares se verá en un aparte específico.

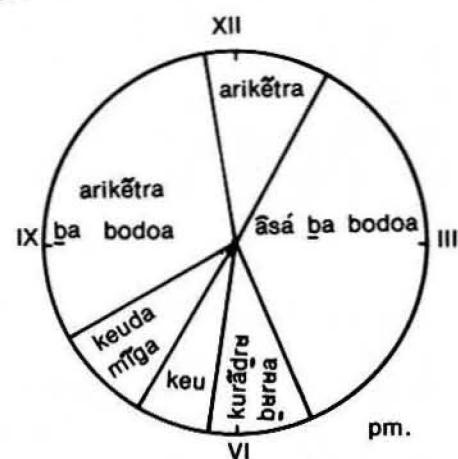
GRAFICA 1



TIEMPO COSMICO



TIEMPO DIARIO



Durante el invierno el cauce de los ríos usualmente es más alto, rápido y turbio, pero no hay una zona de inundación aledaña a las riveras y los cauces bajan y suben con facilidad. En dos días sin lluvias las aguas han vuelto al nivel bajo y son mucho más claras. A diferencia de muchos grupos amazónicos los emberá no son muy aficionados a la caza nocturna siendo el tiempo preferido los días soleados; esto sumado a que con el río turbio la pesca es mucho más difícil hace del invierno un lapso en el que la caza y la pesca son muy escasas.

En el verano florecen la mayoría de las plantas y de ahí en adelante van fructificando aunque un buen número lo hacen hacia el veranillo, especialmente las palmas. La cacería en el veranillo proporciona presas más gordas que en cualquier otra época debido a la abundancia de los alimentos silvestres.

Las aves y otros animales tienen su época de reproducción en el verano. Los emberá, muy aficionados a criar diversas aves, saben que esta es la época ideal para capturar los polluelos. Mamíferos como la guagua (*Cuniculus paca*) tienen sus crías en la época seca también; pero otros como el venado (*Mazama spp*) no tienen una época fija para los partos.

Algunas de las plantas cultivadas que fructifican en el veranillo son el cacao, el zapote y el chontaduro, aunque este último da una cosecha pequeña a comienzos del invierno. Como en el ciclo diario, la gente reconoce algunos acontecimientos reiterativos a lo largo del año, pero el único de ellos que designa una época es la floración de las cañas.

En Guanguí (mpio. Timbiquí, Cauca) la situación es un poco diferente. La época de lluvias comienza antes, en Febrero. Pero el maíz no crece bien, las mazorcas sales con pocos granos y se pudren con facilidad, por esta razón los emberá de esta zona han abandonado prácticamente su cultivo concentrándose en el plátano y en menor medida en la caña. A continuación se consigna un vocabulario de términos temporales recogido en esta zona de Guanguí.

Amanecer: /ewari darú/ o /ewari dachí/; en la mañana /ásá ne bə/; mediodía: /əmat əpa/; tarde: /kewara/; atardecer: /keuuā/; noche: /keudachí/; medianoche: /esapute/; de día: /astawa/; de noche: /p'arikua/; invierno: /koi jara/; verano: /poo jara/; (no hay término específico para el veranillo). (En este dialecto el apóstrofe /'/ indica aspiración de la consonante precedente). Mes: /atane/; semana: /tomfa/.

La única festividad que tradicionalmente celebraban los emberá con regularidad, de acuerdo con el ciclo anual, era la de la cosecha de maíz hacia finales de julio. Sin embargo su importancia ha ido decreciendo y actualmente se celebra como cualquier otro "convite" o "minga" (trabajo colectivo). Parece que este tipo de tradición se conserva en algunas

localidades de Antioquia y de Córdoba. Después de la recogida comunal del grano con participación de adultos y menores, mujeres y hombres, la gente se dirigía a una casa en donde después de esparcir maíz y agua sobre la concurrencia se iba al río a cambiar los atuendos de trabajo por los de fiesta; luego tenía lugar la danza y la música tradicional al calor del consumo de la chicha, en un jolgorio que duraba hasta dos días.

Otras fiestas como los bautizos, la iniciación masculina, la iniciación femenina, la inauguración de casas y los rituales chamánicos, se dan indiferentemente en cualquier época del año. Hay que anotar que la mayoría de estas fiestas ya no se practican con la excepción de los ritos de los jaibanás aunque estos van progresivamente perdiendo su riqueza y complejidad. En algunas localidades como Catrú en el medio Baudó o por la zona de Dabeiba se celebra aún la fiesta de la iniciación femenina. En el alto Baudó la inauguración de casas se reduce ahora al consumo de bebidas fermentadas y al baile con música exógena. Acerca de fiestas de bautizos o de iniciación de los jóvenes cazadores no he tenido noticias de comunidades que aún las celebren.

Como resultado del sincretismo con las creencias cristianas los emberá del alto Baudó en Semana Santa y en Navidad hacen fiestas consistentes en la preparación de bizcochos de maíz, carnes fritas y abundante chicha, pero la gente no da mayores explicaciones sobre el porqué de estas celebraciones y ni siquiera tienen una comprensión de la efemérides que las motiva.

En Guanguí se tienen unas festividades que no han sido reportadas para ningún otro grupo emberá. Además de los jaibanás, las comunidades de Guanguí e Infí (quebradas afluentes del río Saija) tienen cada uno un cacique o cacica (actualmente son dos mujeres) pero su papel es más ritual que político. Estas cacicas encabezan y organizan dos grandes fiestas al año en sus comunidades. Una es la fiesta de "la comitiva" /ne jede kodaite/, en la que durante cinco o más días se celebraban bailes nocturnos en los que la cacica aconseja a la concurrencia, integrada por casi toda la comunidad, a convivir respetuosamente y a colaborarse. Para esta fiesta se busca la proximidad de una de las fechas católicas de relevancia local: navidad, semana santa, Santa Rosa o San Juan.

La otra festividad es la de la "echada del diablo" o "balsada" /netuara jere daité/. En una fecha convenida por la gente se desplaza un cortejo, liderado por la cacica, por todas las casas, de la cabecera hacia abajo, pues las habitaciones están sobre la quebrada. Van bailando y "bendiciendo" imprecando a /netuara/ ("diablo" o una especie de espíritu maligno) para que se aleje de los tambores. Esta actividad les toma unos dos días.

Las cacicas tienen cada una su "casa grande", un gran tambo en el que la comunidad se congrega. Además de estas fiestas se hacen

celebraciones menores durante las fiestas católicas. Al indagárseles acerca de la diferencia entre la cacica y el jaibaná afirmaron que el jaibaná trata con toda clase de espíritus, buenos o malos, principalmente para curar, mientras que la cacica sólo tiene contacto con el "espíritu de dios" /tachí akoré/ para aconsejar bien y ahuyentar los espíritus malignos. Es importante anotar también que la cacica es llamada /tachi nawe/ (nuestra madre). El origen de estas instituciones y rituales, ausentes en todos los otros grupos emberas, es hoy desconocido, aunque puede suponerse seriamente que haya sido inducido por misioneros católicos debido a la presencia de grandes cruces conservadas generación tras generación las cuales presiden la casa grande, la utilización de imágenes de santos y por la relación de la cacica con el "espíritu de dios".

## V. METEOROLOGIA.

En este aporte me limitaré a presentar el léxico correspondiente y al final haré mención de algunas creencias asociadas a estos fenómenos. Los términos son del habla del alto Baudó, en caso contrario se indica su procedencia entre paréntesis.

Nublado: /touá/

Nube: /jérará/ ; /jérara/ (Guangú)

Lluvia: /kue/ ; /koi/ (Guangú)

Llover: /kueze/

Llovisnar: /kuezezea/ ; /koiserenabé/ (Guangú)

Lluvia fuerte: /ñgárábara kue/

Escampar: /kue tau/ (/tau/: calmar)

Brillar el sol: /beséa/ ; /jera nē bə/ (Guangú); /pisía/ (Ituango)

Sol y lluvia al tiempo: /ewerreká/

Trueno: /ba/ ; /pa/ (Guangú)

Relámpago: /ba puréa/ (/puréa/: rojo)

Viento: /nâú/

Río: /do/ ; /to/ (Guangú)

Río crecido: /do ze/ ; /to che/ (Guangú)

Río Bajo: /do zeé/

Río seco: /do púásá/

La lluvia fuerte se denomina /ñgárábara kue/ (/ñgárábara/: mujer núbil) pues se cree que si una muchacha recién llegada la menarquia se para bajo una fuerte lluvia el cuerpo se fortalece para que no le salgan llagas o heridas.

Cuando hace sol con lluvia /ewerreká/ se piensa que salen los espíritus malignos; la gente debe resguardarse para no enfermarse.

## VI. SOL Y LUNA.

En el alto Baudó y en la mayoría de las zonas emberá, sol se dice /t̄mādau/ o /ūmādau/ y luna /jedeko/. Es difícil saber la etimología de estos términos y tampoco tienen otro significado. Horton quien estudió el dialecto del alto Sinú traduce /umadau/ como "el ojo que mira todo" por /homá/ : todo y /dau/ : ojo.

Entre los emberá de la zona del Saija, en las ya mencionadas quebradas de Guanguí e Inflí, se da una variación radical en la denominación de estos dos astros. Sol se dice /tachí akoré/ y luna /tachi nave/ o sea "nuestro padre" y "nuestra madre" respectivamente. Con estos mismos términos se designan los líderes rituales según sean hombres o mujeres; /tachí akoré/ es también la palabra para designar al dios creador, hoy en día sincretizado con el dios cristiano. Sin embargo estas denominaciones no se relacionan con un culto solar, lunar o algo parecido. En Guanguí recogí el siguiente tema mítico : el sol cuando se oculta pasa a otro mundo /atau aramōrā/ (ano tapado), pero antes de llegar allá pasa por un desierto /to kʉ/ (/kʉ/: nariz; el término usualmente traduce cabecera pero puede interpretarse en sentido exactamente contrario) ese desierto es como un infierno, luego el sol llega a una bocana en donde hay lagos y mares. El sol se baja al agua y no se moja, ahí empieza a subir por una quebrada y un buen trecho arriba comienza a encontrar casas dispersas desde donde lo invitan a comer. Pero tanto el sol como esas gentes solamente huelen la comida y después la botan. El sol sigue quebrada arriba y llega a su casa en donde descansa en una hamaca durante la noche. El sol predica y le da consejos a esa gente.

Procedentes de diferentes comunidades emberá se conocen varias referencias míticas sobre el sol y la luna. En una ocasión escuché a un anciano del alto Baudó que el sol y la luna eran flores que llevaban en la cabeza (como aún suelen hacerlo los indígenas) Karagabí y Trítuku (variante dialectal de Tutruiká). Hay un mito sobre la infidelidad; Karagabí, el creador de los hombres vivía con una mujer y estaba cubierto de llagas. La mujer por eso ya no lo quería, se iba sola a las fiestas y le era infiel. Unas versiones afirman que Trítuku era hermano de Karagabí y que con él era que la mujer lo engañaba. Cuando Karagabí puso a la mujer en evidencia, la castigó convirtiéndola en /barákoko/ (pájaro luna, sacaparado o gallina ciega; *Nyctibius griseus*). Como Trituku lucía en su cabeza a la luna a manera de una radiante flor blanca, la mujer fué condenada a mirarla eternamente a la manera del ave mencionada.

En la localidad de San Matías (mpio. de Ituango) al norte de Antioquia se relata que el sol y la luna eran marido y mujer, ella quedó embarazada y él huyó. Ella salió a buscarlo, había concebido mellizos y éstos le hablaban desde el vientre y la guiaban por el camino. Llegó a la casa de una vieja y esta la mató pero dejó vivir a los niños y los crió. Un día a los niños se les apareció el papá y les contó la verdad. Los mandó sembrar dos palmas de "don pedrito" /párará/ (*Oenocarpus dianerae*), sobrevino una inundación pero los muchachos se prepararon a las palmas que crecían rápidamente; la vieja se convirtió en un tigre grandísimo y se ahogó.

Luego las palmas cayeron en direcciones opuestas y formaron un río; la que cayó agua abajo se convirtió en el sol y la que cayó hacia el curso alto se volvió la luna. Es de anotar que en el Baudó recogí un relato muy similar pero curiosamente no se mencionan en ningún momento el sol y la luna.

Para los emberá del Urabá antioqueño, los dos astros eran dos hermanos que fueron convertidos en el sol y la luna por haber incurrido en incesto; /jedeko/, la luna quiere mucho a /úmádau/, el sol pero no lo puede alcanzar, en cambio el sol no la quiere porque ella como mujer tiene la menstruación. Severino de quien se tomó la referencia anterior trae también la siguiente: después de crears a los hombres, Karabagí hizo al sol y a la luna y les designó sus respectivos lugares pero los astros se situaron más lejos aduciendo que su brillo era muy fuerte para estar tan cerca de la tierra. (Santa Teresa op. cit. 30-32, 70).

Las diferentes versiones de la historia del hijo de la pierna coinciden en relatar que las manchas de la luna fueron hechas por este personaje pues la quería castigar por ser la supuesta asesina de su madre. Constancio Pinto transcribe una narración de un emberá de Juan José (Dpto. Córdoba) sobre las fases de la luna: el sol y la luna son un hombre y una mujer. La luna trata de enamorarlo y le manda sus guiños con un solo ojo, el otro se lo tapa con un palo y cada día descubre más la cara. Cuando la luna se llena el sol se enamora y se casan pero la luna empieza a tener celos y empieza a ocultar su cara otra vez. El sol trata de irse pero la luna comienza a conquistarlo otra vez. (Pinto op. cit: 214)

Reichel recogió entre unos emberá procedentes del Chami (Risaralda) esta curiosa historia: la gente del sol y la gente de la luna eran muy ricos, tenían mucho oro. Un hombre quiso matar a los astros y los encerró en un talego; entonces todo quedó oscuro y todo se murió, murió la gente del sol y la gente de la luna. El hombre soltó a los astros porque todos se lo pedían así: hicieron una fiesta y el hombre se emborrachó y quisieron matarlo pero las lanzas y los garrotes no le hacían daño (Reichel 1953:161).

Tratando de ordenar las anteriores menciones se tendría que el sol y la luna aparecen en diferentes situaciones:

1. Una pareja de hermanos castigados a causa del incesto
2. Dos hermanos uno de los cuales era engañado por su mujer con el otro
3. Un hombre y una mujer que se convierten en astros al caer las palmas sembradas por sus hijos gemelos
4. Una pareja en la cual la mujer trata de conquistarlo a él y lo persigue en su camino
5. El sol es un dios que en la noche viaja por otro mundo
6. El sol y la luna eran dos territorios habitados por gente muy rica.

Solo en las versiones 2. y 5. los astros son considerados personificaciones de seres primordiales o deidades; en las otras historias son personajes sin mayores atributos de superioridad. Es evidente que las variantes no son consistentes las unas con las otras; la historia de los

gemelos y las palmas que en San Matías es protagonizada por el sol y la luna a secas, en el alto Baudó versa sobre Karagabí y su hermana. Hay otras versiones sobre el castigo al incesto en las que no se hace referencia ni al sol ni a la luna. Según unos relatos los astros son los mismos seres creadores pero según otros fueron creados. Una interpretación juiciosa de todos estos problemas requeriría un estudio detenido de la mitología emberá tomando otros aspectos además del astronómico. Pero para los efectos de este reporte creo que inicialmente basta con mostrar los anteriores aspectos.

No he encontrado ninguna referencia ni verbal ni escrita que sugiera una conceptualización de los emberá sobre los equinoccios y los solsticios. Sobre los eclipses, de Betania trae una referencia muy corta, atribuyéndolos a parte del castigo del incesto (op. cit: 50); en el alto Baudó estos eventos se nombran como “consumirse” el sol o la luna /t̪mādau jidasía/ o /jedeko jidasía/ pero no se les dá ninguna interpretación.

En cuanto a las fases de la luna en el alto Baudó se nombran de esta forma:

Luna nueva: /jedeko paimá/ (luna negra)

Comienzo de creciente: /jedeko yhi zaké/ (luna pequeñita)

Cuarto creciente: /jedeko ēsara/ (media luna)

Luna llena: /jedeko arewarí/ (luna de día)

Cuarto menguante: /jedeko ēsara/

Fin de menguante: /jedeko yhi zaké/ (luna pequeñita)

Se reconocen entonces cuatro situaciones: luna negra, luna de día, media luna y luna pequeña. No se diferencia entre el creciente y el menguante.

El menguante pensado como “unos tres días después de la luna nueva” es nombrado también como /jedeko bía/ o “luna buena” por ser la época apropiada para las siembras y el corte de madera y otros materiales vegetales. La luna llena y la luna nueva son las apropiadas para sacar cortezas, resinas y miel.

En Guanguí se usan los siguientes términos o expresiones:

Luna llena: /au ewariji/ o /tachi nawe uchiaji/

Cuarto menguante: /au ewari jōdaru/

Media luna: /au ewari esaauka nē bə/

Luna chiquita: /tachi nawe chai maari ba jira chi/

Luna nueva: /tachi nawe ya jōdachí/

En Ituango dicen:

Luna llena: /jedeko arige ewari/

Luna nueva: /jedeko parīgu/

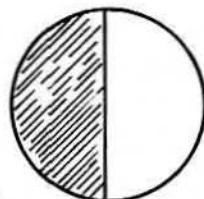
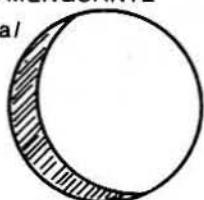
Media luna: /jedeko ewari esadra/

GRAFICA 2

MEDIA LUNA /jedeko ewari ēsadrá/

COMIENZO DE MENGUANTE

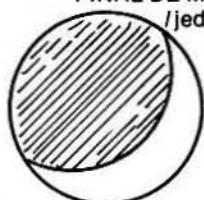
/jedeko ja burúa/



CUARTO MENGUANTE  
/jedeko ēsara/

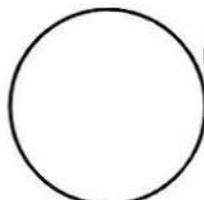
FINAL DE MENGUANTE

/jedeko yhizaké/



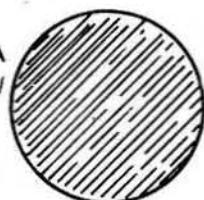
LUNA LLENA

/jedeko arewari/



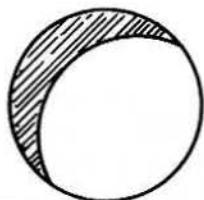
LUNA NUEVA

/jedeko paimá/



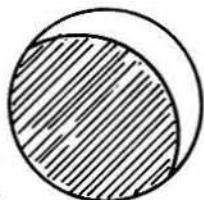
FINAL DE CRECIENTE

/jedeko arewari ba bodoa/



CUARTO CRECIENTE

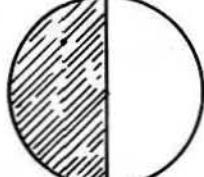
/jedeko ēsara/



COMIENZO DE CRECIENTE  
/jedeko yhi zaké/

LUNA BUENA PARA  
CORTAR Y SEMBRAR

/jedeko bía/



FASES DE LA LUNA

## VII. ESTRELLAS

Es muy difícil determinar si alguna vez los emberá tuvieron mejor observación y más variadas denominaciones sobre las estrellas. Según las fuentes a las que he recurrido, es decir la consulta del material mitológico según diversos recolectores y entrevistas con emberás del alto Baudó, de Guanguí y del occidente antioqueño, a parece que la única referencia en el material mitológico es la que menciona Pinto procedente del Chamí (Risaralda) sobre que las estrellas son pájaros que no se caen por tener las alas extendidas (op. cit.: 215).

En Guanguí no pude obtener ninguna denominación específica, tanto más que allí los indígenas consideran que mirar el cielo nocturno con detenimiento puede ocasionar enfermedades y si se llega a ver una estrella fugaz es presagio de una muerte próxima. Tampoco pude conocer nombres concretos de estrellas ni en la zona de Dabeiba ni en la de Murrí (Mpio. Frontino). En el municipio de Ituango, localidad de San Matías las Pléyades son nombradas como /be jomiá/ (/be/: maíz; /jomiá/: amontonado) y Venus como /ewari chíndau/ (/ewari/: día; /chíndau/: estrella) “estrella del día”. Fué en el alto Baudó en donde encontré varias denominaciones: las pléyades son comúnmente conocidas como /be jásóa/ (mazorca de maíz) pero un anciano en la vecina localidad de Juribidá las nombradas como /de jomiá/: “casas amontonadas”; el cinturón de Orión se llama /de kau/: “viga de la casa”; dos estrellas del Toro, muy juntas y de igual brillo y tamaño se nombran como /dau kakua umé bema/ (/dau/: ojo; /kakua/: cuerpo o unidad; /umé/: dos; /bema/: forma del verbo ser), la expresión puede traducirse sencillamente como “los dos ojos”. Los emberás actuales no conocen ni el origen, ni connotaciones o explicaciones sobre estos apelativos estelares, afirman simplemente que “así dice la gente”.

En el mismo Baudó otras estrellas son denominadas con castellanismos. La Cruz del Sur es denominada /kuruso/, palabra del léxico corriente para decir “cruz”. Los cuerpos estelares muy brillantes como Venus o Sirio son llamados /lusero/.

En la mayoría de las comunidades emberá se usa el término genérico de /chíndau/ o /chínda/ para decir estrella, cualquier estrella. En Guanguí sólo usan los castellanismos de “lucero” y “estrella”.

/chíndau/ es un homónimo de tábano o mosca que pica y del insecto que alumbra llamado cocuyo. El término se puede descomponer así: /chí/ es golpear con el puño o el puño mismo, /dau/ es ojo. En San Matías /chíndau/ es también una corona de corteza con cintas de colores que cotidianamente usan en esa localidad sobretodo los jóvenes. En Guanguí tábano se dice /sítá/ término que es evidentemente una variación dialectal de /chíndau/ pero no es usado para referirse a las estrellas.

A diferencia de algunos grupos indígenas de las llanuras y selvas orientales, los personajes de la mitología emberá no están representados

en algunos grupos de estrellas sino que, como ya se vió, son relacionados más bien con el sol y la luna de una manera no muy clara según las distintas versiones actuales.

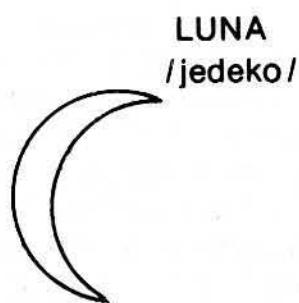
No pude tampoco encontrar ninguna referencia a la Vía Láctea y pude comprobar como la mayoría de los adultos ni siquiera se habían percatado de su existencia.

GRAFICA 3

ORIENTE  
/umādau oyhada/

NOCHE  
/diámasi/ DIA  
/ásá/

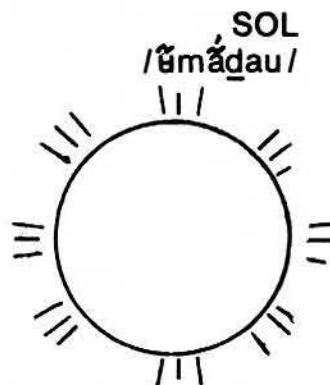
OCCIDENTE  
/umādau baeda/



LUNA  
/jedeko/

PLÉYADES  
/be jásóa/  
/de jomiá/

DOS EN EL TAURO  
/dau kakua umé bema/



CINTURON DE ORION  
/de kau/

SIRIO  
/lusero/

VENUS  
/lusero/

CRUZ DEL SUR  
/kuruso/

RAYO  
/ba purea/  
TRUENO  
/ba/

ENTIDADES  
CELESTES

## VIII. OTROS FENOMENOS.

### a. El Trueno.

El trueno /ba/ es uno de los personajes más reiterativos de los relatos tradicionales; se presenta en varias caracterizaciones; una es la de un ser que fulminaba a los indios si mataban a algún tipo de insecto o lagarto o por hablar de actividades sexuales; se narra entonces como unos indios, generalmente dos hermanos, mataron al trueno y así pudieron vivir más tranquilos. Relatos de este tipo me fueron referidos en el Baudó y en Guanguí.

En otros cuentos /ba/ es un ser que salva a un emberá de un personaje que se convertía en brea y lo lleva a su casa en donde es atacado por pájaros y crustáceos y el emberá lo defiende. También aparece el trueno como un jaibaná que enseña a alguien a convertirse en un brujo poderoso. Estas temáticas también las escuché en el Baudó pero según la recopilación de Reichel entre gente del Chamí el que salva al emberá del hombre-brea (/horchíbari/ según esta versión) es una personaje llamado Dumlo (op. cit. 156)

Por su parte Severino trae la versión de que el rayo era un indio muy rico que vivía en un bohío de oro. Karagabí quiso cambiarle el bohío pero no accedió. Entonces Karagabí lo cogió de la cabellera y lo arrojó al aire confinándolo a vivir ahí arriba llevando un tambor para avisar la lluvia. Este mismo cronista consigna otro cuento en que el rayo era un hombre negro que mataba a los niños emberá y los ponía en una palma alta para que los comieran los ganillazos. Dos jaibanás soñaron que con una lanza lo vencerían. Fueron donde el rayo y le clavaron una lanza en el pecho. Dice Severino que en memoria de esto se guarda en los tambos una lanza de madera para amenazar al rayo. (op. cit :70).

La costumbre de amenazar al trueno con una lanza de madera me fué referida como una práctica abandonada, por hombres ya mayores, tanto en el alto Baudó como en San Matías.

Maria de Betania menciona la creencia de que el trueno es el ruido de un tamborcito de oro tocado por los hijitos de los dioses que habitan arriba. El trueno es también anuncio de la llegada de algún gran jaibaná (op. cit. 39)

Pinto trae varias modalidades sobre este tema. En el Andáquedá le fué contado que el trueno es el hijo de un jaibaná que fué desterrado a las alturas por molestar mucho con un tambor de piel de sapo. En el Alto Sinú recogió la versión de que el trueno es el ruido ocasionado por el choque de dos grandes piedras de hielo que están arriba las cuales al derretirse causan la lluvia. De la misma zona consigna la variante de que arriba hay unos negros que pelean durante las tormentas y que el que pierde cae a la tierra en forma de rayo (op. cit : 216-219).

Me parece que los emberá tienden a conceptualizar en una sola idea los fenómenos del trueno y el rayo. Al preguntar por cualquiera de los dos dan la palabra /ba/ (en Guaguí /pa/), si se insiste por diferenciar el ruido del resplandor designan a este último como /ba purea/ traducido como "lo rojo del rayo" en forma literal. Por esto no he tratado al trueno y al relámpago en dos a partes diferentes. Según algunos cuentos los relámpagos son las flechas del trueno.

### b. Los Temblores

En guanguí me fué relatado que de acuerdo a la costumbre emberá a una joven, cuando tuvo la menarquia, la recluyeron en un pequeño recinto dentro de la casa pero los padres la encerraron mucho tiempo y empezó a engordar hasta que del peso el piso de la casa se rompió y en la tierra se fué enterrando hasta que quedó en una cueva en las profundidades. Allí está acostada con los brazos extendidos; en ocasiones llega un ratón y le muerde la mano, entonces ella mueve algún dedo y la tierra tiembla. Una historia casi idéntica fué recogida por Chaves entre emberás del Chamí (op. cit: 152).

Maria de Betania refiere que los temblores los ocasiona Dabeiba para que la gente se acuerde de ella. Dabeiba, según esta versión es un personaje que le enseñó a la gente la agricultura, la cestería, la cerámica y a adornarse el cuerpo con tintes vegetales, pero un día subió al cielo a reunirse con su padre Karabagí (Op. cit: 62). En otro aparte esta misma autora se cuenta que el mundo tiembla porque Carabagí que tiene la tierra en una mano la pasa a la otra para descansar (op. cit. 40).

Por su parte Pinto dice que en el Alto Sinú se cree que la tierra tiembla al moverse una muchacha que se hundió en la tierra por comer mucho (Op. cit. 223).

Es significativo observar que la idea de la mujer enterrada como causante de los temblores haya sido recogida en tres zonas emberá tan distantes y diferentes como la costa caucana, la zona chamí y el alto Sinú. La mención de Betania sobre una deidad civilizadora y causante de los temblores sí es bastante particular y en ningún otro lugar he hallado un dato que se relacione.

### c. El Arco Iris.

Según Pinto en el Andágueda se cree que el arco iris es una culebra de colores que come cangrejos pero cuando está hambrienta se arquea y chupa la sangre de los niños causándoles la muerte al poco tiempo pero los jaibanás pueden ahuyentarlo con sus cantos. También se dice en el Andágueda que una vez vino del arco iris un hombre barbado que les hizo regalos y volvió a subir; o que cuando se ven dos arcos iris se está anunciando la muerte de algún jaibaná (Op. cit. 221). En los relatos que trae Betania el arco iris es un burro que se comba para beber en las

quebradas, o que es un niño que creció tanto que no cabía en ninguna casa y resolvió enterrarse. Cuando tiembla es cuando el niño se mueve pero cuando sale como arco iris es un anuncio de que no temblará (op. cit.: 39).

En el alto Baudó oí que el arco iris es un puente por el que anda /aribada/ que es un ser entre tigre y hombre en el que se convierten ciertos jaibanás al morir. En San Matías existe la creencia de que al arco iris no se le puede señalar pues el dedo se puede torcer. En los distintos dialectos existe idéntico término para este fenómeno: /euma/ pero no he podido deducir su etimología ni es un sinónimo de alguna otra cosa, siendo excepción a esto último la quebrada Guanguí en donde el término designa también a los rayos de luz que al filtrarse por el techo se dibujan en el humo.

## IX. VOCABULARIO.

Al frente de los términos se notará la fuente y procedencia.

### a. Cosmología.

Cielo o mundo superior: /bajá/ (Baudó); /bajía/ (Chaves, Chami)  
Mundo inferior: /yhábera/ (Baudó); /chiapérera/ (Wassen, Chocó) /armukurá/ (Santa Teresa, Dabeiba); /aramuko/ (Reichel, Chami); /aremuko/ (Chaves, Chami); /aramórā/ (Guanguí).

Fin de las aguas: /do karrá/ (Baudó); /to kʉ/ (Guanguí)

Lugar de origen o de contacto con el cielo: /jioró/ (Baudó); Lloró es el topónimo en castellano traído por los distintos compiladores.

### b. Astros.

Sol: /umádau/ (Baudó; Dabeiba; San Matías); /umádau/ (Frontino) /tachí akoré/ (Guanguí)

Luna: /jedeko/ (Baudó; Dabeiba); /tachí nawe/ (Guanguí)

Venus: /lusero/ (Baudó); /ewarí chídau/ (San Matías).

### c. Estrellas

Pléyades: /be jásóa/ o /de jomiá/ (Baudó); /be jomiá/ (San Matías)

Cinturón de Orión: /de kau/ (Baudó)

Dos del Tauro: /dau kakua umé bema/ (Baudó)

Cruz del Sur: /kuruso/ (Baudó)

Cualquier estrella brillante: /lusero/ (Baudó)

Genérico para cualquier estrella: /chídau/ (Baudó; Dabeiba; Frontino; San Matías)

### c. Otros Fenómenos.

- Trueno: /ba/ (Baudó; Dabeiba; San Matías; Frontino); /pa/ (Guangui)  
Temblor: /uremia/ (Baudó)  
Arco Iris: /euma/ (Baudó; Dabeiba; San Matías; Frontino; Guangui)  
Eclipse de sol: /mādau jidasia/ (Baudó)  
Eclipse de luna: /jedeko jidasia/ (Baudó).

### BIBLIOGRAFIA CITADA

- Betania, María de. 1964. Mitos Leyendas y Costumbres de las Tribus Suramericanas. Editorial Coclusa. Madrid.
- Chaves Milciades. 1945. Mitos, Tradiciones y Cuentos de los Indios Chami. Boletín de Arqueología. V. I, T. II pág. 133-159. Bogotá.
- Isacson, Sven Erik. 1975. Biografía Atrateña. INDIANA. No 3. Iberoamerikanisches Institut. Preubischer Kulturbesitz. Berlín.
- Pardo, Mauricio. 1984. Zroara Nebura. Literatura Oral Embera. Talleres del Centro Cultural Jorge Eliécer Gaitán. Bogotá.
- Pinto, Constancio. C.M.F. 1978. La Cultura Katia. Vol. I. Ed. Compas. Medellín.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo. 1953. Algunos Mitos de los Indios Chami. Revista Colombiana de Folclor. 2<sup>a</sup> época. No. 2. pág. 148-165. Bogotá.
- Santa Teresa, Fray Severiano de. Los Indios Katíos, los Indios Kunas. Ensayo Etnográfico de dos Razas de Indios de la América Española. Autores Antioqueños. Vol. 7. Imprenta Departamental. Medellín.
- Vargas, Patricia. 1982. Apartes sobre la Cultura Espiritual de los Embera del Valle Arriba. Trabajo de Campo. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Wassen, Henry. 1933. Cuentos de los Indios Chocoës recogidos por Erland Nordenskiold durante su expedición al Isthmo de Panamá y publicados con notas y observaciones comparativas. Journal de la Societe der Americanistes. n.s. T. XXV. pág. 103-137. París.

# UN MITO DE LA GENTE DE MURUI: DE COMO SE CRIÓ YAROCAMENA

Profesor: Fernando Urbina, Filosofo.  
Universidad Nacional

## INTRODUCCIÓN\*

El episodio inicial del mito del Palo-Poderoso(1) lo convierte, según el abuelo Belisario jichamón (El Encanto, Río Caraparaná) en uno de los más peligrosos (igai) entre los denominados "historias de antigua" (bacaquí) (2), razón por la que prohibió contarla —y no sólo éste— dentro de la comunidad por él orientada.

El peligro radica en el mal ejemplo para la juventud; que al oír relatos de este género encontraría en ellos un estímulo para recurrir a la brujería amatoria.

La reflexión socio-cosmológica del abuelo —quien fuera el nucleador de la etnia huitoto del Caraparaná-arrancaba- de la experiencia traumática dejada por la Casa Arana y por el conflicto Colombo-Peruano, eventos esto que fueran sistematizados en calidad de 'castigos' cuyas causas debían buscarse en la infracción de normas, en especial de aquellas atinentes al rechazo de la brujería y el canibalismo(3).

En los diálogos y endechas rituales que pronunciaron los hombres y mujeres —sobre todo ancianos— durante la enfermedad y muerte del abuelo (8 a 11 de septiembre/81) se recordaba cómo había sido él quien en medio del desastre se plantó como un árbol coposo para dar sombra y cobijo a sus gentes. Fue siempre el hombre de la buena palabra y el buen consejo.

Por una decisión —que pudo estar reforzada por la Misión Católica muy activa en la zona y de la que era muy afecto— el abuelo, al hacer la

---

\* En el texto se utilizan +vocal central, estirada, f: fricativa sorda bilabial.

transmisión de las tradiciones de las que era depositario, mezquina (no entrega) las "historias de antigua" y sólo deja vigentes las palabras del buen consejo, las que parten del tiempo final en que los hombres quedaron definitivamente apartados del mundo de los animales. Sellada esa tradición, el temor a destaparla al contar las historias hacia que el abuelo se mantuviera expresamente vigilante y fiscalizara la acción de los etnógrafos en grado extremo. Sólo fortuitamente se pudo obtener retazos de información.

De otra parte era continua su prédica: "Sólo se debe contar lo que se va hacer. Para qué contar cosas (relatos paradigmáticos: bacaquí) que no se van a hacer?" (rituales: la realización completa de los 'trabajos' propios del Rafue que es cosa de baile).

Con estas actitudes y palabras el abuelo Belisario hacía referencia a dos aspectos de la tradición, así: Primero: latencia de los poderes de un mundo aparentemente periclitado. Segundo: potencia y necesidad del ritual.

En el tiempo más antiguo (*in illo tempore...*), el de los orígenes absolutos, la distancia entre hombre y animales era nula. Este período queda sellado para siempre con la acción de Bainaima, figura mítica que poco a poco es asimilada a Jesucristo. Su compañera es Buynaiño, identificada con la Virgen María, con el problema, claro está que aquélla es la muy fecunda esposa de demiurgo.

A partir del establecimiento de la 'nueva humanidad' —la que se reconstituye después de los sucesivos castigos' (destrucciones), se inicia el 'tiempo nuevo' que en la jerga religiosa actual de los Murui y Muinanes es llamado su Nuevo Testamento, palabras que hacen gala de ese afán de identificarse, con el mundo blanco, idea a su vez apuntalada por una táctica misional muy vigente a partir del Concilio Vaticano II, pero cuyas raíces se encuentran ya en la Patrística. Se trata del principio de la existencia de las "semillas del Verbo", expresión que en romance laico podría expresarse como 'los atisbos del verdadero Dios', o elementos que el 'verdadero Dios' pone en todos los hombres de todas las culturas, factores éstos que darían el fundamento y hasta la explicación de la existencia de las 'altas normas morales' presentes en los pueblos no cristianos. La presencia de estos elementos o atisbos serían la base del respeto que los miembros de la 'religión verdadera' deben observar con los creyentes o miembros de la otra religión o cultura.

La actitud de los Apóstoles (recuérdese a Pablo en su visita al Areópago, Hechos, 17.16) y de algunos Padres Griegos, era abierta al diálogo, no impositiva. El otro actor de ese diálogo era la formidable cultura Grecolatina. Victorioso en el conflicto, la actitud del cristianismo se radicaliza, se hace excluyente(4). Ya no fue el diálogo ni la búsqueda de identificación con las altas figuras y conceptos religiosos del mundo Grecorromano (piénsese en Platón), sino la persecución y aniquilamiento de toda forma religiosa considerada espuria. Las profundas concepciones religiosas de los pueblos grecolatinos primero y bárbaros posteriormente,

pervivieron solapados alimentando el sistema de creencias populares que aún perdura y que fueron y son tenidos como 'cosa de brujería'. Son los restos de una religión cósmica, cuyos ecos llegaron en las alforjas del conquistador amalgámándose luego con las tradiciones indias. Pero la tónica oficial de la conquista era la de un cristianismo violento, impositivo y esa es la actitud que caracteriza el período de la llamada Conquista y Colonia, para extenderse y radicalizarse a veces en grados extremos en la postindependencia.

Las creencias y prácticas religiosas de los nuevos pueblos fueron tenidas por cosas del diablo. Después de varios siglos el cristianismo moderno, que es consciente de su debilidad en muchos frentes, termina sólo muy recientemente (Concilio Vaticano II) por recurrir al 'diálogo' y dentro de esa apertura la actividad misionera se humaniza, se hace respetuosa y se inclina no por el aniquilamiento de las creencias sino por la necesidad de sincretizarlas(5).

Entre los Murui y Muinanes los acontecimientos que jalonan el inicio del 'tiempo nuevo' conforman modelos que sí son pertinentes, según el abuelo Belisario, y cuya explicación se dió en el momento oportuno (ciclo ritual), paralelamente a la realización de los ritos (bailes) que actualizan esos arquetipos.

Los Murui y Muinanes traducen con el término 'historias de castigo' especialmente aquellos relatos que hacen alusión al tiempo más antiguo, significando con ello su peligrosidad por estar referidas al tiempo superado en que eran vigentes las acciones que llevaron al castigo impuesto por un Hacedor. Además, en ellas se hace claridad acerca del tipo de pena impuesta. Los 'castigos' no son sólo el episodio final de una aventura particular que termina en la ruina del infractor, sino que hacen referencia también al 'castigo' como destrucción de los sucesivos mundos imperfectos.

Si el contar y hacer la práctica (brujería) de las cosas relativas a ese 'tiempo viejo' trajo como consecuencia, según los abuelos, los males a que se vieron sometidos los Huitotos a comienzos de siglo, lo mejor es dejar sellado todo eso lo más completamente posible. Resumiendo: el abuelo Belisario considera que las historias no se debían contar extemporáneamente por dos motivos; uno: las más antiguas pertenecen a un tiempo periclitado que fue anulado por la acción cosmocrática de los demiurges, y dos: las nuevas historias sólo pueden ser traídas a cuenta 'oportunamente', o sea en el momento del ritual que obedece a los ritmos del ciclo generacional. La latente peligrosidad de las historias queda anulada y en cambio se encauza y aprovecha su fuerza por obra del ritual; además, deben narrarse "completas", para evitar la peligrosidad que implican los "cabos sueltos".

Cuando en 1979 se presentaron en la comunidad de El Encanto una serie de circunstancias apropiadas (accidentes, robos de muchachas, daños en las chagras) para relatar los mitos en los que aparecen diversos episodios paradigmáticos que encajaban con el momento, el abuelo Belisario

expresamente no echó mano de ellos, como si lo hicieron otros dentro de la comunidad, por cuanto la autoridad del cacique se estaba resquebrajando. El dijo sólo las palabras buen consejo que son el fruto de la reflexión que se nutre indudablemente de esa vieja tradición pero sin hacer alusión a ella expresamente. También es cierto que en determinados momentos de gran tensión dramática se vió a Don Belisario amenazando con eso de las maldiciones lo que implicaba 'destapar la olla sellada'.

### MITO: DE COMO SE CRIÓ YAROCAMENA (6)

INFORMANTE: Eudoxio Becerra (7)

TRADUCTORES: Eudoxio Becerra y Octavio García

(La Samaritina, Puerto Leguízamo, Junio de 1972)

Yarocamena se crió del hombre Jitobeo, hijo de Jitobene. Diciendo amores perdió la vida.

En ese tiempo el papá le mandó que consiguiera mujer.

Era Ticone una mujer bonita y vanidosa. Allá envió Jitobene a su hijo diciéndole:

—Bueno hijo: allá está esa mujer. Vive con ella pues ya eres un hombre y no debes estar solo.

Al oírle esto a su padre él se fue a pedir la mano de Ticone. Llegó donde el capitán de la tribu de la mujer y le dijo:

—Bueno, jefe Canicone: yo vengo a pedir a su hija.

—Está bien. Ahí está la muchacha.

Llamó a la hija y la muchacha le dijo que quería ver al hombre que quería vivir con ella. Ella pidió que se parara frente a ella para verlo.

Cuando él se puso delante ella notó que el hombre era muy feo, que parecía hijo de cualquiera, un simple huérfano(8), un individuo común y corriente; por eso era tan feo. Ella lo insultó diciéndole:

—Tú no pareces hijo de jefe. Yo no me caso con alguien que no luce bien. Yo no viviré contigo. Yo no me iré con una persona así.

Desde esa época viene esa costumbre en algunas tribus o familias que no dejan vivir a los hijos con cualquiera, sino con gentes de la misma categoría. Se cogió la costumbre de que las mujeres cuando no les parece bien un hombre se ponen a insultarlo o sacan el pretexto de no querer vivir con nadie.

Luego de esto Jitobeo regresó donde el papá y le comentó:

—Papá: la mujer me insultó por culpa tuya. Yo no quiero mujer. Eres tú quien me obliga conseguirla.

—Bueno hijo. Cuéntame cómo fue que te insultaron.

—La mujer me dijo: hombre, parece que tú no eres hijo de un jefe. ¿Cómo voy a vivir contigo si no eres bonito?

—Bueno hijo, está bien. Allá abajo vive la gente de Buyna-Uruk. Son nuestros parientes. Ellos tienen los remedios de la belleza que recibieron del Dios creador, de Jutsíñamuy. Allá van los que quieren prepararse.

Entonces el papá mandó ambil a la gente de Buyna-Uruk, pidiéndole que prepararan a su hijo y lo devolvieran bonito. El se dirigió allá y al llegar hablaron así:

—Tío. Vengo por tus cosas.

—Cuáles cosas?

—Pues las cosas que tú tienes, porque resulta que mi papá me mandó conseguir mujer pero a la que le hice la propuesta me despreció y me insultó.

—Sobrino: de nada sirve el hacer brujería y el saber secretos si se pierde la vida. Si tú quieres hacer de eso tienes que ser firme, como hombre, para que puedas manejar esos secretos. Esto tiene que ser así para que si algún día te pasa algo no nos eches la culpa diciendo: Por culpa de ustedes perdí la vida!

Entonces comenzaron a arreglarle la cara. Los que primero intervinieron fueron los Jirurue. Se la lamieron: quedó muy bonito; muy bonito se veía, todo blanco. Le aconsejaron diciendo:

—Sobrino: hay que ser firme, tenerse como hombre porque si no se pierde la vida. Podrás conseguir mujeres poderosas, hijas de capitanes, si cumples a pie de letra nuestros consejos.

Una vez que estuvo preparado regresó a la casa. Cuando entró saludó al papá y éste se puso muy contento de tenerlo de nuevo en la casa. Luego preguntó el papá qué era lo que habían hecho los tíos y qué le habían aconsejado. Jitobeo respondió así:

—Ellos me mandaron que me pusiera a dieta y me retirara a un lugar por donde no pase nadie. Que para eso me encerraras en un rincón de la casa para que nadie me vaya a ver. Ninguna persona distinta a tí puede darme de comer.

Desde ese tiempo cuando se le está enseñando los secretos a un joven, se acostumbra encerrarlo bien en un cuarto, hasta cumplir la dieta prescrita. No le dan comida pesada, ni carne, ni pescado, ni ají: únicamente comidas livianas (9).

Jitobeo le dijo también a su padre que los tíos le habían pronosticado que la hermana le iba a ver la cara y que por esa causa él iba a perder la vida.

El papá lo encerró enseguida en una pieza y él mismo le daba la comida. Sólo le daba casabe delgado y caldo de yuca sin condimento. Así vivió durante varios días. Por último la hermana sintió lástima de Jitobeo y dijo entre sí.

—¿Por qué va a estar mi hermano aguantando hambre sin comer lo que comemos nosotros?

Resulta que los tíos le habían dicho antes de regresar a la casa que cuando orinara lo hiciera en un mismo punto, que de allí más tarde, en medio de esos orines nacería un pescadito. Le recomendaron que no lo fuera a coger ni hacerle nada.

Fue la hermana la que cogió ese pescado y a escondidas del papá se lo dió a comer(10). Esa fue la causa de la perdición de su hermano, pues resulta que el poder que él tenía en la casa se salió cuando le dió de comer y se fue para abajo, a la casa de los tíos de donde lo había traído.

Después de comer de esa comida pesada, se dió cuenta de lo mal que su hermana había hecho las cosas. Cuando llegó el papá le contó todo y lo regaño por no haber sido capaz de cuidarlo bien.

Cuando los tíos se enteraron de lo sucedido se burlaron de él diciendo:

—De ahora en adelante las mujeres serán la perdición de los hombres a causa de su vanidad, orgullo y belleza. Mujeres con buenas tetas, con buenas nalgas, con buenas piernas... con todo eso perderán a los hombres. Sólo por hacerle mal a los hombres llegarán donde ellos estén, mirarán por la rendijas de las paredes tras de las que estén encerrados durante las dietas de aprendizaje de secretos; los sacarán del encierro y copularán con ellos.

Esa maldición se cumplió con Jitobeo: llegó una mujer a la casa y le preguntó a Jitobene dónde se encontraba su hijo para mirarlo y vivir con él. El viejo negó a su hijo diciendo:

—Aquí no está mi hijo. No sé quién es el que está encerrado ahí. Decía eso mezquinando al hijo. Pero la mujer siguió insistiendo y buscando por toda la casa y en un descuido del papá abrió la puerta del cuarto donde estaba encerrado Jitobeo. Entró y se sentó junto a él.

Como él ya no tenía ningún poder miró a la mujer y le pareció muy bonita. Se enamoró de ella. Ella le dijo:

—Hombre Jitobeo: Ven junto a mí!  
—Yo no voy. Déjame la vida tranquila!

Pero al final viendo a la tentadora mujer tan bonita se dejó dominar el corazón por su belleza y se dejó abrazar por ella. Fue su perdición. Salieron del encierro y vivieron juntos durante una semana. Después de una semana le dijo al papá que se iba donde los suegros. El viejo le dijo que bueno. Entonces prepararon el viaje. Esa noche la mujer hizo casabe para llevar y al amanecer partieron para donde los suegros. Al despedirse le dijo al papá:

—Yo me voy al lugar donde perderé la vida y eso será por culpa tuya. Si alguna cosa me pasa lloverá cuando haga sol y el arco iris se verá rojo. De esa manera tú sabrás que yo me he perdido.

Diciendo así se fue. El papá se quedó mirando, pensativo, partir al hijo. La mujer cogió la delantera. Fue la última vez que vió al hijo. Estando ya al final del camino la tentadora lo sedujo y después lo llevó para arriba. Cuando llegaron arriba Jitobeo vió un ancho camino. Se oía el maguaré y la bulla de la gente que estaba bailando Uiki(11). La gente gritaba:

—Ahí viene el hombre Jitobeo. Hay que recibirlo bien. Hay que abrazarlo! Jitobeo al oír el sonido del maguaré le dijo a la mujer:

—Mujer: porqué esa gente está tan contenta y por qué me nombran?  
—Así son mis hermanos: se ponen muy contentos cuando llegan sus cuñados.

Allí donde ellos vivían había de toda clase de cosas cortantes y nadie podía escapar.

La mujer lo aconsejó de esta manera:

Bueno, hombre Jitobeo, tienes que ir detrás mío, sin pararte ni hacer caso de nada. En la misma hamaca en que yo me siente te debes sentar tú también. Al llegar no te debes parar, no te debes detener, porque si lo haces mis hermanos te van a acariciar muy duro.

Se fueron pues y cuando llegaron al patio encontraron a los hermanos parados en la puerta listos para recibirlos. Al llegar allí él se detuvo a saludar y entonces los cuñados lo acariciaron. Una cortadera le arrancó un pedazo de carne, y así, uno y otro lo fueron despedazando, se lo comieron vivo y no alcanzó a llegar hasta la hamaca de la mujer(12). Entonces la mujer al ver que le habían comido al marido gritó:

—No! Hermanos: no le hagan eso. Dejen quieto a mi marido. No se lo coman.

Pero los hermanos no le hicieron caso. Ella entonces suplicó:

—Ya ustedes lo mataron, no se vayan a comer ni el corazón ni el sexo.

Al final sólo quedó el puro esqueleto. Solamente quedó el corazón y el sexo colgando.

Tal como se lo había advertido al papá, comenzó a llover en este mundo mientras hacía sol y el arco iris se empañó. El papá cayó en cuenta de lo que había dicho su hijo y dijo:

—Algo le pasó a mi hijo. Ya no hay nada que hacer.

Enseguida él se emborrachó y buscó al hijo. Se fue por este mundo y no lo encontró. Se fue por debajo del agua y tampoco pudo hallarlo. Al final se subió a lo alto. En medio de la borrachera decía:

—Hijo, Jitobeo! Dónde te encuentras?

—Dónde voy a estar y para qué me buscas si por tu culpa yo perdí la vida! No quiero que me busques. Déjame tranquila la vida. Algún día yo tomaré venganza por lo que me han hecho, a ver si es cierto que la mujer, causa de mi perdición, va a vivir contenta o va a saber más que yo.

Al llegar el papá al sitio en que le contestaban no encontró más que el esqueleto del hijo del que colgaban todavía el corazón y el sexo, cogió esas cosas y se vino a su maloca. Cuando los cuñados se dieron cuenta trataron de arrebatarle los restos de Jitobeo pero el viejo bajándose rápido logró escapar.

Así desde ese momento se sabe que cuando se pierde un ser querido uno puede averiguar acerca de cómo fue su muerte, por medio de la coca, del tabaco o del yajé. Esto se hace para tomar venganza. Uno se emborracha con eso y entonces los dueños del tabaco, de la coca y del yajé le avisan, le muestran de qué murió, por qué se murió y quién le hizo daño.

Una vez que el papá estuvo en la maloca se preguntó qué podía hacer con esas cosas. El hijo le aconsejó de la siguiente manera:

—Allá en el bañero del capitán Kanijone, al lado de abajo, debes enterrarme al pie de un palo de totumo. Debes sembrar otro totumo encima mío, tapándome.

Así lo hizo el papá y al cabo de unos meses fue a mirar y vió que el totumo había reverdecido. En medio de ese totumo vió un puntito negro. Volvió como a los ocho meses y ya encontró un árbol fuerte. Ese árbol era el corazón de Jitobeo. Pegado al palo estaba un gusano enorme de cuya jeta salía baba y cuya cola llegaba a la tierra. Su gesto era amenazador. En eso se había convertido el sexo de Jitobeo(13).

Por esos días, de mañanita, las hijas del capitán kanijone bajaron a la quebrada con cernidores en busca de camarón. Ellas iban nombrando todo lo que iban cogiendo:

—Hermana! Esto qué es?

—Eso es mojarra

Así, así ellas fueron nombrando todos los seres que viven en el agua. Siguieron buscando camarones hasta que llegaron al pie de Yarocamena, El Palo-Poderoso, ahí era donde estaba prendido Yaroaiguire, el Gusano-Poderoso. Ellas al verlo gritaron asustadas. Una de ellas preguntó:

- Hermana: Qué gusano es éste tan bonito?
- Dónde está?
- Aquí arriba, míralo!

La mayorcita vió al gusano que era muy bonito y le propuso a la menor que sería bueno cogerlo. Con el cernido hicieron el intento de bajarlo. Estaban en eso cuando el gusano con su cola golpeó el pecho de la muchacha. Se le hinchó el pecho y se formaron los senos. Ella gritó:

- Ay! qué clase de animal es éste que me agarró el seno?

Enseguida la otra de rabia trató de golpearlo con el cernidor. El gusano le hizo lo mismo, le agarró el seno. Las muchachas se quedaron asustadas, paradas de medio lado.

Fue esa la forma en que Jitobeo tomó venganza de esas muchachas, las hijas de Kanijone, por haberlo despreciado. Las muchachas dijeron que lo mejor era dejarlo quieto e irle a avisar al papá.

Cuando iban de regreso vieron un pez-perro que brincaba de un lado para otro. Una de ellas se admiró de la belleza del pescadito y le propuso a la hermana que lo capturaran. Se pusieron en esa tarea pero el animalito no se dejaba. Entonces resolvieron hacerle encerrona y una de ellas se ubicó arriba y la otra abajo, dejando al pescadito nadando en medio. El animal de improviso saltó hacia arriba y penetrando en la muchacha le dejó abierto el sexo. La muchacha gritó presa del susto. La que estaba abajo trató de salir corriendo pero el pescado alcanzó a hacerle lo mismo. Quedó muy contento Jitobeo de su venganza. Desde ese tiempo todas las mujeres están destinadas a ser abiertas por un hombre.

Ellas regresaron a la casa avergonzadas, tapándose con el cernidor. Le avisaron al papá:

- Papá: qué gusano es ese que hay al pie de la quebrada, en un palo, y que nos hizo brotar los senos?
- Bueno: imposible que un gusano vaya a hacer semejante cosa.

Así comentó el capitán Kanijone, pero de todas maneras empezó a repartir el ambil(14) de la invitación, con el fin de ir con toda la gente hacia arriba, para sacar del palo a ese gusano.

Se reunieron los dueños del machete, los dueños de la honda, los garroteros, en fin, todos estaban invitados a la guerra contra ese gusano. Una vez reunidos todos se fueron en dirección de Yarocamena. Al llegar vieron el palo y ese gran gusano que se había subido un poco más arriba

Entonces los garroteros comenzaron a echarle garrote, pero los garrotes que le llegaban al gusano rebotaban y golpeaban a quien los lanzaba. Eso pasó con la cuadrilla de garroteros: quedaron exterminados. Con la cuadrilla de honderos pasó igual cosa. Los machetes tuvieron igual suerte: cuando le asestaban el golpe al gusano, se devolvía el golpe y terminaban cortándose unos con otros (15).

De esta manera el corazón del brujo Jitobeo tomaba venganza por el desprecio de que había sido objeto por culpa de una sola mujer. No solo la pagó ella sino toda esa gente que se puso en contra de él. De la jeta del gusano chorreaba baba y sangre y espumeaba como si fuera un perro rabioso. Ya no hallaba a quien morder en aquél lugar donde terminaba por morir todo el que arrimaba. Los pocos supervivientes se preguntaban quién podría venir en su ayuda, quién podría tener ese poder(16).

Resulta que los dos Jitomas se encontraban escarbando en un hueco por donde habían visto desaparecer un sapo creyendo que era su madre. Estaba Fizido escarbando mientras Jitoma hacía guardia cuando se oyeron las voces de las gentes que pedían auxilio, preguntando por ellos, pidiendo que fueran en su ayuda. Decían:

—Dónde estarán los Jitomaaaaa! ¡Vengan rápido que nos estamos acabandooooo...! Nos estamos pudriendo al pie del Palo-Poderoso...! Vengan a favorecernooooos...!

Eran los gritos de angustia de la gente. Al oírlos Jitoma le dijo a Fizido:

—Hermano: quien nos estará llamando?  
Fisido desde abajo contestó:

—Quién va a gritar en este mundo solo. El único que puede estar gritando será el Muchilero y con sus voces hace creer que que es gente la que grita.

Como vió Jitoma que su hermano no le creía le propuso que saliera del hueco y pusiera él mismo cuidado. Hicieron turno. Jitoma se puso a escarbar y el otro se puso a ponerle cuidado a los gritos de la gente. De esa manera constató que sí era verdad lo dicho por su hermano.

Suspendieron su trabajo y se pusieron a pensar. Lamieron ambil y el espíritu les aviso:

—Es potente. Es poderoso. Ese es Yarocaiguiro. Es el que está acabando con la gente. Ustedes dicen que son poderosos. Pues bien. Vean a ver si pueden matar a ese gusano. Por ahora reciban este consejo: allá está su tío, el dueño-del-sueño. Vayan y pídanle su secreto.

Ellos se fueron a buscar a la Dueña-del-Sueño. Estaba durmiendo debajo de unas hojas y roncaba y al hacerlo parecía decir:

—Jitoma con el hermano vienen hacia mí en busca del sueño.

Al oír ellos eso comenzaron a buscarla. No la encontraron.

Cansados ya se fueron de ese lugar. Estaban ya muy lejos de ese punto cuando alcanzaron a oír nuevamente los ronquidos de la Dueña-del-Sueño. Regresaron y buscaron con afán nuevamente pero no encontraron a nadie. Entonces Jitoma dijo a su hermano:

—Sigue tú solo y aléjate hablando como si fuera yo contigo. Yo me quedaré aquí poniendo cuidado a ver si descubro de dónde es que sale el ronquito.

Así lo hizo Fisido y Jitoma se ocultó detrás de un palo. La Dueña-del-Sueño creyendo que esos dos se habían ido comenzó a roncar de nuevo. Jitoma que estaba al pie localizó bien el punto de donde provenía el ronquido. Al oírlo Fisido regresó donde su hermano y le preguntó dónde era que roncaba la tía. Jitoma dijo:

—Aquí, al pie de este palo es donde ronca.

Comenzaron a buscar. La Dueña-del-Sueño estaba entre la tierra y las hojas. Después de un buen rato de atenta búsqueda lograron por fin encontrarla. Ellos la llamaban, la volteaban de un lado para otro, la estiraban, la sacudían, pero nada que se despertaba. Al ver lo inútil de todos los intentos, Jitoma sacó su bodoquera y le dió un golpe fuerte. Ahí si se despertó. Hizo que se despertaba de un profundo sueño, pues en realidad ella se estaba haciendo la dormida. Gritó así:

—Ay! Qué clase de gente es la que viene a molestar mi sueño?

—Somos nosotros tía.

—Porqué viene a perturbar mi sueño? Qué urgencia tienen?

—Tía: nosotros venimos por su “cosa”(17)

—No sobrinos: eso no sirve.

Insistieron que para ellos era muy útil, a lo cual respondió la tía:

—Bueno yo se los daré pero tendrán que cerrar los ojos con la mano.

Así lo hicieron. Jitoma cerró los ojos y se los tapó bien, pero Fisido, el pícaro, se puso a mirar por las rendijas de los dedos observando lo que hacía la tía. Esta no hacía otra cosa que coger una hoja y limpiarse con ella los ojos; luego envolvía eso y diciéndoles que ya podían mirar les daba el envuelto.

Cogieron los hermanos el secreto y se fueron con él. En mitad del camino dijo Fisido: Parece que nuestra tía nos engañó, porque yo no vi nada, únicamente se limpió los ojos con una hoja y envolviéndola nos la dió. Vamos a soltar para ver lo que hay dentro.

Jitoma, haciéndole caso al hermano soltó el envoltorio. No había desatado más que un nudo cuando cayeron profundamente dormidos. Jitoma cayó encima de una piedra, en tanto que Fisido cayó sobre la

tierra. Mientras dormían salieron las lombrices de tierra y comenzaron a chupar el cuerpo de Fisido y se le metieron por todas partes. Como Jitoma no había caído en tierra no le pudieron hacer casi nada. Ya por la tarde despertaron y vieron sus cuerpos llenos de lombrices.

Fisido comenzó a sacarse las lombrices y a tirarlas al agua en tanto que Jitoma las raspaba en la piedra. Las lombrices que Fisido no pudo tirar al agua quedaron en su cuerpo convertidas en venas. Las que tiraba al agua se convirtieron en un pescadito que llamamos caloche. Desdes ese tiempo a ciertas personas se les notan mucho las venas en especial a aquellas que dicen que tienen várices: esas son las lombrices que le quedaron a Fisido. Después de estos sucesos ellos regresaron nuevamente a buscar a la tía.

CUando llegaron al lubar ya no la encontraron. Se había ido al rincón del mundo, en medio de los cumares. Ellos llegaron y se pusieron a llamarla pero nadie les contestó. Entonces Jitoma se puso a lamer ambil y el espíritu le dijo:

—Su tía debido a la picardía que ustedes le hicieron por no hacerle caso, se disgustó y se fue al rincón de este mundo, en medio de los cumares. Allá está y no les va a dar nada esta vez les va a mezquinar las cosas. Ustedes tienen que madurar una fruta y dejar que un pájaro venga a comer. Cuando llegue deben flecharlo. Una vez que lo cacen deben llevárselo a la tía como regalo porque a ella le gusta mucho de eso. Solo de esta manera ella les dará el secreto.

Así lo hicieron. Se fueron en busca de la tía. Antes de llegar al sitio indicado cogieron una fruta y la hicieron madurar, luego cazaron al pajarito que vino a comérsela. Llegaron al pie de los cocos. El espíritu les aconsejó de nuevo:

—Tú, Jitoma, dices: "Soy Brujo. Soy poderoso". Pues si es así pisa esta tierra y sóplala.

Así lo hizo Jitoma y se produjo una tempestad. Era un huracán muy fuerte que venía por la selva tumbando y tumbando árboles hasta que llegó al bosque de cumares y partió la hoja en que estaba dormida la Dueña-del-Sueño. Ya en el suelo gritaba:

—Sobrinos, sobrinos: no sean malos. Cálmense.

Jitoma entonces se puso a hablar con la tía diciéndole:

—No te afanes tía. Yo no estoy bravo. Lo que pasa es que tú no me contestaste cuando te llamé. Yo lo que estoy es acariciándote. Enseguida le pidió otra vez su secreto y la Dueña-del-Sueño le dijo que ella nada tenía, que lo único que tenía ya se los había dado. Al ver que estaba mezquinando, Fisido sacó el pajarito y se lo mostró diciendo:

—Tía: este qué animal es?

Al ver la tía que era esa su comida predilecta se lo arrebató de la mano al sobrino. Ya se puso contenta y les entregó de nuevo los secretos. Además, les contó que donde el hermano de su padre, Ameoiri, era donde estaba la "cosa" mejor. Así les dijo:

El criado de Ameore se lo pasa encima de la casa. Es la cacambra. El ve desde muy lejos y arma gritería para poner sobreaviso a su dueño. Ustedes cogen este sueño y sin soltarlo se lo muestran desde lejos. De esa manera el pájaro ese se quedará dormido. Después en la horqueta del camino está parada la hija. Tienen que engañarla con este caimo y después le apuntarán con este sueño para que se quede dormida. Sigan hasta la casa. Encontrarán al viejo Ameore sentado en la puerta, durmiendo.

Así lo hicieron los dos hermanos. Entraron en la casa y buscaron las armas que él tenía, siguiendo las indicaciones del Dueño-del-Sueño. Las armas estaban encima de la hamaca donde dormía Ameore: la que estaba encima era el macho y la de abajo la hembra. Debían coger la de encima y reemplazarla por un palo de yarumo. Las armas eran rayos pero tenían formas de macanas. Al lado se encontraba el espejo. Cogiendo eso salieron inmediatamente. Cuando se encontraron a la hija le arrebataron el caimo de la mano. Fue así como ella se despertó.

Al ver la muchacha que se llevaban las armas del papá, corrió para la casa dando la alarma. Encontró al papá dormido y le costó mucho trabajo despertarlo. El viejo entre sueños se meneaba y ella terminó por decirle que se despertara bien porque le estaban robando sus armas. El todavía adormilado se levantó y echó mano a la macana de encima tal como acostumbraba hacerlo. Con eso en la mano los persiguió pero el arma no aguantó por ser yarumo y se partió por la mitad.

Al ver que no podía alcanzarlos regresó a su maloca y echó mano de la hembra y con eso continuó la persecución. Ya casi les daba alcance cuando el espíritu consejero le dijo a Jitoma:

—Tú no vas a vivir. Tú dices que eres hombre, que eres poderoso. A ver que haces: ponte encima una piedra como paraguas'. Así lo hizo y pudieron caminar debajo como por entre un túnel dejandolo a Ameore detrás.

Después de burlar a su enemigo se pusieron a probar la fuerza de las armas en un palo llamado Keretena. Fisido con el espejo se paró frente del palo en tanto que Jitoma empuñaba el mazo. Fisido volvió el espejo haciéndolo relampaguear y Jitoma golpeó el mazo contra la tierra produciendo rayos y haciendo volar el palo en mil pedazos. También volvió pedazos a su hermano. El espíritu dió la aprobación diciendo que sí estaba bueno y agregó:

—Si eres poderoso reúne a tu hermano. Recoge los pedazos encima de la Hoja-de-las gentes y sopla diciendo: "nace, así como nació nuestro padre".

Diciendo así el hermano se paró completo.

Después de esa prueba siguieron su camino en dirección de Yarocamena. Encontraron el Gusano-Poderoso que echaba chispas, sediento de venganza. En la punta del palo estaba el criado del Gusano-Esterminador, era el Pájaro-Ardita, quien al ver llegar a los Jitoma comenzó a revolotear sobre el gusano poniéndolo alerta, para que repeliera cualquier ataque.

Los hermanos mostraron el sueño desde lejos y el pájaro y el gusano se quedaron dormidos. Enseguida ellos tomaron sus posiciones respectivas. De nuevo Fisido volvió el espejo haciéndolo relampaguear y Jitoma accionando el mazo lanzó el rayo contra el palo y el gusano. El animal se trozó por mitad y el palo quedó en mil pedazos, y también en esta oportunidad desapareció Fisido.

Ahí terminó la vida de Jitobeo, después de haber tomado venganza de la mujer que lo había insultado. Volviéndose poderoso hizo destrozos en los demás hasta que Jitoma vengó la muerte de todos(18). Derrotado el enemigo, Jitoma tiró el rayo (mazo) al agua con una maldición:

—De hoy en adelante todos los que nazcan conocerán a este animal como temblón, tendrá electricidad y matará a todas las personas que lo cojan entre el agua. También tiró el espejo al agua convirtiéndolo en raya. La cabeza de Yaroaiguiro cayó en la selva y se convirtió en Danta, mientras que la parte de la cola cayó al agua y se convirtió en vaca-marina(19).

Jitoma quedó solo. Siguió recorriendo este mundo. Caminó y caminó durante días y días. Un día pasó por entre un bosque de coquillos. En la punta de esas hojas encontró un nido de picaflor y mirando en su interior descubrió un huevecillo, entonces lo sacó y se lo llevó pensando en dársele a alguien para que lo criara.

Mientras lo llevaba el espíritu le habló por el camino así:

—Ese huevo que llevas cuando llegues a una casa lo debes calentar en el fogón. Ahí reventará convirtiéndose en hombre.

Así lo hizo. Fue esa la manera como encontró a su hermano nuevamente. Ahí fue cuando lo nombró como Fisido Jizuma que quiere decir Huevo-de-Picaflor. Antes se llamaba Fisido Jitoma.

Siguieron caminando por en medio de las gentes, pasando por muchas tribus. En esas andanzas llegaron a la casa de Guibok(20). Encontraron la casa pero no atinaban con la puerta. Todo era igual: hojas y hojas. Entonces Jitoma comenzó a flechar la casa. Desde adentro el dueño empezó a decir:

—Quién es el pícaro que está flechando las costillas de mi casa? Jitoma cambiando de posición flechó nuevamente y esperó la respuesta.

—Quién es el pícaro que está flechando la culata de mi casa?  
Cambió de sitio y disparó el dardo. Así respingaron desde adentro:

—Quién es el pícaro que está flechando encima de mi puerta?  
Al oír esto ya Jitoma supo lo que quería y pudieron entrar.

Al estar ya dentro Jitoma por ser importante se sentó en la piedra(21), en cambio Fisido como era un cualquiera se sentó en la tierra. Entonces fueron llegando todos los cucarrones y comenzaron a llenarles el cuerpo. Jitoma los aplastaba contra la piedra y no le pasaba nada pero a Fisido se le metían por todas partes: por los oídos, por la boca, por los ojos, por todos sus orificios y terminaron dejándolo en puro esqueleto. Después que se comieron al hermano, Jitoma salió de la casa.

Jitoma para tomar venganza por la muerte del hermano comenzó a construir una casa y la acolchó en algodón. El piso lo nombró de cera. Todo era seco, muy seco. Mandó a traer al brujo cazador, el que conseguía toda suerte de animales para repartir en la minga. Jitoma repartía llamando por su nombre a cada persona y entregándole su parte. Fue repartiéndolo hasta que llegó el turno a Guiboké. A éste le dijo:

—Guiboké: venga a llevar su parte de costilla

Pero Guiboké decía que no quería eso. Jitoma le fue ofreciendo presa por presa pero el otro no aceptaba ninguna; las despreciaba todas. Finalmente Jitoma le ofreció las tripas y esto si fue del total agrado de Guiboké; eso era lo que él estaba esperando(22). Terminaron de hacer la casa. Quedó muy poco por hacer y entonces Jitoma encargó al ratón para que acabara de terminarlo todo. Comisionó a la ardilla para alumbrar la casa y a la chucha para cuidar el coqueadero. La chucha se paró cerca de la puerta cuidando apoyada en el palo.

Llegaron los bailarines. Se alinearon para bailar los Guiboké. Era el baile de inauguración de la maloca. Comenzaron a cantar. Así decían:

**—Jitoma quiere tomar venganza  
por la muerte de su hermano  
Ha hecho la casa con algodón  
y al piso le puso cera.**

**Jitoma toma venganza por su hermano  
y a nosotros nos quiebra las costillas.**

La ardilla pasaba por aquí por allá con la antorcha en la mano. Como la casa estaba toda acolchada de algodón se incendió al caerle una chispa. Todo ardió al momento. Aún el ratón no había terminado de cerrar todas las rendijas cuando la ardilla prendió el fuego. Como el ratón se encontraba arriba en la cumbre, rodó por en medio de la candela quemándose todo. La ardilla salió puerta afuera pero con el calor quedó su cuerpo colorado. La chucha se alcanzó a quemar la cola solamente. Jitoma también salió de la casa.

Como esa maloca era puro algodón se consumió en un instante.

De todos los Guibokí tan sólo quedó uno que se salvó metiéndose en el hoyo que dejó el bastón de la chucha.

Después de hacer esto, Jitoma quedó satisfecho de haber tomado venganza. Curó al ratón de sus quemaduras y a la ardilla le dió la antorcha poniéndosela por cola.

Jitoma maldijo al Guibokí que se salvó, así:

—Cuando nazca la gente te recordarán. Como nunca comiste cosa buena seguirás comiendo mierda y vagarás por la selva.

Guibokí vagaba por la selva y se encontró con la guara y le dijo:

—Yo ando llorando porque a mi gente la mató Jitoma.

—Sí, esas cosas las supe hace tiempo.

—Si tú supiste eso hace tiempo, ¿Porqué no me lo dijiste? Ahora yo te voy a romper tus tripas.

Diciendo así Guibokí persiguió a la guara pero como ésta es muy astuta y de mucha carrera dejó atrás a su perseguidor. En tanto que lo perseguía, Guibokí iba golpeando su cabeza de palo en palo perdiéndose en la selva en tanto que Jitoma se instalaba definitivamente en lo alto(23).

Ese Guibokí es el único que hay en la actualidad, es el único que hay en este mundo. De pura rabia al no poder tomar venganza de Jitoma se ensañó con unas hojas que hay en la selva. Por eso uno encuentra hojas carcomidas.

## NOTAS

- (1) Este relato y sus comentarios hacen parte de un largo informe que fue presentado en el año 1981 a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, entidad que había financiado parte de la investigación. Se conserva íntegramente ese texto y se adicionan algunas notas nuevas.
- (2) Los tres términos que sirven para denotar los diferentes tipos de tradición oral son Rafue, Igai y Bakaki. Ver el artículo “**Un mito Cosmogónico de los Murui-Muinane**” en Ideas y Valores, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, Nos. 42-45, 1975, en donde se puntualizan algunos aspectos de estos términos. El programa Orinoquia-Amazonia (ORAM) de la Universidad Nacional publicó un opúsculo, **Cuatro mitos de los Murui-Muinanes** 1982, en cuya parte introductoria se ahondan y complementan estas notas. El presente relato es un típico **Igai** o “historia de castigo”. Los relatos que narran aventuras de personajes míticos buenos o malos se denominan en general Bakaki; entre

estos los que sirven más expresamente para nutrir las artes del hechicero, son los *Igai*. Un ejemplo de Rafue es el "Rafue del Uik", en **Literatura de Colombia Aborigen**, Ed. COLCULTURA, Col. Biblioteca Básica Colombiana, No. 39, Bogotá, 1978; si bien el Ra fue en el sentido pleno implica no sólo el relato sino también el trabajo ritual que lleva aparejado, comprendiendo también las enseñanzas de carácter moral, algunas de ellas extraídas de los Bacaquí. Quisiera anotar que el estilo del Rafue en cuanto relato es de gran abstracción y de una finísima elaboración conceptual; su temática alude a la acción de los hacedores primordiales y no a los héroes culturales, tema propio éste de los Bakakt. Entre estos últimos aparece una distinción entre aquellos que relatan cosas que se pueden "ver" y otros en que no. Aquello que se puede "ver" es un testimonio físico, una concreción, tal es el caso de Yarocamena cuyos restos y el sitio de la ocurrencia del hecho paradigmático puede verse. Los que no se pueden "ver", pertenecen a las "historias de antigua" correspondientes a los mundos destruidos y supuestamente sellados que perviven de todas maneras en la palabra, con la peligrosidad propia de "lo incompleto", puesto que no tiene concreción ritual. La situación del relato de Yarocamena resulta ambigua en este sentido por tratarse de un *Igai* —historia de castigo que consigna un fracaso— que sin embargo se puede "ver". Esto se explicaría quizás por el fenómeno de "corrimiento" que hace que un Rafue se convierta en *Igai* cuando ya no se hace, cuando se ha perdido por haber resultado ineficaz en la práctica o han desaparecido sus dueños legítimos. (Ver **Infra**, nota No. 11). El problema se hace más complejo si se tiene en cuenta que en los relatos en que hay fracasos —el caso de Quitobeo de quien procede Yarocamena y yarocaiguiro— se da también un triunfador que hace que el otro fracase, pudiendo servir su acción como paradigma positivo, convirtiendo así el relato, si se insiste en el papel del triunfador, en una historia benéfica opuesta al *Igai*. Aclaraciones e interpretaciones muy sugestivas sobre estos temas se encuentran en B. YEPEZ, **La Estatuaria Murui-Muinane**, Ed. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá, 1982, pág. 19 y ss.

- (3) Quizás porque los dominadores mestizos continuaban diciéndoles a los indígenas que se les trataba duramente (esclavitud) como castigo por ser caníbales e idólatras; vieja fórmula introducida por la civilización occidental cristiana para justificar su atrocidad genocida y/o etnocida. Esta predica parece haber sido lo suficientemente eficaz, pues han aparecido relatos en los que la acción de la Casa Arana es vista como "castigo" de un evento canibálico o infracción ritual y en donde los personajes (todavías ubicables en el espacio y tiempo cuantitativo) van asimilándose poco a poco a los personajes míticos (referidos a un espacio y tiempo cualitativos: ELIADE) que mejor se adapten a la circunstancia; esto ejemplifica, por otra parte, el papel sistematizador y dador de sentido que tiene el mito para que un grupo pueda "asimilar" un traumatismo.
- (4) Traer a cuento a Agustín de Hipona es pertinente acá, sobre todo porque de él hecha mano Sepúlveda, el nefasto detractor de los aborígenes americanos y contentor de Las Casas, en su obra **Tratado de las Justas causas de la guerra contra los indios**. (Ed. F. C. E. México, 1979, p. 142). El "santo" afirmaba que la Iglesia debe ser suplicante cuando es débil y obligante cuando impera.
- (5) El escollo ético persiste, por cuanto el sincretismo no es acá un resultado sino una táctica.
- (6) Yarocamena: de Yaroc: fuerte, poderoso, violento y amena: Arbol.
- (7) Eudoxio Becerra: nieto del abuelo Belisario Jichamón (Gente de Fayagene: Gente-del Hambre, hablante de Bue y nucleador de la comunidad de El Encanto, en el río Caraparaná), nieto igualmente de Pablo Viguidáma y emparentado a su vez con el abuelo Félix Kuegagima, todos de el Encanto. El contacto con Eudoxio se hizo en 1972 en La Samaritana, Puerto Leguízamo, de esa época

datan algunos relatos. Constituyó el principal puente entre el investigador y los abuelos con él emprendidos que conformaban el grupo de mayor saber (Félix y Belisario ya murieron) en la región del Caraparaná por el año de 1979, época en que hice el primer trabajo de campo de la segunda Investigación financiada por FINARCO. Sirvió igualmente como traductor del texto que él mismo suministró en lengua vernácula.

- (8) Además de las precisiones establecidas por PINEDA C. ("El rescate de los Tamas: Análisis de un caso de desamparo en el siglo XVII" *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXIII, Bogotá, 1982, págs. 340 y ss.) el "huérfano", dentro del contexto de la cultura de los Murui y Muinanes implica el no poseer un ritual propio, es decir, el no ser dueño de tradiciones, lo que lo hace huérfano, un simple particular, que necesita la protección de otro para ser verdadero hombre; ese otro es el dueño de Rafue quien por poseer las Palabras Creadoras (recreadoras, reactualizadoras, arquetípicas) puede cobijar, dar amparo, confiere sentido humano.
- (9) El cambio de naturaleza implica un anular, un matar "el ser viejo" para poder allegar a la nueva forma; de ahí el ayuno que es una muerte simulada. El recinto cumple la doble función de tumba para el antiguo ser, y vientre en que se gesta el ser nuevo que es alimentado por el padre, único que puede aportarle vida sin perjudicarlo.
- (10) El pececito era la concreción del poder de Jitobeo. Merecen destacarse tres aspectos: a. La peligrosidad de los "procesos incompletos". b. Eso de que las realidades abstractas —unos procesos— se concreten en realidades tangibles. Estos dos aspectos se dan en el mito de Díjoma además de otra: el comerse a sí mismo o aquello salido de uno mismo y con quien se da un emparentamiento esencial. Es una manera de simbolizar el ensimismamiento, las figuras de los mitos citados simbolizan lo que se patentiza en el Narciso clásico. c. Lo "pequeñito" como especialmente peligroso. Esto aparece transpuesto a otra dimensión: el detalle mínimo, objeto de adivinanzas con lo que se tantea el poder del dueño del baile en ese torneo del saber (poder) que implica este tipo de ceremonias, y que al no responderse deja al descubierto una brecha por la que puede entrar al grupo la brujería del enemigo.
- (11) Todo Rafue implica un elemento ritual en que se concreta. Tal es el caso del Útki: una bola de caucho que equivale al corazón del Padre poseedor de las palabras buenas que hicieron posible la vida humana. Con esta bola de caucho se efectuaba un juego de carácter ritual, una especie de fútbol con las rodillas, que en el presente mito está asociado a canibalismo, acto expresamente condenado dentro de los Rafue. Esto plantea un serio problema: un mismo complejo ritual es tenido por el grupo o abuelo detentador como Rafue, es decir como algo intrínsecamente bueno por cuanto es ordenador y generador, y el mismo complejo es tenido por los demás como algo negativo y por tanto asociado a hechicería que es desordenadora y antigeneradora. La diferencia vendría dada por la simple "posesión" que implica "tener verdadero derecho" lo que equivale a la posibilidad de "tenerlo completo" no sólo en el sentido de "conocer toda la tradición" (Rafue), sino ante todo en el sentido de haberla puesto en obras (rituales); en otras palabras una tradición y una práctica ritual son tenidas por buenas cuando en ellas se ha podido llevar a cabo la unidad "aprendizaje con derecho" y "práctica efectiva". En cambio para el extraño al ritual, el Útki será tenido por algo negativo y por lo tanto no se considerará Rafue, sino algo propio de los Ayma, de los hechiceros, será la "cosa" —ra— (poder), la fuerza negativa de los otros, de lo cual hay que precaverse y defenderse recurriendo para ello al propio Rafue, aquél que conocen y practican. Todo grupo plenamente constituido posee una tradición de la cual se nutre y con la que se defiende de los ataques del exterior. Parece ser que lo que nutre es el Rafue que reposa como saber en

el abuelo dueño de malocra, en tanto que el ataque lo lleva a cabo el Ayma que detenta una especie de Anti-Rafue: los tgañ, saber en que se concretan los procesos rituales incompletos y las historias de castigo: en otras palabras lo que va quedando de incompleto y fallido en el proceso cultural, pero que también hace parte de la tradición (Cf. B. Yépez, Op. cit., pág. 20).

- (12) Esta parte del mito ilustra como muchos otros relatos los antagonismos entre cuñados. El sistema exogámico entre los Huitotos siempre ha sido una fuente de conflictos. Una de las explicaciones estriba en que sellan intercambiarse mujeres casaderas entre clanes en guerra. Esto sucedía en especial cuando el equilibrio de fuerzas entre los dos bandos hacía imposible el aniquillamiento de uno de ellos. Contamos con el relato histórico de uno de los abuelos más ancianos que confirma este hecho. Lo cierto es que las uniones mediatisadas una guerra solo sellan en apariencia el antagonismo que permanece latente y que por lo general se comienza a ventilar, ya no en el choque directo, sino en el plano de la brujería.
- (13) Tal parece que una de las moralejas es el hacer las cosas ciñéndose a las reglas, incluso las que son condenables (brujería amatoria). De no ser así, lo que se intenta se logra pero en un plano de exageración extrema: el seductor fallido se convierte en violador extremo cuya acción extralimitada termina por causar su ruina.
- (14) Zumo de tabaco.
- (15) Persiste la temática del "ensimismamiento": el golpe dado se devuelve contra quien lo propina.
- (16) Paradigma del tipo de expresión de otro Héroe (o antihéroe en papel de héroe): el Chapullín Colorado. Figuras con ésta cumplen a nivel inconsciente en los hombres de las sociedades modernas, el papel de los héroes míticos en las sociedades modernas, el papel de los héroes míticos en las sociedades arcaicas.
- (17) Su poder, en este caso el sueño.
- (18) La venganza por justa que sea siempre acarrea desgracias al vengador que actúa individualmente.
- (19) Animales peligrosos de los que se sirven los hechiceros.
- (20) Variedad de cucarrones: acarrean excrementos
- (21) Banco de piedra o, más probablemente, una plataforma.
- (22) Por contener excrementos.
- (23) Parece que este episodio hace alusión a cómo Jitoma se convirtió en Sol, pues también él se encendió todo cuando estuvo dentro.

## NEOLOGISMOS METALINGUISTICOS EN SIKUANI

Francisco Queixalos

Centre National de la Recherche Scientifique  
París

Desde hace dos años se está trabajando con un grupo de maestros bilingües sikuani (guahibo) del Vichada, en la elaboración de una terminología descriptiva básica que permita expresar, en sikuani, los rasgos fundamentales de la estructura de su lengua materna. Entra ello en un plan más amplio de activación de los recursos creativos del sikuani, con el fin de poner a la comunidad en condiciones de hacer frente, con sus propias capacidades, a las nuevas necesidades lingüísticas generadas por el contacto con la sociedad colombiana. De semejante política lingüística existen ejemplos entre varias naciones aborígenes de Latinoamérica.

Genuinamente, el metalenguaje —o lenguaje que habla del lenguaje— no está desarrollado entre los Sikuani. Un vocablo genérico, *pejume*, cuyo sentido podría ser aproximadamente “sonido emitido con intención de comunicar”, cubre nociones como “sonido del habla”, “habla como manifestación de la facultad lingüística”, “lengua, en tanto que es diferente de otras lenguas”, “palabra”, en el sentido de unidad sintáctica, y también nociones como “emisiones sonoras de los animales”, “ruidos de la naturaleza”.

Lo que sí está desarrollado es algo que podríamos llamar “sociometalenguaje”, es decir el manejo de nociones relativas a las variaciones en el hablar de los grupos de la familia lingüística —e.g. los Cuiba “hablan atravesado”— de las aldeas, de los individuos, etc. Es verosímil que la presencia de un sociometalenguaje revele —o favorezca— una actitud propiamente metalinguística, aunque ésta, por no coincidir con ninguna necesidad cultural —a diferencia del sociometalenguaje que es uno de los dispositivos de identificación—, permanezca en un nivel de latencia.

Una buena ilustración de actitud metalingüística latente, la cual se realizaría en cuanto las circunstancias lo requirieran, me parece ser la doble anécdota siguiente. En el curso de una encuesta de terreno sobre fonología, incité al informante a pronunciar las palabras separando las sílabas. No tuvo ninguna dificultad luego de serle proporcionados dos o tres ejemplos. Un individuo que estaba presente sintió la necesidad de explicitar el fenómeno, y dijo al informante que lo que yo quería era que hablara en "tsatsetsi". Este neologismo, que hubiera podido ser un excelente candidato para la palabra "sílaba" en sikuani, provenía de unas cartillas para aprender a leer que circulan entre los Sikuani, y donde se presentan las seis vocales del sikuani en combinación con cada una de las consonantes.

La conclusión de estas consideraciones es que 1) no hay duda de que por muy sikuani que sean los neologismos sobre metalenguaje, los conceptos en su mayoría vendrán de afuera, sencillamente porque el Sikuani no ha elaborado sobre este aspecto de la realidad 2) no obstante tiene cabida, en la concepción sikuani del mundo, la reflexión sobre lo que es una lengua.

Siguen varios ejemplos de creaciones que ilustran algunos de los posibles procedimientos lexicogénicos. Casi todas se deben a los maestros bilingües. Algunas sin embargo están vigentes desde los inicios de la alfabetización de los Sikuani. (Nota: **pe-**es una marca gramatical obligatoria en cierta categoría de sustantivos.)

1. TRADICION. Hemos visto que "sonido" y "palabra" tienen en sikuani la designación **pejume**. Se mantiene este término para ambos conceptos a pesar de la posible ambigüedad (en español por ejemplo, "verbal" es también ambiguo hoy: "referente al habla" / "referente a los verbos").

2. TRANSPOSICION. **Pitane** designa motivos decorativos identificables como unidades, en guapas, pinturas faciales, etc. Muy naturalmente se ha aplicado a las letras, unidades visuales. Los fonemas, unidades de sonido, se llaman **pejumeitane**. La derivación que implican estas designaciones: letra → fonema, es inversa de la que se espera, siendo la escritura una transposición del habla, y no al revés. Esta "anomalía", que plausiblemente no acarree dificultades particulares, se debe a que los Sikuani han sido expuestos a la escritura mucho antes —más de un decenio— de ser sensibilizados al lenguaje como objeto de elaboración intelectual. Es probable que fonema y letra queden a la larga en **pitane**.

3. METAFORA. **Rowia**, "en línea recta", califica a los fenómenos regulares. Las irregularidades se designan por **penatoxorobijawa**, sustantivo formado a partir del verbo "ir en zigzag", que evoca los meandros del río.

4. ANTONOMASIA. En sikuani hay dos clases de verbos, que llamamos verbos propiamente dichos, provistos de terminación modal, y verboídes, desprovistos de esa terminación. Se toman como modelos el verbo y el verboide que significan, ambos, "hacer". Llamémosles respectivamente

hacer-1 y hacer-2. Los verbos propiamente dichos se designan por **peexanaejume**, "palabra (de tipo) hacer-1", y los verboides, **peitsiljume**, "palabra (de tipo) hacer-2".

5. DESCRIPCION. 1) **Formal.** La designación para "morfema" hace referencia al proceso de segmentación: **pepojumeeepato**, literalmente "palabra completa - pedazo". Las designaciones para los dos tipos básicos de morfemas hacen referencia al proceso —inverso de la segmentación— de construcción de la palabra: "morfema lexical" es **petuajëepato**, o sea "pedazo central"; "morfema gramatical" es **pemataropotsiepato**, o sea "pedazo añadido", el cual prevaleció, luego de ardientes discusiones, sobre **pemuxuneneepato**, "pedazo periférico".

2) **Funcional.** Las vocales se llaman **penawënëjonaeitane**, o sea las "letras (o unidades) que se nombran solas", en contraposición con las consonantes, **penayanabilitane**, las "letras (o unidades) que acompañan". No es de descartar aquí una posible reminiscencia de la escuela primaria. El sikuani tiene di- y triptongos monosílabicos. Cada sílaba comporta una vocal más prominente que todos los demás elementos de la sílaba (consonantes y vocales). Esta vocal recibe el nombre de **penamata motsilitane**, "letra (o unidad) principal".

3) **Semántica.** La categoría de verbos y verboides se designa por el término **pekuenejume**. **Kuene** significa "hecho, acontecimiento". El sujeto del verbo es **peexanaenë**, "el que hace". El objeto es **peexanaenëtsi**, literalmente "el que es hecho". Estas designaciones plantean varios problemas. Uno es: en qué medida todos los verbos y verboides se refieren a "sucesos", a "cosas que pasan"? Probablemente algunos verboides tienen más que ver con lo que llamaremos "cualidades" que con "algo que ocurre". Por otra parte, la última sílaba de la palabra para "sujeto", -në, es una marca de singular masculino. En la misma posición pueden aparecer -wa, femenino singular, -wi, animado plural, -jawa, neutro. Es obligatorio gramaticalmente añadirle una de estas marcas a **peexanae-**. Pero cualquiera que se escoja tiene el inconveniente de introducir una precisión innecesaria —género y número— para la noción de "agente" que se quiere expresar con el término. Lo mismo ocurre con el -në, "paciente", de **peexanaenëtsi**. Un tercer problema, relacionado con el primero, es que, propiamente, no todos los sujetos posibles son realmente agentes, es decir entidades que controlan un proceso. Hemos mencionado el semantismo más "cualificativo" que "activo" de ciertos verboides. En **nesullaba**, por otra parte, verbo que significa "me dio diarrea", hay un sujeto gramatical de 3a. persona que, en rigor, no "hace" nada.

6. PRESTAMOS. No se trata, naturalmente, de préstamos integrales, ya que precisamente la meta perseguida es poder prescindir de ellos.

1) El préstamo puede producirse de forma sutil, por mera traducción literal de un término. Esto ocurre con la distinción entre "punto y seguido" y "punto y aparte". Al punto, que dispone en sikuani de un vocablo, se le califica de **atha pona**, "y sigue", o de **saikaya**, "aparte". Esta última

palabra significa en propio “diferente, perteneciente a una categoría distinta”, lo cual se expresa, en el español regional, por el vocablo “aparte”. “Tal cosa es aparte” quiere decir que es diferente. Es obvio que en “punto y aparte” tiene un significado muy “aparte”. Otro calco del español, pero que fue rechazado de inmediato, se presentó también en el campo de la puntuación. Una propuesta para la coma fue **xaema**, imperativo del verbo comer! Se le prefirió el término de base metafórica **pebosokopia**, “punta de rabo”. No sabría decir, retrospectivamente, si el maestro que propuso **xaema** lo hizo con ánimo humorístico. Lo cierto es que aunque cómica, no es tan descabellada la idea. Un ejemplo: la escritura ideográfica china emplea exactamente este tipo de procedimiento para poder representar ciertas palabras de origen foráneo, “Karl Marx” entre ellas.

2) A la inversa, el sentido crítico de los maestros rechazó las ya tradicionales designaciones para “mayúsculas/minúsculas”, introducidas por las instituciones que vienen alfabetizando a los Sikuani. **Pinijiitane** y **tsikiriitane**, respectivamente “letras grandes” y “letras pequeñas”, se conceptuaron como sumamente inadecuadas. Sencillamente, y me parece que con acierto, porque las minúsculas no son realmente diminutas, a pesar de su nombre español, sino normales, comunes. Como consecuencia de la proscripción de **tsikiriitane** hubo que apartar **pinijiitane**, ya que son ambas correlativas. Se propuso para las minúsculas **bewelialitane**, “letras corrientes” —que, dicho sea de paso, se aviene bien a la escritura manual—, y para las mayúsculas, **pepolitane**. **Pepo-** es una noción difícil de traducir escuetamente. Remite a lo “real”, lo “verdadero”, lo “entero” y —no sé si de forma concomitante o derivada— a lo de mayor dimensión que lo normal.

Para concluir menciono algunos problemas que surgen de semejante elaboración.

Las palabras sikuani pueden ser bastante largas. Ello no quita que algunas creaciones terminológicas tengan poca viabilidad por ser demasiado dilatadas. Por ejemplo “prefijo” se diría **pewahunayamataropotsiepato**, el “morfema gramatical que va delante”. No es esto realmente un obstáculo insalvable, porque probablemente este vocablo quede, con el uso, en **pewahunayaepato**, perdiendo la precisión **mataropotsi**, “añadido”, que lo identifica como gramatical.

La fuerte referencialidad de ciertas creaciones, sobre todo las de base metafórica, es sin duda un inconveniente en los primeros tiempos de vigencia de los vocablos. El usuario de la palabra para guión, **naeepato**, literalmente “segmento de palo”, estará más propenso a pensar en el palo que en el signo de puntuación. Hasta, plausiblemente, el día en que ambas nociones quedarán totalmente desligadas, como ocurre en español por ejemplo con “salsa”, cuya acepción musical no provoca ya ninguna clase de asociación con la acepción culinaria.

Es digna de atención la inquietud siguiente: hasta qué punto puede tener impacto la nomenclatura metalinguística en las escuelas? Indudablemente, si se limita al círculo de los maestros e intelectuales

sikuani preocupados por la pureza de su lengua en estos tiempos de intensa presión exterior, cumplió con la mitad de su cometido. Pues la otra mitad debe ser: facilitar en el niño la comprensión de 1) lo que es su lengua, en contraposición con los demás fenómenos culturales y en contraposición con el español 2) cómo se construye un texto escrito. Esta exigencia parece implicar que una creación lexical no pasa de ser una hipótesis sobre la relación entre cierto significante y cierto significado, la cual debe recibir su confirmación en la experiencia concreta del maestro frente a su clase.

# **RELACIONES DE PODER EN LA PRODUCCION DEL CAFE, CULTURA E IDEOLOGIA**

Carlos Pardo Vargas  
Departamento de Antropología.  
Universidad del Cauca

## **INTRODUCCION**

Los atributos eróticos de la mujer también se hacen presentes en el cafetal, y sin necesidad de que su cuerpo lo esté. Para el proletariado el cafeto adquiere las características de una mujer, y su ramaje el de una bata; una planta llena de granos rojos es una "morena". La prostituta es el goce preferido de los jornaleros, y para hacerla asequible, hay que tener dinero, y para conseguir éste, hay que trabajar. Una buena cosecha, un cafetal tupido de granos rojos, significa más oportunidad de goce. Con el goce se ha construído toda una empresa comercial, en la que la prostituta sirve como vehículo para incitar al jornalero a gastar. En este sentido la prostituta posee un poder sobre el obrero, aún cuando ella también está sujetada; él es el "esclavo de la esclava" (haciendo un préstamo de las palabras de Baudelaire) (1).

Y así como la mujer sin estar presente interviene en el cafetal, hay otros hechos que, de igual forma, conducen el comportamiento del jornalero frente al poder sin que se gesten en la producción.

El vilipendio con que se mira al asalariado agrícola, la gran jerarquía social que sobre él se levanta, la discriminación, su indigencia, su ignorancia ante ese mundo que lo aprisiona, todo ello lo hace sentirse pequeño para enfrentarse a esa estructura jerárquica de la hacienda, para luchar por un cambio de sus condiciones de jornalero, puesto que su visión no se reduce a las relaciones de poder en la plantación, la fuerza de la compleja estructura social toma presencia en las relaciones particulares; aún cuando el proletariado no tenga conciencia de ello.

## A. EROTIZACION Y COMICIDAD EN EL TRABAJO

Una constante comunicación se presenta en la actividad del trabajo, tal vez se deba a la aproximación de los cuerpos. Los jornaleros no laboran callados, al contrario, no cesan de hablar, más fácil parar la mano que parar la boca. Y no es una conversación seria, aburrida y monótona, pues en ella sobresale el saboteo, el chiste, la risa; es un trabajo acompañado por la charla y la hilaridad. Comunicación donde participa toda la cuadrilla, unos en forma pasiva —escuchando— otros activa —charlando—. Lo característico de estas conversaciones es que giran —por lo general— alrededor del sexo: se observa una constante manipulación de los órganos sexuales (miembros, ano, e.t.c.) para el ejercicio cómico. Ejemplo: a un individuo lo picó un animal y se lo manifestó a todo el grupo; el capataz le dijo que “eso le pasaba por estar jugando con animalitos en lugar de estar trabajando”; eso le sirvió para seguir bromeando, pues otro jornalero dijo que a él “lo había picado una culebra en las guebas”. Las posiciones de los cuerpos, delante, atrás —cuando alguien le dá la espalda al otro— posibilitan también la chanza de aspecto homosexual. Otros temas muy tratados en sus charlas son sus aventuras con las prostitutas y las diversiones los fines de semana (sábado y domingo). Con el patrón de corte también se sabotea, pero éste tiende a ponerse serio cuando la broma aumenta mucho.

El intenso juego oral no es un impedimento para el trabajo, ni tampoco disminuye su ritmo, siempre y cuando no se convierta en un exceso, pero para ello está el patrón, para impedirlo. Más bien, ese juego verbal sirve como medicamento contra la dureza, el cansancio y la monotonía del trabajo. O utilizando el discurso de Freud(2), se trata de una serie de descargas energéticas de placer contra el desplacer laboral. Es como si la fuerza de trabajo se ideara medios especiales para su propia defensa. Por las noches, los juegos de mesa (dominó, parqués, cartas, dados) se combinan con el humor, utilizando como materia prima los mismos resultados del juego, hasta tal punto que, quienes están al margen de la mesa se incluyen en ella al convertirse en los festejadores de los ganadores y burlones de los perdedores.

Estos resultados del juego nocturno sirven como tema para la jocosidad en la faena diurna. En una recolección los operarios comentaban que el patrón de corte tenía que prestarle cien pesos a uno y cien pesos al otro para poder jugar, hasta que perdió cuatrocientos pesos; hecho que es utilizado como burla. Un recolector dijo que “aunque sea se juega para burlarse los unos de los otros”. He ahí un objetivo: producir risa, “para burlarse los unos de los otros”, entre los cuales está el capataz, ridiculizado por tener que prestarle dinero a los jornaleros para poder jugar y después perderlo con ellos mismos. —Ante estos comentarios, el patrón de corte se quedaba serio—. Aquí es preciso citar a Freud(3) cuando expone que “...el chiste tendencioso es usado con especialísima preferencia para hacer viable la agresión o la crítica contra superiores provistos de autoridad. El chiste representa entonces una rebelión contra tal autoridad, una liberación del yugo de la misma...”. Es el aprovechamiento de otras actividades para el desquite ante los provistos de

poder. En el instante mismo del juego, el sobresaliente es el ganador y no el patrón; éste puede ser objeto de burla o ser ignorado por el grupo.

De los comentarios más favoritos están las narraciones de las relaciones con las prostitutas, muchas de las cuales son puras invenciones con el objeto de no quedarse rezagado ante los demás o para adquirir prestigio como mujeriego. La mujer siempre está ocupando la preferencia en las charlas, ya sea la prostituta, la novia, la esposa o la moza. No es raro que algunos narren historietas donde conquistan muchas mujeres, aún cuando ni una sola sea verdadera.

Es así como el cafeto mismo ha sido simbolizado como mujer. La "morena" es una planta tupida de pepas rojas —planta erótica—. El ramaje de la planta es visto como su bata. De ahí la expresión, "álcele la bata" (álcele el ramaje) o "métale la mano que eso no está cagado"; ambas se refieren al café que se oculta entre el ramaje y por lo tanto, debe ser buscado.

Los recolectores comentan de un individuo que en una traviesa (cosechas muy pobres en medio de las dos grandes cosechas del año) recolectaba más que los demás, pero en la cosecha cogía muy poco, "se empanochaba". He aquí, una palabra clave: "empanocharse". Si se tiene en cuenta que "panocha" en el lenguaje campesino significa sexo femenino, empanochanarse es caer enajenado ante este sexo., hipnotizado por él. Al encontrarse un individuo de éstos ante una "morena" se emociona de tal manera, que se le frena la mano, es incapaz de apropiarse de ella. Relacionada esta dicción con la expresión "álcele la bata" se podría decir que este individuo se amaña acariciando la bata, lo que le quita tiempo y atención para la recolección.

Dichas relaciones simbólico-sexuales con la planta le han infundido una especie de satisfacción a la recolección. Hasta el punto que se siente una especie de gusto recolectando café(4). Un contramayordomo en una hacienda, le pidió al mayordomo con insistencia, que lo dejara coger café, pues tenía muchas "ganás" de hacerlo. Y aunque ello no es permitido, al final el mayordomo le permitió solo un día; permiso que recibió con mucho agrado el solicitante. En una recolección, en un tajo enredado (donde los surcos no son muy claros) un recolector se apresuró a coger una morena y dijo que así lo hacía porque el administrador —que también estaba recolectando, era una propiedad pequeña— se la estaba galafardiando; éste último se reía; ambos siguieron jugando, el uno llamando al otro que por ahí había una morena. Por la palabra y por la expresión, más parecía que se estuvieran refiriendo a una mujer, que a una planta.

Este es otro caso: era un grupo recolector, conformado por el padre y dos hijos, el primero estaba comiéndose el algo, cuando uno de sus hijos le gritó que su surco estaba tupido de café maduro; él le contestó que: "le fueran comiendo". Y aunque la respuesta es análoga a la acción que realiza el padre; comer también significa realizar el acto sexual.

La cosecha es el momento para el disfrute del proletariado cafetero. Disfrute que está muy limitado en el tiempo de mantenimiento, —de no cosecha— y con mayor razón para aquel que tiene obligaciones familiares(5).

Entre las diversiones preferidas está el visitar prostíbulos. Por lo tanto, una morena (planta de café tupido maduro) es la posibilidad de adquirir una morena (mujer sexual) o en otras palabras, una rica cosecha posibilita más disfrute. Es el deseo en potencia (reprimido) incitando el aceleramiento de la fuerza de trabajo. Las prohibiciones impuestas —a nivel económico— en el tiempo de no cosecha, actúan como fuerza incitante para la consecución de un mayor salario (a destajo), que posibilite la descarga de lo reprimido. Y lo reprimido no se reduce a lo sexual, es la represión de toda clase de diversiones, entre ellas, el emborracharse.

Ahora bien, la morena es una mujer ausente, futura. Pero, en el momento en que ella se hace presente en el tajo, se puede convertir en una perturbadora o aceleradora del movimiento de la fuerza de trabajo; en el primer caso es ese cuerpo femenino que inquieta a los hombres, rebajándoles la atención necesaria para la recolección; en el segundo caso es esa mujer prohibida —comprometida— que aumenta la incitación hacia la mujer sin compromiso —la prostituta—.

Tres mujeres se encontraban recolectando café en una plantación. Pero lo hacían distanciadas de los hombres, porque junto a ellos sentían "azaramiento". Y el azararse le resta concentración al trabajo. El objetivo era evitar el cruce de la malicia sexual, para poder trabajar. Desde luego que los hombres iban a pensar más en la mujer presente que en la futura (la del prostíbulo), máximo cuando dos de ellas eran solteras.

Es característico que las mujeres solteras trabajen en grupo, pues, por lo general, son minoría, la agrupación les infunde seguridad. Hay algunas que aventajan a los hombres en la recolección y se cargan el café a los hombros. Contaba el patrón de corte que hay algunos jornaleros que comentan que: "cómo son sus mozas, las contempla". Y agrega que "uno como patrón de corte no puede enmozarse con ellas, porque en verdad tiene que contemplarlas, le pierden el respeto y además, eso no se puede, porque la hacienda no lo permite".

Esto último es la manifestación de la mujer como elemento del desorden ("pierden el respeto"), lo cual no es permitido por las reglas disciplinarias de la hacienda.

Ellas logran ser contempladas por los propios detentadores del poder, gracias a la manipulación de su propio poder: el poder erótico. Y mediante éste se pueden reír de los hombres (y su poder), lo que conlleva al desorden, pues se trata de unos proletarios burlándose de los patrones, de la disciplina.

El citado administrador dice que, a veces, hay que cargarles el café. Obsérvese: un patrón convertirse en cargador. Y no es raro que detrás de él vaya ella, la recolectora, sonriéndose.

Para Balandier (6), en el mito de Adonis se presenta una doble imagen sobre la mujer, por una parte actúa como orden ("el del matrimonio... la mujer en su casa") y por la otra como desorden ("el de la seducción erótica, de la concubina y de la cortesana"). De igual manera, ella siempre aparece asociada a las fuerzas desequilibradoras, "...luchando contra el orden social..." (7). Asociada a lo incomprensible, lo enigmático. Pero el enigma está en el mismo poder subterráneo de la mujer y mientras el hombre aparece dominando las instituciones sociales, así como a la misma sociedad de mujeres, aquella domina el campo de lo no racionalizado.

En la investigación que hacen Fromm y Maccony (8) en los campesinos mexicanos, demuestran, que aquellos individuos que se muestran más machistas, son los que en últimas aparecen más "fijados a la madre" y que "tienen más probabilidades de que la esposa los domine". También llegan a la conclusión de que "...el machismo del alcohólico es la reacción de su temor a las mujeres, una compensación de su sentimiento de debilidad, dependencia y pasividad"(9).

García M.,(10)en su obra sobre el poder, muestra, así mismo, el poder femenino actuando sobre el masculino. En esta obra literaria se puede ver la gran dependencia del "general" ante su madre "Bendición Alvarado". Es como si el poder de la madre incidiera, de una manera especial, en la actitud que el "general" toma como detentador del poder; por algo se habla de "la matriarca de la patria", (p. 130). Hay que tener en cuenta que "el general" manifiesta una fuerte sumisión ante las mujeres, este es el caso de "Manuela Sánchez"(11). En contraposición a la "inclinación patriarcal de Freud", E. Fromm (12) afirma que la madre adquiere un mayor papel en la formación del niño y la niña que el que tiene el padre; observación ésta que lo lleva a retomar "el valioso trabajo de J.J. Bachofen".

El proletariado cafetero no toma una posición negativa ante las prostitutas, lo representativo es la visión positiva. Esto son unos de los conceptos referentes a ellas: "la considero como una mujer que tiene que vender sus caricias para poder conseguir un peso, como lo hace quien trabaja para poder vivir"; "hay muchos factores para hacer eso, unas por necesidad, otras por amor"; "es una mujer hasta importante, porque uno la busca cuando la necesita"; "que es una vida muy dura, pero los recursos económicos no les ayuda para más". Las proletarias manifiestan más un problema de celo que una posición negativa: "de pronto van y se consiguen el marido de uno"; "que le quitan el marido a uno y el pan a los hijos"; "que no puede ser buena" y se rió.

Los propietarios ven a la prostituta como la que siempre está despojando al proletariado de su salario. Uno de ellos mandó al investigador a que hablara con las "putas", donde los "hijueputas trabajadores" iban a "botar" la plata "después de haberse matado una semana trabajando, ahí puede usted ver como se matan, para que lleguen y le entreguen la plata a las putas"(13). Aquí se observa el disgusto que siente el propietario al ver que el proletariado se gasta el salario en goce.

Lo más seguro es que el deseo de propietario sea el que el salario se invierta en el solo mantenimiento de la fuerza de trabajo, tanto en la reproducción de la misma, como en la prevención de gastos futuros en enfermedades o en la vejez; es el deseo de propietario que el proletariado "colabore" en los gastos de producción, aunque tenga que autoreprimirse; el propietario añora el esclavo. Marx(14) sostiene que si eso lo hiciera la clase obrera, la llevaría a rebajarse al nivel de la máquina o del animal; al contrario solo el disfrute en los beneficios y goce de la "civilización" le permite diferenciarse del esclavo; además si esa represión la llevara a cabo toda la clase obrera —o la mayor parte— iría en contra del mismo capital (del consumo). El propietario sabe que si el proletariado quiere gozar, tiene que estar defendiendo el salario que se lo permita y entre mayor sea éste, menos cuota de plusvalía y por lo tanto, ello restringe la porción de capital que el capitalista dedica a su propio goce. Sobre esta cuestión hay una consigna que el patrón de corte le dirige a los recolectores, dice así: "ojo al regao y al viche que es para que el patrón piche"; es decir, el café que se deja regao por el suelo y el verde que se coge, implica una pérdida para el dueño de la plantación, le resta un tanto de ganancia que podría dedicarla a la diversión. Cuando el propietario dice que los asalariados botan la plata, es más que eso, son energías las que se botan y que el desea que se inviertan en la producción —producción de plusvalía—. Ante lo dicho, no hay duda de que el capitalista cafetero se siente celoso con la prostituta.

Según los datos estadísticos de F. Urrea (15), la fuerza de trabajo cafetera es más o menos joven, la gran mayoría (un poco más del 60%) son menores de 30 años. Y como característica, el 65% son solteros. Es apenas lógico pensar que un buen porcentaje de éstos son clientes de los prostíbulos. De acuerdo a la investigación que hace Gloria Calderón(16) en Caldas concluye que "...un porcentaje significativo dijo gastarse todo durante el período de cosecha en diversiones y vicios. Un grupo muy reducido ahorra como prevención o posibles dificultades en la consecución de trabajo". De la primera muestra (429), 162 (37.8%) contestaron que gastaban el dinero en subsistencia, diversiones y vicios; para la segunda muestra (582), 138 (23.71%) gastaban el dinero en lo mismo. Aquellos que tienen obligaciones familiares, también le dedican una parte de su sueldo a la diversión, en tiempo de cosecha.

Pero la prostituta no es la que en últimas aprovecha más el dinero que el jornalero invierte en la diversión. Ella sirve como intermediaria en los negocios de diversión para estimular al jornalero a que gaste lo máximo posible. Los propietarios la utilizan como carnada, pero ella, en cierto modo, aprovecha al jornalero. Y el negocio es productivo, de lo contrario no existiera la cantidad que existe. En Sevilla se distinguen tres barrios protibularios: San José —el principal—, el Granada —vecino del anterior y la Pista. Además, Sevilla es famosa a nivel nacional, por la cantidad de cantinas que posee, fuera de las fuentes y los bailaderos.

## IX. IDEOLOGIA DEL PROLETARIADO CAFETERO

Aquí solo se tomará en cuenta esos aspectos ideológicos que están relacionados de manera directa con el tema, pues la cuestión ideológica es muy amplia, lo cual exigiría una investigación dedicada por completo a ello. Lo interesante a tener en cuenta ahora son los conceptos que el proletariado tiene sobre los detentadores del poder, y de si mismo en relación con éstos; al visión que tiene en su relación con la sociedad total; cómo se siente ante su ambiente económico-social; las ideas que posee sobre la riqueza, el trabajo, la pobreza; el modo como racionaliza su propia vida; todo lo anterior en busca de un mayor entendimiento sobre la actitud que el jornalero toma ante el poder.

La actitud del proletariado ante el trabajo influye también en su comportamiento frente a los detentadores del poder. Los jornaleros esperan tener un patrón "bueno", "consciente", pero éste "bueno" no es una posición cristiana, es una recompensa —y que el proletariado ve apenas lógica— que se espera ante su productividad. Un jornalero vé a su patrón como un "tirano, no agradece el servicio que uno le presta, se queda con el ochenta por ciento (80%) de las ganancias", y no es ésta una visión individual, más bien se trata de una posición representativa del grupo y en la cual hay mucho de campesino, a pesar de que las relaciones en la plantación cafetera, son de carácter capitalista. Los jornaleros, al mismo tiempo que rechazan la tiranía de los administradores, los consideran como necesarias para colocarle orden al trabajo, sirven para "indicar como se debe trabajar". Es indispensable tener en cuenta, primero el tipo de patrón que desea el proletariado, para luego entrar a escudriñar el porqué de tales posiciones. Así se expresan los jornaleros ante la pregunta. ¿Cómo le gustaría que fuera su patrón?: "que no fuese tan tirano con uno, porque todo patrón tira a llevárselo con los cachos a uno"; "que fuera amplio y humanitario"; "que fuera correcto en el pago del salario, que no fuera tirano con la gente"; "que me tratara como un empleado, común y corriente, que hayan buenas relaciones humanas"; "bueno con uno, que le paguen un sueldo bueno"; "que fuera amable con los trabajadores, decente".

El jornalero aspira a que su patrón sea amplio, humanitario, correcto, no tirano, amable, decente y en general, bueno, porque su actitud frente al trabajo es muy positiva, responsable; es un trabajador poco inclinado a la negligencia; considera como algo incorrecto cometer chanchullo en el ritmo de trabajo; los jornaleros dicen que se debe trabajar "lo legal", "que hacer trampa en el trabajo es muy feo", otras frases características son: "al paso que empecé por la mañana así termino", "uno tiene que trabajar legalmente", un individuo perezoso o facilitón, está expuesto al comentario rechazante de sus colegas.

De ir a definir el "carácter social"(17) del proletaria cafetero, no hay otro concepto que mejor se acomoda que el de "la orientación productiva"(18), en general, sin precisar las "combinaciones de las diversas orientaciones"(19). Y esa productividad se puede observar en la misma responsabilidad en el trabajo, en la producción de la risa como medio de

alivio ante la pesadez de la faena, en sus producciones míticas, en su riqueza lingüística, en su espíritu de independencia; si el proletariado vive de la labor del campo no es porque le falten ganas de cambiar de oficio, por uno mejor remunerado o independizarse, trabajar en algo propio.

La preferencia por el trabajo a contrato es una manifestación de independencia; el jornalero cafetero no acepta con pasividad al autoritario, las prevenciones que manifiestan los administradores (ver Competencia y Conflicto) es demostración de ello. Los paisas tienen fama a nivel nacional de ser gente trabajadora. Esa mentalidad productiva conlleva a que se tomen determinadas posiciones ante los detentadores del poder, un jornalero vé a sus patrones de la siguiente forma: al administrador-alimentador: "lo veo como mi patrón, pero al mismo tiempo lo considero como un compañero más en el trabajo"(20) y desea que el propietario "sea formal, tratable, que se relacione con el trabajador que es el que lo está favoreciendo, que no lo mire como si fuera un extraño".

Visiones éstas que divultan una actitud campesina ante las relaciones de producción, la cual repercute en la actitud ante los detentadores del poder(21). El proletariado agrícola es más una población que siempre ha sido del campo, son minoría los que siendo de la ciudad se dedican a la labor campestre; los actuales jornaleros fueron campesinos en el pasado, o hijos de campesinos, o siempre han trabajado en el campo como agregados(22)

Para Fromm y Maccoby(23), el modo de producción campesino favorece la orientación productiva-acumulativa, por las razones siguientes:

1. Su producción le permite adquirir un excedente, pero al mismo tiempo debe ahorrar para prevenir épocas inciertas.
2. Por lo general, siempre depende de una "pequeña parcela individual", con la que tiene que defenderse, ésto lo obliga a ser independiente y a confiar en si mismo.
3. Su conducta conservadora "se basa en su experiencia de que los métodos nuevos para ahorrar tiempo por lo general no son mejores que los viejos métodos" además para él es peligroso arriesgarse con experimentos, pues su pobre economía no se lo permite.
4. Su faena repetitiva lo lleva a ser "metódico y ordenado".
5. Debe ser paciente, esperar el natural crecimiento de las plantas.
6. Tiene que aprender a defenderse en el mercado, lo cual, lo lleva a ser suspicaz.

Los jornaleros toman el trabajo con una actitud campesina —cuestión inconsciente— mientras que los propietarios los toman a ellos con una actitud capitalista. De ahí que el proletariado cafetero se engañe cuando aún espera un patrón consciente y que se relacione con él. Un pastuso,

que hace 23 años está en Sevilla, se expresa así: "bueno ¡Pero cuál patrón puede haber bueno en éstos contornos del café!, ninguno".

El jornalero está expuesto a la presión de toda una ideología despectiva urbana contra lo campesino. Desprecio que golpea con mayor fuerza al asalariado que al campesino, pues éste por lo menos tiene propiedad, mientras que el primero se encuentra desubicado, ni en lo rural ni en lo urbano, en ambas partes: su familia —su reproducción— vive en la ciudad y él se la pasa trabajando la mayor parte de la semana —de lunes a viernes— en el campo.

La sociedad urbana vé al campesino como lo burdo, vulgar, ignorante, montañero (bobo), inculto, sucio. Cuando los individuos de la ciudad se refieren a los campesinos prefieren usar las palabras "campeche", "montañero", "lengo" y en cuya expresión hay mucho de desprecio; las mujeres estudiantes hay veces utilizan la palabra "montañerito", pero no por cariño, pues en ella hay una visión de desprecio y discriminación. Hay una fuerte discriminación hacia los trabajadores del campo, hasta el punto que para determinados sectores sociales es inadmisible la relación con ellos. He aquí algunos casos donde se puede observar esa discriminación: un profesor de una escuela rural le comentaba a un estudiante universitario que para ir a la escuela utilizaba la "línea" (carros de transporte rural); entonces éste le dijo: "se va ahí junto con todos esos campeches?"; el profesor se sonrió y le respondió: "claro que hay veces que me dejan ir adelante, cuando no van mujeres". En una discusión de estudiantes de bachillerato, uno de éstos le dijo al otro —el cual era miembro del Partido Comunista— que él que hablaba tanto de la explotación "seguro" que le daba "pena" hablar con un campesino en la calle, el aludido no refutó lo dicho; aunque no importa que la acusación sea real o falsa, ella, de por sí, ya manifiesta algo. Una vez el investigador se encontraba tomando cerveza con unos jornaleros, cuando uno de ellos le dijo que le "admiraba" la "sencillez", pues siendo "estudiado" se "revolvía" con ellos. De todas maneras, el investigador(24) se sentía tranquilo por lo que pudiera pensar la gente.

En un municipio pequeño existe mayor inter-observación entre sus habitantes, por lo tanto, un individuo conocido como estudiante puede ser objeto de sospecha (política) si se le vé muy de seguido en compañía de "campesinos", claro que aquí se hace referencia de unos observadores que ignoran los objetivos del observado (el investigador). Sin negar lo anterior, en el fondo también está actuando la discriminación, y tal vez sea lo más decisivo.

Es así como en el trabajador del campo se ha ido conformando un sentimiento de inferioridad, pero no es un problema psíquico-individual, es la realidad social la que lo hace sentirse como tal(25)

Su mismo trabajo lo hace con una actitud muy positiva, pero la remuneración que recibe es frustante y acompañada del vilipendio a nivel social, van produciendo una negatividad. La dureza del trabajo y la mala

alimentación ha ido ocasionando una degeneración del cuerpo, el cual también, actúa como medio de dominación ideológica.

En una desherba, en la que participan dos estudiantes, un jornalero le dijo a éstos que ahí se podían dar cuenta como era de duro ese trabajo, que cuando lo viera parado en cualquier esquina, —en la ciudad— todo “descobalado”, se acordaran de ello. “Descobalado” es casi sinónimo de desvencijado, lo cierto es que se refiere al cuerpo: flojo, encorvado, hombros caídos, rostro demacrado; es la figura de la pauperización del cuerpo. El jornalero cafetero vive en un ambiente muy miserable, existen haciendas en donde el trabajador debe dormir sobre las tablas o quizás disponga de costales para utilizarlas como colchón; el sitio para dormir es una pieza colectiva, antihigiénica, llena de chinches, pulgas. Su casa en el casco urbano es una especie de prolongación del campo, o representa la emigración del campesino a la ciudad, está ubicada en la periferia en los terrenos más inclinados, calles despavimentadas; las construcciones son hechas con guadua —muchas de ellas por medio del sistema de la autoconstrucción—, en las que, por lo general, se vive en hacinamiento, en unas condiciones antihigiénicas.

El salario que devenga no le alcanza para llevar a su casa una alimentación rica en proteínas, el asalariado se queja de no poder comer carne.

Todas éstas condiciones influyen para que el proletariado cafetero se sienta en el más bajo nivel social. En una plantación de jornalero se encuentra por debajo de una larga jerarquía de patrones: patrón de corte, alimentador, mayordomo, mayordomo general, propietario; los tres primeros son más cercanos a él, por lo general, han sido jornaleros y después de que pierdan su puesto directivo volverán a serlo; el propietario ya es el representante de lo urbano. La zona urbana le presenta una compleja jerarquía social, en la cual el jornalero se sitúa en las categorías más bajas y discriminadas, donde también va a ser objeto de vigilancia y represalia. Los jornaleros se quejan de que la gente piensa que por que son pobres los ven como cualesquier delincuente. Visión ésta que resulta del asedio en que mantiene el agente policiaco al jornalero, a cada instante le está sacando dinero utilizando cualquier pretexto; pero así mismo es el resultado de una observación social discriminatoria, el jornalero se siente atacado por la sociedad. El carro es uno de los objetos con los que el asalariado se siente atacado: “llegan a la finca en las motos o carros y eso es que lo pisan a uno”.

En los términos usados por el proletariado para designar a los administradores se puede observar la participación de otras instituciones que lo asedian, este es el caso del patrón de corte: “sapo, jefe, caudillo, caporal, barbera, correá, feo, (F2), cuchilla, sobreinstante, asistente, vigilante, correveidile, metelombro, lamberica, capataz”(26). Como se puede ver, el patrón de corte es comparado con el jefe, caudillo (político), F2, los que ya pertenecen al sector urbano; pero más que todo, es tomado como un “lamberica” que según Alvarez(27) resulta de la combinación entre “lamber” y “marica”, individuo que a toda hora se está ganando la amistad

de sus superiores por medio de halagos. Al mayordomo también se le mira como un "lambón" con su patrón; obsérvese los términos utilizados: "chupamedias, mandacallar, cagatintas, agregado, matagente, ragalao, tirano, lambón, sargento, mandamás, mayordomo, administrador"(28)

Cosa diferente sucede con el propietario, ante el cual el jornalero se siente "inferior", aunque algunos aclaran que no en "hombría", pero si "ante la plata, porque el con la plata hace lo que quiere". Es el dinero con el cual el propietario domina al jornalero, así se expresa un proletario: "la razón natural lo enseña, porque el que paga manda"; otro individuo se manifiesta de la siguiente forma: "como están pagando una limosna se hacen los dueños del mundo y de uno también". El hecho de ser propietario le infunde a éste todo un poder de reconocimiento, el propietario manda en su propiedad, y es una propiedad con un poder más allá de la realidad inmediata. Si Marx (29) observaba que el pequeño campesino mitificaba su parcela, con mayor razón va a mitificar la propiedad de otro, máximo cuando por medio de ésta se ejerce un poder sobre el que está despropósito; es una propiedad mitificada. El dinero sirve para adquirir y hacer lo que se quiera, pues, "es la ley, hoy día con la plata mata y se paga" —así habla un jornalero y hace parte de un dicho común—. Siendo la medida general de la riqueza (Marx(30)), poseerlo es tener el poder sobre las cosas y los hombres, es el poder "mágico" con el cual se adquiere todo. El dinero es tomado en una forma mítica, puesto que se desconoce su origen, las relaciones sociales que le permiten su existencia, lo que representa como tal; solo se observa su realidad abstracta (general). Quien lo posee adquiere ese poder mítico.

No es solo el poder de lo económico, es el dinero deificado. Los jornaleros ignoran el porqué es posible que un papel lleno de signos tenga la atribución de comprar todo; sin embargo, ese papel les habla de otros patrones: el gobierno, los héroes históricos, los bancos y sus gerentes, de la República de Colombia; o sea, fuera de ese poder mítico que tiene debido a la ignorancia de su funcionamiento, la moneda lleva impregnado los signos del poder.

Según Foster(31), para el campesino el mundo de lo sobrenatural y lo urbano se reduce a lo incognoscible e incontrolable; y máximo cuando ese universo implica superioridad ante el pequeño ámbito campestre. Para el campesino el ambiente urbano es algo desconocido, pero su vida práctica le dice que se encuentra en una situación de inferioridad, de subordinado. Al gobernante, al administrador urbano, que ya de por si son depositarios de poder, los vé el campesino como seres míticos, más allá de su ambiente normal, con un poder superior al de su pequeño mundo agrario.

Como el proletariado cafetero está más integrado a la zona rural que a la urbana, los integrantes de ésta última le son extraños. Los dirigentes de la ciudad aparecen revestidos de un superpoder, y que en muchos casos representa el macropoder de las instituciones estatales. Entre estas están las oficinas de derecho laboral, ante las cuales el jornalero se siente impotente, teme acercarse a ellas, porque "no sabe expresarse en esos

casos”, “no sabe que decir”; allí se encuentra frente a los “estudiados”, los “doctores”, quienes representan a otras clases de instituciones vistas por el jornalero con una mirada mítica(32). El proletariado cafetero sospecha que ese ambiente institucional se acerca más a la sociedad de los patrones que a la suya y cuando algunos jornaleros han experimentado la ineeficacia de estas oficinas —un reclamo que no es atendido, o cuyo fallo resulta desfavorable para el asalariado—, ello contribuye a cimentar la convicción de que la ley “es para los de plata”.

La mitificación del mundo urbano responde a un problema de poder, es la visión de un macromundo complejo y dominante que se levanta por encima del pequeño círculo del proletariado agrícola; y éste se siente aprisionado e incapaz de combatirlo, se encuentra enfrente de un gigante muy superior a sus capacidades.

Igual situación acontece con la riqueza. El asalariado piensa que la riqueza “corrompe”, que volverse rico equivale a convertirse en “malo”. Sin embargo, esa concepción de que el individuo opulento representa la maldad, está distanciada de la posición “cristiana”(33); aunque, en cierto modo, utiliza su terminología, pero con un contenido diferente: Contenido conformado por una multiplicidad de condiciones. El jornalero se halla por debajo de una extensa estratificación social, en medio de una indigencia extrema, discriminado y aprisionado por todo ese cúmulo de clases y niveles de clases, pero, sobre todo, en una situación difícil de superar, de progresar. Por ello, algunos opinan ésto sobre la riqueza: “uno enseñado a estar ahí que va a pensar en eso”, o, “un pobre no alcanza a llegar allá”. No obstante, imaginándose llegar a ser rico, la concepción más característica del grupo es esta: “uno dice que si yo tuviera cualquier cosita no sería lo mismo, pero quien sabe si cambiaría, o sería lo contrario”, inclusive, alguien se imagina “sería tirano o hasta peor”. La siguiente aserción complementa las anteriores: “la riqueza es muy mala, en mucha gente la riqueza lo corrompe, el que consigue plata no se vuelve a acordar que habemos pobres; hay ricos que ayudan, pero de mil, uno”. Raciocinio que hace referencia al espíritu acumulativo de los propietarios, quienes han adquirido sus bienes ahorrando gastos; por lo tanto, ayudar a los pobres es contradictorio con la acumulación, con la riqueza como tal; y es por esta misma razón que los jornaleros infieren que en caso de llegar a ser ricos serían “igual que los que tienen plata”. El pensamiento del proletariado en cuanto a la riqueza se puede sintetizar como sigue: soy bueno porque no tengo con que ser malo. El cristiano diría que el es bueno en todos los tiempos y circunstancias.

Lo anterior no niega que el proletariado sea religioso, al contrario, con facilidad puede ser amoldado a los principios de cualquier secta. Religiosidad que le permite un consuelo ante la falta de otra alternativa. Pues así como se hace partidario de una doctrina religiosa, puede unirse a determinada asociación de traficantes de narcóticos; y estos representan lo profano, e ilegal, “malo”. Hay asalariados que enuncian que en la actualidad la única forma de mejorar la situación económica es la delincuencia, también se dice que el café ya no es negocio, que es mejor sembrar marihuana.

Ideas como éstas emiten el sentimiento de estrechez económica en que se halla el obrero cafetero. Estrechez que él es incapaz de romper. Lo mismo ocurre con el poder: el jornalero se siente atacado y dominado por la sociedad como totalidad, las clases y las instituciones en su particularidad; él se siente despreciado por el estudiante, el abogado, médico, ejército, policía, empleado del gobierno, político, el patrón y su familia. Y son esas relaciones de dominación y discriminación las decisivas en la actitud que el proletariado toma frente al poder, la amistad, el respeto, la riqueza y no la simple "imagen de la limitación de lo bueno" (Foster)(34)

Cuando se le pregunta: ¿Qué es lo que más desearía en la vida?, el responde que solo aspira a cambiar su oficio por otro más descansado y mejor remunerado, o conseguir una "casita", algo "con que mejorar la situación"; algunos dudan que sean capaz de medrar sus ingresos. El jornalero vive en una "lucha perpetua", pero no "por la posesión o el control sobre lo que él considera que es su parte de los escasos valores" (Foster)(35), sino por la resistencia en un ambiente de hostilidad y dominación.

La televisión —la mayoría de las casas de los trabajadores agrícolas en la zona urbana, exhiben antena de televisor— es uno de los medios que mayor poder ejerce sobre el jornalero. El aparato como tal es recibido con mística, al no conocerse su funcionamiento técnico. A través de este medio le muestran todos los "grandes" (los patrones) del planeta, se le bombardea con la amenaza de la guerra nuclear.

Con más presión, se le infunde el desprecio por la caspa, la caries, los olores del cuerpo, el "mal vestido", con el objetivo de vender una serie de productos que el obrero cafetero no puede adquirir y sin embargo, su efecto persiste.

Hay que tener en cuenta, que uno de los sentimientos del peón es sentirse sucio, vulgar.

El vestido es uno de los objetos que más se usa como señal de distinción, cosa que no puede hacer el jornalero porque sus recursos se lo impiden, el solo alcanza a comprar las telas y zapatos más ordinarios, lo que lo hace sentirse "mal vestido".

Una vez el investigador estuvo andando en compañía de un jornalero por las calles centrales de la ciudad; cuando éste se despidió del primero, le pidió excusas por lo "mal vestido", suceso que demuestra el fuerte poder ideológico de estas insignias (36)

Sólo, pequeño y expuesto a un universo gigante, el proletariado se vé impotente para enfrentarlo. Y si ese macropoder lo relaciona con el micropoder en la plantación del café, por lo menos, el propietario ya es identificado como un elemento de la complejidad urbana, se puede .

entender el porqué de la solidez de los patrones inmediatos. En el patrón de corte, en el administrador general, se está patentizando el policía, el militar, el político, el dirigente del gobierno, el "doctor" (cagatintas), todos ellos, al lado del propietario.

## NOTAS

- (1) BAUDELAIRE, Charles. *Las Flores del mal*. Buenos Aires, Iosada, 1953, 2da ed. El poema *El Viaje*, p. 189.
- (2) FREUD, Sigmund, *El chiste y su relación con lo Inconsciente*. Madrid, Alianza, 1970, p. 200.
- (3) FREUD, Op. Cit. p. 91
- (4) Válido para los trabajadores dedicados por completo a la producción del café, que lo han sembrado, lo han cuidado y lo han visto crecer y madurar; otra visión puede tener el individuo de la zona urbana que, de vez en cuando recoge café.
- (5) Un proletario que tenga obligaciones económicas con la familia —que es lo normal— el sueldo, en tiempo de mantenimiento, solo le alcanza para adquirir los mínimos alimentos, como el arroz, el café, las papas, manteca, panela, fideos, chocolate. La carne es un alimento prohibido, pues mientras el sueldo diario está a \$250 pesos, una libra de carne cuesta \$140 pesos, con razón el proletariado se lamenta de no poder comerla (*El jornalero soltero* también tiene que ayudar en los ingresos de su casa).
- (6) BALANDIER, *Antropologías*, p. 59.
- (7) Ibid, p. 28.
- (8) FROMM, Erich y MACCOBY, Michael. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979, 2a. ed. p.p. 206-207.
- (9) Ibid, p.p. 222-223.
- (10) GARCIA MARQUEZ, Gabriel. *El Otoño del Patriarca*. Bogotá, La Oveja Negra, ea ed. 1979.
- (11) GARCIA MARQUEZ, Op. Cit. p.p. 43 a la 81
- (12) FROMM y MACCOBY, Op. Cit. p.p. 154-155, pie de página.
- (13) Una vez más se recalca que aquí se trata de entregar los datos de una manera objetiva y no tergiversados.
- (14) MARX, Carlos. *Los fundamentos de la crítica de la economía política*. Madrid, Comunicación, 1972, Tomo I, p.p. 172-173.
- (15) URREA, Fernando. *Mercado de trabajo y migraciones en la explotación cafetera*. Bogotá: Proyecto PNUD-OIT, *Migraciones laborales*, 1976, p.p. 146-147.
- (16) CALDERON, Gloria. *Características sociolaborales de los recolectores de café en un área CERSI*. Proyecto PNUD-OIT — COL/72/027. *Migraciones Laborales*. Bogotá, 1976, p. 72.

- (17) La teoría del carácter social "postula que en el proceso social se estructuraliza la energía humana en rasgos de carácter comunes en la mayoría de los miembros de una clase y/o de toda la sociedad; el carácter social los motiva a comportarse de tal modo que cumplan con sus funciones socioeconómicas con un máximo de energía y una fricción mínima"...

FROMM y MACCOBY, Op. Cit. p.301

- (18) Ibid, p.p. 104-107

- (19) Ibid, p.p. 112-115.

- (20) La verdad es que el alimentador, por lo general, tiene que trabajar en faenas de la casa, ayudarle a su esposa en la preparación de las comidas y en las propiedades pequeñas desempeña el oficio de patiero.

- (21) "...El carácter social con frecuencia se retraza respecto a los nuevos desarrollos sociales y económicos, ya que, arraigado en la tradición y la costumbre, es más estable que los cambios económicos y políticos..."

FROMM y MACCOBY, Op. Cit. p. 37.

- (22) Sobre la descomposición campesina en las zonas cafeteras, ver a URREA, Op. Cit, p.p. 79-90.

- (23) FROMM y MACCOBY. Op. Cit. p.p. 160-161.

- (24) Se trata del mismo individuo redactor, pero en otra instancia, en la cual puede hacer un análisis sobre su observación participante.

- (25) La ideología no se toma como un sistema de ideas volátiles, al contrario, son unas ideas, entrelazadas con determinadas condiciones económicas, sociales, políticas, culturales, e inclusibe, psíquicas.

- (26) Conjunto de palabras que hacen referencia a un mismo administrador, el patrón de corte, sacado de:

ALVAREZ HENAO, Luis Eduardo. El café en la lengua. Armenia, Universidad del Quindío, 1981, p. 174.

- (27) Idem, p. 77

- (28) Ver a: ALVAREZ HENAO, Op. Cit. p. 166

- (29) MARX, Karl. El Dieciocho brumario de Luis Bonaparte. Medellín, Ediciones Pepe, 1974, p.p. 155-156.

- (30) MARX, Los fundamentos de la crítica de la economía política, Op. Cit. p.p. 110-111.

- (31) FOSTER, George. TZINTZUNTZAN. México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 20.

- (32) La desconfianza del proletariado debido a la ineffectividad de estas oficinas que dicen defender los derechos del trabajador lo desmotiva para acercarse a ellas, sin embargo, el temor mítimo es el más decisivo.

- (33) Según Nietzsche, el cristianismo califica de malo al poderoso, mientras él mismo se tiene como el bueno, porque es impotente, cobarde, débil, el miedo

le impide ser como desea ser, entonces, no él queda más alternativa que crear un mundo imaginario en donde él es el dominante, el poderoso. Creación ideológica que está llena de resentimiento, de venganza. Ver a:

NIETZSCHE, Federico. Genealogía de la moral. Medellín, Bedout, 1978, 2a. ed. p.p. 15-40

- (34) Foster sostiene que la conducta en los campesinos "...está modelada de tal manera que sugiere que los Tzintzuntzeños ven sus universos, el social, el económico y el natural —su ambiente total— como unos en que casi todas las cosas deseables en la vida, tales como la tierra y otras formas de la riqueza, la salud, la amistad, el amor, la hombría, el honor, el respeto, el poder, la influencia, la salubridad y la seguridad, existente en cantidades finitas insuficientes para llenar aun las exigencias mínimas de los habitantes...".

FOSTER, George M. Op. Cit. p. 125.

- (35) FOSTER, Obid, p. 135.

- (36) Los objetos de distinción también son empleados en sociedades diferentes a la occidental, entre los Kachin cuando un joven empieza a llevar espada y bolsa, espera ser tratado como mozo más bien que como niño. Entre más madura más orgulloso es en el manejo de la espada. Los ancianos se distinguen por llevar una espada de mejor calidad. Las mujeres se distinguen por el peinado: las doncellas llevan "cabeza desnuda, pelo cortado en línea derecha y a la altura de los hombros o la nuca. "Con el matrimonio adopta turbante", éste con la ancianidad adquiere mayor tamaño.

LEACH, E.R., Op. Cit. p.p. 155-156.

## LA GENITALIDAD EN LA COPLA

José Rozo Gauta  
Víctor Raúl Rojas Peña

### **Antecedentes:**

Por emisoras de la ciudad (Chiquinquirá) se vienen realizando concursos copleros, con la participación de los campesinos del área de influencia radial, quienes envían cartas para ganar premios. Con estos materiales se ha venido trabajando el pensamiento campesino, fundamentalmente en los siguientes 3 aspectos:

1. La aprehensión del mundo actual.
2. La estructura familiar y su reproducción en la copla.
3. La manifestación sexual de los campesinos de la región.

Sobre el Primer tema se estudió:

- a) Las manifestaciones políticas: el bipartidismo, las elecciones, el sectarismo, etc...

Toditos los campesinos  
somos los olvidados  
i oritica en las iliciones  
ai ci somos los convidados.

- b) La posición religiosa del campesino: las creencias, los mitos, etc.

La gente ya no va a misa  
resan pero sin gracia  
será por eso que aora  
suseden tantas desgracias.

- c) La opinión del campesino sobre la drogadicción y su tráfico.

En los estados unidos  
la gente siempre nos gana  
porque allá le disen dotor  
al que juma mariguana.

- d) La observación sobre los problemas económicos del país y la agudeza del campesino en definir responsables.
- e) La posición de clase que porta el campesino y la contradicción campo-ciudad, que genera un peculiar tipo de copla, expresada en la forma de los giros idiomáticos y lingüísticos.

Los sentranos se la pasan  
durmiendo desde asentados  
y se vuelben barrigones  
como burros enjalmados.

Allá rriba en aquel alto  
biene dos almas perdidas  
sino sabían el camino  
pa'que se venían por'aí.

Esta última copla obedece a patrones culturales urbanos y es considerada como "un degeneramiento de la copla folclórica tradicional".

Sobre el Segundo tema, "Copla y Familia", hemos observado:

- a) La soltería, como un cástigo en la mujer y una actitud rara en el hombre:

Las mositas cuando disen  
mamita me boy pa'misa  
es señas que ya no caben  
las tetas en la camisa.

La mujer que a los cuarenta  
no se aya podido casar  
que se acueste boca abajo  
porque no lo ba a probar.

- b) El enamoramiento, como una etapa fundamental en la vida campesina:

Cuando estaremos mi vida  
como los pies del señor  
uno encima del otro  
y un clavito entre los dos.

- c) El matrimonio, como una pesada carga que hay que soportar, porque ese es el destino; la posición del campesino frente al matrimonio y el trato dentro del mismo.

Los hombres son los ratones  
y las mujeres el queso  
y el matrimonio la trampa  
que los pilla del pescueso.

Más vale querer a un burro  
y no querer a una mujer  
porque el burro carga leña  
y se ayuda a mantener.

- d) El concubinato, como algo inconcebible y salido de todo parámetro dentro de la tabla de valores de los campesinos.
- e) La suegra, como ser odiado y odioso ; entrometida y diabólica.
- f) La viuda, como ser mítico, que abnegadamente cria a sus hijos dirigida por su esposo desde el más alla.

Lo que se cocina con tusas  
se cocina a fuego lento  
al que se casa con viuda  
está vivo y uele a muerto.

En el Tercer aspecto: "el tema sexual en la copla", hemos seguido a Desmond Morris, para comparar su análisis de la sociedad occidental, con respecto de la cultura campesina del altiplano, a fin de antropológicamente definir patrones de comportamiento.

Morris, sintetiza en 12 etapas la forma como una pareja puede llegar a la intimidad sexual. Estudiamos la cultura campesina, siguiendo esas 12 etapas y encontramos grandes diferencias, expresadas a través de las coplas ; tales pasos son :

1. Mirada al cuerpo
2. Mirada a los ojos
3. Intercambio vocal (saludo)
4. La mano en la mano
5. El brazo en los hombros
6. El brazo en la cintura
7. La boca en la boca
8. La mano en la cabeza
9. La mano en el cuerpo
10. La boca en el pecho
11. La mano en el sexo
12. El sexo en el sexo.

Además analizamos algunos eufemismos utilizados en la zona para designar los órganos sexuales; la forma como los campesinos manifiestan sus deseos hacia la intimidad sexual ; como se refieren al acto sexual y al embarazo. Algunas coplas sobre estos temas :

Ayer pasé por tu casa  
y te vide moliendo arepas  
que risa que me daba  
de verte jondiar las tetas.

Dame un besito mi vida  
que me voy a trabajar  
un besito no es pecado  
pero ayuda a condenar.

Esa chica de los serros  
que animal tan raro tenía  
un sapo cubierto e pelos  
sin patas ni sangre fría.

Mi mamá se fue a lavar  
mi papá para el trapiche  
mi hermano que se va a casar  
a sacarle punta al chiche.

Una vieja no muy vieja  
apenas apuntando canas  
se quería comer mis turmas  
pensando que eran manzanas.

La guerrillera de la embajada  
no se pone fabricato  
se pone la minifalda  
para mostrar el aparato.

El conejo de las mujeres  
si sirbe pa'cer surrones  
porque ni lo comen los perros  
ni lo ruyen los ratones.

Esta noche está de tuna  
la copa de mí sombrero  
si la copa está de tuna  
que será el sombrero antero.

La ruana tiene a sus pelos  
y no se puede pelar  
también tiene su rotico  
pa' su cabeza empujar.

La novia le dijo al novio  
pero le dijo al secreto  
mañana por la noche  
esta noche "tese queto".

De las fiestas de Ubaté  
esto fue lo que saqué  
las naguas a media pierna  
y el chino puro a vusté.

No sobre señalar que en cada copla se encuentra un contenido subyacente que para explicar es necesario conocer el lenguaje campesino

con sus intrincadas connotaciones, por cuanto la "malicia" innata de los campesinos de la región hacen de la copla una forma peculiar de expresión de sus sentimientos, afectos, concepciones, etc...

Para el III Congreso de Antropología en Colombia, seleccionamos la parte correspondiente a los eufemismos sobre el sexo, tanto en el hombre como en la mujer; las referencias copleras al acto sexual, el embarazo y algunas conclusiones sobre el trabajo en general.

### 1. Eufemismos para designar los órganos sexuales

A través de la copla daremos a conocer los nombres regionales eufemísticos de los órganos sexuales del hombre y la mujer. Primero Observaremos las coplas al respecto y luego intentaremos un somero análisis de cada término o eufemismo:

Mi mamá se fue a lavar  
mi papá para el trapiche  
mi hermano que se va a casar  
a sacarle punta al CHICHE.

Esto dijo el armadillo  
yendo pal molino  
si no me dan guarapo  
saco el CHICHE y los orino.

**CHICHE:** En el lenguaje común designase así al aguijón de avispas y abejas. Se usa como eufemístico del pene por el parecido que tiene la inoculación del aguijón en la piel humana y el acto sexual especialmente la desfloración por el olor que produce. Llámase chichazo, no solo un golpe duro, sino la picadura del insecto que produce una hinchazón y el acto sexual que tendría la misma connotación.

El CHIMBO se murió  
la CHIMBA está de luto  
abrá las piernas mijita  
pa enterrar este difunto.

**CHIMBO:** Se llama así al "pedazo de carne que le toca a cada uno". En los campos es normal que en las horas de la comida se reparta la carne entre los obreros y que esta ración sea cortada longitudinalmente, semejando "una forma fálica". Por la relación visual se produce la connotación del trozo de carne con el órgano sexual masculino. El término por extensión ha tomado otros significados: se dice, "écheme mi chimbo" cuando se pide fiesta o encime al comprar la carne, generalmente este obsequio es un trozo de carne de regular calidad. Pero también la palabra se designa para indicar que alguien no resultó con nada, que falló, que incumplió, "que salió chimbo", es decir, de poca calidad o valor para connotarlo con el pedazo de carne. Por derivación se emplea "Chimba" para significar el sexo femenino y connotar también cuando algo no fué como se quería, es decir, "resultó chimba" o "fué una Chimbada".

No me gustan las mujeres  
tan solo por un rato  
porque huelen a ratón  
y se me alborota el GATO.

**GATO:** Por la contradicción conocida entre gato y ratón se denomina así el pene. Además porque el gato se excita cuando siente o huele un ratón y generalmente en las casas hay gatos que en sus actos sexuales se asemejan bastante a los seres humanos.

Mi comprade mono  
cocinando brevas  
le saltó un chisguete  
y le quemó las guevas

Me rasco las GUEVAS  
me rasco el beril  
será que Usted  
se quiere morir.

Hasete el GUEVA pasando  
hasete el que no miras  
con la puntica del pañuelo  
una señita y no más.

**GUEVAS:** Término utilizado para denominar los testículos por su parecido con los huevos. Por derivación aparece el término "GUEVON" que significa pendejo, estúpido. En nuestra cultura el término es muy usado, en unos casos en las charlas de amigos de confianza, como una forma de "subvalorar al amigo" con la complacencia de este que recibe la palabra, como parte de la confianza reinante y sobretodo de la complicidad que se genera entre ellos.

En otros casos el término es bastante ofensivo y considerado como un grave insulto.

En la tercera copla que aquí analizamos se expresa por parte de la novia al novio, "hasete el gueva" significándole que se haga "el que no es con él".

Santa Bárbara bendita  
San Isidro labrador  
Joboresca a las mositas  
del GUSANO MEDIDOR.

**GUSANO MEDIDOR:** La copla hace referencia directa al pene. También se usa llamándosele la CULEBRA CIEGA y otras denominaciones de animales de este tipo.

Creemos que es necesario analizar un poco el adjetivo "medidor". En primer lugar ese es el nombre que le dá el campesino a un gusanito de

color verde que tiene patas en los dos extremos y para desplazarse se encoge y se estira y en la medida que se encoge queda parado en la cabeza y la cola dando una impresión fálica; pero eso no es todo: el campesino tiene otros eufemismos para significar la realización del acto sexual que son "tomar medidas pa'dentro" y "medir el aceite" con lo que queremos aclarar aún más el significado del término Gusano medidor.

Una vez en unas fiestas  
en el barrio de Palmarito  
dos viejas se querían peliar  
por mi mincha de PAJARITO.

**PAJARITO o PAJARO:** Muchos nombres de aves son designados para mencionar el pene. Entre otros anotamos: el toche, que es un ave llamada así en Santander, conocida en otras partes con los nombres de Turpial y Chaffí, de hermoso canto y la Quincha o Quinche o sea el Colibrí, usado para denominar el pene de los niños.

Présteme su conejo  
para ajuntarlo con el TOCHE  
para ponerlos a cantar  
en el silencio de la noche.

**TOCHE:** Ver pajarito o pájaro.

Si la chocha tuviera dientes  
comería PLATANO asado  
pero como no los tiene  
come TORTOLO parado.

**TORTOLO:** Nombre dado a otra ave. Cuando una pareja hace arrumacos o arrullos públicamente, se dice "que parecían un par de tortolitos". Por extensión se creó el verbo "tortoliar" que significa realizar el acto sexual. Por la forma fálica que presenta el plátano se usa el término tortolo para designarlo. En la región oriental del país se usa el término para designar el plátano que se cocina o se asa. Entonces el término plátano es un eufemístico para el pene, al igual que la palabra Tórtolo que se usa para lo mismos.

Una vieja no muy vieja  
apenas apuntando canas  
se quería comer mis TURMAS  
pensando que eran manzanas.

De tierra caliente vengo  
pero no soy calentano  
tengo las TURMAS atrás  
pero no son de marrano.

Compañero, compañero.  
no nos vamos en ayunas  
mientras yo labo la olla  
usted lávese las TURMAS.

**TURMAS:** Nombre original del tubérculo conocido como papa. El eufemismo nace por el parecido entre el testículo y el tubérculo. Es empleado para ofender a otra persona diciéndole "no sea turma", que significa pendejo por connotación del otro eufemismo, ya analizado: GUEVON.

De la peña sale el agua  
del agua el pescado  
de la chocha de las mujeres  
sale el VICHIRO mojado.

**VICHIRO:** Término usado para designar el pene. Es de origen muisca se gún se señala por Adolfo León Rey (1) y procede de la palabra "vizie" utilizada para designar un pájaro. Pero, también sabemos que la palabra "sué" —que es muisca— es un pájaro con contenido simbólico masculino. Los españoles trajeron el eufemismo "pájaro" para designar el miembro masculino; encontramos entonces, una confluencia simbólica que hoy se representa en el lenguaje popular con los términos "pájaro y vichiro" con idéntico significado. Por derivación se emplean otros como "vichirilo", "don vi" y "vichiraca", para designar el sexo femenino.

Los anteriores eufemismos son los más populares para designar el órgano sexual del hombre.

A continuación relacionamos los eufemismos utilizados para designar el sexo de la mujer:

La guerrillera de la embajada  
no se pone fabricato  
se pone la minifalda  
para mostrar el APARATO.

**APARATO:** Es palabra usada para designar cualquier artefacto cuyo nombre no se conoce o no se recuerda. Se usa como eufemísticos para designar ambos sexos.

Pobrecita mi vecina  
que tuvo una gran desmocha  
por irse a meter el dedo en el ombligo  
se lo metió en la CHOCHA.

**CHOCHA:** Parece ser nombre venido de la cultura Muisca y que significaría "lo bueno para el varón", según interpretación del lenguaje de los Muiscas. En España se llama así a una ave de carne sabrosa que por connotación se designaría así al sexo femenino.

El pato para volar  
las alas las encartucha  
la mujer para pichar  
se acuesta y abre la CHUCHA

**CHUCHA:** Fara o Zarigueya, marsupial dañino que posée un fétido olor por el almizcle que produce. Es eufemístico del sexo femenino, quizás por el mal olor que produce la falta de aseo. El término se ha generalizado en dos sentidos: uno para reconocer malos olores en el cuerpo, especialmente el de las axilas o del sexo y otro para expresarle a alguien que es deficiente o malo en una labor o actividad, diciéndole: "no sea chucha".

El CONEJO de las mujeres  
si sirbe pa'cer surrones  
porque ni lo comen los perros  
ni lo ruyen los ratones.

Adiós porque ya me voy  
que ya me voy y te dejo  
pero me queda el volver  
al amor de tu CONEJO.

**CONEJO:** Es difícil buscar el origen de este eufemismo, pero pensamos que aparece por la analogía y parecido entre la pilosidad del sexo femenino y este animal. Por eso es que al acto sexual se le llama: "comer conejo" y en los prostíbulos cuando el hombre no paga a la mujer se dice que "le amarró conejo" o "le paró conejo", alocución que ha pasado a ser común con el NO pago de algo que se compra y se consume inmediatamente como cerveza, aguardiente, chicha, etc... Todo indica que este eufemismo vino de España donde se usa profusamente para denominar el sexo femenino. (2)

La mujer que no se peina  
el piojo le hace camino  
la royen las cucharachas  
y no le canta el GALLO fino.

**GALLO:** Es el ave doméstica de corto vuelo, pero eufemístico del Clítoris del sexo de la mujer, por su parecido en la forma y color con la cresta del animal. De esta connotación aparece la popular expresión: "mamar gallo".

Una niña me rogó  
que le apuntara la saya  
y como yo no sabía  
le apunté a la MUSARANA.

**MUSARANA:** Eufemismo que pensamos se le ha colocado al sexo femenino por el parecido de la Musaraña con el ratón. Puede también proceder de España, donde este animal es muy común.

Al pobre del armadillo  
lo llevan preso para Vélez  
por no saber respetar  
el NEGOCIO de las mujeres.

**NEGOCIO:** En esta cultura se piensa que la mujer vive del hombre gracias a su negocio, pero también se entiende que la mujer es una mercancía que tiene "algo que ofrecer" y del cual se puede obtener alguna ganancia. Son muchas las referencias que se hacen al negocio de las mujeres que en otras culturas es considerado como la profesión más antigua de la humanidad. Aunque la palabra negocio sea usada para mencionar ambos sexos.

Las muchachas de hoy en día  
son como la papa criolla  
no saben lavar un plato  
cuando ya les pica la POLLA.

**POLLA:** Dícese del ave doméstica de corto vuelo cuando es joven. Eufemismo del sexo femenino aplicado a jóvenes entre los doce y diez y seis años de edad. Se popularizó el término para señalar personas o animales de corta edad.

Los gatos y los casados  
son de una misma opinión  
teniendo carne en la casa  
salen a buscar RATON.

**RATON:** Ya dijimos que el gato es eufemístico del pene. La conquista amorosa que lleva al acto sexual, con todo su proceso de galanteos y coqueteos, risas y chanzas, etc... tienen cierto parecido a como el gato caza a su presa, es decir, se presenta cierto juego conocido ampliamente y muy practicado por los niños. De este análisis deducimos que se llame al sexo de la mujer el ratón.

Esa chica de los serros  
que animal tan raro tenía  
un SAPO cubierto e pelos  
sin patas ni sangre fría.

**SAPO:** En varias comunidades indígenas actuales el sapo representa al sexo femenino, en oposición a la serpiente que es fálica. Este eufemismo creemos que tiene origen muisca, por la profusión simbólica encontrada en los vestigios de esta antigua cultura, haciendo la necesaria claridad que no solamente es usado en el altiplano Cundiboyacense, sino en todo el país. Ahora bien, algunas personas dicen "lo único mal hecho es un sapo" y por la represión ideológico-cultural se induce a pensar que realizar actos sexuales "está mal hecho", siendo la mujer con su órgano sexual la que induce al pecado con su "sapo" que "está mal hecho". Otras fuentes expresan que existe un parecido entre la boca del sapo, que es rasgada y la forma de la vagina que ciertamente presenta esta similitud.

Deseamos recalcar al amable lector, la atención que debe colocar a las siguientes dos coplas que nos merecieron un análisis especial:

Hablemos un poquito  
de los hombres que hay solteros  
que cuando van a enamorar  
ofrecen hasta el SOMBRERO.

Esta noche está de tuna  
la copa de mi SOMBRERO  
si la copa está de tuna  
que será el SOMBRERO entero.

SOMBRERO: La primera copla que habla del enamorado que ofrece hasta el sombrero, es a primera vista bastante inocente, pues se entendería que lo ofrece todo, inclusive hasta esta prenda de vestir. Pero el doble sentido o eufemismo lo hallamos en la copla siguiente, donde se pregunta que si la copa del sombrero está de tuna que será el sombrero entero.

Aquí hay una serie de simbologías y analogías del lenguaje campesino que es necesario aclarar: La palabra sombrero en el habla campesina corresponde a esta prenda de vestir cuando está nueva y la usa el hombre adulto. Es una prenda muy cuidada que siempre está en un espetón o perche esperando que se le use el día de fiesta o el día de mercado. Observamos que el campesino se siente orgulloso de llevar sombrero nuevo y limpio, es decir sin el polvo que se acumula durante la semana en la percha.

Cuando el sombrero envejece, lo usa el hombre adulto para las faenas del campo y se le llama GORRO. Como los niños no tienen igual cuidado con el sombrero nuevo, este se aja y pasa a ser rápidamente GORRO. Cuando el SOMBRERO se convierte en GORRO, los mayores lo acaban en su trabajo, lo regalan a los hijos menores, lo usan como prenda fundamental en la construcción del muñeco "espantapájaros" que colocan en los cultivos de granos o lo obsequian a los tontos o bobos que hayan en la vecindad. El hecho de usar los mayores el gorro junto con la ropa ajada y sucia de las diarias faenas, el hecho de usarlo los niños, los "espantapájaron" y los bobos, le da al GORRO una connotación de bobo, de pendejo, de hombre que no sabe, que no se da cuenta, en fin el ser un espantapájaros.

De otra parte el campesino llama sombrero y más propiamente GORRO al prepucio y cuando un joven realiza por primera vez el acto sexual se dice que "le bajaron el gorro" o "lo desgorraron", es decir, que perdió la virginidad.

También existe la alocución "poner gorro", con el significado de que aquel a quien "le ponen gorro" es un individuo que no sabe, que no se da cuenta, que es un tonto. A alguien le ponen gorro, cuando en una habitación duermen varias personas y una pareja realiza el acto sexual, mientras los demás aparentemente duermen. En los campos es común que los padres e hijos duerman en la misma alcoba y que los padres se dediquen a actividades sexuales, mientras los hijos duermen. Esto se considera normal y los padres "no ponen gorro" a sus hijos; pero cuando

el acto sexual se realiza en compañía de personas mayores, "el poner gorro" es un grave insulto, posiblemente más que agredir con palabras como tonto, pendejo, espantapájaro, etc... y se llega incluso a perder la amistad por este hecho, sino pasa a retaliaciones de otro tipo.

La expresión se ha generalizado aún más, cuando se pudo comprobar que si una pareja practica el acto sexual al aire libre, por ejemplo, en una finca o potrero, los propietarios o celadores dirán que nos pusieron gorro cuando se dan cuenta que esto ha ocurrido. Escuché decir a un celador de una empresa estatal, "anoche nos pusieron un gorrazo, grandotote, como esos mejicanos".

"poner gorro", significaría entonces, que a un hombre le "bajan el gorro" (prepucio) y se lo ponen a otro, es decir que lo han tratado con grave insulto.

De otra parte es necesario hablar de la copa del sombrero. Copas llaman los campesinos al Glande del miembro del burro y por extensión al glande humano. Es común oír entre los campesinos una alocución referente a la copa del burro, por esta razón, los campesinos no se invitan a "unas copas" sino a "echar cerveza" o "echar chicha" etc...

Creímos necesario recalcar el fuerte carácter sexual de estas dos coplas que para los ciudadanos serían coplas inocentes y cándidas, pero que conociendo la mentalidad campesina hemos podido sacar su contenido subyacente.

## 2. Deseo e insinuación hacia la intimidad

Son muchas las formas de insinuar las relaciones sexuales, no solamente a través de las palabras sino de los gestos y mímicas que el campesino sabe utilizar con mucha gracia. Genéricamente a este proceso para llegar al acto sexual, se le llama "echar el cuento", como lo dice la copla:

Eso dice busté  
pa'ber que digo yo  
cuénteme otro cuentico  
que'se ya me lo contó.

Esta es una de las etapas más difíciles en nuestra cultura para llegar a la intimidad. Aquí se sobreentiende que quien debe llevar la iniciativa es el hombre, esto se sintetiza en el dicho: "el hombre propone y la mujer dispone" significando que será ella quien decida en últimas quizás presionada por el constante asedio.

Otras cosa son los gestos o mímicas que expresan esta solicitud de relaciones íntimas, tales como colocar los brazos hacia adelante con los puños cerrados y hacia arriba y luego regresar o recoger los brazos hacia atrás, intentando escenificar la cópula boca a boca o aquel otro gesto de hacer un círculo con los dedos pulgar e índice y levantando la mano picarescamente mostrarselo a otra persona.

Planteamos estos aspectos que con base en Freud daría para otros trabajos de muchas perspectivas. Ahora veamos lo que dice la copla sobre la insinuación sexual:

Cuando estaremos mi vida  
como los pies del señor  
uno encima de otro  
y un clavito entre los dos.

Una niña me rrogó  
que le apuntara el zapato  
y como yo no sabía  
le apuntaba cada rrato.

Acuéstese boca arriba  
acuéstese boca abajo  
cuéstese como quiera  
pero no se la rebajo.

Desde allá se be la casa  
i también la mata de pino  
sabiendo que estaba sola  
pendejo por que no vino.

Arriba señora nobia  
y a bailar con su marido  
y a pagar los chicharrones  
que de soltera se a comido.

No se baya mi señora  
deje y mañana se ba  
me levanto y le ago un caldo  
le echo un huevo ya y se ba.

Una niña se encontró  
un brisol en un diciembre  
y yo como agricultor  
me rruega que se lo siembre.

Me rruega que se lo siembre  
en los primeros de marzo  
y en los días de diciembre  
va Pa juera el brijolazo.

Si mi prima fuera cuerda  
y a mi tipla la pusiera  
so le templara yo a mi prima  
mientrás más prima fuera.

Señora mi señorita  
présteme su poco o mucho  
para guardar mi pajarito  
Mientras pasa el gabilucho.

A la vecina del frente  
yo se lo estaba metiendo  
el estantillo en la casa  
que se le estaba cayendo.

La ruana tiene sus pelos  
y no se puede pelar  
también tiene su rotico  
pa' su cabeza empujar.

Yo pedí un cuartillo de Chicha  
en la totuma timaná  
yo no lo ago por la chicha  
sino usted ya lo sabrá.

Por esta cañada arriba  
buscando la flor de poleo  
para llevarla a mi novia  
que estoy que me saraceo.

Noviecitá mía dame lo que yo te pido  
de la cintura pa'bajo  
de las rodillas pa'rriba  
que es lo que Dios te ha socorrido.

Señora, mi señorita  
yo se lo quiero desir  
teniendo usted el remedio  
por que me deja morir.

Ola mi chata querida  
venga la acuesto al rincón  
que si mi mama la siente  
yo digo que es un ratón.

De todos los animales  
yo quisiera ser el toche  
para ir a tu alcoba  
el sábado por la noche.

Usted se va por el camino  
y yo por el rastrojo  
y hacemos una cosita  
mientras me limpio un ojo.

Esto dijo el armadillo  
cavando su llano duro  
cortico de piernas soy  
pero eso sí se lo aseguro.

### 3. El acto sexual

En la cultura que estudiamos existen muchas y diferentes formas de hacer relación al acto sexual, con determinadas frases, gestos y mímicas que conforman una gama amplia de expresiones para referirse a esta acción. El acto sexual popularmente se llama "polvo", este eufemismo consideramos que aparece del hecho de presentarse una variada combinación de movimientos corporales que connotarían "sacudirse el polvo". También podría ser el hecho que trás excitarse y buscar copula, aparentemente, sin estar en buenas condiciones físicas o psicológicas que vendría a significar como "bajar el instrumento" (usado para indicar cuando alguien que es músico deja un tiempo sin tocar) es decir "desempolvarlo". Esta doble relación podría connotarnos el eufemismo que aquí superficialmente intentamos analizar, pero repetimos que son materia de otro estudio. Veamos que dice la copla sobre este aspecto:

El hombre que se casa  
con una mujer bonita  
se está muriendo de viejo  
y las ganas no se le quitan.

Chinita por un trabajo  
me cobraste cuatro riales  
chinita no sea carera  
que yo puse los materiales.

la novia que yo tenía  
con otro se ba a casar  
pero el consuelo que tengo  
es que no se fue sin probar.

Eche chicha por tutumas  
y por vasos de aguardiente  
que un hombre con buenos polvos  
ningunos trabajos siente.

La novia le dijo al novio  
pero le dijo al secreto  
mañana por la noche  
esta noche "tese queto".

Esto me dijo mi chata  
cuando la tenía debajo  
parece gota de aníbal  
lo que me echa este vergajo.

A la novia le puse cita  
donde no se prestaba el prado  
como no pudimos de otro modo  
nos toco desde parados.

En el sitio el colorado  
no se puede aser un trato  
porque allí muchas solteritas  
duermen la noche con cuatro.

El cura de mi pueblo  
me trato de sinverguenza  
porque me encontro en el parque  
boca abajo asiendo fuerza.

Mi mamita me pego  
con un rabito de oveja  
más que yo quiera ser buena  
mi rabito no me deja.

De las fiestas de Ubaté  
yo si traje que contar  
que me dieron mantecadas  
y tocino sin pelar.

Esto me dijo mi chata  
debajo del palo de gaque  
de que cuña es ese palo  
le pago y no me lo saque.

Cuando me vaya de aquí  
me voy a la madrugada  
para que nadie me vea  
la falda tan arrugada.

El chímbaro está preso  
en la cárcel de los grillos  
por una declaración  
que dieron los armadillos.

A noche a la media noche  
la media noche sería  
se cayó la cama al suelo  
por tar en la jullería.

Una vieja y un viejito  
se fueron a comer guamas  
la vieja quedó llena  
y el viejo quedó con ganas.

**Esto dijo la gallina  
ablando con la ardilla  
que me meterá el gallo  
que me ase ver candelillas.**

#### **4. El Embarazo.**

Período en el cual la mujer goza de "cierto respeto" y casi que consideración por su estado. Equivocadamente se dice que "está enferma" cuando es todo lo contrario. En el lenguaje campesino se dice que la "mujer está templada", Buchona "barrigona" etc. Existe entre las mujeres las creencias de diferentes ínfoles, por ejemplo, el de las provocaciones, es decir, que si la mujer embarazada desea ingerir de pronto algún alimento deben servírselo rápidamente, porque dizque "puede perder" o le puede nacer "boquiabierto", etc. Es otro aspecto de la mentalidad popular que se podría estudiar. Nosotros apenas lo esbozamos. Observemos la copla que refiere al embarazo.

**Esto dijo la armadilla  
cuando estaba embarazada  
si Dios me saca con bien  
hechamos otra cuasquiada.**

**La sapa estaba pariendo  
debajo de un barranquito  
y el sapo estaba mirando  
por donde salía el sapito.**

**Ora que estamos solos  
hagamos una agua miel  
hagamos un muchachito  
y le echamos la culpa aquél.**

**De las fiestas de Ubaté  
esto fue lo que saque  
las naguas a media pierna  
y el chino puro a vusté.**

**Esto dijo la armadilla  
cuando estaba embarazada  
con la voluntad de Dios  
quizá no me pase nada**

**El caballo resabiado  
le dijo a la yegua mansa  
eso no haga fuerza mija  
que se vuelve sola panza.**

## **CONCLUSIONES**

1. Al estudiar la copla popular de nuestra región, pudimos comprobar como las cantas son fuente primordial para estudiar la historia del pensamiento de nuestras colectividades.
2. Partiendo de la copla como unidad literaria de gran sencillez, nos sorprendimos del sinnúmero de posibilidades de estudio que se desprenden de las manifestaciones espirituales de los conglomerados: denotaciones y connotaciones del lenguaje, de los gestos, de las creencias y mitos, de los agujeros y mañas de las gentes, etc...
3. Con base en lo anterior, se puede observar que existe una riqueza cultura —ya casi exterrinada— que vale la pena intentar rescatar y difundir, porque estamos convencidos que detrás de esa peculiar forma de comportamiento, todavía emergen los vestigios de antiguas culturas que medianamente conocemos.
4. Aunque parezca una teoría lo suficientemente machacada es necesario repetir que este “camino de la copla”, como los de otras manifestaciones artísticas populares, nos conducen al terreno de la “identidad nacional, que si estamos buscando, necesariamente debemos revisar muchos criterios sobre la mentalidad popular colombiana.

## **NOTAS**

- (1) REY, Adolfo León. *El lenguaje popular del Oriente de Cundinamarca*. Ed. imprenta del Banco de la República, Bogotá-Colombia, s.f.
- (2) PICKERIN, Dick. *La leche de Afropantera*. Revista Macho, Vol. I, No. 4, Barcelona-España, 1981, p. 47.

# CULTURAS POPULARES Y CONTEXTOS SOCIALES: UN ENFOQUE INTERPRETATIVO

Julián Vargas L.  
Pilar Riaño A.

Esta ponencia hace parte de un trabajo más amplio en elaboración, que pretende trazar algunas tipologías sobre la evolución histórica de las culturas populares en el país. Su propósito es el de ubicar cuáles han sido, en dicho transcurrir histórico, los diversos contextos sociales populares, y cuáles los elementos comunes que han configurado una matriz cultural de perpetuación de lo popular.

En esta ponencia se presenta tan sólo el enfoque analítico e interpretativo que respalda el trabajo histórico antes mencionado. La intención original de esta ponencia era la de sintetizar dicha evolución histórica; sin embargo por limitaciones de espacio, hemos optado por plantear la perspectiva más global —a costa de perder la fuerza de sustentación que el enfoque histórico concreto le da—.

Las reflexiones que expondremos están por consiguiente basadas en el conjunto de consideraciones desde las cuales se sustenta el análisis e interpretación del transcurrir histórico popular, y constituyen una perspectiva y una propuesta a explorar en el ámbito de la Antropología.

## I. HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL Y LAS TEORIAS DE CAMBIO SOCIAL

El intento por encontrar antecedentes sobre el tratamiento dado a los aspectos más generales de las sociedades populares nos llevaron a recoger las teorías más concretas sobre el cambio social.

La mayor parte de los problemas que introduciremos sobre las sociedades y culturales populares han sido tratados desde la más moderna reflexión social bajo los esquemas de la modernización.

La teoría de la modernización es un producto de la necesidad de actualización acelerada de estructuras consideradas "árcaicas". En América Latina tuvo su auge durante la década del 60 como teoría

instrumental de desarrollo. La mayor parte de los proyectos de desarrollo acelerado inspirados en los intentos reformistas de la Alianza Para el Progreso se orientaban hacia el agro. La teoría de la modernización se convirtió de esta forma en el marco conceptual de los esfuerzos del "desarrollo comunitario".

De manera esquemática, la modernización trabaja con una lógica de conceptos opuestos. Recoge la más amplia tradición dualista-antropológica y sociológica y establece una mecánica de cambios mediante procesos de difusión cultural.

El juego social principal se presenta entre una sociedad tradicional, estática, y refractaria al cambio y una sociedad moderna, dinámica y progresista que intenta extender sus características y "cualidades" al conjunto de la sociedad, como única vía para lograr el desarrollo, el bienestar mayor, y la consecuente homogenización.

El dualismo como modelo de interpretación social ha estado en la base de muchos paradigmas teóricos. La definición de los polos, no sólo representa dos tipologías de sociedades que se oponen analíticamente. Implica además, que el sentido de la evolución social es jerarquizado y ascendente. Una sociedad que puede llamarse Folk, tradicional, inerte, de pequeña escala, autosuficiente, sin relación con otras sociedades y la que siempre deberá tender a "progresar" hacia la otra sociedad, punto de llegada y modelo. Esta última puede llamarse, según el caso, urbana, moderna, capitalista, etc. Ha sido muy difícil para la reflexión social y antropológica desligarse de esa camisa de fuerza conceptual. Su influencia ha implicado el manejo de esquemas simples y valorativos. Es lo que el pensamiento republicano e ilustrado del siglo XIX definía como el problema del progreso y como una opción entre "civilización" o "barbarie" y que aún hoy no se ha desdibujado.

En nuestro medio este tipo de dualismo ha tenido un contenido altamente valorativo, que al mismo tiempo denigra de las formaciones o el bagaje popular.

Lo que hoy se llama modernización fué para los liberales y positivistas, el evangelio laico —la civilización— que debía desarraigarse la tradición indígena, popular y de atraso.

Por el contrario la heterogeneidad en las formaciones sociales latinoamericanas es una realidad. Su coexistencia estructural ha sido un hecho histórico constante, producto de nuestro pasado colonial.

La situación descrita ha sido el resultado de superponer una expansiva cuña europea en el suelo americano.

#### **Latinoamérica: un reto a los "modelos" europeos.**

Latinoamérica representa en este orden de ideas, un reto a las Ciencias Sociales, por cuanto es una realidad compleja y heterogénea que no ha

podido ser cobijada satisfactoriamente desde categorías y modelos europeos.

La heterogeneidad de estas formaciones debe interpretarse de manera distinta, porque es ante todo una realidad estructural distinta. Cabría entonces hacer algunas precisiones al respecto.

— La diferencia no se da entre formaciones sociales que se encuentran en distintos momentos de una evolución histórica. Los distintos segmentos sociales o formaciones históricas en América Latina, no necesariamente tienen a homogenizarse sin que se de una transformación estructural. Puede incluso percibirse, como se muestra desde las formulaciones de la Dependencia (Teotonio Dos Santo, Gunter Frank) que la distancia entre estas formaciones tiende a mantenerse. Esto no implica una autonomía recíproca, todo lo contrario, la relación de dominación retroalimenta la diferencia.

La diferenciación tiene desde luego una dimensión morfológica y de tipo económico. Sin embargo incluye predominantemente un factor político y de tipo clasista.

En los distintos momentos históricos, la dominación política y la explotación económica de los contextos populares, no ha requerido de mecanismos "modernos" que impliquen una tendencia hacia su homogenización.

Puede así concluirse, que la historia, tanto de las formaciones y culturas populares en nuestro continente no es un proceso "reflejo", o el resago de un desarrollo incompleto. Estas sociedades "tradicionales" o populares tienen un movimiento histórico que no está totalmente conducido por el desarrollo de la sociedad dominante. Sin embargo existe un espacio social en el cual se da una afirmación histórica popular que permite señalar una continuidad de lo popular. Ciertamente es un movimiento "por lo bajo", sin ascensos dentro de la jerarquía social del país, silenciosa, pero con su propia dinámica y sentido.

La subordinación y la situación expoliativa es un hecho común y constante. Esta condición no excluye que en los contextos sociales populares se viva una dinámica histórica con carácter positivo y continuo. Aun aceptando que los principales sucesos y transformaciones de orden nacional hayan sido ajenos a las decisiones e intereses populares, no se puede deducir que la historia popular sea por consiguiente totalmente negativa, como una historia de enajenación y privaciones.

Sin cambiar su condición, las clases populares, han producido cambios sociales y culturales transformadores. Estos cambios históricos no son el resultado de un proceso aislado, ni tampoco han significado un mayor acercamiento a la sociedad dominante, punto obligado de llegada, como generalmente se supone.

## **La dimensión histórica del contexto social.**

Lo que se afirma es la existencia de un ámbito de acción y producción popular, que dentro de situaciones restrictivas a todo nivel, ha constituido un patrimonio histórico de organización y cultura, y es lo que se ha denominado contexto social. Esta trayectoria bajo una óptica positiva no ha sido adecuadamente explorada en nuestro país.

En la aproximación que hemos hecho sobre la evolución histórica se muestra la tipificación de tres contextos sociales relacionados históricamente, que en su época representan más específicamente a los sectores populares. Estos son: el poblado indígena, la vereda como satélite de una cabecera semi-urbana y el barrio popular.

Partiendo del poblado indio, se aprecia la disolución de sus unidades jurídicas (resguardos/corregimientos) que pasa por un proceso de mestizaje biológico y cultural. Tal proceso culmina en la conformación de un campesinado andino, mestizo, tanto en su organización espacial (vereda) como en el contenido social. La vereda como estructura se convierte en la base de formación del campesinado colombiano, con el proceso de migración rural-rural de fines de siglo XVIII y de todo el siglo XIX, que la difunde con sus principales características.

El último contexto social considerado, es la particular formación urbana que se origina con la migración masiva sobre las ciudades hacia la mitad del siglo XX. En este período la fisonomía de las ciudades colombianas se transforma, presentando como uno de sus rasgos básicos los asentamientos urbanos no regulados: los barrios populares.

El barrio popular en este período surge en un proceso espontáneo e irregular, con características propias en términos urbanísticos, sociales y económicos, y se constituye en el más reciente y significativo contexto social de las clases populares, hoy.

Cada uno de estos momentos históricos implica una producción de organización y sentido, fruto de la acción popular, que se concreta y sedimenta —esencialmente— en una cultura popular.

## **Los contextos sociales y la producción popular.**

Los contextos populares se entienden en este escrito, como las formaciones sociales donde tienen existencia social las mayorías populares. En este sentido, son microsociedades, cuyas características y modo de articulación con la sociedad mayor, son producto de una "transacción" de orden estructural con el régimen dominante. Se dice transacción en la medida que su existencia está mediatisada por el tipo de relación que se establece con la formación dominante, y que se define en términos de un acuerdo o arreglo entre las partes.

Lógicamente la principal característica de esta transacción es, ser una relación asimétrica, en condiciones de desigualdad para una de las partes.

Pero a su vez, es una condición imprescindible e inevitable para poder garantizar la reproducción mutua de ambas partes.

Los contextos populares, son por lo tanto, una parte terminal del establecimiento social y político. A pesar de estar en una situación de periferia social, estas sociedades no constituyen segmentos aislados sin influencia del centro social y político. No están en el núcleo, pero no pueden existir separados de la macroestructura.

De ahí que en cada fase histórica, exista un contexto popular representativo de la etapa histórica y la manera como se vive, (predominantemente en el sentido que abarca la mayor parte de la población).

Cuando se analizaron las primeras oleadas masivas de migración a las ciudades, los tratadistas de la marginalidad sospecharon de la existencia de cinturones urbanos desintegrados. Posteriormente, se demostró la existencia de variantes especiales mediante las cuales estas "masas marginales" estaban articuladas a la lógica del capital y del sistema social. El barrio popular, el contexto más representativo de la etapa actual no se aprecia como una rueda suelta.

Los contextos sociales tienen un carácter estructural que determina su reproducción. Constituyen así el lugar y la estructura social más permanente de la existencia popular. El enfoque de la cultura popular, debe pasar el examen de los contextos y sus condiciones concretas, en cuanto ellos conjugan el conjunto de factores que forman el estilo de vida popular.

De esta manera, lo que se puede afirmar, es la inseparable relación contexto—cultura, como una interacción que se desarrolla en un proceso de doble vía. El contenido y el sentido de la cultura que se crea dentro de estas microsociedades se explica por el contenido y sentido de sus relaciones predominantes.

### Naturaleza y sentido.

Por consiguiente la naturaleza de las culturas populares no puede ser definida en sí misma. La cultura en sí misma no tiene unas características propias e incambiables, que es la connotación que adquiere cuando se discute la **naturaleza** de la cultura.

En primer lugar no podrá ser definida como contracultura. Si se plantea simplemente como opuesta se la está ubicando en una sola vía, cuya única naturaleza es la de oposición; y así se la está definiendo de una manera abstracta y esencialista, que implica que cuando la relación no es de oposición no tiene viabilidad de existencia.

La relación de lo popular se construye con un sentido ambiguo, en la medida en que se da dentro de una sociedad de la cual depende, pero a la

que al mismo tiempo impugna. Así como se evita definir un "carácter" único a las culturas populares, tampoco se les puede definir un "sentido" general con respecto a la cultura dominante.

Entre los dos polos, dependencia e impugnación, se mueven las culturas populares en su desempeño más intitucionalizado. De esta forma más intitucionalizada dá cuenta el estudio de los contextos sociales populares. Con ello no se quiere deducir la ausencia en su interior de oposiciones o de manifestaciones transformadoras o revolucionarias. Lo que se pretende es dilucidar dicho potencial a partir del análisis de las condiciones corrientes y cotidianas de los contextos populares. Es precisamente por esto que se intenta reconstruir los contextos sociales que tienen mayor permanencia y que han llegado, por esta coexistencia, a una situación de convivencia estructural.

En la relación contexto-cultura la determinación no es unilateral. No puede establecerse que dado un determinado contexto, éste sea el lugar geográfico y el punto de generación de una cultura. El énfasis en las características ecológicas y la forma de asentamiento del contexto, recalca la presencia de un lugar que es el teatro principal de todo el proceso.

En este marco, el proceso de reconstitución de las principales relaciones del contexto como de reelaboración cultural son los dos aspectos simultáneos de un proceso general.,

En esta perspectiva el contexto no determina la cultura, ni lo contrario. Hasta donde es posible precisar las directrices de la interacción puede decirse que la constitución de un contexto tiene una cierta autonomía en la que se utilizan elementos del patrimonio cultural popular que habían estado vigentes en contextos cronológicamente anteriores. Estos elementos, lugar de condensación de la historia popular, son cambiados o refuncionalizados, de acuerdo con la nueva situación. Dentro de éste ámbito se constituyen unidades sociales en las que a su interior priman relaciones sociales cuyo perfilamiento de tipo informal demuestra una primacía de la cultura, que es la forma en la cual se da la determinación social dentro de los contextos populares.

## II. LAS FORMACIONES SOCIALES POPULARES: ENTES ESTÁTICOS?

Las formaciones sociales populares, desde los distintos enfoques, han sido asociadas a un conjunto de características que las definen, primordialmente, como sociedades resistentes al cambio, pasivas, estáticas con una tendencia al inmediatismo y fatalismo, y con una expresión cultural completamente dependiente. En la base de estas consideraciones residen varias "tergiversaciones" que merecen ser reconsideradas.

### **La resistencia al cambio.**

Algunos enfoques, como la ya discutida Teoría de la Modernización, suponían que los principales obstáculos al cambio social eran de tipo cultural. Las principales restricciones se centraban en las actitudes y valores conservadores de las sociedades tradicionales.

Los obstáculos que opusieron las comunidades a la imposición de los métodos y fórmulas "racionales", se interpretarían como oposiciones patológicas a los beneficios del desarrollo en general. Tales obstáculos se conocen dentro de la literatura de la modernización como "resistencia al cambio"; por medio de este concepto se consideró que una característica inherente a las sociedades populares es la resistencia a **todo** cambio.

En realidad es una resistencia a un tipo de cambio, muy gradual, impuesto desde arriba, con metas y métodos prefabricados que no consultan ni las condiciones intrínsecas ni los intereses de las sociedades a la cual se iban a aplicar.

La resistencia interpretada como defensa, no puede ser entendida a ultranza. No es una defensa automática contra las imposiciones extrañas a su interés y su tradición. Es una defensa discriminada y selectiva. Tal actitud básica, que no puede definirse abstractamente en uno u otro sentido (o complicidad u oposición) está directamente relacionada al contexto social (situación histórica) y a la trayectoria concreta de la cultura popular.

La forma específica en que tiene presencia esta continuidad y sus elementos más importantes, están definidos en una "Matriz cultural" de percepción y vivencia social, en cuanto ésta involucra, tanto una posición sociológica y política como una predisposición semántica que mediatisa las diferencias influencias y mensajes externos.

La resistencia tiene así expresión en todos los ámbitos de la existencia cotidiana de las sociedades populares, como una mecánica de adaptación a un entorno social mayor, de adecuación a los recursos disponibles y a las influencias que reciben.

Un ejemplo adecuado a esta mecánica de modificación y refuncionalización con que las sociedades populares reciben las influencias de orden nacional, es el de la inserción en el sistema político.

Más o menos desde la mitad del siglo pasado los partidos políticos tradicionales empiezan a alinear, a nivel nacional, a la población colombiana. Aunque la situación de guerras civiles no fué generalizada en todas las regiones, la vida política local empezó a funcionar dentro de los esquemas de oposición bipartidista. La opción nominal por un partido se convirtió en requisito indispensable para el ejercicio del mínimo derecho político, petición o gestión administrativa. Ante esta situación, en los contextos populares se modifica en contenido de la afiliación partidista, adaptando los términos de la lealtad y convirtiéndolos en un mecanismo de defensa.

Las relaciones con los representantes de los partidos políticos a nivel local, gamonales y "caciques", fueron relaciones verticales de lealtad que seguían un esquema modificado de clientelismo.

A nivel del contexto rural colombiano del siglo XIX, en la vereda, la opción partidista adquirió otros matices: Como práctica de defensa frente a las posibilidades de guerra o de hostigamiento político en tiempos de paz, la vereda tendió a homogenizar su color partidista. Casi mayoritariamente, las veredas fueron liberales o conservadoras. Aún más, el contenido de la opción partidista se fué impregnando de la tónica predominante de las relaciones sociales en un medio popular. El asunto de la "pertenencia" a un partido se convirtió en una cualidad adscrita. Se es liberal o conservador simplemente como una consecuencia más de la filiación familiar o veredal. El partido se convirtió en un aspecto más de identificación social básica, incorporándose dentro del bagaje de la cultura campesina colombiana, y reforzando los vínculos internos horizontales de la vereda. Las relaciones de compadrazgo como una forma ritual de parentesco, siguen el criterio partidista para la elección del padrino.

Por esta vía un elemento externo y vertical es adaptado y refuncionalizado dentro del contexto popular, para reforzar su cohesión interna.

### **Anacronismo y pasividad.**

Las culturas populares han sido consideradas como entes anacrónicos o como formaciones estáticas en las cuales la historia se ha congelado.

Ciertamente, el ritmo de cambio histórico no es uniforme para toda la sociedad. Es en los niveles de los sectores sociales dominantes, las élites, las oligarquías donde los procesos de transformación social tienen una mayor presencia. Los sectores privilegiados se benefician prioritariamente con los cambios económicos y sociales, debido a que el desarrollo económico y social, es un proceso discriminatorio. De esta forma el tiempo histórico tiene una marca de clase. Esta razón se ha añadido a otras para suponer que los sectores populares "tradicionales" no tiene historia, son expresión de un rezago, y, por consecuencia, son culturales estáticas.

La realidad del diferencial del cambio histórico no se aprecia en una perspectiva relacional.

Evidentemente las sociedades populares muestran un mayor componente de elementos de corte tradicional, pero ésta no es una característica inherente. Lo que se ha tratado de demostrar en este trabajo es que lo popular, tanto como sus sociedades se definen con respecto a la sociedad dominante. En este sentido, el "tradicionalismo" visto de frente a la sociedad de referencia, la dominante y "moderna" será un producto de la situación de estos grupos, en dos aspectos:

1. El diferencial del ritmo de cambio, que no se debe a la naturaleza estática de las sociedades populares, sino a su desigual situación y a la imposibilidad de usufructo del desarrollo económico y social.
2. Este cambio se hace por el contrario, en detrimento suyo. En las sociedades dependientes, la imposibilidad de ampliación del producto económico social, hace que la acumulación del capital se haga a costa de los sectores populares. En consecuencia la resistencia al cambio, y el mantenimiento de los esquemas tradicionales se constituyen en una actitud y un mecanismo de defensa y supervivencia muy justificable.

### **Inmediatismo y fatalismo.**

En los contextos populares, por las restricciones de posibilidades de movilidad social y su desenvolvimiento en medio de una realidad que aparentemente no cambia, no se tiene noción de los factores "objetivos" y del tiempo a largo término. Esta percepción verdadera dentro de su contexto, ha dado lugar a manifestaciones culturales que son fácilmente calificadas de "inmediatistas" o "fatalistas".

El tipo de accionar popular que bajo estos supuestos se desenvuelven reviste una lógica propia. En este sentido lo que de manera negativa se define como una visión limitada, que es usada de manera positiva como estrategia de manejo de lo inmediato, de lo ocasional, de aquello que ante todo de lo que requiere es de soluciones con un sentido pragmático.

"En estos ambientes la vida se desenvuelve a lo largo de caminos cuyos atavares o accidentes no se pueden prescribir evitar mediante la previsión: las fluctuaciones en la incidencia de la mortalidad, precios, empleo, se viven como accidentes externos más allá de todo control; la alta tasa de mortalidad infantil hace absurda la planificación familiar predictiva; en general, el pueblo tiene pocas notaciones predictivas del tiempo; no proyecta "carreras" o ven sus vidas con un aspecto determinado ante ellos o reservan para uso futuro semanas enteras de altas ganancias en ahorros, etc." (Thompson, 1979: 50-1 E.P.).

Con este mismo sentido, los sucesos extraordinarios de la vida, las súbitas variaciones a favor o en detrimento suyo, son imponderables que tienen una sencilla y exhaustiva explicación metafísica. Estas son eventualidades que pueden ser producto sobrenatural, "actos de Dios", del destino o de la suerte, pero ante todo, de lo que hablan es de un sabio sentido de la resignación que simboliza una manera de reacción y de acomodamiento a las situaciones que enfrentan.

El azar, el sentido de incertidumbre o la atmósfera mágica de las elaboraciones culturales con su infinidad de ritos, se constituyen de esta manera en elementos **objetivos** y factores estructurales dentro de los contextos sociales populares.

### **La dependencia cultural.**

La expresión cultural de las clases populares se ha tildado de **dependiente** tanto desde las formulaciones de la Teoría de la Dependencia como por las formulaciones Althusierianas sobre la ideología y sus aparatos.

Una buena parte de las razones de poner en vitrina histórica los contextos populares, era un propósito implícito de mostrar que todas las dimensiones de subordinación, no tienen igual desarrollo y por consiguiente que no toda producción de sentido se expresa en términos ideológicos.

Más recientemente con la teoría Gramsciana se abrió una importante brecha, por la cual la realidad de una cultura popular comienza a ser concebida. La posibilidad de que las clases dominadas estén en "capacidad" de producir sentido, así sea como lo dice Gramsci, Sentido común, se levantó como una nueva pista de exploración.

En muy escasa medida la posibilidad popular de elaboración de sentido, acorde y en función de sus contextos sociales ha sido admitida. Veladamente; puede ser reconocida la particular conformación de organizaciones sociales o contextos sociales de "refugio" para mediar una relación expliante con la sociedad nacional, pero la producción de sentido en vía diferente a la determinación ideológica difícilmente se acepta. Factores como la existencia del analfabetismo, la creación de ideas y representaciones abstractas, de elaboraciones analíticas y relaciones, vista desde un modelo de lo "culto" y de la cultura, han supuesto muy tácita pero de manera muy arraigada que existe un limbo intelectual en las sociedades populares.

El problema de estos planteamientos, se encuentra, como en todo etnocentrismo, en la negativa a reconocer realidades diferentes. De allí que el proceso de reconocimiento de las diferencias culturales al interior de nuestra misma sociedad haya sido increíblemente lento y parcializado.

Los campos explorados desde el filón que se abrió con las teorías gramscianas, han tratado de recoger las expresiones más visibles de esta

"producción cultural": su estética, sus producciones artísticas, su arquitectura popular, etc. Sin embargo este abrir de nuevos campos y opciones no ha traspasado a otras formas de "producción" como pueden ser las formas sociales y las creencias, cuya realidad no es tan visible.

### Hegemonía ideológica.

La hegemonía ideológica sobre las clases subalternas, se ha planteado como la finalidad del Estado Capitalista, tomándose como requisito indispensable para la reproducción del sistema.

Este análisis del Estado se deriva de un entendimiento de la ideología, como moldeamiento de la conciencia y en función de su reproducción institucional:

"Las ideologías poseen existencia material en los aparatos, instituciones y en todo aquello que pueda influir sobre la opinión pública" (González 1983:10).

La manera y las formas que ha adoptado históricamente el desarrollo de las relaciones entre Estado y los contextos populares ponen este requisito en una dimensión distinta. La reproducción del sistema social se ha hecho en estas sociedades desde el mantenimiento de los contextos populares, en la utilización de éstos.

La concepción de hegemonía como proceso totalizante a todas las expresiones culturales, vista (a la luz del estudio y desarrollo) como la capacidad de elaboración propia de relaciones y prácticas cotidianas, en los contextos populares, muestra limitaciones. El énfasis que ha puesto sobre el aspecto ideológico el enfoque gramsciano, ubica dentro de la ideología tan sólo el conjunto de representaciones más o menos expresables en conceptos. De manera más amplia se le incluye la dimensión afectiva, los sentimientos y de esta manera se señala el contenido de otra expresión, la de la conciencia de clase.

Pero su limitación aparece cuando se le enfrenta a una realidad popular, donde el principal motivo de actuación está implícito y está compuesto por actitudes y relaciones no conscientes, prácticas significativas pero no reiteradas y un conjunto de predisposiciones —no opiniones— ideológicas.

En consecuencia se deriva el sentido dependiente de la cultura popular que ya anteriormente se ha tratado. "Lo popular" como expresión de una subordinación absoluta, no puede ser más que contradicción, es decir, oposición a la hegemonía y, puesto en esta perspectiva, se descalifica entonces una realidad popular que no tiene, ni en sus expresiones inmediatas o profundas tal grado de radicalidad.

Las descargas populares, el "capital de angustia" acumulado en años de subordinación, no está dirigido explícitamente contra el Estado, o contra

sus enemigos de clase; no se manifiesta en acciones públicas o en expresiones orgánicamente institucionalizadas. Las expresiones del movimiento popular no desfilan únicamente en actos masivos por las plazas y calles, sino que tienen una dimensión cotidiana en la cual se cuecen veladamente, disgregadas y de manera individual, en fórmulas astutas de sobrevivencia.

La pasividad ante la dimensión pública, la negación a la participación en organizaciones formales, el sentimiento "vergonzante" frente a su cultura, en fin, aquello que se ha llamado la "complicidad" con el sistema, son actitudes de arraigo popular que pueden ser tan auténticas como las manifestaciones militantes.

### III. LUGAR Y CONDICIONES DE EXISTENCIA DE LAS CULTURAS POPULARES.

Al poner en relieve el sentido clasista que tiene la evolución y presencia de las sociedades populares, se quiere además explicitar las condiciones y el lugar dentro del que se desenvuelve la acción popular y sus contextos sociales. De la misma manera que los contextos populares, en sus expresiones espaciales han estado relegados a la periferia espacial, puede hablarse con respecto de su condición social, de una situación de "periferia" social. Las relaciones con la organización formal, institucional de la sociedad dominante y sus mecanismos de integración llegan hasta el punto en el cual captan y controlan socialmente tan solo a quienes como cabeza de los contextos populares se desempeñan en la intermediación entre los dos campos.

Las localidades con sus mecanismos propios de integración, proporcionan las pautas de organización en las sociedades populares. Visto desde este punto de vista la articulación con el sistema total tiene dos rasgos diferentes: Por una lado, mantiene la vinculación con la centralidad social y política de escala nacional, y por el otro se desarrolla en formas diferenciadas aunque no autónomas de organización y producción cultural.

Desde luego existen restricciones a este proceso de elaboración popular. Las relaciones predominantes son aquellas que contribuyen a la integración con la estructura mayor, y sobre ellas recae una influencia, que aunque opera de manera mediatizada, tiene funcionalidad.

Las relaciones sociales de tipo local (y a veces supralocal) constituyen un tipo de relaciones de carácter informal, articuladas a redes sociales que tienen como base los individuos o la familia (relaciones diádicas, de parentesco, de vecindad). En general son relaciones multifuncionales, sin mayor diferenciación de roles, alimentadas principalmente por un componente cultural.

De esta forma, en el caso del medio urbano, se han reconstituido el bagaje cultural producido en el contexto social campesino.

Una expresión de la adaptación de las relaciones tradicionales al nuevo contexto social, es el caso de las relaciones de vecindad que se han mantenido en el medio urbano, transformando algunos de sus componentes y ampliando su funcionalidad. En la actualidad las relaciones de vecindad se han adecuado a una estructura barrial, en la que hacen parte de un engranaje social mayor, de ayuda mutua y generación de estrategias para la reproducción social.

La vecindad, por esta vía, se ha constituido en el principio básico que regula el establecimiento de las relaciones de confianza que están en la base de constitución de las redes de ayuda, de las prácticas de reciprocidad y de las acciones comunales, entre individuos o familias e

incluso entre las pequeñas unidades económicas de bienes y servicios que funcionan dentro de los barrios populares.

Y es precisamente esta multifuncionalidad de las relaciones sociales informales, la que permite conservar diferentes sentidos a la producción social de la Cultura popular. Al mismo tiempo que cumple un papel de integración vertical con el sistema dominante, traza un tejido de relaciones de solidaridad horizontal, y compone un espacio donde es posible la reelaboración cultural.

Los contextos sociales populares, vistos de esta manera, constituyen un espacio de experiencias, de estilo de vida y sentido histórico común, que hacen posible su entendimiento con un sentido clasista.

"La clase es una categoría histórica, es decir, está derivada de la observación del proceso social a lo largo del tiempo. Sabemos que hay clases porque las gentes se han comportado repetidamente de modo clasista; estos sucesos históricos descubren regularidades en las respuestas a situaciones similares, y en un momento dado (la formación "madura" de la clase) observamos la creación de instituciones y de una cultura con notaciones de clase, que admiten comparaciones transnacionales" (Thompson, 1979:34).

El marxismo estructuralista que ha primado en los enfoques sobre la "realidad" colombiana, ha tornado el análisis clasista en una repetición de los conceptos abstractos que pueden ser adecuados en cualquier situación sin añadir nada al esclarecimiento de nuestra realidad.

El concepto de clase en este trabajo, se toma bajo determinantes sociológicos y culturales concretos, que pueden llegar a ser incluidos en un concepto amplio —contexto social— que incluya las formas de organización, su situación y otros factores que inciden crucialmente en la determinación de clase.

Los lazos locales de tipo horizontal que generan un sentido de destino común, se constituyen en un mecanismo de poder en esta dimensión del accionar popular. Este sentimiento, opera, aún por encima de la heterogeneidad social característica que cobija los contextos populares. Esto hace que en términos políticos y sociales se convierta en una unidad operacional.

"Lo que queremos destacar es que los mecanismos de integración y redistribución son estructuras intrasociales positivas que tienen fuerza de cohesión permanente, en tanto los mecanismos de dominación y subordinación generan hostilidad" (Shaedel, 1975: 314).

### **La localidad.**

La localidad, es la denominación más adecuada a una estructura social mínima, que se adapta a los contextos sociales populares.

"La localidad comprende modos de interacción que señalan la mayor densidad y la más amplia variedad de categorías de comportamiento en el área, sin que, necesariamente, implique que esta unidad sea exhaustiva en su explicación..."

"Una interacción de largo plazo y constante y una relación personalizada de todo tipo son la clase de intercambios que caracterizan —aunque no exclusivamente— los intercambios en la localidad" (Leeds, 1973:20).

Esta mayor concentración de interacciones dentro de este espacio restringido, tiene una importancia vital tanto en la definición social y cultural de su habitantes, como en los procesos de centralización política y en los intentos de homogenización de lo popular. Si bien es cierto que a nivel general existe una relación muy estrecha entre el proceso de centralización política y la reducción de las particularidades regionales para América Latina y especialmente para Colombia, esta relación tiene sus mediaciones históricas.

El Estado en nuestro país vivió un camino "involutivo". Durante el siglo XIX el Estado se dispersa y los mundos regionales y locales ganan poder. Este proceso regional y posteriormente nacional se fundamenta sobre mecanismos de integración política que son casi enteramente informales.

Los caudillismos regionales y también nacionales, comandaron la mayor cantidad de voluntades. En este sentido se logra una base precaria de Estado Nacional. La centralización política se hace de esta manera por medio de un poder que es más personal que institucional. La cohesión e integración social no se logra por medio de las instituciones, este es un proceso costoso para un Estado amorfo e indigente.

No sólo por esta razón, la centralización política en Colombia ha sido un proceso que ha necesitado y se ha apoyado en los poderes regionales, pactando espacios recíprocos de operación. Dentro de este marco político nacional se puede entender la sobrevivencia y fortificación de los regionalismos y de sus diferentes versiones culturales.

### **IV. IDENTIDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL**

Una vez esbozadas a grandes rasgos los componentes y las condiciones básicas de existencia de las sociedades y culturas populares, puede plantearse una reflexión de éstas desde la existencia de algún tipo de identidad cultural.

En principio, la idea de identidad se deriva de otra, la de comunidad. La comunidad se concibió como el conjunto indiferenciado de individuos que

con una conciencia colectiva semejante, cuando no igual, tenía como principal componente un sentimiento de pertenencia. Esta pertenencia, sin restricciones a la comunidad era la condición para crear un sentimiento de identidad.

A la luz de las diferentes visiones sobre la identidad merecen reubicarse algunos aspectos.

La identidad, como otros sentimientos sociales requiere de una realidad socio-económica y una base social que la sustente, para que sea una realidad. Por consiguiente se expresará en una participación positiva dentro de una acción pública, en la base institucional. Desde luego también puede existir bajo una participación únicamente alienada y estar generando un fortísimo sentimiento de identidad.

La posición "oficial" promueve la identidad como propuesta para la estabilidad nacional. Este resultado que es el que se pretende lograr artificialmente mediante la utilización de los medios masivos o la manipulación de los contenidos de los aparatos de socialización. Estos esfuerzos han tomado fuerza y han sido impulsados artificialmente por las autoridades establecidas.

La constitución de una nacionalidad verdadera, se ha convertido en una necesidad política, precisamente en este país, donde los mecanismos de participación y las oportunidades económicas, hacen pensar en todo menos en comunidad de intereses nacionales. La creación, vía opinión pública, de una identidad nacional, tiene sustento ante todo en una propuesta de legitimación política que apela a una comunidad de voluntades de acción, de sentimiento en favor de un poder con una base social e institucional restringida.

Otra vertiente sobre la identidad cultural, ha hecho esfuerzo por buscar la identidad como un resultado de una herencia cultural, de orígenes auténticos. La suposición implícita que la respalda es la de la ausencia de tiempo de las sociedades tradicionales. Por haberse mantenido en un cierto limbo histórico, estas sociedades conservan de manera pura la autenticidad perdida en medios como las ciudades. Hay que volver los ojos hacia los campesinos, es decir a un contexto popular más reciente, que las propuestas que los ponen en los muiscas.

"Cuáles son estos valores sustanciales?. Es posible que sean aquellos fundamentados en la especial visión del mundo o filosofía de la vida que caracteriza a los grupos regionales más incontaminados, especialmente los que se articulan aún con la práxis original, como los campesinos y los que han defendido el ancestral contacto con la naturaleza y el ambiente regional específico" (Fals Borda, 80: 171).

La identidad no se puede buscar atrás, en un tipo de realidad inexistente, como modelo y propuesta de identificación. Pensar la identidad requiere en primera instancia una base social e institucional real

que la sustente, pero por otra parte de una visión que de cuenta del sentido y diversidad de las transformaciones sociales operadas en la sociedad.

Puesto que lo nacional no es una conformación ni histórica ni socialmente homogénea, tanto como no es un producto auténtico, el punto del que hay que partir es ante todo el de la diferencia cultural dentro de lo nacional.

La identidad como un sentimiento real a nivel nacional solo podrá producirse dentro de un profundo proceso de homogenización en todas las dimensiones de la realidad nacional, y no en el llamado a cosas del pasado.

Los contextos sociales populares, no pueden ser vistos como una propuesta de identidad, en primera instancia por cuanto el sentimiento de identidad que evidentemente contienen, tiene al igual que el contexto un radio de acción restringido. Por lo tanto son propuestas de identidad limitadas para las mayorías y para representar una identidad nacional.

#### **La etnología como brecha de exploración.**

A la luz del enfoque de la ponencia queremos plantear algunas posibles perspectivas de la antropología, como que hacer y como profesión.

El énfasis de esta propuesta es el de reenfocar el interés investigativo y profesional hacia los puntos terminales de nuestra sociedad. Gran parte de la estructura nacional está compuesta por formaciones sociales de tipo popular. A pesar de su preponderancia estadística y cualitativa y aún de su presencia en los centro urbanos, tales contextos sociales son desconocidos en sus términos concretos. Para no ir más lejos históricamente, se puede mencionar una realidad actual y en crecimiento: la de los barrios populares, cuyos sistemas económicos y sociales son asimilados a la sociedad general, pero que conservan características particulares. Los arreglos económicos sustentados en mecanismos informales; la forma concreta como adoptan redes de supervivencia; los espacios intrabarriales en que se mueve la acción popular; la estética de las viviendas y del paisaje urbano; la presencia de agrupaciones juveniles; la trayectoria particular de la mujer popular; la transición específica que están adoptando las organizaciones sociales de tipo informal; el caciquismo urbano, el liderazgo y las asociaciones políticas de base, son algunas de las dimensiones de inmediata actualidad que aún no han sido suficientemente exploradas.

Tal conjunto de temas puede llegar a ser cobijado bajo la problemática gaseosa y general de la cultura popular urbana. Insistimos en esta designación por cuanto gran parte de la realidad popular aún en zonas urbanas metropolitanas, tiene como componente principal lo cultural.

Las relaciones intergrupales como intragrupales, la asignación de roles, una buena parte de la socialización, el juego de ideas básicas, una porción

de las prácticas médicas, se siguen rigiendo por el conjunto de conocimiento y normas que están en la cabeza y en el sentido de las personas. Esta gran preponderancia de lo cultural, en las formaciones populares se ha convertido en una obstáculos epistemológico al conocimiento de éstas.

La mayor parte de los acercamientos con técnicas tradicionales de la sociología (estadísticas generales, sondeos, encuestas) no pueden captar la distinta naturaleza de estos contextos, por cuanto dichas técnicas trabajan con unos supuestos de operatividad funcional y de ejercicio de las instituciones oficiales.

La etnología como disciplina requiere de su confrontación en estas realidades, en el manejo de una metodología que permita develar arreglos, prácticas sociales, roles y funciones, cuyo sentimiento y forma de operación no es explícito ni conocido.

El análisis de estos microcontextos, por otra parte, requiere de un enfoque general que enmarque dentro de una perspectiva general dichos análisis. El esfuerzo de esta ponencia está dirigida en ese sentido.

Bogotá, Septiembre de 1984  
Centro de Investigación y Promoción  
Comunitaria —CIPROC.

#### BIBLIOGRAFIA CITADA

- Fals Borda, Orlando. 1979. "Mompós y Loba", Historia doble de la costa". Vol. I, Carlos Valencia Editores, Bogotá.
- González Sánchez, J.A. 1983. "Culturas populares hoy". En Revista Comunicación y Cultura, No. 9, pp. 7-30, México.
- Leeds, Anthony. 1975. "La sociedad urbana engloba a la rural: especializaciones, nucleamientos, campos y redes, teoría y método". En Hardoy/Schaedel (Comp.) 1975, pp. 317-349.
- Thompson, E.P. 1979. "Tradición, revuelta y conciencia de clase". Ed. Crítica, Barcelona-Grijalbo.
- Lewis, Oscar. 1971. "La Vida". Editorial Moritz-México, 3<sup>a</sup>. Edición.
- Schaedel, Richard p. 1975. "Variaciones en las pautas de los encadenamientos urbano-rurales contemporáneos y recientes en América Latina". En Hardoy/Schaedel (Comp.), 1975, pp. 291-317.

# **LA METODOLOGIA ANTROPOLOGICA EN LOS ESTUDIOS DE LA SALUD Y LA NUTRICION**

María Eugenia Romero  
Facultad de Estudios Interdisciplinarios  
Universidad Javeriana

## **INTRODUCCION**

Diversos intentos teóricos y metodológicos han adelantado los profesionales de las ciencias sociales en especial de la sociología y la antropología con el fin de acercarse al análisis de problemas humanos relacionados con la salud y la nutrición.

En primer lugar, es necesario reconocer en los países del denominado Tercer Mundo una corriente creciente de profesionales orientados hacia la "investigación participativa" y la "investigación acción" dos enfoques que proporcionan nuevas luces para resolver problemas básicos de subsistencia, como son abastecimiento de agua y alimentos, saneamiento, vías de comunicación y control de epidemias, entre otros.

Estas reflexiones necesariamente nos colocan ante la pregunta: cuál es el aporte de la investigación en los procesos de transformación social?(1) así se define la investigación acción como una forma de "autodeterminación política" con el fin de promover y practicar soluciones a determinados problemas de cada comunidad.

Por otra parte, diversos desarrollos de disciplinas relacionadas con la medicina y la nutrición enfocaron el análisis de los problemas comunitarios a partir de herramientas metodológicas, estadísticas las que, si bien aportaban una perspectiva cuantitativa acerca de los problemas, no permitían vislumbrar aspectos ideológicos, culturales y sociales, debido a la metodología misma de las encuestas.

En años recientes, con el aporte teórico y metodológico de la antropología, se ha venido a incorporar la visión integral de los problemas humanos en el análisis de estudios de la antropología médica y la antropología nutricional. A partir de la etnografía, la observación

participante, las entrevistas dirigidas y no dirigidas (2), se han podido analizar a profundidad las relaciones sociales, las condiciones físicas y ambientales de las comunidades y los aspectos ideológicos asociados a las nociones de salud y enfermedad, hábitos y prácticas alimentarias y creencias asociadas a la alimentación.

La etnografía que es considerada como una de las estrategias investigativas más importantes de la antropología cultural y social, es la fuente de explicaciones y generalizaciones a preguntas que se hacen los antropólogos. En el caso de problemas de salud, estas preguntas se las hacen los epidemiólogos, pediatras, médicos y nutricionistas. El valor del trabajo etnográfico y de la perspectiva antropológica radica en las contribuciones que puede dar para llegar a explicaciones de determinados aspectos de la vida social ya que en algunos casos, como es el del proyecto que veremos más adelante pueda relacionarse con resultados estadísticos, lo cual permite una visión integral y una explicación holística(3).

Las causas múltiples de un problema como es el de la desnutrición infantil pueden ser explicados y analizados, aún a corto plazo, especialmente en proyectos que no cuenten con muchos recursos y que sean urgentes (4).

Este trabajo describe el desarrollo metodológico de los siguientes proyectos de investigación: uno en el campo de la alimentación infantil en Bogotá, otro sobre la alimentación tradicional de migrantes de Boyacá y un tercero acerca de la percepción y evaluación familiar de los servicios de atención primaria en salud. Con el fin de identificar dimensiones cualitativas asociadas a la salud y la nutrición se tomó como punto de partida la metodología etnográfica y el desarrollo de estudios de caso. Las entrevistar formales e informales así como los estudios de caso e historias de vida han demostrado que con estas técnicas es posible identificar factores económicos, sociales y culturales asociados a la alimentación y a la salud, los cuales no es posible identificar por medio de las encuestas corrientes. Esta perspectiva antropológica suministra información muy importante para los planificadores de servicios y programas en estos campos.

## I. EL ESTUDIO SOBRE PRACTICAS DE ALIMENTACION INFANTIL EN BOGOTA. (\*)

La finalidad de este proyecto fué la de investigar el impacto de los factores biológicos, sociales, culturales y económicos en la alimentación infantil de niños menores de un año con el fin de determinar la naturaleza y magnitud que tienen estos factores en la alimentación infantil.

---

\* Este proyecto fué desarrollado por el Consorcio de las Universidades de Cornell Columbia y Javeriana y el Population Council (1981-1982).

Se analizó así el significado de cada uno de estos factores describiendo en detalle el papel de los profesionales y no profesionales de la salud, del trabajo de la mujer, de las creencias y valores y de las estrategias de mercadeo y promoción de los elementos de uso infantil. Se generaron además una serie de recomendaciones y sugerencias para los planificadores de programas de atención infantil.

Uno de los propósitos del estudio también fué el de desarrollar y poner a prueba una metodología interdisciplinaria para investigar las prácticas alimentarias, la cual incluyera aportes de las áreas de la etnografía, la salud, la nutrición, el mercadeo y la estadística.

Así pues, el proyecto se compuso de cuatro subestudios a saber: el etnográfico, la encuesta, la industria y el mercadeo de alimentos infantiles y el de las políticas sectoriales (de la industria, la salud y la nutrición en especial).

El estudio etnográfico fué diseñado para que cumpliera tres propósitos principales: en primer lugar que sirviera de guía para la elaboración de la encuesta (1981); en segundo lugar, que sirviera para confirmar, revisar y clarificar ó generar hipótesis; y por último para complementar el análisis de la encuesta (1981). Esta parte tuvo, además, objetivos independientes entre los cuales se destacan la descripción de las prácticas de alimentación infantil y su explicación teniendo en cuenta las creencias, actitudes y valores asociados a la alimentación infantil en particular. El manual se elaboró a partir del Documento de Diseño del Estudio sobre Prácticas y Determinantes de Alimentación Infantil en Bogotá (septiembre 1980) teniendo en cuenta las hipótesis del estudio, el medio donde se iba a recoger la información y las técnicas tradicionales de la etnografía. El Manual está organizado alrededor de dos fases de trabajo:

Fase 1: Estudio de Comunidad en el cual se describe el sector de la ciudad en sus aspectos físicos, demográficos, económicos y socio—culturales.

Fase II: Estudios de Caso: Desarrollados mediante la selección de diez casos en cada sector de la ciudad para total de 30, y con una guía temática acerca de los aspectos que se debían tener en cuenta en cada uno de los casos. Entre los Temas del Manual de Campo se destacan: descripción física del hogar, características económicas y sociales; formas de alimentación y crianza infantiles; influencias personales, profesionales e institucionales en relación con la salud y la nutrición; papel de la madre y actividades y comportamiento del consumidor, (5).

Tanto los estudios de caso como de comunidad fueron organizados por los trabajadores de campo siguiendo la guía técnica del Manual. El estudio del doctor Marchioni fué una de las obras consultadas durante la elaboración del manual (6), así como trabajos de Spradley y Drummond

El grupo de trabajo etnológico compuesto por tres antropólogas desarrolló reuniones semanales durante las cuales se estudiaron los resultados, los problemas y la supervisión pertinente a cada uno de los Sectores. El grupo también desarrolló actividades conducentes a la adquisición de bibliografía secundaria acerca de las áreas de la ciudad objeto del estudio. Esta información incluyó datos etnográficos, censos, mapas e información socioeconómica. Se llevaron a cabo también reuniones con el resto del personal del grupo de trabajo de Bogotá especialmente en el momento en que se comenzó a trabajar en el diseño de la Encuesta sobre Prácticas y Determinantes de la Alimentación Infantil.

## SELECCION DE FACTORES

El trabajo de campo se adelantó en áreas urbanas de la ciudad de Bogotá, definidas especialmente para este estudio. Se denominaron SECTORES a aquellas áreas con límites geográficos que no podían ser bien definidos, que incluían varios **barrios** y cuya área no respondía necesariamente a una división político-administrativa en la ciudad. La razón por la cual se tomó la decisión de establecer Sectores en donde adelantar el estudio fué que solamente en esa forma se podría llegar a manejar la información etnográfica, recopilada en un asentamiento urbano cuya población supera los 3 millones de habitantes. Los **barrios** que conforman un Sector tienen similitudes socioculturales, económicas y demográficas. Sin embargo, se presentan diferencias económicas y culturales dentro de un Sector y aún en un mismo barrio, ó en una misma cuadra. Fué necesario tener en cuenta que se trataba de adelantar el estudio en áreas de la ciudad donde habitara población de ingresos medios y bajos. Y se presentara la vinculación de la mujer al sector laboral. Los sectores 1 y 3 fueron seleccionados de acuerdo con el Estudio de W. Stollbrock(8). En donde se le dá atención especial a éstas dos áreas de la ciudad por la presencia de población de bajos ingresos, altas tasas de mortalidad infantil, pocos ó inexistentes servicios públicos y muy escasa presencia del Estado. Aunque ambas áreas tienen una alta densidad de población el Sector 3 muestra un gran crecimiento atribuido a la migración rural-urbana pero que el trabajo de campo comprobó que era migración inter-urbana. A pesar de que tanto el Sector 1 como el 3 estarían clasificados según el DANE como sectores de estrato bajo, hay marcadas diferencias geográficas, económicas y culturales entre ellos.

Para la selección del Sector 2 se tuvo como criterio la escogencia de un área urbana con residentes de clase media y media baja, con el propósito de extender la observación etnográfica a sectores de dicho estrato social, lo que nos dió una perspectiva comparativa. Para ello se utilizó el recuento de viviendas del Departamento Nacional de Estadística DANE hecho en Bogotá en 1973; pero varias visitas de campo demostraron que esta estratificación estaba desactualizada debido al crecimiento y desarrollo de la ciudad. Se procedió a consultar el recuento de viviendas del DANE de 1980. Se supo así cual COMUNA tenía el mayor número de hogares de estrato medio y medio bajo. COMUNA es una subdivisión utilizada por el DANE la cual incluye varios barrios. Bogotá está dividida en 31 comunas.

Se tomó la decisión de adelantar el trabajo etnográfico para el Sector 3 en la Comuna 31A la cual tiene igual distribución de estratos medio y medio bajo.

#### **AREAS DE TRABAJO:**

- 1. SURORIENTE DE BOGOTA:** Área densamente poblada con residentes de bajos ingresos, fuerza de trabajo vinculada al sector informal, con un desarrollo incipiente e insuficiente de servicios públicos así como poca presencia institucional del Estado. Sin embargo, acciones que datan de los dos últimos años manifiestan la tendencia a que la presencia de Instituciones del Estado, especialmente de las ramas de salud, nutrición y servicio sociales, se hace cada día mayor, aunque es insuficiente para la población tan numerosa del Sector.
- 2. OCCIDENTE DE BOGOTA:** Comprende un Sector con residentes de estratos medio y medio bajo. Fuerza de trabajo vinculada al Sector informal y formal (industria y servicios). Posee servicios públicos completos. No se manifiesta presencia de Instituciones Estatales que influyan notoriamente en la vida de los habitantes de éste Sector.
- 3. NOROCCIDENTE DE BOGOTA:** Este Sector está compuesto por un área semiurbana que manifiesta una rápida tendencia a la urbanización. Residentes de bajos ingresos y fuerza de trabajo vinculada al sector informal. Manifiesta una alta tasa de crecimiento y de migración inter-urbana. No se manifiesta presencia institucional y los servicios públicos son muy pocos ó deficientes.

El cuadro No. 1 resume las características físicas, demográficas, económicas y socioculturales de los sectores. En el cuadro No. 2 se resumen las actividades del personal que participó en el estudio etnográfico.

Cuadro No 1

**CONDICIONES FISICAS, DEMOGRAFICAS Y SOCIOECONOMICAS DE  
LOS SECTORES EN BOGOTA EN DONDE SE ADELANTO EL  
ESTUDIO ETNOGRAFICO**

SECTOR	CONDICIONES FISICAS	DEMOGRAFIA	CONDICIONES ECONOMICAS	CARACTERISTICAS SOCIOCULTURALES
Sector 1	. Barrios Juan Rey, la Península, Guacamayas, la Gloria, la Victoria, Altamira, El Rodeo.	. Migrantes hace 10 a 30 años. . Población estimada de 100.000 habitantes. . Altas tasas de crecimiento.	. Población de bajos ingresos.  . Desempleo . Fuerza de trabajo vinculada al sector informal. . Mujeres trabajan en el servicio doméstico. . Algunos son propietarios. . Presencia de inquilinatos. . Pequeños comercios y tiendas.	. Presencia institucional (centros de salud-Hospital) insuficiente para la densidad de población. . El sector informal de la salud tiene un papel importante.
	. Invasiones y Urbanizaciones ilegales.  . Servicios públicos insuficientes.			
Sector 2	. Barrios Boyacá Real, San Marcos, Villa Luz, la Clarita, Sta. Helena.	. Población migrante de Boyacá, Tolima y otras áreas de Cundinamarca. (desde hace 30 años).	. Estrato medio y medio bajo . Fuerza de trabajo vinculada al sector formal e informal.	. No es significativa la presencia institucional (sistemas de salud y nutrición). . Iglesia católica y parroquia servicios comunitarios.
	. Era un área de agricultura y ganadería.	. Población estimada de 417.003 (Alcaldía de Engativá).	. Mobilidad social adquirida por educación. . Desempleo 14.18% . Pequeños negocios, talleres, ebanisterías.	. Programa PAN (boleto) 93 niños.
Sector 3	. Urbanización casi total actualmente.	52.5% mujeres 48.1% hombres		
	. Servicios públicos completos.  . Sector comercial y de negocios en auge.			
Nor Occidente (Suba)	. Barrio Tibabuyes . Área semiurbana . Era un sector de agricultura y ganadería, hoy: haciendas lecheras y plantaciones de flores.	. Población de migrantes que habitaban antes otras áreas de la ciudad.  . Población estimada de 200.000 habitantes.	. Estrato bajo . Desempleo . Fuerza de trabajo vinculada al sector informal. . Mujeres trabajan en plantaciones de flores.	. No es significativa la presencia y acción institucional. . Organización comunitaria trabajan en obras de beneficio común.

## **CUADRO No. 2**

## **PERSONAL PARTICIPANTE Y CRONOGRAMA DESARROLLADO**

FECHAS.	INVESTIGADORES.
A. Sector 1: Abril 10 — Junio 6/81	Mercedes de Querubín Angela Andrade María Eugenia Romero
Sector 2: Junio 1 — Julio 31/81	Mercedes de Querubín Angela Andrade María Eugenia Romero
Sector 3: Agosto 15 - Oct. 20/81	Angela Andrade María Eugenia Romero
Abril 10 — Oct. 20/81 — Evaluación Nutricional y Alimentaria	Belén de Paredes
B. Análisis del material Etnográfico. Preparación del documento sobre el componente etnográfico Sector 1, 2 y 3 de Bogotá Enero 15 — diciembre 1982 (Edición final 1983)	María Eugenia Romero

## LA SELECCION DE LOS INFORMANTES

Una vez se escogieron los sitios de trabajo de campo se procedió a hacer "visitas de campo" con la finalidad de conocer el área e identificar instituciones que trabajaran allí, así como la dinámica social y económica de cada uno de los sectores. Las diferencias ambientales y sociales de cada uno exigieron la utilización de distintas técnicas de investigación y de contacto con la comunidad.

Una vez adelantadas las visitas de campo iniciales en compañía de las antropólogas encargadas de adelantar el estudio, ellas desarrollaron el trabajo de campo por su cuenta, realizando visitas de supervisión, visitas para la evaluación nutricional y reuniones de trabajo. Es necesario comentar que el grupo alcanzó un grado muy alto de integración en el trabajo. Se hicieron reuniones también con los encargados del estudio de mercadeo para suministrar la información acerca de productos de consumo común y sitios de venta. El grupo de trabajo etnográfico también colaboró intensamente en la elaboración del primer borrador del cuestionario.

## Técnicas de Investigación.

Además del Manual de Trabajo de Campo se usaron grabadoras, cámaras fotográficas y el recuento sistemático de la información procedente de entrevistas, visitas de campo y estudios del caso. Las características personales de las dos antropólogas que participaron en el estudio etnográfico fueron una de las razones principales de las buenas

relaciones con las comunidades estudiadas y con las madres de los estudios del caso.

Un aspecto que se manifiesta como negativo en el desarrollo del trabajo de campo consiste en que el investigador realmente no puede aportar nada ni a la comunidad ni a los informantes. Las gentes siempre esperan algo y ésta actitud es aún más marcada en los lugares estudiados dadas las precarias condiciones económicas de las familias. Este aspecto se planteó como un problema de ética para los investigadores debido a que las eventuales retribuciones que este estudio pudiera tener para los niños de las familias importantes son verdaderamente muy remotas.

La fuente de la evidencia se resume en la observación directa y el recuento sistemático de esta observación, así como las entrevistas con las madres u otras personas de la comunidad (parteras, droguistas, tenderos, etc.),(9).

La metodología utilizada para el análisis de la información etnográfica fué la siguiente:

1. Recuento de la descripción de los 3 Sectores, y de los 30 estudios del caso. Revisión de la información.
2. Establecimiento de los determinantes de la alimentación infantil en cada uno de los sectores y análisis de estos resultados.
3. Generalizaciones y abstracciones que expliquen las prácticas y patrones de la alimentación infantil.

(Diagrama A).

#### ESTUDIO ETNOGRAFICO DIAGRAMA A.

DETERMINANTES		RESULTADOS
<p>FISICOS: Características físicas del hogar.</p> <p>ECONOMICOS: Características económicas del hogar.</p> <p>SOCIOCULTURALES:</p> <ul style="list-style-type: none"><li>. Características sociales del hogar.</li><li>. Creenencias, valores y actitudes</li><li>. Cuidados pre y post natales.</li><li>. Influencias personales, profesionales e institucionales.</li><li>. Papel de la madre y patrones de actividad.</li></ul>		<p>ESTADO NUTRICIONAL DEL NIÑO.</p> <p>COMPORTAMIENTO DEL CONSUMIDOR</p> <p>PRACTICAS DE ALIMENTACION INFANTIL. En el pasado y actual.</p> <ul style="list-style-type: none"><li>. Comportamiento del consumidor.</li><li>. uso de hierbas en la alimentación y la salud.</li></ul>

## **II. LA ALIMENTACION TRADICIONAL DE MIGRANTES DE BOYACA EN BOGOTA Y SU VALOR TRADICIONAL.**

Este proyecto se adelantó con el auspicio del Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá (1982-1983) y se desarrolló en colaboración de la antropóloga Sara Martínez y la nutricionista Margarita de Salcedo.

El propósito de este estudio fué el de conocer a fondo las prácticas de la alimentación tradicional de la población migrante a centros urbanos. Se entienden como prácticas tradicionales de la alimentación, aquellas preparaciones y usos culinarios usados en zonas rurales campesinas y que ya no son de uso común en áreas urbanas. Por razones presupuestales, este estudio de caso de alimentación tradicional no pudo desarrollarse en áreas campesinas y extender el análisis a manejo domiciliario de productos y alimentos, lo cual hubiera sido óptimo.

El trabajo sobre Alimentación tradicional se adelantó combinando las metodologías de la Antropología y la Nutrición, durante el lapso comprendido entre el 16 de agosto de 1982 y el 16 de junio de 1983. El área de trabajo se había identificado anteriormente cuando se constató en otro estudio que en estos barrios existía un alto porcentaje de personas (hombres y mujeres) migrantes, de mayor edad y que algunos de ellos participaban de las actividades del Club de Abuelas en el Centro Vecinal de Sta. Helenita. Desde el comienzo se buscó y se logró la colaboración de los directivos del Departamento Administrativo de Bienestar Social del Distrito (DABS), de su oficina de Desarrollo Comunitario y de las directivas del Centro de Desarrollo Vecinal del Barrio Sta. Helenita. Los estudios de caso se desarrollaron durante cuatro meses; un mes se dedicó a la evaluación nutricional de las preparaciones y tres meses a la preparación del informe.

### **METODOLOGIA DE LOS ESTUDIOS DE CASO.**

Una vez los investigadores habían establecido relación con las directivas del Centro Vecinal, se comenzó a asistir a las reuniones del Club de Abuelas los lunes y jueves por las tardes. Las abuelas se dedican en las tardes a coser, tejer y se les enseñan diversas obras manuales. La investigadora Sara Martínez fué expresándoles a las abuelas el deseo que se tenía de conocer y recoger las recetas de los alimentos que preparaban antes. Los casos se trabajaron poco a poco a medida que las abuelas manifestaban su interés en colaborar, se les visitaba en sus casas con el fin de adelantar los estudios de caso, se hicieron entrevistas informales, historias de vida y recuentos de las preparaciones culinarias.

Los estudios de caso se adelantaron de acuerdo con la siguiente guía:

1. Lugar y fecha de nacimiento.

2. Historia de vida personal.

Aspectos económicos y socio-culturales en el lugar de origen.

Historia migratoria.

3. Prácticas y hábitos alimentarios en su lugar de origen, productos utilizados, horarios, preparaciones e ingredientes, productos cultivados en la huerta. Preparaciones en general.

4. Cambios en la alimentación. En qué sentido y por qué se hicieron esos cambios. Actitudes y valores asociados a la alimentación del lugar de origen.

Todos los informantes se seleccionaron en el Club de Abuelas. Se hizo un total de nueve estudios de caso. Inicialmente se habían propuesto 15 casos pero la reducción presupuestal de la suma inicial impidió que se pudiera hacer los 15 casos. Al terminar la fase del trabajo de campo se realizó un inventario parcial de las preparaciones encontradas y conjuntamente con la Nutricionista se seleccionaron algunas de ellas para la evaluación nutricional y la elaboración de las mismas aprovechando que en la época de navidad el Club de Abuelas iba a rezar la novena de aguinaldos en el Centro Vecinal. Se organizaron tres grupos para hacer las preparaciones y la evaluación nutricional. Las abuelas colaboraron en la preparación. Los platos preparados se repartieron entre las abuelas por las noches después de la novena. La preparación de las recetas despertó mucho interés entre los miembros del Club de Abuelas. Por razones de presupuesto no se pudieron elaborar más recetas para hacer la evaluación de su contenido nutricional(10).

Se tomaron fotos que se les llevaron a ellas posteriormente. La labor de análisis del material y elaboración del informe final se realizó entre enero y junio de 1983. En primer lugar se procedió a organizar los estudios de caso e historias de vida y a clasificar las preparaciones en cuatro categorías: granos, bebidas, sopas, secos, dulces, panes y bizcochos.

Finalizando el trabajo de campo se entregaron copias de las recetas recopiladas a las directivas del Centro Vecinal del Departamento Administrativo de Bienestar Social del Distrito y a las señoras que pertenecen al Club.

Los hallazgos del estudio comprobaron que la alimentación tradicional en este caso, la de Boyacá posee elementos de alto valor nutritivo, como cereales, granos secos y hortalizas las cuales tienen un adecuado contenido de hierro, proteína vegetal y calorías. Estas preparaciones podrían ser utilizadas en programas institucionales y de complementación alimentaria.

### III. PERCEPCION FAMILIAR DE LOS SERVICIOS DE ATENCION PRIMARIA EN SALUD. (\*)

El propósito de este proyecto fué el de describir y analizar las formas como las familias de dos áreas rurales de Cundinamarca perciben los

---

\* Este proyecto se adelantó con el patrocinio del programa de alimentación y pobreza de MIT y de la Universidad de las Naciones Unidas, Tokio (1983-1984).

servicios de atención primaria en salud. El trabajo de campo se orientó hacia la identificación de los servicios de salud que utilizan las familias, la frecuencia con que lo hacen y las razones para ello.

El estudio no estaba intentando evaluar los servicios y su eficiencia. Se concentró en las actitudes, percepciones y opiniones que los individuos de las familias seleccionadas tuvieran sobre las acciones de la atención primaria en salud.

Este proyecto se desarrolló teniendo en cuenta las dificultades administrativas, financieras y de otra índole que se presentan en la atención primaria en salud. Se establecieron los programas que existen hacia la comunidad (i.e. materno infantil, control al crecimiento, vacunación, saneamiento, etc.).

En cada una de las comunidades se hicieron doce estudios de caso seleccionados completamente al azar.

Las guías para el trabajo de campo (\*) en los hogares incluyeron las características socioeconómicas de los miembros del hogar (edad, sexo, años, educación, ocupación, lugar de nacimiento y las condiciones físicas de los hogares, material de la vivienda del piso, cocina, tratamiento de basuras, excretas, servicios de agua y alcantarillado, combustibles utilizados).

La guía de campo se desarrolló en entrevistas informales con las familias y observación directa. Las áreas de trabajo fueron las siguientes:

#### **1. Pacho — La Palma.**

Área rural de clima medio con pocas vías de comunicación. Características de la población: campesinos propietarios medios y pequeños y asalariados.

1 Hospital Regional (Pacho), 1 Hospital local (La Palma), 1 Centro de Salud y 16 puestos de salud.

#### **2. Área de Granada — Silvania.**

Zona rural. Campesinos medio y pequeño, asalariados.

1 Hospital Regional (Fusa), 2 Centros de salud, 5 Puestos de salud.

Los criterios para selección de los hogares fueron: el deseo de la familia de colaborar con la información; presencia de niños menores de cinco años, características socioeconómicas relacionadas con las condiciones campesinas.

---

\* Este fué desarrollado junto con la Antropóloga Gloria Inés Peláez.

El inventario desarrollado en cada una de las comunidades estudiadas incluyó un examen de los servicios de salud (profesionales y no profesionales) que existen; además, en los hogares se trabajó en estos temas:

1. Definición de salud y enfermedad (especialmente infantil)
2. Soluciones a las enfermedades (según respuesta anterior), tratamientos.
3. Dieta de los niños enfermos.
4. Historia de enfermedades en la familia.
5. Inventario de remedios en el hogar (tradicionales y modernos).
6. Historia del último embarazo y parto.
7. Uso de los recursos de salud (profesionales y no profesionales).
8. Experiencia con el personal y los servicios de salud.

El Manual de la Metodología para este proyecto toma en cuenta en el entrenamiento: la forma de tomar notas, el tipo de observaciones que se consignaban, la comparación que debía hacerse, en lo posible, entre lo que el informante dice y la realidad; y las sugerencias para desarrollar las entrevistas con éxito (11).

## CONCLUSIONES

El resumen de la metodología de estos proyectos nos permite ennumerar algunos razonamientos a manera de conclusiones y como fuente de discusión: En el estudio de la alimentación infantil la etnografía fué una fuente de hipótesis para el desarrollo de la encuesta y así mismo contribuyó a que el proceso de análisis de la información se hiciera tanto desde una óptica cualitativa como cuantitativa.

Los aspectos ideológicos relativos a las creencias, valores y actitudes asociados a la alimentación infantil del niño menor de un año permitió identificar algunos campos de intervención en programas de salud y nutrición (12).

La identificación de prácticas tradicionales de alimentación, tanto campesina como indígena es una necesidad urgente en el país toda vez que se identificaron algunas prácticas de consumo de alimentos con nutrientes adecuados y que estas prácticas son susceptibles de divulgación en programas de educación nutricional.

Las actitudes de las familias hacia los servicios de la atención primaria, suministran elementos para el rediseño de estos servicios, la adecuación de los mismos a la realidad social y económica y la formulación, una vez más, de que existe una noción cultural de salud y enfermedad.

El aporte de la metodología antropológica en estos proyectos se resume en la forma de ver y enfocar el análisis de situaciones sociales. Cada día es más necesario que los profesionales de las ciencias médicas conozcan a profundidad el aporte que una visión antropológica le dá a la solución de los problemas.

## NOTAS

- 1 Hoyos Vasquez Guillermo. **El significado político de la investigación acción.** Grupo Técnico OPS/OMS sobre investigación para la acción a través de servicios primarios de salud. Bogotá, junido 1980.
- 2 Pelto P.J. y Gretel Pelto. "Anthropological Research: The structure of inquiry". N. York, Cambridge U. Press, 1978.
- 3 Van Esterik, Penny "Integrating Ethnographic and Survey Researche" Working paper No. 17 Population Council, N. York, 1983.
- 4 Pelto Gretel "Ethnographic Studies on Infant Feeding" United Nations University, Vol. 6 No. 1, marzo de 1984, Tokyo.
- 5 Romero María Eugenia. **Manual de Trabajo de Campo.** Estudio Etnográfico PAI, FEI y Javeriana, Bogotá marzo 1981.
- 6 Marchioni Thomas J. **Ethnographic Study: Phase I Field Manual Infant Feeding Practices Study.** August 1980.
- 7 Spradley James P. **Participant Observation.** New York, Holt, Rinehart and Winston. 1980.
- Drummond Therese, Guide to Group disaissons M.S.
- 8 Sollbrock, Wulf. **Población y Salud en Bogotá,** FEI, U.J. Bogotá, 1980.
- 9 Romero María Eugenia —Prácticas de la Alimentación Infantil en Bogotá. Estudio Etnográfico. FEI U. Javeriana, Bogotá 1983 (En prensa).
- 10 Romero María Eugenia de Alimentación Tradicional de Migrantes de Boyacá en Bogotá y su valor nutricional Instituto Col. de Antropología, Bogotá, 1983.
- 11 Percepción y Evaluación Familiar de Servicios de Atención Primaria. Manual de Campo 1983.
- 12 Paredes Belén de M. E. Romero. Adela Morales "Prácticas y Determinantes de la Alimentación Infantil". Consorcio Population Council. U. Javeriana. Colombia. Cornell. 1983.

## **ENFOQUES ANTROPOLOGICOS SOBRE LA ATENCION PRIMARIA DE SALUD: ¿“INTEGRACION” DE LA MEDICINA ALOPATICA Y TRADICIONAL?**

Hugo Portela Guarín  
Universidad del Cauca

La oferta de servicios de salud planteada por el Estado a través del Sistema Nacional de Salud de Colombia, tradicionalmente se ha concentrado en las zonas urbanas, en sectores de población nucleada y económicamente está concebido para un mayor acceso por parte de las clases sociales que disponen de mejores recursos económicos. Se concede una atención marginal a la población rural dispersa donde la planificación en términos de cobertura se hace con base en la relación número de médicos-población existente, desconociéndose mínimos aspectos como densidad de población por Kilómetro cuadrado y donde prácticamente ignoran a los indígenas en la concepción misma de los programas. Las condiciones sanitarias de estos últimos son particularmente críticas.

Como posibilidad para llevar servicios de salud que satisfagan tales necesidades, se ha planteado la estrategia de Atención Primaria de Salud.

El propósito de esta ponencia es cuestionar el papel que ha asumido la antropología, dentro de los equipos de salud encargados de la elaboración y desarrollo de programas de salud para las comunidades indígenas.

Los interrogantes que consigno en este ensayo son producto de mi experiencia profesional en la Comisaría del Guainía y el Departamento del Cauca, con el Sistema Nacional de Salud Pública del país.

Ellos se refieren a un conjunto integrado de procesos, los cuales a pesar de su generalidad deben ser sometidos a una revisión y análisis crítico en referencia a un grupo sociocultural específico.

## **LOS INDIGENAS DEL NORORIENTE CAUCANO Y DE LA COMISARIA DEL GUAINIA EN EL CONTEXTO NACIONAL Y LOCAL.**

De las 30 secciones político administrativas en que se divide el país, el Departamento del Cauca posee el mayor volumen de población indígena, seguido por los departamentos de Guajira y Nariño. Asciende esta población, según el Departamento Nacional de Planeación (1980, Anexo) a 99.237 indígenas pertenecientes a 7 grupos étnicos: Paez, Guambiano, Coconuco, Yanacuna, Inga, Emberá-Saija, Emberá-Catío y Totores, equivalentes aproximadamente a la cuarta parte (24.1%) de los indígenas colombianos. De los citados, los tres primeros se definen como agricultores de zona Andina y se localizan en las faldas de la vertiente occidental de la cordillera Central; son los más significativos del Cauca desde el punto de vista numérico, organizativo y también por su disposición geopolítica en 10 municipios del Nor-Oriente Caucano.

La población indígena de la Comisaría del Guainía corresponde al 3.4% (D.N.P., 1980 Anexo) del total de los indígenas colombianos. Está compuesta por familias de 13 grupos étnicos: Baniva, Barasana, Cubeo, Curripaco, Desana, Geral, Guahibo, Guanano, Makú, Piapoco, Piratapuyo, Puinave y Tukano. Los Curripacos y Puinaves son los grupos étnicos autóctonos de este territorio y los más representativos numéricamente, los demás proceden del Vaupés, sabanas del Meta y el Vichada, Repúblicas de Venezuela y Brasil.

Se definen como cazadores, pescadores, recolectores y practicantes de agricultura complementaria. Esta actividad gradualmente se ha ido constituyendo en parte sustantiva de la economía vislumbrándose las anteriores como actividades secundarias.

### **OFERTA DE SERVICIOS DE SALUD; ACCESIBILIDAD FISICA Y CULTURAL.**

En los grupos indígenas de la zona Andina del Nor-Oriente caucano la presencia institucional de servicios de salud es mínima. De 54 parcialidades indígenas, solamente 10 (Coconuco, Paniquitá, Pitayó, Polindara, Pueblo Nuevo, Ricaurte, San Andrés, Tacueyó, Toez y Vitoncó) poseen en su territorio "Puestos de Salud", atendidos por auxiliares y ayudantes de enfermería; esporádicamente por médicos.

En otras parcialidades, entidades no oficiales también efectúan acciones de salud: En el resguardo de Huila, la Misión Católica; en el de Mosoco, la Asociación Médica Internacional (AMI) y en Vitoncó, médicos del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Para 1978 y antes de desarrollarse el Plan: "Una modalidad de salud rural para regiones selváticas" en la Comisaría del Guainía, sus 78 poblaciones indígenas ubicadas a lo largo de los ríos, estaban bajo la presencia de sólo 3 puestos de salud y 2 centros de salud, atendidos por personal no indígena en zonas exclusivamente pobladas por éstos.

Pese que en algunas cabeceras de corregimientos y de municipios, en el Nor-Oriente caucano y el Guainía, existen organismos de salud, barreras geográficas y culturales obstaculizan el acceso de la población indígena, según veremos más adelante.

La desprotección oficial se agudiza si se tiene en cuenta la escasa concurrencia y la desconfianza de los indígenas en los servicios de salud que ofrece el Estado. Factores de índole geográfica y cultural explican esta situación. Es así como impide acudir a ellos la abrupta topografía de la región, la distante ubicación de los puestos de salud y el patrón del poblamiento disperso que obliga a cubrir largas distancias generalmente por caminos difíciles y en mal estado o por accidentados ríos.

Pero el principal motivo de inasistencia y desconfianza es sin duda alguna de índole cultural. La medicina alopática representa los patrones culturales de los grupos dominantes, en acentuada oposición con las culturas indígenas.

Reflejo de esta situación son las características que diferencian, al médico formado en la medicina alopática, de los agentes tradicionales de salud indígenas, así (Werner: 1981).

- a. El médico procede de un grupo y clase social distinto al de la comunidad indígena que demanda sus servicios.
- b. Es seleccionado por las escuelas de medicina con base en su aptitud académica y su condición socioeconómica, descartando toda consideración por la comunidad sobre la base del interés, la comprensión y los conocimientos de la misma.
- c. Su formación académica se centra en los aspectos orgánicos y tecnológicos de la medicina, sin atender a los aspectos humanos, sociales y políticos.
- d. El método ostenta una gran capacidad para tratar casos individuales y enfermedades poco comunes y difíciles, y menor aptitud para tratar eficazmente la mayoría de las enfermedades importantes de la mayor parte de los miembros de la comunidad por el desconocimiento de ésta, de su idioma, costumbres y actitudes frente a la enfermedad y al tratamiento.
- e. Mantiene una actitud de superioridad frente al enfermo al tratar a las personas como pacientes, es decir como "casos", sin preocupación e interés mutuos, sin valorar la capacidad de autocuidado de las personas.
- f. Muestra consideración especial por los factores económicas, reflejados en el cobro de honorarios excesivos y sus preferencias por tratar a las personas que si tienen capacidad de pago.
- g. Su fugaz permanencia en las comunidades al pasar a lo sumo de uno a dos años, tiempo en que apenas la población empieza a tomarle conocimiento y confianza y a familiarizarse con sus tratamientos, para

luego mudarse a la ciudad dejando a la población sumida en el caos y descontrol, iniciándose otra vez el ciclo con la llegada de un nuevo médico quien también permanecerá por poco tiempo.

Los anteriores aspectos de la formación y otros rasgos no menos importantes que caracterizan a buena parte de los médicos alopáticos, los conllevan a desconocer y/o no aceptar de plano cualquier otro saber médico al no coincidir la superposición de estos con su marco de referencia planteado por la medicina alopática, en los aspectos relacionados con las concepciones sobre salud y enfermedad, nosografía, etiología y sistemas terapéuticos. Esta situación genera actitudes de rechazo sistemático para con los miembros de los grupos humanos poseedores de otros saberes médicos.

### **CONDICIONES DE SALUD.**

En las comunidades indígenas del Cauca y del Guainía prevalece una precaria situación de salud, no obstante la presencia en uno u otro grado, de los sistemas médicos tradicionales y el estatal. La baja expectativa de vida al nacer, las altas tasas de mortalidad y los elevados índices de desnutrición, son indicadores fidegninos de esta situación.

La expectativa de vida al nacer de un indígena caucano en el año de 1972 era de 36.1 años en hombres y 38.7 en mujeres, o sea 21 años menos que un colombiano promedio. La tasa bruta de mortalidad era del 27.1 por mil, cuando la misma para la población promedio colombiana era de 9.7 por mil.

Para ese mismo año mientras en Colombia fallecían en promedio 87 niños por cada mil, en el Cauca indígena morían 233.2 (Bayona, 1977) y en el Guainía 347 para el año 1981 (Portela 1982). Esto se explica en buena parte por el alto porcentaje de niños desnutridos. Del promedio de 2.06 niños menores de 5 años por familia en el Cauca, el 1.33 presentan algún grado de desnutrición lo que en términos porcentuales equivale al 64% de niños desnutridos por familia (Instituto SER de Investigaciones, 1980).

En lo correspondiente al Cauca, la morbilidad específica de la población indígena no se conoce con exactitud debido a la deficiencia y subregistro de información, por el no reporte del origen étnico de la población atendida, en los registros del Servicio Seccional de Salud.

Los informes de los organismos de salud ubicados en zonas de mayor población indígena permiten establecer las siguientes causas de morbilidad: Las enfermedades infecciosas intestinales, del aparato respiratorio, del aparato urinario, las infecto-contagiosas, las enfermedades de la piel y del tejido celular subcutáneo, la tuberculosis, la desnutrición y demás enfermedades carenciales. Además de estas, en el Guainía se presenta una alta prevalencia del paludismo y la entidad patológica más importante es la tuberculosis, por la crítica situación nutricional de la población, su poca experiencia inmunológica, la facilidad

de trasmisión y la concepción "mágica" que tienen de los tratamientos, haciendo que su control sistemático individual y colectivo por parte del sistema médico estatal, muestre gran deserción y pérdida de pacientes, resistencias bacterianas secundarias a esta situación, y tendencia a la endemidad en algunos grupos poblaciones.

Elias Sevilla (DNP 1980) en su estudio sobre el Cauca indígena encontró en 1976 una alta incidencia de diarrea en los menores de 5 años objeto de la investigación, pues el 78% de los mismos presentaba síntomas de cronicidad en los 6 meses previos a la encuesta. El mismo estudio indica que el análisis del esputo hemoptóico, el cual arroja la presunción de enfermedad tuberculosa pulmonar, señala índices mucho más altos que el promedio nacional, pues este es del 9.5% en el Cauca indígena, mientras que el promedio nacional es del 5.6%.

La causa subyacente a esta crítica situación de salud en las comunidades es esencialmente de tipo socioeconómico y de contacto cultural.

En lo primero porque los indígenas de la zona Andina practican una economía de tipo agrícola y pecuaria básicamente de auto-consumo que se ha venido desmejorando por una integración a la economía de mercado, constituida por pequeñas parcelas en usufructo y complementada en algunos casos con actividades de caza, pesca y recolección que a su vez son las principales actividades de las selvas, complementadas con la agricultura.

En lo segundo por los procesos de colonización de las tierras indígenas, la pérdida de éstas y la introducción de nuevas patologías.

#### **LA ATENCION PRIMARIA DE SALUD: ESTRATEGIA PARA LA PRESTACION DE SERVICIOS BASICOS.**

Dentro de las políticas del Gobierno Nacional se ha adoptado la estrategia de Atención Primaria de Salud buscando una activa participación de los indígenas y la capacitación de personal sanitario de las propias comunidades, como la más factible para el logro de las prestación de los servicios básicos. Dicha estrategia se define según la OMS y UNICEF (1978: pp: 3-4) como:

La asistencia sanitaria esencial basada en los métodos y tecnologías prácticas, científicamente fundamentales y socialmente aceptables, puestas al alcance de todos los individuos y familias de la comunidad mediante su plena participación y a un costo que la comunidad y el país pueden apoyar en todas y cada una de las etapas de desarrollo con un espíritu de auto-responsabilidad y autodeterminación. La Atención Primaria forma parte integrante tanto del Sistema Nacional, del que constituye la función central y el núcleo principal, como del desarrollo social y económico global de la comunidad. Representa el primer nivel del contacto de los individuos, la familia y

la comunidad con el Sistema Nacional de Salud, llevando lo más cerca posible la atención de salud al lugar donde residen y trabajan las personas y constituye el primer elemento de un proceso permanente de asistencia sanitaria.

La Atención Primaria de Salud comprende cuando menos:  
—La educación sobre los principales problemas de salud y sobre los métodos de prevención y de lucha correspondientes; la promoción de suministro de alimentos y de una nutrición apropiada, un abastecimiento de agua potable.

Esta definición considera a la Atención Primaria de Salud como un principio universal que debe ser aplicado en la misma forma sustancial cuando el Sistema Estatal de Salud se articula con determinados grupos socioculturales, presuponiéndose una armonía de intereses entre estos grupos y el sistema formal de salud. Igualmente tiende a idealizar la aceptación y participación de la cultura y las instituciones indígenas en las acciones para el mejoramiento de los niveles de salud. Se considera un solo tipo ideal de grupo cultural haciéndose caso omiso de la gran diversidad existente, expresándose este situación a nivel Estatal en los manuales generalizantes y reductores sobre metodologías para la organización de la comunidad, con el objeto de su participación en los programas de salud.

El hecho que la Atención Primaria en Salud deba basarse en "métodos y tecnologías prácticas científicamente fundamentadas" y sea promocionada por un sistema estatal fundamentalmente médico-alopático, adquiere un carácter impositivo al subvalorar cualquier otro saber médico. Los principios metodológicos empleados nos revelan tal situación al igual que los movimientos indígenas rechazando las actitudes de la medicina estatal y sus agentes frente a sus propias concepciones sobre la salud y enfermedad, etiología, nosografía y terapéuticas.

Un programa de Atención Primaria en Salud no puede ser aplicado a grupos culturales indiferiadamente. Si esta actividad no está precedida de un cambio de actitud por parte del equipo de salud, en relación con la revaloración y valoración de las prácticas médicas tradicionales, sería imposible el desarrollo de la Atención Primaria en Salud desde la perspectiva de un programa integrado de salud.

## LA PRACTICA MEDICA TRADICIONAL INDIGENA

No olvidemos, que al interior de los grupos indígenas opera lo que se reconoce como sistema médico tradicional, encargado de prevenir y resolver los problemas de salud de la comunidad. Está constituido por un sistema de creencias (saberes) sobre la salud y la enfermedad y de prácticas relacionadas con la prevención, preservación, diagnosis, tratamiento y/o restitución de la salud. Es en suma un saber médico mantenido por la tradición y cualquiera que sea su forma todos los tratamientos son naturales o rituales, y la mayoría de las terapias combinan elementos de ambos ordenes.

En los tratamientos aplicados al organismo humano, a las relaciones sociales y espirituales y a ciertos estados psíquicos internos, como la culpabilidad y la ansiedad, se evidencia ese amplio criterio con que opera la medicina tradicional, haciéndola merecedora del calificativo de más extensa que la medicina alopática, como lo plantea Michael Kenny (1980 p. 29). No sólo explica el proceso de salud-enfermedad, sino también el por qué y los responsables. La enfermedad no se analiza fuera del contexto social, sino en relación con los factores sociales y culturales.

Los agentes tradicionales de salud en sus diversas prácticas (Shamanes, Payés, Jaibanás...Etc.), son los encargados de resolver los problemas de salud que se hallan al alcance de sus conocimientos y experiencias, son los guardianes del equilibrio físico y psíquico del individuo y social del grupo, por el que intercede en las confrontaciones personales con las fuerzas sobrenaturales del supermundo y el submundo. (Furst, 1980, p 19). A diferencia de los agentes de la medicina alopática, gozan de gran prestigio y reconocimiento y comparten todas las actividades normales con la gente de su grupo, atienden sin discriminación a los individuos que los solicitan, reciben una simbólica recompensa en especie o en dinero y siempre están a disposición para cualquier emergencia.

Los "agentes" de la medicina tradicional son conscientes de las limitaciones para tratar ciertas patologías que les son relativamente nuevas y para las cuales no han generado una terapéutica adecuada. Y en tal sentido la medicina alopática la aceptan como una alternativa terapéutica.

La experiencia demuestra que cuando se agotan los recursos de la medicina tradicional en un tratamiento sin lograr mejoría, se recurre al médico alopático o viceversa. Lo que indica que cuando una de estas prácticas es insuficiente se presenta como una alternativa más, y que para el caso de la Medicina Tradicional Indígena, las oportunidades de uso de aquella se ven altamente reducidas por la actitud de los agentes alopáticos, lo que no se presenta en el caso inverso.

La habitual postura de la medicina alopática ha conducido a la negación a priori de los valores de la medicina tradicional considerando sus prácticas y costumbres como irracionales, acientíficas o producto de la ignorancia (Portela, Monje. 1983). Esta negación histórica de los valores de la medicina tradicional ha traído consigo el natural rechazo y desconfianza por la medicina alopática, ocasionando el limitado éxito o fracaso de las acciones médicas emprendidas por el Estado.

Paralelamente al sistema médico alopático ha existido la medicina tradicional sobreviviendo a los embates del primero. Situación que indirectamente está indicando que la medicina tradicional no es tan ilógica y no científica haciendo parte de la cultura de un grupo, al cual le ha permitido su perpetuación biológica y cultural por estar en capacidad de controlar los problemas de enfermedad que se le generan. Como lo plantea Kenny, una cosa es que los tratamientos mágico-religiosos sean

irracionales desde una mirada etnocéntrica y otra que algún componente de ese proceso sea científicamente válido. "El menosprecio por la medicina primitiva es en el fondo un mecanismo de autodefensa de la medicina "cosmopolita" (Kenny. 1980, p., 28).

### **CONDICIONES NECESARIAS PARA UNA ADECUADA PRESTACION DE SERVICIOS DE SALUD A LOS INDIGENAS: ¿LA INTEGRACION DE LA MEDICINA ALOPATICA Y LA MEDICINA TRADICIONAL?.**

Es característica en los antropólogos, plantear que una adecuada estrategia de Atención Primaria de Salud en comunidades indígenas, parte ante todo del reconocimiento de la existencia de un sistema médico tradicional y su relación, con su sistema de creencias, recursos materiales y humanos, con la medicina alopática en busca de una práctica médica integrada.

Este logro se obtiene, entre otras cosas, fundamentalmente con un cambio de actitud por parte del médico alopático y del equipo de salud, el cual es posible a partir de talleres de sensibilización dentro de las comunidades donde existen prácticas médicas diferentes.

Es necesaria además una toma de decisiones en concertación con la comunidad, que permita acciones conjuntas de investigación con participación de la comunidad y sus agentes de salud tradicionales con los equipos de salud Estatal, que conlleven desde un conocimiento mutuo de las concepciones sobre la salud y la enfermedad, etiología, nosografía y prácticas terapéuticas, así como un diagnóstico integral e integrado de la situación de salud hasta el análisis de los resultados de las prácticas terapeúticas.

Estas investigaciones permiten reconocer los elementos teóricos y empíricos de la medicina tradicional a integrarse, así como sus vacíos a cubrir por la práctica médica alopática o viceversa. Terapéuticas complementarias o afines que deben ser mantenidas, así como los recursos humanos, de infraestructura e insumos; es decir, una asimilación reciproca de prácticas y experiencias positivas.

Se garantiza una amplia y efectiva participación de la comunidad en la ejecución de las acciones tendientes a mejorar el nivel de salud, por estar presente desde el proceso de investigación; facilitando dentro de la dinámica de la cultura cambios de actitudes sobre la salud y la enfermedad, cuando esto no sean los más indicados para el logro del bienestar físico de la población.

Hasta aquí básicamente lo presentado es la posición actual de la antropología dentro de los programas de salud, dirigidos por el Estado hacia las comunidades indígenas.

Las acciones promovidas parten del análisis de la estructura de la morbilidad presente en los grupos indígenas y cuyos indicadores del nivel de salud a la luz de nuestra estructura social se consideran

alarmantes. No existe un previo análisis de la valoración que los miembros de un grupo sociocultural dentro del sistema médico tradicional, hacen de la salud, la enfermedad y la mortalidad, con el propósito de establecer si las prioridades para nuestro grupo social coinciden con las de ellos.

Podría plantearse el interrogante, ¿teniendo en cuenta que se trata de seres con las mismas necesidades biológicas, los problemas de enfermedad y las prioridades no son las mismas?. Tomamos el hecho que desde la época del contacto, los grupos indígenas han coexistido con patologías causa de altos índices de mortalidad y que a pesar de ésta su población ha tenido una tendencia al crecimiento demográfico.

Estos grupos con el propósito de lograr su perpetuación biológica y ante la imposibilidad de la medicina tradicional para controlar o erradicar estas patologías, resuelve su problema a nivel de estructura social buscando el no control y altos índices de natalidad. Si realmente esta es la solución que se ha dado no al problema de la alta mortalidad sino al de la inestabilidad de la población, las prioridades en el campo de la salud entrarían a ser diferentes. Los problemas de salud y enfermedad en los grupos humanos pueden no variar mucho, pero las prioridades hay que buscarlas en el contexto social y cultural de los grupos humanos.

Cuando se plantean acciones concertadas, en que medida hay verdadera concertación, si dicha actividad parte siempre de las instituciones del Estado hacia las comunidades, y si la interiorización de la concertación no está presente como una necesidad ni en la institución y ni en el grupo sociocultural?... Consiste básicamente en reunir "representantes" de grupos por parte de unos se acepte la implementación de programas de salud. La mayoría de las veces no son los indígenas mismos quienes actúan en su representación sino sus directivos no siempre indígenas, cuando están políticamente organizados, proyectando toda su posición etnocéntrica al cuestionar solamente la no presencia institucional.

De las políticas de salud planteadas por el Estado, hacen parte en relación con las comunidades indígenas, logros obtenidos mediante la presión ejercida por éstas a través de sus luchas por sus derechos; cómo el reconocimiento institucional de la medicina tradicional y el decidido cambio de actitud por parte de los agentes de salud estatal hacia ésta. No se han tenido en cuenta aspectos tales como, si hay una real existencia de sistemas médicos tradicionales de salud y sus agentes en las comunidades o son simplemente prácticas populares aisladas donde existe una superposición de roles. Igualmente no se indaga sobre la disposición a un cambio de actitud por parte de los agentes de la medicina tradicional hacia la medicina alopática.

Cuando se plantean programas de salud para comunidades indígenas, se piensa en coberturas y mayor presencia de apariencia institucional. Los análisis y estudios se generan en nuestro grupo sociocultural de acuerdo a nuestras concepciones y actitudes en relación con el proceso de salud-enfermedad. Se desconoce el verdadero papel de la medicina tradicional, cuando existe como sistema al interior de los grupos

socioculturales. Bajo esta perspectiva la Atención Primaria de Salud evidencia su característica etnocéntrica y más parece una estrategia para penetrar y destruir los sistemas médicos tradicionales que para brindar la base para la integración de la medicina alopática con la medicina tradicional. Revela además, la incapacidad el Sistema Nacional de Salud colombiano para controlar y/o erradicar las patologías prevalentes no sólo en las comunidades indígenas sino en la población colombiana en general.

En tal sentido pienso que en Colombia para los planes de Atención Primaria de Salud, sigue aún vigente aquella afirmación de Foster que dice:

"Hoy día, sabemos mucho menos de los aspectos culturales, sociales y psicológicos del desarrollo, que de los puramente tecnológicos. El médico de salud Pública está seguro de que puede planear acertadamente los aspectos clínicos de una campaña contra la viruela. Ya se han resuelto, con mucha anticipación, los problemas de la producción de vacuna, de su almacenamiento y de su transporte a las comarcas que lo necesitan. Pero el médico no sabe como persuadir a todos los habitantes de la Aldea a que se dejen vacunar. (Foster, 1980. p., 14)

Es precisamente aquí donde se ubica realmente el problema y no tanto en una integración de la medicina tradicional y alopática, porque en últimas lo que está de por medio es una simple incorporación de unas prácticas médicas a otro gran sistema de prácticas médicas a otro gran sistema de prácticas. Mal haríamos entonces el pretender una integración de las medicinas cuando la casi totalidad de la población colombiana, (exceptuando los médicos y demás agentes), hace un uso con características de abuso (Automedicación) y Dependencia de la medicina alopática, desconociendo los más elementales principios de Autocuidado individual y comunitario para integrarlo a un sistema de saberes médicos, diferente.

## REFERENCIAS

- |  |   |
|--|---|
| Bayona, Alberto y Vejarano, Fernán. 1977.  | <b>La población Indígena de los resguardos del Cauca. Algunas características demográficas.</b> Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Estudios Interdisciplinarios. |
| Departamento Nacional de Planeación. 1980. | <b>Diagnóstico de la situación Indígena en Colombia.</b> Bogotá, Autor.   |
| Foster. M. George. 1980                    | <b>Las Culturas Tradicionales y los cambios Técnicos.</b> México. Fondo de Cultura Económica.   |

- Furst T. Peter. 1980. **Alucinógenos y Cultura.** México. Fondo de Cultura Económica.
- Instituto Ser de Investigaciones. **Proyecto de evaluación y asistencia técnica para el Cauca. Ejecución de trabajo de campo y resultados preliminares.** Bogotá.
- OMS - UNICEF. 1978. **Atención Primaria de Salud. Informe de la conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud.** Alma Ata. URSS, 6-12 Septiembre de 1978.

## IDENTIDAD Y CRISIS EN ANTROPOLOGIA

Carlos E. Pinzón C.  
Antropólogo, Instituto Colombiano de Antropología

Para nadie es un secreto que la Antropología está en crisis; crisis de identidad que debe ser diagnosticada a partir de la identidad de la crisis.

Identificar la crisis podría sonar a grandes elucubraciones a las que tanto estamos acostumbrados los antropólogos con el fin de complicarlo todo más y no solucionar nada. El estilo aburridamente coloquial y la necesidad de colocar un estatuto filosófico, es una herencia atávica cuando enfrentamos problemas cuyo origen está en la estrategia de cómo hemos venido realizando nuestro que-hacer profesional en el marco de un mundo sumido en una de sus peores crisis históricas.

El "objeto" de nuestra disciplina se torna cada día más borroso; tenemos crisis de identidad frente a las demás disciplinas que conforman el saber de las ciencias sociales y encontramos enormes problemas cuando tratamos de trabajar con modelos de las ciencias exactas.

La definición misma de la cultura se ha convertido en un verdadero dolor de cabeza para justificar la dimensión en la cual se supone somos entendidos, y a estos problemas retornamos cuando tratamos de explicarnos por qué no podemos explicar el problema al cual nos enfrentamos.

El propósito de esta ponencia es vislumbrar otro continente en donde podamos dar cuenta de la crisis que nos afecta en el contexto de nuestra propia especificidad, es decir, cómo encarar el problema de la identidad y de la crisis en el proceso de búsqueda de identidad de nuestro propio proceso histórico. Se trata en lo profundo de saber si andamos a la caza de fantasma, o si por el contrario, la identidad nacional es un proyecto a realizar.

El primer supuesto nos lleva a plantear que la identidad nacional es un arquetipo y que debemos encontrarlo. En este primer caso suponemos también que los colombianos sabemos qué nos hace colombianos y que tal identidad no requiere un conocimiento profundo de nuestra historia y además que el arquetipo se reproduce en todos nosotros en virtud de no sé qué fuerza misteriosa que nos obliga a ser lo que somos.

En este primer caso, la identidad nacional aparece como un proyecto realizado y nuestra tarea consistiría en desentrañarla.

El segundo supuesto que nos coloca frente a un proceso distinto, la identidad nacional ES UNA FALSA IDENTIDAD, ENSEÑADA A TRAVÉS DE UNA FALSA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA Y DEL PAPEL QUE TODOS JUGAMOS EN ELLA.

Desde luego que la falsa conciencia de identidad no es un proceso que se enseña por entero en el colegio o en la escuela; es el grado de penetración de las instituciones coloniales y capitalistas en el modo de EXPERIMENTAR LA VIDA COTIDIANA. Esto nos lleva necesariamente a postular un nuevo campo sobre el cual debe extenderse la mirada del antropólogo: cómo se experimenta el obrero, el campesino, el indígena, frente a su vida cotidiana? ESA EXPERIENCIA SENTIDA, es el discurrir de la identidad y de la crisis.

Así la historia comprendida como experiencia vívida de los acontecimientos del diario transitar por el mundo de eventos de la cultura, plantea una nueva esfera de análisis. La identidad será entonces la pugna entre la falsa conciencia, que se presenta como historia oficial y las múltiples historias populares.

La historia oficial recreará en sus discursos y en el acontecer de la cotidianidad la visión del mundo, de los grupos y de las clases dominantes del país. Tal propuesta encuentra su materialidad en la forma como se enseñan las Ciencias Sociales en las escuelas y en los colegios del país.

Veamos pues los contenidos y los fines de tal enseñanza:

La historia del país aparece como el producto de grandes personalidades que a través de grandes guerras o reformas políticas han forjado la textura de nuestro ser nacional. En esta historia las etnias del país no han tenido ninguna aportación, o su papel se restringe a acompañar a los héroes a consolidar su destino inefable de gloria.

Por otra parte, el tiempo de la historia es el tiempo del pasado, es algo que ocurrió o aquellos eventos excepcionales que ocurrirán en el futuro, impulsadas por voluntades heróicas.

La historia oficial es la ley de la escritura, en tanto que lo escrito en los textos de la HISTORIA, un gran panteón de seres cuasimíticos, que por

sus servicios a la causa patriótica reposan en la letra-testimonio como paradigmas de lo que debe ser el hombre colombiano.

La historia oficial es un guión epopéyico, en donde generales, mariscales, y jefes políticos son los protagonistas indiscutibles. Sus guerras son el inventario de las hazañas las cuales reducen la historia a un itinerario de semidioses creadores del mundo.

La historia es la mitología de las clases y grupos dominantes del país. Ellos aparecen modelando un orden social, jurídico y cultural cuya naturaleza es incuestionable, ya que la sociedad construida es producto del anhelo de libertad y de democracia de los héroes.

La sociedad ha sido el producto —en esta versión— de compensar mediante hazañas, lo que la naturaleza no les dió a las otras etnias del país. La colonia y luego la burguesía, crean la sociedad para “civilizar” a los “salvajes indios” y negros y darles la oportunidad de entrar a “occidente” donde se encuentra la “verdad” de cómo pensar, vivir y actuar.

La historia que occidente intenta imponer se rige por la axiomática del etnocidio y de la colonización. Para Occidente HACER LA HISTORIA significa borrar las diferencias, lo que sólo es posible destruyendo y aniquilando todas las otras culturas.

La HISTORIA UNIVERSAL no es sino el intento de universalizar la historia occidental, la cual pretende instalarse en todo tiempo y lugar. Su lema de acción es la uniformidad, la univocidad; de modo que interpretar la historia y enseñarla no es una ingenua tarea, es más bien, en nuestro caso colombiano, un que-hacer político pues la historia que se enseña es etnocida. Se trata de borrar del campesino, del obrero, de todos aquellos que han caído en el aparato escolar occidental cualquier traza de identidad cultural con el fin de integrarlo al movimiento devastador de occidente. Este etnocidio perpetrado contra la conciencia de la identidad de los hombres se convierten en un atropello y en una violación a los derechos humanos “de comprenderse a sí mismos y a los demás a partir de un libre acto de reflexión y sin que medie para ello la coacción y el miedo, o lo que es peor, la falsificación deliberada de los instrumentos de reflexión” (B. Batalla, 1979).

La negación del “otro” es la característica fundamental para absorverlo. Reducir su presencia a una ausencia total es quizás la operación básica en la enseñanza de la historia. El indio, el negro, el campesino, el mestizo, el obrero, están negados en el discurso histórico oficial de Colombia. Sólo aparecen allí para ser redimidos e integrados. La abolición de la esclavitud por ejemplo, la cual se presenta como un acto de voluntad de un corazón reformista, antes que como el producto de las luchas de las etnias negras. Las conquistas sociales, el derecho a la vivienda, el derecho a la salud, el derecho al trabajo, siempre son obra de REFORMATORES. La economía del país es presentada allí como el fruto y el sacrificio de grandes empresarios. Los trabajadores sólo serán apéndices de las máquinas, los trabajadores del campo instrumentos de producción; en otras palabras, el

pueblo trabajador es convertido en un instrumento cosificado y se despersonaliza por completo la participación de quienes son los verdaderos agentes de producción del país.

Este saber enseñado en esta forma tiene fines perversamente manipuladores, pues pretende que a través de esa falsa conciencia se borre la verdadera realidad del país. La falsa conciencia instala en los niños colombianos la negación de sí mismos a través de valores que invitan a avergonzarse de sus verdaderos antepasados porque sencillamente la historia de los grupos culturales a los que ellos pertenecen está sustituida y borrada de un solo trazo al negárseles todo papel en la producción de la historia cultural del país.

Las etnias y las culturas son reducidas a epítetos de "salvajes", "incivilizados", en comparación con el modelo de occidente el cual sería "la civilización" y "la cultura". Con ello se logra que el niño se sienta "fuera" de la historia que su cotidianidad se experimente como tiempo no histórico, es decir, tiempo inútil y muerto. Que el saber cultural de su grupo étnico se vivencie como ignorancia y atraso; y así por extrapolación, experimentará a las otras etnias y grupos culturales del país como más o menos atrasados que el suyo. Esto logra inyectar la sensación de vacío y de carencia permanente que es la puerta de entrada a la sensación de vivir en occidente. Así queda inscrito en el cuerpo del niño el fantasma de no ser y carecer; fantasma que será ocupado por los aparatos de consumo y los signos de prestigio a los cuales se acoplará para tratar de llenar la experiencia desastrosa de haber sido convertido en un ser "incompleto".

La cultura a la que pertenece el niño será desvalorizada como tal. No se le entregará una imagen total de su cultura pues se le dará a entender que la cultura es "el arte", "las buenas maneras", "las reglas de cortesía" de Occidente y que su cultura es "INCULTURA" y que lo único rescatable es el folklor, pero sólo como curiosidad exótica para el turismo. A este respecto diríamos con Jaulin que: "lo que hace vida para una cultura, es su estructura; cuando se le paraliza, cuando se le toma fuera de los actos fundamentales que son las comunicaciones de residencia, de consumo, de producción y de amor entonces, se le oculta, se le amputa, se le FOLKLORIZA, y es en verdad que se quiere acabar con ella".

Pero el mal no acaba allí. Tan pronto como una cultura intenta rebelarse contra la agresión, historicida y culturicida que occidente le impone, entonces el texto sagrado de la escritura dirá que se trataba de un acto de desobediencia y que en nombre de la paz hubo que emprender "una campaña de pacificación"; de este modo de nuevo el militar como figura central de la historia de occidente acomete una nueva "hazaña" "pacificadora", destruir los intentos de rebelión de "indiegos ignorantes" que atentan contra "la paz y la seguridad".

La falsa identidad crea en los niños la sensación de desconexión y de no interacción. La historia oficial no hace conexiones entre las regiones y si las hace es para destacar figuras de caudillos y de guerras entre regiones

por el poder del Estado. Así se logra encubrir los procesos de producción social, económicos e históricos como producto de la interacción del hombre con la naturaleza, como producto de la integración, comunicación y acción de los hombres mismos; como producto de la división del trabajo que hace que cada comunidad distribuya oficios que se complementan. Así el trabajo es desarticulado por la historia oficial y reducido a la categoría de "trabajo individual"; el proceso de organización social es transformado en un régimen de voluntades y la comunidad disociada a través del espacio del trabajador individual, el cual es "buen o mal" trabajador. Las regiones aparecen pero sólo para crear tipologías discriminadoras y racistas: el costeño es "perezoso", el indio es "flojo". Esta visión destroza los verdaderos nexos inter-regionales y fomenta el regionalismo enfermizo.

La interdependencia es negada por completo en la historia. La desconexión del niño con su propia cotidianidad y su entorno inmediato lo lleva a desconexiones cada vez más amplias y más complejas. Si está desvinculado de su localidad, sea esta urbana o rural, con mayor razón se siente desvinculado de las regiones del país. El niño de la ciudad no comprende de dónde provienen los alimentos ni cómo el campesino contribuye a crear los alimentos para su propia subsistencia; el del campo no comprende cómo la ciudad llega al campo a través de bienes y servicios: maquinaria agrícola, electrificación rural, etc.; en otras palabras el proceso real de integración nacional a través de intercambio de bienes, servicios, valores, creencias, costumbres es encubierto y se vé como fruto de la representación política de caudillos regionales y gamonales regionales que con "el sacrificio y la lucha" consiguen "auxilios" presupuestales para el desarrollo de su región.

La historia oficial se encarga de impartir valores que deforman la heterogeneidad del país. No se vé, por ejemplo, al niño del Amazonas como un protector del medio ambiente, sino como un "indio salvaje"; no se vé al niño Cogi como, un niño con un gran espíritu comunitario, sino como una parranda de "indígenas que sabotean la enseñanza de la religión y que se niegan entrar a Occidente"; no se vé en la maloca Barí un modelo arquitectónico de integración humana, sino "ranchos de paja sucios habitados por indígenas promiscuos"; al campesino se le vé como a un ignorante y supersticioso" y el obrero es un "analfabeto".

Ahora bien, si la identidad nacinal es un proyecto a realizar:

Qué hemos hecho los antropólogos para realizarlo y qué hemos dejado de hacer?.

De hecho, la mayoría de las investigaciones en Colombia padecen de un excesivo localismo, factor que es necesario en un momento del desarrollo de las investigaciones, pero que después se convierte en un obstáculo enorme por superar.

Por otra parte, hay demasiado celo en el manejo de la información y cada quien pretende un poco ser el verdadero intérprete de "su"

comunidad, cuando no de "su" informante, aspectos que en cierto modo están justificados por la forma como algunos extranjeros han hecho uso y abuso de la información de investigadores nacionales. Con todo, la realidad nacional sigue siendo un rompecabezas en nuestras manos y cada uno continúa con su ficha en la mano.

La pregunta a plantear sería: cómo llevar a cabo el proyecto que permita la creación de una verdadera identidad nacional?. La respuesta en parte, es aprovechar legítimamente la coyuntura que presenta a nivel de la enseñanza de las ciencias sociales en la primaria y el bachillerato, puesto que en estos momentos se adelanta un cambio curricular, que está impregnado de un nuevo espíritu y que oxigena la pedagogía en Colombia.

Este cambio curricular por primera vez ha consultado la opinión de expertos en investigación de las ciencias sociales, a tiempo que los pedagogos han aportado sus experiencias en el conocimiento de la relación cultura y escuela. Estos dos esfuerzos han creado un marco teórico cuyos objetivos son:

"Si se tiene en cuenta que los diversos temas y problemas de las ciencias sociales están enraizados en la experiencia cotidiana de la persona, es decir, en su historia, su cultura y su medio social, es comprensible que el desarrollo científico de estos temas aportará cada vez más a la comprensión de su pertenencia y a la búsqueda de alternativas hacia una sociedad más humana.

De lo dicho anteriormente se desprenden los siguientes objetivos de las ciencias sociales :

Un primer objetivo es hacer consciente al alumno de su medio social, cultural, ambiental, económico, histórico, político, etc., de tal manera que él vaya conociendo las interrelaciones de ese medio y la manera como éstas influyen en su comportamiento individual y su acción social. Sin embargo, es necesario al mismo tiempo mostrar cómo la pertenencia pasada y presente es susceptible de ser transformada por las personas y grupos que interactúan en el medio natural y social al que pertenecen. En consecuencia, un segundo objetivo de las Ciencias Sociales es capacitar al alumno para reflexionar responsablemente sobre su medio y su pertenencia. Reflexionar significa poder tomar distancia de todos aquellos condicionamientos analizados en el primer objetivo.

Tomar distancia de la pertenencia conduce al logro de un tercer objetivo, cual es capacitar al alumno para sugerir posibles y diversas alternativas de transformación con respecto al desarrollo histórico, social y cultural de la comunidad. Se buscará privilegiar como las mejores alternativas aquellas que más corresponden a las necesidades reales de la comunidad, aunque se contrapongan a intereses y necesidades individuales.

El discernimiento entre actitudes y valores marcadamente individualistas y aquellos que corresponden más a la comunidad llevará a un cuarto objetivo: plantearse el problema fundamental de la acción en sociedad, es

decir, la responsabilidad ética. Esta se inscribe en la condición de ser social del hombre. Si se reflexiona que el hombre como persona necesita de los demás para realizarse autónomamente en su contexto social e histórico, en la familia y en la comunidad, se descubre como principio fundamental de su acción la responsabilidad para con los demás. Esta responsabilidad propia de sus acciones como ser libres es la (1983).

Esta apertura en la enseñanza de las Ciencias Sociales implica una formidable empresa que consiste en desmontar la falsa conciencia histórica actual para convertir a la escuela en un espacio que permita el paso de las historias no oficiales de las culturas populares, de las culturas indígenas, es decir, dejar transitar el discurso de la heterogeneidad, pero no como una masa caótica de conocimientos sino con los instrumentos que permitan a los niños agenciar la heterogeneidad para encontrar las articulaciones del proceso en el que ellos mismos están inmersos.

El reto entonces, para la Antropología Colombiana consiste en construir las herramientas que hagan posible que el saber sobre las comunidades particulares pueda ser visto al mismo tiempo en su especificidad y en su interdependencia con el proceso que las articula en el todo dinámico de nuestra cultura en formación.

Este proceso, por supuesto, no es una meta a corto plazo y aquí no nos hacemos ilusiones con respecto a las "aperturas" del Estado, pues bien sabemos que la escuela no puede ser neutral; pero tampoco consiste en descartar los aparatos escolares como medios de instrumentación. La escuela servirá como medio hasta donde su naturaleza lo permita. Más allá la tarea seguirá en manos de la autogestión comunitaria. Lo importante es que el proyecto de la creación de una identidad nacional se ponga en marcha con o sin el estado. De otra forma, es imposible darle un sentido a la Antropología sino es el de entregarle una verdadera imagen de la realidad a aquellos que verdaderamente la crean.

Estas reflexiones no aspiran a delinejar un programa paso a paso de cómo construir una identidad nacional; tan solo intentan construir un espacio nuevo desde dónde orientar la solución al problema de la identidad y de la crisis.

Esta obra se terminó de imprimir  
el día 15 de noviembre de 1986, en los  
talleres gráficos de la Empresa  
Editorial Universidad Nacional.  
Bogotá - Colombia