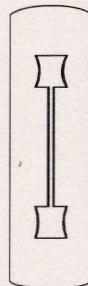


BOGOTÁ, COLOMBIA • VOL. 26, N.º 1 (ENERO-JUNIO) • AÑO 2012

ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) • 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.
26
Número 1
2012

maguaré

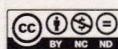


UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

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

Maguaré es una revista anual dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica a través de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas del conocimiento, esto con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, Maguaré no asume ninguna responsabilidad en relación con las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.



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

DIRECTOR:

Carlos Miñana Blasco, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITOR:

Luis Alberto Suárez Guava, *Universidad Nacional de Colombia*

COMITÉ EDITORIAL:

César Ernesto Abadía Barrero, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Mauricio Caviedes Pinilla, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia*

Augusto Javier Gómez López, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Max S. Hering Torres, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

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

María Angélica Ospina Martínez, *Universidad Externado de Colombia, Bogotá*

Carlos Guillermo Páramo Bonilla, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Zandra Pedraza Gómez, *Universidad de los Andes, Bogotá*

COMITÉ CIENTÍFICO:

Phillip Bourgois, *Universidad de Pensilvania, Estados Unidos*

Rosana Guber, *Universidad Nacional de San Martín, Argentina*

Christian Gross, *Universidad de París, Francia*

Stephen Hugh-Jones, *Kings College, Cambridge, Inglaterra*

Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

ASISTENTES DE EDICIÓN:

Ingrid Sánchez Bernal, Jorge Quintero Álvarez, Daniela Samper Alturo,

Edward González Quiñones, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS:

María del Rosario Casas Dupuy

CONTACTO:

Revista Maguaré

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130

Tel.: 316 5000 ext. 16336, Bogotá, Colombia

revistamaguaré@gmail.com

revmag_fchbog@unal.edu.co

ILUSTRACIÓN DE PORTADA:

Maíz azul, cosecha del campesino

Mariana Xochiquétzal Rivera García

ILUSTRACIONES DE PORTADILLAS:

Pablo Quiroga, 2012. Archivo del autor

La revista *Maguaré* se encuentra indexada en el IBN-Plulindex de Colciencias (categoría B) y además incluida en:

- Fuente Académica Premier de EBSCO
<http://ejournals.ebsco.com/login.asp?bCookiesEnabled=TRUE>
- Dialnet
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=16254>
- Latindex
<http://www.latindex.unam.mx/ buscador/resBus.html?palabra=maguare&opcion=1>
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
<http://www.banrepultural.org/blaa>
- scielo Colombia
<http://www.scielo.org.co/>
- Clase (Base de datos bibliográfica de revistas de ciencias sociales y humanidades)
<http://clase.unam.mx/>
- Credi-OEI (Centros de recursos documentales e informáticos de la OEI)
<http://www.oei.es/basecredi.htm>
- e-Revistas (Plataforma *open acces* de revistas científicas electrónicas españolas y latinoamericanas del csic)
http://www.erevistas.csic.es/ficha_revista.php?oai_iden=oai_revista646
- Scientific Commons
http://en.scientificcommons.org/#search_string=maguare
- Public Knowledge Project
<http://pkp.sfu.ca/node/2313>
- Anthropological Literature
<http://www.ebscohost.com/academic/anthropological-literature>
- Ulrich's Web
<http://ulrichsweb.serialssolutions.com/login>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR:

Moisés Wasserman Lerner

VICERRECTORA:

Natalia Ruiz Rodgers

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO:

Sergio Bolaños Cuéllar

VICEDECANO ACADÉMICO:

Jorge Enrique Rojas Otálora

DIRECTOR DEL CENTRO EDITORIAL:

Esteban Giraldo González

COORDINADORA DE REVISTAS:

Dalilah Carreño Ricaurte

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTOR:

Carlos Miñana Blasco

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores

Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá

Tel.: 337 7700

www.siglodelhombre.com

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

calle 20 n.º 7-15

Tel.: 316 5000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Torre de Enfermería, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 19647

www.unlalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelau.com

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo

Av. El Dorado n.º 44A-40

Telefax: 316 5000 ext. 20082. A. A. 14490

canjednb_nal@unal.edu.co

 CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C., 2012

Corrección de estilo: Ruth Romero

Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital

En nuestra edición n.º 24, correspondiente a la publicación anual del 2010, se presentaron errores en dos artículos.

En el artículo “Género y Generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá” de Mara Viveros Vigoya y Franklin Gil Hernández aparecen dos errores.

- En la página 100, en el resumen, octava línea, dice: “En segundo lugar, se expone el conjunto de biografías de las personas de raza negra consideradas en el marco del estudio, conjunto analizado a partir de los esquemas de sus trayectorias educativas”. Debería decir: *En segundo lugar, se expone una visión de conjunto de las trayectorias biográficas analizadas a partir de algunos esquemas de las trayectorias educativas.*
- En la página 104, línea décima, dice: “clasificaciones raciales a partir de las cuales se discrimina a las personas por su raza”. Debería decir: *clasificaciones raciales a partir de las cuales se discrimina racialmente a las personas.*

En el artículo “Un oso en la trastienda: acerca de la fauna inédita en la iconografía de San Agustín” de César Augusto Velandia Jagua se interpoló un fragmento de una cita de la página 316 a otro párrafo del mismo texto en la página 320.

En nuestra edición n.º 25(2), correspondiente a la segunda publicación del 2011, se presentó un error:

Nos faltó incluir el crédito del autor de las portadillas. El autor de las portadillas y la carátula de este número es Mauricio Arango Pinilla.

Presentamos excusas a la autora, a los autores, a las lectoras y los lectores por estos cambios.

En la versión digital de los artículos estos errores han sido corregidos.



TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN	9
--------------------	---

ARTÍCULOS

LA AVENTURA DE SER ANTROPOLOGA EN COLOMBIA: ALICIA DUSSÁN DE REICHEL-DOLMATOFF Y LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN COLOMBIA	
--	--

<i>The Adventure of Being a Female Anthropologist in Colombia: Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff and Social Anthropology in Colombia</i>	15
---	----

ROBERTO PINEDA CAMACHO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

FRANCISCO JAVIER MATÍS, EL NEGRO PÍO, UN ÁGUILA Y LA HOJA DEL GUACO: UNA CONTRANARRATIVA DE LA VISIÓN ESPACIAL DE LAS ÉLITES SOBRE EL TRÓPICO	
--	--

<i>Francisco Javier Matís, Negro Pío, an Eagle, and the Guaco Leaf: A Counter-Narrative to the Elitist Spatial View of the Tropic</i>	41
---	----

FELIPE MARTÍNEZ-PINZÓN · College of Staten Island, City University of New York · Estados Unidos

VICHADA: ÉXODO Y ETNOCIDIO INDÍGENA; EL AVANCE DE LA GANADERÍA EXTENSIVA Y DE LA COLONIZACIÓN	
--	--

<i>Vichada. Exodus and Indigenous Ethnocide. The Advance of Cattle Ranching and Settlement</i>	75
--	----

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ

NATHALY MOLINA GÓMEZ

CAROLINA SUÁREZ PÉREZ

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

HACIENDO DEL CONJURO UN ENCUENTRO: SOBRE LA INNOMBRABLE NACIÓN Y LA MAGIA DE LOS BACHUÉS	
---	--

<i>How Conjunction Became an Encounter: On the Unspeakable Nation and the Magic of the Bachués</i>	123
--	-----

JUAN CAMILO RUIZ GARCÍA · Centro de Pensamiento Latinoamericano raíZAL, Colombia

LOS “HECHICEROS” GUAYCURÚES EN EL GRAN CHACO DURANTE EL SIGLO XVIII	
---	--

<i>Guaycurú Sorcerers in the Gran Chaco during the 18th Century</i>	161
--	-----

CINTIA N. ROSSO · Universidad de San Martín · Argentina

PATRONES DE ASENTAMIENTO Y DISTRIBUCIÓN DE RECURSOS AGRÍCOLAS EN DOS UNIDADES
POLÍTICAS PREHISPÁNICAS EN LOS LLANOS OCCIDENTALES DE VENEZUELA

*Settlement Patterns and Distribution of Agricultural Resources in Two Political
Pre-Hispanic Units of the Eastern Savannas of Venezuela*.....

195

JUAN CARLOS VARGAS RUIZ · Universidad de Pittsburgh · Estados Unidos

PRODUCCIÓN ARTESANAL INDÍGENA Y COMERCIALIZACIÓN: ENTRE LOS “BUENITOS”
Y LOS “BARATEROS”

Indigenous Handicraft Production and Commercialization: Between the “Good” and the “Cheap”..... 229

CECILIA MARIANA BENEDETTI · Universidad de Buenos Aires (UBA) · Argentina

“ALEGRÍA SIN FRONTERAS” ENTRE BRASIL, COLOMBIA Y PERÚ: DE CÓMO “TRES PAÍSES HERMANOS”
CELEBRAN EL NACIONALISMO

*“Boundless Happiness” between Brazil, Colombia and Peru: How “Three Brotherly Countries”
Celebrate Nationalism*.....

263

DANIEL ESTEBAN UNIGARRO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

“SOLO VENIMOS A DORMIR, SOLO VENIMOS A SOÑAR”

“We are only here to sleep, we are only here to dream”..... 301

MARIANA XOCHIQUÉTZAL RIVERA GARCÍA · Investigadora independiente · México

EN EL CAMPUS

Homenaje a la antropóloga Alicia Dussán..... 327

GERARDO ARDILA · Universidad Nacional de Colombia

Sobre Alicia Dussán..... 331

MOISÉS WASSERMAN · Universidad Nacional de Colombia

Una historia de vida entre el pasado y el presente de Colombia.

Homenaje a Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff..... 335

ANA MARÍA GROOT DE MAHECHA · Universidad Nacional de Colombia

Mi maestra de antropología y vida..... 339

JAIME AROCHA RODRÍGUEZ · UNESCO

LO RECIENTE

<i>Tres publicaciones recientes sobre Lope de Aguirre: Galster, Aguilar y Córdoba, y Balkan</i>	349
Por: CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA · Universidad Nacional de Colombia	
<i>La identificación humana en Colombia: avances y perspectivas</i>	354
José Vicente Rodríguez Cuenca	
Por: CÉSAR SANABRIA MEDINA · Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses	
<i>Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización</i>	356
Jules Falquet	
Por: TANIA PÉREZ-BUSTOS · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
<i>Política de vida y muerte: etnografía de la violencia diaria en la Sierra de la Macarena</i>	359
Nicolás Espinosa	
Por: JORGE ANDRÉS CANCIMANCE LÓPEZ · Universidad Nacional de Colombia	
<i>Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno</i>	363
Michel-Rolph Trouillot	
Por: CÉSAR ERNESTO ABADÍA BARRERO · Universidad Nacional de Colombia	
<i>Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi y pagamentos entre los indígenas kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta</i>	370
Patrick Morales Thomas	
Por: MAURICIO CAVIEDES PINILLA · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia	
<i>Perfil académico de los autores de Maguaré, vol. 26, n.º 1</i>	373
<i>Evaluadores Maguaré, vol. 26, n.º 1</i>	377
<i>Normas para la presentación de artículos</i>	378
<i>Guidelines for Presentation of Articles</i>	380

PRESENTACIÓN

Ya han ocurrido ocho números de *Maguaré* desde que empezamos a aprender a hacerla. En el transcurso, hemos postergado algunas expectativas; y otras, que se realizaron pronto, lucen a tramos descoloridas y a tramos brillantes. No podemos, todavía, mirarnos con distancia. Los principios, en cambio, guían nuestro quehacer; son una promesa que nos debemos y esperamos cumplir más pronto que tarde. Esa promesa tiene que ver con el lugar del trabajo de campo en el conocimiento antropológico. Tiene que ver con la relación entre la teoría social y los conocimientos locales. Tiene que ver con la búsqueda de las palabras precisas para decir los mundos que nos permiten y nos permitimos conocer. Y tiene que ver con la acción concreta y efectiva para evitar la desaparición de esos mundos, y para conseguir que sean respetados o lograr su transformación.

El camino es largo, y eso ya lo sabíamos. La reciente tradición de la novedad ha venido castrando ideas propias y poniendo en ese lugar pensamientos recién manufacturados para el consumo en masa de las élites intelectuales, aparentemente descolonizadas, o para el consumo de quienes creen que el conocimiento de lo social tiene su único depósito en las miríadas de publicaciones de última hora. El panorama puede ser un poco más desolador porque en el mercado de las publicaciones hay quienes, como buenos modernos, se encuentran en la difícil carrera del brillo intelectual. Eso hace que haya autores de primera, de segunda y de tercera. La explosión de maestrías y doctorados en Latinoamérica, es nuestra opinión, no ha mejorado el asunto. Recibimos textos que quieren justificarse por la recurrencia de las citas de moda y textos que no hacen más que referir trabajos previos del autor o autora, reciclando párrafos y párrafos con mínimas variaciones en la redacción. Sabemos que las prácticas preescolares de cortar y pegar no son ajenas al mundo universitario. Así que resulta difícil estar en el límite superior del conocimiento, aunque lo intentamos. El límite del conocimiento, por otra parte, es siempre cuestión de perspectiva.

Una de nuestras aspiraciones, que nada tiene de innovador, es la de poner el conocimiento patas arriba. Nos gustan los escritos que se encuentran con los problemas desde lo más concreto. No esperamos

autores que agoten todo lo escrito, pero sí que intenten recorrer las paradojas que plantean lo que hace y dice la gente. Para esto muchos encuentran héroes del pensamiento y desde allí ven el mundo. Ese es el camino académico más corriente; hay quienes lo aprendieron en casa. Nosotros privilegiamos el campo, en donde todas las metodologías resbalan. Estamos convencidos de que en el mundo ocurre el conocimiento. No escribimos sin campo; no estudiamos sin campo; no pensamos sin campo. Y creemos que no todo está escrito. En *Maguaré* esperamos, por lo menos, hablar al respecto.

Eso de ver el mundo es parte del problema de la antropología. *Antropología en imágenes* es un espacio para cuestionarlo. Creemos que es posible hacerlo, aunque no sabemos cómo. Esperamos que, con las recientes tecnologías de la imagen, las personas que hacen antropología intenten algo más que el registro y la ilustración. Este espacio continúa aguardando imágenes en disputa.

Este número incluye en la sección *En el campus* un conjunto de textos presentados con ocasión del homenaje que le hiciera la Universidad Nacional de Colombia a la antropóloga Alicia Dussán. El texto del profesor Roberto Pineda, que abre la sección de artículos, es uno de ellos, pero lo presentamos aparte por ser fruto de una prolongada investigación sobre la historia de antropología colombiana.

Trabajamos en otros números y esperamos los frutos de la investigación en Colombia y América Latina. Seguimos desde esta orilla, por momentos estrechada por el agua y la manigua, oteando el horizonte, buscando señas en el color de las aguas.

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Editor

En nuestra edición n.º 24, correspondiente a la publicación anual del 2010, se presentaron errores en dos artículos.

En el artículo “Género y Generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá” de Mara Viveros Vigoya y Franklin Gil Hernández aparecen dos errores.

- En la página 100, en el resumen, octava línea, dice: “En segundo lugar, se expone el conjunto de biografías de las personas de raza negra consideradas en el marco del estudio, conjunto analizado a partir de los esquemas de sus trayectorias educativas”. Debería decir: *En segundo lugar, se expone una visión de conjunto de las trayectorias biográficas analizadas a partir de algunos esquemas de las trayectorias educativas.*
- En la página 104, línea décima, dice: “clasificaciones raciales a partir de las cuales se discrimina a las personas por su raza”. Debería decir: *clasificaciones raciales a partir de las cuales se discrimina racialmente a las personas.*

En el artículo “Un oso en la trastienda: acerca de la fauna inédita en la iconografía de San Agustín” de César Augusto Velandia Jagua se interpoló un fragmento de una cita de la página 316 a otro párrafo del mismo texto en la página 320.

En nuestra edición n.º 25(2), correspondiente a la segunda publicación del 2011, se presentó un error:

Nos faltó incluir el crédito del autor de las portadillas. El autor de las portadillas y la carátula de este número es Mauricio Arango Pinilla.

Presentamos excusas a la autora, a los autores, a las lectoras y los lectores por estos cambios.

En la versión digital de los artículos estos errores han sido corregidos.



**LA AVENTURA DE SER ANTROPÓLOGA EN COLOMBIA:
ALICIA DUSSÁN DE REICHEL-DOLMATOFF
Y LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN COLOMBIA ***

The Adventure of Being a Female Anthropologist in Colombia: Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff and Social Anthropology in Colombia

ROBERTO PINEDA CAMACHO **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Este texto fue presentado con ocasión del homenaje a la profesora Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff, en la Universidad Nacional de Colombia, en abril del año 2009.

Agradezco a la profesora Alicia Dussán sus pertinentes comentarios acerca de su biografía intelectual, así como al profesor Gerardo Ardila por su invitación a participar en el evento.

** rpinedac@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 19 de septiembre del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff formó parte de la primera generación de estudiantes de Etnología del Instituto Etnológico Nacional, mediante el cual se institucionalizó la enseñanza de la antropología en Colombia. Desde muy joven, se destacó por su interés por la arqueología y la antropología; y se convirtió, en pocos años, en una experimentada “trabajadora de campo”. En asocio con su esposo, Gerardo Reichel-Dolmatoff, realizó relevantes investigaciones en el Caribe y en otras regiones de Colombia. Fue, durante dos décadas, la única mujer arqueóloga colombiana. Igualmente, con el profesor Reichel-Dolmatoff fundaron el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, Colombia (1963). Su vida personal y académica tuvo que afrontar retos y prejuicios, rivalidades e incomprendiciones.

Palabras clave: *Alicia Dussán, antropología colombiana, género, historia de la antropología, trabajo de campo.*

ABSTRACT

Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff was part of the first generation of ethnology students at the Instituto Etnológico Nacional, through which the teaching of anthropology was institutionalized in Colombia. Since she was very young, Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff had a marked interest in archaeology and anthropology, and, in a few years, she became an experienced “field worker”. In association with her husband, Gerardo Reichel-Dolmatoff, she carried out relevant research in the Caribbean and other regions of Colombia. For two decades she was the only female archaeologist in Colombia. Together they founded the Department of Anthropology of the Universidad de los Andes, Colombia (1963). During her personal and academic life, she had to face challenges and prejudice, as well as rivalries and incomprehension.

Keywords: *Alicia Dussán, Colombian anthropology, gender, history of anthropology, field work.*

El mundo es un aparato
todo lleno de tinieblas;
lo más seguro es la tierra,
y tiembla a cada rato.

Refrán de Atánquez

GERARDO Y ALICIA REICHEL-DOLMATOFF (1956)

Permítaseme efectuar un saludo muy cordial a todos los integrantes de la mesa, al señor rector, a Gerardo Ardila, y, especialmente, a la profesora Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff, quien fue nuestra profesora de Antropología Cultural, de los primíparos del segundo semestre de 1968, en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Sus enseñanzas y trabajos han sido decisivos en la formación de los antropólogos y antropólogas en Colombia, como también en los rumbos de la antropología en América Latina.

Resumir su prolífica trayectoria profesional y su importancia para las ciencias sociales y humanas es realmente todo un reto; se corre el riesgo de pasar por alto numerosas e imprescindibles contribuciones que la profesora Alicia ha realizado, en muchos casos en una labor activa con su esposo, el profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff. No obstante, me arriesgaré a efectuar algunas pinceladas, a mostrar un panorama general, con la benevolencia de ella y de los colegas y amigos (figura 1).

SUS PRIMEROS PASOS COMO ETNÓLOGA

Doña Alicia, como la llamamos sus estudiantes, realizó sus estudios de bachillerato en el prestigioso Gimnasio Femenino de Bogotá, el equivalente femenino del Gimnasio Moderno. Ambos colegios privados se destacaron por las innovaciones pedagógicas de la denominada Escuela Nueva —basada en los planteamientos de Decroly, Montessori, entre otros—, promovidas inicialmente en el Gimnasio Moderno por don Agustín Nieto Caballero y por la presencia de un distinguido grupo de profesores¹. La introducción de nuevos métodos pedagógicos

¹ Entre sus profesores se destacaron: el suizo Henry Yerly (Física y Matemáticas), Tomás Rueda Vargas (Historia de Colombia) y Julio Carrizosa Valenzuela (Cosmología). También cursó Latín y Literatura. A lo largo de los cursos anuales, escogía sucesivamente ciertos temas que eran también objeto de aprendizaje directo (v. g. Alimentación, Vivienda). En este contexto, salieron de las aulas a conocer casas



Figura 1

Alicia Dussán con la antropóloga Betty Meggers y el antropólogo Clifford Evans.
Cartagena (Bolívar, Colombia), 1957 (archivo de la familia Reichel-Dolmatoff)

—como la visita a sitios o lugares fuera del aula y del colegio— debió tener cierto impacto entre sus alumnas. A pesar de ello, el Gimnasio Femenino —dirigido por Celia Duque, quien había sido miembro de la comunidad religiosa de las Hermanas de la Caridad— era en otros aspectos (como la mayoría de los colegios de la época) muy conservador. Por ejemplo, el profesor de Biología Humana, decano de la Facultad de Medicina, omitía toda enseñanza sobre la reproducción humana². Y el colegio seguía orientando a sus alumnas a ser sobretodo unas buenas esposas y amas de casa —mientras que su homólogo masculino preparaba a los hombres para ser dirigentes del país—.

en construcción y los mencionados chircales, que, para la época, se encontraban en zonas hoy relativamente céntricas de la ciudad. Se trataba de privilegiar la observación, la experimentación y el papel activo de los educandos.

² Por entonces doña Alicia también leyó el libro *Los niños de otros países* —texto acompañado de grabados, presumiblemente escrito por F. Hamer, el cual concitó su temprano interés por la diversidad cultural (Camargo, 2009)—. Este texto fue objeto de varias ediciones en España, Cataluña y Argentina, antes de 1940; también Hamer publicaría otros textos, como *El mundo animal para niños* (1900) o *Escuela de animales* (1917).

Doña Alicia fue una verdadera líder de su curso, gran estudiante, y capitana del equipo de básquet, de voleibol y beisbol. Como ella misma confiesa, siempre aspiraba a ser una de las mejores alumnas, si no la mejor, en todo lo que se comprometía.

Se graduó en el año 1938, con la expectativa de seguir una carrera profesional en ciencias sociales en Europa. Como ocurrió con otros jóvenes convertidos después en etnólogos, la Exposición Arqueológica y Etnográfica (1938) organizada por Gregorio Hernández de Alba y Gustavo Santos con ocasión del IV Centenario de la fundación de Bogotá (en donde tuvieron lugar las influyentes las conferencias dictadas por Paul Rivet), despertaron su decisión vocacional (Guerrero, 1999, p. 164):

En ese momento asistía —afirma nuestra connotada antropóloga— a una serie de conferencias que hizo Paul Rivet en la Biblioteca Nacional que me influenciaron enormemente. Ya me había interesado en la Arqueología por artículos de Hernández de Alba. Entonces yo pensaba en Europa seguir sociología o etnología, no estaba muy clara cuál de las cosas.

Después de su grado de bachiller, en efecto, viajó a Berlín, donde fue acogida por Joaquín Quijano Mantilla, cónsul de Colombia en esa ciudad, gracias a un encuentro casual con Cecilia Quijano, la hija del primero. Desplazarse a Europa sola, por esa época, con la anuencia de su madre, revela la libertad y el respaldo que doña Lucrecia Maldonado, ya por entonces viuda, daba a sus hijos. Este apoyo se mantendría durante su vida como investigadora.

Se inscribió en la Universidad de Berlín, participó en un curso de Introducción a la Cultura y Lengua Alemana (era la única mujer americana del grupo) y se dedicó a recorrer Museos: “Desgraciadamente acababa de morir Preuss³ para estudiar las exposiciones colombianas. Todo un nuevo mundo se abrió” (Guerrero, 1999, p. 165).

³ Gran etnólogo alemán, nacido en el año 1869; realizó diversas investigaciones etnográficas y arqueológicas en Colombia y en México. En Colombia efectuó investigaciones arqueológicas pioneras en San Agustín y trabajos etnográficos entre los pueblos uitoto del Amazonas y kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. A partir de 1920, dirigió el Museo de Etnología de Berlín y fue profesor de la Universidad de Berlín. Murió en 1938, en circunstancias todavía no completamente

El desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial la obligó a regresar a Colombia y se inscribió en la Universidad Nacional de Colombia. La Facultad de Derecho de la Universidad Nacional incluía en su péñsum una formación general en ciencias sociales. De hecho, el título recibido era Doctor en Derecho, Ciencias Políticas y Sociales: “Me interesó Derecho porque Francisco Socarrás daba Antropología Física y Antonio García Sociología. Emilio Zuleta (Luís de Zulueta) también daba Sociología” (Guerrero, 1999, p. 165).

Un año después abandonó la Facultad de Derecho e ingresó al Instituto Etnológico Nacional (Guerrero, 1999, p. 165):

Tan pronto se funda el Instituto Etnológico entro yo. Entonces fue un gran problema salir de la Universidad. El rector y el decano (el decano era Soto del Corral) van donde mi mamá, porque consideran que yo soy una alumna que vale la pena... fue terrible dejar la Facultad de Derecho; entro al Instituto, allí encuentro a toda la gente, encuentro a Blanca, a Edith, Luis Duque.

Su paso por la Facultad de Derecho le legó una valiosa formación cuantitativa y estadística, en el ámbito del curso dictado por el profesor Higuita, director del Instituto de Estadísticas Nacionales —aprendizaje que fue fundamental en sus futuras investigaciones y en su contribución a los trabajos en coautoría con su colega y esposo, el profesor Reichel-Dolmatoff—.

Pertenece la profesora Alicia a un brillante grupo de mujeres que ingresó por primera vez a la educación superior. Un destacado grupo de ellas haría el tránsito de la Normal al Instituto Etnológico Nacional, en cuyo ámbito se especializaron como etnólogas (figura 2) bajo la batuta de Paul Rivet, maestro del americanismo y fundador del Instituto de Etnología de París y del Museo del Hombre⁴.

Rivet, como se sabe, había venido en 1941 a Colombia, escapando de las manos de la Gestapo —fundada a los pocos meses que el Instituto Etnológico Nacional (1941)—. Las etnólogas no solo fueron

esclarecidas, después de haber sido acusado por uno de sus discípulos de ser enemigo del Tercer Reich.

⁴ Una detallada y profunda biografía de Rivet y su obra institucional en Francia y en Colombia, en particular, se puede consultar en Laurière (2008). También ver, en castellano, Laurière (2009) y el texto de doña Alicia sobre el mismo Rivet (1984).



Figura 2

Alto de los Ídolos de San Agustín (Huila, Colombia), 1965

(archivo de la familia Reichel-Dolmatoff)

parte de las primeras profesionales en Colombia, sino que también formaron el primer grupo de científicas en el campo de la antropología en América Latina, cuyas antropologías fundacionales están sobre todo representadas por hombres⁵.

Doña Alicia ya había manifestado, como expresamos, un particular interés por lo que se llamaría *etnología*, e incluso, según nos comentara, poseía una colección de cráneos, que luego entregaría a un asilo que también disponía de otra colección de calaveras humanas. Asimismo compró una colección de urnas funerarias a un funcionario de una empresa petrolera norteamericana; y junto con Reichel-Dolmatoff, en calidad de novios, realizaron en el año de 1940 diversos trabajos etnográficos y arqueológicos⁶.

5 Con relación al proceso de acceso de la mujer a los estudios superiores y al rol de las etnólogas en la conformación de la ciencia social contemporánea en Colombia, ver, entre otros, Guerrero (1999), Cohen (2001), Echeverri (2007) y Wills (2007).

6 “En Semana Santa de 1940 ya estábamos visitando los indios guahibos, que vivían no lejos de Villavicencio. Y mientras estudiaba Derecho, cada ocasión que había, cada fin de semana salíamos a la sabana de Bogotá. Comenzamos a recoger las

La venida de Rivet impuso una agenda que se expresó en expediciones o trabajos de campo. En este marco veremos a doña Alicia participar en la expedición a Los Motilones (Yuko-Yukpas de Perijá) con su esposo Gerardo Reichel-Dolmatoff, Roberto Pineda Giraldo y Virginia Gutiérrez; este viaje casi le cuesta la vida, pues perdió gran parte de su peso al contraer una casi mortal *malaria falciparum*.

Doña Alicia, como algunas etnólogas de la época, se casó con un antropólogo. En su caso, fue con Gerardo Reichel-Dolmatoff, en el año 1943. Rivet fue el padrino. Con Reichel-Dolmatoff compartiría el resto de su vida, tanto en el campo familiar como en el científico.

A los 24 años realizaría junto con Reichel-Dolmatoff un brillante trabajo sobre las urnas funerarias del Magdalena (1943), el cual redactaron basados en una colección que conocieron —además de la colección personal ya mencionada— durante su luna de miel en la ciudad de Honda⁷; posteriormente realizaron un estudio sobre la antropología física de los pijaos del Tolima (1943-1944)⁸, destacándose, en este marco,

pictografías, en Sopó hicimos pequeñas excavaciones. Habíamos localizado el sitio arqueológico de Soacha. Yo había comprado una colección de urnas funerarias. Entonces cuando llegó Paul Rivet, me conoció por Gerardo. Entonces Rivet desde un primer momento se hizo gran amigo de mi familia" (en Guerrero, 1999, p. 173). La especial simpatía de Rivet con doña Alicia se motivó también cuando, durante una sesión del curso de Antropología Física, el profesor francés, en el contexto de una práctica antropométrica con su alumna Alicia, descubrió que ella porta la cruz de Lorena, símbolo que distinguía a los que, en una u otra forma, apoyaban a la resistencia francesa, a través de comités locales Pro Francia Libre.

⁷ "Ahí, en la luna de miel Gerardo Reichel-Dolmatoff escribe el trabajo sobre los guahibos, que se publica. Y también encontramos una colección de urnas funerarias, de un señor Cerón; entonces hacemos el estudio de la colección que también sale luego, como un artículo, en la segunda o primera Revista del Instituto Etnológico Nacional. Entonces fue una vida de matrimonio, acción, investigación, publicación" (en Guerrero, 1999, p. 176).

⁸ Esta investigación, llevada a cabo a mediados del año 1943, tenía como objeto "la exploración de la posible existencia de un núcleo indígena píjao en el departamento del Tolima": fue realizada con el patrocinio del Ministerio de Educación Nacional, bajo el ministerio de Rafael Parga Cortés, ilustre político tolimense. Este tema no solamente tenía un interés científico sino político, ya que los municipios estudiados —Ortega, Natagaima y Coyaíma— eran el escenario de una secular lucha de sus habitantes indígenas, liderados desde los años veinte del siglo pasado por Manuel Quintín Lame. Era una lucha por el reconocimiento de sus resguardos ante las autoridades regionales y nacionales, que les negaban su condición de indios. Los Reichel-Dolmatoff pronto se dieron cuenta de la presencia de diversas prácticas píjao: la deformación craneal, tradiciones y leyendas, e incluso recogieron un léxico de la antigua lengua nativa. Pero la investigación serológica fue más contundente. Si bien había ciertas variaciones, en función de las situaciones de las comunidades,

entre el grupo de mujeres antropólogas, por el estudio de la cultura material y de la antropología física.

Como sus otras colegas, también enfrentó discriminaciones cuando llegaba a ciertas poblaciones de Colombia; los curas y pobladores locales criticaban su vestimenta y comportamiento, o no entendían bien su labor y la tenían como una mujer de “dudosa ortografía”. En el Magdalena, era llamada bajo el apelativo cariñoso y respetuoso de “niña”; en cambio, en Bolívar y Córdoba, con ocasión de sus trabajos arqueológicos con el profesor Reichel-Dolmatoff, sería tratada de “doña”, término que en el contexto local se aplicaba a las prostitutas. También, durante sus trabajos de campo con Gerardo Reichel-Dolmatoff, tendría que enfrentar situaciones garciamarqueñas, como cuando en Maicao, en La Guajira, fueron a hospedarse a un hotel que resultó ser, también, una casa de citas, cuyas sábanas reflejaban todavía el trajinar de sus inquilinas. O cuando, durante ciertas excavaciones, bebieron agua que luego se enteraron provenía de los pozos de las tumbas; o cuando levantaron una carpa encima del mismo nido de arañas pollas.

EL INSTITUTO ETNOLÓGICO DEL MAGDALENA Y EL PROGRAMA DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS EN EL CARIBE: ENTRE TAGANGA Y ATÁNQUEZ

Durante el segundo lustro de la década del cuarenta, en 1946, los esposos Reichel-Dolmatoff fundaron el Instituto Etnológico del Magdalena, más o menos al mismo tiempo en que Hernández de Alba creaba el Instituto Etnológico del Cauca. Asociado el Instituto, establecieron un Museo; allí conformaron una colección cerámica y etnográfica, mientras que conjuntamente realizaban trabajos de campo arqueológicos en Pueblito —en el actual Parque Tairona (figura 3)— y, posteriormente, en los ríos Ranchería y Cesar, entre

sus vínculos con los pueblos mestizos, etc., en Ortega, Coyaima y Natagaima predominaba el grupo sanguíneo O, característico de la población indígena (en Natagaima, en particular, su prevalencia era absoluta).

También llamaron la atención sobre la gran existencia del grupo O entre los tolimenses en general; y observaron, como conclusión “que los Pijao, a pesar del contacto con la civilización que los rodea, han conservado su integridad serológica primitiva, de tal manera que según esta, equivalen a un grupo como el de los Kuaiker” (Reichel-Dolmatoff y Reichel-Dolmatoff, 1943, p. 519).



Figura 3

Alicia Dussán con el antropólogo Milcíades Chávez en Pueblito (Magdalena, Colombia)
(archivo de la familia Reichel-Dolmatoff)

otras regiones. De esta forma doña Alicia se constituyó en una verdadera y experimentada arqueóloga del Caribe colombiano.

Quizás limitada para ascender a la Sierra por su frecuente condición de embarazo, al Museo y, ante todo, a su casa en Santa Marta, llegaban indígenas de la Sierra Nevada, con quienes conversa y a quienes entrevista sobre sus procesos de socialización, pautas de crianza, tradiciones y mitología. Durante estos años se apropió de las perspectivas de la Escuela de Cultura y Personalidad. Tradujo y utilizó detallados cuestionarios de terreno elaborados al respecto por la famosa antropóloga Margaret Mead. Realizó trabajos pioneros en el campo de las pautas de crianza y de las relaciones de género: por ejemplo, en Taganga, estudió sus personalidades masculinas y femeninas; hasta allí se trasladaba en cayuco, porque apenas se estaba abriendo la carretera que hoy la conecta con Santa Marta⁹.

⁹ Hacia 1949, Taganga era un pequeño poblado de pescadores de aproximadamente 800 habitantes, quienes se autodefinían como *indios*; de igual forma, eran considerados por los habitantes de Santa Marta y otros pueblos aledaños. Los hombres se dedicaban a la pesca, mientras que las mujeres comercializaban el pescado en el mercado de la

Después de realizar excavaciones arqueológicas en la costa norte y en la Sierra, de indagar la etnohistoria y la etnografía de los kogui y de la Sierra Nevada, y de estudiar Taganga, los esposos Reichel-Dolmatoff asumieron la tarea —en 1951— de investigar la población de Atánquez, una aldea “mestiza”, habitada por los indígenas kankuamos, en las estribaciones de la Sierra, cerca de Valledupar. Atánquez experimentaba una considerable transición sociocultural debido a diversas dinámicas regionales: para los habitantes de Valledupar, aquella localidad era una “comunidad india”, mientras que para los indígenas más tradicionales de la Sierra Nevada era una sociedad “española” o “civilizada”¹⁰. Para los Reichel, era un sitio ideal para analizar la transición entre el “indio” y el “vallenato”.

ciudad de Santa Marta; ellas manejaban el dinero, la plata. El estudio de doña Alicia explica con cierto detalle las pautas de socialización local y la funcionalidad de estas en relación con los papeles mencionados de hombres y mujeres. Los valores locales de igualdad, colaboración, generosidad, etc., caracterizaban a los hombres, mientras que de las mujeres “se espera agresividad y competencia, emotividad y celos, avaricia y murmuración, egoísmo y falta de horadex. Las mujeres en función de su papel como vendedoras en Santa Marta, eran percibidas como “indias y forasteras” (Dussán de Reichel-Dolmatoff, 1954, p. 540): era un medio hostil, en el cual debieron aprender a competir e imponerse. Las mujeres eran los agentes del proceso de cambio y de la relación con el mundo exterior.

- 10 La relevancia antropológica de Atánquez había sido detectada por Gerardo Reichel-Dolmatoff, con ocasión de visitas previas a la región, en el contexto de sus investigaciones sobre la Sierra Nevada de Santa Marta. Para entonces, la joven pareja tenía el dilema —planteado por el mismo Reichel-Dolmatoff— de estudiar esta aldea o realizar un trabajo transversal sobre los asentamientos de la cuenca del río Guatapurí. Doña Alicia decide (el profesor Reichel-Dolmatoff proponía las alternativas y ella decidía, en última instancia) la conveniencia de estudiar dicha localidad, que para entonces se comunicaba con Valledupar por un camino transitado únicamente a caballo, en mulas o en bueyes.

Los esposos Reichel-Dolmatoff llegaron a Atánquez a caballo, en compañía de Rafael Carrillo, hoy en día prestigioso filósofo colombiano, natural de Atánquez (famoso por sus estudios de “filosofía pura” y filosofía del Derecho), quien los introdujo a la gente de la localidad. Como todos los etnógrafos, iban con un buen aprestamiento para una larga temporada de campo. Sus mulas o bueyes portaban tanques de agua Eternit, vasijas de plástico y remesa de víveres; aunque no lo suficiente porque no se les advirtió sobre las dificultades de la comida, seguramente porque a nivel local prevalecía la idea de una abundancia de recursos. Al mes de su estada, no había casi comida: el pueblo estaba “muerto de hambre”. Con el tiempo, como veremos, detectarían y describirían la situación central de los alimentos y de los valores asociados a los mismos en dicha comunidad. Y constatarían la existencia del “sancocho de piedra”, que cocinaban muchos pobladores para dar la impresión de tener, al menos, comida. La idea de que no llevaran comida seguramente formaba parte de ese *ethos* del pueblo de definir su prestigio en torno a los alimentos y al vestido de tipo europeo —hasta los difuntos debían estrenar un traje nuevo so pena de que su familia fuese blanco de críticas (Dussán de Reichel-Dolmatoff, 1955)—.

Aquella oposición se expresaba también entre los mismos habitantes del pueblo, en donde encontrábamos una especie de sociedad dual pero estratificada, conformada por “indios” y “españoles”, que correspondía asimismo a dos grandes barrios. Los “españoles”, sobre todo, habitaban en el centro del pueblo, alrededor de la plaza principal, mientras que el barrio indio (La Loma) se localizaba de forma irregular en las partes altas de la aldea. A esta dicotomía correspondía también una percepción del tiempo pasado, como el “tiempo de la morisca”, cuando los indios no estaban bautizados, e incluso huían a la montaña para evitarlo.

Los kankuamos habían experimentado diversos procesos de cambio durante el siglo XIX, pero fue sobre todo a finales del siglo XIX y primeros lustros del XX cuando se desencadenó la migración de grupos de colonos a la zona, la reorganización del pueblo y la conformación de un nuevo tipo de economía ganadera y agrícola con una mayor vinculación con el mercado regional. Los hombres cultivaban y se dedicaban a otras actividades agropecuarias, mientras que las mujeres controlaban la esfera de la producción artesanal de las mochilas de fique.

A diferencia de otras regiones indígenas de Colombia, en las que el espacio entre los asentamientos indios y blancos fue una especie de tierra de nadie, en este caso Atánquez constituía una verdadera aldea de transición en donde se ponía de presente el encuentro y desencuentro entre dos sociedades diferentes. Pero el fruto de ello era una nueva sociedad, una reorganización institucional de los valores, de los imaginarios, de la cultura y de la personalidad, de parte de la sociedad india, inmersa ahora en una nueva dinámica de cambio sociocultural. Para entonces, la pronunciación de la palabra *kankuama* —sostiene doña Alicia— era un “insulto”: los investigadores fueron criticados por colocar una tablilla, al frente de su casa, con la inscripción *kankuama*, como nombrando su morada.

El resultado de la investigación de catorce meses sería el libro *The People of Aritama* (1961), un clásico de los estudios de campesinos y mestizos en Colombia, al cual doña Alicia contribuyó, además, con un excepcional trabajo cuantitativo de diferentes aspectos de la vida social¹¹. A pesar de que apenas pasaba los treinta años de edad,

¹¹ Este libro se inscribe también en el marco del conjunto de estudios sobre la comunidad, desarrollados por entonces por antropólogos norteamericanos

este trabajo de investigación la convirtió en una de las antropólogas en Colombia y en América Latina con mayor trayectoria en el estudio intensivo de una comunidad rural —similar al que más o menos por la misma época realizaba Orlando Fals Borda en la vereda de Saucío, en Chocontá—. El trabajo en Atánquez fue apoyado en gran parte por la familia de doña Alicia, que poseía algunas propiedades en la región.

En la introducción al libro mencionado, los autores advierten que esta investigación fue realizada en un momento de crisis de la antropología en Colombia, cuando el Instituto Etnológico Nacional se había transformado en Instituto Colombiano de Antropología —en adelante, ICAN— (1953), y muchos de los discípulos de Rivet se encontraban dispersos (los esposos Reichel habían sufrido en carne propia la hostilidad contra los etnólogos).

De otra parte, se destaca la colaboración en esta condición crítica del sacerdote y antropólogo jesuita Rafael Arboleda, por entonces decano de la Facultad de Letras de la Universidad Javeriana en Bogotá; igualmente el apoyo de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, que financió la investigación; finalmente, el interés de los nuevos directores del ICAN (Francisco Antonio Vélez y Antonio Andrade Cristino) para la continuidad del proyecto, una vez que el nuevo instituto comenzó a navegar.

Durante los años 1954-58, la familia Reichel se instaló en Cartagena, desde donde continuarían sus trabajos en arqueología del Caribe y participarían en programas de Antropología Médica, en el marco del pionero Departamento de Medicina Preventiva y Salud Pública, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Cartagena. Esto les dio —nos advierten en la introducción a *The People of Aritama* (1961)— una perspectiva nueva en el análisis de ciertos problemas de Atánquez, como las condiciones de higiene, nutrición y salud¹². También en la

en diversos países de América Latina, con la colaboración activa de notables investigadores de estos países. En este marco, *The People of Aritama* (1961) sobresale por el nivel de cuantificación de sus datos.

¹² Los años de Cartagena contrastaron con la estadía en Santa Marta. Los cartageneros, según el testimonio de doña Alicia, no mostraban mayor interés por su trabajo, con excepción de la Facultad de Medicina, que, como se mencionó, tenía un programa piloto en Medicina Preventiva, en cuyo seno Reichel impartía clases de Antropología Médica. En uno de sus barrios más pobres, Reichel —con el apoyo de doña Alicia— inició un pionero y exitoso proyecto de antropología aplicada: la idea fue promover la salud como un bien de prestigio, con lo que lograron mejorar las condiciones

introducción del citado libro, destacan su deuda con los antropólogos sociales ingleses (como Meyer Fortes, Jack Goody y Edmund Leach) en el análisis de la estructura familiar y sus ciclos domésticos; también destacan la importancia del conocimiento etnográfico e histórico previo para el examen del cambio de los patrones religiosos (el culto a los ancestros); por último, advierten que en los capítulos relacionados con las formas de conciencia e imaginarios intentan esbozar un marco interpretativo de carácter teórico.

En este ámbito, entre el grupo de mujeres de su generación, doña Alicia se convierte en una verdadera y joven antropóloga social, con intensos trabajos de campo en las zonas rurales del departamento del Magdalena. En realidad, mientras que la mayoría de los antropólogos y antropólogas formados por Rivet se va especializando en un nicho específico (arqueología o antropología social o cultural), los Reichel mantuvieron una gran versatilidad, combinando lo arqueológico e histórico con la antropología cultural, y el estudio de los indios con el de los campesinos o sectores rurales o, incluso, urbanos.

LAS PUBLICACIONES SOBRE ATÁNQUEZ

Durante los años cincuenta, los esposos Reichel publicaron diversos ensayos y escritos en los que condensaron parte de su experiencia de campo en Atánquez (figura 4), previos a la publicación del libro en cuestión¹³. Entre los escritos firmados por doña Alicia, permítaseme referirme brevemente dos de sus ensayos: “La repartición de alimentos en una sociedad en transición” (1953) y “La mochila de fique: aspectos tecnológicos, socio-económicos y etnográficos” (1960).

de los pobladores del barrio. También en aquella época, su casa en Cartagena era visitada por amigos y familiares, entre ellos el prestigioso zoólogo Federico Meden. De regreso de las excavaciones del Sinú, esperaron cerca a Ciénaga Grande, en el bajo Sinú, a que su casa se desocupara de algunos huéspedes. Entre tanto, a través de pobladores locales encontraron de manera casual, cerca de Momil, diversos fragmentos de cerámica, descubriendo uno de los lugares más interesantes del periodo Formativo colombiano.

¹³ La descripción de variados aspectos de la sociedad atanquera fue publicada en ensayos con firma individual, en algunos casos, en diversas revistas nacionales o internacionales. Entre los artículos suscritos conjuntamente sobresalen, por ejemplo, “La literatura oral de una aldea colombiana” (1956) y “Nivel de salud y medicina popular en una aldea mestiza colombiana” (1959). El primero es una publicación pionera de un gran corpus de cuentos, mitos, adivinanzas, canciones, refranes y cantos del Corpus Christi, de la población de Atánquez. Se trata de la



Figura 4

Danza en la fiesta del Corpus Christi. Atánquez (Cesar, Colombia)

(archivo de la familia Reichel-Dolmatoff)

primera publicación en donde se presenta gran parte de la tradición oral proveniente de una misma aldea, cuya transcripción sigue fielmente el relato o la expresión oral vernácula, apenas modificada por el uso necesario de la puntuación: “Todas las narraciones las transcribimos en su texto original exactamente como fueron relatadas y sin alteración alguna, excepto su puntuación. Los informantes estuvieron de acuerdo en que tomáramos notas de su narración y más bien mostraron interés en hablar lentamente y con claridad para facilitar la transcripción” (Reichel-Dolmatoff y Reichel-Dolmatoff, 1956). También nos informan que el material fue obtenido durante visitas informales en diferentes horas del día, con la frecuente presencia de niños, y que durante el acto de narración los relatores no miraba a sus auditores y mantenían una mirada en un punto lejano o en las mochilas que tejían: “El modo monótono, lento y casi desprovistos de gestos y énfasis es característico para los narradores del pueblo, lo mismo que la poca manifestación externa de participación del auditorio, el cual aunque interesado, es muy pasivo y no estimula en nada al narrador” (Reichel-Dolmatoff y Reichel-Dolmatoff, 1956). Para una referencia detallada de la mayoría de los artículos y ensayos al respecto de Atánquez, véase Friedemann y Arocha (1979). En el libro *Estudios antropológicos*, publicado por Colcultura en el año 1977, se reproducen este y otros ensayos aquí citados (Reichel-Dolmatoff y Reichel-Dolmatoff 1977). Por razones de espacio, omitimos aquí el análisis del libro *The People of Aritama*, el cual, sin duda, amerita una seria reflexión, no solo sobre sus datos, condiciones de trabajo, resultados, sino también sobre sus estrategias de representación e interpretación.

El primer ensayo —publicado a los 33 años— constituye un excepcional estudio del papel del intercambio de alimentos en la población, con base en el análisis de un sector de esta. A partir de un análisis cuantitativo de los actores (hombres y mujeres) y de la frecuencia y tipos de intercambio, se establece la función de distribución de ciertos alimentos en la organización social y en el mantenimiento de una especie de mecanismo de solidaridad social entre parientes, e, igualmente, de un mecanismo de “antiaculturación”¹⁴.

Un año antes, doña Alicia publicó uno de sus ensayos más sugerentes, sobre la mochila de fique, cuya producción alcanzaba una escala considerable entre los atanqueros y otros pobladores de la costa Caribe¹⁵. Si bien antiguamente las mochilas eran tejidas también por

¹⁴ En los años cincuenta del siglo pasado, la estructura social de esta aldea se caracterizaba por el predominio de familias nucleares, en su mayoría conformadas por uniones de hecho, marcadas por una gran inestabilidad conyugal. A pesar del apoyo de sus familias extensas, las mujeres tenían una situación frágil y precaria ya que ellas no eran “autosuficientes”. Doña Alicia sostiene que el sistema de repartición de alimentos compensaba esta situación, ya que los miembros del grupo estudiado —y gran parte de los habitantes— distribuían los alimentos producidos, lo que influía en su estatus y prestigio y les garantizaba cierta estabilidad en épocas de crisis. Se repartían alimentos crudos y cocidos, y se consideraba que guardar o almacenar alimentos era un acto “antisocial”. El proceso de socialización inducía a la práctica de repartición de alimentos, que se observaba incluso entre los niños de muy temprana edad: a los mayorcitos se les daba una pequeña parcela que debían cultivar y cuyos productos debían redistribuir. La magia también tenía un papel significativo como mecanismo de nivelación de los pobladores y, en este sentido, se procuraba mantener ciertos niveles de igualdad social, de tipo tradicional, entre los habitantes de la localidad.

¹⁵ La producción de mochilas ha sido una actividad tradicional de los indígenas y localidades aledañas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tiene no solo diversas funciones sociales y económicas, sino también un gran valor estético. A principios de la década del 50, en la población de Atánquez era la base de la economía familiar de la mayoría de sus habitantes —aunque también cultivaban y vendían café y caña de azúcar o tenían ganado—. Doña Alicia estima que en esta población se cultivaban aproximadamente 100 hectáreas de fique o maguey, aunque también se encontraban matas de fique en los caminos, calles y otros espacios, sumando un total de 50.000 plantas. Después de la Segunda Guerra Mundial, el Gobierno Nacional incentivó en la zona la producción de grandes sacos de fique para la exportación de café; para el efecto, había creado toda una comisión técnica, una “Sociedad de Agricultores”, e introducido innovaciones tecnológicas (desfibradoras y telares). Inicialmente el proyecto fracasó, porque, si bien llegaron los telares, las desfibradoras lo harían mucho tiempo después, cuando los telares ya se habían deteriorado por desuso. Sin embargo, la razón principal del fracaso se debió a que no se tuvo en cuenta que en el ámbito local el tejido era sobretodo una labor femenina y no masculina; el proyecto se promovió en grupos que precisamente no veían con buenos ojos el oficio

los hombres, los procesos de modernización (carreteras, cine, radio) de los años treinta habían afectado la valoración del tejido entre los atanqueros como propio de los “indios”, en un sentido despectivo del término. Los hombres se sentían verdaderamente apenados de “ser vistos tejiendo como cualquier india ‘vieja’, y no querían ser llamados ‘indios tejedores de mochilas’”. De esta forma, a mediados del siglo xx, el trabajo del fique era sobretodo una actividad femenina e infantil, aunque su escala de producción mensual era muy significativa (6000 mochilas), y su lugar en la economía familiar era relevante. De hecho, el fique funcionaba como medio de cambio en las tiendas y almacenes, y se trocaba por mercancías.

Sin duda, estos ensayos junto con el libro *The People of Aritama* (1961) constituyen un patrimonio fundamental de la antropología colombiana y también de los kankuamos, que se encuentran en un proceso de reactivación de identidad étnica: ellos hallan en los centenares de fotos tomadas por los esposos Reichel-Dolmatoff durante su estadía en Atánquez y en sus diversos ensayos fundamentos para reivindicar su pasado y, paradójicamente, su identidad, que décadas atrás intentaban olvidar e, incluso, negaban.

En los años posteriores, doña Alicia trabajó simultáneamente en los campos arqueológicos y sociales, y en los dominios aplicados. Mientras que con su esposo investigaba de forma pionera el Formativo colombiano, también haría observaciones entre los sectores de bajos recursos en Cartagena, en donde analizaría las pautas de crianza. En 1958 publicó un destacado escrito sobre la familia de la costa Caribe, en el que compara la organización social de las familias de Atánquez, Taganga y las de los sectores populares de Cartagena (Dussán de Reichel, 1958).

de tejer por las razones de prestigio mencionadas. De otra parte, si bien, durante los primeros meses del programa, la nueva actividad generó grandes ingresos (100 pesos mensuales, que contrastaban con el peso diario de ingreso en condiciones anteriores), el excedente se invertía en vestidos, viajes y convites, desequilibrándose aún más la economía familiar.

De esta forma se generó una nueva división en la población: entre aquellos que participaban en el proyecto (percibidos como “los ricos”) y aquellos excluidos, que fueron denominados como “indios perezosos”, quienes, a su vez, pensaban que “los ricos estaban pagados por el gobierno y que solo querían esclavizar al pobre”. Finalmente, ante el poco éxito del proyecto, se prosiguió con la producción artesanal de las mochilas, aunque con cambios en los diseños y en la relación de las familias frente al tipo de mochila (Dussán de Reichel, 1960).

Durante los años 1960-1963, mientras que realizaba con Gerardo Reichel-Dolmatoff investigaciones arqueológicas en el departamento del Chocó —en el Pacífico colombiano—, pudo observar y registrar un movimiento apocalíptico entre los negros e indígenas de la zona, provocado por El Hermanito, un forastero que predicaba el inminente fin del mundo. Ello sacudió muchísimas localidades, afectó la economía, los bienes y las formas de vestir en el bajo San Juan y en la costa Pacífica. La gente indígena y de las comunidades negras vendía sus bienes, sacrificaba sus cerdos, botaba al río joyas y otros elementos personales. A la postre, El Hermanito fue, al parecer, encarcelado, acusado de tener deudas con la justicia; sus fatídicas y contundentes profecías, “todo el complejo apocalíptico de desastres y castigos”, no habían sido, sin embargo, al parecer anunciadas por este Mesías: “no quería ser más que un simple curandero, pero la gente esperaba un redentor” (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel, 1977, p. 576). Este trabajo, el primero en su género publicado en Colombia, es, sin duda, un clásico de los estudios sobre antropología religiosa en América latina.

En los años subsiguientes, en la década del sesenta del siglo xx, otra vez en Bogotá, doña Alicia se vinculó al Centro Interamericano de Vivienda —CINVA— de la OEA, en donde se agrupaba un distinguido grupo de arquitectos e investigadores sociales. Concentró su atención en los problemas urbanos y realizó un destacado estudio piloto en el barrio El Carmen, de la ciudad de Bogotá (y posteriormente realizaría nuevos estudios en dicho barrio marginal con los estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes).

LA FUNDACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

El Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, como es sabido, fue establecido desde 1963 por parte de los esposos Reichel, bajo la rectoría de don Tito de Zubiría, aunque la fundación oficial del programa de pregrado fue en el año de 1964. La investigación entre los kogui y los atanqueros, las diversas investigaciones arqueológicas en el Caribe colombiano, el descubrimiento de Puerto Hormiga, para entonces la cerámica más antigua de América, y otros trabajos y actividades dieron a los esposos Reichel un aura de respeto nacional e internacional que mantendrían merecidamente hasta hoy en día.

Doña Alicia fue fundamental en el funcionamiento del Departamento, llevándolo, literalmente, en sus “hombros”. Previo al establecimiento del pénum de estudios, doña Alicia recorrió, con su propio peculio, algunos de los departamentos de antropología de prestigiosas universidades de los Estados Unidos (Tulane, UCLA, Nueva York). El programa adoptado hizo importantes ajustes a la situación colombiana, e incluso introdujo la materia de Antropología Aplicada, ausente en los pregrados de los Estados Unidos. Doña Alicia, en realidad, fue la primera docente de los cursos de Antropología, de divulgación “masiva”, que se dictaban en grandes salones (galpones) y que concitaron el interés de los primeros estudiantes de otras carreras de la Universidad por la antropología, motivándolos a desertar de sus primeras carreras para transformarse en antropólogos, o a seguir dos carreras¹⁶. Su enseñanza se centró en los cursos de Antropología Cultural y Aplicada, campo en el que era ya una experta nacional e internacional, perteneciente a la Sociedad de Antropología Aplicada Norteamericana.

A los pocos años, el Departamento de Antropología de los Andes tenía una bien ganada reputación internacional. En 1967, doña Alicia fue la representante colombiana en el primer encuentro internacional relativo a la enseñanza de la antropología en América Latina, realizado en Austria. Su ponencia —que también incluye en el anexo un informe relativo al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional redactado por Enrique Valencia— demuestra la pujanza del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, que brillaba en el panorama latinoamericano y que, sin duda, estaba maduro para asumir la formación de posgrado (Dussán de Reichel, 1967)¹⁷. También los esposos Reichel contribuyeron a la fundación de CLAMCO, centro de investigación interdisciplinario en ciencias sociales.

En 1965, a los 45 años, publicó su famoso ensayo “Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia”, en donde explica con detalle las prioridades en el área. Este escrito fue fundamental para promover los estudios etnológicos entre los indígenas

¹⁶ Véase, por ejemplo, el testimonio del antropólogo Jaime Arocha sobre estos primeros momentos del Departamento (Arocha, en este número de *Maguaré*).

¹⁷ En Barragán (2001) se encuentra una pionera y relevante presentación de la historia del Departamento de Antropología de los Andes, sus programas, profesores y vicisitudes.

de Colombia, en el marco de la llamada “etnología de urgencia”, que planteaba como necesario estudiar los pueblos “primitivos”, cuya integridad biológica y cultural estaba en peligro por la expansión de la sociedad moderna a escala planetaria.

El ensayo, modelo en su género a nivel internacional, no solo llamó la atención sobre realizar investigaciones etnográficas de campo durante un período mínimo de un año y mediante el uso y conocimiento de la lengua vernácula, sino que también planteó la necesidad de articular los campos de investigación básica y aplicada en beneficio de los pueblos indígenas. No dejó de insistir —con razón, creo yo— en que solamente un adecuado conocimiento puede ser el fundamento de una antropología de la acción, y en resaltar la importancia del trabajo de campo: “Es demasiado decir entonces que los problemas antropológicos de Colombia están en el campo y no en las oficinas” (Dussán de Reichel, 1977, p. 407).

Como el Departamento de Antropología había iniciado trabajos de campo en el Vaupés, en las selvas del oriente colombiano, se incorporó a su análisis mediante un estudio —lamentablemente interrumpido por la suspensión de los trabajos en la zona (debido, quizás, a la muerte del profesor Stanley Long en el río Vaupés)— sobre los grupos domésticos en la población de Mitú, capital de la entonces comisaría del Vaupés.

Por esa época, un joven desano, Antonio Guzmán, se acercó al Departamento con el fin de explorar la posibilidad de estudiar Antropología. Fue aceptado como estudiante y monitor de Antropología e inició sus cursos con doña Alicia. Ella se percató del valor de Antonio Guzmán y llamó la atención de Reichel sobre el mismo (doña Alicia había pedido a sus estudiantes realizar una genealogía familiar; Antonio Guzmán le confesó la dificultad de llenar el hiato genealógico con su primer ancestro: ¡la danta!). Al cabo de dos años, ello daría pie a la publicación del profesor Reichel: *Desana: simbolismo de los indios tucano del Vaupés* (1968), fruto de sus conversaciones con Guzmán, un libro que revolucionó los estudios de la Amazonía.

También en los primeros años de la década del sesenta, doña Alicia participó en la refundación del Museo del Oro y elaboró su nuevo guión (1968); una actividad que realizará en otras ocasiones a propósitos de otros museos. En los años posteriores realizó una exitosa



Figura 5

Municipio de Ráquira (Boyacá, Colombia), 1960 (archivo de la familia Reichel-Dolmatoff)

serie audiovisual, para el Ministerio de Educación, sobre diversos temas de antropología americana.

Durante los años siguientes continuó publicando relevantes escritos, relacionados con el mundo tairona y muisca, con los procesos de socialización de los niños (figura 5), y un pertinente ensayo biográfico sobre “Paul Rivet y su época” (1984), que constituyó su lectura al ser aceptada como miembro correspondiente de la Academia de Ciencias, de la cual es hoy miembro honorario. Recientemente, también elaboró otro trabajo de síntesis sobre los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta y un estudio, en colaboración con Armando Martínez, sobre Justus Wolfgang Schotelius (2005), exiliado alemán, pionero de la arqueología en Colombia, en el que se recopilaron sus principales contribuciones sobre la Cueva del Indio, en la Mesa de los Santos. Recientemente se publicó una relevante entrevista a la madre de doña Alicia, elaborada por Helena Reichel, además de una breve semblanza y escrito de otro pionero de la arqueología en Santander, Martín Carvajal.

UNA VIDA DEDICADA A LA ANTROPOLOGÍA



Figura 6

En Laguna Negra (Colombia) (archivo de la familia Reichel-Dolmatoff)

Doña Alicia ha sido —como el profesor Reichel-Dolmatoff— una excepcional trabajadora de campo. En realidad, ha practicado casi todas las áreas de la antropología —con excepción quizás de la lingüística—, en cuyos campos ha realizado notables contribuciones. En sus investigaciones innovó métodos y técnicas de estudio, tanto arqueológicas como etnográficas (figura 6).

También destacó por sus compromisos con la Escuela de Cultura y Personalidad, y, como Margaret Mead y Ruth Benedict, contribuyó a la descripción de los ciclos vitales, la socialización y la alimentación. También recolectó un excepcional número de artefactos arqueológicos y etnográficos que ingresarían el Museo del Magdalena y al Museo Nacional. ¿Quién no se acuerda —o se acordaba, porque ya no hay sala etnográfica en el Museo Nacional— del famoso barco de los espíritus de los embera del Chocó? Ha sido también funcionaria pública, docente, estudiosa de los procesos de cambio. Hizo antropología urbana en Bogotá y se preocupó por estudiar la vida de las aldeas cercanas a Santa Marta,

los barrios de Cartagena o las familias de Mitú. En los últimos años, incursionó en la significación de Rivet y en la vida del gran arqueólogo Schotelius. Todo ello le ha valido merecidos y justificados reconocimientos nacionales e internacionales. Su presencia activa seguramente nos deparará nuevas y valiosas contribuciones a la antropología.

Sin embargo, este extraordinario aporte científico y práctico no ha sido fácil. Ha representado un esfuerzo muy considerable, familiar y personal, por mantenerlo y proyectarlo, a pesar de las incomprensiones, de la intolerancia de algunos de sus contemporáneos, ante la cambiante escena de las políticas y ambientes institucionales que atentan contra las obras de gran aliento, de gran envergadura, como la de Alicia y Gerardo Reichel. Han tenido que luchar contra la envidia, en un medio que, en cierta medida, percibe los recursos institucionales y materiales, y el capital simbólico, como un “bien limitado” (en el sentido y función atribuido a dicho mecanismo e imagen por el gran antropólogo George Foster para comprender las dinámicas de las sociedades campesinas latinoamericanas). Como cuando un funcionario del Ministerio de Educación —en la década del cincuenta— les quiso prohibir la investigación, incluso en Chía, en las goteras de Bogotá, en una aciaga época.

También en este panorama de incomprensión no deja de ser sorprendente la aceptación de la renuncia de los Reichel y parte de equipo al Departamento de Antropología, cuando el Departamento de Antropología brillaba en América Latina, como se dijo, como uno de los centros docentes más relevantes del continente, maduro para traspasar al nivel de maestría y, por qué no, al de doctorado. Y también la indiferencia de las otras universidades colombianas, ninguna de las cuales les abrió sus puertas.

Aquel suceso se ha percibido como consecuencia de una protesta estudiantil, pero sin duda tiene un contexto más complejo: una lucha en el seno de las naciente ciencias sociales en la Universidad de los Andes, en la que algunos sectores no veían con buenos ojos la consolidación del Departamento de Antropología, que brillaba con sol propio y que opacaba a otros departamentos; por ejemplo, al también naciente Departamento de Ciencia Política. Pero los Reichel no sabían de política ni de intrigas palaciegas, y los líderes estudiantiles quizás no sospecharon que eran fichas de un juego ajeno.

Mirado con perspectiva histórica, ello atrasó casi treinta años el desarrollo de la antropología de posgrado en Colombia. Lo mismo ocurrió con la salida de Fals Borda de la Universidad Nacional de Colombia.

Honra a la Universidad Nacional la organización de este merecido homenaje a doña Alicia Dussán de Reichel, quien no solo es una de las primeras mujeres científicas de Colombia, sino una de las colombianas más destacadas en el campo profesional y científico de América Latina.

Doña Alicia: permítame expresar, en mi nombre y en el de los que fuimos sus estudiantes en la Universidad de los Andes, nuestro perenne reconocimiento por lo que nos enseñó y ha continuado enseñando a lo largo de su vida docente y profesional. Nuestra gratitud por sus ensayos, libros y escritos, por su permanente disposición y su compromiso con la antropología, por su vida ejemplar como persona y científica colombiana y latinoamericana. Por enseñarnos que la antropología es, ante todo, un estilo de vida, un destino cuyo punto de partida quizás conocemos, pero cuyo recorrido, como el del navegante o el del caminante, es incierto, lleno de promesas, realizaciones y vicisitudes; como el canto final de solista y coro del *Corpus Christi* de Atánquez, registrado por ustedes, aún nos lo recuerda:

SOLO: Se va a la Sierra sin ná'.

despedida y despidiere

CORO: Se va a la Sierra sin ná'.

SOLO: El hombre sabe dónde nace.

CORO: Se va a la Sierra sin ná'.

SOLO: Pero no sabe dónde muere.

CORO: Se va a la Sierra sin ná'

SOLO: Despedida, despedida,

que me voy.

CORO: Se va a la Sierra sin ná'.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arocha, J. (2006). Andares sinuanos y habituación etnográfica. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología del Caribe*, 3(5), 1-20.
- Arocha, J. (2012). Mi maestra de antropología y vida. *Maguaré*, 26(1), 339-345.
- Barragán, C. A. (2001). Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (Tesis de pregrado en Antropología). Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.
- Camargo, L. (2009, marzo 31). La U. Nacional rinde homenaje a Alicia Dussán. En *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso132724-u-nacional-rinde-homenaje-alicia-dussan>.
- Cohen, L. (2001). *Colombianas en la vanguardia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Dussán de Reichel, A. (1953). La repartición de alimentos en una sociedad en transición. *Revista Colombiana de Antropología*, 1, 261-278.
- Dussán de Reichel, A. (1954). Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga. *Revista Colombiana de Antropología*, 2, 89-133.
- Dussán de Reichel-Dolmatoff, A. (1955). Vestido y alimentación como factores de prestigio en una población mestiza de Colombia. En *Actas del xxxi Congreso Internacional de Americanistas, São Paulo, Brasil, 1954* (Vol. II, pp. 271-280).
- Dussán de Reichel, A. (1958). La estructura de la familia en la costa Caribe de Colombia. En *Actas del xxxiii Congreso Internacional de Americanistas, San José de Costa Rica, 1958* (Vol. II, pp. 692-703).
- Dussán de Reichel, A. (1960). La mochila de fique: aspectos tecnológicos, socioeconómicos y etnográficos. *Revista Colombiana de Folclor*, 2(4), 139-148.
- Dussán de Reichel, A. ([1966] 1977). Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel (Eds.), *Estudios antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura —Colcultura—.
- Dussán de Reichel, A. (1967). Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas: informe de Colombia. *Anuario Indigenista Interamericano*, XXVII, 66-73.
- Dussán de Reichel, A. (1984). Paul Rivet y su época. *Correo de los Andes*, 26, 70-76.
- Dussán de Reichel, A. y Martínez, A. (2005). *El mundo guane. Pioneros de la arqueología en Santander: Justus Wolfgang Schottelius y Martín Carvajal*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

- Echeverri, M. (2007). Antropólogas pioneras y nacionalismo liberal en Colombia, 1941-1949. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 61-90.
- Friedemman, N. y Arocha, J. (1979). *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Guerrero, A. E. (1999). Mujer y universidad: un estudio de caso desde la perspectiva de cinco egresadas de la Normal Superior entre 1938 y 1944 (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Laurière, C. (2008). *Paul Rivet, le savant et le politique*. París: Muséum National d'Histoire Naturelle.
- Laurière, C. (2009). Padre fundador de la etnología francesa, americanista apasionado, verdadero colombianista: Paul Rivet, un antropólogo polifacético. En C. H. Langebaek y C. I. Botero (Eds.), *Arqueología y etnología en Colombia: la creación de una tradición científica* (pp. 219-239). Bogotá: Universidad de los Andes y Museo del Oro.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1968). *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Reichel-Dolmatoff, G. y Dussán de Reichel, A. ([1966] 1977). *Estudios antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura —Colcultura—.
- Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. (1943). Las urnas funerarias de la cuenca del río Magdalena. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 1(1), 209-281.
- Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. (1943-1944). Grupos Sanguíneos entre los indios pijaos del Tolima. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 1(2), 507-520.
- Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. (1956). La literatura oral de una aldea colombiana. *Divulgaciones Etnológicas*, 5, 4-125.
- Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. (1959). Nivel de salud y medicina popular en una aldea mestiza colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 7, 201-249.
- Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. (1961). *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Londres: Routledge y Keagan Paul.
- Wills, E. (2007). *Inclusión sin representación: la irrupción de las mujeres en Colombia, 1970-2000*. Bogotá: Norma.

**FRANCISCO JAVIER MATÍS, EL NEGRO PÍO,
UN ÁGUILA Y LA HOJA DEL GUACO: UNA
CONTRANARRATIVA DE LA VISIÓN ESPACIAL
DE LAS ÉLITES SOBRE EL TRÓPICO**

*Francisco Javier Matís, Negro Pío,
an Eagle, and the Guaco Leaf: A Counter-Narrative
to the Elitist Spatial View of the Tropic*

FELIPE MARTÍNEZ-PINZÓN*

College of Staten Island, City University of New York · Estados Unidos

* felo.martinez@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 9 de agosto del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

Este artículo muestra que la narración sobre el “descubrimiento” de la hoja de guaco escrita por Francisco Javier Matís (1761-1850) se erige como una contranarrativa de la visión de las élites sobre el espacio tropical. Matís contradice la narrativa desplegada por Francisco José de Caldas (1768-1816). A contrapelo de la visión elitista, el pintor y naturalista autodidacta propone el espacio como producto de conocimientos vernáculos, experiencia personal y participación de la comunidad.

Palabras clave: *Expedición Botánica, Francisco Javier Matís, Francisco José de Caldas, Ilustración en América, Nueva Granada.*

ABSTRACT

the article shows that the narration of the “discovery” of the guaco leaf, written by Francisco Javier Matís (1761-1850), constitutes itself as a counter-narrative to the elitist view of tropical space that contradicts the narrative version provided by Francisco José de Caldas (1768-1816). Going against the grain of the elitist view, the self-taught painter and naturalist proposes space as the product of vernacular types of knowledge, personal experience, and community participation.

Keywords: *Botanical Expedition, Francisco Javier Matís, Francisco José de Caldas, Enlightenment in America, New Granada.*

En mayo de 1801 Alexander Von Humboldt y Aimé Bonpland llegaron a Santafé para conocer a José Celestino Mutis y los trabajos de su Expedición Botánica en la Nueva Granada (Humboldt, 1992, p. 100). La llegada de los científicos extranjeros fue un acontecimiento en la aldeana Santafé de entonces. Los recibieron comitivas y celebraciones, que luego los guiaron a la residencia del virrey Mendoza en compañía de lo más granado de la sociedad. Entre los muchos regalos que recibieron los viajeros estaba una planta conocida como la hoja del guaco. Seguramente los naturalistas granadinos se la obsequiaron a Humboldt y a Bonpland como símbolo del conocimiento vernáculo y como una contribución local a las ciencias universales. Cameló describe así el suceso: “[...] Mutis entregó a los visitantes [Humboldt y Bonpland] una artesa con fragmentos del bejuco de Guaco, que con Pedro Fermín de Vargas [...] habían identificado como efectivo antídoto contra el veneno de las serpientes” (2002, p. 4).

El “descubrimiento” de la hoja del guaco ocurrió algunos años antes, y por cuenta de otras personas distintas a las que hicieron entrega de la planta a los viajeros extranjeros en medio de celebraciones. No fue obra de los más preclaros científicos de la Expedición Botánica —Lozano, Caldas, Mutis o Vargas, como sostiene Cameló— sino de un pintor y naturalista autodidacta, semianalfabeta, sin nombres ni abolengo, de la pequeña ciudad de Guaduas: Francisco Javier Matís (1761-1850); y, antes que él, de otra figura todavía más desconocida, de quien no tenemos ni tan siquiera hoy el apellido sino un difuso nombre: el Negro Pío. Durante sus herborizaciones por las regiones aledañas a Santafé, Francisco Javier Matís fue el guía de Humboldt y Bonpland (Vezga, 1936). Humboldt lo calificaría como “el mejor pintor de flores del mundo y un excelente botánico” (Díaz-Piedrahita, 2000, p. 99). Los naturalistas europeos bautizarían el fruto del mamey con el nombre de *Matisia cordata* en honor a Matís (Díaz-Piedrahita, 2000, p. 115); y este, como si quisiera recalcar el gesto de Humboldt, decidió inmortalizarse en un retrato al óleo, que otro pintor anónimo le hiciera, sosteniendo en una mano la fruta que llevaba su nombre¹ (Bateman, 1955, p. 2).

¹ Este retrato al óleo de Matís se encuentra hoy en el Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

El guía local y el naturalista trashumante. El que se queda y el que se va. Entre el que cuenta y el que es contado hay siempre una historia de saberes expropriados (Silva, 2002, p. 503; Nieto, 2008, p. 264), de espacios ignorados, de prácticas culturales escamoteadas. Tal como han sostenido Mauricio Nieto y Renán Silva, la escisión entre saberes válidos e inválidos depende de si se ajustan o no al conocimiento de la historia natural (Silva, 2002, p. 495). Esta es una práctica política de diferenciación por parte de los criollos frente a los negros, indios, mestizos y mulatos, para crear “un espacio propio de saber, un territorio de legitimidad y una identidad como ‘letrados’” (Nieto, 2008, p. 279).

En un texto publicado póstumamente, en 1860, el único que se conoce de él, Matís (1936) cuenta la manera en que “descubrió”² las propiedades antiofídicas de la hoja de guaco mientras herborizaba por las regiones aledañas a Mariquita³. Matís no descubre sino que, simplemente, decide hacer lo que otros botánicos no hicieron: detener su excursión, preguntar y, sobre todo, escuchar y aprender para desplegar la botánica como una narrativa de historización; es decir, como una manera de espacializar lugares, creando formas alternas a través de las cuales los saberes populares puedan mostrar la tenue factura de la naturalización de la cultura por medio de la raza y su organización a través de la historia natural como historia colonial. Quiero leer el relato de Matís sobre la hoja de guaco como un dispositivo para desnaturalizar la narrativa espacial del ilustrado neogranadino Francisco José de Caldas; es decir, como una manera de imaginar la *no-necesidad* del mapa etno-climático caldasiano⁴.

² En el caso particular de la hoja del guaco, no se le puede llamar “descubrimiento” a lo que ya estaba integrado en las prácticas culturales de sujetos que, por estar fuera de la órbita ilustrada y de sus “saberes válidos”, supuestamente estaban fuera de la historia, del espacio-lugar de la Nueva Granada.

³ Esta ciudad del pie de monte andino fue la primera sede de la Expedición Botánica de José Celestino Mutis. Esta sede fue trasladada a Santa Fe en 1791 porque en Mariquita, se dijo, el clima amenazaba la salud del botánico español (Hernández de Alba, 1986).

⁴ Por ‘mapa etno-climático’ (Serje, 2005) me refiero a aquel que el criollo neogranadino Francisco José de Caldas esbozara en su texto fundacional *Del influjo del clima sobre los seres organizados* (1808). Caldas propuso una imagen espacial que perduraría en la mentalidad de las élites andinas colombianas —indistintamente liberales o conservadoras— no solo durante todo el siglo XIX y hasta bien entrado el XX, sino hasta hoy. Construyendo el paradigma ideológico dominante para leer el espacio nacional, Caldas organizó las razas en la geografía intertropical colombiana de una forma casi botánica: los blancos y los mestizos en el clima “beneño” de las

Con una particular gramática, que los literatos del XIX y aún del XX y XXI tacharían de infantil e ingenua (Vergara y Vergara, 1867, p. 135; Bateman, 1955 p. 2; Díaz-Piedrahita, 2000, p. 102), Matís problematiza las relaciones de tránsito entre el botánico y el nativo, abriendo entre ambos una comunidad de prácticas que trascienden el diseño, la herborización, el esqueleto y la final clasificación de la planta bajo la rigurosa gramática linneana; esa gramática fue llamada por Jorge Tadeo Lozano, siguiendo al propio Linneo, “el hilo de Ariadna que nos guía en el laberinto del inmenso número de producciones naturales” (Caldas, 1942, I, p. 124). El texto de Matís sobre el descubrimiento del guaco, y sus ilustraciones de esta planta cortan este hilo de Ariadna, trazando otras relaciones a partir del mapeo de espacios en los que se develan relaciones culturales, económicas y sociales entre los actores —humanos, vegetales y animales— envueltos en la experiencia científica: un pintor y naturalista analfabeto y un esclavo de tierra caliente que experimentan con un águila, una serpiente y una planta; y, atrás, como espectadores marginales, los naturalistas criollos y españoles. A diferencia de sus contemporáneos, entre ellos los científicos Francisco José de Caldas y Jorge Tadeo Lozano, quiero ver en Matís a un practicante del espacio y no a un creador de lugares (De Certeau, 1984, p. 117), que logra, a través de la narración y el dibujo, precisamente, desdibujar las fronteras entre historia natural e historia personal, textualizando la tierra caliente como espacio habitable para el conocimiento y la vida.

FRANCISCO JAVIER MATÍS, PRACTICANTE DE ESPACIOS

Matís nació en Guaduas, en 1763, en tierra caliente, en el seno de una familia pobre (Uribe Uribe, 1963, p. 90). No tuvo educación

alturas andinas, los mulatos en los valles y hoyas de los ríos de la zona tórrida de baja altura, y los negros y los indios en la selvas húmedas. La distribución racial por clímas tiene en Caldas un correlato que obedece a la organización teleológica de la Modernidad. Se baja desde la civilización de las tierras frías al salvajismo de las tierras calientes, que las élites decimonónicas aún entendían como “el verdadero trópico”, por su vegetación y clima. Así, el viaje abajo de los Andes también se plantea en Caldas, sin decirlo, como un viaje en el espacio-tiempo: de Europa a África y del presente al pasado. De esta manera, en la geografía de Colombia, los Andes serían el lugar privilegiado de la historia nacional, y la llanura o la selva tropical su envés arcaico. La Cultura, única e incontestable, en mayúsculas, solamente puede darse a partir de cierta altura barométrica sobre el nivel del mar, después de la cual, supuestamente, comienza a prosperar “la raza caucásica”.

formal. La ortografía de su poca producción escrita da cuenta de ello (Vezga, 1936, p. 39). Lorenzo Uribe Uribe, uno de los pocos biógrafos de Matís, sostiene que Fray Diego García, comisionado por José Celestino Mutis para colecciónar objetos naturales en sus frecuentes viajes entre Honda y Santa Fe, fue quien descubrió “al niño Matís sentado sobre una piedra del camino dibujando las flores del vecino matorral” (Uribe Uribe, 1963, p. 89). Un tiempo después, cuando Mutis instaló la primera sede de la Expedición Botánica en la ciudad de Mariquita, en 1783, Fray Diego García le comentó sobre las calidades del ya joven pintor de veinte años que encontrara entre caminos. Según Uribe Uribe (1963, p. 89), “Mutis lo trató, valoró las promisorias cualidades del joven artista e inmediatamente lo contrató para servir el puesto de pintor en Mariquita”.

La anécdota en que Fray Diego encuentra a Matís en el camino que va de Honda a Santa Fe parece replicar el encuentro de Matís con el Negro Pío en su texto sobre el guaco. Ambos encuentros son producto de la interrupción del tránsito en medio de un trayecto determinado con punto de partida y de llegada predeterminados. El relato de Matís comienza construyéndolo a él como un *storyteller*, pues empieza su historia con la presentación de las circunstancias en las que aprendieron lo que dirán a continuación (Benjamin, 2006, p. 149). Así escribe en la primera línea (Matís, 1867, p. 407):

En la ciudad de Mariquita en el año de 1788, se hizo el descubrimiento del guaco por Francisco Javier Matíz (sic), por haber hallado al negro Pío, esclavo de don José Armero, con una culebra viva en las manos, y haberle preguntado dónde la había cogido.

A través de una tercera persona en la que se despersonaliza, dando una panorámica horizontal de la escena, Matís no encuentra la hoja del guaco sino al Negro Pío; con lo cual la experiencia botánica se inscribe en un cuerpo, no pasa por él o lo ignora, sino que ahí se detiene. Es en el acto de hallar al Negro Pío, “esclavo de don José Armero, con una culebra viva en las manos”, en el que comienza a armarse un espacio de relaciones móviles entre el criado de Mutis y el esclavo de José Armero. No nos lo dice, pero suponemos que Matís va recorriendo, seguramente herborizando, por diferentes sitios de Mariquita. Cautivado por la figura del Negro Pío se detiene a hablar con él.

El conocimiento surgirá de una doble interrupción: Matís interrumpe su labor para hablar con Pío, y este ve su labor interrumpida al ser cuestionado por Matís. La pregunta del herborizador, por “dónde había cogido la culebra”, desata el siguiente diálogo (Matís, 1867, p. 408):

Dijo que [la había cogido] a la venida de la hacienda.

—[Pregunta Matís] ;A qué [sic] te adivino, le dije, las contras de que usas?

—¿A que quizá, contestó, sabrá su merced?

Díjele que usaría del bejuco curare.

Contestó que sí.

—¿De la necha? —Que sí.

—¿De la fruta del burro? —Que sí.

—¿Y fuera de esas usarías otras?

A lo que me contestó: hace poco descubrí otra que me parece es mejor que las nombradas.

Esta conversación crea una comunidad de conocimiento de la que se excluye, por una parte, a la comunidad científica tradicional y, por otra, a quienes leen el texto. Los nombres que citan ambos despliegan un conocimiento que los acerca, a medida que aleja a quienes leen, irónicamente interesándolos más en el misterio. Al tiempo que este diálogo acerca a los personajes en torno a una comunidad de naturalistas prácticos o de “erbateros calificados” (Díaz-Piedrahita, 2000, p. 102), determina un espacio que ambos conocen materialmente, poblando de un lenguaje que le es propio, al punto de la incomprensión para los diletantes. El lenguaje particulariza la experiencia y la naturaleza y, al mismo tiempo, desarma la intemporalidad y el universalismo del manual de botánica linneano. Así se confirma lo que los ilustrados daban por cierto, pero desde la orilla opuesta, subvirtiendo el lugar del científico y el del “ignorante”: “una visible diferencia entre el conocimiento y la ignorancia radica en el lenguaje” (Nieto, 2008, p. 268). Ahora los ignorantes son los “letrados”, que desconocen el lenguaje desplegado por Matís y el Negro Pío en su conversación.

De igual manera, en la conversación hay un *juego* entre vida, conocimiento y muerte, que se replicará a través del texto y que excede también la asepsia del manual botánico. Adivinar el contraveneno de la picadura mortal equivale a salvar la vida y, al tiempo, a descubrir

para la escritura la hoja del guaco y de esta manera inmortalizarse. A través del diálogo, el Negro Pío evalúa los conocimientos de Matís, poniendo a prueba su competencia. El pintor pasa la prueba, con lo cual puede oír y entender el conocimiento del Negro Pío. Matís reconoce que lo que le va a contar el Negro Pío es el descubrimiento que él verificará y luego copiará. Matís, así, se convierte en el copista de Pío; un muy particular traductor para la ciencia tradicional de entonces. Matís (1867, p. 408) escribe:

Y sacando del bolsillo una hoja, me la mostró, y refiriéndome cómo había sido el descubrimiento, dijo:

Que estando desherbando unas yucas en la hacienda de su amo, vino una águila que nombran guaco, y se paró en un árbol: que estuvo cantando guacó, guacó [...] y que luego se dejó caer entre el bosque; y oyéndole dar aletazos, le causó curiosidad de ir a ver qué eran dichos aletazos, y vio al águila en acción de coger la culebra, la cual se le prendió, y en el instante levantó el vuelo, y se fue. El negro la siguió para ver dónde iría a caer, y vio que a la ceja del bosque se sentó y comió de las hojas del bejuco guaco, y retrocedió en busca de la culebra, y la halló en el mismo sitio, y la cogió y se la llevó a comércela [sic] a otra parte; que fue el negro y reconoció de las hojas que había comido, y reflexionó: cuando este animal ha comido de este bejuco, buena contra será.

—Ya he aplicado, añadió, a seis el zumo puro bebido y frotado en las picadas, y ninguno ha muerto.

—Díjele: buen descubrimiento has hecho.

Con su historia, Matís devuelve el conocimiento del Negro Pío a la práctica de observación y experimentación en comunidad. El acto de oír el relato va transformando el lugar del encuentro entre Matís y el Negro Pío en un espacio en donde se dan cita relaciones económicas, procesos de observación del espacio y prácticas médicas. Atando el evento extraordinario del descubrimiento al acto cotidiano del trabajo, Pío escapa por un momento de la sujeción del trabajo esclavo con el sonido del águila que canta “guacó, guacó”. Oye el pájaro y levanta la mirada del suelo —de “desherbar unas yucas”— para llevarla al cielo. Su mirada persigue al águila, que intenta atrapar una serpiente, que la ata- ca. Amedrentada, el águila vuelve a tomar vuelo. Mientras vive el breve

ocio como un momento de apertura al conocimiento, Pío ve descender el águila sobre unas plantas de la selva, de donde extrae la cura que salva su vida. Después de lo cual, el águila vuelve al mismo lugar, protegida por el consumo del contraveneno, para llevarse finalmente a su presa.

El encuentro entre Pío y Matís interrumpe el trabajo de ambos. Sin embargo, al igual que sucede dentro del relato del esclavo, es la interrupción de lo cotidiano lo que llevará al conocimiento. Esta interrupción deshace la ahistoricidad que, según los ilustrados, permeaba las prácticas populares. Según Silva (2002, p. 500), “la idea de los ilustrados era la de que los saberes populares se encontraban dominados de principio a fin por la rutina, la costumbre, la repetición, y que por ello eran obstáculo para el progreso”.

El conocimiento de Pío, por el contrario, proviene de la ruptura de la cotidianidad, del hecho de detener su trabajo y escuchar, mirar e integrar las relaciones entre flora y fauna a su conocimiento. El viaje del águila que pasa se resuelve en epistemología para quien la ve volar y capturar a su presa. La palabra *guaco* integra todo el ciclo de experiencia de Pío. Guaco es el sonido que Pío oye sin ver, luego el nombre del águila que su mirada persigue y, por último, la planta que servirá de contraveneno. El sonido se llena de cuerpo, y el cuerpo toma sentido integrándose en el espacio. En una vuelta de tuerca más radical⁵, podríamos pensar que el cuerpo esclavizado, ganando en epistemología su condición económica que media entre lo animal y lo humano, ocupa un lugar privilegiado desde el cual logra canalizar y expropiar de su conocimiento al águila misma: escucha, captura y traduce la práctica del águila a partir de su canto. El relato de Pío relaciona los cuerpos en movimiento, haciendo del lugar espacio, entendiendo, con De Certeau (1984, p. 112), que espacio es un lugar practicado, construido a partir de las relaciones comunitarias de sus habitantes.

La mirada de Pío sigue un trayecto inverso a la mirada de Caldas. Es en el Observatorio Astronómico de Santafé —dejado al cuidado de

5 Esta intuición verdaderamente poética, sobre el animal como depositario y reproductor de conocimiento, se la debo a una conversación con Gabriel Giorgi. Lo mismo que a Mary Louise Pratt la conexión que se da aquí entre el mundo humano, el vegetal y el animal, a diferencia de la separación categórica que establecían los ilustrados europeos y americanos en sus textos botánicos.

Caldas por Mutis— donde podemos encontrar el punto cero⁶ (Castro-Gómez, 2005), materializado en la arquitectura urbana. La descripción del Observatorio, escrita por Caldas, coincide con la construcción de una persona que se piensa a sí misma como el lente que distribuye, desde el centro, la luz de la que son depositarios los criollos mismos. Según el mismo Caldas (1942, I, p. 59):

Dueño de ambos hemisferios, [al Observatorio] todos los días se le presenta el cielo con todas sus riquezas. Colocado en el centro de la zona tórrida, ve dos veces en un año al sol en su cenit y los trópicos casi a la misma elevación [...].

En la mirada que se dirige a ver las estrellas está también el gesto, ocluido, de no mirar las tierras bajas; lo cual construye, dentro del mapa caldasiano, la altura como centralidad desde donde irrigar, verticalmente, desde arriba hacia abajo, de conocimiento al mapa del virreinato⁷. Caldas mirando a las estrellas es también una imagen para ver, precisamente, a Caldas no viendo, ni oliendo, ni enfrentando una tierra textualizada como salvaje, que no se puede prestar, inmanentemente, a sus designios ordenadores. En oposición a Caldas, como decíamos, la mirada de Pío va del suelo al cielo, y nuevamente al suelo, de las yucas al águila y luego a la culebra, integrando las relaciones entre hombre, fauna y flora. La mirada de Caldas rehúye la práctica integradora, y está en constante fuga hacia el cielo para observar las estrellas, como gesto que se rehúsa, políticamente, a ver/oler el suelo. Mientras que Caldas ve en la selva el lugar de lo ruinoso, de lo enfermo

⁶ Santiago Castro-Gómez construye su conceptualización de “la *hybris* del punto cero” como “la mirada que pretende articularse con independencia de su centro étnico y cultural de observación” (2005, p. 60). Es decir, es la mirada que observa sin ser vista, fuera del sujeto y del objeto (Castro-Gómez, 2005, p. 307), lo que le permite a Caldas y a los criollos imaginarse “estar ubicados en una plataforma neutral de observación, [...] [por medio de la cual] “borran” el hecho de que es precisamente su preeminencia étnica [...] lo que les permite pensarse a sí mismos como habitantes atemporales del punto cero, y a los demás actores sociales (indios, negros y mestizos) como habitantes del pasado” (Castro-Gómez, 2005, p. 59).

⁷ No puedo sino pensar en la lectura que del olfato hacen Adorno y Horkheimer al conectar este sentido con la civilización en los siguientes términos: “As perception and the perceived —both are united— smell is more expressive than the other senses. When we see we remain what we are; but when we smell we are taken over by otherness. Hence the sense of smell is considered a disgrace in civilization, the sign of lower social strata, lesser races and base animals” (Adorno y Horkheimer, 1973, p. 186).

o de lo moribundo, que debe ser dejado atrás porque pertenece al pasado, para Pío es el lugar del conocimiento que salva la vida, y que no conoce de fronteras o límites con el espacio del trabajo.

El conocimiento de la totalidad como epistemología, Pío lo cierra con la experimentación con la comunidad y, luego de su verificación, con la incorporación de la planta a su vestidura. Pío lleva la hoja del guaco en su bolsillo cuando Matís le pregunta por las “contras” que conoce. Transportar la hoja como conocimiento que no se marchita sino que se renueva con la explicación de su hallazgo es hacer del acto de narrar una práctica comunitaria. La narración como conocimiento integra el lenguaje con la naturaleza y el trabajo, al mismo tiempo que relaciona los usos de la hoja de guaco con una comunidad determinada en espacio y tiempo: la ciudad de Mariquita en 1788. Existe una acuarela del escritor y pintor colombiano José Manuel Groot que se llama “Unos yerbateros” (figura 1); en ella aparecen Matís y el cura y botánico Manuel José de Céspedes, quienes administraron los pocos haberes que quedaron de la Expedición Botánica luego de la Reconquista Española y de las Guerras de Independencia. Rayana con la caricatura, pero por ello mismo desinhibida y sin solemnidades, vemos en la pintura a Matís a la izquierda (González, 2009, p. 42), casi de espaldas, rehuyendo la mirada del pintor y concentrado en descifrar una hoja a través de una lupa mientras su boca dibuja un gesto avieso. Matís parece estar hablando mientras el pintor lo dibuja. Siempre presto para ser visto y compartido, un generoso ramo de plantas sale de su bolsillo. A diferencia de Céspedes, su capa nunca oculta el ramo. Mirar, preguntar o hablar se conjugan y mezclan en Matís —como en el relato del Negro Pío— como actos que devuelven el conocimiento a sus relaciones de producción en comunidad. El humorista Groot nos muestra detrás el último detalle que completa el cuadro: atrás dos muchachos herborizan bajo la guía, suponemos, de Matís y Céspedes⁸. Uno de los muchachos recolecta plantas dentro de su sombrero; entre risa y juego, el otro cae de la montaña. No es la comunidad científica que cierra el conocimiento sobre sí misma, sino un aprendizaje que pasa por la cotidianidad y por el cuerpo, para hacer de la experiencia —de la risa, por ejemplo— fruto de las conexiones entre conocimiento y vida.

⁸ Ambos eran profesores de Botánica en la Universidad Central (Torres Torrente, 1884, p. 235).



Figura 1

José Manuel Groot. "Unos Yerbateros". Acuarela sobre papel (circa 1840).

Colección Rivas Sacconi. (González, 2009, p. 42)

OTRAS VERSIONES, OTROS ENCUENTROS

Matís murió en 1851. El lingüista bogotano Ezequiel Uricoechea escribió una nota necrológica, acompañada del texto de Matís sobre el guaco, en la revista costumbrista capitalina *El Mosaico* del mes de febrero de 1860 (p. 33). Ese mismo año, el botánico Florentino Vezga transcribió⁹ en su manual de *Botánica indígena*, a partir del manuscrito original, el texto de Matís (Vezga, 1936, p. 39). Al reconocer que tuvo que corregir su ortografía, Vezga agrega: "Matiz (sic) no era un hombre literato; no era más que un botánico práctico, entusiasta, un botánico del bosque y de la montaña" (1936, p. 39). La versión de Uricoechea y de Vezga coinciden enteramente. En su canónica *Historia de la literatura en Nueva Granada* (1867), José María Vergara y Vergara incluiría esta versión, canonizando el único texto de Matís tal cual el recuperado por Vezga, conjuntamente con los ensayos de Caldas y Lozano¹⁰.

⁹ También Vezga disciplinó el texto de Matís, tal como lo reconoce él mismo. Por ejemplo, cambió la ortografía del apellido del pintor pues Matís escribía su nombre con "s". Sus biógrafos, desde Vezga en adelante, se obstinaron en enmendar lo que entendían como error ortográfico por el normativo *matiz* con "z".

¹⁰ Este gesto de Vergara y Vergara es otro ejemplo, siguiendo a Rama, de cómo la tradición oral se administra desde la ciudad letrada. Es otra escenificación del

Otros escritores posteriores, al escribir reseñas biográficas sobre Matís, reescriben la escena del encuentro entre Matís, el Negro Pío y el subsecuente diálogo sobre la hoja del guaco. Escrita por Bernardino Torres Torrente, encontramos en la revista *Papel Periódico Ilustrado* del 15 de marzo de 1884 una nueva rendición de la historia. A pesar de aparecer adjunta a la reseña biográfica la versión de Vezga, Uricoechea y Vergara, Torres Torrente (1884, p. 234) parece ignorarla y reescribirla de una manera diferente. Leemos:

En el mismo año de 1788 estaba dibujando el señor Mutis [sic] en Mariquita la planta que lleva el nombre de Mikania [Guaco], cuando llegó un negro llamado Pío, curandero, a la pieza donde se ejecutaba el dibujo, y viendo la planta dijo al señor Matís: “Ese bejucu es un admirable contraveneno para la mordedura de las culebras”. El señor Matís le pidió informes sobre ello, [...] el negro le dijo que había un pájaro llamado Guaco que cazaba culebras.

En 1955, Alfredo Bateman, al igual que Torres Torrente, transcribió la versión de Uricoechea y Vezga, de 1860, pero, además de cambiar el nombre de Mutis por el de Matís, invirtió las circunstancias y el lugar del encuentro. No es Matís quien interrumpe a Pío mientras este trabaja, sino Pío quien entra al laboratorio e interrumpe a Matís mientras dibuja. Me llama la atención que sea el Negro Pío, a quien llaman “curandero”¹¹, quien entre a la Casa Botánica de Mariquita y, viendo el dibujo de Mutis (en la versión de Torres Torrente) sobre el guaco no

problema político de sumar la oralidad a la tradición nacional, disciplinándola, poniéndola a órdenes de un proyecto de nación. Escribe Rama: “La constitución de la literatura, como discurso sobre la formación, composición y definición de la nación, [...] implicaba asimismo una previa homogenización e higienización del campo, el cual solo podía realizar la escritura. [...] [La ciudad letrada] [a]bsorbe múltiples aportes rurales, insertándolos en su proyecto y articulándolos con otros para componer un discurso autónomo que explica la formación de la nacionalidad [...]” (Rama, 1984, p. 74). En el mismo sentido, Mauricio Nieto dice: “dichas experiencias locales [de los saberes populares] suelen ser incorporadas dentro de los discursos letrados” (2008, p. 265).

11 La carga derogativa de esta palabra es evidente entre las élites letradas de entonces y ahora. Jorge Tadeo Lozano, en su “Memoria sobre las serpientes” (1808), se refiere a los curanderos como “charlatanes que sin la menor instrucción y por puro capricho se dedican a médicos de estos accidentes [mordedura de culebras], y se creen en posesión de los verdaderos antídotos de la ponzoña” (Caldas, 1942, I, p. 115). Yerbatero es una palabra que se asocia frecuentemente con curandero.

le pregunte a él, sino, y en una voz disciplinada, a Matís. Será la planta dibujada —ya llamada guaco— la que despertará la curiosidad del curandero y revelará el misterio. En esta variación sobre la historia del guaco, el conocimiento comienza y termina en la sala de dibujo de la Casa Botánica, que es lo que llama Mauricio Nieto *un centro de cálculo*, es decir el lugar en “donde se acumula información necesaria para tener control sobre el conocimiento” (Nieto, 1995, p. 49). Con las variaciones de Torres Torrente y de Bateman se crea otro espacio de conocimiento. No es la narración surgida de la observación, la interrupción y la pregunta, en medio del trayecto botánico, la que descubre al tiempo una cura antiofídica y un espacio donde están en relación el conocimiento, la narración y la comunidad. En las variaciones de Torres Torrente y Bateman se invierte el trayecto de conocimiento. El Negro Pío entra a la sala de dibujo e interrumpe el trabajo de los botánicos. Ahí la relación espacial entre el sonido guaco, el águila guaco y la hoja del guaco se encuentra silenciada, pues se anula la pertenencia de la planta, a través de su práctica, a la comunidad. Es el Negro Pío quien, al verla y contarle a Matís que es un “admirable contraventeno para la mordedura de las culebras” (Torres Torrente, 1884, p. 234), la extrae de la impersonalidad del dibujo botánico y le devuelve su especificidad comunitaria. El Negro Pío interrumpe el trabajo de los botánicos y con su relato devuelve la planta a la relación espacial entre el sonido guaco, el águila guaco y la hoja del guaco. Afuera y adentro de la sede de la Expedición, es el Negro Pío quien espacializa los lugares de herborización fetichizados en las ilustraciones botánicas.

En la nota biográfica de Torres Torrente hay un retrato de Francisco Javier Matís, de autor anónimo, que parece escenificar esta continuidad que el Negro Pío inaugura, en la sala de dibujo, entre el dibujo y la planta, haciendo del lugar espacio. En ella vemos a Matís frente a un papel del cual sale, o al cual entra, una planta (figura 2). La interrupción del trabajo en ambas rendiciones de la historia del guaco abre la cotidianidad al conocimiento, restituyendo la práctica científica a la naturaleza y a la comunidad. El pintor dibuja a Matís en una escena seguramente muy usual en la vida de un ilustrador botánico: frente a una hoja y frente a una planta al mismo tiempo; lo procesado y lo natural como los materiales primarios para ser reunidos en un dibujo. Sin embargo, la carencia de plumillas, de tinta y de otros

implementos disloca la escena arrojando luces sobre el túnel de continuidades que se dan cita entre la planta y el papel, fundiéndose ambas en una. La mano de Matís sin pluma —sin objeto de trabajo— señala sobre el papel, casi imperceptiblemente, el *continuum* que se abre entre el trabajo-naturaleza y el papel-hoja. La planta entra y sale de la hoja de dibujo como si creciera de ella.



Figura 2

Retrato de Francisco Javier Matís. Autor anónimo. 1884.

Papel Periódico Ilustrado, IV, 233

Matís trabajó como dibujante en la Expedición Botánica de la Nueva Granada por más de treinta años, de 1783 a 1816 (Díaz-Piedrahita, 2000, p. 90). De las 6619 láminas —6717, de acuerdo con González Suárez (1808, p. 122)— que los españoles se llevaron consigo en junio de 1816, en 104 cajas, cuando entró el ejército pacificador de Morillo a la capital, y que hoy están en el Real Jardín Botánico de Madrid, Matís firmó “175 ícones policromáticos, varios de ellos espléndidos, y 40 en blanco y negro. Parte mínima de su labor ya que los artistas mutisianos firmaban solamente algunas de sus producciones” (Uribe Uribe, 1963, p. 90).

Dentro de estos dibujos se encuentra su ilustración en blanco y negro de la hoja del guaco. Como en otras láminas, Matís escribe, con su “peregrina ortografía” (Hernández de Alba, 1986, p. 45), notas a lápiz debajo o detrás del dibujo. En esta encontramos, en la margen inferior izquierda, la anotación: “guaco contra benenos de culebra”. Esa anotación, escrita precisamente con esa ortografía tan contraria a la (i)legibilidad del latín (Nieto, 2008, p. 276), devuelve la planta al contexto oral de donde provino. Interesa la doble materialidad del gesto escrito que aterriza el dibujo en su historia particular y esta en la historia de un hombre iletrado. Matís se prueba así como miniaturista en dibujo, pero también en literatura, haciendo de la historia natural historia personal¹² (figura 3).



Figura 3

F. J. Matís. *Guaco contra benenos (sic) de culebras* (circa 1788)

(Archivo Jardín Botánico de Madrid)

Santiago Díaz-Piedrahita (2000, p. 93) encuentra que, “siguiendo el modelo institucionalizado por Mutis”, las plantas dibujadas por

¹² Esta ilustración de Matís de la hoja del guaco se puede ver en el archivo digital del Real Jardín Botánico de Madrid (RJB-CSIC): <http://www.rjb.csic.es/icones/mutis/paginas/laminadibujo.php?lamina=1783>.

Matís son “intemporales pues representan simultáneamente todas las características de la planta a saber, capullos florales, flores maduras, frutos inmaduros y en sazón, y hojas jóvenes y adultas vistas tanto por la haz como por el envés”.

Al intervenir sus propios dibujos con su particular caligrafía, pienso que Matís interrumpe la intemporalidad de la ilustración botánica ordinaria, afincándola en un particular espacio-tiempo, al pasar la ilustración por la biografía de quien la pintó, haciendo el tránsito de la objetividad científica a la subjetividad biográfica. La hoja rota, incompleta, unos pocos centímetros más arriba de la anotación de Matís, puede darnos algunas claves más sobre esta apreciación. Me parece que esa hoja interrumpida, rota adrede, es la que nos deja ver la anotación, que de otra manera habría permanecido debajo suyo. No es el margen el que corta la hoja, sino la mano del pintor. En esa hoja rota, como en otras que Matís dibuja, se quiere revivir la interrupción como narrativa del conocimiento, a partir de la cual contar un lugar haciéndolo espacio; es decir, integrando la historia natural a la historia personal, la asepsia del manual botánico a la historia.

LA PRÁCTICA DEL CONOCIMIENTO

El relato de la historia del guaco no termina con la conversación entre Matís y el Negro Pío en un lugar hecho espacio al aire libre en Mariquita. Luego de ella, Matís se devuelve a la Casa Botánica y le cuenta a José Celestino Mutis lo sucedido. Incrédulo, Mutis le pregunta si verificó que la culebra de Pío tuviera dientes; Matís contesta que no. Lo insta a verificarlo y, si es el caso, volver con el Negro Pío a la Casa Botánica para comprobar el descubrimiento. Antes de llamar al Negro Pío para que concurriera a la Casa Botánica, José Celestino Mutis reúne como testigos presenciales del descubrimiento a “los señores doctor Ugalde, canónigo, al padre Álvarez, jesuita y el doctor don Pedro Fermín de Vargas” (Matís, 1867, p. 411). Cuando Pío se hace presente, José Celestino Mutis le dice:

[E]stos señores quieren que los cures; si te atreves.

—Respondió que sí.

—Díjole el doctor Vargas: vamos a la obra.

—Díjole el negro: no, mi amo, ahora no; eso ha de ser por la mañana.

—Bien, dijo el señor Vargas: prevén lo que sea necesario, y ven acá por la mañana.

En estas intervenciones no hay diálogo. Hay, primero, un reto que pone al Negro Pío entre la celebridad y el crimen. Si se atreve a experimentar y fracasa, se convierte en un criminal. Luego de que acepta, hay órdenes, pero extrañamente órdenes que son y pueden ser desobedecidas. Ante el “vamos a la obra” de Vargas, Pío contesta: “no, mi amo, ahora no; eso ha de ser por la mañana”. Vargas no pide explicaciones. Por una parte, el conocimiento de Pío lo recubre de un inusitado poder frente a los botánicos-amos que le permite negarse frente a una orden explícita. La negativa no va acompañada de razones, sino de una misteriosa verdad: “ha de ser por la mañana”. A pesar del misterio de la condición que impone Pío, el doctor Vargas no se interesa por saber las razones. Tal vez las lea anticipadamente como motivaciones que poco tienen que ver con la ciencia. En todo caso, esta negativa suspende el sentido del texto. No lo cierra como los textos de los naturalistas de la época. Esa carencia de conocimiento frente a las razones que Pío arguye nos lleva a preguntarnos por las motivaciones que exceden el conocimiento científico ordinario. ¿Existe una relación entre la hoja del guaco y la madrugada? ¿De la captura de serpientes con la hora del día? ¿Pío se niega simplemente a interrumpir su trabajo para exponer su conocimiento frente a los botánicos? Existe algo del conocimiento de Pío que no puede ser disciplinado bajo el lente científico, lo cual lo libera de su cooptación por el discurso ilustrado y la tradición literaria nacional en construcción porque “más efectiva que la descalificación de los saberes populares, es su *comprensión*” (Nieto, 2008, p. 279).

A la mañana siguiente vuelve el Negro Pío. Antes de exponer el descubrimiento a los botánicos de la casa de Mutis, nos cuenta Matís que él y Pío volvieron “a la oficina, machacamos bien las hojas, las envolvimos en un trapo, exprimimos el zumo y lo guardamos en un vaso” (1867, p. 410).

El trabajo conjunto en la preparación de la “contra” hace a Matís alumno de Pío, al mismo tiempo que pone la sede de la Expedición Botánica al servicio del esclavo. Matís ha trasplantado a la huerta de la casa, nos cuenta, “hartas hojas de las dichas matas” (1867, p. 410), con

lo cual vence la frontera insoslayable entre el jardín y la selva en un espacio integrado a la vida cotidiana en la economía de la supervivencia: la huerta.

Previa la preparación del contraveneno, la comprobación pública del descubrimiento —el experimento— se lleva a cabo. Mauricio Nieto resalta un punto clave en la distinción entre “experiencia” y “experimento” de acuerdo con el saber normativo de los ilustrados, según el cual “los campesinos tienen experiencia, pero carecen de la disciplina para hacer ‘experimentos’ bajo los controles y protocolos necesarios” (2008, p. 271). La escena que enmarca el relato de Matís le da la vuelta a esta distinción: el Negro Pío y Matís practicarán el experimento exhibiendo la experiencia frente a un público de ilustrados que nunca logra participar de su conocimiento. En efecto, Pío trae la culebra e inocula el zumo en los cuerpos de los asistentes. Deja la culebra en el piso y los insta a que la recojan; ninguno de los canónigos y botánicos se atreve a levantarla. Pedro Fermín de Vargas, finalmente, levanta la culebra y la deposita en el piso. La culebra no lo pica. Matís la levanta dos veces y no lo pica tampoco. Con humor y cierta alevosía, le dice a los botánicos luego de cogerla: “¿ven ustedes? ¡y están con miedo! No fue posible” (Matís, 1867, p. 411). Después de lo cual escribe:

Yo, Matiz, me quedé pensando: si la culebra no pica a alguno, no quedo satisfecho de la curación. Me resolví a irritarla haciendo reflexión: ¿qué puede ser? aunque me pique, aquí está el curandero a quien le tengo fe. En efecto, me agaché y le fui rascando por encima; [...] revolvió con ligereza y se me prendió, clavándose los colmillos en los dos dedos centrales de la mano derecha. [...] El negro, que tenía en el boca hoja mascada del dicho guaco, me tomó la mano y chupó donde le mostré me había picado, escupió, y me dijo:

—No tenga su merced cuidado.

En esta escena hay dos relaciones diferentes del cuerpo con el conocimiento. Los botánicos miran la víbora, guardan distancia y nunca se atreven a recogerla, en una relación en la que se corresponden el miedo a la muerte, la desconfianza frente al conocimiento vernáculo del esclavo y la presencia/ausencia del cuerpo en el relato. Tal vez sea el cuerpo de José Celestino Mutis el que más sufre de esta operación; su

miedo y desconfianza frente al conocimiento del esclavo son tales que su cuerpo desaparece del relato. Al contrario suyo, Matís y Pío se corporizan más y más a medida que el relato transcurre. Ninguno de los dos guarda distancia frente a la víbora. Confiando en las virtudes del tratamiento del Negro Pío, Matís recoge la víbora del piso y provoca la mordida sobre su mano. La curación del cuerpo de Matís pasa por el cuerpo de Pío quien le succiona la herida con la boca llena del zumo del guaco. Luego de que Pío práctica su curación sobre Matís, este —ante la expectación de los asistentes— se va a su “asiento a seguir en la pintura” (Matís, 1867, p. 411). La experiencia corporal del conocimiento antecede la práctica de la pintura botánica y la escritura. A diferencia de otros botánicos de la época, en Matís el diálogo desinhibido, la confianza en las habilidades del nativo y la experimentación corporal dejan sus marcas en el producto científico-artístico que el naturalista elabora.

Matís nunca publicó la relación del descubrimiento del guaco. Fue Pedro Fermín de Vargas, a pesar de no haber sido picado por la serpiente, quien, y cito a Matís, “hizo la descripción de este descubrimiento y la remitió a esta capital [Santafé de Bogotá] en dicho año [1788], y aquí la estamparon en el periódico que se publicaba” (1867, p. 139).

La relación del descubrimiento del guaco también apareció en el madrileño *Semanario de Agricultura y Artes Dirigido a los Párracos* en 1798. En prosa impersonal, el relato publicado en esta revista no surge, como el de Matís, de la interrupción de un trayecto. El texto no descubre relaciones sociales como prácticas de conocimiento de un espacio. El relato se presenta como la certificación de una historia ya contada, con lo cual el depositario del conocimiento nunca deja de ser Vargas, a instancias de quien se pública el texto. El semanario español dice: “[...] habiendo estado en Mariquita dicho Vargas [Pedro Fermín] el año de 1788, quiso *certificarse* por sí mismo de lo que habían contado de la planta de que usan los negros de aquellas cercanías del río de la Magdalena para coger vivas las culebras, manejarlas y llevarlas consigo sin experimentar daño alguno” (1798, p. 398). El viaje de Pedro Fermín de Vargas a Mariquita no es tal. Él no se desplaza para conocer la historia del guaco, sino que la historia se desplaza para alcanzarlo, obliterando inclusive su desplazamiento, “habiendo hecho venir desde

la tarde antes a un negro que pasaba por el más diestro en aquellas peligrosas experiencias [de dejarse picar por serpientes]” (*Semanario de Agricultura y Artes*, 1798, p. 398). A diferencia del relato de Matís —a quien se borra en el semanario español de la mayor parte del relato, para solamente mencionarlo con ocasión de la mordida que sufre—, para Vargas encontrarse con el Negro Pío no es lo que suscita el descubrimiento. Por el contrario, es la impersonalidad de una historia que pasa de boca en boca sobre la manera en que una comunidad esencializada —“los negros del Río de la Magdalena”— usan una particular yerba para protegerse de las culebras. En el relato del semanario español se borra nuevamente la particularidad de la historia de Matís y el trabajo esclavo del Negro Pío, con lo cual las prácticas comunitarias de contar, curar y jugar entre la vida y la muerte se borran en el relato informe que descubre a Vargas como el héroe ahistórico, que no sufre en su cuerpo la mordedura, sino que la verifica en el cuerpo de otro, tal como confirma una historia que, de antemano y sin explicarnos cómo, ya conocía: confirmado Vargas con esta experiencia de lo que decía el negro curandero, le hizo varias preguntas relativas al conocimiento de plantas contra las culebras y otros secretos (*Semanario de Agricultura y Artes*, 1798, p. 400).

Tras esto, la voz del Negro Pío —como la de Matís— queda silenciada, y pasa a engrosar un informe de las características de la yerba, su preparación y su uso, que son fruto no del diálogo sino del interrogatorio que sirve para silenciar las prácticas que subyacen y constituyen el conocimiento de Pío.

EL VIAJE BOTÁNICO COMO TEXTO AUTOBIOGRÁFICO

La relación del descubrimiento del guaco de Matís es un texto que no se agota con el hallazgo de las propiedades curativas de la planta. El descubrimiento del guaco no marca el fin ni del viaje ni del relato, como sí lo hace en la rendición del semanario español. Al contrario, en los últimos párrafos del texto, vemos cómo Matís practica curaciones con la planta en lugares a los que vuelve periódicamente para verificar “si ocurriere alguna novedad” (1867, p. 413). Las expediciones de Matís no son un tránsito entre un lugar y otro para buscar una planta o un objeto. Para él, encontrar el guaco no implicó abandonar la región para no volver y emprender un nuevo viaje hacia otro lugar. Antes bien, el

descubrimiento modificaría su vida al punto de que el texto sobre el guaco —casi como si lo inoculara— no lo concluye sino con su propia muerte. La primera fecha que aparece en el texto es 1788 y la última es 1848, tres años antes de la muerte del pintor, con lo cual sospechamos que la escritura del texto sobre el guaco, en Matís, acompaña gran parte de su vida. Seguramente debido a su avanzada edad —Matís murió a los 88 años— no pudo observar personalmente si el último paciente tratado con guaco sobrevivió gracias a las curaciones. Entonces, Matís refiere el nombre de otro curandero, de nombre Nicolás Cárdenas, que administró la planta a un hombre moribundo: “[...] y quedó curado —escribe Matís— y hasta el año de 1848 no murió. Y dicho sujeto Nicolás [el curandero] vive en Hatoviejo” (1867, p. 413). Con ese final tampoco termina el texto. Matís insta al lector a viajar al pueblo de Hatoviejo, preguntar por Nicolás Cárdenas para hablar con él, averiguar si la persona a quien inoculó con guaco sobrevivió gracias a esa contra. El texto, así, escenifica el final no como la conclusión del viaje sino como el inicio de otro: completar una experiencia inacabada, volver a Hatoviejo para hablar con Nicolás Cárdenas de la misma manera que Matís habló con el Negro Pío.

En *Del influjo del clima sobre los seres organizados* (1966), Caldas describe una escena que cuenta con todos los materiales para ser parecida a la que narra Matís: hay una excursión herborizadora por tierra caliente, un curandero, serpientes, contravenenos y un naturalista. Sin embargo, a pesar de ello, Caldas nunca hace de su relato una experiencia de conocimiento que espacialice el lugar de la excursión integrando vida, comunidad y trabajo. Significativamente, localiza la historia en un pie de página, subordinándola al género ensayístico, y declarando así su prescindencia. Lo que para Matís es su único texto, para Caldas es una historia marginal. La marginalización, en efecto, es lo que escenifica este pie de página de Caldas. En él, el botánico ocupa el presente del pensamiento naturalista y el indígena el pasado atávico del conocimiento azaroso y experiencial (y sin experimento). Al igual que la “Memoria sobre las serpientes”¹³, de Jorge Tadeo Lozano (1808), Caldas

¹³ Publicada en el primer número del Semanario de la Nueva Granada de 1808 (Caldas, 1942). Mauricio Nieto (2008, p. 266-275) ha hecho un análisis detallado de la relación entre saberes populares, conciencia letrada y expropiación de conocimientos locales en este escrito de Lozano.

en su relato no abandona nunca su glosario de conceptos linneanos para ingresar, desprevenidamente, en las prácticas del nativo que lo guía por “las selvas dilatadas de Mira, Bogotá, Santiago, Cayapas, etc.”, haciendo de la selva una y la misma en varios lugares (1966, p. 98). El lenguaje que usan los ilustrados “enmarca el discurso sobre las serpientes dentro de una tradición médica y química ilustrada; cambian de nivel y le otorgan a Lozano [o a Caldas o a los ilustrados criollos] reconocimiento como hombre de ciencia” (Nieto, 2008, p. 271).

La corta nota de Caldas es una nueva rendición de la práctica de expropiación del conocimiento (Silva, 2002, p. 503) como ejercicio de fingimiento por parte del “blanco”, de desconfianza, primero, y luego de generosidad inocente, por parte del nativo. En una escena mil veces repetida en la cultura latinoamericana, al ver que la selva estaba plagada de serpientes y que el indígena conocía los contravenenos, Caldas escribe: “procuré de todos modos merecerme su amistad [la del indígena] y halagaba su pasión por la bebida, le hacía presentes, y cuando creí que poseía su confianza, le pedí me manifestase sus secretos y sus yerbas” (1966, p. 98).

El nativo cede y es expropiado, porque la matriz del relato, casi mítica, está en la confirmación, por una parte, de la habilidad del blanco para seguir engañando al indígena y, por otra, de la inocencia repetida de este que revalida la dominación de aquel. Sin embargo, la expropiación no puede ser absoluta, porque Caldas no logra suspender su marco de referencia linneano (Nieto, 2008, p. 279). Decodifica siempre las plantas que le suministra el nativo bajo el lente de la botánica convencional (Caldas, 1966, p. 99):

[...] lo que me admiró y llamó toda mi atención fue que todas las plantas que me presentó [el indígena] como eficaces en las mordeduras de serpientes eran de un solo género: todas eran *beslerias*. ¿Cómo este rústico jamás equivocaba el género, este género tan variado y caprichoso?

Ante esta pregunta, Caldas decide que es la experiencia lo que ha suplido su ignorancia en “los nombres de Linneo, de familias, de géneros, de especies” (1966, p. 99). La correspondencia de la planta con el manual botánico europeo es lo que legitima el conocimiento, y no la práctica cotidiana de su relación con ella, ni la historia que subyace a su

descubrimiento. Naturalmente, a Caldas nunca le interesó realmente, a diferencia de Matís, hablar e interactuar con el indígena, aprendiendo desinhibidamente de él; sino simplemente llevarse consigo los contravenenos y experimentar con ellos de vuelta en el laboratorio santafereño: “estos hechos deben llamar *nuestra* atención y estimularnos a que *hagamos* experimentos con todas las beslerias” (1966, p. 100)¹⁴. Ese nosotros, naturalmente, no incluye al indígena, sino a la comunidad de ilustrados que lee *Del influjo del clima...* en el *Semanario de la Nueva Granada*. La *Besleria*, con ese nombre, solamente puede ser identificada por ellos, con lo cual se termina de cerrar el círculo, nuevamente, entre los naturalistas, el manual linneano y la naturaleza cercenada de sus prácticas comunitarias.

Caldas y Lozano, entre otros tantos naturalistas, expropián el conocimiento para marcharse con él y dejar atrás, silenciadas, el cúmulo de relaciones sociales que le dieron nacimiento, haciendo, nuevamente, en sus textos, del espacio lugar. Para los naturalistas como ellos, a sus textos los justifica el producto recolectado —en este caso, la *Besleria*— y su experimentación por parte de una comunidad científica. En “erbateros calificados” (Díaz-Piedrahita, 2000, p. 102), como Matís, la yerba no es la conclusión del texto, ni es tampoco la justificación del viaje. Todo lo contrario; la historia del hallazgo del guaco comienza, estructura y captura la vida de Matís, viajando con él hasta nosotros, una comunidad abierta de lectores. Nunca como en Matís, al contrario de Caldas, el guaco fue una planta social, es decir “aquelle que no se ve jamás separada del hombre, y que, compañera fiel de nuestra especie nos sigue a todas partes y aborrece los desiertos” (Caldas, 1966, p. 104). Tanto como el guaco es planta social para Matís, su texto también lo es; jamás separado de él, viajando en su bolsillo, aborrece los desiertos en otro sentido: puebla de voces y prácticas sociales espacios que otros, en cambio, fantaseaban despoblados para justificar, con un pretexto, su dominación. Así, Matís propone una manera de sobreponerse a la alienación frente a la naturaleza contenida en la imaginación espacial de Caldas y abre la posibilidad de la historización de la naturaleza, similar a lo que Harvey (1996, p. 135) llamó un “re-enchantment’ with the world (sometimes depicted as over-coming alienation from nature)

¹⁴ Las cursivas son mías.

as opposed to the disenchantment embedded in that creation of nature as ‘other’ in Enlightenment thought” (Harvey, 1996, p. 135).

Lejos de prácticas elitistas de conocimiento, el viaje herborizador de Matís alumbra el envés de las prácticas sociales que constituyen la historia natural como herramienta de poder; es decir, como discurso que pone en funcionamiento una cierta idea de continuidad de la naturaleza —ese hilo de Ariadna del que hablara Lozano— inherente e inalterable que puede brindar al *status quo* político una narrativa deshistorizada. “Natural history must provide, simultaneously, a certain *designation* and a controlled *derivation*”, escribe Foucault (1994, p. 138), de tal forma que la tarea fundamental de la historia natural es, claro, ordenar la naturaleza (Foucault, 1994, p. 154), pero en un movimiento que separa al organismo de su ambiente —o de su espacio, en nuestros términos—, aislando, a mi parecer, en un espacio sin historia, un lugar sin comunidad (Foucault, 1994, p. 156):

Since this history [Historia Natural] is not defined by any relation of organism to environment, the living forms will be subjected in it to all possible metamorphoses and leave behind them no trace of the path they have followed other than the reference points represented by similitudes.

En el texto de Matís, la relación de los cuerpos con la hoja del guaco, y la historia de la designación de su nombre —guaco es la hoja, pero también el sonido que hace el águila que la come— se abre el espacio para la interrupción de la continuidad propuesta por el discurso de la historia natural, que concibe su narrativa a partir de un orden de similitudes entre plantas. En este sentido, el texto subvierte la historia natural y permite observar las relaciones sociales de los hombres con las plantas y los animales en un espacio “desordenado” en donde la continuidad no opera por similitud. No es que Matís devuelva la naturaleza a un orden que no es más que cambio, desorden o turbulencia¹⁵ (Foucault, 1994, p. 148) —tal como pensarían los naturalistas de la época, que lo llamaban *yerbatero*—, sino a una organización diferente, en la que las relaciones obedecen a la experiencia que pone en relación de continuidad —de otra continuidad— a la hoja de guaco con el águila

¹⁵ “[...] order [...] which is nothing more than chance, disorder or turbulence” (Foucault, 1994, p. 148).

que la come, y a esta con su presa, la serpiente venosa, y a todos estos con la comunidad de humanos que cohabita con ellos en el espacio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. y Horkheimer, M. ([1947] 1973). *The Dialectic of Enlightenment* (John Cumming, trad.). New York: Continuum.
- Bateman, A. (1955). Francisco Javier Matiz. *Hojas de Cultura Popular Colombiana*, 55, 2-7.
- Benjamin, W. ([1936] 2006). The Storyteller: Observations on the Works of Nickolai Leskov. En H. Eiland y M. W. Jennings (Eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings* (Vol. 3, pp. 143-166, E. Jephcott y otros, trads.). Cambridge: Belknap Press de Harvard University Press.
- Caldas, F. J. de ([1808] 1942). *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Tomo 1). Bogotá: Editorial Minerva.
- Caldas, F. J. de (1966). *Obras completas de Francisco José de Caldas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Caldas, F. J. de ([1808] 1966). Del influjo del clima sobre los seres organizados. En *Obras completas de Francisco José de Caldas* (pp. 79-121). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Camelo, A. (2002). Humboldt, la ciencia en ancas de mula por las Américas. *Deslinde*, 31. Recuperado de: deslinde.org.co/.../Humboldt_la_ciencia_en_ancas_de_mula_por_las_Americas_o.pdf
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816*. Bogotá: Instituto Pensar de la Universidad Javeriana.
- Díaz-Piedrahita, S. (2000). *Matís y los dos Mutis: orígenes de la anatomía vegetal y de la sinanterología en América*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- De Certeau, M. ([1980] 1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: The University of California Press.
- Foucault, M. ([1966] 1994). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (Alan Sheridan, trad.). New York: Vintage.
- González, B. (2009). *La caricatura en Colombia a partir la Independencia*. Bogotá: Banco de la República.
- González Suárez, F. (1808). *Memoria histórica sobre Mutis y la Expedición Botánica en el siglo décimo octavo (1782-1808)*. Quito: Imprenta del Clero.

- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Hernández De Alba, G. (1986). *Historia documental de la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada después de la muerte de su director Don José Celestino Mutis (1808-1952)*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Humboldt, A. V. (1992). *Breviario del Nuevo Mundo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Matís, F. J. ([1860] 1867). Relación sobre el descubrimiento del guaco. En J. M. Vergara y Vergara (Ed.), *Historia de la literatura en Nueva Granada (1790-1820)* (Tomo 1, pp. 407-413). Bogotá: Imprenta Echavarría Hermanos.
- Nieto, M. (1995). Políticas imperiales en la Ilustración española: historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo. *Historia Crítica*, 11, 39-52.
- Nieto, M. (2008). *Orden natural y orden social: ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Semanario de Agricultura y Artes Dirigido a los Párracos*. (1798). Descripción de la yerba llamada Guaco, que es un preservativo contra las mordeduras de las culebras, conforme lo que dice de sus propiedades Don Pedro Fermín de Vargas, Corregidor del pueblo de Zipaquirá, en la siguiente relación (Tomo IV, n.º 103, pp. 397-400). Madrid: Imprenta de Villapando.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Silva, R. (2002). *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808: genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: EAFIT.
- Torres Torrente, B. (1884). Francisco Javier Matís. *Papel Periódico Ilustrado*, IV, 233-234.
- Uribe Uribe, L. S. J. (1963). Francisco Javier Matís, el pintor botánico (en el segundo centenario de su nacimiento). *Separata de la Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, XII(45), 89-92.
- Uricoechea, E. (1860, Febrero 4 y 6). Biografía de Francisco Javier Matís. *El Mosaico*, 5, p. 33 y 6, p. 41.
- Vergara y Vergara, J. M. (1867). *Historia de la literatura en Nueva Granada (1790-1820)* (Tomo 1). Bogotá: Imprenta Echavarría Hermanos.
- Vezga, F. ([1860] 1936). *Botánica indígena*. Bogotá: Editorial Minerva.

ANEXO 1

Relación del descubrimiento del guaco

En J. M. Vergara y Vergara (1867). *Historia de la literatura en Nueva Granada (1790-1820)* (Tomo 1, pp. 406-413). Bogotá: Imprenta Echavarría Hermanos.



Don *Francisco Javier Matis* había nacido en Guáduas, villa cercana á la ciudad de Santafé, en octubre de 1774. De edad de diez y ocho años se vino á Santafé á buscar fortuna como artista. Mútis lo colocó como pintor de la expedición, al lado de García, y le cobró cariño por las bellas cualidades de su espíritu y de su corazón. Además de protegerlo y fomentarlo en su arte de la pintura, le enseñó botánica, como si hubiera previsto que de 1820 para adelante sería el que mantuviera encendido el fuego sagrado de las ciencias naturales en Bogotá. Por fortuna, el aprendiz de pintura resultó también un excelente naturalista, y con una vocación tan decidida, que no vaciló, por amor á la ciencia, en exponer su vida para rectificar y comprobar si el *guaco* servía como *contra* del veneno de las víboras. Por este heróico sacrificio va unido su nombre al de la benéfica planta. Matis no era escritor ni por su educación literaria, ni por su modestia. Dejó apenas un escrito, la relación del descubrimiento del *guaco*, que queremos insertar y que el lector verá con gusto, por su embelesadora sencillez y originalidad. Lo sublime de la abnegación y lo apostólico del estilo, hacen ver en Matis un hombre del Nuevo Testamento.

Por lo demás, durante su larga y humilde carrera, no hizo otra cosa que pensar y herborizar, solitario, abstraído y resignado. Sabe Dios cuántas útiles observaciones hizo y se perdieron! Su pobreza, su falta de pretensiones y la carencia de hombres de sus gustos con quienes hablar y comunicarse, impidieron que la posteridad recogiera el fruto de sus largas y constantes excursiones.

He aquí la relación ofrecida:

En la ciudad de Mariquita, en el año de 1788, se hizo el descubrimiento del *guaco* por Francisco Javier Matis, por haber hallado al

negro Pio, esclavo de don José Armero, con una culebra viva en las manos, y haberle preguntado á dónde la había cogido.

Dijo que á la venida de la hacienda de su amo.

—¿A qué te adivino, le dije, las contras de que usas?

—¿A que quizá, contestó, sabrá su merced?

Díjele que usaria del bejuco curare?

—Contestó que sí.

—De la necha? —Que sí.

—De la fruta del burro? —Que sí.

—Y fuera de esas usaria otras?

A lo que me contestó: hace poco descubrí otra que me parece es mejor que las nombradas.

Y sacando del bolsillo una hoja me la mostró, y refiriéndome cómo había sido el descubrimiento, dijo:

Que estando desherbando unas yucas en la hacienda de su amo, vino una águila que nombran guaco, y se paró en un árbol: que estuvo cantando *guacó, guacó...* y que luego se dejó caer entre el bosque; y oyéndole dar aletazos, le causó curiosidad de ir á ver qué eran dichos aletazos; y vió al águila en acción de coger la culebra, la cual se le prendió, y en el instante levantó el vuelo, y se fué. El negro la siguió para ver dónde iría á caer, y vió que á la ceja del bosque se sentó, y comió de las hojas del bejuco guaco, y retrocedió en busca de la culebra, y la halló en el mismo sitio, y la cogió y se la llevó á comérsela á otra parte: que fué el negro y reconoció de las hojas que había comido, y reflexionó: cuando este animal ha comido de este bejuco, buena contra será.

—Ya he aplicado, añadio, á seis, el zumo puro bebido y frotado en las picadas, y ninguno ha muerto.

—Díjele: buen descubrimiento has hecho.

Comuníquele al señor doctor Mútis dicha noticia, á lo que me preguntó:

¿U. vió si esa culebra tenía colmillos?

—No, señor, pero era coral; y esas tienen colmillos.

Díjome: á otra que U. vea, haga que le muestre los colmillos.

Yo creí que pensaba el doctor Mútis que el negro les sacaba los colmillos, y después ya podía jugar con ellas. Pues si él pensó así, yo también.

Al cabo de quince dias apareció el negro con otra culebra taya.

Preguntéle donde la había cogido.

—En la orilla de la quebrada tal.

Dígole: ¿y esa tendrá colmillos? —Sí, mi amo.

—¿Qué haremos para verle los colmillos?

La tomó con la mano izquierda por cerca de la cabeza, y con unas tijeritas cerradas que le metió entre la boca y las abrió, pude verle los colmillitos.

Comuníquele al doctor Mútis dicha observación, y me dijo:

—U. vió los colmillos? —Sí, señor.

—U. los vió? —Sí, señor.

Díjome: vaya U. y tráigame el negro. Fuí en busca de él, y lo traje.

Díjole el doctor Mútis: el señor Matis me ha dicho que tú juegas con las culebras y que estás curado.

—Sí, mi amo.

—Te atreves á curar al señor Matis? —Sí, mi amo.

—Yo te avisaré cuándo; no dejes de pasar acá siempre que vengas de la hacienda, y tráeme de cuantas cosas hallares por esos bosques, sean culebras, cucarrones ú otros animalillos, que yo te regalaré.

Al otro dia fuí al campo y bosques, y traje tres matas chicas de guaco, y las sembré en la huerta.

Al cabo de cinco meses algo más, aparecieron los señores doctor Ugalde, canónigo, el padre Álvarez, jesuita, y el doctor don Pedro Fermín de Vargas; y al tiempo de comer, el doctor Mútis les refirió la noticia del guaco, diciéndoles:

—Tengo una empresa entre manos, que si llego á verificarla será cosa que asombre á todo el mundo.

Díjole el doctor Vargas: señor, una cosa como esa no se debe dejar al tiempo, y sí se debe poner por obra.

Dijo el doctor Mútis: si quieren mandaré donde don José Armero por el negro.

—Sí, señor, dijo el doctor Vargas.

Mandó el doctor Mútis recado á dicho señor Armero. Contestó no estar el negro en la ciudad, que al otro dia vendría. En efecto, al otro dia apareció como á las tres de la tarde.

Díjole el doctor Mútis: estos señores quieren que los cures; vé si te atreves. —Respondió que sí.

—Díjole el doctor Várgas: vamos á la obra.

—Díjole el negro: no, mi amo, ahora no; eso ha de ser por la mañana.

—Bien, dijo el señor Várgas: preven lo que sea necesario, y ven acá por la mañana.

Llevé el negro á la huerta, y cogimos hartas hojas de las dichas matas que habia sembrado hacia mas de cinco meses, que estaban muy viciosas; vinimos a la oficina, machacamos bien las hojas, las envolvimos en un trapo, exprimimos el zumo y lo guardamos en un vaso.

Al otro dia nos inoculó el zumo á quince. Matis fué el primero, luego el doctor Pedro Fermin de Várgas, y despues los demas dependientes de la Botánica. La inoculacion fué en las manos, pechos y piés, tajándome con una navaja de barba, tres tajos en el cútis, y untarme el zumo puro, y una cucharada del zumo puro que tomé. Diez y ocho incisiones me hizo, y lo mismo ejecutó con los demas.

El doctor Várgas le dijo: ¿y ahora podemos coger una culebra?

—Sí, señor.

Y si nos pica? —No tenga cuidado, mi amo.

—Pues anda y tráenos una.

Fué el negro y nos trajo una *taya-equis*, como una vara algo mas de larga; la puso en el suelo.

El dicho señor Várgas le dijo: la cojo?

—Sí, mi amo, ¿no ve su merced cómo la cojo yo?

Y la alzó y se la envolvió en el brazo izquierdo, la sobó por encima, y la culebra no hizo accion de picarlo; púsola en el suelo.

Y Matis le metió ámbas manos por debajo y la levantó; volvió la culebra y le olió las manos: púsola en el suelo.

Siguió el doctor Várgas y la alzó; hizo la misma accion de oler las manos: púsola en el suelo.

Y por mas y por mas que les insté á los demas curados que la alzaran, no hubo otro que se atreviera á alzarla.

Cogila segunda vez; hizo la misma acción de olerme las manos.

—Dígoles á los demas: ven UU? ¡y están con miedo! No fué posible.

Yo, Matis, me quedé pensando: si la culebra no pica á alguno, no quedo satisfecho de la curacion. Me resolví á irritarla haciendo reflexion: qué puede ser? aunque me pique, aquí está el curandero á

quién le tengo fé. En efecto, me agaché y le fuí rascando por encima: algo se encogía; y ya que me acerqué á la cabeza como á una cuarta poco mas ó ménos, revolvió con ligereza y se me prendió, clavándome dos colmillos en los dos dedos centrales de la mano derecha. En el instante me apreté con la mano izquierda para exprimir el veneno. El negro, que tenía en la boca hoja mascada del dicho guaco, me tomó la mano y chupó donde le mostré me había picado, y escupió, y me dijo:

—No tenga su merced cuidado.

El doctor Mútis, que estaba acompañado de los sacerdotes que estaban observando, dijole al negro:

—Toma tu culebra y llévatela, y no te vayas de la ciudad, no sea que vayamos á tener alguna novedad con Matis.

—No, mi amo, no me iré.

Todos se quedaron en expectacion como es natural, y yo me fuí á mi asiento á seguir en la pintura.

El doctor Mútis se entró en la ante-sala y tomó un libro, y de rato en rato me preguntaba:

—Querido, ¿siente U. algo? —No, señor.

—Cuidado; al punto que U. sienta alguna novedad, avise U.

Hasta el otro dia me preguntó el doctor Várgas si había sentido alguna novedad. —Díjele que no.

Díjole al doctor Mútis: señor, el arresto de Matis nos ha hecho ver la certidumbre de la contra.

—Así es, dijo el doctor Mútis; ese fué mucho arresto por quedar satisfecho de la contra.

El doctor Pedro Fermín de Várgas hizo la descripcion de este descubrimiento, y lo remitió á esta capital en dicho año, y aquí la estamparon en el periódico que entonces se publicaba.

Se propagó en Mariquita dicho descubrimiento, y fué tal el abuso, que se convidaban los muchachos á ir a buscar culebras á los bosques y quebradas, y solia yo encontrarlos por las calles jugando con culebras; hasta que un dia picó una *taya* á uno de ellos en una vena que lo hizo verter el chorro de sangre, y le pusieron cataplasmas de hojas de guaco machacadas, y le envolvieron un trapo, y siguieron jugando con ella. Llegaron á la orilla del río Gualí, y se les antojó bañarse. Y en el instante en que entró el picado en el agua, le causó escalofrío con temblor, y tuvieron los compañeros que llevarlo alzado á su casa, y la madre

anduvo en carreras para conseguir al negro Pio para que lo curase. Y hasta lo administraron, porque se vió en riesgo de expirar. Y de aquí tomaron miedo, y se dejaron de buscar culebras.

En el año de 1795, en la Mesa-grande, anduve cogiendo plantas para la Botánica. Ocurrió llamar me arriba de Tena para que viese unas mujeres á quienes había mordido un perro rabioso que bajó mordiendo á cuantos encontraba, racionales y no racionales. Yo las ví, y premedité: el guaco destruye el veneno de las víboras que es mas pronto en causar la muerte: á este le hará mas bien. En efecto, mandé al herbolario que iba conmigo, diciéndole:

—Anda y búscame por aquí el guaco, y tráeme hartas hojas. De pronto lo halló por ahí.

Digo á las mujeres: machaque bien de estas hojas y pónganse en las mordeduras con trapos que las contengan, y por nueve días tomarán del cocimiento de estas hojas, un vaso por la mañana, otro á las once, y como á las cuatro de la tarde, otro. Esto cura á los envenenados por culebras; mejor hará á este veneno. Yo cada quince días paso por aquí; me avisarán si ocurriere alguna novedad.

Y seguí en mi expedición.

Y despues cada vez que pasaba preguntaba si había alguna novedad. —Que no.

Pasados mas de cincuenta días, volví á preguntar.

Me contestaron que no había tenido novedad alguna.

Díjoles que no tuvieran cuidado, que yo había oido decir que hasta los cuarenta días solía resultar el mal, y que ya habían pasado mas de cincuenta.

Comuniqué dicha aplicacion al señor Mútis, y le mandé un tercio de guaco. Al tercer dia de haberlo recibido, se le apareció uno de los señores Rivas, diciéndole:

—Señor, ¿qué hago que los mejores caballos de Chamicera se me están muriendo del mal de rabia, y á cuantos están mordiendo les están pegando dicha enfermedad?

Mostróle el señor Mútis mi carta, y díjole:

—Vea U. la noticia que me ha comunicado Matis; lleve U. el guaco y déles á beber.

Lo hicieron así y se curaron dichos caballos. Con lo que se rectificó dicha aplicación.

Y desde esa fecha se ha estado aplicando contra la hidrofobia á los animales y á los racionales.

En Guatavita, en el año de 1821, el doctor José de Vargas y Alzate me refirió haberse visto desahuciado por junta de médicos el año de 99, en términos que ya tenía tratado el entierro; que apareció el doctor Peñuela, cura de San Benito, quien le aplicó el guaco, y se le contuvieron los accesos de sangre. Y don Nicolás Cárdenas al otro día á las cinco de la mañana se fué á la Mesa-grande á traer dicho guaco, porque aquí no se halló, y volvió á las cinco de la tarde trayendo dicho guaco, y en el acto se lo dieron, con lo que cesaron dichos vómitos. Y quedó curado, y hasta el año de 1848 murió. Y dicho sugeto Nicolás vive en Hato-viejo.

**VICHADA: ÉXODO Y ETNOCIDIO
INDÍGENA; EL AVANCE DE LA GANADERÍA
EXTENSIVA Y DE LA COLONIZACIÓN ***

*Vichada. Exodus and Indigenous Ethnocide.
The Advance of Cattle Ranching and Settlement*

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

NATHALY MOLINA GÓMEZ ***

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

CAROLINA SUÁREZ PÉREZ ****

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Este texto es resultado de la investigación Vichada: historia, costumbres y tradiciones, financiada por la Beca Orlando Fals Borda 2011-2012, otorgada por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Los autores son miembros del Grupo de Investigación Estudios Regionales y Territoriales adscrito a la Universidad Nacional de Colombia, dirigido por el profesor Augusto Javier Gómez López.

** ajgomezl@unal.edu.co

*** nmolinago@unal.edu.co

**** acsuarezp@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 30 de septiembre del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

En este texto se estudian las transformaciones económicas y socioculturales en los Llanos colombianos, en especial en el Vichada, y los conflictos interétnicos suscitados a partir de la ampliación de la frontera ganadera. En la primera sección hacemos la reconstrucción histórica de los hatos ganaderos, desde el establecimiento de las haciendas por parte de la comunidad religiosa jesuita, y sus transformaciones. En la segunda sección describimos los conflictos interétnicos entre los grupos indígenas cuivas, guahíbos, los “geófagos” y los colonos, así como los asesinatos cometidos por estos últimos. En la tercera sección, a partir de la crónica indígena, rescatamos su visión del éxodo y del etnocidio cometido en Planas por el Ejército, la relación de los indígenas con las entidades gubernamentales y los conflictos entre colonos e indígenas por el uso y usufructo del territorio.

Palabras clave: colonización, cuivas, frontera ganadera, ganadería extensiva, genocidio indígena, guahíbos, Vichada.

ABSTRACT

This text examines the economic and cultural transformations in the Eastern Plains region of Colombia, especially in Vichada, and interethnic conflicts arising from the expansion of the cattle frontier. The first section carries out a historical reconstruction of cattle ranches since the establishment of haciendas by the Jesuit religious community and their transformations according to the geographical and environmental peculiarities of the region. The second section describes the interethnic conflicts among the Cuiva and Guahibo indigenous groups, the settlers, and the “land eaters”, as well as the murders committed by these last two groups. On the basis of indigenous chronicles, the third section recovers the indigenous view of the exodus and ethnocide committed in Planas by the National Army, the relationship between indigenous people and government entities, and the conflicts between settlers and indigenous populations regarding use and usufruct of the land.

Keywords: cattle frontier, Cuivas, Guahíbos indigenous ethnocide, ranching, settlement, Vichada.

Con tal factor tan dominante que constituyen las manadas de reses tanto en el cuadro como en la naturaleza de los llanos, ciertamente nos cuesta esfuerzo imaginarnos el paisaje con exclusión de tal fenómeno vivificante. Pero permitiéndonos retroceder un poco más de tres siglos apenas, ya nos encontramos en presencia de tal estado, hoy ciertamente difícil de imaginar, puesto que fueron los españoles los que introdujeron las reses a Suramérica, en tanto que los indios primitivos acostumbraban a vivir de la caza y la pesca con el producto del cultivo en pequeño para completar su plato diario y la llanura estaba quizá menos escasa de árboles, desde que no había reses que se comieran los nuevos retoños de los mismos.

Hoy en día parece que no hay barrera que se oponga al avance del hombre en esta llanura, ya que puede atravesarla libremente, para montar su rancho donde le parezca.

A. HETTNER, (1976), *Viajes por los Andes colombianos (1882-1884)*

ESTABLECIMIENTO Y EXPANSIÓN DE LA FRONTERA GANADERA EN LOS LLANOS

Desde que se inició la conquista y la colonización¹ del territorio americano, a partir del siglo XVI, la introducción y el fomento del ganado vacuno ha sido uno de los factores que secularmente ha generado, y sigue generando, profundas transformaciones del paisaje, lo mismo económicas, que espaciales, ambientales y socioculturales. Su expansión y consolidación en el ámbito de la vida rural hispanoamericana ha estado acompañada de los significados de riqueza, “civilización”, prestigio y “progreso”. No obstante, la historia del avance de la ganadería extensiva se ha caracterizado, también, por desplazamientos de familias y grupos humanos, relacionados con la destrucción y el despojo de sus sementeras, chagras y conucos,

¹ Entendemos por ‘colonización’ la trasformación de espacios naturales en riqueza social, por medio de la inversión de trabajo o capital en forma permanente sobre tierras incultas, dando lugar a espacios sociales rurales o urbanos.

causados deliberadamente por los “geófagos” o “devoradores de tierra”, que han multiplicado sus hatos y han extendido los linderos de sus haciendas a costa de la miseria, del destierro y, aun, de la existencia física de comunidades campesinas e indígenas enteras.

El caso de la ganadería vacuna extensiva en los Llanos Orientales colombianos y su impacto sobre los grupos aborígenes caracterizados como “cazadores recolectores”, brevemente aquí descrito, es solo un ejemplo de procesos históricos de colonización ganadera más amplios que han estado acompañados de episodios de usurpación y de apropiación de tierras comunales, e incluso de deliberadas acciones genocidas, dentro del largo proceso de formación de la sociedad colombiana y de nuestras sociedades regionales (p. e. el Magdalena Medio o el Sinú). La colonización ganadera compromete también la y las historias coloniales y de estructuración nacional y regional de los países latinoamericanos y nos recuerda el exterminio de los indios ranqueles en las pampas argentinas en la segunda mitad del siglo XIX². Los procesos de expansión de la ganadería vacuna continúan hoy en las últimas fronteras de la llamada “civilización”, como en la Amazonia y la Orinoquia, con su sombría y secular historia de destrucción, de despojos, de genocidios y de destierros.

Humboldt, en las observaciones del viaje que realizara al Orinoco en el año de 1800, caracterizó a los Llanos como “verdaderas estepas que en la estación lluviosa tienen un hermoso verde y en la más seca adquieren el aspecto de desiertos” (Humboldt, 1982, p. 168). El mismo naturalista consideró que el rasgo más característico de las sabanas o estepas de América del Sur era la horizontalidad absoluta del terreno: “[...] por eso los conquistadores españoles no los llamaron desiertos, ni sabanas, ni praderas, sino llanuras, los Llanos. Con frecuencia en una extensión de 600 kilómetros cuadrados, el suelo no presenta una irregularidad de un metro de altura” (p. 169).

No obstante, y más allá de la aparente homogeneidad natural de los Llanos colombianos, estos presentan diferentes áreas fisiográficas³, cuyos rasgos ayudan a comprender tanto el lugar preferencial de los

2 Véase Viñas (1982).

3 La caracterización fisiográfica que presentamos a continuación la hemos tomado de Domínguez (1982, pp 262-263).

asentamientos humanos, como aquellos en donde se ha fomentado la ganadería, en contraste con inmensas áreas que aun hoy permanecen apreciablemente despobladas por su mal drenaje o por otros factores físicos y naturales:

1. Prellano o piedemonte: consiste en una transición entre la cordillera y la planicie, donde se intercalan valles de reexcavado fluvial con las últimas estribaciones de los Andes, en alturas entre 500 y 1.000 metros.
2. Llanos altos: son terrazas y abanicos producto de los depósitos cordilleranos recientes, siendo estos los mejores suelos llaneros: los menos propensos a las inundaciones, los más sanos y el asiento del grueso de la población llanera.
3. Bancos y médanos: se trata de islas alargadas y porciones que se levantan sobre el nivel general del terreno, al norte de los ríos Meta y Orinoco, a partir del Pauto hasta el Apure. Allí se establecen los hatos, donde se encuentran pasto fresco y asilo durante el invierno.
4. Altillanuras: son estas llanuras un poco más altas que los llanos bajos, planas y con drenaje pobre; están al sur del río Meta, entre este y el Guaviare. Constituyen la mayor parte de los departamentos del Meta y del Vichada, siendo la porción de suelos más pobres de los Llanos y la zona más deprimida económicamente.
5. Selva transicional: se trata de un tipo de selva baja intercalada con sabanas, que se desarrolla entre los ríos Vichada y Guaviare.

La Cordillera Oriental al oeste, el río Arauca al norte, el río Orinoco al este y la región amazónica al sur constituyen los límites arcifinios de la región de los Llanos colombianos. Su notable diversidad morfológica, climática, botánica y cultural, lo mismo que factores como la anastomosis⁴, han incidido históricamente, desde los tiempos

⁴ Fenómeno que se produce por el desbordamiento de las aguas de los cauces de los ríos en los ciclos de invierno, generando inundaciones periódicas en las grandes extensiones del Llano. Este desbordamiento se produce por el escaso declive de las sabanas llaneras, que permite que las aguas de los diferentes ríos y quebradas se mezclen, conformando una inundación gigantesca, de la cual solo emergen pequeños islotes conformados por las escasas tierras que están

prehispánicos, en los procesos de poblamiento y despoblamiento del conjunto de la región.

Las dificultades para el control de las aguas —que en los siglos más recientes obligaron a misioneros y colonos a buscar los escasos sitios altos en la llanura para establecer sus fundaciones, fracasando y desapareciendo aquellas ubicadas en los lugares inundables durante el período de lluvias— son apenas un ejemplo de la injerencia de factores climáticos y geográficos sobre las estructuras de los asentamientos humanos regionales, que, aun hoy, muy a pesar de los apreciables desarrollos tecnológicos, siguen siendo un obstáculo para el fomento de las poblaciones humanas y para la prosperidad de ciertas actividades productivas en áreas específicas. En contraste, la existencia de bancos y médanos fue, y sigue siendo, fundamental para la formación de los hatos y su multiplicación. Agustín Codazzi (2000, pp. 111-112), en su descripción de la región en el siglo XIX, escribió:

La uniformidad de aquellos llanos, en donde todo parece inmóvil, no deja de ser imponente aunque triste. Los ganados, caballos y mulas se crían y multiplican con una facilidad sorprendente [...]. El aspecto de la tierra tan uniformemente nivelada ofrece, sin embargo, algunas pequeñas desigualdades, causadas por los médanos y bancos. Aquellos son unos terrenos un poco arenosos que se elevan algunos metros sobre la llanura, mientras que los otros son de greda, alzándose poco sobre el nivel general. Difícil es conocerlos si no se examinan bien sus bordes, que las más veces son imperceptibles a la vista, como no sea en la estación de las lluvias porque entonces los médanos y los bancos quedan en seco, cuando el resto de la sabana está cubierto de agua. En estos médanos y bancos están los hatos que se encuentran a distancia de muchas leguas unos de otros, y allí es donde se refugian los ganados, porque las aguas ocupan las partes bajas. Allí se encuentran suficientes pastos para el tiempo que dura la estación invernal, muy penosa, sin embargo, para el ganado y para el hombre, por el aumento del calor, la falta de la brisa y el número considerable de insectos.

por encima de la curva de nivel basamental de estas llanuras. Es allí donde en el período de lluvias se concentra el mayor número de poblaciones.

También, factores naturales como la existencia de ojos y yacimientos de sal (Chita, Muneque, Sisguazá, Sismaná, Recetor, Pajarito, Chámeza, Mámbita, Gachetá, Upín, etc.), aprovechados muchos de estos durante el Período Prehispánico por sociedades indígenas, estimularon desde los tiempos coloniales la fundación y la prosperidad de aldeas, pueblos y hatos, y fueron, por supuesto, esenciales en el proceso general de “domesticación” de los Llanos y de los ganados “cerreros” o “cimarrones” —tal y como fue puesto en práctica desde temprano por los jesuitas, lo mismo que por hacendados y empresarios fundadores de hatos en la misma época colonial y en el transcurso de los siglos XIX y XX—.

Otra de las características naturales fundamentales de la vastísima región de los Llanos⁵ es, precisamente, que su cobertura vegetal más importante está conformada por gramíneas, lo que, sin duda, estimuló la temprana introducción de ganados y la formación de hatos ya en el siglo XVII, cuya consolidación fue emprendida por los jesuitas. Según Mejía (1998, p. 277):

El “hato” constituye la obra maestra colonial en el Llano. Los jesuitas lo llevaron a la máxima expresión en sus reducciones. De acuerdo con Gómez Picón (1978) fue en 1530 cuando la audiencia de Santo Domingo redespachó a Venezuela dieciocho vacas paridas, dos potros garañones y diez yeguas jerezanas; este pie de cría y once familias cordobesas, encabezadas por Cristóbal Rodríguez, partieron de El Tocuyo para fundar el caserío de San Luis de la Unión en el piedemonte, entre el Arauca y el Apure. Para fines del siglo XVI ya existían en el Apure y Guárico 14.000 vacunos y 7.000 caballares; a mediados del siglo XVII veinte hatos contaban allí 138.000 cabezas.

Efectivamente, y poco tiempo después de haberse establecido la Compañía de Jesús en la Nueva Granada, en 1598, los jesuitas dedicaron buena parte de sus esfuerzos a incorporar las vastas llanuras de Casanare, fundando pueblos en el piedemonte y controlando y aprovechando estratégicamente los yacimientos de sal: en el año de 1628

⁵ El conjunto de la región tiene una extensión de 360.000 kilómetros cuadrados, de los cuales 210.000 pertenecen a Venezuela y 150.000 a Colombia.

habían establecido ya varias fundaciones sobre las cabeceras de los ríos Cravo, Pauto y Casanare. En ese mismo año, el arzobispo, don Julián de Cortázar, privó a los jesuitas de sus facultades y de autoridad como doctrineros en todo el Reino, y se vieron entonces obligados a abandonar sus misiones en Chita y Casanare. Desde los tempranos tiempos coloniales empezó, progresivamente, el contacto con los grupos indígenas de los Llanos, desde el piedemonte hasta las extensas sabanas orientales, y, por supuesto, con los grupos de la sabanas del Vichada que, en su condición de “indígenas aislados”, fueron entrando en “contacto intermitente” y en “contacto permanente”, especialmente durante los siglos xix y xx, con el impacto y las consecuencias que Darcy Ribeiro (1970) ha enseñado en *Fronteras indígenas de la civilización*⁶.

En 1659 la Real Audiencia volvió a entregar las misiones de Casanare a los jesuitas, y, regresando con gran ímpetu, estos no solo dominaron el piedemonte sino también las vegas de los ríos Casanare, Pauto, Cravo y Meta e hicieron los primeros intentos de integrar todo el Orinoco a sus misiones. Realizaron, además, nuevas fundaciones en el Airico de Macaguane: Tame, Macaguane y Patute, y emprendieron el montaje de las prósperas haciendas de Caribabare, Cravo y Tocaría. Estas haciendas sirvieron como grandes criaderos de ganado vacuno y caballar, utilizados en la formación de hatos comunales para el sostenimiento de las nuevas “reducciones” o pueblos de indios.

De las haciendas salían los gastos para las misiones e iglesias y para la conversión de los “gentiles”, aquellos nativos considerados todavía en “estado salvaje”. De las dichas haciendas se realizaba la saca de ganados con el fin de abastecer parte del consumo de poblaciones del altiplano en la primera mitad del siglo xviii. Según Pedraja (1984, p. 25):

6 Según Darcy Ribeiro(1970), las poblaciones indígenas del Brasil moderno pueden clasificarse en cuatro categorías según el grado de contacto con la sociedad nacional: “aislados”, “contacto intermitente”, “contacto permanente” e “integrados”. Estas categorías representan etapas sucesivas y necesarias de la integración de las poblaciones indígenas en la sociedad nacional. Algunos grupos desaparecen, sin embargo, antes de recorrerlas todas, y cada grupo permanece más o menos tiempo en una etapa, dependiendo de las vicisitudes de sus relaciones con los civilizados, de ciertas características culturales propias y de las variantes económicas de la sociedad nacional con que se enfrentan.

[...] desde la década de 1740, la paulatina alza en los precios de la carne, provocada por el crecimiento demográfico en el altiplano, abrió un mercado rentable para el ganado de sus haciendas en los llanos y en unos años los jesuitas llegaron hasta tener el contrato para abastecer a Bogotá con el ganado suyo, traído de distintas partes del país.

La Compañía de Jesús había adquirido, también en la primera mitad del siglo XVIII, la hacienda de Apiay, a ocho días de camino de la ciudad de Santafé y en inmediaciones de San Juan de los Llanos. La apertura de un camino de herradura hacia Bogotá, bajo el mando del virrey Solís, estimuló aún más la saca de ganado. La consolidación de los jesuitas en el piedemonte de los Llanos a mediados del siglo XVIII, tanto en sus misiones como en sus haciendas, significó la reducción y evangelización de grupos indígenas de diferente procedencia étnica, lo mismo que el establecimiento y el fomento de la ganadería en la región, pues en la década de 1760, años antes de la expulsión de la Compañía, sus haciendas en los Llanos contaban con más de 80.000 reses y caballos. Agustín Codazzi (2000, p. 88) describió así la situación:

Cuando en 1767 fueron expulsados los Jesuitas, se encendieron las misiones que no estaban secularizadas a los Padres Dominicos. Ya la Compañía de Jesús no solamente había introducido el ganado vacuno de los llanos de Venezuela, sino que lo había aclimatado y aumentado considerablemente haciendo a la vez tres cosas importantes: una, ponerse a cubierto de la miseria que colocó a sus predecesores en el Orinoco en el triste caso de abandonar la tierra; otra, tener a la mano los medios más eficaces para reducir más indígenas, proporcionándoles comida, regalos y vestidos; y últimamente, introducir en aquellas desiertas soledades el beneficio de la ganadería llevando su número a más de 80 mil reses. Ciertamente los primeros años deben haber sido de gran desconcierto por la muerte de ganados, yeguas y cerdos, pues que esto sucede todavía en el día porque las sabanas crudas que llama el llanero, no han sido cautivadas, es decir, que sus pastos dispersos necesitan ser quemados, sus retoños comidos y vuelto a quemar la sabana para que el ganado viva y prospere bien, lo que se consigue

solamente al tercer año, después de la pérdida de más de la mitad de los animales introducidos.

No obstante el abandono de los bienes y ganados (vacunos y caballos) de las haciendas de la Compañía de Jesús desde su expulsión⁷, la ganadería en los Llanos constituyó desde entonces una fuente básica de sustento para los “blancos, libres y mestizos de todos los colores” que allí habían ido estableciendo sus hatos, fundos y haciendas. Lo mismo ocurrió con los esclavos y libertos que, huyendo de la persecución y de la esclavitud, escapaban hacia las llanuras que “[...] deshabitadas, pero pululantes de rebaños, les brindan refugio y manutención”, como describiera Humboldt (1982, p. 170). Desde entonces se fue estructurando una sociedad regional tipificada en el “llanero”, cuya figura entraña históricamente un profundo mestizaje, un sentimiento libertario (recuérdese en las Guerras de Independencia a Páez y sus lanceros llaneros) y una vida alrededor de las actividades propias de la cría de ganado, especialmente de ganado bravío y cimarrón (figura 1). Según Humboldt (1982, p. 170):

Hombres desnudos hasta la cintura y armados con una lanza, deambulan a caballo por la sabana para no perder de vista las reses, recoger las que se alejan demasiado de los pastos de la hacienda, y marcar con hierro candente las que no llevan aun el distintivo del propietario. Estos hombres de color, llamados peones llaneros, son en parte libre o emancipados, y en parte esclavos.

Reses, caballos y yeguas se multiplicaron tanto en los hatos, desde que los jesuitas los establecieron en sus haciendas y misiones, que ni las Guerras de Independencia alcanzaron a destruirlos en su totalidad, muy a pesar del aprovechamiento y de los saqueos que de ellos hicieron los ejércitos patriotas y realistas. En 1818 el Gobierno de Colombia pretendió arrendar los antiguos hatos de las misiones jesuitas al general

⁷ La Junta de Temporalidades tuvo a su cargo el inventario y manejo de los bienes de los religiosos expatriados, pero muchos de esos bienes se disiparon antes de su remate y venta. El ganado, a falta de sal y de cuidado, debía literalmente ser cazado en la vastedad de las sabanas y llanuras. Llaman la atención las noticias fragmentarias acerca del ganado cimarrón que, aun finalizando el siglo XIX, se hallaba en los alrededores del Guaviare.



Figura 1

Llanero militar (Torres Méndez, 1910, p. 25)

en jefe, Rafael Urdaneta, “[...] el cual los recibió, sin hacer contar los ganados, por el número de 28 mil reses, 3 mil yeguas y 2 mil caballos, lo que indicaría que había mucho más” (Codazzi, 2000, p. 107). A pesar del asalto y del saqueo a los hatos llaneros en la primera mitad del siglo XIX (reses, caballos y yeguas desaparecían “como el humo” y fueron frecuentemente “botín de guerra”), que amenazó con dejar desiertas las sabanas, desde mediados del siglo XIX se reemprendió la fundación de hatos en Arauca, Casanare y San Martín.

Dentro de la vastedad de los Llanos, y especialmente en los privilegiados paisajes de médanos y bancos, se estableció y se fomentó la ganadería en el transcurso de los últimos siglos, actividad que, de suyo, implicó drásticas transformaciones de la vegetación primaria, de la fauna silvestre y, en general, del paisaje regional. Podríamos afirmar incluso que desde los tiempos coloniales, y a propósito de la introducción y el fomento de la ganadería, fueron configurándose “nuevos mapas” regionales, no solo en relación con la población humana, sino también en cuanto a la vegetación y a la fauna. El avance de los vacunos, desde entonces y por más de tres siglos, ha significado la destrucción progresiva de la fauna silvestre regional en virtud del sistema de prender fuego a los bosques, a los matorrales, a las praderas, a

las selvas, en fin, a la vegetación original, arrasando con ello los nidos y los nichos de los animales silvestres para dar paso a pastos y vacunos. Esto destruyó una gran diversidad biótica y favoreció un nuevo paisaje, caracterizado por la monotonía de las vacas y sus cuernos. Como advirtiera Hettner (1976), la llanura estaba quizá menos escasa de árboles desde que no había reses que se comieran sus nuevos retoños. Esa vegetación, vista como un obstáculo para el avance de los ganados, para el avance de la “civilización” y del “progreso”, fue progresivamente incinerada y arrasada dentro de un largo y deliberado proceso de sabanización. Hettner (1976, p. 277) lo describe así:

En las partes pobladas de los Llanos la actividad del hombre suele perturbar el ciclo establecido por la naturaleza por cuanto, apenas secada al calor de verano, le prende candela a la gramínea con el fin de abonar el suelo y de provocar el crecimiento de un pasto fresco y más tierno. Así que en partes ya encontramos reemplazada la gramínea alta por tallos cortos quemados en su punta, entre los cuales posiblemente estará en proceso de nacer la nueva capa de verde fresco, que con tanta ventaja se distingue del anterior pajonal alto y seco.

Permítasenos insistir más en las dimensiones de esa “perturbación”. Las transformaciones ecológicas suscitadas en virtud de esa práctica ha comprometido, además, a la fauna silvestre que ha ido “cediendo” su espacio al ritmo del avance de los vacunos, el cual ha producido su desplazamiento, su disminución o su extinción. Debe ponerse énfasis, también, en el hecho de que los llaneros, vaqueros y colonos, cazaban y se alimentaban de animales silvestres⁸. Con estas prácticas no solo se han “amansado” y “cautivado” las llanuras, sino que se ha desplazado y destruido todo aquello que el llanero considera “plaga”, aquello que presume amenaza la propia vida y la de los ganados. Codazzi (2000, p. 110) lo describía así:

⁸ Emiliano Restrepo (1955, p. 191), refiriéndose a la vida del llanero, a la administración de su hato y sus provisiones, escribe: “de vez en cuando mata una de las vacas más viejas a las cuales llaman los llaneros racioneras; pero regularmente se provee de carne por medio de la caza de dantas, venados, cafuches, saínos, cachicamos, patos reales, paujiles y pavas reales”.

Además, estas desiertas dehesas están pobladas de tigres, culas, caimanes, y un sin número de zancudos y mosquitos que hacen la vida poco agradable, sin contar con las frecuentes incursiones de los indios. El que por primera vez se establece con ganado en una sabana, además de la lucha que tiene que sostener con las plagas mencionadas, debe soportar las pérdidas que ellas le ocasionan y lo bravío de la sabana, de suerte que nadie se atrevería a empezar una fundación en un punto desierto, sino con un número de más de mil reses, y las bestias necesarias para ese servicio, seguro de que en el primer año perderá casi la mitad del ganado y bestias; el segundo menos y mucho menos el tercero de modo que solamente del cuarto año en adelante es que dice que ya está desplagada y cautivada la sabana. Es entonces que, para el ganadero, comienzan no los productos, sino la esperanza de conseguirlos abundantes.

La acepción más común de ‘hato’ alude a una porción de ganado, mayor o menor, lo mismo que a una extensión destinada a la cría de toda clase de ganado. De manera específica, el ‘hato’ consiste en un considerable número de reses (más de mil) que pastan en extensas sabanas sin cercar⁹ y cuya propiedad se conoce por la marca o herraje impuesto sobre la piel de cada uno de los semovientes. Comúnmente, el criador que pretendía “fundarse”, es decir, establecer un hato, elegía una sabana que no estuviera ocupada por otro ganadero, determinaba sus límites (usualmente caños y fajas de bosque) y haciéndolos conocer de sus vecinos, emprendía las construcciones, las quemas y el pastoreo. Citamos por extenso a la descripción de Luis García (1992, p. 15):

Al mismo tiempo que se han estado construyendo las habitaciones y los corrales, se han ido haciendo quemas en la sabana a intervalos de diez días para destruir la paja alta y madura que es poco apetecida por el ganado, a fin de que brote en el mismo orden de sucesión el retoño que aquél devora con avidez.

9 Como plantea el investigador Luis Fernando Chaves, “la economía de hatos es típica de las tierras bajas, cubiertas de sabanas de gramíneas” y “el ganado que se cría en los hatos pasta en terrenos sin cercar. No hay selección de razas ni siembra de pastos y establos” (Chaves, citado en García, 1992, p. 15).

Así preparadas las cosas, conduce el ganadero su rebaño a la sabana elegida, lo pone al cuidado de tres o cuatro vaqueros a caballo, que permanecen rodeándolo durante el día y que lo conducen, a la caída del sol, al corral de reducción.

En efecto, estando abiertas las sabanas en casi todas direcciones, y no pudiendo pensarse en la construcción de cercas artificiales por el gran costo que aparejarían, se hace necesario al principiar la fundación de un hato, rodear y vigilar el ganado durante el día por algún tiempo para mantenerlo lo más agrupado posible e impedir que, diseminándose en todas direcciones, huya de la nueva sabana y vaya en busca de la de su procedencia. El objeto del pastoreo es aquerenciar el ganado a la sabana elegida hasta lograr que olvide aquella de donde se le trajo [...].

Por el espacio de un mes esta operación es indispensable, pasado el cual y durante otro, se encierra el ganado de cada dos noches una; pero en el curso del día el pastoreo es necesario. De los dos meses para adelante basta rodear una vez al día el ganado y encerrarlo una vez por semana. Al cabo de cuatro meses se considera definitivamente aquerenciado el ganado a la sabana; y de allí en adelante hay un rodeo general cada mes, en la menguante de la luna, para dar sal al rebaño.

Dentro de las muchas y muy variadas definiciones de ‘hato’, la de Luis García (pp. 14-15) es, para nuestro caso, útil y oportuna:

En relación con la definición legal colonial el hato debía tener el término de una legua en contorno y no menos de 2.000 cabezas de ganado. En cuanto al concepto republicano, se denominan hatos las posesiones pecuarias situadas en terrenos propios o arrendados que tengan una extensión de dos mil quinientas hectáreas en adelante, con una producción que permita herrar más de trescientas crías al año y se titulan fundaciones las que no llenen estas condiciones.

La concepción acerca del hato desde la perspectiva regional no aludía explícitamente a la propiedad de una extensión de terreno. El llanero no tenía la concepción de la propiedad privada sobre las sabanas. Solo a partir del siglo XIX, dentro de un contexto de avance de una

economía capitalista y de fomento de un mercado de tierras, acompañados estos de los procesos de concesión y titulación de “baldíos” y de “bosques nacionales”, extensas áreas de los Llanos, especialmente de bancos y médanos, fueron objeto de especulación y de apropiación. Esto dio lugar a largos pleitos judiciales y a conflictos locales y regionales en los cuales los llaneros y los colonos espontáneos, poseedores de buena fe, pero sin recursos económicos, sin influencias y generalmente ignorantes de la legislación, fueron vulnerables frente a los especuladores de tierra, los “géofagos”. La práctica de establecer cercas con alambre de púa, iniciada a finales del siglo XIX, contribuyó aún más a excluir del usufructo de las sabanas a los llaneros mismos y a esos colonos, “pobres de solemnidad”, que pretendieron establecer allí sus “fundos”. Tapia (citado en Bernay, 1992, p. 130) lo describe así:

[...] tierras comunales donde aquellos hombres criaban libremente los ganados de sus esperanzas, para un futuro que siempre consideraban suyo, tierras donde yo soñaba, para verlas después cambiadas en lo que nunca había soñado. Sobre ellas cayeron de pronto, al abrir los caminos, los hombres singulares, los camiones negros, los raudos automóviles y las cercas plateadas consagrando la propiedad privada e interrumpiendo el bajío [...].

[...] mire como nos están cercando, compadre. Ahí mismo vienen las nuevas fincas de las que se cogieron las sabanas. Si queremos sobrevivir debemos adaptarnos, cercar nuestro pedacito, sembrar pasto fino, comprar padrones cebú como esos que ellos han traído.

En el transcurso del siglo XX en los Llanos Orientales, esa “tierra prometida”, el fuego continuó su incontenible y luctuosa obra destructora. Según Cuervo (1955, pp. 341-342):

La sabana que recorrimos, cubierta de tupido y alto pajonal, estaba llena de vida y de animación. De pronto el panorama cambió por completo, porque un reciente incendio había devorado la vegetación en un espacio de varias leguas cuadradas: un inmenso manto negro cubría la pampa hasta más allá de donde abarcaba la vista, y sobre la tierra calcinada solo se veían cenizas y las carbonizadas raíces del pajonal; en el aire revoloteaban innumerables aves de rapiña que, dando caza a los pocos animales que se habían

salvado de las llamas, completaban la obra destructora del fuego. El desolado paisaje era profundamente melancólico, pero no menos grandioso, como si el Llano, cubierto con paño funerario, llorara la pérdida de su espléndida vegetación.

LA GUERRA DE EXTERMINIO CONTRA LOS GRUPOS INDÍGENAS CAZADORES-RECOLECTORES

Hasta que los leones tengan sus propios historiadores,
las historias de cacería seguirán glorificando al cazador.
Proverbio africano,

CITADO EN E. GALEANO (1990), *El libro de los abrazos*



Figura 2

Día del indígena. Caricatura de Merino (*El Tiempo*, 1972, Octubre 15)

En la tarde del día 26 de diciembre de 1967 unos vaqueros dieron muerte a dieciséis miembros del grupo indígena cuiva (figura 2) en un sitio fronterizo entre Colombia y Venezuela. El lugar de los hechos se llama La Rubiera¹⁰. Para darles muerte, los vaqueros llaneros invitaron a los indígenas a comer y, cuando tal hacían, los atacaron con garrote y

¹⁰ Véase Gómez (1991).

cuchillos; cuando huían, les hicieron fuego con escopetas y revólveres; y sus cadáveres, al día siguiente, fueron arrastrados con mulas varios centenares de metros e incinerados; sus restos fueron revueltos con huesos de vacunos y de porcinos. Dos indígenas sobrevivieron, y por ellos se supo de la muerte de sus parientes. Cuando las autoridades de Colombia y Venezuela iniciaron la investigación, todos los procesados, sin concierto previo, sin haber sido preparados por nadie, confesaron espontánea y naturalmente su participación en los hechos. Con lujo de detalles, pero con la afirmación categórica de que “no sabían que matar indios fuera malo” (figura 3).

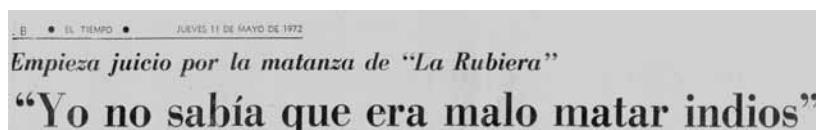


Figura 3

“Empieza juicio por la matanza de ‘La Rubiera’ (El Tiempo, 1972, Mayo 11)

Este episodio, conocido como la *Masacre de La Rubiera* fue visto en la época como un hecho aislado. Episodios similares producidos en la misma región han sido explicados como actos homicidas y genocidas, producto de la “tendencia criminal o naturaleza violenta” y de la “rusticidad” de algunos colonos y “llaneros”. En otros casos, lo han sido como actos de legítima defensa de quienes han accedido al Llano en procura de tierras y de bienestar, cuyas vidas y bienes se ven permanentemente amenazados por los ataques de las “hordas vagabundas de indígenas salvajes”.

Sin embargo, un análisis retrospectivo regional ha permitido establecer en el largo plazo que el genocidio de La Rubiera fue solo un episodio más dentro de la guerra emprendida contra los indios en el marco del proceso de colonización (figura 4) y, en general, de incorporación de *tierras nuevas* iniciado en la segunda mitad del siglo XIX. Desde entonces cazar indios cuivas y guahibos (“cuivar”, “guahibiar”) fue una práctica común ejecutada por llaneros, vaqueros, colonos y hacendados que fueron estableciéndose en la región, disputándoles y reduciéndoles a los indígenas sus espacios de hábitat tradicional y restringiéndoles el acceso a los recursos de sus territorios.



Figura 4

"Hallan un testigo de la matanza de los cuibas" (Muñoz, 1973)

Los grupos de la familia guahibo o sikuani (guahibo, cuiva, hitnu o macaguane y guayabero) se caracterizaron históricamente por ser grupos cazadores-recolectores. Estos lograron resistir a los proyectos de sedentarización, "civilización" y cristianización adelantados por los jesuitas y, después de su expulsión, por otras congregaciones religiosas. Su movilidad estacional y su vasto conocimiento del territorio les habría permitido escapar del sometimiento a las "reducciones" o pueblos de indios. Todavía en el siglo XIX se describía a los guahibos y a los sikuani como una sociedad de cazadores y recolectores nómadas.

Además del impacto producido sobre los Llanos y sobre sus habitantes nativos (figura 5) por las actividades extractivas de la quina, el caucho, los garceros y las pieles, fue fundamentalmente la colonización ganadera el proceso que dio lugar a la guerra emprendida contra los indígenas. Si bien las tierras, en proceso de incorporación, fueron dedicadas también al cultivo de café, tabaco, cacao, arroz y otros productos de pan coger, especialmente en el piedemonte, la ganadería extensiva volvió a ser la actividad económica principal de la región desde mediados del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

La ganadería extensiva varió radicalmente las condiciones ecológicas de los Llanos y se constituyó en el sistema tecnológico mejor



Figura 5

Una mujer cuiva preparando el mañolo (*El Tiempo*, 1973, Agosto 5, p. 1)

adaptado que dueños de hatos, hacendados y colonos pudieron establecer en la región. Esta relación adaptativa de la ganadería extensiva produjo un efecto en la mentalidad del colono, que consideró al habitante nativo como un competidor más, no solo del territorio sino de las gramíneas y de la biomasa animal silvestre que le servía como un complemento nutricional, y lo descargaba de la necesidad de la producción de proteína animal para su consumo directo.

La expansión de la frontera ganadera y el crecimiento numérico de los vacunos (figura 6) produjo un efecto negativo sobre la capacidad de sustentación de los suelos de los Llanos. El mayor volumen de la biomasa animal de grandes mamíferos por unidad de superficie significó el desplazamiento y la destrucción de la fauna propia de la zona de asentamiento y el deterioro y una rápida transformación de las poblaciones vegetales a causa del incremento en el consumo. La población indígena, y especialmente las bandas de cazadores-recolectores, padeció la disminución de la fauna silvestre y emprendió la cacería del ganado cimarrón y el asalto a los hatos.

Los testimonios históricos de un período de cien años (1870-1970) permiten reconstruir una secuencia de casos de conflicto interétnico entre las bandas de cazadores-recolectores y los dueños de hatos,



Figura 6

Llanero Propietario (Torres Méndez, 1910, p. 27)

hacendados y colonos. Son conflictos aparentemente aislados, pero cuya causa, en última instancia, fue, y ha sido, la lucha por la posesión, el dominio, el usufructo efectivo del territorio y, por supuesto, por los recursos que ha ofrecido. En ese contexto de lucha interétnica y de conflicto, surgieron y se reprodujeron nociones acerca de la naturaleza “salvaje”, “primitiva” y “belicosa” de los indios, que contribuyeron a emprender la “guerra justa” contra ellos. Para los colonos, propietarios y trabajadores de hatos y fundos (*El Tiempo*, 1973, Agosto 5, p. 2):

[...] el indio es inmoral, perezoso, bravo y salvaje. Deber ser asentado para que aprenda cómo se cultiva la yuca. Todo el mundo sabe que el indio es un indio. Que mata y roba el ganado de los colonos [...] no saben hacer nada. Son salvajes.

Un documento del Archivo General de la Nación —en adelante, AGN— (1913-1914, f. 405), de principios del siglo xx, describe la percepción que el comisario especial del Territorio Nacional del Arauca tenía de los indios:

Esas tribus nómadas no tienen elemental principio de ahorro y acumulación de la cosecha, por su idiosincrasia de viajar como por la riqueza de nuestra tierra tórrida. Nada les importa abandonar la sementera porque encuentran el sustento para la vida por donde quiera que recorren. No estando sujetas a la

inclemencia de estaciones fijas y no siendo el invierno en nuestra zona un obstáculo insuperable para ellos, es quizás la época en que mejor viajan por agua y mejores elementos encuentran para su subsistencia.

Durante el invierno que estas pampas dejan de ser desiertos por convertirse en un océano, los indios entran por todos los caños y llegan al centro de las islas donde se encuentran los ganados recluidos por las aguas. Con agilidad sorprendente obligan a aquellos a caer al agua y allí los cazan, llevándose el que quieren y dejando muchos muertos por hacer daño.

A partir de 1870, época en la cual las relaciones de contacto entre colonos e indígenas fueron más frecuentes, la práctica de acciones violentas y de exterminio se convirtieron en una constante histórica regional. En ese mismo año, el colono Pedro del Carmen Gutiérrez, “en nombre de la amistad”, invitó a comer carne a su fundo a 250 indígenas cuivas. En asocio con sus amigos, Gutiérrez dio muerte, durante el almuerzo, a 243 de los nativos invitados (*El Tiempo*, 1973, Agosto 5). Desde entonces, el ofrecimiento de carne, de alimentos, ropa y otros bienes se utilizaría como una de las estrategias de los colonos para el exterminio de los nativos. En otros casos, colonos, como Socorro Figueroa, solicitaron permiso al intendente de Casanare “para atacar a los salvajes, pues estos le estaban causando muchos perjuicios en la zona cercana al hato que él ha fundado en Cravo” (AGN, 1893, f. 832). Finalizando el siglo XIX, los llamados “racionales” actuaban ya bajo la convicción de que los indios educaban a sus hijos para destinarlos a la guerra (y a la superstición) contra los “blancos”, argumento mediante el cual justificaban acciones guerreras contra los nativos y solicitaban el auxilio de la gendarmería y del gobierno (AGN, 1898).

Las incursiones y los ataques de los considerados “indios salvajes” a colonos, hatos y sementeras se hicieron más frecuentes a comienzos del siglo XX. Los asaltos de los grupos nómadas a los hatos no solo tuvieron el propósito de la captura de reses para el consumo, sino también el de destruir los hatos que ocupaban sus territorios mediante la amputación de la lengua de las reses, el desjarrete de éstas y la práctica de otros sistemas que impedían a los semovientes ingerir alimento y desplazarse. Un documento de 1911 (AGN) describe así la situación:

Los sucesos que más tienen alarmados a los vecinos de Cravo y de los hatos fundados sobre el río Casanare y Meta, son los frecuentes ataques de los indios que para utilizar cinco o seis reses dejan gravemente heridas al triple o cuádruplo y las amenazas a los racionales que navegan aquellos ríos, para evitar lo cual los viajeros en los campamentos tienen necesidad de establecer servicio alarmante como en estado de guerra. También han sacrificado familias enteras, una de ellas ahora muy recientemente. Se impone por todo lo expuesto la imperiosa necesidad de hacer llegar a la vida civilizada estas tribus de carácter errabundo [...].

La cacería de indios se convirtió en una práctica común en los Llanos. Haría parte de un orden cultural y de una mentalidad regional que se fue conformando en medio de la ausencia de los sistemas de control social del Estado. Excursionistas, escritores extranjeros, diplomáticos colombianos y personas conocedoras de la región, informaron al gobierno y denunciaron pública y reiteradamente los asesinatos en masa de indios, efectuados por los “llamados civilizados, que con tales procedimientos son más bárbaros y feroces que aquellos huérfanos de la civilización a quienes persiguen y cazan con perros y matan sin piedad” (AGN, 1913, 237).

Los testimonios de la época dan cuenta, también, de la vinculación de las autoridades regionales con las expediciones de cacerías de indios. Aquellas, junto con los llamados “racionales” habitantes de los Llanos, organizaban batidas para “limpiar las sabanas”, como lo denunció al gobierno central el cónsul de Colombia en Ciudad Bolívar (AGN, 1913, f. 237-238):

Una batida de indios en los llanos del Meta se organiza con la misma tranquilidad y desenfado como si fuese una batida de báquiros. Marcha la banda de cazadores de hombres al morichal o bosque donde saben por el humo de sus fogones o por cualquier otro aviso de que se halla acampada una tribu de Uajibos: Y marchan a exterminarlos porque dizque les comieron una novilla o les mataron un toro.

Los civilizados, muchas veces capitaneados por el comisario o sea la propia autoridad de la República donde se organice la batida, caen de improviso sobre los indios y sin más explicaciones ni

aclaratorias los acribillan a balazos, salvándose, a veces, solamente los más ágiles para la carrera y pereciendo el resto en manos de estos bárbaros criminales. A pura lanza rematan a las infelices mujeres y a los niños que no pudieron huir oportunamente. Y después de esta salvaje hecatombe regresan a sus hogares satisfechos de la excursión del día y de haber limpiado la sabana y con la impunidad asegurada de antemano por la indiferencia o la complicidad de los llamados a velar por la vida y la seguridad de nuestros indios desamparados.

La efectiva participación, en la persecución y cacería de indios, tanto de comisarios como de otros representantes locales y regionales del gobierno, habría de interpretarse por los colonos como acciones aprobadas y autorizadas por el gobierno mismo. Esta circunstancia contribuiría a legalizar la guerra emprendida contra los indios. Los colonos actuaban justificando sus actos de violencia con el pretexto de la existencia de “órdenes expresas del gobierno de Colombia para exterminar a los Guahibos”, pues “así lo dan a entender, o mejor dicho, lo afirman las autoridades constituidas de los caseríos y veredas” (AGN, 1913, f. 238). Entre tanto, el “blanco” ya era para el indio su enemigo (AGN, 1913-1914, ff. 238-239):

[...] el indio tiene marcado odio al blanco y racional porque lo considera su enemigo y se conserva entre ellos la tradición de que todo es de ellos y que los blancos se los ha robado. Mientras las riquezas de estas pampas los apoye y en la inmensidad de los bosques encuentren el abrigo, seguirán siendo nómades y salvajes y no se acercarán nunca a confundirse con los racionales.

Los conflictos interétnicos generaron progresivamente cambios en cuanto a la ocupación espacial efectiva de los Llanos: los grupos y bandas de nativos habían sido desplazados de aquellos territorios donde hacendados, empresarios, colonos e inmigrantes establecieron sus hatos y sus fundos. Así se desprende de las declaraciones del revisor de catastro de los Llanos de Medina, quien recorriera, en 1938, las riberas del río Ariporo. En el año de 1948, cuando el mismo revisor regresó (Juzgado Segundo Superior Ibagué, 1973a, ff. 955-956):

[...] ya no había indios en los Llanos de Medina y San Pedro de Jagua, ni en Paratebueno. Ya estaba completamente desplazada

esa población [...] en el año de 1948 no tuve conocimiento de ningún indio, en ese año ya no encontré indios.

El avance de la colonización ganadera había continuado lento adentro, hacia las sabanas del Vichada y, con él, el exterminio de indígenas, fenómeno cada vez más frecuente en aquella región. Lo confirman los testimonios escuetos que el lector podrá conocer en los expedientes y cuadernos del caso de La Rubiera (Juzgado Segundo Superior Ibagué, 1973b). En ellos se narran episodios específicos de ataques contra las bandas de cazadores-recolectores realizados durante las décadas de 1950 y 1960. En ese momento la ocupación y la colonización de los Llanos fue más intensa a raíz de la huida de familias despojadas y perseguidas durante La Violencia política bipartidista.

En síntesis, para los llaneros, vaqueros, dueños de hatos y de fundos, el genocidio de guahibos cumple una función adaptativa en tres niveles diferenciados:

1. La eliminación de los grupos cazadores y recolectores mantiene la capacidad de sustentación del medio en referencia con el volumen demográfico de las poblaciones humanas de “racionales” y con el número de cabezas de ganado producidas a través de una tecnología extensiva.
2. De igual manera, la extinción de estos grupos les asegura una permanencia continua, en el corto y el medio plazo, de la biomasa animal diferente al ganado vacuno, origen principal de las proteínas que necesariamente deben consumir.
3. Finalmente, es un mecanismo de control sobre el nativo depredador, que con su acción pone en peligro la estabilidad de un sistema y de una racionalidad económica articulada con las condiciones generales del país.

Para los guahibos, la mutilación y la muerte del ganado adquiere una dimensión adaptativa que no es expresión de salvajismo o de ausencia de saberes. De ellos podemos afirmar que, con su acción, obtienen:

1. El mantenimiento a largo plazo de la capacidad de sustentación del medio y de la biomasa animal original, lo que permite

el mantenimiento de las cadenas adaptativas y de su interacción con lo inorgánico.

2. La satisfacción, en el corto plazo, de la necesidad de proteína animal a través del consumo del ganado que cruza los territorios que hacen parte de sus propios hábitats.
3. La mutilación de la lengua y el desgarramiento de los cuartos traseros de la res, es una estrategia de control de la dispersión del ganado vacuno lograda a través de tecnología extensiva.
4. Igualmente, se constituye en un mecanismo de defensa de la biomasa vegetal, que es rápidamente consumida por las grandes concentraciones ganaderas y por el entrecruzamiento de los diversos hatos existentes en una región determinada.

La intensificación del ritmo de ocupación y de colonización, producto del desalojo por la violencia en el interior del país, aumentó las presiones sobre los grupos indígenas sobrevivientes en los Llanos, sobre sus recursos y, en fin, sobre sus territorios. La ya secular cacería de indios continuó en estas décadas de colonización creciente, confirmándose, con ello, la racionalidad y las formas bajo las cuales colonos, hacendados, administradores y demás agentes habían incorporado, a partir de la segunda mitad del siglo XIX y en el transcurso del siglo XX, tierras nuevas y, en general, una región de frontera, a costa de la desintegración, la pauperización y el exterminio de los grupos nativos.

El caso de Planas (figura 7), un ejemplo más del proceso general de desplazamiento y de exterminio indígena a partir de la presión colonizadora, no reviste ninguna diferencia estructural frente a los casos antes reseñados, a no ser la de la participación directa del Estado a través de la represión que de la resistencia indígena hicieran las Fuerzas Armadas. En el año de 1970, el ejército y la policía invadieron la zona de Planas, tradicional territorio guahibo, al difundirse la noticia de lo que se llamó la “rebelión”, encabezada allí por Rafael Jaramillo Ulloa, líder y defensor de los indígenas. Gossaín (1971, pp. 1A-7A) describe así lo ocurrido:

Todo comenzó un día en que los colonos mandaron al Presidente Lleras una carta alarmista, diciéndole que se le iba a incendiar el Llano y que si él podría permitir que surgiera la violencia, que ya los guerrilleros se estaban tomando toda esa región.

TESTIMONIOS DE INDÍGENAS SOBRE TORTURAS EN PLANAS

Figura 7

“Testimonios de indígenas sobre torturas en Planas” (Fajardo, 1971, p. 14)

Y el Presidente Lleras, alarmado, dio órdenes al ejército de que sofocara cualquier brote de violencia. Los militares exageraron su celo, y en vez de recuperar la confianza del indio, la fueron perdiendo por completo poco a poco. Un comandante bárbaro oyó hablar alguna vez de los capitanes indígenas y creyó que se trataba de capitanes en el sentido militar de la expresión, cuando en verdad un capitán es como un alcalde, el jefe, de los pueblos y las concentraciones aborígenes. Cinco o seis capitanes fueron asesinados por el ejército. Otros tantos indios inofensivos, que habían escapado a la selva por físico miedo e incertidumbre, fueron apresados, torturados y sacrificados por los militares. Lo digo sin ninguna vacilación, porque los resultados finales del drama de Planas así lo confirman: el indio tenía motivos justos y razonables para temerle al ejército [...]

Efectivamente la irrupción militar (figura 8) generó la dispersión de la población nativa, que encontró refugio en la selva, de donde un año después no habían regresado muchos, cediendo así el terreno a los colonos y soportando todavía la presencia militar, como se confirma en los testimonios de los mismos indígenas. El relato de Marcelino Sosa (en Castro, 1971, p. 7A) es como sigue:

Cuando empezó la violencia [...] la gente de San Rafael de Planas huyó a la selva y dejó sus caseríos y desocupó algunas malocas. En este poblado son 12, y de ellas 5 están en poder de los militares, que ni las desocupan ni pagan por ellas. Y nuestra gente está necesitando vivir ahí porque no tiene techo. También, como la tropa está todavía, muchos no han querido volver porque tienen miedo. Ya va a hacer un año que la gente está en tranquilidad y trabajando y necesitamos las malocas porque son nuestras.



Figura 8

“35 soldados persiguen 800 indígenas en Vichada” (Fajardo, 1971, p. 14)

Los indígenas guahibo habían sido sindicados de rebelión por la supuesta colaboración con Rafael Jaramillo Ulloa. Unos fueron capturados y recluidos en las cárceles, en tanto que otros escaparon a la selva. Los capturados recibieron torturas y varios de estos murieron (figura 9). Entre las quejas de los indios en torno a la situación se destaca: “[...] que las tierras se las han venido robando los racionales desde hace mucho tiempo; recurren al hostigamiento: como no tienen con qué cercar sus tierras, los colonos les echan ganado, marranos, etc., hasta aburrirlos” (Pérez, 1971, p. 9).

El coordinador de Asuntos Indígenas, Alejandro Reyes Posada, en el texto de la carta que le envió al coronel José Rodríguez, comandante de la VII Brigada Militar en Villavicencio, estableció cómo los conflictos suscitados entre colonos, hacendados (con el apoyo militar) e indígenas giraron en torno a la disputa del territorio (en Pérez, 1971, pp. 32-33):

Algunas veces son los mismos guías civiles, colonos con viejas rencillas con los indígenas y cuyos intereses son despojarlos de sus tierras, quienes toman en sus manos la facultad de asesinar a los indígenas [...]. Usted sabe, porque lo hemos comentado en repetidas ocasiones, que en la región de Planas hay evidentes intereses de despojar a los indígenas de sus pocas tierras, para apoderarse de ellas y que tales personas fomentan por todos los medios a su alcance las actitudes hostiles contra los nativos con la finalidad de lograr que estos se amedrenten y terminen de huir a la selva, donde probablemente tendrán menos medios de sobrevivir [...]. Fincas de cincuenta y setenta mil hectáreas no son extrañas en la región, mientras la totalidad de los resguardos indígenas suman catorce mil hectáreas solamente [...]. Creo que el ejército, si continúa su política actual terminará por lograr este objetivo de despoblar la



Figura 9

“Violencia Oficial en Planas” (Fajardo, 1971, p. 14)

región de indígenas, siendo entonces peor el remedio que la enfermedad favoreciendo de paso a algunas pocas personas muy influyentes en Villavicencio.

El avance de la colonización ganadera, promovido y fomentado en virtud de la expulsión creciente de familias campesinas desde el claustro andino durante La Violencia, intensificó el asedio a los grupos indígenas de las sabanas del Vichada, que debieron cruzar la frontera y buscar refugio en Venezuela. Este es un aparte de la carta que Gregorio Hernández de Alba, jefe de la División de Asuntos Indígenas, dirigió al ministro de Gobierno, Misael Pastrana Borrero, el 3 de mayo de 1967 (AGN, 1967a, f. 18):

Las diez familias que emigraron al vecino país, (cerca de cien personas), lo hicieron obligadas porque un colono soltó animales en los sembrados de los indígenas [...]. Según informes otros colonos han amenazado a indígenas con soltar reses en sus parcelas de cultivo [...].

Mucho hay que decir acerca de la estrecha relación entre el aumento del ganado vacuno y la disminución de la población humana en contextos de avance de la ganadería extensiva. El impacto de esa ganadería extensiva sobre la población nativa del Vichada y la destrucción de sus cultivos nos recuerda, históricamente, las reiteradas quejas de los indios de los Andes, en los tiempos coloniales, lamentándose del daño causado por las reses de los “señores blancos” a sus sementeras. En el caso del Vichada, el texto de la carta enviada por el cónsul venezolano en Colombia, Ignacio Ortiz Lozano, al ministro de Relaciones Exteriores colombiano (AGN, 1967b, f. 15), nos recuerda la práctica reiterada de colonos y ganaderos de arrasar los cultivos indígenas, echando el ganado a sus sementeras, produciendo gran destrucción y causando graves episodios de hambruna:

Por cerca de siete años de dura brega construyeron sus casas, sembraron llanos y desmontaron selva. Vendían los productos de su agricultura parte en Colombia y parte en este país hermano que jamás les puso traba alguna para que realizaran su comercio aquí con razonable utilidad. Y así nuestros indígenas venían mejorando su atuendo, acomodando sus hogares y ampliaron los plantíos. Hasta el día en que llegó un ganadero, colombiano también, y soltó en frente del caserío de estos humildes compatriotas sesenta o más reses con la sana advertencia de que debían apresurarse a cercar sus sembrados si querían evitar que su ganado se los destruyera.

En ocasiones fueron los misioneros los que intentaron proteger a los indígenas de los abusos cometidos por los colonos, quienes obligaban a los nativos a trabajar en sus fundos y haciendas “sin paga alguna”, a no ser unas míseras porciones de sal y de carne. En esas vastas sabanas, donde la acción del Estado no alcanzaba, fueron los misioneros quienes actuaron en defensa del indio y denunciaron reiteradamente ante las autoridades del Estado central los abusos y la persecución sistemática ejercida por los colonos. Una carta de los misioneros del Vichada, fechada en 1973 (AGN, 1973, f. 7) explica:

Los suscritos Misioneros del Vichada nos permitimos informarle que en la localidad indígena de Corosal, corregimiento de

Santa Rosalía en el Vichada, se han venido presentando contra la población aborigen los atropellos que a continuación detallamos:

A –Desde hace unos veinte años se establecieron por ocupación de territorios habitados ancestralmente por indígenas miembros de la familia LUNA.

B –Ellos y los administradores de la hacienda a partir de dos años han desatado una persecución sistemática contra los indígenas allí radicados, grupo Piapoco, para obligarlos a abandonar sus tierras: 1) no les permiten la derribo de bosques, método indispensable para la agricultura, de la cual viven; 2) les impiden construir sus malocas (casa de habitación), para esto los administradores de la hacienda construyen viviendas que no ocupan, frente al caserío indígena; 3) han llegado a incendiar malocas, acto que suscitó la cólera de los nativos, quienes a su vez quemaron alguna casa de la hacienda, iniciando así un proceso de venganza que puede terminar en desordenes graves; 4) los administradores de la hacienda han solicitado y obtenido la colaboración de la policía y del DAS de San Pedro de Arimena, situado en el Departamento del Meta, a pesar de que la región de Corosal pertenece a Santa Rosalía, Vichada, los agentes del orden intimidan a los indígenas y han llegado hasta atar y maltratar a uno que construía su casita en la población indígena; 5) la población indígena tiene una escuela fundada por los evangélicos. Sus pastores se han esforzado por conservar unida a la comunidad y defender sus derechos. Por esto han sufrido represalias de los agentes del orden hasta impedírseles el aterrizaje de su avioneta; 6) para romper su unión intentan hacer crear otra escuela católica en medio de la misma comunidad indígena buscando así la salida de los pastores protestantes que ayudan a los nativos [...].

De la lectura de las noticias periodísticas publicadas durante los primeros años de la década de 1970 se puede, también, establecer la continuación de los conflictos entre los colonos y los indígenas cazadores-recolectores: “Indígenas se quejan ante la Procuraduría” (*El Tiempo*, 1971, Noviembre 5, p. 7), “Misioneros de Arauca hacen aclaraciones” (*El Tiempo*, 1971, Noviembre 12, p. 3), “Los guahibos piden ayuda al gobierno” (*El Tiempo*, 1972, Septiembre 19, p. 2), “Nuevos abaleos contra cuibas” (*El Espectador*, 1972, Noviembre 27, p. 6), “Continúa

el martirologio de las tribus indígenas” (*La República*, 1972, Noviembre 29, p. 12), “Libertados colonos araucanos que dieron muerte a muajes” (*El Espectador*, 1972, Diciembre 22, p. 9), “Atropellos indígenas” (*La República*, 1973, Enero 22, p. 8), “Vida y calvario de los cuibas” (*El Espectador*, 1973, Abril 19, p. 14) y “Los guahibos en pie de guerra: denuncian atropellos de colonos” (*El Espectador*, 1978, Julio 20, p. 11).

A comienzos del año de 1974, y después de los graves acontecimientos provocados por las Fuerzas Armadas, que respaldaron a “geófagos” terratenientes y colonos, la situación de los indígenas de Planas frente al avance colonizador no había mejorado a pesar de las quejas, denuncias y solicitudes elevadas por los nativos ante las instancias del gobierno central. En la jurisdicción de Planas existían, en 1974, 7.000 indígenas guahibos y 500 colonos. La margen izquierda del río Planas estaba ocupada por cerca de 2.000 guahibos, y la margen derecha por los otros 5.000. Las “comunidades” de las dos márgenes presentaban grandes diferencias entre sí, ya que en la margen izquierda existían comisiones del gobierno, mientras que en la margen derecha no. En la primera, actuaba una comisión de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, conformada por un jefe, un enfermero y una mejoradora de hogar (había “un gran rechazo por parte de los indígenas hacia la mejoradora”), un experto agrícola, lo mismo que una comisión del Incora, que otorgaba créditos, y representantes del Instituto Colombiano Agropecuario —ICA— y del SENA, además de una inspección de policía y un almacén del Idema. Este sector nativo de la margen izquierda presentaba un alto grado de aculturación y una tendencia a la sedentarización debido a la influencia de las instituciones gubernamentales. Allí reinaba “un espíritu manifiesto de individualismo”, y los capitanes e indígenas buscaban la ocasión de sacar provecho de las situaciones que se les presentaban, siendo frecuente el caso de indígenas que pretendían gobernar como capitanes a toda la “comunidad” de la zona, actitud contraria a su tradición cultural (González, 1974, p. 1).

Entre tanto, en la margen derecha, en donde ninguna institución gubernamental desarrollaba funciones, se observaba un menor grado de aculturación, una mayor cohesión entre los indígenas y fuertes nexos entre estos “con el fin de hacer frente a las presiones ejercidas por los colonos y con el fin de defender la posesión sobre las tierras”. En la

margen izquierda se habían hecho ya tres reservaciones legales, en tanto que en la margen derecha no se había establecido ninguna.

Los indígenas producían artesanías, pero la falta de un mercado favorable para su venta hizo que esta actividad fuera suspendida. Los comerciantes “cacharreros” de la zona, que ofrecían toda suerte de mercancías (herramientas de trabajo, víveres, ropa, cigarrillos, licor, etc.), instauraron el sistema de “avance”, el cual consistía en que “el colono le vende la mercadería al indígena para que este se la pague con toda la cosecha”. El colono saca las cuentas, y el indígena siempre termina debiendo.

Epílogo

Ha transcurrido ya más de un siglo largo desde que se emprendió la guerra de exterminio contra los sikuani: cuivas, guahibos, hitnu o macaguane y guayabero (véase figura 10). Esa guerra hoy continúa. Titulares periodísticos del diario *El Tiempo*, como: “Vichada. Habría 25 muertos. Investigan supuesta masacre indígena” (Enero 20 [versión electrónica]) siguieron siendo frecuentes. En el 2004 se trataba de una “presunta” masacre de nativos sikuani de la comunidad indígena de Sabanitas, en el municipio de Cumaribo. En el departamento del Vichada hay quienes continúan “limpiando la sabana” en los últimos rincones, en los últimos refugios indígenas de la vasta llanura. Sea la ocasión para reiterar lo que el investigador Robert Royter, quien trabajó para la Asociación Pro-indígenas de Colombia, manifestó, hace ya varias décadas, en relación con la situación indígena y el avance colonizador en los Llanos (*El Tiempo*, 1973, Agosto 5, pp. 1-2):

El indígena vive entre las selvas, sacando lo que necesita para su vida, sin cambiar nada. El conquistador, el colono, el hombre técnico, prefiere tumbar y destruir lo que le parece un enredaje de selva. Como es obvio el indígena, parte integral de esa naturaleza, cae con los árboles y en esa caída nos parece débil y bruto. El hombre occidental piensa que, con el tecnicismo y el poder, es superior. Las fuerzas destructivas que han reducido la población indígena continúan hoy.

PLANAS. TESTIMONIO INDÍGENA DE UN GENOCIDIO



Figura 10

Una abuela guahibo y su nieto. Gamma IV Press (*El Tiempo*, 1973, Agosto 5)

Esta crónica, que constituye la tercera parte de este texto, fue construida con base en el “Informe de Actividades cumplidas por la Comisión de Asuntos Indígenas que Opera en la Región de Planas del Departamento del Meta”, elaborado por Ignacio Salomón Rodríguez, promotor de desarrollo de la comunidad y jefe de Asuntos Indígenas del departamento del Meta. Se trata de un documento dirigido al doctor Carlos del Castillo Restrepo, Secretario General del Ministerio de Gobierno, y fechado el 14 de agosto de 1970 (AGN, ff. 95-114):

Yo soy Alfredo Gaitán, Capitán de la Comunidad de San Rafael de Planas. El Ejército y la policía invadieron nuestro territorio a comienzos del año de 1970 cuando los colonos regaron el rumor, que llegó hasta el Presidente en Bogotá, de la rebelión de Rafael Jaramillo Ulloa, creador de nuestra cooperativa y defensor de nosotros los indígenas. El problema se presentó por Jaramillo, llegó el Ejército y como el decir es que todos los indios estamos con él, que lo ayudamos, que lo encubrimos, que le damos alimento, el Ejército las emprendió contra nosotros [...] viven

preguntándonos que dónde está Jaramillo, que nosotros sabemos en dónde está, y como no sabemos ni por dónde anda, ¡cómo vamos a decir en dónde está!

El primer Ejército que vino aquí que decían ser del Batallón Vargas fue muy cruel con nosotros: nos apresaban, nos amarraban al sol, nos torturaban quemándonos la cara, los brazos y las piernas con cigarrillos, nos ponían un revólver en la boca y nos decían que si no informábamos donde estaba Jaramillo nos mataban. Así hicieron con Gilmo Chipiaje y con otros muchachos. Nosotros somos muy tímidos y con esa forma de tratarnos nos obligan a decir lo que no hemos visto.

El Ejército ha amarrado a varios indios, los ha torturado, quemado la cara y los brazos con cigarrillos, los ha encañonado para que hablen y tienen a unos presos. Otros, como nuestro Capitán Ramírez Chipiaje, no sabemos dónde están; unos dicen que él está preso en Villavicencio, otros que el Ejército lo mató: el hombre era nuestro pastor, no se metía con nadie, queremos saber cuál fue su destino.

Isaías Gaitán me contó que estaba en Manacacías cuando tuvo noticia, por un agente del DAS, apodado “gato”, que Jaramillo se había levantado en armas; entonces él se afanó mucho porque, como todos nosotros, tenía bastantes familiares en Planas y fue allí a ver qué sucedía. Así fue como Isaías llegó y entonces Pablo Duque le dijo al Ejército “este es otro de Jaramillo”, entonces lo apresaron, lo tuvieron como unas tres horas detenido. El comandante le preguntó de dónde venía y él contó y por eso lo soltó. Pero a su hermano Carlos, que se encontraba en la casa, lo apresaron con otro muchacho llamado Gilmo, a Gilmo lo soltaron pero al hermano de Isaías no. Él continua preso en Villavicencio.

La situación aquí es muy delicada, primero porque no tenemos ni casas, pues un colono de la región de nombre Dagoberto Alvarado y sus hijos nos las quemaron. Nosotros vivíamos más abajo, a orillas del río Planas, pero con los problemas de Jaramillo tuvimos que abandonar el caserío y también nuestros conucos: hay mucha hambre, no tenemos qué comer ni con qué comprar y la gente que llegó de abajo está en peores condiciones, pues ellos sí que ni yuca tienen.

Es verdad que nosotros todos conocemos a Jaramillo, ¡cómo no!, si él fue quien nos organizó la Cooperativa, trajo al INCORA para que nos hiciera respetar nuestras tierras y nos las titularan, pero como ya dije, yo no estaba cuando el hombre se levantó, ¿a dónde lo vamos a ver?, desde que se fue no hemos vuelto a verlo, que diga el Ejército que lo estamos encubriendo, no es verdad. Es cierto que con él hay algunos indios y que hay algunos familiares nuestros, ¿qué podemos hacer si no sabemos dónde andan? [...].

El Ejército nos ayudó a trastear, pero hubo unos sargentos que nos humillaron mucho, nos quitaron las ciclas que teníamos para hacer los mandados dizque porque las tenemos es para avisarle a Jaramillo si viene el Ejército, eso no es verdad, ese hombre no ha estado aquí, al menos nosotros no lo hemos visto.

Nuestra situación es muy dura: los colonos nos persiguen mucho, Pablo Duque es el que más nos persigue, lo mismo que Dagoberto y sus hijos. Pablo es quien le indica al Ejército a quiénes deben matar. El Ejército, como no nos conoce, cree que todos tenemos que ver con Jaramillo, entonces nos capturan y nos ultrajan. Nosotros queremos construir aquí, en Abaribá, nuestras casas y poner una tienda. Planas nos queda muy lejos y no vamos porque nos empiezan a averiguar la vida, que para quién es la panela, el café, o lo que compramos, que debe ser para Jaramillo, dicen, y para evitar todo esto mejor no vamos a Planas, ahí aguantamos, ¡qué vamos a hacer!

El Doctor Ignacio Salomón Rodríguez, Promotor de Desarrollo de la Comunidad y Jefe de la Comisión de Asuntos Indígenas del Meta fue trasladado de La Guajira a San Rafael de Planas en marzo de 1970 para averiguar por los atropellos que el Ejército cometió con nosotros en Planas.

Él se entrevistó con el Gobernador del Meta y el Comandante de la VII Brigada, en Villavicencio, pero le insistieron que por la situación de orden público no podía viajar en esos momentos a Planas. El Gobernador Jaime Duque Estrada le dijo al Comisionado Ignacio que no convenía instalar la comisión en Planas, pues “que los indios que se encontraban en Planas unos se habían ido con Jaramillo y otros se encontraban en la cárcel por

habérseles comprobado que eran responsables de estar participando en la Guerrilla”.

Poco después el Secretario General del Ministerio de Gobierno, el señor Carlos del Castillo Restrepo, autorizó al Doctor Ignacio Salomón viajar a la zona de los problemas y en Puerto Guadalupe contrató, entonces, a un indígena que lo guió a Abaribá donde estábamos 59 familias con 248 indígenas, desplazados de las zonas de operaciones militares, otros estaban en Sinaí, unos cuantos en Nazareth y 50 familias con 217 habitantes en Cumarito. Abaribá era la población con más habitantes y días antes había sido quemada, según los indios, por colonos vecinos.

Le pedimos entonces al Doctor Ignacio que nos llevara a Planas a hablar con el Mayor Andrés Álvarez, para que nos dejara sacar unas reses, que teníamos en Betania y en Emaús. Nos fuimos a Planas el día 8 de junio con el Doctor Ignacio y cuatro indígenas más. Allí los militares habían establecido el comando de operaciones. El Mayor Andrés Álvarez era el comandante, había otros oficiales de la guarnición y estaba el comandante del DAS rural. Después de una larga entrevista le sugirieron al Doctor Ignacio que “continuara en Abaribá atendiendo a los indígenas”. Días después el Coronel envío una patrulla para que el Doctor Ignacio se presentara nuevamente en Planas.

El Coronel acusó al Doctor Ignacio de discriminación racial y le dijo “que había ido a Abaribá a escuchar solo a los indios y que ha debido hablar también con los colonos. Usted recibió el dinero y los alimentos de Cáritas, que estamos recibiendo nosotros y todo lo está distribuyendo a los indios; así no podemos continuar, tendré que comunicar al Ministerio”. Otro tanto le dijeron el Comandante del DAS y el Mayor Álvarez, pero el Doctor Ignacio Salomón Rodríguez les respondió así:

Perdonen que me vaya a expresar con mucha franqueza, pero creo es conveniente, porque hasta ahora estoy llegando y ya escucho falsas y tendenciosas informaciones en nuestra contra. Es totalmente falso que esté recibiendo dinero del Gobierno para ayudar a los vecinos de la región y lo esté distribuyendo solo a los indígenas. Ojalá fuese cierto, pero

sucede Coronel y señores que hasta el momento no he recibido un solo centavo de nadie, los gastos que demanda la comisión los estoy haciendo de mi propio peculio: gasolina, repuestos y todo lo demás que se necesita para la instalación de una comisión. Sé que el Ministerio me reembolsará esos gastos pero no es mucho, soy un empleado a sueldo, entonces presumiblemente no dispongo de dinero suficiente para hacer grandes erogaciones. En cuanto a los alimentos de Cáritas, nunca he distribuido alimentos de esa entidad, los soldados que tienen en Abaribá nos están suministrando medio litro de aceite cada tres días, lo mismo que unas cuantas onzas de leche para el café; si así son todas las informaciones que recibe estamos perdidos Coronel, creo que la situación no es propia para aceptar esta clase de informaciones.

En cuanto a los indios que traje fue verdad y cuántas veces tenga que reclamar sus derechos lo haré, vine como protector de ellos y debo cumplir. El Mayor puede informarlos a qué vinieron, a reclamar un “maute” que la tropa le mató al Capitán Romero de Cumarito, becerro que se lo comieron en presencia de él. A ninguna persona le gusta que le hagan eso y mucho menos a los indígenas. También vinieron a reclamar unas ciclas que les quitaron, son el único medio de locomoción que tienen y si son propias por qué no las reclaman. También vinieron a que les dejasen sacar un ganado de su exclusiva propiedad y como fuese comprobada, lo llevaron. Creo que esto no es una cosa mal hecha, ¿ante quién reclaman sus derechos los indígenas? [...].

Estoy en Abaribá porque allí es donde se encuentran los indígenas. Acordamos con el Mayor que allí se pueden controlar con más facilidad y por otro lado están fuera del área de operaciones militares para evitar las conjeturas y posibles relaciones con

Jaramillo. Le pido Coronel que se informe mejor y tenga más bondad con el indio.

Luego el Mayor Andrés Álvarez le dijo al doctor Ignacio “¡Usted cree Rodríguez que debemos dejarnos matar de los indios! Los indios nos hirieron varios soldados, los indios están encubriendo y ayudando a Jaramillo, por ello no lo hemos podido ‘matar’, ¡esos indios son tan responsables como Jaramillo! [...] aquí hay mucho colono sufriendo por causa de ellos”.

Así se terminó la reunión y el Coronel llevó al Doctor Ignacio al caserío de los colonos y ese mismo día llegó el Doctor Narciso Matus, Secretario de Hacienda del Departamento y él, entonces, aprovechó y dijo:

Los responsables de todo esto son los colonos Pablo Duque y Dagoberto Alvarado, ellos son los azuzadores. Cuando fui Protector de Indígenas en el Departamento vine a negociar las mejoras de Dagoberto para quitarnos ese problema de encima. Él pidió \$100.000, yo le daba \$50.000 y no llegamos a ningún acuerdo. Él tiene cogidas más de 3.000 hectáreas de los indios, terrenos que pertenecen a la reserva hecha por el INCORA en Abaribá.

Ese mismo día en el Caserío habló el colono Jorge Vega quien expresó:

El gobierno y el INCORA son los responsables de esta situación, por ello estamos pasando hambre y sufrimientos. El gobierno le dio apoyo y respaldo a Jaramillo y lo convirtió en un intocable, nosotros nos quejamos pero nunca fuimos oídos; así que esa es la verdad.

Luego una mujer colona, Ester, aprovechó la reunión para decir:

El gobierno no ha hecho más que ayudar a los indios que son unos ladrones, asesinos e incendiarios. El INCORA vino y les adjudicó todos estos terrenos,

¿para qué? [...] Ellos nunca trabajan, en cambio nosotros sí vinimos a hacer patria. Aquí vienen ustedes es para elecciones, después no se acuerdan de nadie, otras veces vienen es a hacer turismo.

El colono Julio Vega metió la cucharada, cuando terminaba Ester, y dijo:

El problema que sufre la región de Planas fue suscitado por Rafael Jaramillo. Él introdujo una tremenda discriminación entre blancos e indígenas; para él sólo valían los indígenas, él nos excluyó de la Cooperativa, de la Junta de Acción Comunal.

El mismo Julio Vega agregó que la reserva había sido constituida por el INCORA a petición de Jaramillo y también afirmó que el INCORA no hizo estudio alguno para hacerla, y que solo se guió por lo que Jaramillo les dijo. Hizo cargos al gobierno por el abandono en que los tiene. Del INCORA y la Caja Agraria dijo que no les prestaba servicios y que si los prestaba, les daba muchas vueltas, tanto que lo prestado no les alcanzaba para los viajes. Del Fondo Ganadero del Meta dijo que solo le prestaba a los ricos, a los que tenían de 200 reses en adelante, pero que al pobre nunca le prestaban un servicio. Del IDEMA dijo que les ofreció crédito por solo treinta días para recolectar sus cosechas, secar y vender el arroz. Agregó que eso no es garantía si solo en coger el arroz se emplean más de treinta días. Entonces que para quedar mal era mejor no molestar. Julio Vega dio las gracias al Coronel Rodríguez, al Gobierno Departamental y al padre González, Director de Cáritas, que los ha favorecido con algunos alimentos. Del Ejército dijo “si no hubiera sido por el Ejército, no estuviéramos vivos”. Dijo que allí todos son colonos, blancos e indígenas, que nadie lleva más de doce años en la región. Dijo que “era mentira que el colono haya explotado al indio”, que “eso nunca ha sucedido”. Más adelante, al ser interrogado por el doctor Sánchez Ramos, Jefe de adjudicación de baldíos del INCORA, sobre si deseaban la titulación de sus posesiones y cómo las habían adquirido, respondió:

Nosotros llegamos y unos compramos mejoras a algunos indígenas, otros colonizamos donde nunca habían trabajado, la tenencia oscila entre 500 y 3.000 hectáreas de los colonos pobres, tenemos poco ganado, yo por ejemplo tengo 60 reses pero no son todas mías, la posesión que tengo es de 3.000 hectáreas aproximadamente y terminó diciendo que pide una ayuda para solucionar el serio problema que padece la región.

De nuevo habló el colono Jorge Vega y contó que “el problema con los indígenas no es fácil de solucionar, nosotros borramos todo, pero ellos no, nosotros estamos comisionando con el Ejército como guías, capturan a los indios, los llevan a la cárcel, luego los sueltan y vuelven es a vengarse”. Y agregó: “el INCORA les hizo esa reserva sin ningún estudio, yo digo que esas tierras no son aptas para ellos, ellos no trabajan, entonces deben buscarles otros sitios donde no nos perjudiquen, el indio es muy vengativo y no perdona”.

Luego protestando el Indígena Rafael Macabare dijo:

Nosotros estamos pasando una situación muy grave, el Ejército nos dice “no corran”, nosotros obedecemos, “no se amontonen porque les disparamos”, pero si nos estamos en nuestras casas nos ultrajan, nos apresan como le pasó a nuestro Capitán Ramírez Chipaíje que, según dicen, lo mataron. Él era muy bueno con nosotros, era nuestro pastor, no se metía con nadie. Ahora ahí tiene una viuda con siete hijos. Ahora, si corremos también nos matan, entonces ¿qué hacemos? [...].

Acaba de llegar el Doctor Ignacio a protegernos, a trabajar con nosotros, pero ya estarán haciendo memoriales para acusarlo. Los colonos quieren es que nosotros desaparezcamos para coger nuestras tierras, esa es la pelea, nosotros fuimos tranquilos hasta cuando no había colonos, pero ahora cuánto no se ha presentado!!!

El Doctor Ignacio¹¹ viajó a Bogotá y al regresar nos contó lo que en una reunión, entre el Doctor Alfredo Camacho Ramírez y los altos mandos militares, habían hablado sobre el orden público en los Llanos. Los militares le dijeron a Alfredo Camacho que el Doctor Ignacio estaba interfiriendo en las acciones del Ejército, que no coordinaba las labores y que les parecía que ese señor era “comunista”. Pero que el doctor Camacho les había contestado:

Yo conozco a Salomón Rodríguez no solo desde que trabaja en el Ministerio, sino desde muy pequeño. Él es hijo de un paisano mío muy conocido, en Asuntos Indígenas ha trabajado muy bien, sé que es uno de los mejores funcionarios de esa División, así que la información es falsa.

Según lo comentó el doctor Ignacio “existía una situación bastante difícil no solo para los indígenas, sino también para los funcionarios que venían a protegernos”. A su modo de ver, existían serios y poderosos intereses, de todo orden, para lograr que el indígena desapareciera de la región. Ese era el más serio problema al cual estaban abocados quienes en cumplimiento del deber, trabajaran honradamente. Y hasta podía existir un serio peligro para su vida e integridad personal, esta misma apreciación la tenían los empleados del INCORA que por alguna causa han pasado por nuestra región. Los militares decían que habían venido a pacificar la

¹¹ El Doctor Ignacio Salomón Rodríguez establece como conclusiones en su informe “que el problema del orden público en la región de Planas fue originado por Jaramillo Ulloa, posiblemente impulsado por el alcance que tuvo en la cooperativa, que la persecución, el odio y el deseo de que el indio desaparezca de la región, es un hecho innegable. Que las torturas, abandono de los hogares y muertos, es otro hecho que debe ser investigado. El acaparamiento innecesario de tierras por parte de los colonos es un hecho innegable. Que el odio existente entre colonos e indígenas, por muchos años subsistirá, eso se dilucida en todos los campos, aún entre las mismas autoridades, que en una u otra forma tienen que ver con el problema. La explotación del indio no se puede desconocer, en Villavicencio hubo y existen todavía casas comerciales que enviaban avionetas, carros, etc. a comprar las pieles, peces y todas sus artesanías a precios irrisorios, y a venderla a elevadísimos costos ropa, víveres, herramientas y armas. Hay indígenas que todavía deben dinero a esos comerciantes y establece que el INCORA procedió bien al recuperar las tierras baldías indebidamente ocupadas por unos cuantos señores, y que debe titular ciñéndose a la ley, los terrenos legalmente poseídos”.

región pero lo cierto es que fueron apoyados por los colonos que tenían interés en seguir quitándonos las tierras, como lo dijo mi amigo Rafael Macabare cuando se hizo la reunión:

Damos las gracias por la venida del Coronel y los demás doctores, yo voy a hablar y no se pueden disgustar ni me pueden regañar porque la verdad es la verdad. Aquí los que nos están perjudicando son los colonos, nosotros lo que queremos es la paz, la tranquilidad para los trabajos y progresos, hay muchos indios que se han perdido a manos de los colonos, entonces los colonos lo que están es parrandeándose en la región, eso es lo que vengo a poner en conocimiento, no es que por estas palabras me vayan a amarrar, o los colonos a ponerse bravos o disgustados.

Los militares tuvieron muchos problemas y enfrentamientos con funcionarios del gobierno; el del INCORA, el doctor Ignacio y el Padre González Director de Cáritas que nos defendió delante del Mayor desde que llegó:

Hace unas pocas horas llegué de Planas, me he interesado por todos, he trabajado no solo como Director de Cáritas sino como sacerdote, pero quiero destacar las palabras de los indígenas y de algunos colonos, cuando dicen que lo que quieren es la paz, y esto es muy fácil coronel. [Aquí lo interrumpió el Coronel y le dijo] “Sí Padre, la paz está en esto, que nos digan en dónde está Jaramillo para capturarlo, entonces vendrá la paz”. [Después siguió hablando el padre] “Sí Coronel pero yo creo que los caminos deben variar, podemos llegar allá a la paz con menos derramamiento de sangre, porque a mí me causó pavor ver a indígenas torturados como se hacía en la edad media, para obligarlos a decir en dónde está Jaramillo, vi indígenas quemados”.

REFLEXIONES FINALES

El historiador Germán Colmenares había advertido ya cómo, desde el siglo XVI, era posible establecer una “estrecha relación entre el crecimiento del ganado vacuno y el decrecimiento de la población indígena” (Colmenares, 1993, p. 70). Este fenómeno es asimismo perceptible desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX en las sabanas del Vichada, donde el avance de la colonización y de la ganadería extensiva fue expulsando y, aun, exterminando progresivamente a la población indígena.

En este mismo orden de ideas, resulta procedente recordar la apreciación del geógrafo alemán Alfred Hettner (1976), quien en la segunda mitad del siglo XIX señaló que los Llanos Orientales habrían estado mucho más poblados de vegetación antes de que ingresaran las reses a Suramérica y a los Llanos. Efectivamente, fue desde entonces que se intensificó la destrucción de la vegetación y de la fauna silvestres en la región, pues se impuso el sistema de prender fuego a la vegetación original, arrasando con ello los nidos y los nichos de los animales silvestres para dar paso a pastos y vacunos, destruyendo, en consecuencia, una gran diversidad biótica, construyendo y favoreciendo un nuevo paisaje caracterizado por extensas sabanas secas.

En el siglo XX resurgieron los imaginarios colonialistas impuestos a los grupos indígenas desde el siglo XVI por los españoles y sus descendientes criollos. Así, los indígenas cazadores-recolectores del Vichada fueron designados como “salvajes”, “bárbaros”, “caníbales”. En virtud, de estas consideraciones ideológicas y debido a que, aún en el siglo XX, “en Colombia la nacionalidad se fundamenta en cuatro pilares: la gramática, la hispanidad, el lenguaje y la religión” (Colmenares, 1993, p. 66), el Estado nacional consideró que la colonización y la defensa de las fronteras externas solo era posible con mestizos¹². Esta ideología, sumada a la ola de campesinos pobres expulsados de los Andes y de los valles interandinos, so pretexto de sus filiaciones políticas, reconfiguraron la geografía social del país, en especial en los antiguos Territorios Nacionales, al incorporar tierras “baldías”, las cuales

¹² Véase el papel de los indígenas en el conflicto colombo-peruano en Gómez, Lesmes y Rocha (1995).

coincidían precisamente con los territorios étnicos de un gran número de grupos nativos aún no incorporados a la sociedad nacional.

En procesos más recientes, el Estado nacional pretende integrar las vastas llanuras del Vichada (altillanura) a la frontera agrícola por medio de la incorporación de tecnología reciente que permita la introducción de cultígenos externos, como la soja del Brasil y los pastos africanos. Bajo este modelo se integrarían “seis millones de hectáreas entre Vichada y Meta y sería la nueva gran despensa nacional” (Forero y Romero, 2010). Sin embargo, muchos investigadores¹³ consideran que la incorporación de estas nuevas tierras en el marco legal actual, y de manera específica el retiro de la restricción de la unidad agrícola familiar —UAF— de un máximo de 450 hectáreas, promueve la creación de grandes empresas agropecuarias (como el caso de la *fazenda*)¹⁴ y disminuye las posibilidades de compra y titulación por parte de los campesinos pobres. Con estas políticas de integración se pone en peligro la existencia de los últimos indígenas en las últimas fronteras indígenas de la civilización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Archivo General de la Nación [AGN] (1893). *Carta del intendente del Casanare al ministro de Justicia*. Sección República. Fondo Ministerio de Gobierno (sección 1^a, tomo 46, ff. 832-833).
- Archivo General de la Nación [AGN] (1898). *Informe sobre la marcha de la administración pública de la intendencia de Casanare*. Sección República. Fondo Ministerio de Gobierno (sección 1^a, tomo 53, ff. 544-576).
- Archivo General de la Nación [AGN] (1911). *Informe del señor Jerónimo Mutis al señor ministro de Gobierno*. Sección República. Fondo Ministerio de Gobierno (sección 1^a, tomo 677, ff. 406-407).
- Archivo General de la Nación [AGN] (1913). *Oficio del señor cónsul de Colombia en Ciudad Bolívar dirigido al Ministerio de Gobierno*. Sección República. Fondo Ministerio de Gobierno (sección 1^a, tomo 702, ff. 237-238).
- Archivo General de la Nación [AGN] (1913-1914). *Informe del comisario especial del territorio nacional del Arauca al señor ministro de Gobierno*. Sección

¹³ Entre otros, Dario Fajardo, William Chavarro y Alfredo Molano.

¹⁴ Son múltiples los proyectos que se han pensado para la Orinoquia colombiana. Véase el artículo “El rey de la soya mira a las cordilleras. De la pampa a la altillanura” (Mayorga, 2012).

- República. Fondo Ministerio de Gobierno (sección 1^a, tomo 718, ff. 405-434).
- Archivo General de la Nación [AGN] (1967a). *Carta dirigida al ministro de Gobierno Misael Pastrana Borrero por Gregorio Hernández de Alba jefe de la División de Asuntos Indígenas*. Fondo Ministerio del Interior. Sección Asuntos Indígenas (caja 60, carpeta 466, ff. 13-22).
- Archivo General de la Nación [AGN] (1967b). *Carta dirigida al Ministro de Relaciones Exteriores colombiano por el cónsul venezolano en Colombia Ignacio Ortiz Lozano*. Fondo Ministerio del Interior, Sección Asuntos Indígenas (caja 60, carpeta 466, ff. 13-22).
- Archivo General de la Nación [AGN] (1970). *Informe de actividades cumplidas por la Comisión de Asuntos Indígenas que opera en la región de Planas del departamento del Meta*. Fondo Ministerio del Interior (caja 217, carpeta 2032, ff. 95-114). Autor: Ignacio Salomón Rodríguez.
- Archivo General de la Nación [AGN] (1973). *Carta dirigida al presidente Misael Pastrana Borrero por los padres Héctor Parrado (párroco de Puerto Carreño), Samuel Alfonso Moreno (párroco de Choschí) y el Padre Ignacio González (párroco de Villavicencio)*. Fondo Ministerio del Interior. Sección Asuntos Indígenas (caja 216, carpeta 2013, ff. 157-158).
- Bernay, Z. (1992). El Llanero en la obra de José León Tapia. En *Seminario nacional sobre el Llano y los llaneros* (Memoria 1, pp. 4-5). Caracas: Ediciones del Congreso de la República.
- Castro, G. (1971, octubre 17). Hablan los guahibos: Planas... Un año después. *El Tiempo*, p. 7A.
- Codazzi, A. (2000). Territorio de Casanare. En A. Gómez, G. Barona, y C. Domínguez (Eds.), *Geografía física y política de la Confederación Granadina: estado de Boyacá* (Vol. III, tomo 1). Bogotá: I/M Editores.
- Colmenares, G. (1993). Catástrofe demográfica indígena. *Asociación Latinoamericana de Archivos* (ALA), 13, 65-63.
- Cuervo, C. (1955). *El Llano*. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República.
- Domínguez, A. (1982). Poblamiento colonial de los Llanos Orientales. *Geografía*, 3, 259-274.
- El Espectador* (1972, Noviembre 27). Nuevos abaleos contra cuibas, p. 6.
- El Espectador* (1972, Diciembre 22). Libertados colonos araucanos que dieron muerte a los muajes, p. 9.
- El Espectador* (1973, Abril 19). Vida y calvario de los cuibas, p. 14.

- El Espectador* (1978, Julio 20). Los guahibos en pie de guerra: denuncian atropellos de colonos, p. 11.
- El Tiempo* (1971, Noviembre 5). Indígenas se quejan ante la Procuraduría, p. 7.
- El Tiempo* (1971, Noviembre 12). Misioneros de Arauca hacen aclaraciones, p. 3.
- El Tiempo* (1972, Septiembre 19). Los guahibos piden ayuda al Gobierno, p. 2.
- El Tiempo, Lecturas Dominicales* (1973, Agosto 5). La alternativa del cuiva: matar como tigre, morir como perro, pp. 1-2.
- El Tiempo* (2004, Enero 20). Vichada. Habría 25 muertos: investigan supuesta masacre indígena. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1553327>.
- Fajardo, D. (1971). Ayer y hoy de los indígenas colombianos. *Revista del DANE*.
- Forero, L. y Romero, R. (2010, Noviembre 6). Viaje a la nueva frontera agrícola de Colombia: la altillanura. *El Tiempo*. Recuperado de http://www.eltiempo.com/colombia/llano/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-8297443.html.
- Galeano, E. (1990). *El libro de los abrazos*. México: Siglo XXI Editores.
- García, L. (1992). Estructura económico-social de la formación colonial barinesa. En *Llano adentro: del pasado al presente* (Tomo II). Yopal: Centro de Historia de Casanare.
- Gómez, A. (1991). *Indios, colonos y conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales 1870-1970*. Bogotá: siglo XXI Editores.
- Gómez, A., Lesmes, A., Rocha, C. (1995). *Caucherías y conflicto colomboperuano: testimonios 1904-1934*. Bogotá: Disloque Editores.
- González, D. (1974). *Problemática actual de la región de Planas y sugerencias para su posible solución*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología (ICANH).
- Gossaín, J. (1971, Febrero 19). Indios y blancos: de Planas al Vaupés; desalojo y esclavitud. *El Espectador*, pp. 1A-7A.
- Hettner, A. (1976). *Viajes por los Andes colombianos (1882-1884)*. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República. Archivo de la Economía Nacional.
- Humboldt, A. (1982). *Del Orinoco al Amazonas*. España: Guadarrama.
- Juzgado Segundo Superior Ibagué. (1973a). Declaración. *Expediente La Rubiera* (Cuaderno n.º 2, ff.: 10-96; 365-760; 931-1117).
- Juzgado Segundo Superior Ibagué. (1973b). Testimonio. *Expediente La Rubiera* (Cuaderno n.º 2, ff. 10-96; 365-760; 931-1117).

- La República*. (1972, Noviembre 29). Continúa el martirologio de las tribus indígenas, p. 12.
- La República*. (1973, Enero 22). Atropellos indígenas... p. 8.
- Mayorga, D. (2012, abril 14). El rey de la soya mira a las cordilleras: de la pampa a la altillanura. *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/impreso/temadeldia/articulo-338341-de-pampa-altillanura>.
- Mejía, M. (1998). Sistemas de producción en la Orinoquia colombiana. En *Colombia Orinoco*. Bogotá: Fondo para la Protección del Medio Ambiente (FEN).
- Merino, H. (1972, octubre 15). Día del Indígena. *El Tiempo*.
- Muñoz, H. (1973, Marzo 12). Hallan un testigo de la matanza de los cuibas. *El Espectador*.
- Pedraja, R. de. (1984). *Los Llanos: colonización y economía*. Bogotá: CEDE.
- Pérez, G. (1971). *Planas: un año después*. Bogotá: Editorial América Latina.
- Ribeiro, D. (1970). *Os índios e a civilização - A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Torres, R. (1910). *Álbum de costumbres colombianas*. Bogotá: Junta Nacional del Centenario de la Proclamación de la Independencia de la República de Colombia.
- Restrepo, E. (1955). *Una excursión al territorio de San Martín*. Bogotá: Publicaciones Banco de la República. Archivo de la Economía Nacional.
- Viñas, D. (1982). *Indios, ejército y frontera*. México: Siglo XXI Editores.

**HACIENDO DEL CONJURO UN ENCUENTRO: SOBRE
LA INNOMBRABLE NACIÓN Y LA MAGIA DE LOS BACHUÉS ***

*How Conjuration Became an Encounter:
On the Unspeakable Nation and the Magic of the Bachués*

JUAN CAMILO RUIZ GARCÍA

Centro de Pensamiento Latinoamericano RaízAL, Colombia **

* Este artículo se deriva de la tesis de grado “Un conjuro de lo incierto. Sobre nación, arte y la magia de encontrarse en otro, a propósito del Grupo Bachué”, presentada en el año 2009 para optar al título de antropólogo, en la Universidad Externado de Colombia.

** valhala_4@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 7 de julio del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

Este artículo presenta un somero análisis de la obra de tres artistas colombianos, reconocidos como pertenecientes al movimiento Bachué: Luis Alberto Acuña, Rómulo Rozo y Luis B. Ramos. Argumenta que sus obras de arte conjuraron a la nación colombiana en un momento crítico de la historia de este país, el de su definición como nación, haciendo de ellos una especie de magos.

Palabras clave: *Grupo Bachué, indigenismo, magia, magos, nación.*

ABSTRACT

The article offers a brief analysis of the work of three Colombian artists belonging to the Bachué movement: Luis Alberto Acuña, Rómulo Rozo and Luis B. Ramos. It argues that their art works conjured the Colombian nation at a critical moment in the country's history, that of its definition as a nation, thus transforming the artists into a sort of magicians.

Keywords: *Bachué Group, indigenism, magic, magicians, nation.*

La magia prepara imágenes hechas de pastas, de arcilla, de cera, de miel, de yeso, de metal o de papel maché, de papiro o de pergamino, de barro o de madera, etc. La magia esculpe, moldea, pinta, dibuja, borda, tricota, teje, graba, fabrica joyas, marquertería y no sabemos cuántas cosas más.

MARCEL MAUSS (1971). *Sociología y antropología*

Los relatos que tratan del *otro* siempre tendrán algo de magia, como bien lo dice la consigna que el mismo Levi-Strauss ofreció como título de uno de sus textos, “mirando a lo lejos”; magia traducida en encuentros distantes y cercanos; encuentros mágicos por lo “extraño”, “lo místico” y lo diferente que se cree *es ese otro*. Magia es esa *otra* explicación de aquello que pasó, de lo que pasa o de lo que ha de pasar; es decir, la magia se mueve entre las posibilidades del tiempo. Y son estas posibilidades, en un tiempo pasado, vistas en el presente, las que aquí tienen lugar. Porque un camino que se anda con la intención de encontrarse en *otro*, de crear posibilidades que permitan un acercamiento, un reconocimiento a través de *otros modos de estar*, puede ser el ámbito donde la magia ocurra y donde quien sea capaz de esculpir, de pintar o de capturar imágenes, inquieto ante la presencia y la mirada de otros, existe.

Es posible pensar que ese camino mágico en pos del *otro* fue el andado por los artistas que se nombran aquí. El espíritu de los artistas contiene caracteres mágicos que, crucialmente, se vinculan en el contexto de una época de contradicciones, transformaciones y angustias. Me refiero a tres artistas colombianos: Luis B. Ramos, Luis Alberto Acuña y Rómulo Rozo, emblemáticos en lo que se ha denominado la entrada de la modernidad en Colombia y, aunque un poco en discusión, del indigenismo desde el arte en el país. Al parecer sus obras intentaron resaltar y pronunciar un criterio, casi que militante, sobre el indio, sobre sus creencias y, con notoriedad en aquella época, sobre la connotación indígena del pueblo colombiano. Fueron artistas atraídos por la “mística melancolía”, por seres de atuendos y manos tan arrugadas y trajinadas como las mismas montañas, contadores de historias, protagonistas de los rostros perdidos en un presente relativo.

Estos artistas hicieron del arte una manera de convocar a quienes personificaban el trajín del azaroso destino de la nación. Vivieron en una época de transformaciones y de paradojas, de alusiones y de búsquedas que nacían y concluían en la incertidumbre, en la ambigüedad de una aspiración particular y problemática que buscaban definir, encontrar y mostrar con locura y sentido inquisitivo: *la nación*. A través de su arte, la nación colombiana fue *conjurada*. Como dice Bourdieu, “lo que constituye la unidad de una época es menos una cultura común que la *problemática común*” (Bourdieu, 2000, p. 213); los bachués se opusieron a quienes defendieron y promovieron una idea de nación y de arte hegemónica e hispanizante.

LOS ARTISTAS DEL MITO Y DE BACHUÉ

Luis B. Ramos (véase Anexo, figuras 1-7) fue un fotógrafo que en las décadas de 1930 y 1940 alcanzó un cierto reconocimiento. De familia boyacense y nacido en Guasca (Cundinamarca), Luis B. Ramos fue pionero de la fotografía moderna en Colombia. Publicó series fotográficas en *El Tiempo*, *Cromos* y *Pan*. Estudió en Europa y, cuando volvió, dedicó su vida a capturar las estampas del pueblo colombiano, ya que no pudo vivir de la pintura. Germán Arciniegas (1995, p. 5A), en un perfil de Ramos, cuenta que:

[...] cuando Ramos llegó a Colombia apenas si paró en Bogotá. Se fue a Chiquinquirá, Boyacá, y pronto empezaron a aparecer en *Cromos* aspectos de la vida boyacense que todo mundo había visto sin detenerse a mirarla: beatas de Pañolón y sombrero de jipa pagándole promesas a la Chiquinca con el cirio en la mano, o labradores con el arado de chuzo y la puya en la mano para animar a los bueyes [...] Ramos fue destapando una Boyacá que todos teníamos por delante como si no existiera. Sus fotografías le abrieron el camino a Armando Solano para escribir *La melancolía de la raza indígena*. De ahí arranca el socialismo agrario de José Mar. Hacía falta tener estas imágenes para conocer su realidad.

Su obra fotográfica mostraba sensibilidad al capturar instantes en los que aparecían los rostros y miradas inmersos en la devoción religiosa y en la devoción al trabajo. Luis B. Ramos, según Medina (1995, p. 261):

[...] revoluciona [la práctica fotográfica], hay que aclarar, no en el aspecto técnico sino en un aspecto más simple y al mismo tiempo más trascendental: el saber ver lo que se mira cuando uno transita por caminos rutinarios en medio del tráfico cotidiano.

Luis Alberto Acuña (figuras 8-10), pintor y escultor, dispuso su vida a la creación de obras de arte que reflejaran el relato colombiano sobre el pasado y el presente, alrededor de lo indígena y lo campesino. Nacido en Suaita, Santander, estudió en Europa junto con Rómulo Rozo. Allí, por cosas que resultan ir mucho más allá de lo casual, tuvo la fortuna de hablar con Picasso, quien, a modo de consejo, criticó su obra temprana porque no estaba cargada con la suficiente vitalidad personal; es decir, estaba “despersonalizada”. Picasso le recomendó que, en lugar de pintar motivos europeizados, se fuera a su tierra a pintar y esculpir lo que era de allá, lo que, en principio, *era él*. Su búsqueda la encontraría en los vestigios de las culturas indígenas y en la revisión del pasado. No solo anduvo la erudición artística, sino también la historia y las inquietudes que alimentaban su conocimiento sobre características de la cultura popular; el pintor obtuvo un espacio no solo en la Academia de Historia, sino en el Instituto Etnológico Nacional; su camino como artista lo enriquecía con los aspectos culturales de cada región, como los refranes.

Rómulo Rozo (figuras 11-16), escultor y pintor, utilizó, de forma similar a Acuña, aquella vida mítica con la que recordaba un pasado y presente colombiano, esculpiendo personajes o hechos míticos muiscas o evocando en algunas esculturas su emoción vertida en la imagen del pueblo. Rozo nació en Chiquinquirá, Boyacá, en 1899. Desde muy pequeño trabajó ejerciendo oficios como limpiabotas, ayudante de albañil y vendedor de diarios, entre otros, colaborando en la construcción del Capitolio Nacional y en la Estación de la Sabana en Bogotá como albañil (Rozo Krauss, 1999). Después de estudiar Bellas Artes, en 1923, con sus propios medios, fue a Europa. Estuvo en Madrid y París, donde su relación y trabajo con distintos artistas creció; allí realizó varias de las obras que llamaron indigenistas y que abanderaron, por así decirlo, el trayecto y el reconocimiento de un arte “bachuésta”, que exaltaba y nombraba *lo colombiano, lo nacional*, desde lo indígena. Posteriormente se fue a México, donde el gobierno le encargaría

la última gran obra que haría en su vida: el *Monumento a la patria*. Se trata de una gran escultura con varios motivos que, en plena calle mexicana, relata el trayecto de la vida prehispánica indígena, las reformas y la revolución mexicana, lo que la convierte en una narrativa de acontecimientos representada en seres humanos y dioses tallados en piedra. No volvió a Colombia. Murió en México en 1964.

La época que les correspondió fue de auge nacionalista, plasmado en la mayoría de los rincones de la proclama académica, literaria y política. No sobra recordar que “lo que llamamos nación y etnia con su potente apelación a una homogeneidad cultural, son fenómenos que aparecen con rotundidad en los dos últimos siglos” (Fernández de Rota, 2005, p. 62). Junto a estos tres artistas plásticos, escritores como Armando Solano, influyente en aquel espíritu bachuista, argumentaban un “nacionalismo colombiano” y de exaltación al indígena, al campesino, a través de la melancolía y de la mirada hacia aquella existencia sabia y llena de *adagios*, según él, visible entre los campesinos boyacenses. Aquella época, entre 1927 y 1940, es de profundos cambios y de una orientación que buscó, en gran parte, entre lo indígena, una definición ambigua de la nación colombiana; ese ambiente, en el que se hablaba de nación y en donde, en gran medida, la mirada se dirigía esencialmente a aquellos “buenos y melancólicos indios” y “se nutría de las realidades socioeconómicas de los resguardos indígenas y del estímulo del movimiento mexicano” (Pineda Giraldo, 1999, p. 28), fue determinante en el reconocimiento y en la polémica del grupo de artistas llamado Bachué. Fue “el nombre de la diosa Bachué el que finalmente hizo carrera y pasó a identificar a la generación de artistas que surgió y se definió entre 1922 y 1934” (Medina, 1995, p. 57). Así fue la escultura llamada *Bachué*, de Rómulo Rozo, la que daría nombre al grupo; una expresión artística identificada por una diosa indígena. Según Gallo de Bravo (1989, p. 46), los bachués buscaban:

[...] romper con la rigidez académica y con el dictado de las escuelas europeas, con el fin de buscar voluntaria y tozudamente una expresión nacional: la presentación en 1932 del primer proyecto de reforma universitaria inspirada en el movimiento estudiantil de Córdoba en 1910, por Germán Arciniegas; el inicio del proceso de industrialización nacional; el cuestionamiento de la propiedad territorial en el campo y la conciencia de los conflictos laborales

y las necesidades sociales [...] dicha búsqueda, encontraría en la plástica varios caminos: la mitología prehispánica, las tradiciones, el paisaje, el trabajo, las necesidades sociales e incluso fórmulas políticas, con una acentuada tonalidad en sus reproducciones.

TIEMPO PARA INNOMBRAR LA NACIÓN: EPISODIO DE UNA CONTRADICCIÓN

La búsqueda de la nación ha sido una especie de juego en el que los jugadores han intentado ganar las definiciones del concepto en tonos marcadamente políticos. Como cualquier juego, sobresalen sentimientos encontrados; el bachuismo, pues, ingresó al juego de la nación: el juego de creencias y negaciones.

Por ello, más que la definición de un nacionalismo desde lo indígena, promovido por estos artistas y por su vinculación a esa atmósfera antropológica *del otro*, que amparó al Grupo Bachué, lo que aquí también llama la atención es el asombro o el entusiasmo hacia esos mundos vistos en las miradas que *devuelven* el tiempo, en las manos, en el modo de caminar y de cantar de los vistos por ahí, en las calles, entre los mercados, entre los recuerdos o entre lo imaginado de un mundo que *fue contado*. Y, dado esto, como aprehensión propiamente etnográfica, es posible abordar el nacionalismo, la época y el cuestionamiento sobre el manejo, la implicación y lo concebido de un concepto como el de nación, pues la representación y la alusión de aquel concepto tiene que ver con una sugerencia a lo ancestral, a lo *otro* que se encuentra, a lo trágico, al alma de lo creado, a los rostros del pasado y del presente, a lo ambiguo y sus posibilidades dentro de lo estético; toda una existencia posible de esculpir, de pintar o de fotografiar. Como argumenta Fernández de Rota (2005, p. 63):

[...] es, sobre todo, la extraordinaria fuerza de la unidad social, la profunda solidaridad, la apropiación existencial de sentido y la búsqueda de coherencia los que impulsan el juego vigoroso de acción y de pasión, de creación, de reflexión y de eficacia que constituyen en intensamente humano el fenómeno del nacionalismo.

Es peculiar que, a pesar de que se habla de otros, es decir, de quienes se concibe como partícipes y creadores de otras concepciones de la

vida, estos fueron un mundo “cercano” para los artistas; eran historias, rostros, costumbres, paisajes y sueños que les contaban eso que plasmaron en su arte; fue un arte de la cercanía y la lejanía con lo otro, una distancia reflexiva de sí mismos. En esto yacía tal magia del arte, arte de búsqueda de una expresión propia, encontrada quizás en ese mundo indígena y campesino. Porque es importante entender, en términos de Bourdieu (2000, p. 17), que:

[Las] condiciones sociales de producción del campo de producción como lugar donde se realiza el trabajo que tiende a (y no *que pretende*) producir al artista como productor de objetos sagrados, de *fetiches* o, lo que viene a ser lo mismo, la obra de arte como objeto de creencia, de amor y de placer estético.

La discusión sobre la nación y el arte que plasmara lo “propio” se alimentaba de las circunstancias de la época: indigenismo, modernización, generalización del acceso a lo que pasaba en la política, la radio, creación de nuevos barrios obreros, reformas educativas y permanentes discusiones sobre la raza, crecimiento de la población urbana, campañas antialcohólicas y de higiene. Estos eran los años veinte y treinta del siglo xx. Era un clima turbio en el que la homogenización de la nación se alimentaba, paralelamente, de la pluralidad manifiesta en el indigenismo y del interés por conocer la historia y las tierras donde otros habitaban. Junto a esto, como explica López de la Roche (1989, p. 288):

[Las] reformas educativas y la nueva orientación filosófica asociada a la República Liberal (1930-1946) y en particular a la Revolución en marcha de López Pumarejo fueron importantes en términos de restarle espacio al patriotismo hispanizante y de generar un ambiente más favorable a un cierto nacionalismo cultural que intentó configurarse en esos años.

Era un ambiente nutrido, crucial y crítico en la formación de posibilidades que tuvieran como fuente los conceptos y las imágenes de *otras* vidas, de *otras* visiones: el indígena. Porque aquel nacionalismo, esa idea creciente y protuberante de la nación relacionada y definida a través de lo étnico, lo tradicional y la diversidad de un país,

desarrollada a mediados de la segunda década del siglo XX¹, resulta ser también un producto de aquel tiempo, cuando el arte se encontró con dichos sentimientos. Producto de eso puede ser el *Descubrimiento de la chicha* (figura 16), de Rozo; el *Moxa*, de Acuña (figura 10), o las fotografías de Ramos. El nacionalismo que, a fin de cuentas, parte de imaginar homogeneidad, de percibir comunidades unidas e integradas ilusoriamente tras una serie de características, es decir de comunidades imaginadas, en palabras de Benedict Anderson (1993), resulta ser el ámbito de apariciones y relatos que contrastan con un solo modo de pensar o de representar el mundo.

Podría decirse que “la concepción de un mundo ‘nacionalizado’ es un tipo de cosmología propia de la manera de ver hegemónica en una determinada época histórica” (Fernández de Rota, 2005, p. 10), a lo cual responden las posibilidades de acción ante la negación de un concepto tan escurridizo y significativo como el de nación. De ahí que no sea gratuito que la Comisión de Cultura Aldeana, el Instituto Etnológico Nacional (1941), la Escuela Normal Superior (1935) y el Instituto Indigenista Colombiano estimularan la reivindicación de lo indígena, los derechos de las comunidades nativas y una sana actitud de interés hacia la historia y el presente del país (López de la Roche, 1989, p. 288). El Movimiento Bachué, y científicos como Juan Friede, Guillermo Hernández Rodríguez, Antonio García o Gregorio Hernández de Alba también hicieron parte de la gestación de esta tendencia (López de la Roche, 1989, p. 288).

Esta intención por abrir la puerta de la modernidad requería mirar primero al pasado; una búsqueda construida sobre cierto romanticismo hacia lo indígena. Sin embargo, paralelo a ese romanticismo estaba la intención por hacer del arte una manera de proponer y criticar la nación: proponerla en términos del presente y de la importancia del indio, del campesino y de las creencias populares para hablar del pueblo, y criticar el modelo de nación promovido por la hegemonía conservadora y por el arte convencional. Este arte sobre lo indígena y lo campesino, lleno de representaciones sobre gentes con ropas rotas, rostros ensombrecidos, maliciosos y llenos de *cuentos de indios*, fue la contraparte de una escuela artística que hasta el momento veía como

¹ Véase Hobsbawm (2000).

única posibilidad y certeza ilustrar madonas y alegorías de la hispanidad y la influencia europea. El mundo del indio, del campesino o del trabajador colombiano fueron características paralelas e influyentes en la conformación de la nación en un contexto más general. Fernández de Rota (2005, p. 8) explica que:

[...] muchas de las ciencias sociales nacen o cobran nuevo impulso, coincidiendo con el surgimiento de las naciones-estado [...] La historia y la arqueología brindarán secuencias e interpretaciones que seleccionan y explican los elementos más idóneos para mostrar la autenticidad de la nación, y *la etnografía se recreará en la colorista descripción de ancestrales costumbres rurales, expresivas del alma de un “pueblo”*. Todas ellas serán entendidas bajo el prisma de una concepción historista, en la que la tradición es capaz de mantener incólume una forma de vida humana que transmite, convirtiéndola en perennidad. (Cursivas mías)

La tercera década del siglo xx, siguiendo a Carlos Uribe Celis (1985), estuvo marcada intelectual, política y espiritualmente por tres generaciones: la del Centenario, quienes vivieron la conmemoración del primer siglo de Independencia en Colombia; la de Los Nuevos, quienes respondieron a estos siendo influenciados por la Revolución Soviética y lo que devino después de la Primera Guerra Mundial, influenciando la creación de movimientos socialistas y hasta fascistas; y la otra es la de los posnuevos, que inicia en el año de 1927 y se extiende hasta los treinta. “Dos grupos confirman la reacción post-nueva: el grupo de ‘los Bachués’, de tendencia nacionalista e indigenista [...] [y] el ‘Grupo Albatros’ que surge como una contestación al nacionalismo de ‘Los Bachués’ y que pretende ser universalista y cosmopolita” (Uribe Celis, 1985, p. 97).

En el mismo periodo de la prohibición de la chicha —una forma de “asegurar la higiene”, como una manera de control y sustitución de unas costumbres por otras “más apropiadas”, para “ser más modernos” y no “tan indios”—, Rómulo Rozo realizaría un grabado llamado el *Descubrimiento de la chicha* (figura 16), en el que además de resaltar una actividad ritual indígena, muestra una costumbre alimenticia que por entonces tenían también campesinos y obreros (Casas, 2009,

pp. 160-161). La obra, por consiguiente, era la respuesta al prohibicionismo, era la afirmación de lo negado, el disgusto del “buen gusto”; era una pelea por ganar el juego de la modernidad y, claro está, de la nación. Una era la modernidad a partir de la ruptura a través de lo indígena; otra era la modernidad a partir de la inversión extranjera y de la adopción creciente de modos de vida europeos. Estos tiempos, por lo tanto, se sustentan y se hacen significativos por sus paradojas. Según Melo (1989, p. 42):

[...] desde los 20s se dibujaba otro sujeto social, que va a ser el eje de la imagen de lo colombiano en los treinta: el pueblo. Mestizo, es cierto, pero con posibilidades de redención: la educación, la higiene, la eliminación de la chicha. López habla con algo de simpatía por este país mulato, mestizo y tropical [...]. Las políticas educativas de la república liberal, el descubrimiento de la “cultura aldeana”, el auge de la etnografía, el surgimiento del indigenismo, representan procesos paralelos e interrelacionados con los intentos, en buena parte frustrados y nunca del todo hegemónicos, de estimular el surgimiento de una definición nacional de contenido popular.

La importancia del tema de la nación tiene que ver directamente con la divulgación de la modernidad en todas sus dimensiones. La modernidad se diluyó en el tema de lo nacional, aseverando una homogeneidad de la sociedad, justificada por una supuesta unidad para el ordenamiento y la definición de manifestaciones compartidas y representativas de la cultura con el fin de politizar dicha búsqueda y lograr manifestaciones de orden excluyentes alrededor de lo étnico. Aunque, tal contexto de inclusión de lo moderno, paralelamente, tenía que ver con volver a *lo pasado*, a *lo tradicional*, a *lo antiguo*. Lomnitz (1999, p. 168) recuerda esta paradoja:

Se sabe que el nacionalismo depende —en diversas modalidades— de construcciones que ligan “la tradición” con la “modernidad”. Esta dependencia es necesaria porque los Estados nacionales se presentan como instrumentos al servicio de la modernización de una colectividad (de la nación) que, a su vez, es definida en términos genealógicos, es decir, en relación a una “tradición”.

Es tal vez este uno de los puntos álgidos que rodea el hecho de pronunciar la palabra *nación*; es algo que se desdibuja en su uso, en su contexto de enunciación, dado que es algo que no se sabe bien qué es y, que más que un instrumento de reivindicación, termina siendo un instrumento de dominación, de imposición de “lo verdadero, único y homogéneo” frente a lo diverso. Porque, ¿cómo hablar de una nación en términos de compartir una misma lengua, unas mismas costumbres, una misma religión o una misma música, cuando, por el contrario, existe en el país una multiplicidad mucho más compleja de tales características que hace verdaderamente ilusoria tal “unidad”?

Con las obras de los bachués, junto con la exploración de las músicas o creencias comunes, nacionales, se fueron estableciendo cierto tipo de “esencias” de aquello que “debía” expresarse como parte de lo popular, exaltando imágenes de aquello en lo que había que detenerse y volver a mirar. Hablando sobre Latinoamérica, Jesús Martín Barbero (1989, p. 55) nos dice:

Se quería ser nación para lograr al fin una identidad, pero la consecución de esa identidad implicaba su traducción al discurso modernizador de los países hegemónicos pues solo en términos de ese discurso el esfuerzo y los logros eran validados como tales. Contradicción que será sumergida y ocultada por el discurso nacionalista al exaltar la comunidad nacional sustituyendo el análisis de clase y localizando la causa de los males en el exterior. Doble movimiento que conducirá a una definición de lo nacional en términos de lo telúrico y lo biológico-racial, y por tanto a la hipóstasis de un “ser nacional” del que será excluida la historia o será solo narrada legendariamente: una historia de esencias y arquetipos.

Como era de esperarse, en gran parte, ese nacionalismo ligado a la modernización o en un contexto social modernizante, de inclusiones y cambios, también reprodujo sus propias imágenes o arquetipos que hablaron y expusieron lo que precisamente concebía la lógica de lo moderno y del progreso: *abrirse camino*. Y eso era precisamente lo que quería el Estado, mostrando esa apertura de caminos con la modernidad por medio del nacionalismo. “El Estado se hace cargo del pasado —o mejor, del pasado que lo legitima” (Barbero, 1989, p. 70). Un ejemplo, un reflejo de esto sería, hacia finales de la década de 1920, el interés

por llevar a cabo la producción de un cine nacional. Al respecto, Uribe Celis (1985, p. 35) explica que:

Se pretende llevar a la pantalla las acciones y la personalidad de las grandes figuras que han contribuido a la creación de la nacionalidad: Quesada, Balboa, Sucre, los Caro, Núñez, etc., y también hacer cine que tenga como tema nuestros tipos nacionales: el minero, el colono, el aventurero y el negociante antioqueño.

Esto, sin embargo, representaba un contraste con los bachués, por lo menos en su temática, porque mientras que por un lado estaban quienes veían al colono y al comerciante antioqueño, “el echao pa’lante”, por el otro estaba la imagen de lo indígena, de dioses tutelares, de sus miradas, de sus mitos. La ilusión de la nación como una sola unidad radica en esto. Es así que tiene sentido el que ese “algo” llamado *nación* sea tan disperso y se convierta en un desdibujo, pues se recrea de una vastedad de características que son ambiguas, o por lo menos no las únicas, y que, puestas en el camino, resultan ser como el viento que viaja y sopla errante tratando de ver dónde se queda.

No es bien claro hasta qué punto el arte del Grupo Bachué influyó en la identidad nacional, pero es evidente que fue una oportunidad para poder *contar* con imágenes aquello que se percibía, reducido o no, de lo indígena por medio de la búsqueda del “alma de un pueblo” y, asimismo, del alma del propio artista (artista que en gran medida *es un artesano*, lo cual lo hace del pueblo). Estos artistas quisieron capturar en fotografías las imágenes del hombre, del niño y de la mujer campesina, pintando y esculpiendo también las huellas que en los rostros y en las creencias habían dejado una historia mítica y trágica. En realidad, era el alma lo que buscaban: el alma del indio era el alma del pueblo. Por supuesto, era otro contraste. El bachuismo surge como una expresión distinta, con nociones relativamente antropológicas, marcadas por el hecho de querer aprehender y adentrarse en el alma de quienes, anteriormente, no la tenían.

El fin de esta propuesta artística era establecer vínculos con la tierra, con la fertilidad, con costumbres y episodios ancestrales, los cuales, supuestamente, iban de la mano con el sentimiento trágico del alma del indio y del campesino. Lo que a estos artistas convocababa, no era *sensibilizar* al pueblo, sino darle forma a la visión interior que

lograban en ellos las imágenes de ese pueblo, de esa nación, y así, quizá, formar parte de un trayecto que impulsara, a través del tiempo, un encuentro con los relatos de *otros*, aprovechados por el nacionalismo y las rupturas políticas y, claro está, promoviendo la labor artística como protagonista.

Ciertamente, lo más vivo en la cultura, muy seguramente, no está en lo legitimado (sea por el Estado, por los científicos, por los académicos o por “las autoridades en el tema”) como lo nacional, sino en la simple variedad con la que cada persona crea y recorre su mundo (Barbero, 1989). Entonces, ¿no sería adecuado pensar que la nación era un poco, si no bastante, indefinible, imprecisa y hasta oscura de abordar, dadas las circunstancias y lo que de ella y con ella se nutría? No está mal creer que sí. Aún hoy la nación sigue siendo imaginada y utilizada con la persistencia oportunista y excluyente que suelen precisar las políticas culturales y los pronunciamientos estatales sobre ello. Yo creería que, en su intento, los bachués no pretendieron manifestar La Verdad sobre la nación, pero sí anduvieron entre la línea de ser y no ser aquellos *otros* que sus ojos y que sus manos capturaban e imaginaban. Porque, en gran parte, los artistas, así como ciertos etnógrafos y también, evidentemente, los brujos o hechiceros, logran su magia siendo uno y otro al mismo tiempo, volviéndose *otros* sin dejar de saber que, asimismo, se es *otro*; los artistas plasmaron en imágenes, como si fuese una receta mágica que no todos conocen y que no todos hacen, aquello que encontraron en la búsqueda de sus recuerdos, de sus almas, de su origen y de su realidad.

Este espíritu bachué, con cierta vigencia aún, fue un acercamiento a esa pregunta sobre lo que es el pueblo o lo que constituye una nación. Sus obras, presentes en murales, estatuas, grabados o fotografías, según Pineda García (2009, pp. 869-870):

Representan, ante todo, esa fuerza del pueblo, que reclama los lazos de la Nación colombiana a través de una visión que incluya y proyecte los diversos grupos sociales. Si se quiere construir una comunidad es necesario armar relatos comunes para todos los ciudadanos (...) Su propuesta sigue vigente en la medida en que persiste la necesidad de fomentar la creatividad con programas de mayor difusión artística, proyectados a la comunidad colombiana con la intención de integrar, reflexionar sobre nuestro camino recorrido y por recorrer, como Nación.

Me atrevo a agregar que los bachués se manifiestan ante la necesidad de pronunciar de otra manera; es decir, pronunciar algo casi indecible o *innombrable*, como ocurre cuando se intenta hablar de nación, por la ambigüedad, la inestabilidad y la oscuridad que ha rodeado su definición. Porque, compartiendo lo que dice Malinowski (1974), las crisis en la vida, en aquellos momentos de incertidumbre, se vuelven un “hilo” conductor de los actos rituales relacionados con la magia.

POR EL CAMINO DE INDIO: EL ARTE Y SU CONJURO

Las imágenes que uso de los bachués llevaron a cabo una especie de *rogativa*. Conjuraban la nación a partir de lo ancestral, lo eterno, lo mítico, lo trágico, lo oculto, *lo otro*, sumado a lo buscado y lo anhelado.

Por conjuro se entiende una evocación, un encantamiento con el que se pretende conseguir un fin deseado. Es lo pronunciado con el fin de que algo surta efecto; es, asimismo, lo *innombrable*; palabras y acciones que contienen un poder mágico. También, se dice, proporcionan protección. Hacer un conjuro implica, comúnmente, decir ciertas palabras o llevar a cabo ciertas prácticas necesarias para obtener lo que se anhela. Es por esto que los artistas *conjuraron a través de imágenes*; ellos pronunciaron el conjuro con la magia que residía en su propio trabajo, es decir, en sus habilidades para crear, para transformar y para capturar. El hecho de que la obra contenga algo oculto, que genere “expectativa colectiva” y que, al mismo tiempo, genere la negación, el desacuerdo y cierto desconocimiento son condiciones paradójicas, contradictorias, pero que dotan de reciprocidad y sentido la posibilidad mágica o de conjuro. Posteriormente volveré sobre este punto.

La fotografía

Las fotografías son portadoras de presencias, de quien se quiere tener o de quien se quiere ver. De ahí que sea la fotografía de una persona un instrumento para hacer brujería, pues contiene la esencia o el alma. Las series fotográficas de Luis B. Ramos son mágicas por evocar lo trágico del trajín, lo oculto entre la luz y la sombra, y las miradas y plegarias de seres itinerantes de un mundo ritualizado. Y es, precisamente, en un clima de incertidumbres y de preocupaciones, de situaciones políticas y sociales de tensión, en donde la magia se hace

presente como alternativa. Es a las situaciones adversas e imprevisibles a las cuales se les “hace frente con magia” (Malinowski, 1982, p. 28).

La fotografía *se carga* el alma de quien ha sido fotografiado, es el alma misma. De ahí, por ejemplo, que un cabello, los riñones, la sombra o los ojos (Lévy-Bruhl, 2003) sean portadores del alma, y que el robo de estas partes signifique *poseer* el alma de la persona. En las fotografías tomadas por Ramos aparecen, desde las sombras, las siluetas certeras, de miradas punzantes y sinceras (figuras 1-6). Su intención fue mostrar un universo de miradas, de ojos que parecían ocultar o guardar algo de sus vidas, como perdidos en la lejanía de una añoranza, de un sueño o de un recuerdo (figuras 1-7). Esa peculiar tragedia que rodea las fotografías de Ramos, que en el decir de Armando Solano (1972, p. 24), es “tragedia única, tragedia sin ejemplo en la historia, porque ninguna raza fue jamás absorbida tan tiránicamente como la indígena americana”, es también la expresión del sentimiento trágico propio del fotógrafo, pues, al parecer, su inquietud y el afán que constituía su búsqueda artística entre los campesinos era también el modo de conseguir el encuentro con su propia vida; su tragedia era también la tragedia de otros². Estos otros, de origen humilde, como él, llevaban en sus rostros, en sus sonrisas y en las manos que describían arduos saberes (figuras 3, 4 y 7) una parte del aquel “drama”. Los ojos parecen ocultarse, a veces, entre la sombras (figuras 1-6). Pudiera decirse que la intención es identificar al campesino como un ser *sombrío*; sin embargo, la sombra es una expresión estética del alma, es decir que la intención era mostrar una manera de percibir algo que todos tenemos y varía; es decir, sombra y alma. Medina explica que “el hacer no es quehacer sino actitud mental, trance, un mirar hacia adentro. Ramos captaba así lo que somos cuando estamos en el fondo de nosotros mismos” (1995, p. 268).

El detalle de unas manos gruesas, con dedos arrugados y ásperos, envejecidos por el viento y moldeados por la misma tierra, habla de una vida transcurrida en el trabajo día tras día; se nos dice algo acerca de la labor de esas manos, al llevar, entre sus dedos, las huellas de la tierra y del barro (figuras 3 y 7): saberes de tiempos lejanos y cercanos. Por ende, las manos dicen de un trabajo tradicional, de cerámicas que

² El que sus pinturas no tuviesen gran impacto fue motivo de frustración. Su sustento y su gran labor estaba en la fotografía, aún cuando lo que quiso fue ser pintor.

se moldean y se cocinan, de sacar retoños y cuidar la huerta o de unir recuerdos y de hilar memorias (figura 4).

Las fotografías de Ramos son la tragedia de ropas “guerriadas”, “trajinadas”, que al consumirse como el destino de la vela que cargan, arropan sus cuerpos andariegos, cautelosos (figuras 3 y 5). Las manos, la mirada y la sombra resultan ser moradas del alma.

Aquella sombra, que es alma, habita también en el uso de los sombreros. “No parece dudoso que el *alma* sea otra cosa que la sombra y que esta constituya la *vida* del individuo” (Lévi-Bruhl, 2003, p. 202). Los sombreros producen sombra, son *dadores* de sombra. Los sombreros, muy presentes en la obra de Ramos, dan y llevan la sombra. Pero esa sombra cubre o envuelve otra representación del alma: la mirada. Es como si en el instante en que la fotografía capturó las miradas y los ojos de las personas, de los campesinos, estuviese presente también la *mirada de la sombra*. La sombra ve, observa, aunque a veces, por la naturaleza de su designio, lo esconde. Los ojos, ocultos en la sombra, no dejan de mirar; la sombra oculta, para que quien la “lleva puesta” pueda *ver de otro modo* y sin ser visto (figuras 2 y 6). Así es la magia, que vive en lo oculto, que mantiene secretos; se hace magia para saber, para *ver sin ser visto* (la fotografía es mágica porque *ve a quien ve sin ser visto*). Es esa alma que tenemos la que nos establece un contacto con lo divino; el alma es la permanencia y la transición de la realidad; es algo que es uno y otros a la vez. “Hay en ella algo extraño, misterioso, intangible, como la sombra, el viento, el soplo...” (Lévi-Bruhl, 2003, p. 206). Está en nuestro cuerpo y vive en él.

La pintura

Las pinturas, de la mano de las esculturas, exponen el *vínculo*: la maternidad, la descendencia y herencia, la fecundidad, la tierra y el lazo madre-hijo viven con la melancolía del indígena (figuras 8 y 9). Conocimiento, mito y costumbres, aspectos que tienden a perdurar en el tiempo y en el espacio, se exponen en la pintura como aquello que se vuelve eterno: lo ancestral y lo mítico como forma de perdurar (figuras 6 y 7).

En *La Roma de los chibchas*, de Gabriel Camargo Pérez (1937)—texto hecho para el cumplimiento del cuarto centenario de la destrucción del Templo del Sol en Sogamoso—, aparecen, acompañando

textos que hablan de los chibchas, dos dibujos de Acuña, junto a algunas fotografías de Luis B. Ramos. Una de las obras de Acuña es un dibujo del rostro de un indígena (figura 10). Sus ojos aparentan tristeza de mirada cautiva. Es como si en aquella mirada hubiese el vaticinio de un evento trágico. El dibujo está referenciado en el texto como *Moxa o la víctima*. Este precede y anuncia un muy breve texto de Leandro Miguel Quevedo llamado “La fiesta del huan de Iraca” (1937, sin paginar, pp. 232-233), que habla de la fiesta y el sacrificio en Iraca, donde estaba el Templo del Sol muisca:

[...] con vestido de gala, empenachado y multicolor, se iergue en el remanso de verdura el majestuoso templo de Suamox, emporio de ideales y grandeza, de ritos y misterios [...] ¡pueblo creyente y entusiasta que hace la reafirmación de sus creencias teogónicas y de sus adelantos cosmogónicos ante el dios Súa, dios benéfico y bueno, alentador y constante!

La sagrada fuente de “Conchucua”, con la frescura de sus aguas envuelve en un cofre de espumas los morenos cuerpos de doce sacerdotes que se purifican para la ceremonia... El Moxa, víctima propiciatoria, ofrece la hostia de su carne virgen sobre la granítica ara de la orilla... el cuchillo de macana rompe los diques de su sangre joven que enrojecen las aguas cuando aparece luminoso el rostro indiferente del dios sol sobre las cercanas colinas.

La víctima sometida al sacrificio es el indígena que está en el dibujo de Acuña; su juventud, su humanidad, es entregada a las creencias y ceremonias sacrificiales. Es la reafirmación del mito en el rito; es un rito de muerte y de vida. Un mito que se relaciona con lo ancestral, siendo al mismo tiempo un mito y un rito que se comunica en el rostro melancólico, traducido en los ojos del Moxa, que anuncian tragedia, o más bien, *su* tragedia. “El estruendo de los tambores y el chillido de las gaitas, capadores y chirimías resuenan como grito de vida estrellando sus notas contra la peña de ‘La Sierra’ y partiéndose en lamentos por el fecundo valle” (Quevedo, sin paginar, pp. 232-233). Acuña, con este dibujo, junto a la imagen de Chiminigagua (figura 8), describe una relación entre lo mítico y lo trágico, en la que las fiestas, la música, el ritual y el lamento pronunciado por las almas que suelen cantar, que suelen decir todo con la mirada, nutren el recuerdo de aquello que se

esperaba y que se vivió; con el transcurrir del tiempo, esa vida mítica, entre la melancolía y el recuerdo, sería el vínculo y la cercanía con el mundo campesino. El Moxa o la víctima, bajo su cabello oscuro y sus ropas rituales, dispone su existencia para la perdurabilidad del mito; tras su mirada y su expresión brota lo trágico que, se decía, conservaban los campesinos en los lamentos de su música: lamento de los rostros, lamento del mito. (En la figura 8, ver con detalle el indígena con la quena) Solano (1972, p. 26) describe un contexto campesino de los años 1930:

Nuestra música de cuerda local, la que se toca solo en ocasiones de franca diversión, ¿no hace por ventura agolpar las lágrimas, no precipita hasta ahogarnos el latido del corazón, no produce inquietud, un anhelo misterioso, una visión cinematográfica de añoranzas de dichas muertas, de ilusiones destrozadas, mortal tristeza, en fin, deseo irresistible de anulación y de olvido? La música es el lamento irrazonado, el grito inconsciente, la interjección alada y vibrante que lanzan las multitudes agobiadas por el sufrimiento y de rodillas frente al enigma de la tierra [...]. Y el dolor de esa música nuestra o de los elementos musicales criollos que poseemos, no es el privilegio de la gente que puebla la altiplanicie de Boyacá y Cundinamarca. He oído con religiosa unción y con espíritu inquisitivo las coplas populares del Tolima y de otras regiones, dejativas y lentas aunque digan de triunfos y venturas.

Cada rostro, cada cuerpo, cada “indio” y campesino coloreado por la ocurrencia de que en otros reside un mundo de tragedia y mito significó *mostrar* conceptos de la vida que aparecen y, al mismo tiempo, parecen desaparecer en la desdibujada “realidad”. “Mi raza heroica y sentimental, soñadora y romántica, que vive refugiada en el misticismo para tener en qué consolar sus dolores, y agarrada a su fe, para no perder su desolada conformidad con la vida” (Quiñonez Pardo, 1937, p. 248).

Armando Solano, en *La Roma de los chibchas*, expone un breve texto titulado “La raza... el indio” (1937, pp. 252-253), donde describe al indígena de Boyacá con:

Sentidos agudos hasta el milagro, su oído percibe el avance de la tempestad y la ofensiva del gorgojo, el dardo luminoso de sus

ojos, sorprende la marcha de los astros en un instante preciso, y ve crecer las cementeras; sus manos pulen los objetos de fábrica, más allá de la tersura de la seda y han bruñido los metales hasta convertirlos en placas donde se mira el sol; [...] son muchas las frases de sus himnos y de sus lamentaciones que la técnica no ha conseguido transcribir. Hay en el indio [...] una serie de sentidos intermedios y complementarios. Por eso encontramos en el indio esa adivinación, ese presentimiento, esa penetración, que nos desconciertan y nos fascinan.

Porque, en definitiva, tales ideas y representaciones nacían de una percepción adquirida en la vida que alguna vez se vivió en el campo, y que hubo de ser contada o sentida en torno al universo *mágico* que rodea la imagen del indígena. Por eso puede que sea tan poderoso hablar de ello, de aquello mágico, producto de mitos, de creencias y de tragedias.

Irrumpir en lo ancestral, en lo mítico y lo trágico, como se ha visto en la pintura, poseía, en sí mismo, el principio para poder *conjurar*. Lo vivido en el camino —un camino lleno de relatos, de *cuidados* y cosas que *no deben llamarse*, de prohibiciones, de representaciones y de creencias, en el que se corre la suerte de toparse, en un ir y venir de *momentos vividos*, con narrativas fugaces y eternas, poseedoras de magia y de tradiciones— es como una revelación de que lo que vemos, lo que oímos, lo que respiramos; lo vivido en el camino está lleno de conjuros. Conjuros de *otros*, conjuros que llegan y lo encuentran a uno, como los relatos, las definiciones, las precauciones de las abuelas o como las vidas pintadas por Acuña.

La escultura

Como relatan varios mitos, los seres humanos nacen del agua, de la tierra, del barro o de la madera, de donde son esculpidos o tallados por las manos creadoras de los dioses, de la naturaleza o de algún brujo o mediador. Asimismo, aquellos seres son tallados por la humanidad, que decide hacerlos en piedra o en arcilla para venerarlos o hacerlos partícipes de una representación ideal para la realización ritual dentro de la sociedad; las esculturas son el vínculo entre la tierra y las manos creadoras, que le dan forma viva o expresiva a un sueño o a

un ser tras haber sido visto en el camino. Posiblemente, lo que siempre vio Rómulo Rozo en su camino de escultor fue al indígena y su mito.

Rozo estaba perdido en el encuentro de quien se ve de cerca *solo* mirando a lo lejos. La boca y los ojos en los rostros de *Bachué* (figuras 12 y 13), grandes y rasgados, alargados, llevan a quien la ve hacia un “vacío”, hacia lo profundo de algo oculto. Aquellos ojos, que en su mirada se extienden hasta la expresión de la boca, muestran, asimismo, la posibilidad que vio Rozo en lo que de sí mismo había; los ojos y la boca se unen en un abismo, en donde lo que se sabe es que algo aguarda, que algo de oculto hay en su existencia, algo de secreto. Bien pudiera hacerse una comparación entre estos rostros, los de la escultura de *Bachué*, como especies de *máscaras*. Rostros que se vuelven máscaras, no por aparentar algo que no son sino por mostrar *algo* de lo que son o de lo que *resulta ser* el mundo indígena: un paisaje de conocimiento *misterioso*.

Es interesante ver cómo estas obras tienen acabados y expresiones que se asemejan a las de los tunjos o estatuillas antropomorfas elaboradas por indígenas y que reposan en los museos; puede que él quisiera esculpir como los indígenas o, más osado aún, como si él fuese otro indio. Por ello, en ese encuentro con *el otro*, lo que plasmaría también sería esa profundidad, eso oculto de sus propios ojos; ojos en los que insistían y que resaltaban quienes conocían a Rozo: “tenía ojos de indio”, decían algunos; ojos coincidentes con la profundidad incierta de esos ojos oscuros esculpidos en las formas míticas de *Bachué* y del *Tequendama*. Además, la boca y los ojos pronunciados de las estatuas —que hospedaban con rigidez algo de *otro mundo*, algo de misterio y de contemplación— eran también parte del recuerdo que se habían formado quienes hablaron de Rozo y de su apariencia: “y solo se le identifica por su pelo negro y revuelto como la crin del potro andino y por los dos puntos negros de sus ojos, ojos de indio colombiano que anda a la caza de nubes y torrentes” (Camín, 1999, p. 122). Rozo era también su “propia” escultura, una escultura en la que esculpía aquella imagen de “indio”, de “muisca”, nutrida de una semblanza del indígena y del campesino entre lo trágico y lo mítico.

Él tallaba, moldeaba, con manos que podían manipular la piedra o el bronce, de tal manera que de ellas pudieran salir lamentos, plegarias, diosas saliendo del agua o serpientes sagradas; esculturas que,

por cierto, eran una evocación de la fertilidad, de la tierra y el agua, de la maternidad y del origen del mundo; todos ellos principios de vida. Rivadeneira (1999, p. 103) explica que:

Durante años, Rozo empuñaba todos los días un cincel y un martillo —muy poco distintos de los que usaban los artistas mayas “del tiempo que no se cuenta”— y, directamente, poniendo en cada golpe todo su sentimiento labraba piedra, cada arista, cada imagen, cada alegoría, cada signo y puede decirse que cada palabra de las que allí quedaban, a ser escuchadas para siempre.

Este fue el encanto de lo indígena en los tres artistas. Probablemente un cliché, un romanticismo gastado. Pero, también, probablemente sea esta una forma que en el pasado respondió con una política de la poética, haciendo frente a la colonización del arte, de los modos de pensar, de los modos de ver o recorrer los caminos de la nación; el recorrido de los artistas estuvo en ir entre la voz y las huellas de tristezas y pasiones yacidas en los antiguos y cotidianos vínculos del campesino y del indígena. En este sentido, fue preciso que lo pasado y recordado, en términos de las creencias y los saberes así como de los sentimientos y sus disposiciones corporales, fueran una fuente para hablar de lo “gereumado” y lo “místico”.

Los artistas, en un encuentro con lo indígena, echaron mano a la magia que residía en el acto mismo de esculpir, de fotografiar o pintar en un tiempo de fuertes contradicciones, de pugnas y dudas acerca de cómo describir la nación. Fue también la búsqueda de la representación del indígena, con la doble intención de que, a partir de ello, fuera posible el encuentro consigo mismo. Siguiendo a Gombrich (1968), en una atmósfera caracterizada por una situación particular o un sentimiento especial, el más leve comentario o la sugerencia más mínima sobre dicho sentimiento o situación creará una respuesta deseada.

Según Gombrich (1968), representar es sustituir, en términos de la función. No es reproducir algo exacto, sino evocar una semejanza o establecer un vínculo que señale algo esencial. De esta manera, la representación de ese mundo indígena por medio de las obras es la evocación de maneras de estar en el mundo a través de los ojos y de las manos de quienes las crean. Y es, precisamente, el conjuro adecuado y, obviamente, el artista quienes establecen la relación entre aquello representado

y lo que se quiere, pues el conjuro lo que hace es *establecer vínculos*. Vínculos entre el mito y la gente, la vida y la tragedia, entre recuerdos y olvido; el poder reside en el arte, al nombrar y reiterar mediante imágenes las deidades, los mitos, las costumbres o el alma.

Los conjuros que se llevan a cabo sobre los amuletos, plantas u otros objetos, o sobre ciertas “medicinas” adoptan por tanto la forma de encantamientos contra los brujos” (Evans-Pritchard, 1976, p. 404). Podría, entonces, ser que “las medicinas”, en este caso, equivalen a las pinturas, las fotografías y las esculturas, pues son el medio y las depositarias de los conjuros; solo que se pronuncia evocando con las manos, con las habilidades sobre las imágenes y sobre lo que se ve. De esta forma, las obras de arte son medicina y conjuro al mismo tiempo. Y en el contexto de los bachués, las obras querían conjurar la nación colombiana y el encuentro de quien se ve y se busca en el *otro*.

La alusión a lo mítico es una manera de lograr acentuar la magia en la obra, haciéndolo un ingrediente más en una receta artística en la que lo buscado resulta ser lo conjurado. Lo que creo es que, de similar manera a como lo mencionaba Malinowski, “la función del mito... consiste en fortalecer la tradición y dotarle de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad, más elevada, mejor y más sobrenatural, de eventos iniciales” (Malinowski, 1982, p. 181). Con los artistas se intenta fortalecer una creencia o el conocimiento sobre uno de tantos pasados o tradiciones a través del mito; “el hechizo mágico está en íntima relación con el saber tradicional y, más primordialmente, con la mitología” (Malinowski, p. 174). Es magia y tradición, tradición artística legada por indígenas y campesinos: son esculturas con rostros de figuras que fueron esculpidas por indígenas, *tunjos*; son fotografías de artesanos campesinos que de la tierra esculpen cerámicas; son pinturas de visiones de un mundo donde habitan los dioses y que está plasmado y dibujado dentro de la cosmología muisca. Malinowski (p. 89) dirá que:

Las formas más graves de enfermedad, el amor en sus fases apasionadas, el deseo de un intercambio ceremonial y otras manifestaciones similares del organismo y mente humanos, son el resultado directo del conjuro y el rito. De esta suerte, la magia [...] solo puede conocerse mediante la tradición, y que afirma el poder autónomo del hombre para crear los fines deseados.

Las formas artísticas, las imágenes en este caso, pueden ser el resultado de conjuros, pero, más aún, son el medio que hace posible la conjuración y, por lo tanto, la participación en la creación de fines deseados.

Es el juego de tratar de llegar a ser *otro*; en el arte, que involucra emociones o anhelos, exaltaciones a lo antiguo y al mundo indígena, como en las obras de Rozo, de Acuña o de Ramos, los ojos de los artistas se volvieron *otros*; ellos mismos compartían algo de esos *otros*, como quien se encuentra, de otra manera, entre su propia representación; es decir, como quien supo y se halló, finalmente, en esa otra persona, en ese otro mundo, sintiendo que aquellas manos, llenas de tierra, hacedoras de deidades indígenas, en el lamento del canto indígena y en el estar mirando a lo lejos, eran sus propias manos y experiencias.

Otro aspecto que hace de las obras del bachuísimo un acto mágico es la confrontación con la realidad de entonces. La magia del arte no está en si una obra, uno o varios artistas son parte de un grupo de vanguardia. Lo que importa no es tanto si fueron el consolidado u organizado Grupo Bachué, sino lo que se creyó era este grupo y lo que se creyó hizo o deshizo. Como vimos, la época en la que aparecen los bachuístas trata de negar lo indígena: la industrialización, la hispanización, el remplazo de la ruana o de la chicha por nuevas maneras de vestir y beber, por ejemplo, contradecían la apuesta de los artistas. Y es, precisamente, este descreimiento, esta negación, este contexto hostil, el que le dio más fuerza y vigencia a su espíritu creador y más valor y poder a su producción. Quizá, el hecho de que sus obras no fueran ampliamente reconocidas en el país, o que haya durado tanto tiempo sin hacer eco más allá de lo que hizo en la corta duración de la iniciativa Bachué, o que hasta la fecha no se reconozca bien si fue un grupo, un movimiento o un espíritu disperso y discontinuo, sea el atributo de misterio que hace de estas obras un posible conjuro.

Sin embargo, también el conjuro transmitido en las obras de estos tres artistas responde a que estos son una especie de magos. Intentan, mediante la habilidad que poseen, conseguir lo deseado; así, sus manos, su mirada o las imágenes que capturan están evocando y pronunciando el conjuro. Los artistas, al igual que los magos, son poseedores de ciertos conocimientos que algunos ignoran; conocimientos que son

únicos, así como la obra de arte es única. Ya nos decía Bourdieu que lo que está en juego al tratar de definir por qué el pintor o bien el artista tiene ese poder de *crear* valor, “no es la rareza del producto, es la *rareza del productor*” (Bourdieu, 2000, p. 203), pues no cualquiera llega a esculpir o a fotografiar de tales maneras.

El mago, al igual que Ramos, Rozo o Acuña, posee y procura expresar, a su manera, *secretos*. Ciertas características como manipular la tierra o diversos materiales tienen cierto prestigio y hacen de quien tiene esta habilidad un mago. Por ende, puede decirse que una cualidad de los magos es la habilidad con las manos (Mauss, 1971) y, el artista, tiene bastante de esa cualidad; “Suele generalmente atribuirse al mago una destreza y ciencia poco comunes” (Mauss, p. 62). El mago es un artista y el artista es un mago. Ellos gozan de cierto misterio en su apariencia y en su modo de hacer las cosas. La “mirada profunda”, “gestos bruscos, la palabra cortante, las dotes oratorias o poéticas” (Mauss, pp. 57-58) son características del mago.

Con los artistas veíamos cómo estaban interesados en las miradas, cómo sus propios ojos eran de indio y de mirada profunda y perdida, representada en los rostros de sus propias obras; estas son un mundo mediado y dotado por lo poético, donde se busca con nostalgia y donde se encuentra entre la gente, entre campesinos e indígenas, un relato del mundo. Esa visión y acercamiento sobre quién se es y sobre quién es ese *otro* es adentrarse en una especie de “conjuro artístico y poético”. Por ello el artista, como un mago o un hechicero, es quien hace aparecer lo innombrable; es quien hace aparecer de la tierra, con colores y formas, lo que se imagina y piensa, siendo el portador de vínculos en el universo de lo posible, pues siempre lleva en sus manos, en sus ropas, en sus miradas y emociones, formas de develar lo deseado. Castiglioni (1972, p. 76) argumenta que:

El mago es el intermediario entre el grupo y las fuerzas invisibles, benévolas u hostiles del mundo sobrenatural. Rodeado de misterio es dueño de todos los medios que pueden provocar un estado de ánimo especial en él mismo y en los demás. La obscuridad de sus palabras y en sus profecías, el misterio de su aspecto y de sus acciones, lo hacen aparecer como el portador de un mundo remoto e inaccesible. Es una atmósfera de lo sobrenatural, de evocaciones de ideas ancestrales, de tradiciones y leyendas.

El mago, entonces, al igual que el artista, transmite parte de sus emociones, no solo como parte de esa esencia que lleva el conjuro sino también como transmisor de esas emociones ante los demás; “determinados individuos se consagran a la magia debido a los sentimientos sociales que produce su condición” (Mauss, 1971, p. 62). Según Mauss (p. 60), resulta ser:

Con frecuencia que los magos tienen una autoridad política de primera categoría, generalmente, suelen ser personajes de considerable influencia, de tal modo que la situación social que ocupan les predestina a ejercer magia, y recíprocamente, el ejercicio de la magia les predestina su situación social.

También las obras fotográficas, pinturas o esculturas presentadas en este texto son manifestaciones de la nostalgia; lo emotivo, de hecho, hace parte del conjuro o del acto mágico que lleva a cabo el mago y, en este caso, el artista: “la expresión dramática de la emoción es la esencia de tal acto” (Malinowski, 1982, p. 78), pues es “el estado emotivo del que lo celebra” (Malinowski, 1982, p. 78) el que se encarga también de lograr la aseguranza o de llevar a cabo, efectivamente, el conjuro a través de sus palabras o de su obra. La época era al mismo tiempo la angustia y la posibilidad de creación. Ellos, afirma Malinowski (p. 60):

[junto y como el] artesano logrando una obra maestra se sentirán, en tales condiciones [...], alterados, exaltados y dueños de mayores fuerzas. Y no hay duda de que tales experiencias solitarias, en las que el hombre siente el presentimiento de morir, las punzadas de la angustia o la exaltación de la dicha, surge gran parte de la inspiración religiosa.

La relación entre arte y magia, entonces, resulta posible o, más a fondo, justificada, en la medida en que se reconoce al artista como una especie de mago. Esta es quizás la magia circundante entre las obras de los bachué acá mencionados. Lo pintado, lo capturado y lo esculpido es el conjuro pronunciado por el susurro de un concepto *desdibujado* y escurridizo. Escurridizo porque si bien la definición de la nación estaba en ver, sentir y acompañar al indio, al campesino o al obrero, al mismo tiempo se negaba su papel, intentando suprimir su imagen como parte de la identidad nacional, censurando, por ejemplo, murales donde

aparecían negros o indígenas (Medina, 1995; Pineda García, 2009) o reprimiendo las luchas de indígenas como Quintín Lame, quien insistía en el acceso legítimo a los derechos y a la tierra. Innombrable porque el concepto de nación involucraba la comunión o el reconocimiento de sentirse uno solo bajo una misma lengua, religión, territorio y costumbres, lo cual se aleja por completo de como son las cosas.

Esta realización de las obras como un conjuro tiene que ver con haber representado vínculos; vínculos entre *lo nombrable* y *lo innombrable*, vínculos expuestos por un conjuro y no desatendidos por quienes, al modo de decir de Borges (1993, p. 78), llevan algo de supersticiosos:

Para el supersticioso, hay una necesaria conexión no solo entre un balazo y un muerto, sino entre un muerto y una maltratada efigie de cera o la rotura profética de un espejo o la sal que se vuelve o trece comensales terribles.

Porque, a fin de cuentas, este arte es un arte que involucra ciertos principios mágicos, que bien pudiera entenderse como supersticioso; es un arte que involucra la creencia en vínculos o en la existencia de relaciones o conexiones entre un hecho y la magia. Y yo, he de decirlo, soy supersticioso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arciniegas, G. (1995, Octubre 26). Luis B. Ramos. *El Tiempo*, p. 5A.
- Barbero, M. (1989). Identidad, comunicación y modernidad en América Latina. En M. Jimeno, G. Ocampo y M. Roldan (Ed.), *Memorias del simposio identidad étnica, identidad regional, identidad nacional: V Congreso Nacional de Antropología* (pp. 51-72). Villa de Leyva: Colcultura.
- Borges, J. L. ([1932] 1993). El arte narrativo y la magia. En Carlos V. Frías (Ed.), *Jorge Luis Borges: obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P. ([1984] 2000). Alta costura y alta cultura y Pero ¿quién creó a los creadores? En P. Bourdieu, *Cuestiones de sociología* (pp. 195-204; 205-219) (E. M. Criado, trad.). Madrid: Ediciones Istmo.
- Camargo Pérez, G. (1937). *La Roma de los chibchas*. Boyacá: Imprenta Departamental de Boyacá.

- Camín, A. (1999). La vocación de Rómulo Rozo. En N. Peralta Barrera (Comp.), *Rómulo Rozo, el indoamericano universal* (pp. 122-126). Boyacá: Gobernación de Boyacá. Academia Boyacense de Historia.
- Casas, J. A. (2009). *Nacionalismo y bachuismo*. Tunja: Academia Boyacense de Historia.
- Castiglioni, A. ([1934] 1972). *Encantamiento y magia* (G. Pérez Enciso, trad.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Evans-Pritchard, E. ([1937] 1976). Magia y magos. En *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (pp. 392-438, A. Desmonts, trad.). Barcelona: Anagrama.
- Fernández de Rota, J. A. (2005). *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona: Anthropos.
- Gallo de Bravo, L. (1989). El movimiento Bachué. En Comité del Centro Colombo-American (Ed.), *Arte colombiano del siglo xx*. Bogotá: Centro Colombo-American.
- Gombrich, E. ([1963] 1968). Meditaciones sobre un caballo de juguete o las raíces de la forma artística. En E. Gombrich, *Meditaciones sobre un caballo de juguete* (pp. 11-23, J. M. Valverde, trad.). Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Hobsbawm, E. ([1990] 2000). *Naciones y nacionalismos desde 1780* (J. Beltrán, trad.). Barcelona: Crítica.
- Lévy-Bruhl, L. ([1927] 2003). *El alma primitiva* (E. Trías, trad.). Barcelona: Ediciones Península.
- Lomnitz, C. (1999). Los trapos sucios del nacionalismo. *Maguaré*, 14, 165-178.
- López de la Roche, F. (1989). Colombia: la búsqueda infructuosa de la identidad. En M. Jimeno, G. Ocampo y M. Roldan (Eds.), *Memorias del simposio identidad étnica, identidad regional, identidad nacional: V Congreso Nacional de Antropología* (pp. 283-302). Villa de Leyva: Colcultura.
- Malinowski, B. ([1974] 1982). *Magia, ciencia y religión* (A. Pérez Ramos, trad.). Barcelona: Editorial Ariel.
- Mauss, M. y Hubert, H. ([ca. 1902-1903] 1971). Esbozo de una teoría general de la magia. En M. Mauss, *Sociología y antropología* (pp. 43-152) (T. Rubio de Martín-Retortillo, trad.) Madrid: Tecnos.
- Medina, A. (1995). *El arte colombiano de los años veinte y treinta*. Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Melo, J. O. (1989). Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas para un debate). En M. Jimeno, G. Ocampo y M. Roldan (Eds.), *Memorias del simposio identidad étnica, identidad regional, identidad nacional: V Congreso Nacional de Antropología* (pp. 27-48). Villa de Leyva: Colcultura.

- Pineda García, M. M. (2009). Los muros de la nación colombiana (1810-1950). *Boletín de Historia y Antigüedades*, xcvi(847): 851-871.
- Pineda Giraldo, R. (1999). Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 3, 25-44.
- Quevedo, L. M. (1937). La fiesta del huan de Iraca. En G. Camargo Pérez, *La Roma de los chibchas* (sin paginar, pp. 232-233). Boyacá: Imprenta Departamental de Boyacá.
- Quiñones Pardo. (1937). La herencia mística de los cantos populares. En G. Camargo Pérez, *La Roma de los chibchas* (pp. 243-248). Boyacá: Imprenta Departamental de Boyacá.
- Rivadeneira Vargas, J. (1999). Rómulo Rozo y el movimiento Bachué, versión mestiza del nacionalismo latinoamericano. En N. Peralta (Comp.), *Rómulo Rozo, el indoamericano universal* (pp. 95-104). Boyacá: Gobernación de Boyacá. Academia Boyacense de Historia.
- Rozo Krauss, L. (1999). Semblanza. En N. Peralta Barrera (Comp.), *Rómulo Rozo, el indoamericano universal* (pp. 66-77). Boyacá: Gobernación de Boyacá. Academia Boyacense de Historia.
- Solano, A. ([1929] 1972). La melancolía de la raza indígena. En A. Solano, *La melancolía de la raza indígena y glosario sencillo* (pp. 19-43). Bogotá: Banco Popular.
- Solano, A. (1937). La raza... el indio. En G. Camargo Pérez, *La Roma de los chibchas* (pp. 249-256). Boyacá: Imprenta Departamental de Boyacá.
- Uribe Celis, C. (1985). *Los años veinte en Colombia: ideología y cultura*. Bogotá: Ediciones Aurora.

ANEXO



Figura 1

De la serie *Todo el misticismo de la raza indígena se muestra trágico y hermoso, en las fisionomías ariscas de estos devotos de un santuario milagroso*. Autor: Luis B. Ramos (1935). Tomado de González, B. y Segura, M. (curadoras) (1997), *Luis B. Ramos 1899-1955: pionero de la fotografía moderna en Colombia* (p. 62). Bogotá: Banco de la República.



Figura 2

Campesinas sentadas en el suelo. Autor: Luis B. Ramos (entre 1935 y 1950). Tomado de González, B. y Segura, M. (curadoras) (1997), *Luis B. Ramos 1899-1955: pionero de la fotografía moderna en Colombia* (p. 95). Bogotá: Banco de la República.



Figura 3

De la serie *El hombre y la tierra. Trabajo primitivo de alfarería en tierras boyacenses*.

Autor: Luis B. Ramos (1935). Tomado de González, B. y Segura, M.

(curadoras) (1997), *Luis B. Ramos 1899-1955: pionero de la fotografía moderna en Colombia* (p. 88). Bogotá: Banco de la República.



Figura 4

Frutos de la tierra. Autor: Luis B. Ramos (1937). Tomado de Medina, A. (1995), *El arte colombiano de los años veinte y treinta* (p. 255). Bogotá: Tercer Mundo Editores.



Figura 5

De la serie *Nocturnas*. Autor: Luis B. Ramos (1936). Tomado de González, B. y Segura, M. (curadoras) (1997), *Luis B. Ramos 1899-1955: pionero de la fotografía moderna en Colombia* (p. 39). Bogotá: Banco de la República.



Figura 6

“Noctámbulo...” (De la serie *Nocturnas*). Autor: Luis B. Ramos (1936). Tomado de González, B. y Segura, M. (curadoras) (1997), *Luis B. Ramos 1899-1955: pionero de la fotografía moderna en Colombia* (p. 94). Bogotá: Banco de la República.



Figura 7

De la serie *El hombre y la tierra. Trabajo primitivo de alfarería en tierras boyacenses*. Autor: Luis B. Ramos (1935). Tomado de González, B. y Segura, M. (curadoras) (1997), *Luis B. Ramos 1899-1955: pionero de la fotografía moderna en Colombia* (p. 118). Bogotá: Banco de la República.



Figura 8

Chiminigagua, dios todopoderoso de los chibchas. Autor: Luis Alberto Acuña (1937). Tomado de Salazar, C. (1988), *Acuña, pintor colombiano* (Sin paginar, pp. 35-36). Bucaramanga: Fundación Santandereana para el Desarrollo Regional.



Figura 9

Los dioses tutelares de los chibchas. Autor: Luis Alberto Acuña (1935).

Colección del Museo Nacional de Colombia. (Foto tomada por el autor).



Figura 10

Moxa o la víctima. Autor: Luis Alberto Acuña (1937). Tomado de Camargo Pérez, G. (1937),

La Roma de los chibchas (Sin paginar, pp. 232-233).

Boyacá: Imprenta Departamental de Boyacá.



Figura 11

Bachué. Autor: Rómulo Rozo (1925). Tomado de Medina, A. (1995). *El arte colombiano de los años veinte y treinta* (p. 7). Bogotá: Tercer Mundo Editores.

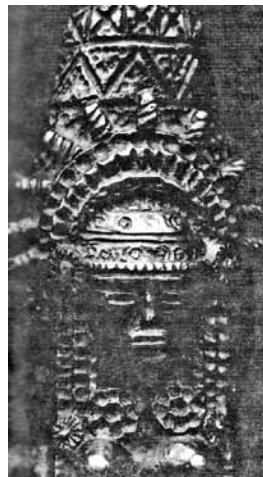


Figura 12

Detalle del rostro de *Bachué*. Tomado de Medina, A. (1995), *El arte colombiano de los años veinte y treinta* (p. 47). Bogotá: Tercer Mundo Editores.



Figura 13

Detalle posterior de *Bachué*. Tomado de Medina, A. (1995), *El arte colombiano de los años veinte y treinta* (p. 48). Bogotá: Tercer Mundo Editores.



Figura 14

Bochica. Autor: Rómulo Rozo (1927). Tomado de Barrera Peralta, N. (1998), *Rómulo Rozo, el gran mestizo de América. En el primer centenario de su natalicio* (p. 115). Boyacá: Alcaldía de Chiquinquirá. Biblioteca de autores chiquinquireños.



Figura 15

Tequendama. Autor: Rómulo Rozo (1927). Tomado de Medina, A. (1995), *El arte colombiano de los años veinte y treinta* (p. 37). Bogotá: Tercer Mundo Editores.



Figura 16

El descubrimiento de la chicha. Autor: Rómulo Rozo (1928). Tomado de Barrera Peralta, N. (1999), *Rómulo Rozo, el indoamericano universal* (p. 90). Boyacá: Gobernación de Boyacá - Academia Boyacense de Historia.

**LOS “HECHICEROS” GUAYCURÚES
EN EL GRAN CHACO DURANTE EL SIGLO XVIII***

Guaycurú Sorcerers in the Gran Chaco during the 18th Century

CINTIA N. ROSSO **

Universidad de San Martín · Argentina

* Este trabajo forma parte de la investigación doctoral *La etnobotánica de los grupos mocovíes en la reducción de San Javier, en el Gran Chaco, durante el siglo XVIII*, que está siendo llevada a cabo por la autora y es financiada mediante una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

**cintia_rosso@yahoo.com.ar

Artículo de investigación recibido: 6 de abril del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

Este trabajo indaga sobre la figura de los “hechiceros” guaycurúes del Gran Chaco meridional mencionados en las fuentes jesuitas del siglo XVIII. El doble objetivo es acercarnos al sistema chamánico de estos grupos chaqueños y discutir los conceptos de chamanismo y brujería en estas sociedades. Para ello se analizan las obras de Martín Dobrizhoffer, Florián Paucke, José Sánchez Labrador y José Jolís.

Palabras clave: *brujería, chamanismo, Gran Chaco meridional, guaycurúes, jesuitas.*

ABSTRACT

The article inquires into the figure of the Guaycurú sorcerers of the southern Gran Chaco mentioned in 18th century Jesuit sources, in order to examine the shamanic system of these groups and discuss the concept of shamanism and witchcraft in these societies. To that effect, the paper analyzes the works of Martín Dobrizhoffer, Florián Paucke, José Sánchez Labrador and José Jolís.

Keywords: *Shamanism, Guaycurús, Jesuits, sorcery, Southern Gran Chaco, witchcraft.*

INTRODUCCIÓN

El Gran Chaco es una región que abarca parte de los actuales territorios de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Durante el siglo XVIII, en la parte meridional de esta región vivían los indígenas guaycurúes. Esta denominación hace referencia a una familia lingüística que comprende a los grupos abipones, mocovíes, mbayás (caduveos actuales), payaguás, tobas y pilagás, quienes, además de presentar similitudes lingüísticas, compartían ciertas características sociales como la obtención de recursos a partir de la caza, la pesca y la recolección, junto a una horticultura incipiente, la movilidad anual —que estaba representada en ciclos de fisión y fusión—, la presencia de un sistema chamánico y brujeril, así como una organización política similar (Braunstein, 2008).

En ese mismo siglo se fundaron reducciones indígenas administradas por sacerdotes jesuitas, las cuales conjugaron los intereses de la sociedad hispano-criolla, de los jesuitas y de los indígenas, conformando así un ámbito de conflicto y resignificación de muchos aspectos de la vida de los actores involucrados¹. Dentro de estos espacios destaca la figura de los “hechiceros”, uno de los personajes más combatidos por los sacerdotes jesuitas que misionaron entre las poblaciones indígenas americanas. Los religiosos intentaron limitar las prácticas de estos personajes, que veían colmados de características negativas, así como “concientizar” sobre sus malas acciones al resto de los misionados demostrando sus mentiras y argucias. Los sacerdotes competían con los hechiceros ya que ambos eran “especialistas de lo sobrenatural” (Hernández Asensio, 2003).

El objetivo de este trabajo es analizar la figura del “hechicero” mencionada en las fuentes jesuitas del siglo XVIII para acercarnos al sistema chamánico de estos grupos chaqueños y para discutir los conceptos de chamanismo y brujería en estas sociedades. El término *hechicero* englobaba a una multiplicidad de especialistas relacionados con diversas cuestiones (provocar enfermedades y/o muertes; curar

¹ Las misiones de guaycurúes fueron: San Javier (1743), San Jerónimo (1748), Nuestra Señora de la Concepción (1749), San Fernando Regis (1750), San Ignacio de Ledesma (1756), Belén (1760), San Carlos del Timbó (1763) y San Pedro (1765) (Maeder y Gutiérrez, 1995).

mediante el uso de distintas terapéuticas, ya sea plantas, soplado o succión del mal; adivinar el futuro) que discutiremos en este artículo.

Nuestro análisis se basa en las obras de los jesuitas Martín Dobrizhoffer, Florián Paucke, José Sánchez Labrador y José Jolís, quienes misionaron en la zona de estudio. Partimos de los términos de chamanismo, hechicería y brujería en general para, luego, centrarnos en la región chaqueña ayudándonos de los estudios históricos, etnohistóricos y etnográficos sobre grupos chaqueños y de zonas aledañas. Con respecto a esta metodología, consideramos que el uso de estudios etnográficos nos permite iluminar, comprender, cuestionar, contrastar y sugerir algunas cuestiones e ideas a partir de interpretaciones sobre el material actual. La lectura de dicha bibliografía nos permitió cuestionar, reflexionar y aproximar interpretaciones sobre las fuentes históricas con las que trabajamos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA HECHICERÍA, LA BRUJERÍA Y EL CHAMANISMO

Infinidad de trabajos se han ocupado de estos temas en un amplio eje tempo-espacial². Definiremos los conceptos de hechicería, brujería y chamanismo, prestando especial atención a los trabajos que analizan estos temas en los grupos guaycurúes de la región chaqueña. En muchos casos, los términos *hechicería* y *brujería* han sido usados como sinónimos; en otras ocasiones los autores han destacado la

2 Si bien nuestra atención se centra en el área del Gran Chaco, en América del Sur, es necesario mencionar algunos trabajos clave para los tres conceptos planteados, los que, generalmente, son analizados de manera conjunta. Evans-Pritchard (1976), en su trabajo clave sobre los azande, distingue hechicería de brujería. Las investigaciones de Farberman (2004; 2005) para el Tucumán colonial analizan las acusaciones de hechicería, que demuestran el mestizaje de prácticas chamánicas, adivinatorias y de curanderismo. La bruquería, en otros contextos, ha sido estudiada por Caro Baroja (1993), Douglas (1970), Favret-Saada (1980), Ginzburg (1986), Métraux (1996), Millones (1982), Murray (1921), Parrinder (1965) y Silverblatt (1990), entre otros. El chamanismo cuenta con gran cantidad de trabajos, entre los que se encuentran: Califano (1975), Chaumeil (1998), Dasso (1985), Douglas (1998), Langdon (1992), Taussig (1987), Villar (2007) y Wilbert (1987). Al mismo tiempo, gran cantidad de compilaciones se dedican a esta temática; mencionaremos, a modo de ejemplo, las de Langdon y Baer (1992) y Llamazares y Martínez Sarasola (2004). Ceballos Gómez (1994) realiza una interesante categorización para analizar el contexto de la Nueva Granada Colonial, en la que divide las prácticas mágicas básicamente en hechicería, bruquería, bruquería diabólica y chamanismo.

diferencia entre brujería y hechicería, siendo la primera un “acto psíquico” (Evans-Pritchard, 1976) que no necesita más que la voluntad del brujo para ser realizado, mientras que la hechicería necesita de un medio, de un vehículo (conjuro, filtro, planta) para llevarse a cabo³.

Para el caso de los grupos guaycurúes del Gran Chaco, la mayoría de los autores mencionan prácticas de chamanismo y brujería. Karsten (1932) menciona estas cuestiones para los toba, los matacos⁴ y los chorote, que, desde una mirada centrada en el “pensamiento mágico”, regían la vida de los indígenas; según Karsten, esto hacía que muchas prácticas estuvieran relacionadas con el miedo a los espíritus malignos. Esta postura será criticada por Métraux (1949, 1996), quien analiza tanto el chamanismo como la brujería en distintos grupos chaqueños (abipones, mocovíes, pilagás, lules, mbayá, matacos, lenguas y terenos) con mayor profundidad. Métraux centralizó la función que tenía el chamán dentro de la sociedad chaqueña y mostró la importancia que tenía la brujería como explicación de “todos los males”. Los trabajos que se encuadran dentro de la fenomenología o hermenéutica de Bórmida pondrán nuevamente al temor como lugar central en la vida de los grupos chaqueños. El chamanismo en el Gran Chaco ha sido analizado por Califano (1975), Califano y Dasso (1999; 2000), Ruiz (1978) y Tomasini (1974); ellos exploraron conceptos como la ‘potencia’, la ‘ensoñación’, la definiciones de *payak*⁵ y de espíritus auxiliares, los cantos-poder que existen en las iniciaciones chamánicas, entre otros. Idoyaga Molina (2000) estudió el chamanismo y la brujería pilagá; esta autora fue una de las primeras en investigar con mayor detenimiento el fenómeno de la brujería en estos grupos. Terán (1997) analizó la iniciación chamánica, los papeles del chamán y la brujería y las prácticas del “contradaño” entre los tobas del este. Los trabajos de Cordeu y Siffredi (1971), Citro (2002), Gordillo (2003), Salamanca y Tola (2002), desde distintos postulados teóricos, plantearon los cambios que sufrieron

3 Las relaciones de estos conceptos con la categoría *magia* son sumamente interesantes, pero, por razones de extensión, no las abordaremos.

4 La denominación *matacos* se usa porque es la que los autores utilizaron en sus obras; sin embargo, cabe aclarar que ese nombre tiene una connotación peyorativa y que esta etnia se autodenomina *wichi*.

5 Idoyaga Molina (2000, p. 43) la define como: “la modalidad ontológica de las deidades y de los seres y entes que de ellas dependen”.

estas prácticas en el siglo XX y analizaron el chamanismo y la brujería desde una perspectiva más política. Miller (1977; 1979) argumenta que en el pasado los chamanes tobas eran intermediarios que buscaban la armonía entre el hombre y la naturaleza, pero que, a partir de diversos procesos históricos (como el trabajo en ingenios y la evangelización), se produjo un cambio hacia la “disonancia” en la relación entre estos elementos. Las investigaciones de Wright (1984; 1992; 2008) exploran, desde una mirada más simbólica, estas prácticas, mientras que la tesis de López sobre etnoastronomía analiza algunos aspectos del chamanismo y su vinculación con los seres poderosos (2009).

Si bien estos autores han guiado sus investigaciones desde diferentes marcos teóricos, existen puntos en común sobre las características generales de lo que se considera un chamán y un brujo. Nos interesa centrarnos en las cuestiones comunes para poder desentrañar en las fuentes históricas la figura del “hechicero”.

La ‘brujería’ es definida como la posibilidad que tiene un sujeto de hacer daño utilizando la potencia o asociándose a algún tipo de poder (Califano e Idoyaga Molina, 1983) y, en el caso de muchas sociedades chaqueñas, es una práctica llevada a cabo principalmente por las mujeres (Califano e Idoyaga Molina, 1983; Salamanca y Tola, 2002; Terán, 1997). La bruja es un personaje maligno, que se dedica a hacer el mal solo por gusto, sin motivo alguno. Terán (1997, p. 50) señala que “las atribuciones del brujo son practicar mágicamente el asesinato, hacer enfermar, separar matrimonios y perjudicar al humano en toda forma posible”. Estas acciones provocan una actitud negativa del resto de la sociedad hacia la bruja, la cual se halla signada por el temor y la precaución. La bruja es iniciada por una entidad no humana —al igual que el chamán—, poseyendo desde ese momento poder para dañar. Esta entidad, “la madre de las brujas” (Salamanca y Tola, 2002), le otorga un canto. El “procedimiento dañino” que realiza la bruja involucra a la potencia; sin embargo, es diferente del daño que puede realizar el chamán u otro individuo que utilice mecanismos asociados a la potencia (Califano e Idoyaga Molina, 1983)⁶. Según Métraux (1996), en el Chaco la brujería sigue el patrón de la magia imitativa y contagiosa; el

⁶ En algunas ocasiones utiliza algún implemento para ocultar su rostro cuando lleva a cabo las prácticas brujeriles (Idoyaga Molina, 2000).

brujo manipula simbólicamente los desechos de su futura víctima llevando sobre ella la suerte que le desea.

El chamanismo es un sistema que se encuentra presente en un gran número de sociedades. En el caso de los grupos chaqueños, la iniciación se produce a partir del contacto de la persona con entidades poderosas que le otorgan poder, luego de la sanación de una enfermedad o mediante la transmisión de un pariente —generalmente de abuelo a nieto o de padre a hijo (Wright, 1984; 2008)—. Asimismo, la comunicación con estos seres no humanos poderosos puede darse a través de los sueños (Wright, 1990; 1992; Califano y Dasso, 2000), mediante la ejecución de danzas y cantos (Ruiz, 1978) o “viajando” a otros niveles de existencia ayudados por sustancias psicoactivas (Califano y Dasso, 1999). Estos especialistas obtienen la capacidad de sanar, enfermar, matar y conocer el futuro. La terapia chamánica se hace a partir de la succión y el soplado de la enfermedad, que generalmente está representada en un objeto físico y que es un elemento poderoso. Asimismo, deben proteger a los suyos durante las noches, momento en que es probable un ataque de otros chamanes u otros especialistas (Métraux, 1996). En algunas sociedades chaqueñas, los chamanes cumplían con funciones determinadas en los ritos de paso, como la imposición de los nombres y la conducción de las ceremonias fúnebres.

LA ESCRITURA DE LOS MISIONEROS

Centraremos el análisis en cuatro de los sacerdotes jesuitas que misionaron en el Gran Chaco: Martín Dobrizhoffer nació en Friedberg, Alemania occidental, en 1718. Ingresó a la Orden en 1736. Se encontraba estudiando teología en Gratz cuando fue destinado al Río de la Plata. La orden de expulsión lo halló en cama hasta que llegó a Viena (Furlong, 1967). Florián Paucke nació en 1719 en Witzingen, Silesia. Entró a la Compañía de Jesús en 1736. Fue ordenado sacerdote en 1748 y al año siguiente llegó a América, donde, luego de una estadía breve en el Colegio de Córdoba, se trasladó a misionar entre los moco-víes del sur del Gran Chaco. Narra su experiencia en las misiones de abipones y guaraníes en la obra *Historia de los abipones* (1968, II). Este jesuita Falleció en Bohemia alrededor de 1780. José Sánchez Labrador nació en La Guardia (Toledo) en 1717. Probablemente en 1732 ingresó en la Compañía de Jesús, siendo enviado al Río de la Plata en 1734,

donde estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Córdoba entre los años 1734 y 1739. Posteriormente fue misionero en las reducciones de guaraníes, también entre los mbayás del Chaco, y misionó entre los indígenas de la región de la Pampa y la Patagonia. Luego de la expulsión, se radicó en Rávena, donde murió en 1798. José Jolís, nacido en 1728 en Barcelona, ingresó en la Orden en 1753 y llegó al continente americano en 1755. Luego de pasar por el Colegio de Córdoba, misionó entre los mbayás y realizó viajes de exploración. Escribió *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco [Saggio Sulla Storia naturale della provincia del gran Chaco]*, en Faenza durante 1789, donde relata acontecimientos de esta región.

Debido a que las fuentes que analizamos en este artículo han sido escritas por jesuitas, mencionaremos algunos aspectos sobre la producción de estos escritos. La escritura constituyó una de las preocupaciones fundamentales de la Compañía de Jesús (Torres Londoño, 2002; Jaolino Torres, 2008). Esta actividad conformó la identidad de los miembros de la Orden —en especial en los momentos iniciales— y los mantuvo unidos, al mismo tiempo estableció una memoria sobre la acción misionera y una propaganda tendiente a captar posibles miembros y a construir una imagen de la Compañía (Rípodas Ardanaz, 1999; Torres Londoño, 2002; Palomo, 2004). Se reglamentó cómo debía ser la vida de los sacerdotes así como la forma en que estos escribirían y lo que era posible escribir (Cargnel, 2009). Por esta razón, todos los misioneros sabían qué se podía mostrar, en tanto fuera edificante para la Compañía, y qué aspectos se debían ocultar: disidencias internas, conflictos u otras cuestiones no favorables a la imagen de la Orden (Morales, 2005). Dentro de estos ocultamientos se encontraban algunas prácticas que los indígenas realizaban aún durante la vida misional. Asimismo, existe una “escritura política” en la obra de los misioneros, una escritura que, además de intentar garantizar las tareas evangelizadoras, era utilizada para criticar la realidad e intentar transformarla (Bohn Martins, 2007).

Nos centraremos en las producciones que relatan las experiencias que vivieron los misioneros durante su estadía en contacto con los indígenas. El hecho de ser obras escritas luego de la expulsión de la Orden del continente americano les imprime una marca distintiva. Esta escritura realizada en el exilio tiene un tono nostálgico sobre un

espacio añorado y recordado que fuera arrebatado en medio de cuestionamientos y acusaciones. Por esta razón, estas obras justifican y defienden la actividad de la Orden; en muchos casos indican que se trata de una labor inacabada y trunca por haberse acortado el plazo necesario para “civilizar” a los nativos.

Uno de los obstáculos en este camino civilizatorio estaba representado por el “hechicero”, quien se constituyó en uno de los enemigos principales para lograr la evangelización. Los “hechiceros” que mencionan los jesuitas también son nombrados como “médicos” y, en menor medida, como “brujos” en estas mismas fuentes. Sánchez Labrador (1910) hace referencia a estos especialistas solo con la denominación de *médicos* (*nigienigis* en idioma de los mbayás), asimismo Jolís (1972, p. 315) se refiere al “arte médica” de estos personajes. Paucke (1943, p. 324) menciona que el vocablo *hechicero* en idioma mocoví se denominaba *piognac*, cuestión muy interesante ya que, en la actualidad, los chamanes mocovíes se denominan con el nombre similar de *pi'xonaq*. Coincidimos con Irurtia (2008) en que *hechicero* era un término utilizado por los jesuitas para acceder a un fenómeno desconocido para ellos que no refleja necesariamente la realidad indígena. El concepto ‘hechicero’ denotaba para estos sacerdotes europeos una relación con el demonio y, probablemente, una asociación con las “brujas” europeas. Así se demonizaba una figura central de la sociedad indígena intentando desacreditarla para reducir su influencia. Al mismo tiempo, en América colonial, la “hechicería” era una figura jurídica cuyo detonante “era la enfermedad o la muerte de una presunta víctima de daño o maleficio” (Farberman, 2004, p. 165); la simplificación de este tipo de casos se realizaba en pos de su rápida resolución (Wilde, 2009).

Una representación que se reitera en las obras de los jesuitas es la imagen de las mujeres como seres irracionales; si los indios representan lo “salvaje” y cercano a la naturaleza, el género femenino es doblemente salvaje, casi indómito. La mirada misógina de estos narradores está relacionada tanto con la época en la que escribieron, como con el oficio que tenían, ya que, desde la doctrina cristiana, la mujer es la que ha sumido a la humanidad en el pecado (Sweet, 1995; Vitar, 2004). Para los sacerdotes, esto se reproducía en las reducciones, en donde las mujeres llevaban a los hombres por el camino de la oscuridad; en varias

ocasiones, ellas, en particular las ancianas, eran las “culpables” de tener los bautismos o el curso de la fundación de reducciones.

CONTEXTO DE LAS REDUCCIONES CHAQUEÑAS

Antes de dedicarnos a los “hechiceros” chaqueños, haremos una breve referencia al contexto misional a partir del cual las informaciones que analizaremos fueron producidas. Las reducciones americanas forman parte del proceso denominado por Gruzinski (2007) “occidentalización”: la importación de un modo de vida occidental a América, y la transferencia ultramarina de los imaginarios e instituciones del Viejo Mundo. Esta transferencia fue acompañada por una política de unificación de las lenguas y de la ley: “la integración política de los pueblos indios exigía su cristianización, pues la fe proporcionaba el único denominador común de los sujetos” (Gruzinski 2007, p. 112). Por ello, la cristianización fue uno de los eslabones esenciales de la occidentalización; el accionar de la Iglesia católica constituyó uno de los medios de dominación introducido en el Nuevo Continente por Europa.

La evangelización requería que los indígenas renunciaran a muchas prácticas y creencias. Los jesuitas calificaban como “demoníacas” las “borracheras” —que no eran otra cosa que celebraciones comunales asociadas a triunfos bélicos, nacimientos e inicios de la época de fructificación de ciertas especies vegetales—. Pero, sobre todo, calificaban como demoniacas las prácticas realizadas por los “hechiceros”, quienes disputaban con ellos la comunicación con “seres de otro nivel”. Según Vitar (2001), en los escritos de los sacerdotes es clara la oposición entre los misioneros, quienes representaban la luz y la fe, y los chamanes, quienes personificaban las tinieblas y el error.

Con respecto a la figura del demonio, que tiñe constantemente los escritos jesuitas, Vitar (2001) menciona el importante precedente que sentaron las obras de José de Acosta. Este miembro de la Compañía interpreta el universo religioso indígena como una invención satánica. Vitar argumenta que la Orden se posiciona a sí misma como una constante combatiente del demonio, que es visto en todas partes; especialmente en las ceremonias paganas, en “las idolatrías” y en la figura del “hechicero”. Los sacerdotes interpretaron las creencias indígenas como “supersticiones”, y los “hechiceros” fueron calificados como farantes y mentirosos. Sin embargo, en el siglo XVIII, en los escritos de los

jesuitas de la región chaqueña, la figura del demonio se encuentra más atenuada que las menciones de sacerdotes de momentos anteriores.

CARACTERÍSTICAS DE LOS “HECHICEROS” GUAYCURÚES

Los jesuitas refieren la existencia de un gran número de “hechiceros” entre las poblaciones indígenas: “Si fueren hechiceros y hechiceras todos los que se confiesen tales y a los cuales conceptúa hechiceros, entonces la tercera parte de los indios serían hechiceros” (Paucke, 1943, p. 249). No obstante, creemos que esto se debe a que este término engloba categorías diferentes de especialistas relacionados con cuestiones de salud, enfermedad y muerte.

Según las fuentes jesuitas, la función de “hechicero” era cumplida tanto por hombres como por mujeres. Sin embargo, entre los abipones y mocovíes, las mujeres que se dedicaban a esto eran de edad avanzada (Dobrizhoffer, 1968, II; Paucke, 1943), mientras que entre los mbayás, Sánchez Labrador comenta que “hay también mujeres médicas; y no son viejas, sino mozas que buscan de este modo su reputación y vida” (Sánchez Labrador, 1910, II, p. 32).

Según Dobrizhoffer (1968, II, p. 92): “Hay una multitud de mujeres hechiceras más numerosas que los mosquitos en Egipto, que ni podría nombrar ni contar”. Este comentario referido a la gran cantidad de mujeres que se dedican a la tarea de la “hechicería” puede deberse a la misoginia propia de los misioneros, que consideraban a las mujeres como seres más débiles y faltos de raciocinio (Vitar, 2004), más propensas a ser engañadas por el demonio. A su vez, creemos que en las sociedades chaqueñas las mujeres están asociadas a la incorporación de la otredad —y los seres poderosos son seres “otros”, no humanos—; estas son un nexo para la transformación del otro en un nosotros, tratándose ellas mismas de seres poderosos y ambiguos.

Un ejemplo de esto es que las “viejas” aparecen en papeles destacados en ciertas festividades (llamadas en las crónicas “borracheras”) y en los ritos de pasaje (iniciaciones o muertes). Vitar (2004) afirma que esto se debe a su importancia comunitaria.

En el caso de las celebraciones de victoria, las mujeres mayores eran las intermediarias para apropiarse y domesticar al enemigo, a pesar de los peligros que esto entrañaba. Los guerreros volvían con las cabezas o cueros cabelludos de los enemigos (*scalps*) para celebrar el

triunfo bélico, y eran las “viejas” las que los tomaban “de los cabelllos y con ellas en las manos grande gritería pasean por todo el pueblo y vuelven finalmente a colgarlas” (Furlong, 1938, p. 116). El “otro” se caracteriza por su poder; el *scalp* del enemigo conlleva una fuerza poderosa, que controlada puede ser beneficiosa para el poseedor. La razón que hacía posible a estas mujeres controlar y transformar a los seres poderosos era su triple condición de pertenencia a las categorías de mujer, anciana y hechicera. Las mujeres poseían cualidades para lograr determinadas transformaciones (realizaban la cerámica, cocinaban los alimentos) y para otorgar la vida y la muerte⁷. Por ese mismo motivo eran concebidas como seres fértiles, poderosos y peligrosos. Esto les otorgaba cierta ambigüedad y, por lo tanto, necesariamente debían ser controladas en determinadas circunstancias (en especial, en los momentos de su ciclo menstrual)⁸. Por lo tanto, las mujeres poseían características similares a las del enemigo peligroso, poderoso y fértil (Perusset y Rosso, 2009). Sin embargo, este riesgo potencial menguaba con la ancianidad, la cual, a su vez, les otorgaba una mayor estima dentro de la sociedad y un mayor poder mágico (Idoyaga Molina, 1983; Sterpin, 1993).

Una ceremonia similar entre los toba-pilagá fue presenciada por Arnott (1934), quien observó que durante “la danza de las cabelleras”, estas recibían “maldiciones”, que tenían como objetivo alejar al espíritu maligno que anidaba en ellas. También la danza se realizaba para inocular las malas intenciones del espíritu, al mismo tiempo que para lanzar una influencia maligna sobre la tribu a la cual pertenecía el enemigo. Consideramos que la función de las “hechiceras” en este tipo de celebraciones era incorporar ciertas cualidades del enemigo que anidaban en las cabelleras de los mismos, así como defender a la comunidad de los peligros que podrían producir estas entidades poderosas.

⁷ Las mujeres chaqueñas eran las que decidían en los casos de abortos e infanticidio (Vitar, 2004).

⁸ En las sociedades chaqueñas, las mujeres deben observar ciertos tabúes alimenticios que abarcan también a sus maridos (Métraux, 1996). Las mujeres menstruantes representan un peligro para la sociedad. Probablemente, esto podría relacionarse con que la sangre es uno de los “reservorios de la potencia” y con ciertos mitos que advierten que la mujer que desobedece los tabúes alimenticios puede tener un cambio ontológico, con lo que se volvería caníbal y destruiría la sociedad (Idoyaga Molina, 1983).

Esta misma función de protección y manejo de seres poderosos y ambiguos es la que parece haber tenido su papel en los rituales mortuorios. Las “viejas” hechiceras aparecen dirigiendo las pompas fúnebres, como muestra la cita de Dobrizhoffer (1968, II, p. 280):

Al atardecer se congregan en el tugurio destinado a los parentes, las mujeres que hayan sido invitadas, a las que preside una vieja hechicera. Esta, dirige los cantos y los demás ritos. Ella debe hacer sonar con golpes alternados dos timbales de gran tamaño, y entonar con voz quejumbrosa un canto fúnebre, mientras las demás la siguen con la misma entonación de voz. Este tipo de elegía estigia y el crepitar de las calabazas asociado al ruido de los timbales, se prolonga a diario hasta la aurora.

Esto muestra la capacidad de las ancianas para hacer frente a los peligros que entrañaba el trato con los espíritus de los muertos. Idoyaga Molina (1983), en su estudio sobre los pilagá, afirma que solo las personas de edad avanzada pueden encargarse de los cuidados del difunto, ya que son quienes pueden lidiar con la naturaleza poderosa de los muertos⁹ gracias al poder que han acumulado durante su vida.

Otra cuestión es quiénes eran estos “hechiceros”, y si cumplían otro papel social. Una pista está dada por los nombres propios que aparecen en las fuentes. Para los grupos mocovíes y abipones, el sufijo *-in*¹⁰ en los nombres estaría marcando el estatus distinguido o noble¹¹; de hecho, muchos caciques llevaban en sus nombres esta terminación. El agregado de esta terminación se producía en determinadas

⁹ Varios autores mencionan para grupos guaycurúes actuales la noción de *payák*, que se refiere a entidades no humanas, poderosas, de carácter ambivalente, que tienen poder para hacer el bien y el mal. El alma del muerto se convierte en *payák*, es decir, cambia su naturaleza ontológica, y de ahí deriva su peligro. Se convierte en un ser otro impredecible (Idoyaga Molina, 1983; Tomasini, 1974).

¹⁰ Según Paucke (2000, p. 173): “frente a un noble ellos mezclan la palabra con un agregado in, ora en el centro, ora al final de la palabra, como ser: cuando él por [decir] *tú* quiere decir acami, sería una descortesía el decir a un noble acami sino que él debe decir acamín”.

¹¹ Dobrizhoffer (1968), por ejemplo, refiere entre los “hechiceros” abipones: “Pazanoirin, eminente entre los demás”, “el principal de los hechiceros que descolló entre los demás por sus artes médicas fue Periekaikín”, “el príncipe de los hechiceros, Hanetrain, y su compañero Lamanin”, entre otros tantos hechiceros.

celebraciones¹². Este sufijo quizás estaba ligado a algún tipo de papel dentro de la comunidad o de rango —como sucedía en el caso de los *höcheri* abipones, dedicados a la guerra—, aunque no necesariamente haya sido el de cacique. En estas sociedades, la figura del líder era más bien dinámica, y estaba basada en atributos como la capacidad de oratoria, el carisma, el coraje, las habilidades bélicas, la generosidad, la capacidad de lograr consenso (Citro, 2008b; Luaioli, 2005; Nesis, 2005). Asimismo, durante el siglo XVIII los cacicazgos estaban sufriendo modificaciones, especialmente en el espacio de las reducciones, ya que se estaban consolidando nuevos liderazgos (Paz, 2005; 2009)¹³. Para el caso los mocovíes actuales, Citro (2008b) menciona que hay una relación cacique-chamán, en la que el cacique necesariamente tiene que ser chamán, y plantea la hipótesis de que esto mismo pueda haber sucedido en el pasado. Mendoza (s. f.) plantea que los jefes toba que contaban con un gran prestigio eran al mismo tiempo chamanes poderosos.

Además, el chamán gozaba de cierto prestigio (quizás por eso muchos tuvieran la mencionada terminación *-in* en su nombre) y de una posición social destacada. Esta superioridad podría estar dada por el pago, que en el caso del contexto misional eran “una buena manta o una vaca o un caballo” (Paucke, 1943, p. 248). Según Gordillo (citado en Salamanca y Tola, 2002), el chamán siempre cobró, y esta situación lo posicionó en una relación de superioridad¹⁴.

¹² Paucke escribe: “invitan para ello a todos los más distinguidos que ya han agregado la sílaba *in* a su nombre” (1943, p. 198).

¹³ Es posible que los jefes tuvieran atributos chamánicos, si bien esta asociación tan marcada entre cacique y chamán puede ser resultado de un proceso similar al que aconteció en otras áreas, en las que las figuras del cacique y del chamán, antes separadas, pasan a estar concentradas en una persona. Para Pampa y Patagonia, se mencionan cacicazgos duales (Nacuzzi, 1998; Irurtia, 2008); los mismos, luego del siglo XVIII, se transformaron en unipersonales tras el contacto con el blanco, debido a las relaciones políticas y comerciales de los grupos indígenas con las autoridades hispano-criollas (Nacuzzi, 1998, p. 186).

¹⁴ Sin embargo, esto podía suscitarles problemas. Miller (1977, p. 316) menciona que entre los tobas actuales “la idea de pasividad inicial del chamán es la mejor defensa de que este dispone contra las acusaciones de ambición personal y de rivalidad”. El chamán es siempre elegido por otro chamán o por un espíritu compañero.

Asimismo, la idea del “miedo” que suscitaban estos personajes puede ayudar para indagar el significado del pago. Veamos la siguiente cita de Dobrizhoffer (1968, II, p. 249):

Sin embargo atribuyen a este, como salvador o médico imperial, la gloria y el favor de la salud recobrada, y le ofrecen caballos, armas, provisiones, bolas de vidrio y otras cosas. Lo hacen más por miedo que reconocimiento; pues creen que la enfermedad arrojada con la succión volverá si no pagan en seguida a sus médicos.

El temor a las represalias del chamán si no se le pagaba tiene que ver con la ambigüedad de este personaje (capacidad de sanar y de matar), pero también con que el pago que se le hace al chamán es una retribución para satisfacer a sus espíritus auxiliares, quienes efectuaron la acción terapéutica y exigen una retribución (Tola, 2001; Wright, 1984). Esto hace del chamán una especie de mediador, más que un beneficiario directo del pago. Cabe destacar que los bienes utilizados para el pago, según el mencionado jesuita, eran elementos valiosos dentro de la sociedad indígena.

ADQUISICIÓN DEL PODER CHAMÁNICO

El chamán puede obtener su poder de diferentes maneras. Los autores señalan las siguientes formas: 1) encuentros con entidades no humanas que transmiten el poder; 2) transmisión de un familiar, generalmente de padre a hijo o de abuelo a nieto; 3) sueños o visiones; 4) haberse curado de una enfermedad (Wright, 1984; 2008); 5) ceremonias de iniciación colectiva de chamanes —vinculadas a las efervescencias religiosas de los contextos guerreros tobas— (Terán, 1997).

Esto nos sirve para acercarnos a algunas cuestiones del chamanismo en el siglo XVIII. Con respecto a la adquisición de poder mediante la transmisión de un pariente a otro y mediante la cura de una enfermedad, no encontramos claras alusiones en las fuentes; sin embargo, encontramos una correlación con las otras maneras de convertirse en chamán. La forma más prestigiosa para adquirir poder y adentrarse en la función chamánica parece ser el encuentro de la persona con una “teofanía” (entidad no humana dotada de poder) (Terán, 1997). Varios

autores (Miller, 1977; Terán, 1997; Wright, 1984) destacan a *Nowet* como la entidad iniciadora de los chamanes¹⁵.

Esto podría relacionarse con un personaje que encontramos asiduamente en las fuentes: la figura del “abuelo”. Lógicamente, como sucede con el término *hechicero*, los jesuitas asociaron al “abuelo” con el demonio. Dobrizhoffer (1968, II, p. 242) expresa la relación existente entre el chamán y la entidad poderosa denominada con un término de parentesco:

Honran a sus médicos como sucesores de su abuelo; creen que este le otorgó la virtud de curar las enfermedades, por lo cual los dignan llamándolos con el nombre de su abuelo: *Keebèt*. Están convencidos de que poseen poderes sobrehumanos y que sus conocimientos son superiores a los de cualquier otro individuo; y que conversan familiarmente con aquel antepasado suyo.

Asimismo, nos parece interesante la semejanza de los nombres *Nowet* y *Keebét*. El “abuelo” era un ser sobrenatural. Según Vitar (2001), se trata de un “antepasado común” llamado *el abuelo* o *gran chamán* perteneciente al conjunto de los “hombres-estrellas” (espíritus celestiales), que se comunicaban con el grupo a través del hechicero. Se trataba básicamente de la veneración a un héroe cultural o protohombre asociado a la constelación de las Pléyades¹⁶, fenómeno mencionado por los jesuitas para todos los grupos guaycurúes.

El ayuno, la danza y la música son formas de obtener contacto con los seres no humanos. Las dos últimas prácticas se realizaban en ceremonias donde no solo el chamán participaba, sino que había otros actores involucrados, como en el caso de las celebraciones de victorias

¹⁵ “A *Nowet* se lo considera dueño de los piogonak y dueño de la medicina. Es el dueño del *Kiyok* (jaguar), de los demás felinos y dueño de todos los dueños de las especies animales” (Terán, 1997, pp. 45-46). Wright (2008) lo relaciona con el dueño del monte. Sin embargo, la noción de *Nowet* es mucho más compleja, ya que podría hacer referencia a entidades no humanas, que para los encuentros con hombres y mujeres adoptan forma humana (Wright, 1990).

¹⁶ López (2009) indica que el año mocoví empieza con la aparición de las Pléyades y con “la vuelta del sol” en el solsticio de junio, este es el momento previo al despertar de la primavera, que se producirá a fines de agosto o principios de septiembre. El año es pensado como un ciclo de abundancia, pero para que esta se haga presente, es necesario que reaparezcan las Pléyades y la “vuelta del sol”. Dobrizhoffer (1967, p. 69) también indica que el año abipón se iniciaba con la reaparición de la constelación.

bélicas y de los rituales mortuorios, en los que las mujeres —no todas eran hechiceras— participaban. En el caso del primero, parece haberse relacionado con la obtención del poder chamánico, como ha quedado plasmado por Dobrizhoffer (1968, II, pp. 78-79):

Los que aspiran a este oficio de hechiceros, dicen que se sientan en un viejo sauce inclinado sobre algún lago, guardando una prolongada abstinencia durante varios días, hasta que notan que comienzan a prever en su espíritu las cosas futuras.

Esta mención podría tener relación con los seres poderosos conocidos como *dueños* en la literatura antropológica. En este caso, podría hacer referencia al dueño de las aguas y/o del sauce. Muchos autores han mencionado que estos seres poderosos eran los que iniciaban a los chamanes y que, luego, se convertían en sus espíritus auxiliares (Terán 1997; entre otros). López (2009, p. 93) define a los dueños como:

[...] seres míticos que tienen autoridad sobre alguna especie animal o vegetal, sobre ciertos recursos o ámbitos. Son sus dueños, protectores, padres-madres, quienes regulan el uso apropiado del recurso por parte de los seres humanos, permitiendo su renovación. Por ello castigan el uso abusivo. Los dueños ordenan el territorio generando una serie de dominios de autoridad, muchas veces superpuestos parcialmente, que constituyen una importante conceptualización del espacio y el tiempo.

La iniciación colectiva de los chamanes es mencionada por Sánchez Labrador (1910, p. 32) para los mbayás:

En la facultad de engañar no se da el grado sino á quien voluntariamente pretende ser admitido en sociedad de enfurecidos. No les faltan discípulos. Satisfecho el maestro de los talentos del candidato, se congregan en el toldo de éste cada uno con su plumero y calabazo cada uno levanta el Otigadi [plumero], y con el Lodani [calabazo] mete ruído, entonando la canción que sirve de Prolusión, y tienen para estos grados cantar de costumbre. Muéstrase á todo muy atento el discípulo, que en cada lección aprende el modo de vivir libre y de engañar autoritativo. Concluída esta ceremonia, que hace las vísperas solemnes, se retiran los graduados á descansar de la fatiga.

Esta forma de adquirir el poder chamánico de manera grupal se opone a los otros modos, que son de índole individual. Para los tobas del este, Terán (1997) indica que las celebraciones de iniciación colectivas de los chamanes son posteriores temporalmente a las iniciaciones chamánicas de *Nowet*.

El chamán obtiene sus espíritus auxiliares durante el sueño. Esto es común en muchas sociedades debido a que “el estado de sueño es un portal cosmológico” (Wright, 2008, p. 242) donde los humanos tienen experiencias con otros niveles de realidad. Sánchez Labrador (1910, p. 34) hace alusión a los sueños que tienen los especialistas, aunque no es muy claro si es un sueño iniciático o es un sueño chamánico luego de haber sido iniciado:

[...] sueñan que su Latenigi, ó diablo los lleva volando sobre las nubes, y que colocados en tanta eminencia, les muestra cuantos males pueden sucederles, enfermedades, hambres, etc., y que ellos, dotados de virtud prodigiosa, impiden que tales cosas caigan sobre los Eyiguayeguis [mbayás].

Luego de la iniciación, el sueño será el evento¹⁷ en el que el chamán se encontrará con sus espíritus auxiliares, y estos le presentarán cuestiones que no son visibles para los demás miembros de la comunidad, como muestra la cita del jesuita (Califano y Dasso, 2000, p. 239)¹⁸.

FUNCIONES DEL CHAMÁN

Una vez iniciado, el chamán ya cuenta con espíritus auxiliares y con un canto¹⁹ —otorgados por la entidad no humana— que lo ayudarán en los procesos terapéuticos (Métraux, 1996; Miller, 1979; Terán, 1997). Asimismo, los chamanes chaqueños cuentan con dos objetos inflables, la sonaja y el “plumero” de plumas de avestruz. La sonaja o

¹⁷ López (2009, p. 8) se refiere al “evento” como “encuentros y relaciones entre seres de diversa potencia”.

¹⁸ Estos autores llaman *ensoñamiento* a este fenómeno: “un estado entre la vigilia y el sueño cuya dinámica está constituida por visiones y experiencias sensoriales” (Califano y Dasso, 2000, p. 239).

¹⁹ Los cantos son utilizados en los procesos terapéuticos chamánicos de otras sociedades sudamericanas (véase Vasco, 1985; Jaramillo, 2007).

maraca²⁰ estaba realizada en una calabaza (*Lagenaria siceraria*) con semillas de diferentes tipos, mientras que el plumero se confeccionaba con plumas de avestruz (*Rhea americana*). Wright (2008) plantea que este objeto protege al chamán de ataques nocturnos, al mismo tiempo que despidе “luz” para “ver” en la oscuridad; este objeto estaría asociado con el corazón del chamán, centro neurálgico de poder. Los jesuitas también han descrito estos objetos; Sánchez Labrador (1910, p. 32) describe así los implementos de los chamanes mbayás: “Un calabazo al cual nombran Lodani parecido á una limeta, y un plumero de las plumas pardas de avestruz, llamado Otigadi, son las más características insignias de tan insignes embaucadores”.

El chamán tenía múltiples funciones, como la sanación de las enfermedades mediante la succión del mal o del soplado, la protección del grupo a través de cantos y la utilización de la maraca por las noches, el manejo de los fenómenos meteorológicos, la adivinación del futuro, advertir de los males posibles, y anunciar y auspiciar las victorias bélicas. Sin embargo, junto a estas funciones de protección, tenían la capacidad de enfermar y matar, por la cual eran temidos. De esta posibilidad de accionar positiva y negativamente deriva la ambigüedad que caracteriza a los chamanes; esto, a su vez, se relacionaba con su asociación a entidades no humanas igual de poderosas y ambivalentes. Al respecto, Dobrizhoffer (1968, II, p. 78) es muy claro sobre las cualidades y funciones que poseía un chamán:

Estos taimados, de cualquier sexo que sean, sostienen que con sus artes pueden hacer y conocer cualquier cosa. No hay bárbaro que no crea en sus hechiceros; que el poder de estos pueden acarrearles la muerte o la enfermedad, curarlos, predecir las cosas futuras o lejanas, atraer las lluvias, el granizo y las tempestades; las sombras de los muertos y consultarles sobre las cosas ocultas;

20 Miller (1977, p. 319), para los tobas, comenta que “en ciertas oportunidades se colocan ante la víctima calabazas llenas de objetos poderosos para evitar que los proyectiles *lainaxanaxat* lanzados por un chamán rival provoquen daño alguno”. Wilde (2009) hace referencia a que estos objetos, en el contexto ceremonial de las misiones guaraní, se relacionan con sonidos que evocan a los antepasados, así como con la corporización de espíritus con los cuales establecer comunicación. Keller (2010) menciona que la maraca de los actuales mbyá (guaraníes) es de *Lagenaria siceraria* rellena con piedritas o semillas de maíz o de otras especies.

adoptar forma de tigre, tomar impunemente en la mano cualquier tipo de serpiente, etc. Se imaginan que estas habilidades les fueron otorgadas por el demonio, su abuelo, no adquiridas con artes humanas.

La terapia chamánica se realizaba mediante el soplado, la succión²¹ y el canto, con el fin de sacar el mal del cuerpo del paciente. Como en el caso de los chamanes actuales, la enfermedad está representada por un objeto que el especialista extrae durante el proceso terapéutico²². Dobrizhoffer (1968, II, p. 248) muestra los objetos extraídos luego de una curación:

Pues mientras se preparan a succionar al enfermo, se meten en la boca furtivamente espinas, escarabajos, gusanos; y escupiendo después de cualquier succión estas chucherías, dicen al enfermo: “He aquí, la causa de tu enfermedad”; y muestran al mismo tiempo el gusano o la espina que han arrojado de la boca. Viéndolo, el enfermo se tranquiliza, y vuelve a tener esperanzas en recobrar la salud.

Según Miller (1979), los chamanes tobas coleccionan los objetos extraídos como “trebejos de poder”; el poder del chamán se incrementa al apropiarse de estos objetos, haciendo que disminuya la potencia del especialista que había enviado la enfermedad. Si el encargado de curar no logra cumplir con su objetivo, la víctima muere y el objeto retorna con una potencia mayor a quien lo ha enviado.

En un extracto de la obra de Dobrizhoffer (1968, II, p. 252) podemos observar dos cuestiones importantes en el proceso de la cura: la primera, ya comentada, es que el chamán sana ayudado por seres sobrenaturales; la segunda es la importancia de la palabra-canto en el proceso de sanación²³:

²¹ Es interesante que entre los toba el chamán se llama *pi’oxonaq*. Según Miller (1979, p. 31), este término proviene de la raíz *-pigoq* que significa ‘chupar’, actividad primaria de este especialista.

²² Varios autores hacen referencia a esto (véase Miller, 1979, y Terán, 1997). Es interesante, como comenta Terán (1997, p. 48), que “lo nocivo para el paciente extraído mediante la succión por el chamán se convierte en elemento acrecentador del poder del *piogonak*”.

²³ Sobre la importancia de la palabra-canto, véanse Ruiz (1978) y Vitar (2004).

Los hechiceros dicen que tienen en su poder el dominio de las enfermedades y de la salud, y afirman con gran ostentación que solo su palabra es suficiente para curar a los enfermos, excluidos todos los remedios. Sentados junto al lecho del enfermo, entonan cantos arbitrarios o mágicos, tanto para aplacar al demonio, su abuelo, como para evocar a los manes del infierno, por cuya obra prometen que han de ser dominadas y exterminadas cuantas enfermedades hay.

Miller (1979) comenta que el canto cumpliría la función de “asustar” al objeto para que, al moverse por el cuerpo del enfermo, revele su ubicación. Asimismo, el poder de las palabras para los grupos guaycurúes puede observarse también en que los chamanes eran quienes otorgaban los nombres al recién nacido: “Únicamente las indias viejas o indios viejos que se encuentran en el rango de hechiceros o brujos reparten los nombres” (Paucke 1943, p. 175). Recordemos que en ciertas ceremonias guaycurúes —registradas entre mocovíes y abipones— algunos hombres agregaban a sus nombres el sufijo *-in*, que denotaba un cambio en su lugar dentro de la sociedad. La fuerza de la palabra era tal que cuando alguien moría, todas las palabras relacionadas con su nombre no eran mencionadas durante un tiempo (Paucke, 1943)²⁴.

Otras formas terapéuticas eran llevadas a cabo. No sabemos si eran realizadas por los chamanes o por otro tipo de especialistas²⁵ que fueron englobados bajo el término de *hechiceros*. Dobrizhoffer (1968, II, p. 222), por ejemplo, escribe:

En seguida el hechicero Hipócrates dijo a mi compañero: “¿No sabes por qué le ordené que bebiera orina fresca? Porque, al beberla sobrevendrá un vómito, y saldrá la sangre de la herida para destilar del cuerpo otras cosas que tenga dentro que pudriéndose, le pudrirían los pulmones”. El hecho respondió a sus palabras, y la mujer fue purgada por un vómito. La gran herida era untada cada día con grasa de gallina, y se le aplicaban también hojas de col (que

²⁴ Esto también es mencionado por Karsten (1932). Según Loewen, Buckwalter y Kratz (citados en Tola, 2006, p. 11), nombrar al muerto, así como utilizar sus pertenencias, podían despertar su cólera y, por ello, eran evitados.

²⁵ Entre los tobas actuales, Miller (1977; 1979) ubica tres categorías básicas de especialistas: 1) chamanes, que pueden hacer tanto el bien como el mal; 2) curanderos, que hacen el bien, y 3) brujos, que se dedican a hacer el mal.

llamamos col dulce); en pocos días cicatrizó de tal modo que fuera de esa cicatriz, no sufrió ninguna incomodidad, ni dolor.

Estas sanaciones pueden estar relacionadas con el contexto de las reducciones jesuitas, donde existía una “medicina experimental” (Deckman Fleck, 2006) que conjugaba los saberes indígenas con los de la sociedad hispano-criolla.

Otra de las funciones del chamán era cuidar al grupo. Esto lo hacía protegiendo de enemigos sobrenaturales a través del canto y el uso de la maraca por las noches, ya que este era el momento donde podía recibirse un ataque: “de noche á la hora que quieren, ó cansados de dormir se despiertan, empuñan su Lodani y cantan, arrullando el sueño á los otros, haciéndoles la guardia para que prosigan sin recelo de enemigos ni infortunios” (Sánchez Labrador, 1910, p. 34). Otra vez aparece el canto —y la música— para la defensa, quizás también en este caso cumpla la función de “asustar” a los enemigos para hacerlos visibles y poder ejecutar las acciones necesarias.

Otra de las capacidades de estos especialistas es el manejo de los fenómenos meteorológicos, como muestra Dobrizhoffer (1968, II, p. 85):

Una atroz tempestad cae sobre la tierra, cargada de rayos, de terribles granizos, de fuerte lluvia y de vientos; todos afirman a una voz que la tempestad ha sido suscitada por algún hechicero que produjo con sus artificios el granizo, el viento y la inundación. Sin embargo suele haber discusión por una misma tempestad; pues dos hechiceros gritan a la vez que han sido autores de la tormenta.

Estos fenómenos seguramente estaban asociados a los seres poderosos (dueños), por ello eran fuerzas que debían ser controladas por un especialista²⁶. En este caso, observamos que se daban “luchas de poder” entre los chamanes por demostrar quién era más poderoso.

²⁶ En comunidades mocovíes actuales, Giménez Benítez, López y Granada (2003) encontraron que las piedras del trueno y los fragmentos meteóricos (portadores de suerte) vinculados con el ámbito celeste son objetos cargados de poder. En el caso de las piedras del trueno, se vinculan con el agua, tanto por el trueno que las produce como porque su manipulación atrae la lluvia. Las piedras del trueno se diferencian de los fragmentos meteóricos en que son perjudiciales si son manipuladas por una persona que no es un chamán.

Miller (1979) afirma que las vidas de los chamanes eran “turbulentas” debido a estas constantes luchas.

Por sus habilidades en la adivinación del futuro, eran consultados para advertir los males posibles así como para anunciar y auspiciar las victorias bélicas. Dobrizhoffer (1968, II, p. 84) escribe:

Si salen de correría para guerrear o cazar, se les suma alguno de estos ladinos como compañero de viaje; y suelen estar pendientes de sus palabras, porque opinan que es conocedor y preanunciador de las cosas que puedan conducirlos a la felicidad de la expedición. Les enseñan el lugar, el tiempo y el modo de atacar a las fieras o al enemigo. Si se presenta una batalla, da vueltas a caballo alrededor del frente de batalla de los suyos, azota el aire con una rama de palmera; y con rostro torvo, ojos amenazantes y gesticulación simulada, maldice a los enemigos. Creen que esta ceremonia es lo más oportuno para lograr el éxito. En pago de su trabajo se le adjudica la mejor parte del botín.

El chamán ayudaba en la predación del enemigo y de los animales gracias a su intervención ante las entidades poderosas. En algunos casos, él mismo se volvía un predador debido a su capacidad de transformarse en animal y matar.

LOS AGENTES DE LA MUERTE: CHAMANES Y BRUJOS

Para los indígenas chaqueños, la muerte es siempre efectuada por un agente, el que lleva a cabo un acto bélico o chamánico —también brujeril— que provoca una transformación en la víctima. Según Tola (2006, pp. 154-155): “la muerte no es experimentada como la conclusión de la vida —considerada como un proceso fisiológico—, sino como una alteración ontológica que debe ser contrarrestada por un chamán”. Métraux (1996, p. 239) menciona la habilidad de los chamanes para transformarse en animales —generalmente jaguares— para atacar y matar a la gente; también afirma que “los brujos pueden causar enfermedades o la muerte, lanzando a sus enemigos los palos o dardos invisibles que conservan dentro de su propio cuerpo (Ashlulay, Toba). Un amuleto o un hechizo basta para redirigir el proyectil contra la víctima”. Cuando esta cualidad aparece mencionada en las fuentes,

puede hacer referencia tanto a los chamanes como a los brujos englobados bajo la categoría de *hechiceros*, pues ambos personajes poseen esta habilidad.

Por ejemplo, el peligro que entraña la capacidad del chamán para transformarse en animal aparece registrada en las fuentes: “A los tigres del campo no les tememos y los matamos, porque los vemos; tememos a los tigres artificiales porque no podemos ni verlos ni matarlos” (Dobrizhoffer, 1968, II, p. 85). Es claro que no se trata de tigres materiales sino de seres de otro plano, por eso las personas comunes temían a ataques de ese tipo para los cuales no tenían defensas. El tigre, que es en realidad el jaguar (*Panthera onca*), es uno de los animales más poderosos dentro de la cosmología de los indígenas chaqueños²⁷; se encuentra relacionado con los chamanes de tal manera, que, entre los tobas, Terán (1997) indica que *Nowet* es el dueño de estos especialistas, de la medicina, de los jaguares y de los demás felinos.

La muerte como producto de la guerra o de acciones chamánicas, al ser causada por un agente, debe ser vengada. La venganza era un elemento importante dentro de las sociedades chaqueñas²⁸, similar a lo que sucede en las sociedades amazónicas (Perusset y Rosso, 2009). Ello se refleja en la práctica referida en la literatura antropológica como *contradaño* (Miller, 1979; Terán, 1997), que hace que el agresor sufra en su propio cuerpo las acciones realizadas en el cuerpo de la víctima o que se vuelva loco (Terán, 1997, p. 52)²⁹. El autor lo relaciona con acciones similares que describen Dobrizhoffer, para los abipones, y Paucke, para los mocovíes, en el siglo XVIII. Dobrizhoffer (1968, II, p. 221) cuenta que:

Aunque se les abra una herida por una lanza, o por un golpe muy fuerte, y les cause la muerte, el desatinado pueblo piensa que murió no por el hierro sino por los hechizos letales. Ávidos de sangre hacen todo lo posible para que no solo se busque diligentemente

²⁷ Esto también sucede en otras sociedades de América del Sur (véase Reichel-Dolmatoff, 1980; Fausto, 2004).

²⁸ Idoyaga Molina (1983) menciona que el difunto exige venganza contra el sujeto que lo dañó, esto puede ser informado a sus parientes a través de los sueños, uno de los modos de comunicación entre vivos y muertos.

²⁹ Entre tobas y mocovíes, Terán (1997) encontró que dicha comunicación se realizaba cuando el enfermo todavía estaba vivo.

el autor del maleficio y de la muerte, sino para que se lo castigue cruelmente. Están convencidos de que el hechicero será eliminado enseguida de entre los vivos si los perros devoran el corazón y la lengua secos del muerto que arrancan del cuerpo aún caliente.

Asimismo, otra manera de ejecutar la venganza era buscar directamente al culpable y asesinarlo para vengar la muerte, como puede observarse en la descripción de Paucke (1943, p. 249):

Cuando muere un indio o un hijo de cacique (porque ellos creen que todos son muertos por los hechiceros) los amigos o el padre del fallecido se encaminan hacia un semejante [hechicero]; le preguntan cuál de entre ellos había muerto al fallecido. El indicado está seguro que él debe dejar la vida, si no en seguida pero sin embargo al corto tiempo. De esta manera muchísimos son asesinados en la tierra silvestre.

En el espacio chaqueño actual la brujería es llevada a cabo principalmente por mujeres. Creemos que esto es lo que refleja la gran cantidad de mujeres que Dobrizhoffer vio como “hechiceras”, y que es clara la diferencia con las enfermedades que enviaban los chamanes.

El siguiente caso, mencionado por el citado jesuita Dobrizhoffer (1968, II, p. 221), nos parece interesante para pensar otras categorías que podrían haber estado funcionando asociadas al uso de saberes para dañar:

En la colonia de San Fernando, un Yaaukaniga, célebre por su prosapia y por su fama militar entre los suyos, sufría terriblemente por la muerte precoz de una hijita suya; yo la había conocido y desde su nacimiento fue débil y enfermiza. Sin embargo todos pensaron con él que la causa de la muerte había sido algún veneno; las insensatas viejas lo dijeron y él lo creyó, que una india extranjera esposa de un abipón conocía el modo de preparar el veneno. Enfurecido por el dolor de la injuria e impotente en su deseo de venganza, acercándose de noche acometió a la inocente mujer que estaba desprevenida. Le clavó la lanza con fuerza por la espalda, cuando estaba sentada junto al fuego en el suelo con su hija.

Esta mujer no es reputada como “hechicera”, sino como conoedora para “preparar el veneno”. La mención del uso de este “veneno”, capaz de enfermar y matar, puede hacer referencia tanto a un veneno empírico como a uno espiritual. En el primer caso, puede tratarse de un conocimiento sobre ciertas plantas, animales y otras sustancias que pudieran utilizarse para hacer algún tipo de daño (o para sanar). Según Wilde (2009), en las misiones guaraníes existía una amplia red de conoedores de “medicinas” que las utilizaban para concretar fines individuales, incluyendo el hacer daño, inclusive durante el período en que estuvieron los jesuitas. En el segundo caso, creemos que puede hacer referencia a la mención de dardos o flechas que se utilizan para realizar el daño.

Asimismo, la inculpación de gente de otras etnias puede haberse debido a que despertaban sospechas por proceder de otro grupo étnico —por ende, podría ser un “otro” más poderoso— o por las alianzas que se iban gestando dentro de la sociedad abipona, en este caso. Esas cuestiones no podemos aclararlas; sin embargo, queda claro que las acciones y los discursos de los “hechiceros” (chamanes y brujos) permeaban la vida social de los grupos guaycurúes históricos y aún permean la vida social de los actuales.

CONSIDERACIONES FINALES

El término *hechicero* para el contexto del Gran Chaco meridional en el siglo XVIII hace referencia a dos personajes que existían en las sociedades guaycurúes: el chamán y la bruja. Actualmente, en varias etnias chaqueñas (por ejemplo, entre los toba y los pilagá) existen claramente estas dos figuras. Autores, como Vitar (2004), han mencionado que la acusación a las mujeres como hechiceras o brujas tenía relación con los prejuicios que los sacerdotes tenían sobre ellas. Si bien coincidimos en que esto efectivamente sucedía, creemos que también las obras de los jesuitas reflejan la existencia en tiempos históricos de este personaje.

Según los datos etnográficos —sobre los grupos chaqueños, pero también en los africanos— se observan similitudes y diferencias en las características y funciones del chamán y de la bruja. Ambos se relacionan con los seres poderosos, por esa razón son temidos por el resto de la sociedad; pero, mientras la bruja siempre utiliza sus poderes para

hacer el mal, el chamán se caracteriza por su ambivalencia ya que puede enfermar y matar tanto como curar. La bruja se dedica a hacer daño, es un ser maligno que puede atacar a cualquier integrante de la sociedad. En cambio, el chamán tiene funciones sociales que sirven para la protección del grupo: sanar a los enfermos anulando el poder de otros chamanes o brujos; protegerlo de enemigos ocultos, humanos o no humanos; auspiciar en las victorias bélicas, e interceder en los fenómenos naturales. La bruja hace el mal a su víctima sin motivo alguno, mientras que el chamán no utiliza su poder para enfermar sin causa. La conexión de estos personajes con los seres poderosos se produce durante estados alterados de conciencia, ya sea durante el sueño o el trance inducido por alguna acción o sustancia. La brujería era castigada con la muerte del agresor en muchas sociedades, esto también parece corroborarse en las obras de los jesuitas. Estas figuras con particularidades y funcionalidades sociales claramente diferentes aparecen en las fuentes históricas solapadas bajo el nombre de *hechiceros*.

En determinados momentos rituales, las mujeres de mayor edad con el cargo de *hechiceras* parecían presidir las celebraciones relacionadas con el trato con entidades poderosas. En el caso de las celebraciones de victoria y los rituales mortuorios, su función estaba relacionada con los espíritus de los muertos; probablemente intentaban obtener el poder que se encontraba en las cabelleras de los enemigos, al mismo tiempo que alejar los aspectos negativos del enemigo muerto. De igual manera, se encargaban de alejar al difunto reciente del mundo de los vivos ya que su proximidad era peligrosa para quienes entraran en contacto con él. En las sociedades chaqueñas, el muerto, al pasar a otro estado ontológico, se convierte en un ser poderoso y, por lo tanto, temible (Idoyaga Molina, 1983); los ancianos —gracias al poder acumulado en su vida— y los chamanes son los únicos capaces de tratar con esos poderes capaces de enfermar y matar.

Estos especialistas inspiraban sentimientos de respeto y de temor entre los miembros de su sociedad y despertaban sospechas en los sacerdotes misioneros, que vieron en ellos una traba para el proceso de evangelización. Por esta razón fueron combatidos asiduamente por los miembros de la Compañía de Jesús, hecho que ha quedado plasmado en los discursos sobre los “hechiceros”: farsantes, embaucadores y

mentirosos. La competencia espiritual fue ardua, y evidentemente lo que siguió fue una resignificación de los bagajes nativos y foráneos.

Es posible que existieran más especialistas que los considerados en este caso. Por ejemplo, que existieran diferentes categorías de chamanes, como es conocido para otras sociedades. Como explica Terán (1997, p. 50), para los tobas existe una gran diferencia entre un mago y un chamán (un *oraloyk* y un *piogonak*): “el primero utiliza poderes mágicos y no cura y el segundo utiliza poderes mágicos y cura. Ambos pueden entrar en trance, en ambos casos, en sueños las almas se desprenden y emprenden viajes, luchas y competencias”. Sin embargo, creemos difícil poder llegar a un análisis de ese tipo a partir de las fuentes con las que contamos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnott, J. (1934). Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras. *Revista Geográfica Americana*, 1, 491-501.
- Bohn Martins, M. C. (2007). Jesuitas na América do Sul: práticas missionárias, escrita política. En L. F. Viel Moreira (Coord.), *Instituições, fronteiras e política na história sul-americana* (pp. 45-72). Curitiba: Jurua.
- Braunstein, J. (2008). “Muchos caciques y pocos indios” Conceptos y categorías del liderazgo indígena chaqueño. En J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 5-32). Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste.
- Califano, M. (1975). El chamanismo mataco. *Scripta Ethnologica*, 3(2), 7-60.
- Califano, M. y Dasso, M. C. (1999). *El chamán wichí*. Argentina: Ediciones Ciudad.
- Califano, M. y Dasso, M. C. (2000). El estado de ensoñación o tohuislek de los mataco-maka del Chaco central (Argentina). En M. Perrin (Coord.), *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 239-262). Quito: Ediciones Abya-Ayala.
- Califano, M. e Idoyaga Molina, A. (1983). Las brujas mashco y pitagá: análisis comparativo de una estructura de dos grupos de América del Sur. *Revista Española De Antropología Americana*, XIII, 155-172.
- Carniel, J. (2009). La historia de la Compañía y la historia de la Conquista: parecidas pero no iguales. *Revista Nordeste. Serie Investigación y Ensayos*, 29, 3-28.

- Caro Baroja, J. ([1961] 1993). *Las brujas y su mundo: un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*. Madrid: Alianza.
- Ceballos Gómez, D. L. (1994). *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Citro, S. (2002). Multiplicidad y resignificaciones en el shamanismo qom. *Sztuka Leczenia*, VIII(4), 101-112.
- Citro, S. (2008a). Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los toba *takshik*. En S. Hirsch (Coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder* (pp. 27-59). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Citro, S. (2008b). Las estéticas del poder entre los mocoví santafesinos. En J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 169-198). Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste.
- Chaumeil, P. ([1982] 1998). *Ver, saber, poder: el chamanismo de los yagua de la amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro Argentino de Etnología Americana.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Dasso, M. C. (1985). El shamanismo de los mataco de la margen derecha del río Bermejo. *Scripta Ethnologica*, 5, 9-35.
- Deckmann Fleck, E. C. (2006). Da mística às luzes —medicina experimental nas reduções jesuítico-guaranis da Província Jesuítica do Paraguai. *Revista Complutense de Historia de América*, 32, 153-178.
- Dobrizhoffer, M. ([1784] 1968). *Historia de los abipones* (Vol. II). Resistencia: Universidad Nacional del Noreste.
- Douglas, M. (1970). *Withcraft Confessions and Acusssations*. London: Tavistock.
- Douglas, S. (1998). *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI Editores.
- Evans-Pritchard, E. E. ([1937] 1976). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Farberman, J. (2004). La hechicera y la médica. Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII. En P. Gonzalbo Aizpuru y B. Ares Queija, *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas* (pp. 163-192). Sevilla-Méjico: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-EEHA; El Consejo de México-CEH.

- Farberman, J. (2005). *Las salamancas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Fausto, C. (2004). A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakana of Eastern Amazonia. En N. Whitehead y R. Wright, *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia* (pp. 157-178). Estados Unidos: Duke University Press.
- Favret-Saada, J. (1980). *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Furlong, G. (1938). *Entre los mocobies de Santa Fe según las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgés, Román Arto, Antonio Bustillo y Florián Bauqué*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Furlong, G. (1967). Noticia bibliográfica y biográfica del padre Martín Dobrizhoffer. En M. Dobrizhoffer, *Historia de los abipones* (Vol. I, pp. 15-78, E. Wernicke, trad.). Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Giménez Benítez, S., López, A. M. y Granada, A. (2003). *Suerte, riqueza y poder: fragmentos meteóricos y la presencia de lo celeste entre los mocovíes del Chaco*. La plata: Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de <http://fcaglp.fcaglp.unlp.edu.ar/~sixto/arqueo/chile2003.doc>.
- Ginzburg, C. (1986). *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*. (A. Clavería Ibáñez, trad.). Barcelona: Muchnik Editores.
- Gordillo, G. (2003). Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco: A Political Economy. *Journal of Latin American Anthropology*, 3(8), 104-126.
- Gruzinski, S. ([1999] 2007). *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. (E. Foclh, trad.). Barcelona: Paidós.
- Hernández Asensio, R. (2003). Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753). *Anuario de Estudios Americanos*, 1(LX): 77-108.
- Idoyaga Molina, A. (1983). Muerte y funebria entre los pilagá. *Scripta Ethnologica*, VII, 33-45.
- Idoyaga Molina, A. (2000). *Shamanismo, brujería y poder en América Latina*. Argentina: CAEA-CONICET.
- Irurtia, M. O. (2008). El cacicazgo en la región pampeana-norpatagónica argentina a mediados del siglo XVIII: la actuación de los caciques en torno a la instalación de las misiones jesuíticas. *Anthropologica*, 26, 199-228.
- Jaolino Torres, M. M. (2008, Septiembre). O arquivo inaciano na gênese do poder disciplinar: formação, conformação e produção da Companhia de

- Jesús. Ponencia presentada en las *XII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas: Interacciones y Sentidos de la Conversión*. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: Buenos Aires, Argentina.
- Jaramillo, P. (2007). Kariburu: digresión ritual y posicionamiento político en el trabajo de curación entre los embera. *Universitas Humanística*, 63, 133-154.
- Jolís, J. ([1789] 1972). *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Karsten, R. (1932). *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco: Ethnological Studies*. Helsinski: Akademische Buchhandlung.
- Keller, H. (2010). Plantas usadas por los guaraníes de Misiones (Argentina) para la fabricación y el acondicionamiento de instrumentos musicales. *Darwiniana*, 48(1), 7-16.
- Langdon, E. J. M. (1992). Introduction. En E. J. M. Langdon y G. Baer (Eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America* (pp. 1-21). New México: University of New Mexico Press.
- Langdon, E. J. y Baer, G. (Eds.) (1992). *Portals of Power: Shamanism in South America*. New México: University of New Mexico Press.
- Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (Eds.) (2004). *El lenguaje de los dioses*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- López, A. M. (2009). La Virgen, el árbol y la serpiente: cielos e identidades en las comunidades mocovíes del Chaco (Tesis de Ph. D. sin publicar). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Lucaioli, C. (2005). *Los grupos abipones hacia mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Maeder, E. y Gutiérrez, R. (1995). *Atlas histórico del nordeste argentino*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Mendoza, M. (s. f.). *Hombres-de-guerra y hombres-de-paz: integración de los impulsos agresivos y pacíficos entre los toba del Pilcomayo medio*. Manuscrito sin publicar.
- Métraux, A. (1949). Religion and Shamanism. En J. Steward (Eds.), *Handbook of South American Indians* (Vol. v, pp. 559-599). Washington: Smithsonian Institution.
- Métraux, A. ([1946] 1996). *Etnografía del Chaco*. (s. t.). Paraguay: Editorial El Lector.

- Miller, E. (1977). Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco Argentino. En E. Hermitte y L. Bartomomé (Comp.), *Procesos de articulación social* (pp. 305-338). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Miller, E. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI Editores.
- Millones, L. (1982). Brujerías de la costa / brujerías de la sierra: estudio comparativo de dos complejos religiosos del área andina. *Senri Ethnological Studies*, 10, 229-274.
- Morales, M. (2005). *A mis manos han llegado: cartas de padres generales a la antigua provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid-Roma: Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Murray, M. A. (1921). *The Witch-cult in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Nacuzzi, L. (1998). *Identidades impuestas: tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Nesis, F. (2005). *Los grupos mocovíes en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Palomo, F. (2004). De algunas cosas que sucedieron estando en misión: espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península Ibérica (siglos XVI-XVII). En Freitas Carvalho, José, *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: Espiritualidade e cultura; actas do Colóquio Internacional* (pp. 119-150). Oporto: CIUHE. Recuperado de <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3769.pdf>
- Parrinder, G. (1965). *La brujería*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Paucke, F. (1943). *Hacia allá y para acá: una estadía entre los indios mocovíes, 1749-1767* (Vol. II). Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Paucke, F. (2000). *Hacia allá y para acá: una estadía entre los indios mocovíes, 1749-1767* (Tomo II). Córdoba: Nuevo Siglo.
- Paz, C. D. (2005). El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños: misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII. *Historia Unisinos*, 9(1): 35-48.
- Paz, C. D. (2009). La modernidad de los bárbaros: los abipones de San Jerónimo del Rey y sus relaciones sociales con las fronteras santafesinas del Chaco. *Historia Unisinos*, 13(3): 253-264.
- Perusset, M. y Rosso, C. (2009). Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní. *Memoria Americana*, 17, 61-81.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1980). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores.

- Rípodas Ardanaz, D. (1999, Septiembre). Idea sobre el quehacer del historiador en las crónicas jesuíticas de la provincia del Paraguay (1639-1766). En *Congreso Internacional Jesuitas 400 años en Córdoba* (pp. 239-247). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Ruiz, I. (1978). Aproximación a la relación canto-poder en el contexto de los procesos iniciáticos de las culturas indígenas del Chaco central. *Scripta Ethnologica*, 5, 156-169.
- Saeger, J. (2000). *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*. Tucson Arizona: The University of Arizona Press.
- Salamanca, C. y Tola F. (2002). La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino. *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 9, 96-116.
- Sánchez Labrador, J. ([1770] 1910). *El Paraguay católico* (Vol. 2). Buenos Aires: Imprenta de Coni.
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas: género y clases en los andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Sterpin, A. (1993). La chasse aux scalps chez les nivale du Gran Chaco. *Journal of Société des Américanistes*, LXXIX, 33-66.
- Sweet, D. (1995). The Ibero-American Frontier Mission in Native American History. En E. Langer y R. Jackson (Eds.), *The New Latin American Mission History* (pp. 1-48). Lincoln-Londres: University of Nebraska Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Terán, B. (1997). Categorías shamánicas y parashamánicas o iniciáticas en la cultura de los tobas orientales. *Mitológicas*, XII(1), 45-54.
- Tola, F. (2001). Relaciones de poder y apropiación del “otro” en relatos sobre iniciaciones chamánicas en el Chaco argentino. *Journal de la Société des Américanistes*, 87, 197-210.
- Tola, F. (2006). “Después de muerto hay que disfrutar, en la tierra o en el mundo celestial”: concepciones de la muerte entre los tobas (qom) del Chaco Argentino. *Alteridades*, 32(16), 153-164.
- Tomasini, A. (1974). El concepto de payák entre los toba de occidente. *Scripta Ethnologica*, 2, 123-130.
- Torres Londoño, F. (2002). Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Tempos do Sagrado: Revista Brasileira de História*, 42(22), 11-32.
- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

- Villar, D. (2007). Religiones omnívoras: el chamanismo chané y las relaciones interétnicas. *Anthropologica*, 25, 157-170.
- Vitar, B. (2001). La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. *Andes*, 12, 201-222.
- Vitar, B. (2004). Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII). *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria*, 12, 39-70.
- Wilbert, J. (1987). *Tobacco and Shamanism in South America*. New Haven-London: Yale University Press.
- Wilde, G. (2008). Imágenes, sonido y memoria: hacia una antropología del arte misional. En *Actes du colloque international Histoire de l'Art et Anthropologie* (pp. 1-14). París: Musée du Quai Branly. Recuperado de <http://actesbranly.revues.org/316>.
- Wilde, G. (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Argentina: Editorial SB.
- Wright, P. (1984). Quelques formes du chamanisme toba. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 48, 29-35.
- Wright, P. (1990). Sueño y poder entre los toba (Argentina). En M. Perrin (Coord.), *Antropología y experiencias del sueño* (pp. 215-237). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wright, P. (1992). Dream, Shamanism, and Power among the Toba of Formosa Province. En E. J. M. Langdon y G. Baer (Eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America* (pp. 149-172). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wright, P. (2008). *Ser en el sueño: crónicas e historias de vida toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

**PATRONES DE ASENTAMIENTO
Y DISTRIBUCIÓN DE RECURSOS AGRÍCOLAS
EN DOS UNIDADES POLÍTICAS PREHISPÁNICAS
EN LOS LLANOS OCCIDENTALES DE VENEZUELA ***

*Settlement Patterns and Distribution of Agricultural Resources
in Two Political Pre-Hispanic Units of the
Eastern Savannas of Venezuela*

JUAN CARLOS VARGAS RUIZ **

Universidad de Pittsburgh · Estados Unidos

* El presente artículo presenta, en forma parcial, los resultados del trabajo de grado para obtener el título de Magister Scientiarum. El tema y las hipótesis planteadas en el presente artículo forman parte del proyecto Ecología Histórica y Economía política en los Llanos Occidentales de Venezuela, dirigido por el Dr. Rafael Gassón, adscrito al Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (ivic), institución que financió su realización. La manera de analizarlo, las pruebas utilizadas y las conclusiones son de mi autoría y responsabilidad.

**jcvgargasru@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 22 de septiembre del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

En el presente artículo analizamos la relación entre la distribución de recursos agrícolas y la distribución de la población en las regiones de Gaván y Cedral, en Barinas (Venezuela), durante el periodo arqueológico Gaván Tardío (550-1000 A. D.). El objetivo de dicha evaluación ha sido someter a prueba los dos modelos de evolución social propuestos para explicar la naturaleza y desarrollo de las sociedades complejas prehispánicas barinasas. Ofrecemos información adicional que brinda nuevos elementos analíticos relacionados con la centralización demográfica, la integración política y la guerra en estas regiones. Nuestros resultados indican que el grado de variabilidad de estas formas de organización social fue mayor que hasta el que ahora se ha considerado.

Palabras clave: agricultura prehispánica, arqueología de Venezuela, Barinas, cacicazgos, centralización demográfica, patrones de asentamiento.

ABSTRACT

The paper analyzes the relationship between the distribution of agricultural resources and the distribution of population in the Gaván and Cedral regions in Barinas (Venezuela), during the Late Gavan archaeological period (550 – 1000 A. D.). The goal of this evaluation was to test the two social evolution models proposed to explain the nature and development of complex Pre-Hispanic societies in Barinas. It also provides additional information that brings new analytical elements related to demographic centralization, political integration and warfare in these regions. Results indicate that the degree of variability of these social organizational forms was higher than considered until now.

Keywords: Barinas, chiefdoms, demographic centralization, Pre-Hispanic agriculture, settlement patterns, Venezuelan archaeology.

INTRODUCCIÓN

En la arqueología de las tierras bajas suramericanas, uno de las principales temas de discusión ha sido el de la relación entre complejización social e intensificación agrícola (Drennan, 1996; Denevan, 1982, 2001; Roosevelt, 1980; McC. Netting, 1974), tal es el caso de las sociedades que habitaron el área conformada por los actuales Llanos Occidentales de Venezuela y los Llanos Orientales de Colombia. En el caso de Venezuela, se cuenta con bastante información que ha sido recolectada por distintos estudios desde la década de 1950 (Cruxent y Rouse, 1982; Zucchi, 1967; Zucchi y Denevan, 1979; Zucchi, 1984), algunos de ellos de carácter regional (Garson, 1980; Spencer, Redmond y Milagro, 1994; Spencer, 1994, 1998; Gassón, 1997, 1998, 2006, 2009; Redmond, Gassón y Spencer, 1999).

Teniendo en cuenta que la información disponible sobre estudios recientes en esta área es limitada, queremos presentar en este artículo una síntesis de los resultados de investigación obtenidos en tres regiones de los Llanos Occidentales venezolanos. Esperamos que las conclusiones propuestas puedan ser sometidas a prueba y comparadas con las de estudios similares que a futuro se realicen en Colombia.

Nuestro propósito ha sido estudiar la relación entre la distribución de recursos agrícolas y la distribución de la población en las regiones de Gaván, Cedral y Lomitas Florideñas, en Barinas, uno de los estados llaneros del occidente de Venezuela, durante el periodo arqueológico Gaván Tardío (550-1000 A. D.). El objetivo de investigación ha sido someter a prueba los dos modelos de evolución social propuestos para explicar la dinámica evolutiva y las formas de organización espacial y política de las sociedades complejas prehispánicas en esta macrorregión. En dichos modelos, el *conflicto* se considera como la principal causa de cambio; sin embargo, cada uno hace distinto énfasis en las variables que se evalúan, en consecuencia surgen imágenes contradictorias de sociedades que, en principio, deberían ser similares. Spencer y Redmond han propuesto un modelo de evolución social en el que los rasgos característicos de las sociedades complejas barinasas fueron la centralización, la tributación y la guerra (Redmond, 1994; Spencer et ál., 1994; Spencer, 1994, 1998). En contraste, Gassón ha sugerido un segundo modelo que contempla la sociabilidad, la complementariedad y el comercio como procesos centrales de la dinámica evolutiva de estas sociedades (Gassón, 1998).

Si bien las evidencias obtenidas hasta ahora en el área de los Llanos Occidentales de Venezuela para documentar la existencia de complejidad social son claras (Spencer et ál., 1994; Spencer, 1998; Gassón, 1998), no parecen suficientes para validar específicamente una u otra imagen, por tanto ha sido necesaria la recopilación de información adicional para someter a prueba los modelos que las generan. La información que utilizamos para evaluar los modelos se refiere a las variables *distribución de población* y *distribución de recursos agrícolas*, y fue analizada a través de un estudio de patrones de asentamiento que abarca las regiones arqueológicas de Gaván, Cedral y Lomitas Florideñas.

Los datos analizados provienen de los reconocimientos regionales efectuados por Redmond y Spencer, en la región de Gaván (2007), y por Gassón, en la región de Cedral (1998), como también de información registrada durante varias temporadas de campo (2008-2010) que nos permitió ampliar el área de estudio y definir a la región de Lomitas Florideñas como tercer caso de estudio. Adicionalmente, los datos sobre recursos agrícolas han sido tomados del “Reconocimiento ecológico” efectuado por Sarmiento, Monasterio y Silva (1971) en el estado Barinas.

ÁREA DE ESTUDIO

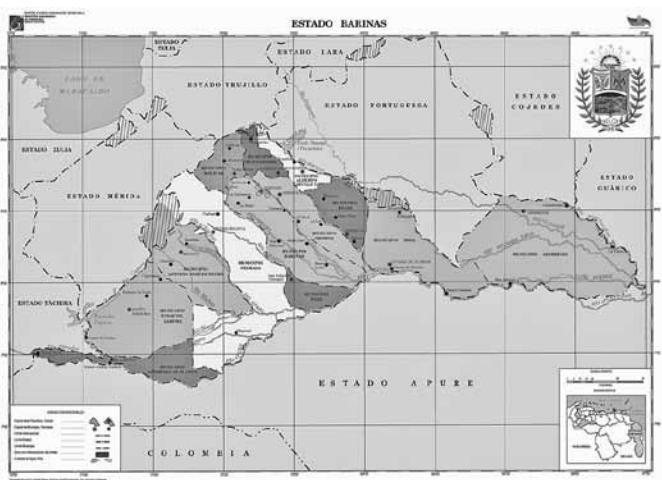


Figura 1

Localización del área de estudio. Recuperado

de http://www.guiaviajesvirtual.com/index_barinas.php?recharge=municipios

El área de estudio que hemos seleccionado abarca aproximadamente 1.712 km² y se encuentra localizada en Barinas, que es uno de los estados llaneros ubicados al noroccidente de Venezuela (figura 1). Por su geomorfología corresponde a lo que ha sido definido como *llano alto*; es decir, una zona con elevaciones entre los 180 y 240 m.

El clima de esta región es marcadamente estacional y, en consecuencia, tiene una gran influencia en la distribución de la vegetación (Sarmiento et ál., 1971, p. 55). Se distinguen dos temporadas: una de lluvias, que inicia en abril y se extiende hasta octubre o noviembre, y otra seca, que abarca los meses de diciembre hasta marzo. En relación a la hidrografía, el área de estudio se encuentra ubicada entre el piedemonte andino y los ríos Suripá y Anaro. En esta zona se distinguen numerosos ríos con caudales importantes, como el Canaguá, el Pagüey, el Acequia y el Ticoporo, entre otros.

En nuestro estudio, la caracterización medioambiental se ha basado en el sistema de clasificación ecológica en sistemas de relieve propuesto por Sarmiento et ál. (1971), los cuales fueron definidos a partir de los tipos de suelos, topografía y tipo de vegetación en una ubicación específica. La combinación de estos tres factores conforma un patrón característico. Cada paisaje fue considerado como un ecosistema, lo cual implica una agrupación característica y distintiva de elementos interrelacionados (Gassón, 1998, p. 52). Este enfoque también ha sido utilizado por Redmond y Spencer (2007, pp. 15-21) y por Gassón, (1998, p. 52), ya que es el único y más completo realizado hasta el momento.

En nuestro estudio nos hemos concentrado en la caracterización de la aptitud agrícola de los sistemas de relieve ya que esta depende de los tipos de suelos asociados a cada sistema (Sarmiento et ál., 1971, p. 18). No obstante, reconocemos algunas limitaciones en esta caracterización: por ejemplo, no considera el impacto que tienen en el proceso de evolución de los suelos, factores como el cambio climático y la acción de los seres humanos, que ocurren en procesos de corta duración (Montagne et ál., 2009; Samouëlian y Cornu, 2008). En consecuencia, las observaciones e hipótesis sobre productividad agrícola y distribución de población están sujetas a una futura verificación.

Tabla 1 Autor

Sistema de relieve y rangos de productividad. Archivo del autor

Sistemas de paisaje	Codificación de Sarmiento et ál. (1971)	Sistemas de relieve	Rango de productividad	Rendimientos (kg/ha)
1.Paisaje con predominancia de bosques				
	3	Las Veguitas	3	1800
Selvas de terrazas y llanuras aluviales	5	Torunos	3	1800
	17	Ticoporo Arriba	3	1800
	18	Caparo	3	1800
2.Paisaje con predominancia de sabanas secas				
Sabanas húmedas de terrazas y llanuras aluviales	6	Caño San Silvestre	2	900
	8	Calzada de Páez	2	900
3.Paisaje con predominancia de sabanas húmedas				
Sabanas secas de abanicos y terrazas	2	Curbatí	0	0
	7	Caño Guacharaca	1	450
4.Paisaje con predominancia de esteros				
Esteros de la llanura aluvial	19	Caño Oro	1	450

Sarmiento et ál. (1971) han planteado la delimitación de cuatro sistemas de paisaje que se subdividen en diecinueve subsistemas de relieve. En nuestra área de estudio solo hemos identificado nueve de estos subsistemas, los cuales exhiben diferencias en cuanto a su potencial para la producción agrícola. Los mejores sistemas, desde el punto de vista de la productividad agrícola, tienen un rango de 3, y los peores un rango de 0. Que un sistema de relieve tenga un rango de productividad igual a 2 no significa que este produzca en la realidad el doble que otro sistema con rango 1; solo indica que el de rango 2 ha sido juzgado como más productivo que un sistema con rango 1 (Drennan Quattrin y Peterson, 2006, p. 108). De esta manera, todas nuestras proyecciones son estimadas, no absolutas. El área de estudio se sobrepone a paisajes con predominancia de bosques, sabanas secas, sabanas húmedas y esteros (tabla 1).

Los sitios arqueológicos registrados en las regiones de Gaván y Cedral han sido clasificados de acuerdo a un esquema jerárquico, que distingue tres niveles de asentamientos definidos a partir de tamaño, monumentalidad, y tipo y número de estructuras artificiales asociadas a cada sitio (Spencer, 1994, 1998; Spencer y Redmond, 1998; Redmond et ál., 1999; Redmond y Spencer, 2007).

El primer nivel o Centros Primarios Regionales —en adelante, CPR— está compuesto por sitios de tamaño superior a 30 hectáreas en los que se distinguen conjuntos de grandes montículos de alturas superiores a los 10 metros, acompañados de montículos habitacionales (alturas inferiores a los 3 metros). El segundo nivel (Centros Secundarios Regionales —CSR—) está compuesto por sitios que oscilan entre las 5 y 10 hectáreas y en los que fueron construidos de 2 a 4 montículos cuya altura es inferior a 6 metros. En estos sitios es posible observar una plaza central y encerramientos que los rodean, al igual que calzadas (*causeways*) que se dirigen hacia los de menor nivel. En nuestra región de estudio han sido caracterizados como CPR los sitios de Gaván (B12) y Cedral (C1). El tercer nivel (sitios de tercer nivel o STO) consiste en sitios de habitación, de tamaño entre 1 y 5 hectáreas, en los que no se detectó presencia de arquitectura monumental (Redmond y Spencer, 2007, p. 324) (figura 2).

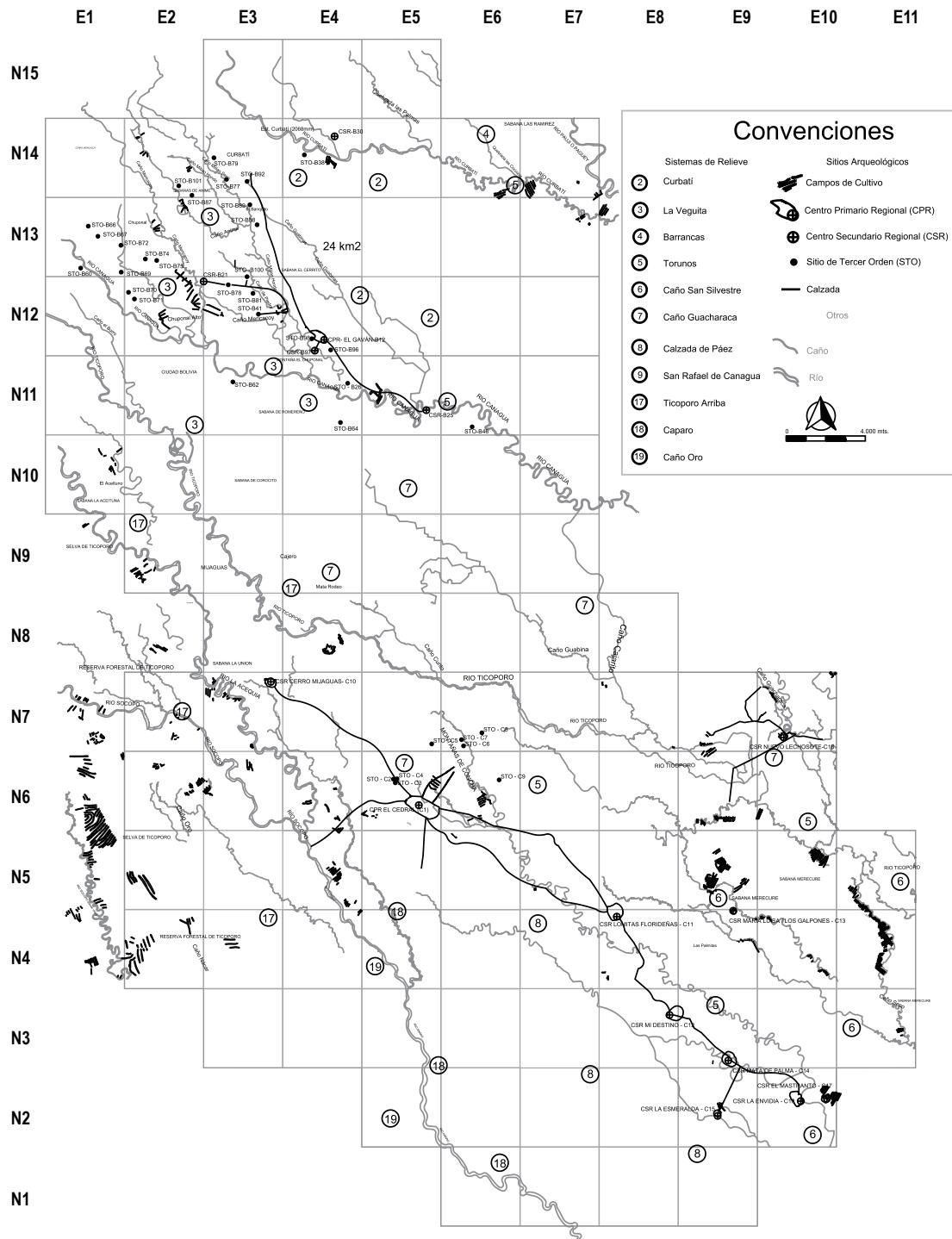


Figura 2

Región de estudio y sitios arqueológicos. Archivo del autor

LOS MODELOS EVOLUTIVOS Y PATRONES DE ASENTAMIENTO EN BARINAS

Con relación a las sociedades complejas de Barinas se han planteado dos modelos evolutivos, que hacen énfasis en que el conflicto fue la principal causa de cambio y complejización. En el primero, los principales mecanismos de la economía política fueron la guerra y la tributación, mientras que en el segundo lo fueron el ceremonialismo público y el comercio.

La caracterización de las sociedades prehispánicas de los Llanos Occidentales como complejas o cacicales se ha basado en seis tipos de evidencias: 1. Una jerarquía regional de asentamientos de tres niveles, 2. Arquitectura monumental de montículos piramidales y otras estructuras, 3. Incremento considerable de la población regional, 4. Diferenciación en los patrones residenciales y funerarios, 5. Implementación de tecnologías complejas para la agricultura y el transporte, y 6. Relaciones extensas con otras sociedades, incluyendo el intercambio a larga distancia y la guerra (Spencer et ál., 1994; Spencer, 1994, 1998; Gassón, 1997, 1998, 2006, 2009; Redmond et ál., 1999).

Redmond y Spencer han identificado a estas poblaciones como grupos caquetíos relacionados étnicamente con cacicazgos arawak (Redmond y Spencer 2007, pp. 22-26). De acuerdo con la información arqueológica y etnohistórica registrada por ellos, las principales características de estos grupos eran el tamaño, la densidad y la belicosidad de sus poblaciones (Redmond y Spencer, 2007, p. 23). La presencia de guerreros que aprovechaban sus habilidades militares para obtener estatus y privilegios fue uno de los elementos centrales de diferenciación social. Las relaciones con otras unidades políticas se establecían a través de dos mecanismos básicos: el comercio y la guerra. Estas actividades eran financiadas por medio de la producción de excedentes agrícolas, los cuales eran controlados y administrados por la élite (Spencer et ál., 1994, p. 139).

Gassón ha argumentado que la imagen creada por Spencer y Redmond de los cacicazgos de Barinas tiene una fuerte influencia mesoamericana, en la que se distinguen algunos elementos de similitud con las sociedades complejas de Oaxaca (Méjico), región en la que ellos han trabajado (Redmond y Spencer, 1983), tales como la importancia que se atribuye a la agricultura, el papel de las capitales regionales, el poder de la élite y la guerra (Gassón, 2009, p. 26). Este investigador también ha señalado el hecho de que las analogías etnohistóricas usadas

por Spencer y Redmond no son sistemáticas (Gassón, 2001, p. 183), y que pasan por alto que las descripciones de los cronistas y funcionarios son un subproducto de las complejas relaciones que iniciaran en el siglo XVI los europeos y sus descendientes, con las diferentes organizaciones sociales pre-existentes (Zucchi y Gassón, 2002, pp. 79-80).

En consecuencia, Gassón ha propuesto un modelo que se basa en analogías de las tierras bajas suramericanas. Según este arqueólogo, estos grupos humanos formaron parte del *stock* lingüístico arawak, y la sociabilidad se constituyó en su principal mecanismo de interacción. Migraciones de grupos maipure provenientes del norte del Amazonas alrededor de 1450 A. P. (Oliver, 1989, pp. 405-406; Zucchi, 2002, p. 218) podrían haberse asentado en los llanos de Barinas y, posteriormente, haber conformado, entre 550 y 1000 A. D., sistemas jerárquicos similares a los de la antigua matriz cultural arawak (Gassón, 2009, p. 29). Adicionalmente, Gassón plantea que la distribución de la población en estas regiones pudo ser influenciada por factores simbólicos, agrícolas y ecológicos (Gassón, 2009, p. 29; Koerner y Gassón, 2001, pp. 202-203).

Este modelo contempla la realización de ceremonias públicas (*feasts*) como uno de los principales escenarios de la economía política de estas sociedades, tal como lo sugiere la gran producción de artefactos cerámicos utilizados en la preparación y consumo de alimentos y bebidas, que han sido registrados arqueológicamente en contextos ceremoniales, públicos y domésticos (Gassón, 1998). Es posible que el consumo de alimentos y bebidas en dichos contextos haya permitido expresar la competencia y desigualdad entre grupos en forma pacífica (Gassón, 2009, p. 30). No obstante, el autor sugiere la posibilidad de que las relaciones económico-políticas también se resolvieran a través de la guerra, aunque con mucha menor intensidad de lo que piensan Spencer y Redmond (Gassón, 2009, p. 31). Las unidades políticas que se comprometieron en este tipo de actividades ceremoniales necesitaron más producción agrícola, y “el resultado fue un incremento de la demanda social por producción no a causa de presiones medioambientales sino por la competencia social” (Gassón, 1998, p. 164).

Las anteriores imágenes pueden ser sintetizadas en dos modelos teóricos generales sobre la evolución social: El modelo de Anderson (1994) sobre *cacicazgos cílicos*, que ubica las razones del cambio social sobre todo en el *conflicto* y la *guerra* entre élites y facciones políticas vecinas; y el modelo de Hayden (1995) sobre sociedades *transigualitarias*,

que enfatiza la necesidad del *consenso* y de mecanismos como las *ceremonias públicas* para disminuir o superar el *conflicto* entre los diferentes estamentos de la sociedad (Gassón, 1998, p. 165). Aunque estos modelos señalan la competencia entre élites como el elemento básico para explicar la naturaleza del cambio social, ambos proporcionan diferentes mecanismos y estrategias para explicarlo. Mientras que el primero hace énfasis en el conflicto entre élites para explicar la evolución social como un proceso general compuesto por unos pocos tipos sociales (banda, tribu, cacicazgo, estado), el segundo contempla muchas otras estrategias y modelos de organización implicados en procesos de carácter más particular y local (variaciones en formas de organización política y social y competencia que puede ser resuelta de muchas maneras por las élites y sus seguidores) (Gassón, 1998, pp. 166-168; 2009, pp. 24-25).

Los modelos de Spencer y Redmond, y de Gassón consideran la producción de excedentes como elemento central de la economía política de estas sociedades. Por esta razón consideramos que el análisis de la relación entre los patrones de distribución de la población prehispánica y la variabilidad en las estrategias sociopolíticas implementadas para la captación y uso de excedentes agrícolas permite evaluar en forma comparativa dichos modelos.

Las diferencias entre las regiones de Gaván y Cedral también son observables en los patrones de asentamiento, y se ha sugerido que podrían estar relacionadas con las distintas estrategias de control económico y político que la élite de cada unidad política ejerció sobre sus seguidores (Gassón y Rey, 2006, p. 153), así como con la variabilidad espacio-temporal y la diversidad de los recursos agrícolas en estas regiones (Gassón, 1998, 2002, 2009; Gassón y Rey, 2006; Spencer et ál., 1994, 1998; Spencer, 1998; Redmond et ál., 1999). A continuación presentamos una breve revisión de dichas diferencias:

1. *Jerarquía regional de asentamientos y monumentalidad.* Aunque la estructura de la arquitectura monumental del CPR de Cedral (C1) es similar al de Gaván (B12), el primero es cuatro veces mayor que el segundo (tabla 2). Adicionalmente, los centros secundarios conectados por calzadas al CPR Cedral fueron tanto o más grandes que el CPR de la unidad política de Gaván (Gassón y Rey, 2006, p. 144). Ya que estos sitios están conectados por calzadas con el CPR C1, se asume que durante algún momento del período Gaván Tardío fueron contemporáneos.

Basados en estos datos, Redmond et ál. (1999) han propuesto a Cedral como “el centro regional de un cacicazgo supremo¹ (*paramount chiefdom*) que fue considerablemente más grande en escala, fuerza y poder durante su apogeo que el Gaván” (p. 124).

2. *Implementación de tecnologías complejas para la agricultura y el transporte.* En relación con la producción agrícola, se ha sugerido que la de la unidad política de Cedral fue significativamente mayor, ya que la de los campos asociados al CPR exceden en magnitud a los de Gaván, por lo que podrían haber soportado una mayor cantidad relativa de población (tabla 2) (Redmond et ál., 1999, p. 125; Gassón y Rey, 2006, p. 147). Adicionalmente, en la región de Gaván los campos de cultivo están asociados a asentamientos de segundo y tercer orden alejados del centro primario; mientras que en la de Cedral, estos se encuentran directamente asociados al centro primario regional (Redmond et ál., 1999, p. 125; Gassón y Rey, 2006, p. 144).

Tabla 2.

Datos básicos sobre área y extensión por unidad

política. Periodo Gaván Tardío (550-1000 A. D.).

Unidad política	Extensión		
	CPR (ha)	LRC (km)	CE (ha)
Gaván (B12)	33	22.4	35
Cedral (C1)	135	45.7	416

Nota: CPR= Centro primario regional; LRC= Longitud Red de Calzadas;

CE= Área de Campos Elevados.

Sobre las redes de calzadas, Gassón y Rey (2006, p. 149) determinaron que la asociada al CPR Gaván-B12 es menor en longitud que la de Cedral-C1, y que esta última cubre un territorio equivalente al de

¹ La existencia de un patrón de asentamiento jerarquizado y la construcción de obras monumentales son indicadores utilizados por los arqueólogos para establecer la existencia de un cacicazgo en una región. Un patrón regional de lugares centrales que difieren en tamaño y complejidad es interpretado como un indicador de los niveles de toma de decisiones al interior de una jerarquía sociopolítica (Blitz, 1999, p. 578). En términos de la jerarquía administrativa, se han definido tres tipos de cacicazgos: simples, complejos y supremos (*paramount*). En esta clasificación, el tamaño y poder de un cacicazgo es medido de acuerdo al número de comunidades subordinadas bajo el control directo de un centro cacical o CPR. Los cacicazgos

Gaván, lo que podría ser un indicador de la tendencia de Cedral hacia una mayor centralización territorial (tabla 2). Por otra parte, los dos modelos coinciden en que estas estructuras cumplieron con importantes funciones políticas y económicas, como el control y movilización de población y de excedentes, y también en que son evidencia del grado de integración de estas comunidades, en cuanto conectaron la mayor parte de la población regional (Spencer y Redmond, 1998, p. 107; Gassón y Rey: 2006, p. 149). Spencer y Redmond sugieren que las calzadas no solo fueron una respuesta a las inundaciones estacionales, sino que estaban relacionadas con las estrategias que soportaron las instituciones políticas, religiosas y militares de la unidad política del Gaván (Spencer y Redmond, 1998, p. 109). Para Gassón, en el Cedral la distribución concéntrica de los campos de cultivo sugiere que las calzadas pudieron estar relacionadas con un patrón de explotación de los recursos naturales, compuesto por diferentes sistemas de cultivo, como jardines y huertos, cultivos permanentes y agricultura de roza y quema (Gassón, 1998, p. 67).

3. *Guerra*. Ambos modelos reconocen la existencia de un conjunto de indicadores arqueológicos relacionados con la guerra, tales como zonas de amortiguamiento, fortificaciones, cambios en patrones de asentamiento y la distribución de las zonas de cultivo en relación con las áreas de habitación (Spencer, 1998; Redmond et ál., 1999; Gassón, 2009, pp. 26-27). Sin embargo, Koerner y Gassón han señalado que estos rasgos también podrían representar la forma en que metafóricamente los habitantes de estos asentamientos objetivaron las asociaciones de las prácticas ecológicas y sociales con sus ancestros y deidades (Koerner y Gassón, 2001, pp. 202-203; Gassón, 2009, p. 29). Otro elemento que es necesario considerar es que en ambas regiones es notoria la ausencia de artefactos, como mazas o puntas de proyectil, que pudieran haber sido utilizados en las actividades bélicas.

En conclusión, a pesar de que ambos estudios coinciden en que es posible describir rasgos asociados a sociedades complejas, la

simples tienen un nivel en la toma de decisiones por encima de la unidad doméstica o la comunidad local, mientras que lo complejos tienen dos niveles de toma de decisiones (Steponaitis, 1978). Un cacicazgo supremo (*paramount chiefdom*) es aquel que ejerce control directo o indirecto sobre una serie de otros cacicazgos, incluido al menos un cacicazgo complejo (Blitz, 1999, p. 578). Lugares centrales que difieren en tamaño y complejidad son interpretados como un indicador de los niveles de toma de decisiones al interior de una jerarquía sociopolítica (Blitz, 1999, p. 578).

información con la que contamos aún es poca y contradictoria para apoyar de forma inequívoca uno de los dos modelos de complejización en los Llanos, por lo que es necesario profundizar en su análisis.

RECURSOS AGRÍCOLAS Y OCUPACIÓN PREHISPÁNICA

Los análisis realizados por Spencer et ál. (1994, p. 135) y por Gassón (1998, p. 81) en las regiones de Gaván y Cedral concluyeron que la población potencial que pudo haber sido sostenida fue considerablemente más alta que la población arqueológicamente estimada. Nuestros análisis no solo se dirigieron a comprobar esta observación, sino también, y principalmente, a caracterizar la relación entre la población de estas regiones y las mejores tierras para cultivo.

Para cumplir nuestro objetivo nos basamos en las metodologías propuestas para el Valle de Oaxaca por Nicholas (1989), que emplea áreas de captación² (*catchment areas*), y para el Valle de la Plata por Drennan et ál. (2006), que requiere la definición de rangos de productividad (*productivity ranks*) y de paisajes-suelo (*soil scapes*), los cuales son similares a los *sistemas de relieve* definidos por Sarmiento et ál. (1971) para Barinas. Para nuestros análisis implementamos ambas metodologías para contrastar los resultados obtenidos, ya que diferentes factores pueden operar a distintas escalas espaciales.

El área total de reconocimiento fue dividida en tres regiones: Gaván, Cedral y Lomitas Florideñas (figuras 3, 4 y 5). Tomamos esta decisión basados en las inconsistencias que presenta el sitio de Lomitas Florideñas en relación con el modelo de patrón de asentamiento jerárquico propuesto por Spencer y Redmond, ya que el tamaño, la disposición y magnitud de las estructuras monumentales plantean la posibilidad de que este asentamiento haya sido un CPR y no un centro secundario (Gassón y Rey, 2006, p. 150).

² El análisis de áreas de captación parte del supuesto de que un grupo humano podrá, a lo largo del tiempo, hacer uso de aquellos recursos disponibles en su territorio que son económicos para su explotación y que pueden ser utilizados dentro de un rango de tecnología disponible. Para implementar este tipo de análisis es necesario, en primer lugar, determinar la región que probablemente ha sido explotada por los habitantes de un sitio. También es prioritario determinar la distancia del sitio a los recursos. Cuanto más alejada esté un área del sitio, es menos probable que sea aprovechada, pues es menos productiva su explotación (a menos que sea particularmente productiva) ya que la energía consumida en el movimiento desde y hacia el sitio podría tender a anular la utilidad derivada de la utilización del recurso (Vita Finzi y Higgs, 1970, pp. 5-7).

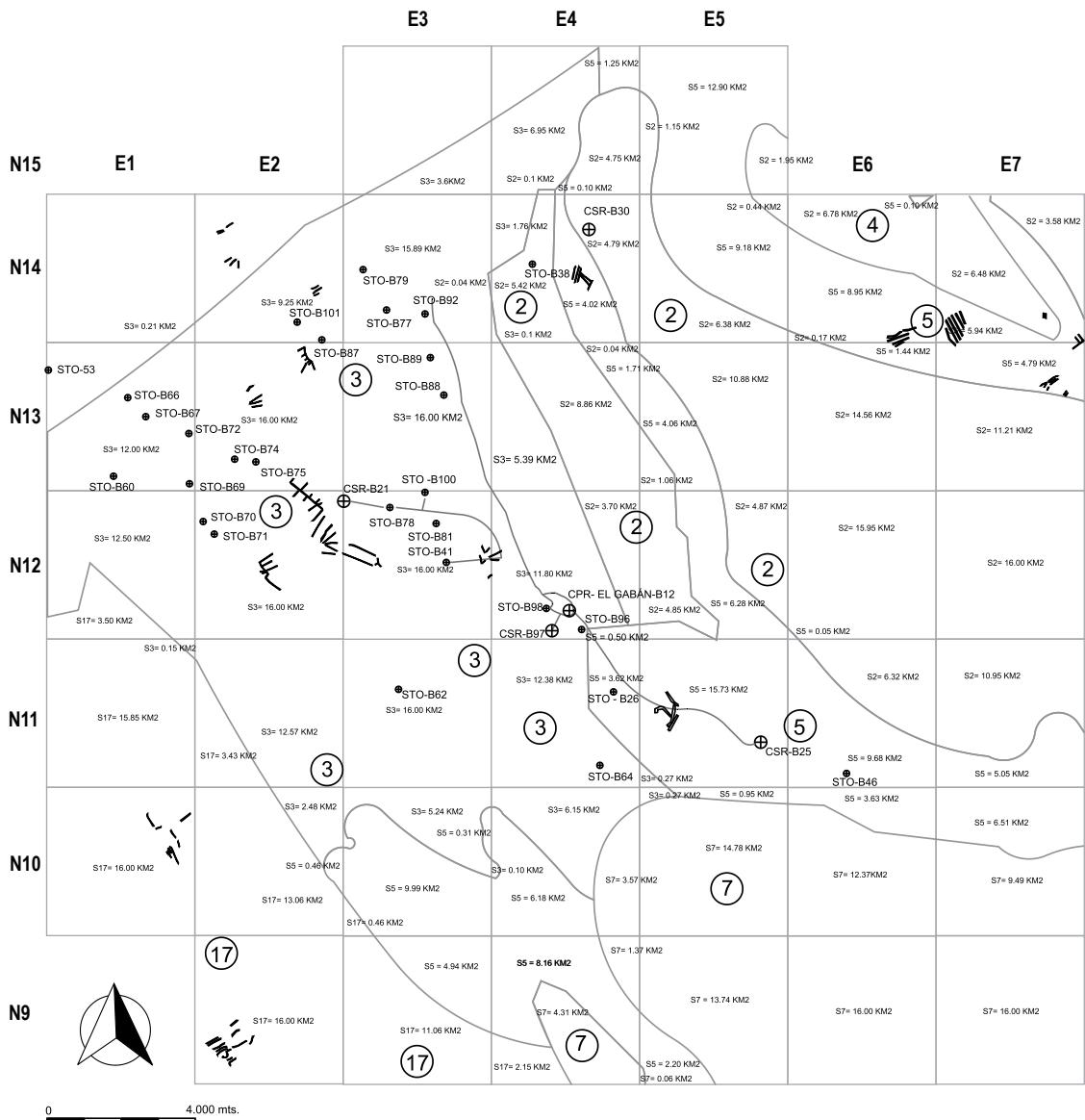


Figura 3

Áreas de captación de 4 x 4 km, distribución de relieves (en km²).

Región de Gaván. Archivo del autor

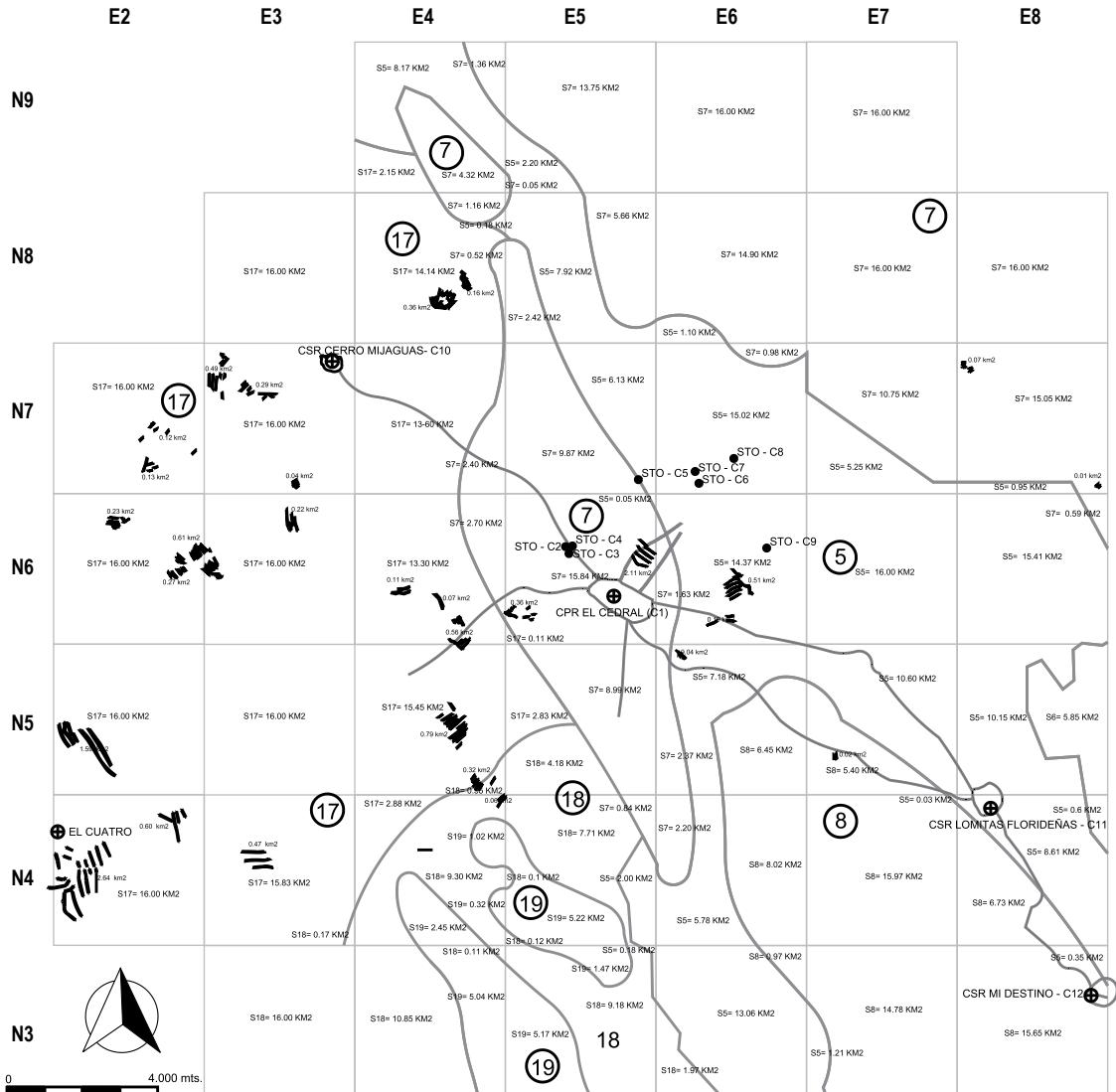


Figura 4

Áreas de captación de 4 x 4 km, distribución de relieve (en km²).

Región de Cedral. Archivo del autor

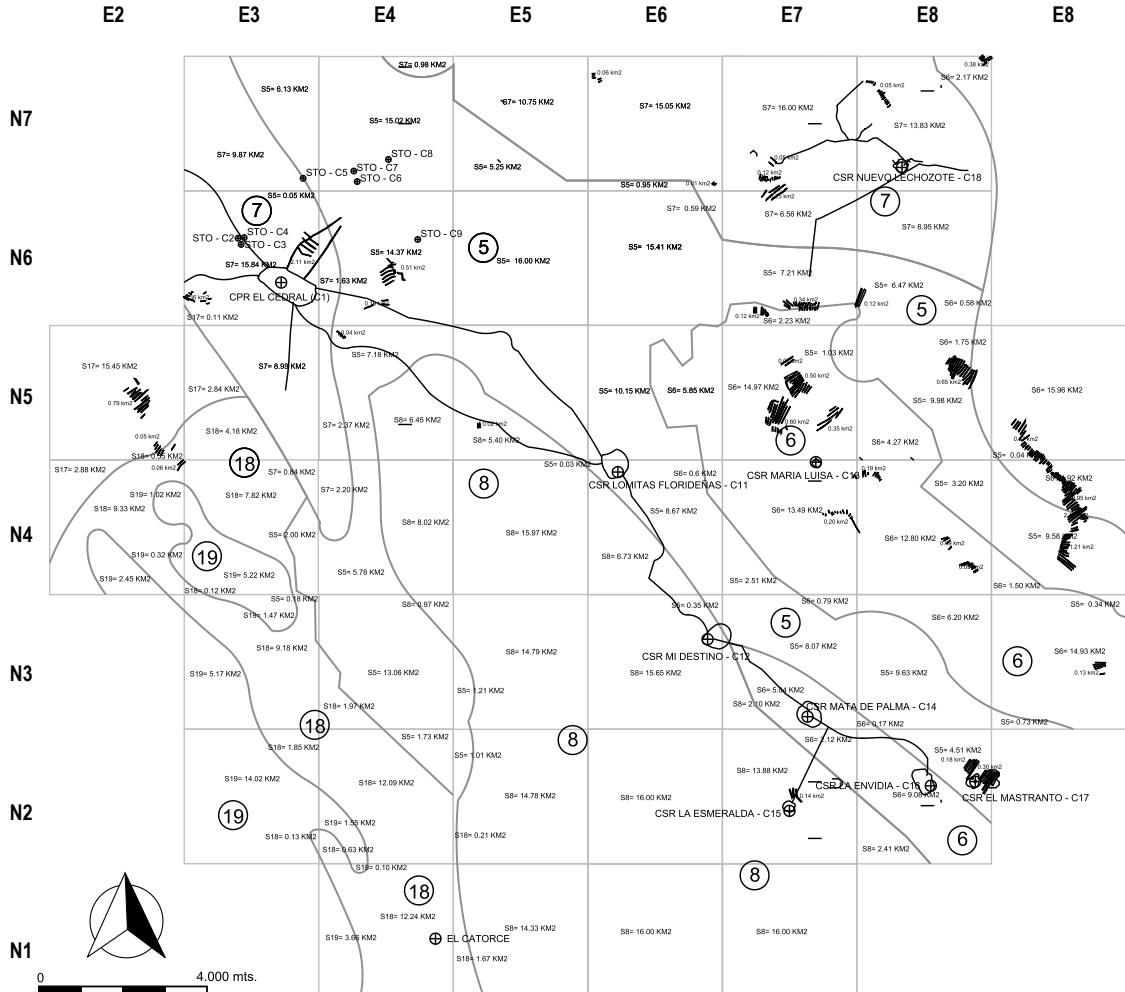


Figura 5

Áreas de captación de 4 x 4 km, distribución de relieves (en km²).

Región de Tomitas. Archivo del autor

Con relación a nuestros análisis, los parámetros bajo los cuales generamos nuestros datos son los siguientes:

1. Para establecer la productividad de cada región se realizó la sumatoria de los índices de productividad de todas las áreas de captación y esta sumatoria fue dividida por el número total de hectáreas incluidas en cada región.
2. El índice de productividad de cada área de captación se obtuvo al multiplicar las áreas de cada uno de los sistemas de relieve que la compone por el respectivo rango de producción (0 a 3), luego la sumatoria de estos productos se dividió por el total de hectáreas estudiadas en la respectiva área de captación.
3. La producción potencial se obtuvo al multiplicar los respectivos rendimientos por la cantidad de hectáreas de cada sistema de relieve disponibles para ser cultivadas en cada una de las áreas de captación.
4. La cantidad de hectáreas por sistema de relieve para cada área de captación fue previamente calculada a través de un Sistema de Información Geográfica (SIG).
5. La producción proyectada o estimada total por área de captación se basa en dos cosechas anuales, y corresponde a la sumatoria de las proyecciones para los campos y para los sitios. Un elemento que hemos tomado en cuenta al momento de proyectar la producción potencial es que todos los campos en un sistema de relieve al interior de un área de captación no pudieron haber sido cultivados en su totalidad al mismo tiempo. Por esta razón, la producción proyectada de los campos de cultivo al interior de cada cuadrícula se obtuvo al multiplicar el 60% de su extensión por su correspondiente rendimiento, definido a partir del rango de productividad. La producción proyectada de las zonas al interior de los asentamientos que pudieron ser cultivadas en cada cuadrícula se obtuvo al multiplicar el 30% de su extensión por su correspondiente rendimiento. Consideramos este porcentaje porque es lógico pensar que una parte de esta extensión estuvo ocupada por viviendas y/o que algunas áreas para cultivo pudieron estar en barbecho.

6. Hemos dividido el potencial de producción de cada una de las áreas de captación por el consumo promedio estimado, para calcular la población potencial.
7. Para calcular la población estimada (población arqueológicamente observada), tomamos las extensiones de las áreas ocupadas al interior de cada una de las áreas de captación y las multiplicamos por la media que ha sido sugerida por Spencer y Redmond para la región de Gaván (25,3 persona/ha) (Spencer et ál., 1994, pp. 126, 134).
8. El consumo proyectado se obtuvo al multiplicar la población estimada de cada cuadrícula por el consumo anual proyectado por persona (116,8 kg/año/persona).
9. Los excedentes fueron estimados al restar de la producción proyectada el respectivo consumo proyectado por área de captación.

Estas proyecciones han sido la base para comparar la productividad potencial, la producción proyectada y el consumo proyectado, tanto al interior de las tres regiones como entre ellas. También para clasificar las distintas áreas de captación con el fin de compararlas en términos de productividad y para definir las áreas más y menos productivas en las regiones de Gaván, Cedral y Lomitas Florideñas. Dichos análisis han permitido observar la relación entre los recursos agrícolas y la distribución de los asentamientos.

Al examinar la productividad individual de cada una de estas tres regiones durante el periodo Gaván Tardío (tabla 3), observamos que la región de Cedral es la más productiva, seguida de Gaván y Lomitas Florideñas, aunque estas diferencias no son tan marcadas. La extensión de áreas de cultivo fue mayor en Cedral que en Lomitas Florideñas y en Gaván. La distribución de la población estimada arqueológicamente sugiere que ninguna de las tres regiones excedió la población potencial que pudo sostener de acuerdo a los recursos agrícolas disponibles. Esto es consistente con las observaciones de Redmond y Spencer, y de Gassón con relación a que en estas sociedades no hubo presión poblacional sobre los recursos (Spencer et ál., 1994, p. 135; Gassón, 1998, p. 81).

Tabla 3.

Datos básicos de producción agrícola por unidad política.

Periodo Gaván Tardío (550-1000 A. D.). Archivo del autor.

Unidad política	Índice de productividad	Extensión de sitios (ha)	Extensión de campos (ha)	Población estimada	Población potencial	Consumo proyectado	Excedentes (kg/año)
Gaván	0.001392	125.17	862.00	3166.80	338646.35	369882.36	1228085.64
Cedral	0.001472	253.50	1172.40	6413.55	404079.20	749102.64	1130592.36
Lomitas	0.001336	342.64	968.64	8668.79	359115.80	1012514.91	1330073.34

Los índices de productividad en cada una de estas regiones evidencian diferencias en cuanto a la distribución de la población arqueológica. En el caso de Gaván, el CPR (B12) está ubicado en un área de captación con un índice de productividad de rango alto (2,31), que sin embargo no es una de las más productivas (ocupa la posición 24 entre 44) (figura 6). Para Cedral la situación es bien distinta, ya que el CPR (C1) se encuentra en una de las seis cuadrículas con menor índice de productividad (1,02) (figura 7). En contraste, el sitio Lomitas Florideñas (C11) está localizado en una de las diez áreas de captación más productivas (2,54) (figura 8).

Basados en las proyecciones de productividad y población estimada, usamos la correlación de rangos de Spearman para investigar si las cuadrículas más productivas fueron las más densamente habitadas, como sugiere la metodología de Drennan et ál. (2006, pp. 108-110). Nuestros análisis revelaron que la población de cada una de estas regiones optó por una estrategia diferente en la distribución de sus asentamientos con relación a los recursos agrícolas. En la región de Gaván encontramos una correlación moderada, positiva y significativa ($r_s = 0,36$; $p < 0,07$) entre las áreas de captación más productivas y las concentraciones de población con más alta densidad. En Cedral y Lomitas Florideñas la correlación entre estas dos variables fue negativa y moderadamente significativa en el primer caso, y negativa y significativa en el segundo ($r_s = -0,11$; $p < 0,27$ y

$r_s = -0,23; p < 0,06$). Esta misma prueba la realizamos para tratar de caracterizar la correlación entre áreas de captación más productivas y campos de cultivo. Los resultados que obtuvimos muestran que para la región de Gaván la correlación sigue siendo positiva y significativa ($r_s = 0,2; p < 0,09$), aunque disminuye en intensidad. En la región de Cedral la correlación también es positiva y significativa ($r_s = 0,36; p < 0,08$); mientras que en la región de Lomitas Florideñas la correlación es negativa y moderadamente significativa ($r_s = -0,81; p < 0,3$).

Otro de nuestros análisis se basó en la delimitación de áreas de captación de 12,5 km de radio a partir de los CPR, teniendo en cuenta los distintos sistemas de relieve al interior de cada región. Este radio es la distancia aproximada que se puede recorrer en medio día de camino en el Llano, y que Spencer ha sugerido como posible extensión del territorio cacical (Spencer, 1987, p. 375). Nuevamente examinamos los valores de correlación de Spearman para cada región con el fin de establecer si la población había estado distribuida con relación a los sistemas de relieve con mayor potencial agrícola. En el caso de Gaván, esta correlación es bastante intensa, positiva y significativa ($r_s = 0,798; p < 0,025$). En la región de Cedral la correlación es moderadamente positiva y significativa ($r_s = 0,42; p < 0,17$). Finalmente, para Lomitas, el valor de la correlación es negativo y poco significativo ($r_s = -0,028; p < 0,5$).

El siguiente paso de nuestro análisis consistió en comparar la población observada de cada cuadrícula en cada región, con la cantidad de población esperada si la productividad agrícola hubiese sido el principal factor que hubiera determinado la distribución de los asentamientos. Para esto utilizamos como prueba estadística la correlación lineal de Pearson (Wessa, 2010). Los resultados obtenidos confirman las observaciones derivadas del análisis de rangos de productividad. En la región del Gaván, el valor moderado de la correlación y su alta significancia ($r_s = 0,25; p = 0,048$) sugiere que la población consideró la distribución de los recursos agrícolas para ubicar sus asentamientos, aunque pareciera que no fue el criterio principal. Por el contrario, en la región de Cedral ($r_s = 0,095; p = 0,0268$) y Lomitas Florideñas ($r_s = 0,008; p = 0,47$) la correlación es muy débil y significativa, en el primer caso; y en el segundo, débil y poco significativa, lo que probablemente indica que las variables medioambientales no son suficientes para explicar la distribución de la población al interior de estas dos regiones.

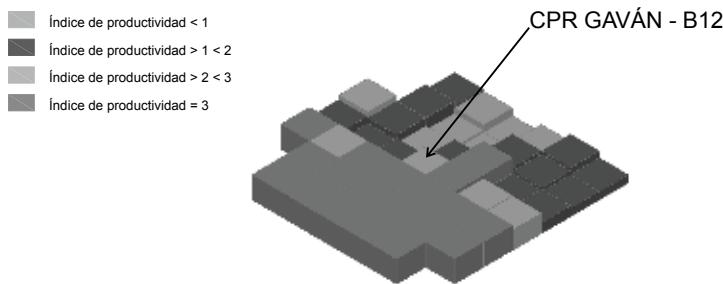


Figura 6

Distribución de productividad agrícola (la altura h de cada barra corresponde al valor del índice de productividad por área de captación). Región de Gaván. Archivo del autor

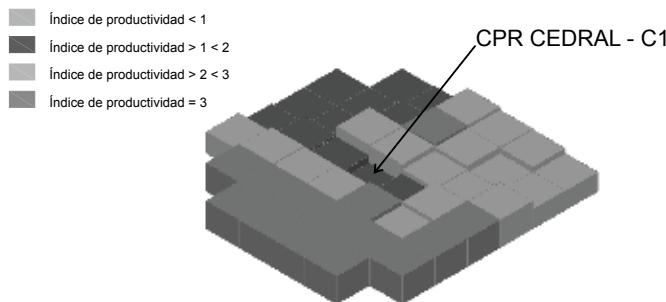


Figura 7

Distribución de productividad agrícola. Región de Cedral. Archivo del autor

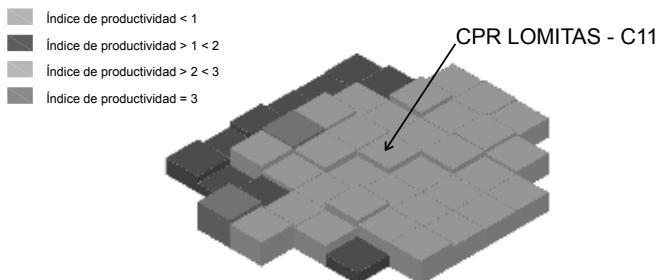


Figura 8

Distribución de productividad agrícola. Región de Lomitas Florideñas. Archivo del autor

Al evaluar la producción y el consumo potencial y estimado con el fin de establecer si al interior de las tres regiones pudo haber desbalances entre estas dos variables, los resultados obtenidos indican que la escala de producción agrícola de Cedral excedió a la de Gaván y Lomitas Florideñas, como ha sido sugerido por Redmond y Spencer, y por Gassón y Rey (Redmond et ál., 1999; Gassón y Rey, 2006) (tabla 3). Adicionalmente, Gaván y Cedral posiblemente estuvieron en capacidad de producir más excedentes en comparación con Lomitas, como lo indican nuestras proyecciones (tabla 3). En las tres regiones se observan áreas de captación que presentan desbalances en su producción; sin embargo, las poblaciones ubicadas en áreas vecinas podrían haber producido excedentes y movilizarlos para cubrir estas posibles deficiencias.

Como habíamos señalado, el objetivo de nuestros análisis sobre productividad y distribución de población fue establecer *si la población en estas regiones se distribuyó ampliamente con referencia a las mejores tierras para cultivo o no*. Basados en el análisis de correlación de rangos de Spearman y de coeficientes de Pearson, podemos decir que, en la región de Gaván, tanto la distribución de la población como de los campos de cultivo coinciden con áreas de captación como con sistemas de relieve productivos (figura 9). En contraste, en la región de Cedral, el grueso de la población se ubicó en el CPR c1, en una de las áreas de captación con menor índice de productividad y en paisajes poco productivos (figura 10). No obstante, para la localización de los campos de cultivo, los habitantes prehispánicos seleccionaron áreas de captación y sistemas de relieve con buen potencial productivo. Mientras tanto, en la región de Lomitas parece que no se observa una correlación entre distribución de población, campos de cultivo, áreas de captación y sistemas de relieve con alto índice de productividad (figura 11).

La correlación entre población estimada, áreas de captación y sistemas de relieve en cada una de las tres regiones señala el hecho de que la distribución de la población no fue aleatoria, y que posiblemente existieron distintas estrategias de ocupación del territorio y de manejo de recursos entre las unidades políticas de Gaván, Cedral y Lomitas Florideñas. De esta forma, la lógica de producción, distribución y consumo de excedentes agrícolas pudo haber sido distinta entre las

unidades políticas regionales. Gassón y Rey han sugerido que es posible que la manera en que se organizó la redistribución de recursos en las unidades políticas encabezadas por Gaván (B12) y Cedral (C1) pueda corresponder a un caso de lo que Earle ha definido como *mobilization* (Gassón y Rey, 2006, p. 154). Este tipo de redistribución designa la recaudación de bienes y servicios para el beneficio de grupos distintos a los participantes en la producción directa (Earle, 1978).

Nuestras observaciones sugieren que los centros primarios regionales de Gaván (B12) y Cedral (C1) requirieron para su aprovisionamiento la movilización de productos y excedentes desde áreas de captación vecinas, lo que sugeriría que algunas de estas áreas de captación pudieron haber estado integradas a sistemas económicos regionales, como han propuesto Redmond y Spencer, y Gassón y Rey (Spencer et ál., 1994; Redmond et ál., 1999; Gassón y Rey, 2006).

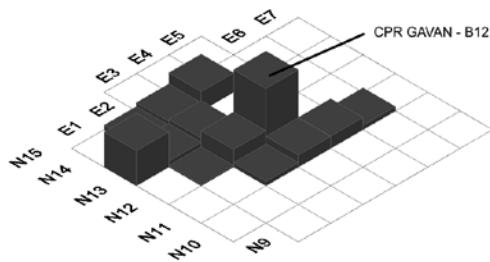


Figura 9

Distribución de población estimada. Región de Gaván. Archivo del autor

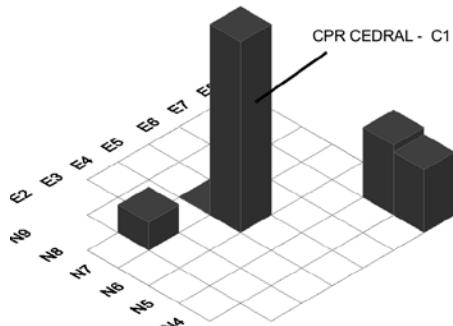


Figura 10

Distribución de población estimada. Región de Cedral. Archivo del autor

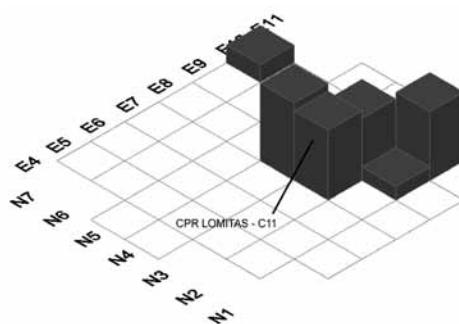


Figura 11

Distribución de población estimada para la región de Lomitas. Archivo del autor

CENTRALIZACIÓN

Las sociedades prehispánicas que se asentaron en las regiones de Gaván y de Cedral han sido descritas como jerarquizadas y centralizadas (Spencer et ál., 1994; Gassón, 1997, 1998, 2009; Spencer, 1998; Redmond et ál., 1999; Gassón y Rey, 2006; Redmond y Spencer, 2007). De acuerdo con Gassón, la unidad política de Gaván fue un sistema “relativamente centralizado” (Gassón, 1997, p. 25), mientras que en la de Cedral se observa una mayor tendencia a la nucleación y concentración de los asentamientos (Gassón y Rey, 2006, p. 154).

De acuerdo con estos planteamientos, generamos dos expectativas arqueológicas en torno a la intensidad de la centralización demográfica entre las regiones de estudio. En el primer caso esperamos que la unidad política de Cedral haya sido más centralizada demográficamente que la de Gaván, como lo indica Gassón. En el segundo caso es posible que Gaván haya estado más centralizada demográficamente que Cedral.

Para establecer y comparar la intensidad de la centralización e integración de estas tres regiones hemos implementado gráficas de anillo con coeficiente B (Drennan y Peterson, 2008, pp. 361-362). En la región de Gaván, para un área de captación de 12,5 km de radio, obtuvimos un coeficiente B (0,44) que indica una centralización moderada en torno al CPR (B12). Esta observación coincide con los resultados obtenidos en el análisis de “lugar central” efectuado por Gassón para esta región (Gassón, 1997). Sin embargo, a juzgar por las calzadas que

parten del CPR hacia sitios de jerarquía menor, la presencia de obras monumentales y la implementación de agricultura intensiva en campos de cultivo, las comunidades a nivel regional debieron haber estado muy integradas. Con integración política nos referimos a las formas de organización sociopolíticas y a los mecanismos de control sobre la población (ideológicos, económicos, militares), los recursos y el territorio. La centralización demográfica hace referencia a los patrones de distribución espacial de la población en el territorio de una determinada unidad política (Drennan y Peterson, 2008, pp. 382-384).

Para la región del Cedral calculamos el coeficiente *B* de dos maneras distintas: excluyendo e incluyendo el sitio Lomitas Florideñas. Al excluir la población de este asentamiento, se obtuvo un coeficiente *B* elevado (0,8378). Este elevado de centralización indica que la comunidad de Cedral (*c₁*) pudo implementar una estrategia basada en la concentración de población. Esta observación apoyaría la propuesta de Gassón acerca de que la fuerza de trabajo fue provista localmente y de que dicha estrategia permitió su aprovechamiento en los campos de cultivo (Gassón y Rey, 2006). También señalaría que la comunidad de *c₁* fue bastante territorial ya que disponen de una amplia zona de amortiguamiento en la que no fue situado ningún otro asentamiento. La agregación de población en sitios amplios y/o la agrupación de sitios han sido consideradas por muchos arqueólogos como medios simples y eficientes con los cuales los residentes de una comunidad pueden concentrar sus esfuerzos defensivos (Haas y Creamer, 1993; Leblanc, 2008; Hastorf, 1993; Elliot, 2005). En este sentido, el conflicto puede ser causa de centralización demográfica en una región (Drennan et ál., 2006, p. 375). En consecuencia, este valor del coeficiente *B* para la región de Cedral también apoyaría la propuesta de Spencer y Redmond en relación con que la guerra fue un comportamiento que caracterizó a estas sociedades.

Sin embargo, al considerar en nuestros análisis la posibilidad de que Cedral y Lomitas hayan integrado una misma unidad política en un momento del período Gaván Tardío, constituyendo un cacicazgo supremo, el nivel de centralización demográfica disminuye, lo que genera dudas sobre la presencia de conflicto crónico en estas sociedades. Cuando incluimos a Lomitas en la región de Cedral, el valor del coeficiente *B* decreció (0,44), este valor sugeriría la posible *fusión* de Cedral

con Lomitas Florideñas y los demás asentamientos cercanos, la cual es evidente en la integración de zonas de amortiguamiento y la conexión de los sitios por medio de calzadas. Se debe tener en cuenta que en las tres regiones los únicos sitios que están unidos por dos calzadas paralelas son Cedral (c1) y Lomitas (c11), esto es un indicador de la intensidad de la interacción entre estas comunidades. La arquitectura monumental y la construcción de campos de cultivo también son indicadores del grado de integración a nivel regional. Cuando incluimos todos los sitios de las dos regiones el valor del coeficiente B decreció (0,06), lo que es lógico si se tiene en cuenta que la unidad política de Lomitas no presenta tendencias a la centralización, como veremos a continuación.

El proceso de *fusión-fisión* plantea una dinámica política con oscilaciones entre centros de poder dispersos y concentrados, en la cuales las unidades políticas afiliadas se agregan y desagregan para conformar organizaciones de distintos tamaños y complejidad. Este proceso ha sido sugerido para la región de Mississippi, en Estados Unidos, por Blitz, quien ha sugerido que el modelo de *cacicazgos cílicos* no puede dar cuenta de ciertos rasgos de los centros monticulares en dicha área (1999, p. 579). En esta región, al igual que observamos en las regiones de Cedral y Lomitas, algunas agrupaciones de sitios monticulares son equivalentes en tamaño, de manera que una “jerarquía administrativa” está ausente y el número de niveles de toma de decisiones no es evidente (Blitz, 1999, p. 582). Estos cambios en los patrones de asentamiento distintivos podrían indicar formas alternativas de formación y organización no contempladas en el modelo cacical cílico (Blitz, 1999, p. 580). Esta hipótesis es congruente si tenemos en cuenta el valor bajo de centralización B (0,099) para la unidad política de Lomitas Florideñas.

En resumen, es posible que durante la fase Gaván Tardío la élite de la unidad política de Gaván haya optado por una estrategia en la que una centralización demográfica moderada y una integración sociopolítica regional fuerte hayan permitido la distribución amplia y eficiente de la población a través del territorio de la unidad política; mientras que la élite de la unidad política de Cedral quizá optó por dos estrategias: a nivel local se habría basado su poder en el control y concentración de la población, mientras que en el nivel

supralocal o regional pudo haber optado por la integración sociopolítica y económica, destacando mecanismos de competencia como el ceremonialismo y la monumentalidad. Sin embargo, esta es una hipótesis que requerirá ser sometida a prueba ya que los datos con los que contamos son insuficientes. Es prioritario refinar la cronología tanto para Cedral como para Lomitas y los otros asentamientos de la región, lo que ha sido señalado por Redmond et ál. (1999, p. 125). También es necesario establecer la distribución de los sitios de “tercer orden” en las regiones de Cedral y Lomitas ya que esto no ha sido posible. Finalmente, aunque se ha planteado que la agregación y la centralización demográfica son rasgos característicos de sociedades complejas cuya dinámica sociopolítica se caracteriza por la guerra, nuestros datos cuestionan la idea de que este haya sido un fenómeno crónico en estas regiones.

CONCLUSIONES

El propósito de nuestra investigación fue estudiar la relación entre la distribución de recursos agrícolas y la distribución de la población en las regiones de Gaván y Cedral, en Barinas, durante el periodo Gaván Tardío (550-1000 A. D.). Con dicha evaluación hemos tratado de someter a prueba los modelos de evolución social propuestos para explicar la naturaleza y desarrollo de las sociedades complejas prehispánicas en dichas regiones. Para esto generamos una serie de expectativas arqueológicas que nos permitieron caracterizar aspectos de la vida social, como son la producción de alimentos, la centralización demográfica y la integración política.

En relación con la producción agrícola, nuestro objetivo fue caracterizar *la relación entre la población de estas regiones y las mejores tierras para cultivo*. La correlación entre población estimada, áreas de captación y sistemas de relieve, en cada una de las tres regiones señala el hecho que la distribución de la población no fue aleatoria, y que posiblemente existieron distintas estrategias de ocupación del territorio y de manejo de recursos entre las unidades políticas de Gaván, Cedral y Lomitas Florideñas. De esta forma, la lógica de producción, distribución y consumo de excedentes agrícolas pudo haber sido distinta entre las unidades políticas regionales, tal como había sido sugerido por Gassón y Rey (2006, p. 154).

La movilización de excedentes entre comunidades pudo ser necesaria por limitaciones productivas o sociales, así que es posible que algunas de estas áreas de captación hayan integrado sistemas económicos regionales. Nuestras observaciones sugieren que los centros primarios regionales de Gaván (B12) y Cedral (C1) requirieron para su aprovisionamiento la movilización de productos y excedentes desde áreas de captación vecinas, lo que está acorde con los análisis de la economía política hechos por Redmond y Spencer, y Gassón (Spencer et ál., 1994; Redmond et ál., 1999; Gassón y Rey, 2006).

Rasgos en los patrones de asentamiento, como la presencia de zonas de amortiguamiento, las redes de calzadas y distribución de campos de cultivo, junto con las tendencias de centralización demográfica, podrían indicar procesos de *fisión-fusión* entre las comunidades que conformaron las distintas unidades políticas. Dichos procesos ayudarían a explicar la razón por la cual existen asentamientos de similar tamaño y jerarquía en una misma región y por qué en el registro arqueológico se pueden observar distintas escalas de integración que abarcan el nivel supralocal (unidad política de Gaván) y que incluso pueden excederlo (unidad política integrada por Cedral y Lomitas).

Las tendencias moderadas de centralización demográfica observadas en las tres regiones en conjunto parecen contradecir el argumento de que la guerra haya sido crónica y, por el contrario, sugieren la posibilidad de que la integración política se haya logrado a través de otros mecanismos de negociación. Estos medios de integración política quizá no dependieron de la proximidad de las poblaciones dominadas, e hicieron posible una amplia y eficiente distribución de la población en términos económicos a través del territorio de cada unidad política. Sin embargo, las tendencias demográficas analizadas individualmente para cada región indican que el conflicto fue un factor presente en estas sociedades.

Rasgos asociados con la presencia de conflicto interregional, como la tendencia de los asentamientos a la agregación y la existencia de amplias extensiones de zonas de amortiguamiento, son observables en los patrones de asentamiento a escala regional y macrorregional. Sin embargo, estos rasgos también pueden entenderse a partir de la interacción de la población local con las zonas de cultivo. Por ejemplo, algunos factores como la necesidad de asegurar el acceso a suficiente

cantidad de suelos fértiles y la movilización de fuerza pudieron haber incidido en la distribución de los asentamientos.

Nuestra evaluación apoya a ambos modelos parcialmente ya que hemos encontrado que la centralización, la coerción, la movilización de excedentes, la sociabilidad y la complementariedad son rasgos que sirven para caracterizar a estas unidades políticas, aunque la combinación de estos mecanismos en cada región presenta distintos gradientes. Este hecho implica que el grado de variabilidad de lo que Redmond y Spencer han llamado cacicazgo, en el caso de las sociedades complejas de los llanos de Barinas, es mayor al que hasta ahora se ha considerado. Lo anterior, nos lleva a cuestionar la imagen homogénea de estas sociedades que se expresa en el modelo de cacicazgos cílicos y a considerar la posibilidad de que estas sociedades hayan implementado diversas estrategias económicas y políticas, que pudieron expresarse en procesos de larga duración como puede ser el de *fisión-fusión* de asentamientos, que hasta ahora no han sido lo suficientemente estudiados.

AGRADECIMIENTOS

Al Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) por haber brindado el apoyo financiero para realizar la investigación, y a los investigadores del Centro de Antropología, en especial a los doctores Rafael Gassón y Stanford Zent, tutor y evaluador, respectivamente, del trabajo de grado de maestría en el que se basa este artículo. Igualmente al Dr. Robert Drennan, de la Universidad de Pittsburgh, quien generosamente me brindó la oportunidad de acceder a gran parte de la documentación sobre estudios de patrones de asentamiento, necesaria para la realización de los análisis aquí presentados. A las comunidades del Municipio de Pedraza (Barinas), especialmente a Abelardo Márquez Gaviria, también a su padre, el señor Abelardo Márquez, propietario del fundo “Montecristo”, por haberme brindado su amistad, apoyo y hospitalidad. Finalmente a los tres evaluadores anónimos por sus comentarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, D. (1994). *The Savannah River Chiefdoms: Political Change in the Late Prehistoric Southeast*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Blitz, J. (1999). Mississippian Chiefdoms and the Fission-Fussion Process. *American Antiquity*, 64(4), 577-592.
- Cruxent, J. y Rouse, I. (1982). *Arqueología cronológica de Venezuela* (Vols. I y II). Caracas: Ernesto Armitano Editor.
- Denevan, W. (1982). Hydraulic Agriculture in the American Tropics: Forms, Measures, and Recent Research. En K. Flannery (Ed.), *Maya Subsistence: Studies in Memory of Dennis Puleston*. New York: Academic Press.
- Denevan, W. (2001). *Cultivated Landscapes of Native Amazonia and the Andes*. Oxford: Oxford University Press.
- Drennan, R. (1996). Betwixt and Between in the Intermediate Area. *Journal of Archaeological Research*, 4(2), 95-131.
- Drennan, R. D., Quattrini, D. W. y Peterson, C. E. (2006). Distributional Patterns: Resources, Communities, and Polities [Patrones de distribución: recursos, comunidades, y unidades políticas]. En R. D. Drennan (Ed.), *Prehispanic Chiefdoms in the Valle de la Plata* (Vol. 5, “Regional Settlement Patterns”) [Cacicazgos Prehispánicos del Valle de la Plata (Tomo 5, “Patrones de Asentamiento Regionales”)] (pp. 99-154; A. M. Boada, trad.). Pittsburgh-Bogotá: University of Pittsburgh-Universidad de los Andes.
- Drennan, R. D. y Peterson C. E. (2008). Centralized Communities, Population, and Social Complexity after Sedentarization. En J. P. Bouquet-Appel y O. Bar-Yosef (Eds.), *The Neolithic Demographic Transition and Its Consequences* (pp. 359-386). New York: Springer.
- Earle, T. (1978). A Reappraisal of Redistribution: Complex Hawaiian Chiefdoms. En T. Earle y J. Ericson, *Exchange systems in Prehistory* (pp. 213-229). New York: Academic Press.
- Elliott, M. (2005). Evaluating Evidence for Warfare and Environmental Stress in Settlement Pattern Data from the Malpaso Valley, Zacatecas, Mexico. *Journal of Anthropological Archaeology*, 24, 297-315.
- Garson, A. (1980). Prehistory, Settlement and Food Production in the Savanna Region of La Calzada de Paez, Venezuela (Tesis de Doctorado). Yale University, New Haven, Estados Unidos.
- Gassón, R. (1997). Locational Analysis and Elite Activities in a Prehispanic Chiefdom of the Western Venezuelan Llanos. *Antropológica*, 88, 3-32.

- Gassón, R. (1998). Prehispanic Intensive Agriculture, Settlement Pattern and Political Economy in the Western Venezuelan Llanos (Tesis de Doctorado). University of Pittsburgh, Pittsburgh, Estados Unidos.
- Gassón, R. (2001). Tipos y grados: organizaciones políticas prehispánicas del occidente de Venezuela. En L. Meneses. y G. Gordones (Eds.), *La arqueología venezolana del nuevo milenio*, (pp. 179-209). Mérida, Venezuela: Consejo Nacional de la Cultura.
- Gassón, R. (2006). Los sabios ciegos y el elefante: sistemas de intercambio y organizaciones sociopolíticas en el Orinoco y áreas vecinas en la época prehispánica. En C. Gnecco y C. Langebaek (Eds.), *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica* (pp. 31-53). Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Gassón, R. (2009). Apolo y Dionisos en el occidente de Venezuela: antiguas sociedades complejas de los llanos de Barinas. En C. Sánchez (Ed.), *Economía, prestigio y poder: perspectivas desde la arqueología* (pp. 17-38). Bogotá: ICAHN.
- Gassón, R. y Rey, J. (2006). Cacicazgos cílicos e intensificación agrícola en los Llanos Occidentales de Venezuela. En F. Valdez, *Agricultura ancestral camellones y albarradas* (pp. 141-158). Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Haas, J. y Creamer, W. (1993). *Stress and Warfare among the Kayenta Anasazi of the Thirteenth Century A. D.* Chicago: Chicago Natural History Museum.
- Hastorf, C. (1993). *Agriculture and the Onset of Political Inequality before the Inka: New Studies in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayden, B. (1995). Pathways to Power: Principles for Creating Socioeconomic Inequalities. En T. D. Price y G. Feinman (Eds.), *Foundations of Social Inequity* (pp. 15-85). New York: Plenum Press.
- Heckenberger, M. (2002). Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative. En J. Hill y F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia* (pp. 99-122). Chicago: University of Illinois Press.
- Koerner, S. y Gassón, R. (2001). Historical Archaeology and New Directions in Environmental Archaeology: Examples from Neolithic Scandinavia (3500-3100 B. C.) and Venezuela (400-1400 A. D.). En U. Albarella (Ed.), *Environmental Archaeology: Meaning and Purpose* (pp. 177-210). Amsterdam: Kubler Academic Publishers.
- Leblanc, S. (2008). Warfare and the Development of Social Complexity: Some Demographic and Environmental Factors. En E. Arkush y M. Allen (Eds.),

- The Archaeology of Warfare: Prehistories of Raiding and Conquest (pp. 437-468). Gainesville: University Press of Florida.
- McC. Netting, R. (1974). Agrarian Ecology. *Annual Review of Anthropology*, 3, 21-56.
- Montagne, D., Cornu, S., Le Forestier, L. y Cousin, I. (2009). *Pedosphere*, 19(1), 1-13.
- Nicholas, L. M. (1989). Land Use in Prehispanic Oaxaca. En S. A. Kowalewski, G. M. Feinman, L. Finsten, R. E. Blanton, y L. M. Nicholas (Eds.), *Monte Albán's Hinterland, Part II: Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, Etila, and Ocotlán, the Valley of Oaxaca, Mexico* (Vol. 1, pp. 409-506). Ann Arbor: University of Michigan Museum.
- Oliver, J. (1989). Archaeological, Linguistic and Ethnohistorical Evidence for the Arawakan Expansion into Northwestern Venezuela (Tesis de Doctorado). Chicago: University of Illinois.
- Redmond, E. (1994). External Warfare and the Internal Politics of Northern South American Tribes and Chiefdoms. En E. M. Brumfield y J. W. Fox (Eds.), *Factional Competition and Political Development in the New World* (pp. 44-54). Cambridge: Cambridge University Press.
- Redmond, E. y Spencer, C. (1983). The Cuicatlán Canada and the Period II Frontier of the Zapotec State. En K. Flannery y J. Marcus (Eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Miztec Civilization* (pp. 117-120). New York: Academic Press.
- Redmond, E., Gassón, R. y Spencer, C. (1999). A Macroregional View of Cycling Chiefdoms in the Western Venezuelan Llanos. En E. Bacus y L. Lucero (Eds.), *Complex Polities in the Ancient Tropical World* (pp. 109-129). Arlington: American Anthropological Association.
- Redmond, E. y Spencer, C. (2007). *Archaeological Survey in the High Llanos and Andean Piedmont of Barinas, Venezuela*. New York: American Museum of Natural History.
- Roosevelt, A. (1980). *Parmaná: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York: Academic Press.
- Samouëlian, A. y Cornu, S. (2008). Modelling the Formation and Evolution of Soils, towards an Inicial Sintesis. *Geoderma*, 145, 401-409.
- Sarmiento G., Monasterio, M. y Silva, J. (1971). Reconocimiento ecológico de los Llanos Occidentales I y II. *Acta Científica Venezolana*, 22(2), 52-71.
- Spencer, C. (1987). Rethinking the Chiefdom. En R. Drennan y C. A. Uribe (Eds.), *Chiefdoms in the Americas* (pp. 369-389). New York: University Press of America.

- Spencer, C. (1994). Factional Ascendance, Dimensions of Leadership, and the Development of Centralized Authority. En E. M. Brumfield y J. W. Fox (Eds.), *Factional Competition and Political Development in the New World* (pp. 31-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Spencer, C. (1998). Investigating the Development of Venezuelan Chiefdoms. En E. Redmond (Ed.), *Chiefdoms and Chieftancy in the Americas* (pp. 104-137). Florida: University of Florida.
- Spencer, C., E. Redmond y Milagro R. (1994). Drained Fields at La Tigra, Venezuelan Llanos: a Regional Perspective. *Latin American Antiquity*, 5(2), 119-143.
- Spencer C. y E. Redmond. (1998) Prehispanic Causeways and Regional Politics in the Llanos of Barinas, Venezuela. *Latin American Antiquity*, 9(2), 95-110.
- Steponaitis, V. (1978). Locational Theory and Complex Chiefdoms: A Mississippian Example. En Bruce Smith (Ed.), *Mississippian Settlement Patterns* (pp. 417-453). New York: Academic Press.
- Vita-Finzi, C. y Higgs, E. S. (1970). Prehistoric Economy in the Mount Carmel Area of Palestine: Site Catchment Analysis. *Proceedings of the Prehistoric Society*, 36, 1-37.
- Wessa, P. (2010). Free Statistics Software. Office for Research Development and Education, version 1.1.23-r6. Recuperado de <http://www.wessa.net/>
- Zucchi, A. (1967). La Betania: un yacimiento arqueológico del occidente de Venezuela (Tesis de Doctorado). Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.
- Zucchi, A. (1984). Alternative Interpretations of pre-Columbian Water Management in the Western Llanos of Venezuela. *Indiana*, 9, 309-327.
- Zucchi, A (2002). A New Model of the Northern Arawakan Expansion. En J. Hill y F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia* (pp. 199-222). Chicago: University of Illinois Press.
- Zucchi, A. y Denevan, W. (1979). *Campos elevados e historia cultural prehispánica en los Llanos Occidentales de Venezuela*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Zucchi, A. y Gassón, R. (2002). Elementos para una interpretación alternativa de los circuitos de intercambio indígena en los llanos de Venezuela y Colombia durante los siglos XVI-XVIII. *Arqueología del Área Intermedia*, 4, 65-87.

**PRODUCCIÓN ARTESANAL INDÍGENA
Y COMERCIALIZACIÓN: ENTRE LOS
“BUENITOS” Y LOS “BARATEROS”***

*Indigenous Handicraft Production and Commercialization:
Between the “Good” and the “Cheap”*

CECILIA MARIANA BENEDETTI **

Universidad de Buenos Aires (UBA) · Argentina

* Esta investigación se enmarcó en el proyecto Problemática Artesanal Indígena: Procesos Productivos y de Comercialización; Un Análisis Comparativo de Grupos Mapuche, Chané y Wichi, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

**ceci.benedetti1@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 8 de septiembre del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

Este trabajo se propone analizar algunas dimensiones de la producción artesanal indígena destinada a la comercialización, a partir de una investigación antropológica desarrollada en la comunidad chané, de Campo Durán, en Argentina. Se presenta el surgimiento y trayectoria de la producción mascarera chané destinada específicamente al ámbito mercantil, a la vez que se considerarán los procesos productivos y su relación con las orientaciones de los ámbitos mercantiles en la actualidad. Se caracterizan los diversos canales de comercialización para estas artesanías y su articulación con las estrategias económicas de las unidades domésticas chané. Finalmente, se detiene en las acciones de comercialización orientadas al fomento artesanal, considerando su vinculación con los argumentos centrados en “la cultura como recurso”.

Palabras clave: artesanías, comercialización, fomento artesanal, intermediarios, ONG, pueblo chané.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze some aspects of indigenous handicraft production aimed at commercialization, on the basis of anthropological research in the Chané community of Campo Durán, Argentina. It discusses the emergence and trajectory of the production of chané masks specifically for the market, and then considers their production process and their relation to current trends in the commercial environment. The paper also describes the channels for the commercialization of these objects and their articulation with the economic strategies of chané household units. Finally, it focuses on commercialization activities aimed at promoting handicrafts, considering their connections with arguments focused on “culture as a resource”.

Keywords: Chané people, commercialization, handicrafts, handicraft promotion, intermediaries, NGO.

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es reflexionar sobre ciertos aspectos de la producción artesanal indígena destinada a la comercialización, a partir de una investigación etnográfica que desarrollé entre 2004 y 2008 en la comunidad chané de Campo Durán, situada en la región del Chaco Salteño, en el nordeste de Argentina. La relevancia de las producciones artesanales de los pueblos originarios de América Latina ha sido recurrentemente planteada en heterogéneas instancias, ya sea desde instituciones estatales o desde agencias internacionales y organismos no gubernamentales. En el contexto actual, las artesanías cobran visibilidad en los enfoques referidos a la conversión de “la cultura” o “el patrimonio” en recurso económico, que proponen impulsar la comercialización de estas producciones como modo de lograr el crecimiento económico y revertir la situación de pobreza y marginalidad económica que atraviesan a dichos sectores (Aguilar Criado, 2001).

A partir de 2003 se registró una ampliación del campo de la comercialización artesanal en Argentina. Si bien el análisis de este fenómeno desborda los límites de mi investigación, podemos vincularlo con el crecimiento de la actividad turística tras el fin del régimen de convertibilidad (un peso por dólar) en el marco de la crisis económica de 2002, entre una multiplicidad de factores. Así hemos relevado el aumento con respecto a la década anterior, tanto del número de intermediarios que comercializan artesanías chané como de sitios donde se expenden, especialmente en ciudades con fuerte afluencia turística. Los agentes que operan en este campo nos señalaron que dichas actividades comerciales atravesaron un gran crecimiento entre 2003 y 2004 —definido como el “boom” inicial—, que luego se estabilizó e, incluso, decreció a partir de las limitaciones del mercado. De hecho, hacia 2008 varios emprendimientos surgidos en los años anteriores habían cerrado sus puertas debido al escaso éxito mercantil.

A partir de estos aspectos, abordaré el “recorrido” de las artesanías chané desde la comunidad de Campo Durán hacia los diversos espacios en donde estas son comercializadas, focalizando ciertas dinámicas que operan en la circulación de dichos objetos en la actualidad.

ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Si bien los primeros estudios sobre producciones artesanales no consideraron su comercialización —centrándose, en cambio, en descripciones sobre los diversos tipos de piezas, usos, formas, decoraciones y técnicas—, posteriormente este aspecto comenzó a adquirir relevancia. Este cambio se ubica en los giros teóricos que se produjeron, a partir de la década de 1970, en la antropología y la sociología latinoamericanas en torno a la temática artesanal. Dichas conceptualizaciones marcaron la necesidad de comprender a las artesanías ya no como supervivencias pertenecientes a períodos precapitalistas, sino a partir de su inserción en el sistema económico, político, social y cultural hegemonico: “la producción artesanal no pasa a existir bajo el capitalismo (como si fuera un nuevo territorio geográfico que se pudiera penetrar físicamente), sino que el capitalismo empieza a existir en ella, a reproducirse en su interior” (Lauer, 1982, p. 107).

En este sentido, diversos autores han señalado la dificultad de abordar las artesanías a partir de sus elementos intrínsecos y proponen, en cambio, concebirlas como un “proceso” en el que se expresan prácticas, relaciones e instituciones (García Canclini, 1982; Novelo, 1976; Rotman, 1994). Esto ha implicado considerar su configuración a partir del sistema en el cual estas son engendradas, asignadas a determinados espacios, reformuladas para que cumplan funciones económicas, políticas y sociales (García Canclini, 1982). Así comenzaron a considerarse nuevas problemáticas en torno a las artesanías: las formas de organización del trabajo, las relaciones de producción, los tipos de productos resultantes, etc. Al mismo tiempo, se vinculó la construcción identitaria o el fomento económico en relación con las necesidades ideológicas o económicas de los Estados.

La comercialización entonces adquirió relevancia en los estudios, considerando que el análisis debía integrar tanto la instancia de la producción como la de circulación y el consumo (García Canclini, 1982; Novelo, 1976). En este sentido, se destaca la importancia del comercio en la discriminación de lo artesanal, delimitando el campo de las artesanías, manteniendo o transformando formas particulares de producir y creando circuitos diferentes de acuerdo al mercado al que se dirigen (Novelo, 1993; Stromberg, 1985). Al mismo tiempo, se señala que la transformación de las artesanías en mercancías subordina estos

productos a la lógica del capital y que, en este ámbito, el significado que el objeto tiene en el espacio donde es producido es reemplazado por otro que integra al objeto en el sistema cultural hegemónico (García Canclini, 1982; Novelo, 1993). Estas dinámicas implican la pérdida de la visión global del proceso de producción y circulación; a pesar de la continuidad material del objeto, asistimos a la fragmentación de su significado (García Canclini, 1982).

Retomando estas nociones, presentaré cómo se configuró la producción de artesanías chané destinadas a la comercialización a través del tiempo, contemplando las transformaciones que la atravesaron en los diversos contextos históricos. Abordaré los procesos productivos en su articulación con las orientaciones y limitaciones que establecen los requerimientos mercantiles. Caracterizaré los canales de comercialización artesanal y las relaciones entre los productores y sus compradores, contemplando esta dinámica en su vinculación con la variable importancia que presentan otras fuentes de ingresos para las unidades domésticas chané. Examinaré cómo, a través de estos procesos de circulación, se construyen y reproducen ciertos significados en torno a las piezas, tales como su carácter “tradicional” o “auténtico”.

Por otra parte, me interesa considerar la relación entre la comercialización artesanal y los procesos de patrimonialización en torno a dichas producciones. En esta línea, concebimos al patrimonio como una construcción social; es decir, el proceso de selección y jerarquización de ciertos bienes que se reconocen en tanto representaciones de una identidad cultural determinada, adquiriendo la calidad de preservables, en función de intereses variados (Mantecón, 1998). Así, el patrimonio implica la consolidación y legitimación de una versión de una identidad; de este modo se incluyen determinados referentes como válidos y se excluyen otros que quedarán invisibilizados (Prats, 1997). En la mayoría de los casos, la selección de repertorios patrimoniales es realizada por los grupos sociales dominantes, de acuerdo con criterios y valores no generales, sino restrictivos o exclusivos (Florescano, 1993). Se subraya, entonces, la dimensión política involucrada en estos procesos de autodefinición y heterodefinición colectiva; es decir, “la capacidad de hacer valer como legítimo el punto de vista sobre quién es quién, qué representa qué y, sobre todo, qué representa quiénes” (Cruces, 1998, p. 77). En esta línea, me detendré en la producción de

modalidades específicas de visibilización de los grupos étnicos y sus producciones a través de las acciones de comercialización orientadas al fomento artesanal en Campo Durán. Estos aspectos serán examinados tanto a lo largo de la historia, como en el contexto actual.

El abordaje metodológico de la investigación se estableció desde la antropología social, enfatizando en una perspectiva de índole básicamente cualitativa. El trabajo de campo¹ se desarrolló, por un lado, en cuatro estadías en Campo Durán, desarrolladas entre 2004 y 2008, que oscilaron entre los quince días y un mes de duración. Por otro lado, efectué entrevistas y observaciones en comercios de artesanías, instituciones oficiales y no oficiales y en otros espacios relevantes para la problemática en las ciudades de Aguaray, Tartagal, Salta y Buenos Aires.

EL PUEBLO CHANÉ DE CAMPO DURÁN

El pueblo chané, proveniente de la familia arawak², comenzó a asentarse en la región del Chaco Salteño hacia la segunda mitad del siglo XIX, en buena medida a partir del desarrollo económico en el noreste argentino. En estas tierras alternaron la agricultura con migraciones periódicas a los ingenios de Salta y Jujuy, donde muchos quedaron como población estable (Slavutsky y Belli, 2002). En la actualidad, constituyen una población de aproximadamente 4.400 personas³, en su mayoría habitantes del departamento de General San Martín, en la provincia argentina de Salta. Al igual que otros grupos indígenas, constituyen uno de los sectores más relegados en cuanto a distribución de los ingresos y acceso a los servicios.

El paraje de Campo Durán se localiza sobre la ruta provincial 54, a 50 kilómetros de la ciudad de Tartagal —capital del departamento— y

¹ En gran parte, el trabajo de campo fue desarrollado en forma colectiva con el doctor Sebastián Carenzo, modalidad que constituyó un valiosísimo aporte.

² Los chané son originarios de América Central y el norte del continente sudamericano. Se desplazaron por el área amazónica, localizándose como población fronteriza entre las culturas andinas y las selváticas, llegando hasta el sur del río Pilcomayo. Hacia el siglo XV fueron invadidos por grupos ava guaraní (chiriguano); como parte de esta dominación, el guaraní se instituyó como idioma de los chané (Métraux, 1930).

³ Según datos extraídos de la *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005*, realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de Argentina.

a 25 kilómetros de la frontera con Bolivia. Su población total es de 760 personas, distribuidas en un total de 101 familias; de las cuales, 46 se reconocen como pertenecientes al pueblo Chané y el resto corresponde a población criolla⁴. El paraje cuenta con parroquia, escuela primaria y un puesto sanitario, dependientes del gobierno provincial y concentrados en el sector criollo.

La población indígena está constituida como comunidad aborigen con reconocimiento provincial desde 2002, cuyo representante político es el “cacique”. Está asentada sobre tierras fiscales, aunque desde 2008 comenzaron a movilizarse para obtener los títulos de propiedad de estas. Este espacio suele ser denominado informalmente *la misión*, aunque nunca conformó un establecimiento de este tipo⁵. Si bien el idioma español se encuentra ampliamente difundido en la comunidad, el guaraní continúa presentando gran vigencia, siendo hablado mayormente por las generaciones más adultas y no tanto por los más jóvenes.

En el paraje se ubica una refinería de petróleo que presenta centralidad en la reproducción económica de los Chané. Esta fue construida en la década de 1950, bajo la gestión de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales —en adelante, YPF—. Como consecuencia, la comunidad Chané fue relocalizada en un terreno adyacente, a la vez que muchos Chané se convirtieron en trabajadores de la planta (Belli y Slavutsky, 2006). En la década de 1990, YPF fue privatizada a favor de la empresa de capitales internacionales Refinor, durante el gobierno neoliberal de Carlos Ménem. Esta transformación implicó inestabilidad laboral, períodos de desocupación y una caída de la relevancia del salario en los ingresos de las unidades domésticas chané. En la actualidad, en Refinor se desempeñan varones mayores de 18 años en diferentes puestos (soldadores, pintores, amoladores, mantenimiento), contratados a través de empresas terciarizadas en forma temporal, por períodos que pueden ir desde los 15 días hasta el año o incluso más, a través de renovaciones sucesivas. En menor medida, los Chané también suelen desempeñarse en otras empresas hidrocarburíferas de

⁴ Información suministrada por el agente sanitario del lugar.

⁵ Es posible relacionar esta designación con la relevancia de las reducciones religiosas en la zona, a cargo de misioneros franciscanos, que constituyeron una de las formas principales de asentamiento de los indígenas propulsadas desde los dispositivos de poder (Lagos, 2000).

la zona. Continuaremos refiriéndonos a este aspecto en los próximos apartados, ya que la dinámica de la producción artesanal está íntimamente vinculada con las posibilidades de trabajo asalariado en esta actividad.

La comunidad de Campo Durán constituye el principal centro productor de artesanías chané destinadas al mercado, representadas en dos especialidades: alfarería y talla de máscaras de madera. En este trabajo nos centraremos en la producción mascarera, que presenta la mayor salida mercantil actualmente. La alfarería, en cambio, registra escasa demanda. Según los agentes de comercialización, esto se debe a que enfrenta desfavorablemente una gran competencia con la cerámica de las áreas rurales del noroeste argentino, más acorde a las necesidades utilitarias y gustos estéticos de los consumidores⁶.

DEL MONTE A LAS GRANDES CIUDADES: LA TRAYECTORIA HISTÓRICA DE LAS MÁSCARAS CHANÉ

Las máscaras chané que actualmente se destinan a la comercialización están vinculadas con una celebración tradicional de este pueblo: el *arete* (“el verdadero tiempo”), que actualmente también se conoce como *pim pim*⁷. Antes de la colonización europea, esta festividad se vinculaba con la maduración del maíz (Rocca y Newbery, 1976); a partir de la acción de los misioneros franciscanos, la cual convergió con el carnaval (Magrassi, 1981). Hasta las primeras décadas del siglo xx, las máscaras solo se utilizaban en el marco de esta celebración, siendo confeccionadas y portadas únicamente por hombres. Las más relevantes —*aña tairusu* o *aña hanti*⁸— representaban un rostro humano, sobre el cual se erigía una prolongación rectangular denominada *hanti* (cuerno o asta), que solía ser decorada con flores, animales, figuras

⁶ Prácticamente todas las mujeres de la comunidad realizan la cocción o “quemado” “en pozo”: esta técnica consiste en cavar un pozo donde se coloca leña y encima se ubican las piezas cubiertas con más leña. La temperatura alcanzada a través de esta modalidad no es uniforme y, según especialistas, debido a esto la calidad y la consistencia de los objetos es irregular.

⁷ La expresión “hacer *pim pim* (bombo pequeño)” refería a las reuniones en las que se juntaban los varones para ejecutar la música de la celebración (Rocca y Newbery, 1976). En la actualidad se suela usar la denominación *pim pim* para la celebración, tanto por parte de los indígenas como por los criollos de la zona.

⁸ *Aña hanti* o *aña tairusu* refiere al “espíritu de los jóvenes” (Rocca y Rossi, 2004).

humanas y dibujos geométricos; asimismo, el contorno de la cara podía estar adornado con plumas. También se distinguían máscaras zoomorfas que remitían a animales de la zona —loros, perros, burros, monos— y que abundaban especialmente durante los últimos días del carnaval (Palavecino, 1949; Rocca y Newbery, 1976). Los significados rituales de estas máscaras han sido objeto de diversas discusiones y controversias que trascienden los objetivos del trabajo, y sobre las cuales no nos extenderemos; nos limitamos a señalar que los autores coinciden en vincularlas con los muertos y los espíritus (Dragoski, 2000; Bossert y Villar, 2001). Justamente por sus significados rituales, al final de la fiesta, los participantes se quitaban las máscaras, las rompían y las arrojaban al río; finalmente ellos mismos se tiraban al río. Tanto la destrucción de las máscaras como el baño eran fundamentales para no contraer enfermedades.

Hacia mediados del siglo xx, comenzó a desarrollarse incipientemente la venta de estas máscaras a turistas u otros visitantes que asistían a la celebración del *arete* en la comunidad (Rocca y Newbery, 1976). Por otra parte, en este contexto, las máscaras eran recolectadas por etnógrafos y destinadas a colecciones de museos nacionales. Denominadas “material etnográfico”, estas piezas se preservaban como “testimonio material” del pasado de la humanidad, exponentes de estadios primarios del desarrollo cultural en peligro de desaparición frente al avance de la cultura occidental. Para los etnógrafos, la noción de “auténticidad” era fundamental en la valoración de los objetos: en tanto el fin de la conservación de estas piezas se relacionaba con el conocimiento del pasado, de lo “árcaico”, estas no debían estar “contaminadas” por la cultura occidental.

Hacia la década de 1960, las políticas estatales orientadas al fomento artesanal implicaron un nuevo panorama. Se desarrolló un conjunto de acciones con el objetivo de que esta actividad pudiera configurarse como un ingreso relevante para sus productores, considerando los problemas de pobreza de los sectores campesinos y la necesidad de creación de fuentes de trabajo en los ámbitos rurales para evitar la migración a las ciudades⁹. De este modo, instituciones estatales de diversa índole

⁹ Cabe aclarar que este interés trascendía el ámbito nacional. Así, se desarrollaron reuniones internacionales especializadas en la cuestión y adquirieron relevancia las

—entre las que podemos destacar el Fondo Nacional de las Artes y el Consejo Federal de Inversiones— se interesaron por esta producción. Así se crearon los Mercados Artesanales en diversas provincias; a la vez que la difusión de las piezas se concretó a través de exposiciones y ferias artesanales en todo el territorio argentino.

Estas políticas se centraron en las artesanías pertenecientes a los sectores rurales, denominadas *folklóricas* o *tradicionales*¹⁰, y apuntaron a conjugar el fomento comercial con su promoción como patrimonio nacional. Las artesanías indígenas adquirieron menor relevancia: lo “etnográfico” estaba diferenciado de lo “folclórico” y lo “nacional”. De todas maneras, fueron alcanzadas por el accionar institucional, señalándose el importante grado de “transculturación” de los grupos indígenas, cuyo modo de vida se asimilaba al de las comunidades *folk*.

La noción de “autenticidad” también presentaba relevancia en estas políticas. Se planteaba el “peligro” de desaparición de las tradiciones artesanales debido a diversos factores —la introducción de productos industriales, el desplazamiento de los modos de vida tradicionales, el crecimiento de la cultura ciudadana—, pero también por las exigencias de la demanda, que conducían al desplazamiento de los “valores tradicionales” en función de los gustos de los consumidores (Cortázar, 1968). Así surgieron instituciones, certificados y otros dispositivos destinados a preservar y garantizar el carácter identitario de las producciones.

Con respecto a las máscaras chané, este contexto permitió una considerable ampliación de su comercialización. Estas comenzaron a elaborarse durante todo el año y no solo para la época del carnaval (Rocca, 1973), consolidándose en una producción específicamente destinada al mercado. Por otra parte, a través de ferias y exposiciones, su difusión se amplió desde el ámbito local hacia diversos sitios del país.

intervenciones de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) y la Organización de Estados Americanos (oEA). En este contexto, México se constituyó en uno de los referentes; la problemática artesanal también adquirió relevancia en Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia y Paraguay (Passafari, 1974).

¹⁰ De este modo, mientras que en otros momentos de la construcción del patrimonio estuvo centrada en leyendas, cuentos, creencias, fiestas de los sectores campesinos (Blache, 1991), en este contexto la valorización de las artesanías rurales comenzó a adquirir relevancia.

El Mercado Artesanal de la ciudad de Salta, creado en el año 1968, se constituyó en un espacio mercantil central para las artesanías chané. A partir de 1973, la Dirección Provincial de Turismo —con recursos otorgados por el Fondo Nacional de las Artes— comenzó a realizar compras de piezas artesanales para el mercado, trasladándose a las localidades y comunidades donde se producían¹¹. Los Chané recuerdan con añoranza este período, describiendo los patios cubiertos de piezas ofrecidas a estos compradores, que “venían todos los meses” y “se llevaban todo”. Estas adquisiciones periódicas y de gran volumen permitieron que la actividad progresivamente se fuera configurando en una fuente de ingresos con mayor relevancia, complementando las actividades tradicionales y el trabajo asalariado en las empresas capitalistas de la zona.

Cabe señalar que el uso ritual de las máscaras también atravesaba importantes transformaciones. En la celebración del *arete*, nuevos motivos decorativos se incluían en la pantalla superior de las *aña hanti*, tales como jugadores de fútbol o personajes de dibujos, entre otros (Madrid, 1979). También se registraban ciertas modificaciones en el proceso de producción de estos objetos: las materias primas naturales que se utilizaban para su pintura se reemplazaban por cal, pinturas y esmaltes sintéticos de procedencia industrial (Rocca y Newbery, 1976). Rocca (1973) declaraba que entonces el *arete* se había transformado en un “espectáculo” debido a la concurrencia de turistas; incluso existía una especie de competencia entre las aldeas respecto a cuál atraía mayor cantidad de espectadores.

Con respecto a otros intermediarios, las referencias al respecto —tanto en los relatos de los artesanos como en la bibliografía— son escasas. Según los relatos, las transacciones solían involucrar el trueque de piezas por alimentos, ropa u otros objetos. También encontramos referencias sobre la adquisición de artesanías por parte de religiosos de la iglesia católica, a quienes se calificaba de “*buenitos*”, ya que estaban acompañadas de donaciones de mercadería, ropa, colchones, etc.

11 Los documentos y registros sobre esta experiencia del Mercado Artesanal son escasos y de difícil acceso; por lo tanto nos basamos, principalmente, en la información que obtuvimos a partir de la revisión bibliográfica y de la información oral de nuestros informantes.

En la primera mitad de la década de 1980, las compras del Mercado Artesanal de Salta dejaron de realizarse. En 1987, el Mercado quedó bajo la dependencia de la sociedad del Estado “Empresa Salteña de Turismo” (EMSATUR), a la cual se le adjudicó la ejecución de la política turística de la provincia. Posteriormente, sus locales se dieron en concesión a asociaciones de artesanos, tal como continuó funcionando hasta la finalización del trabajo de campo. En términos generales, a partir de mediados de dicha década, disminuyó considerablemente la injerencia de las instituciones estatales en el fomento artesanal, en el marco de la consolidación del neoliberalismo en Argentina y el repliegue del estado en las políticas sociales.

LA PRODUCCIÓN DE ARTESANÍAS EN LA COMUNIDAD CHANÉ DE CAMPO DURÁN

En la comunidad Chané de Campo Durán el proceso de producción de artesanías es realizado por la unidad doméstica —que suele incluir al núcleo conyugal y a los hijos solteros (en menores casos también a hijos casados, sus parejas y sus hijos)— involucrando a todos los miembros adultos del grupo. La adquisición del saber se desarrolla durante la socialización, cuando los jóvenes y niños van aprendiendo de sus padres, tíos o abuelos, pero difícilmente de no parientes. El artesano interviene en todas las fases del proceso productivo, requiriendo una mínima o nula inversión de capital: las materias primas se obtienen de los recursos naturales de la zona y las herramientas son escasas y de confección casera. La elaboración suele desarrollarse en la vivienda familiar.

La producción de máscaras chané es desarrollada centralmente por varones, involucrando un amplio espectro etario: desde jóvenes hasta ancianos. Sus grados de escolarización suelen ser limitados: algunos son analfabetos, y la mayoría no superó el nivel primario. Sus trayectorias como artesanos presentan distinciones según las edades: los hombres de mayor edad adquirieron el saber artesanal en el marco del *pim pim*, experimentando posteriormente el paso a elaborar objetos destinados a la comercialización. En cambio, los más jóvenes se instruyeron junto a parientes que ya encaraban la producción como fuente de ingresos; de este modo, durante el aprendizaje recibieron conocimientos vinculados a las necesidades comerciales.

Debido al incremento comercial de las máscaras, junto a la disminución de la venta de alfarería, muchas mujeres han abandonado la cerámica, o se dedican en forma esporádica a ella, para colaborar con sus maridos o sus padres. Suelen desarrollar algunas partes del proceso productivo de las máscaras, tales como el lijado o la pintura; incluso algunas encaran la elaboración completa de ejemplares pequeños, las miniaturas. Cabe señalar que la participación de la mujer se vuelve fundamental, especialmente en los períodos en los que los varones están asalariados.

Si bien (aunque con escasas excepciones) prácticamente todas las unidades encaran la producción artesanal, la dinámica que esta asume en cada unidad es sumamente diversa, en función de las diferentes estrategias económicas que desarrollan los grupos domésticos. El trabajo asalariado continúa siendo central para la población Chané de Campo Durán; sin embargo, las condiciones de empleo a partir de la privatización de la refinería —caracterizadas por la inestabilidad laboral y períodos de desocupación— conducen a que estos ingresos no siempre sean suficientes, ampliándose la recurrencia a otras actividades, especialmente las artesanías, para asegurar la reproducción del grupo doméstico.

Así la dinámica de la actividad artesanal está íntimamente vinculada con las posibilidades de empleo en empresas dedicadas a la explotación de hidrocarburos que operan en la zona. Algunas unidades domésticas recurren a la actividad solo en los períodos de desempleo, abandonándola cuando los hombres ingresan a las empresas. Otras, en gran medida aquellas en las que el sostén principal tiene escasas posibilidades de asalariarse debido a su edad, centran sus estrategias económicas en la producción artesanal. Entre ambas posibilidades, ciertos grupos combinan el trabajo asalariado y las artesanías en forma continua. Cuando los hombres están empleados en las empresas, la producción es desarrollada después de la jornada laboral o en los fines de semana, o suelen adquirir mayor importancia en esta labor los miembros no asalariados (mujeres e hijos menores). Esta dinámica en la actividad artesanal suele estar estrechamente ligada con la actuación de las ONG en este campo; posteriormente ampliaré esta cuestión.

LAS MÁSCARAS Y LAS DEMANDAS MERCANTILES

El mayor volumen de producción de máscaras chané en la actualidad es de máscaras zoomorfas, centrada en la demanda de los consumidores externos que las adquieren con fines decorativos, principalmente. Ya no se efectúan aberturas en los ojos para ser portadas, pero sí se realiza un orificio que permite que sean colgadas. También presentan diferentes tamaños: grandes, medianas y miniaturas; aspecto que ha surgido junto a la comercialización. Las últimas constituyen una novedad reciente y tienen un gran éxito mercantil, debido a sus menores precios y su facilidad de transporte.

A diferencia de las máscaras que se elaboraban anteriormente, caracterizadas por el tallado muy simple y escasa pintura (figura 1), en las actuales las figuras de los animales son representadas con mayor precisión. Este aspecto se ha consolidado en la dinámica de comercialización; así, los Chané caracterizan a las piezas de “los antiguos” como “toscas”, y destacan que ahora “hacen más formadito” o “pintan mejor”, concibiendo estas transformaciones en términos de “avance” con respecto a las piezas de sus antecesores. De este modo, los nuevos requerimientos involucraron una complejización de los procesos de trabajo, intensificándose las tareas de tallado y pintura. Incluso, algunos artesanos más jóvenes utilizan libros, revistas u otros materiales con fotos o dibujos de animales para orientarse en la pintura, aunque los artesanos mayores reivindican que tienen las figuras “en la mente” o “en la memoria”.

Las máscaras representan animales de la fauna local: yaguaretés, yacarés, loros, lechuzas, víboras, coatíes, toros, perros, gallinas y monos. Esto constituye un aspecto central en las demandas de los compradores; los artesanos que han elaborado máscaras que refieren a especies que no son del entorno —por ejemplo elefantes— no las han logrado comercializar. Cabe señalar que, en muchos casos, las figuras se asimilan más bien a las representaciones de los animales de las películas y programas televisivos que a la fauna del monte. Así, la figura del tigre a veces se asemeja más al tigre de bengala que al jaguar americano (tigre del monte), oriundo de la zona; en la misma dirección, hemos observado monos que se acercan más al orangután que a los monos caí del entorno local.



Figura 1

Máscaras Chané de principios del siglo xx. Colección del Museo Etnográfico. 2005. Buenos Aires. Archivo de la autora

La principal materia prima de las máscaras es la madera de *yuchán* o palo borracho, que se obtiene en los montes que rodean la comunidad, entre siete y quince kilómetros de esta¹². Como herramientas se utilizan machetes, cuchillos, cavadores, cucharas, lijas y pinceles de acutí. Cuando se apea el árbol, se le suele realizar un primer tallado, aprovechando la humedad de la madera, así se la trae “formada”. Posteriormente se continúa con el tallado en la vivienda del productor. Luego se lijan las piezas y se las deja secar; para lograr una mayor adhesión de los colores, las máscaras ya no se pintan con la madera aún húmeda. La pintura se realiza con piedras y hierbas nativas, que se diluyen con la resina del palo borracho para lograr colores más intensos. Los artesanos suelen desarrollar esta tarea en dos tandas: primero se pintan las superficies amplias de un conjunto de piezas, y luego los detalles, como ojos, bocas, plumajes y “firuletes”.

¹² Anteriormente el *yuchán* podría recolectarse en áreas más cercanas. Sin embargo, el incremento de la producción mascarera a lo largo del tiempo ha llevado a una reducción en la disponibilidad inmediata del recurso. En algunas oportunidades, incluso algunos artesanos han recurrido a la contratación de fletes para la recolección, pero esta práctica no se sostuvo a lo largo del tiempo.

La utilización exclusiva de recursos naturales para la elaboración de los objetos constituye uno de los requisitos centrales de los compradores. Esto se expresa especialmente respecto a la pintura: la utilización de témpera para colorear las piezas es concebida como una “adulteración” y rechazada categóricamente. Este aspecto adquiere centralidad en la promoción de las artesanías en los sitios de expendio, de la índole que sean; todos, a través de tarjetas o las explicaciones de los vendedores, enfatizan en este aspecto que expresa el carácter “natural” y “tradicional” de las piezas.

En general, estos aspectos se van consolidando en la dinámica de relación entre los artesanos chané y los intermediarios: las piezas que no cumplen con estos requisitos no logran ser vendidas. Aunque no encontramos identificaciones o certificados de autenticidad oficiales en relación a las artesanías chané, estos criterios son concebidos como aquellos que garantizan el carácter “tradicional” de las piezas en los espacios mercantiles. Cabe aclarar que esto no surge en el discurso de los chané, quienes relacionan estos aspectos con “lo que buscan los compradores”.

Si bien el grueso de máscaras que se producen en la comunidad Chané de Campo Durán está destinado a la comercialización, también continúan elaborándose otras limitadas a la época de carnaval y destinadas a su uso en la celebración del *pim pim*, aunque en muy pequeño volumen. Estas remiten al *aña hanti*. A diferencia de las que se elaboran con fines mercantiles, suelen estar pintadas con témpera de colores llamativos; a la vez, el *hanti* se decora con diversos motivos, que pueden referir tanto a escenas o animales del monte, como a otros que no refieren al paisaje local, por ejemplo, dragones. Estas máscaras, portadas únicamente por varones, también son utilizadas cuando los chané participan en los “cursos”, desfiles organizados por los municipios en las ciudades cercanas, como Aguaray o Tartagal, en los que los indígenas presentan números vinculados con su festividad.

El *arete* o *pim pim* comienza a celebrarse hacia fines de enero o principios de febrero, en coincidencia con los corsos organizados por los municipios, y culmina cerca de la fecha de Pascuas. En el transcurso de dicho periodo, durante los fines de semana, en los hogares, se elabora chicha para ser consumida en bailes nocturnos, en los que los participantes danzan al compás de tambores y flautas. La finalización

de la festividad constituye una instancia central, representada mediante su “entierro”. Entonces se desarrolla una pelea entre el tigre y el toro (personificados por dos participantes); los asistentes enfrentan al toro con sus máscaras, resultando varias destruidas. Otras se rompen posteriormente contra una cruz que es confeccionada para esta oportunidad con flores de carnaval, la cual es trasladada por las casas para alejar los “males”. Para culminar, los participantes se bañan en el río¹³, acto mediante el cual se “limpian” de “espíritus malos”, “pestes” y enfermedades que puedan aquejarlos. En esta instancia, las máscaras —que en su mayoría se encuentran en un estado de gran deterioro— también son arrojadas al agua, con el mismo propósito.

Si bien la salida comercial que presentan estas máscaras es escasa, algunos las conservan para poder ofrecerlas a eventuales compradores. Esto no deja de plantear ciertas tensiones en relación a cuál es la actitud “adecuada” a tomar: varios consideran que es incorrecto no destruir los objetos utilizados en la celebración, ya que “los espíritus se enojan”. Otros no asumen una actitud tan estricta. Cuando las máscaras se han dañado considerablemente durante la festividad, las arrojan al río; en cambio, si continúan intactas al final de la celebración, las conservan para poder venderlas cuando surja la oportunidad.

LOS CANALES DE COMERCIALIZACIÓN DE LAS ARTESANÍAS CHANÉ

Al igual que los procesos productivos, la comercialización de las piezas chané se desarrolla con base en el grupo doméstico. Esta tarea es realizada por las mujeres —quienes ofrecen la producción de sus maridos, hijos y hermanos junto a la propia—, siendo muy escasos los hombres que la desarrollan eventualmente. Las tareas de comercialización son concebidas como femeninas, a la vez que se considera que requieren de entrenamiento y experiencia.

Las transacciones comerciales entre los artesanos chané y sus compradores se realizan predominantemente al contado y en dinero. Los

¹³ Hacia el final de la festividad, el cacique pronuncia un discurso, en el que se suele recordar a los “antiguos”, pero también se plantea la importancia de consolidar la unión entre los miembros de la comunidad para lograr un mayor bienestar en el futuro; asimismo, se enuncian los deseos de reencontrarse al año siguiente en el próximo *pim pim*. Este momento constituye una instancia de gran emotividad, en la que los participantes se abrazan y lloran efusivamente, especialmente los más ancianos, que no saben si estarán en la celebración siguiente.

pagos mediante mercadería o ropa (o la combinación de ambas modalidades) son escasos y suelen ocurrir en momentos de gran necesidad económica. La realización de pedidos previos no cobra relevancia en la comercialización (con excepciones que mencionaremos posteriormente). En cambio, los compradores suelen adquirir el *stock* disponible. En la mayoría de los canales de comercialización adquiere gran relevancia el “regateo”, es decir la negociación de rebajas en los precios por parte de los compradores. Esta práctica implica que algunas vendedoras establezcan precios levemente superiores a los que desean obtener, para alcanzar el precio que buscan. En esta línea, la capacidad de ser “firmes” y de no aceptar el “regateo” constituye una de las cualidades fundamentales de las vendedoras. Los precios de las piezas constituyen motivo de constantes conflictos entre los artesanos. Quienes venden a montos muy bajos son criticados por el resto, debido a que de esta manera producen baja en los precios para toda la comunidad.

Las unidades domésticas suelen centrar sus estrategias de comercialización en la venta mayorista en la comunidad. La venta minorista en el ámbito local es muy limitada, representada en su mayor parte por trabajadores foráneos y el escaso turismo que llega a esta zona. Otros espacios para las ventas minoristas suelen ser las ferias artesanales, provinciales y nacionales, que se realizan en diferentes puntos del país, las cuales posibilitan grandes volúmenes de venta a precios relativamente más altos: sin embargo, un número muy restringido de artesanos puede acceder esporádicamente a estos canales. Ellos no tienen posibilidad de financiar estos viajes, y por lo tanto se participa en estos eventos cuando los gastos se cubren a través de proyectos de instituciones oficiales o no oficiales, condición que no se presenta habitualmente.

La venta mayorista fuera de la comunidad se desarrolla principalmente en la ciudad de Salta¹⁴, adquiriendo relevancia el Mercado Artesanal de esta ciudad y varios comercios de “regionales” que se ubican en las zonas de mayor afluencia turística de la ciudad. Con respecto al Mercado, para poder vender allí, los artesanos deben “asociarse” a

¹⁴ Muy esporádicamente los artesanos abordan la comercialización artesanal mayorista en sitios turísticos del norte argentino (como Cafayate o Tilcara) o en ciudades más lejanas como Buenos Aires.

las agrupaciones que regentan los locales. En algunos, las piezas se adquieren en consignación, modalidad poco ventajosa para los artesanos debido a las dificultades para trasladarse a Salta, y que, por lo tanto, suele evitarse. Estos trasladados para la venta suelen ser encarados en los períodos de grandes necesidades económicas, generalmente de escasez del trabajo asalariado, cuando se trata de recurrir a todos los canales de comercialización disponibles para lograr ingresos. Cuando las necesidades económicas no son tan acuñantes, su importancia es menor: para los artesanos, los pasajes hacia las ciudades representan un importante costo, a lo que se suman otros gastos que puedan surgir en estos viajes, además de la posibilidad de rotura o pérdida de las piezas durante el acarreo.

Entre los agentes mayoristas más importantes que llegan a la comunidad en busca de piezas, algunos realizan compras esporádicamente, sin una frecuencia establecida; otros viajan periódicamente a la comunidad para adquirir artesanías; estos últimos son denominados *compradores seguros*. Los primeros refieren a dueños de sitios de expendio de artesanías —especialmente de provincias norteñas— que adquieren las piezas en Campo Durán para ofrecerlas en sus comercios. Las ventas suelen realizarse en la entrada de la comunidad; esto otorga ciertas ventajas a las unidades domésticas situadas en el camino de acceso, aunque la información se difunde rápidamente a los hogares más alejados, especialmente a través de los niños. La producción es ofrecida en forma conjunta por las mujeres, y el comprador va eligiendo las piezas a adquirir, modalidad que suele beneficiar los intereses de los intermediarios, ya que rebajar los precios constituye una táctica para que las piezas propias sean escogidas con respecto a las ajenas. Las ventas, en general, no implican grandes volúmenes de piezas en términos individuales —no suelen superar las diez piezas— y tampoco suelen asegurar futuras transacciones para los artesanos¹⁵. Aunque estos intermediarios compran el *stock* disponible, sin efectuar requerimientos previos, uno de los criterios centrales para la elección se refiere a los aspectos cualitativos. Por lo tanto, las piezas de inferior calidad

¹⁵ Cabe señalar que la demanda de piezas presenta importantes e irregulares fluctuaciones. Por esto, sumado a la gran variabilidad en la relevancia que asume la artesanía como fuente de ingresos en las diversas unidades domésticas, resulta difícil presentar datos precisos con respecto a volúmenes de piezas comercializados.

no suelen circular por este canal; sin embargo, tampoco se orientan al mismo las de mayor calidad, que son referidos a la comercialización con las ONG, tal como veremos posteriormente.

Quienes adquieren mayor relevancia en la comercialización de artesanías chané son los “compradores seguros”, ya sean “mayoristas”—intermediarios comerciales— u ONG. Profundizaré sobre los mismos en el próximo apartado.

LOS MAYORISTAS O “BARATEROS”

Los mayoristas son intermediarios que realizan compras periódicas de gran volumen en Campo Durán y que posteriormente revenden a sitios de expendio a diversas ciudades del país. Se trata de emprendimientos individuales, ayudados a veces por miembros de su familia. Algunos se dedican exclusivamente a este negocio, viajando por todo el país —incluso hacia países limítrofes— para adquirir las piezas destinadas a la reventa. Otros son habitantes de ciudades cercanas (Aguaray, Tartagal y General Mosconi), quienes, a partir de las nuevas posibilidades para la comercialización artesanal, se han insertado en este negocio, complementando sus ingresos por otras actividades (por ejemplo, uno posee un almacén, otro es empleado estatal). A diferencia de los compradores, que describimos anteriormente, estos intermediarios ya conocen a los diferentes artesanos y se dirigen directamente a sus hogares para efectuar las compras.

La categoría nativa que denomina a este tipo de intermediarios es la de “*barateros*”. Ellos determinan precios muy bajos para las piezas, aproximadamente un 30% menos que otros intermediarios comerciales. Aunque suelen intentar negociar mejores montos, los artesanos acceden a estos precios. Esto se debe a que las compras involucran grandes volúmenes de piezas; la cantidad es variable, pero suele superar las cincuenta piezas, y puede llegar a las cien. En general, suelen “barrer”, es decir adquirir toda la producción disponible de un artesano. Por otra parte, tener piezas disponibles para estos intermediarios posibilita mantener el lazo comercial y asegurarse compras periódicas.

Esta modalidad de comercialización, centrada en compras de grandes volúmenes a bajos precios, implica que las exigencias cualitativas sean escasas. Los artesanos tratan de ofrecerles las producciones que requieren menos trabajo, es decir, las “*planas*” (con poco tallado) y sin

detalles de pintura, al mismo tiempo que guardan las máscaras “más lindas” para compradores que paguen precios superiores. Así, se suele decir que estos intermediarios les compran a “los que pintan apurados”.

Los “barateros” centran sus transacciones en unidades domésticas que basan su reproducción económica en la actividad artesanal, que suelen tener *stock* constantemente disponible, y que de este modo obtienen ingresos significativos que les permiten cubrir sus necesidades inmediatas. A ellos también recurren aquellas unidades domésticas que producen artesanías solo en los períodos de desempleo; incluso hay artesanos que viajan a ciudades cercanas, donde habitan algunos de estos intermediarios, para venderles. Pero, cuando las necesidades económicas no son acuciantes, algunos artesanos “se esconden” cuando los ven llegar a la comunidad o les dicen que no tienen piezas para ofrecerles.

A través de estos intermediarios se comercializa el mayor volumen de piezas chané. Así abastecen a buena parte de los sitios de expendio de las ciudades, especialmente a los “regionales”, los cuales remiten a comercios orientados especialmente al turismo, que venden tanto producciones artesanales como objetos de manufactura industrial, considerados “típicos” o “representativos”¹⁶. En estos comercios, la valoración de las artesanías indígenas está centrada en su carácter de objeto decorativo o de recuerdo de viaje, principalmente, pero escasamente en relación con su carácter étnico. Suelen presentar escasa información (incluso, a veces, errónea) sobre las piezas y sus productores —generalmente transmitida por los vendedores—, que se limita a su procedencia y su elaboración con base en elementos naturales.

LAS ONG: FOMENTO ARTESANAL Y COMERCIALIZACIÓN

El fomento artesanal en la actualidad

El fomento artesanal está atravesado actualmente por las concepciones sobre el patrimonio como producto que se ofrece en un mercado de bienes simbólicos (Nivón, 2010). Así, en los últimos

¹⁶ En estos espacios se ofrecen tanto artesanías indígenas como todo tipo de indumentaria y accesorios de cuero, mates, postales, cerámica industrial con motivos gauchescos o tangüeros, artículos vinculados con el mundo rural y otros que pueden ser identificados con “lo nacional” o “lo regional”.

años, expresiones, prácticas y saberes anteriormente definidos como “caducos” o “atrasados” son valorizados en tanto representaciones identitarias en vinculación con los intereses del turismo y el mercado (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2010). En buena medida, las nuevas dinámicas están relacionadas con los enfoques de desarrollo “local” o “endógeno”, los cuales proponen concebir a los bienes y prácticas ligadas a la identidad de los grupos sociales como recurso para el desarrollo en áreas rurales en condiciones económicamente deprimidas¹⁷. Son impulsados y financiados por organismos internacionales y agencias de cooperación (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo), y gran parte de los recursos se canalizan a través de ONG que trabajan con poblaciones focalizadas¹⁸. Tal como vimos, el fomento a la comercialización artesanal como modo de enfrentar la pobreza no constituye una novedad. Sin embargo, este modelo implica redefiniciones sobre dichos bienes y prácticas en función de las nuevas orientaciones.

Según esta propuesta, estos productos “cargados de identidad” —productos alimenticios, artesanías, música, festividades, etc.— encontrarían su demanda en los países “ricos”, donde se desarrollan nuevos patrones de consumo, caracterizados por la valoración de lo “natural”, lo “étnico” o lo “tradicional” (Aguilar Criado, 2003). La globalización¹⁹ es concebida como un contexto especialmente favorable para la ampliación de los mercados, ya que permite que los productos y las personas viajen, se desplacen por amplias distancias (Fonte, Acampora y Sacco, 2006). Una de las líneas centrales de acción consiste en “adecuar” dichas manifestaciones culturales locales a los estándares de calidad fijados en los mercados internacionales con el fin de que sean competitivos.

17 Este nuevo enfoque adquirió preeminencia en América Latina a fines de la década de 1990, cuando las consecuencias negativas de la puesta en marcha de políticas de liberalización, desregulación y privatización de la estructura productiva de los estados nacionales, comenzaron a hacerse cada vez más evidentes. En estos países se ha configurado una “geografía fragmentada”, en la que coexisten “sitios globalizados” emplazados en vastas “áreas relegadas”, que rodean aquellos enclaves vinculados con los flujos financieros y productivos mundializados (Gudynas, 2005, citado en Carenzo y Benedetti, 2006).

18 Cabe aclarar que las instituciones estatales también reciben financiamiento internacional para la implementación de estos programas.

19 Se entiende a la ‘globalización’ como la intensificación de los flujos de bienes, tecnología, capital e información a nivel mundial, que conforman un conjunto articulado de relaciones sociales que adquiere cierta especificidad (Ortiz, 1996).

En articulación con estos planteamientos, en la comercialización artesanal cobran relevancia propuestas como Comercio Justo, un conjunto heterogéneo de prácticas socioeconómicas que definen como “alternativas al comercio tradicional”. Se declara opuesto al asistencialismo y, en cambio, propone fomentar la comercialización de productos elaborados por los grupos como recurso para el desarrollo (Doudtchitzky, 2009)²⁰. Involucra a organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales, agencias de cooperación, fundaciones y otros agentes que conciben que intervenir en la intermediación mercantil puede revertir las condiciones de vida de productores excluidos y marginados.

Uno de los principios más importantes de esta modalidad consiste en el establecimiento de los precios de los productos, en tanto se declara que estos no solo deben cubrir los costos, sino también contribuir al mejoramiento económico y social del productor. Si bien esto puede implicar mayores precios en la venta al público, sus consumidores son definidos como “responsables” y dispuestos a hacer valer su “poder de compra” para “hacer una diferencia en el mundo” (Mato, 2003). Al mismo tiempo, se enfatiza, en que los productos mercantilizados a través de esta modalidad no implican daños medioambientales, ni involucran explotación infantil y respetan la equidad de género, entre otras cuestiones.

Al mismo tiempo, estos paradigmas están atravesados por la nueva relevancia de las identidades étnicas en América Latina, temática que ha ingresado en las agendas públicas, nacionales e internacionales, desde la década de 1980. En este contexto, a la vez que los movimientos indígenas se destacan como actores sociales y políticos, se desarrollan importantes transformaciones en las políticas indigenistas en América Latina, las cuales están centradas en la construcción

²⁰ Según Doudtchitzky, “existe consenso en ubicar los orígenes del comercio justo en diversas iniciativas de *comercio alternativo* que incluyen acciones cooperativas, comercio de caridad y movimientos de cooperación internacional para el desarrollo como respuesta de la sociedad civil a las injustas y desiguales estructuras y relaciones comerciales entre los países del Norte y los países del Sur. Estas acciones, inicialmente desarticuladas, asumieron una identidad más definida a partir de la Primera Conferencia de Comercio y Desarrollo de las Naciones Unidas, celebrada en Ginebra en 1964, y conocida hoy por su lema ‘Comercio, no ayuda’” (Doudtchitzky, 2009, p. 4). No nos extenderemos sobre este fenómeno ya que trasciende los fines de este trabajo.

del pluriculturalismo en los estados nacionales y en el reconocimiento de los derechos de estos pueblos a sus territorios y a mantener sus formas culturales propias, entre otros (Albo, 2008; Maybury Lewis, 2003)²¹. En relación con este fenómeno, el patrimonio adquiere relevancia en la construcción de una nación multicultural, planteándose el reto de cómo hacer posibles sus usos sociales y no solo los hegémónicos (Chaves et ál., 2010).

Paralelamente, la temática indígena presenta protagonismo en los intereses de los organismos internacionales y agencias de cooperación, que han combinado la producción de documentos con la canalización de fondos en dicha dirección. En esta línea, dichas instituciones enfatizan en el respeto de la diversidad cultural en las propuestas actuales sobre desarrollo, a la vez que destacan los altos índices de pobreza rural que se registran en las minorías. Por lo tanto, en las regiones con mayor presencia indígena convergen especialmente estos programas y proyectos (Breton Solo de Zaldívar, 2001).

Otra cuestión que presenta relevancia en estos programas es la problemática medioambiental. En relación con las artesanías, surge como preocupación la escasez y el agotamiento de recursos ambientales de libre acceso (tales como maderas y plantas). Por otra parte, desde la década de 1970, los indígenas comenzaron a ser situados como actores relevantes en el discurso medioambiental (por parte de organismos internacionales, ONG, instituciones nacionales), concebidos como “guardianes de la naturaleza”, que protegen el medio ambiente y dan esperanzas para la crisis ambiental. Ulloa define a este fenómeno como la “construcción del nativo ecológico” por una diversidad de actores situados en diferentes lugares del espectro del poder que están en constante interacción, contradicción y negociación (Ulloa, 2001).

²¹ En el caso de Argentina, un punto de inflexión fue la reforma de la Constitución Nacional en 1994, que reconoció la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, sus derechos a una educación bilingüe e intercultural, su derecho a la propiedad comunitaria de las tierras que ocupan, entre otros asuntos. Asimismo, varias provincias con densa población indígena modificaron sus constituciones y aprobaron leyes con respecto a los derechos indígenas. De todas maneras, a pesar de estos cambios, aún faltan importantes cambios para el efectivo establecimiento de los derechos que se proclaman desde la reformada Constitución y la legislación (Radovich, 1999).

La comercialización de las ONG en Campo Durán

Si bien en décadas anteriores ciertas instituciones estatales fueron agentes de intermediación centrales en el campo de la comercialización artesanal, en la actualidad los organismos oficiales prácticamente no tienen incidencia en la mercantilización de artesanías chané. En cambio, la acción estatal se expresa en acciones específicas vinculadas con capacitación y difusión desarrolladas por instituciones de niveles diversos y carácter heterogéneo.

En este contexto, en Campo Durán, la comercialización orientada al fomento de la actividad artesanal es desarrollada centralmente por dos ONG²² dedicadas a la mercantilización de producciones artesanales de indígenas (y también de criollos) en situaciones de pobreza, con el propósito de generar fuentes de trabajo y mejorar las condiciones de vida de los pueblos originarios. Destacan el carácter positivo de la actividad artesanal, enfatizando su vinculación con la identidad cultural y el medio natural donde habitan estos pueblos. De este modo, se apunta a mejorar sus economías, pero también a fortalecer y difundir sus “tradiciones” y su “identidad cultural”. Hasta la finalización del trabajo de campo, ambas poseían el sello de certificación de la Asociación Internacional de Comercio Justo (IFAT, por su sigla en inglés), que acredita el cumplimiento de los principios del Comercio Justo.

Implementan sus gestiones en parte a través del autofinanciamiento y en parte a través de subsidios de ONG internacionales y agencias de cooperación para el desarrollo. Además de la comercialización, desarrollan otras líneas de acción, algunas vinculadas con la promoción de las artesanías —capacitación, acceso a las materias primas, mejoramiento de la infraestructura, trasmisión del saber— y otras que trascienden a esta producción (donaciones, becas escolares, ayudas para la salud, etc.). En esta línea, los responsables de las ONG suelen ser caracterizados por los chané como “*buenitos*”, al igual que otros compradores que les donan ropa o mercadería junto con las compras.

²² Si bien en décadas anteriores hubo organizaciones de la sociedad civil, especialmente religiosas, que actuaban en torno a la problemática artesanal, ahora asistimos a un nuevo protagonismo, junto con su transformación en los modelos de gestión. Este fenómeno trasciende a la problemática artesanal. Desde la década de 1980, el crecimiento de las ONG se expresó tanto en su cantidad como en la diversidad de temáticas abordadas.

En Campo Durán, las ONG comercializan con un número limitado de familias chané; con algunas —aproximadamente ocho— han constituido lazos estables y les compran con mayor periodicidad; con otras la relación es más informal. La construcción de lazos estables es muy importante desde la perspectiva de las ONG, ya que permiten constituir “pactos de confianza” con respecto a las condiciones de comercialización. Estos pactos implican, por ejemplo, que cuando un artesano comercializa con una ONG, tiene estrictas limitaciones para comercializar con otra ONG. Por otro lado, los artesanos deben cumplir con los pedidos de piezas de estos organismos. Esto implica que, para responderles, no vendan a otros intermediarios en ciertas oportunidades; a la vez que cuando están asalariados deban planificar la producción para abastecer a los pedidos.

Las ONG estipulan precios que superan entre el 40% y el 60% al de otros compradores mayoristas, con la intención de constituir “una producción socialmente justa y ambientalmente responsable”. Según la información obtenida de los artesanos, las adquisiciones suelen rondar entre treinta y cincuenta piezas. En las transacciones está ausente el “regateo” y no se demandan rebajas por compras en cantidad. En estas prácticas se expresan los valores de “justicia” y “solidaridad” que apuntan a consolidar en la comercialización.

Una de las diferencias centrales de las ONG con respecto a otros canales de comercialización consiste en las exigencias de calidad, que son muy superiores respecto al resto de los intermediarios. Las piezas de alta calidad se diferencian del resto por su mayor elaboración y precisión en el tallado. Al mismo tiempo, se incrementan la cantidad de “capas” de pintura y se enfatiza en la prolíjidad y precisión de ciertos detalles como los plumajes o los ojos. Desde ya, este conjunto de pautas implica mayor complejidad en los procesos productivos y posibilita menores volúmenes de producción: por ejemplo, un artesano nos comentaba que antes de dedicarse a este tipo de piezas podía pintar aproximadamente diez máscaras por día, en cambio actualmente esta cantidad decreció a entre tres y cinco. Sin embargo, en la comercialización con las ONG, estas piezas implican mejores precios.

No todos los artesanos encaran la producción de piezas de alta calidad; esto implica una diferenciación entre las modalidades productivas. La necesidad de generar un ingreso significativo y constante

de aquellas unidades domésticas que dependen de la artesanía como fuente de ingresos principal, no es compatible con la elaboración de piezas de alta calidad, que acrecienta la duración de la labor y disminuye el *stock* de objetos disponibles. A la vez que la periodicidad de las ONG no es tan alta como para permitir la reproducción económica de estas unidades. En el caso de las unidades domésticas que solo producen artesanías cuando los hombres están desempleados, el carácter discontinuo y circunstancial les impide desarrollar procesos productivos de mayor complejidad implicados en la producción de piezas de alta calidad; al mismo tiempo, tampoco podrían cumplir con cierta demanda regular que exigen las ONG.

Por lo tanto, la elaboración de piezas de alta calidad remite a unidades domésticas que pueden combinar la producción artesanal con el trabajo asalariado. Las cuales, al contar con otras fuentes de ingreso, logran superar la necesidad inmediata de dinero y pueden afrontar una menor frecuencia de venta artesanal, complementando esta condición con un mayor rédito económico por las piezas. Mientras que en los períodos de empleo estas unidades generalmente solo comercializan con las ONG, en los períodos de desempleo se intensifica la recurrencia a otros compradores mayoristas que llegan a la comunidad, incluyendo en algunos casos a los “barateros”. En términos generales, esta modalidad les permite a dichos artesanos enfrentar con mayor solidez los períodos de desempleo y generar un ingreso complementario en los períodos de empleo.

Cabe aclarar, por último, que, si bien no todos los artesanos encaran la producción de piezas de alta calidad, estos criterios cualitativos presentan gran legitimidad en la comunidad. Así se difunde la noción de que ser un “buen artesano” implica cumplir con las pautas de las ONG y que venderle a estos organismos confiere cierto prestigio, garante de la destreza en el oficio.

Las tiendas de las ONG

Las ONG definen sus locales como lugar de “encuentro” de culturas; asumen así una tarea “pedagógica” con respecto a los consumidores, que apunta —según su discurso— a brindarles información para que puedan conocer adecuadamente y apreciar el “valor cultural” de estas producciones. Esto se desarrolla a través de diversas instancias:

“tarjetas” que acompañan a las piezas, en las que se presentan referencias sobre estas y sus productores; carteles; folletos, y las explicaciones de los vendedores, que cuentan con amplios conocimientos sobre los pueblos originarios. De este modo se busca acercar al público el contexto y los significados que rodean a las piezas en los espacios productivos. Algunos locales, incluso, poseen pequeñas bibliotecas con bibliografía y otros materiales sobre los pueblos originarios, a disposición de los consumidores. En esta línea, adquiere especial relevancia la construcción y difusión de ciertas concepciones sobre la cultura de los pueblos originarios, a diferencia de otros sitios de expendio, en donde las nociones sobre lo étnico que se reproducen son difusas y fragmentadas (figura 2).

Por lo tanto, la dimensión étnica de las producciones es resaltada en estos espacios mercantiles, en el marco de los nuevos discursos de reconocimiento de la diversidad cultural. Así se enfatiza en el respeto y la valoración de la diferencia cultural, a la vez que se promocionan diversas problemáticas vinculadas con los pueblos indígenas, tales como el reconocimiento de territorios, idiomas, educación diferenciada, etc. A partir de esta contextualización, se apunta a construir una definición de las artesanías como expresión de la diversidad cultural del territorio argentino.

Sin embargo, aquellos aspectos que reflejarían la “identidad” y la “cultura” de sus productores, no difieren tanto con respecto a otros comercios de artesanías: la confección manual, la elaboración con base en elementos naturales, el carácter tradicional, la representación de la fauna local. Si bien a través de las tarjetas, folletos, carteles y otras instancias se presenta información más detallada y precisa sobre las piezas y sus productores, son destacados aquellos rasgos que ubican a los indígenas como culturas del pasado, cuya autenticidad o pureza radicaría en permanecer estáticas y conservando los modos de vida de sus antepasados. De este modo, aquellos criterios que delimitan las piezas en el ámbito mercantil quedan “fijados” y “naturalizados” como información sobre estas.

Al mismo tiempo, estos aspectos se resignifican en vinculación con otras temáticas que, tal como señalamos, cobran relevancia en el fomento artesanal (el cuidado de los recursos naturales y la construcción del sujeto indígena como “nativo ecológico”). Por ejemplo, en el sitio web de una de las ONG se difundía.



Figura 2

Máscaras chané en tienda de ong. 2008. Buenos Aires. Archivo de la autora

Los artesanos y artesanas de las comunidades indígenas toman del medio ambiente las materias primas a través de las cuales desarrollan sus artesanías. [...] Su relación con la naturaleza los lleva a recolectar sus materias primas sin dañar el medio ambiente.²³

Por lo tanto, las artesanías son definidas como “práctica medioambiental correcta”, y los pueblos originarios son destacados por “la estrecha relación que sostienen con la naturaleza desde hace siglos”. Tal como señala Ulloa, estos discursos tienden a construir significados en relación con los indígenas como parte de la “naturaleza prística”, reforzándose el estereotipo del indígena como el “otro exótico” (Ulloa, 2001).

Por otra parte, en estos locales se divulga información sobre el Comercio Justo, “educando” al consumidor sobre sus principios y a la vez garantizando el carácter solidario de su compra. En esta línea, la presentación de los locales y la información que se difunde en ellos están orientadas a la construcción del consumo “responsable”, que concibe a la transacción comercial como modo de favorecer a un colectivo marginal. De todos modos, cabe destacar que a pesar de que las

²³ La referencia de la página web ha sido omitida para mantener el anonimato de la ONG.

ONG compran las artesanías a mejores precios que el resto de los intermediarios y que la calidad que ofrecen es considerablemente superior al resto, los precios en la venta al consumidor final se asimilan o superan muy levemente a la media de precios que se maneja en el mercado.

Por último, encontramos tiendas de artesanías cuya presentación es muy similar a las de las ONG, aunque constituyen emprendimientos comerciales que adquieren las piezas a través de los “mayoristas”. También se apela a tarjetas y otras instancias para ampliar sobre las características de las piezas y de sus productores; a la vez que se vincula a las artesanías con el cuidado medioambiental y se difunden otros aspectos de la cultura de los pueblos originarios. En esta línea, podemos pensar que estas prácticas, que las ONG proponen como un modo de valorizar la cultura indígena, se van constituyendo en una estrategia comercial que apunta a lograr la atracción de los consumidores.

A MODO DE CIERRE

A partir de la década de 1960, el fomento a la comercialización artesanal comenzó a plantearse como un modo de enfrentar los problemas de desempleo y estancamiento económico de los sectores rurales; en dicho contexto, se promovieron políticas estatales que, en el caso de las máscaras chané, posibilitaron la consolidación de una producción destinada específicamente a la comercialización. A través del tiempo, dicha producción se fue modificando en función de las demandas mercantiles, y no tanto de las iniciativas de los artesanos chané. No negamos la creatividad implícita en estos procesos productivos: si bien los artesanos han realizado experimentaciones y modificaciones, las pautas que se imponen son aquellas que triunfan en el ámbito mercantil. En esta línea, los criterios de “tradicionalidad” y “auténticidad” que se le atribuyen a las piezas no surgen de las concepciones de los chané, sino que son producidas en el ámbito mercantil.

Actualmente, lejos de presentarse como una categoría homogénea, encontramos gran heterogeneidad entre los artesanos y las prácticas que desarrollan en Campo Durán. La variabilidad que presenta esta producción está ligada en gran medida (aunque no en términos exclusivos) con las articulaciones y tensiones entre las posibilidades que se presentan en las diversas unidades domésticas para el acceso al trabajo asalariado en las empresas petroleras de la zona, y con

las potencialidades y límites que brindan los diversos canales mercantiles para consolidar la artesanía como fuente de ingresos.

La comercialización de artesanías orientada al fomento artesanal es encarada centralmente por varias ONG en el marco de los nuevos modelos de desarrollo “local” o “endógeno”. En el conjunto de condiciones de producción y comercialización de artesanías en Campo Durán, la acción de las ONG implica un canal diferencial de comercialización de piezas de alta calidad que resulta beneficioso solo en el contexto de las estrategias económicas de un número limitado de artesanos que pueden combinar la actividad artesanal con otras fuentes de ingresos, centralmente el trabajo asalariado.

Al mismo tiempo, estos organismos se proponen, a través de la comercialización artesanal, contribuir a la reivindicación de las identidades étnicas y la diversidad cultural, definiendo a las artesanías de los pueblos originarios como expresión de una nación “multicultural”. Si bien a través de estas acciones se apuntaría a superar, en términos de García Canclini (1982), la fragmentación del significado que se produce en el proceso de circulación artesanal, continúan prevaleciendo criterios que implican situar a los indígenas como “anclados” en el pasado y aislados en su medio natural, como culturas estáticas ajenas a las transformaciones sociales, aunque estos aspectos son redefinidos en términos de “diversidad” y no de “atraso” u “otredad”, como sucede a día en otras épocas.

Para finalizar, consideramos que la pregunta clave refiere al alcance de los bienes “típicos” y/o “culturales” y los sistemas productivos que los sustentan para convertirse en motores de crecimiento en el marco de economías locales empobrecidas. En el caso de Campo Durán, en términos generales, la intensificación de la actividad artesanal se articuló más bien con las condiciones para la reproducción de la mano de obra en los períodos de desempleo en las empresas, y no en estrategias que conduzcan a un mayor control e independencia de los sujetos con respecto a su reproducción económica. Por otra parte, no se han modificado efectivamente las relaciones políticas que establecen “quién” decide “qué” representa a “quién”. Así, si bien se apunta a la construcción de la diversidad cultural a través de la patrimonialización de estos bienes, resta mucho por lograr que prevalezcan sus usos sociales y no los hegemónicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar Criado, E. (2001). Entre la tradición y la modernidad: las artesanías una propuesta de análisis. En M. Rotman (Ed.), *Cultura y mercado: estudios antropológicos sobre la problemática artesanal* (pp. 13-40). Buenos Aires: Editorial Minerva-EUDEBA.
- Aguilar Criado, E. (2003). Entre lo global y lo local: la revitalización de la producción artesanal en España. *Artesanías de América*, 55, 73-98.
- Albo, X. (2008). Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina. En *Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Belli, E. y Slavutsky, R. (2006). Representaciones identitarias en espacios públicos: los pinpines de Tartagal. Ponencia presentada en las *IV Jornadas de Investigación en Antropología Social. Sección Antropología Social*. Buenos Aires, Argentina.
- Blache, M. (1991). Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 6, 56-66.
- Bossert, F. y Villar, D. (2001). Tres dimensiones de la máscara ritual chané. *Anthropos*, 96, 59-72.
- Breton Solo de Zaldívar, V. (2001). Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos. *Yachaycuna*, 2, 54-70.
- Carenzo, S. y Benedetti, C. (2006, Febrero). Territorio e identidades: reflexiones en torno a la construcción de nuevos paradigmas en el desarrollo. Ponencia presentada en el *Seminario Doctoral ¿Desarrollo Rural, Desarrollo Local-Rural, Desarrollo Territorial Rural?*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
- Cortázar, A. (1968). Artesanías, teoría y estímulo. *Exposición representativa de artesanías argentinas* (catálogo). Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Cruces, F. (1998). Problemas en torno a la restitución del patrimonio: una visión desde la Antropología. *Alteridades*, 16, 75-84.
- Chaves, M., Montenegro, M. y Zambrano, M. (2010). Mercado, consumo y patrimonialización cultural. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(1), 7-26.
- Doudtchitzky, S. (2009, Septiembre). Justicia y la solidaridad en las relaciones comerciales: reflexiones en torno a los valores y prácticas socioeconómicas asociadas al Comercio Justo. Ponencia presentada en *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires, Argentina.

- Dragoski, G. (2000). *Sobre máscaras y enmascarados en la celebración del carnaval chiriguano-chané*. Buenos Aires: Biblos.
- Florescano, E. (1993) El patrimonio cultural y la política de la cultura. En E. Florescano (Ed.), *El patrimonio cultural de México* (pp. 61-79). México: Fondo de Cultura Económica.
- Fonte, M., Acampora, T., y Sacco, V. (2006). *Desarrollo rural e identidad cultural: reflexiones teóricas y casos empíricos*. RIMISP. Recuperado de <http://www.rimisp.org/getdoc.php?docid=5102>.
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.
- Lagos, M. (2000). *La cuestión indígena en el Estado y en la sociedad nacional: Gran Chaco, 1870-1920*. San Salvador de Jujuy: Unidad de Investigación en Historia Regional. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- Lauer, M. (1982). *Crítica de la artesanía: plástica y sociedad de los Andes peruanos*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Madrid, L. (1979). Panorama antropológico de las artesanías en la provincia de Salta (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional de Salta, Carrera de Antropología, Salta, Argentina.
- Magrassi, G. (1981). *Chiriguano-chané*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda y Centro de Artesanía Aborigen Yuchan.
- Mato, D. (2003). Actores sociales trasnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de 'cultura y desarrollo'. En D. Mato (Coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES-UCV.
- Mantecón, A. (1998). Presentación. *Alteridades*, 16, 3-10.
- Maybury Lewis, D. (2003). Identidade étnica em estados pluriculturais. En P. Scout y G. Zarur (Org.), *Identidade, fragmentacao e diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitaria da UFPE.
- Métraux, A. (1930). Etudes sur la civilisation des indiens chiriguano. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, 1, 295-493.
- Nivón, Eduardo (2010). Del patrimonio como producto: la interpretación del patrimonio como espacio de intervención cultural. En E. Nivón y A. Mantecón (Eds.) *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización* (pp. 15-37). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Novelo, V. (1976). *Artesanías y capitalismo en México*. México: SEPH-INAH.

- Novelo, V. (1993). Las artesanías en México. En E. Florescano (Ed.), *El patrimonio cultural de México* (pp. 219-246). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz, R. (1998). *Otro territorio: ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Palavecino, E. (1949). Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané. *Revista del Museo de La Plata*, IV, 117-131.
- Passafari, C. (1974). *Artesanía y cultura social: aproximaciones a la expresión artística nacional*. Rosario: Editorial Colmegna.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Radovich, J. (1999). Del paternalismo a la autogestión: transformaciones en la política indígena en Argentina. En J. Radovich y A. Balazote (Eds.), *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena* (pp. 13-24). Buenos Aires: Editorial Minerva.
- Rocca, M. (1973). Los chiriguano chané. *América Indígena*, XXXIII(3), 743-756.
- Rocca, M. y Newbery, S. (1976). El carnaval chiriguano chané. En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 8, 43-92.
- Rocca, M. y Rossi, J. (2004). *Los chané-chiriguano*. Buenos Aires – Concepción del Uruguay: Galerna – Búsqueda de Ayllu.
- Rotman, M. (1994). Articulaciones entre el campo cultural y la estructura económica: un análisis del proceso de transformación material y simbólico de las artesanías urbanas (Tesis de Doctorado sin publicar). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, Argentina.
- Slavutsky, R. y Belli, E. (2002). Máscaras de occidente: la producción científica de la otredad. *Pacarina*, 2, 323-336.
- Stromberg, G. (1985). *El juego del coyote: platería y arte en Taxco*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ulloa, A. (2001). El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En M. Archilla y M. Pardo (Eds.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia* (pp. 25-50). Bogotá: ICANH – CES, Universidad Nacional de Colombia.

**“ALEGRÍA SIN FRONTERAS” ENTRE BRASIL,
COLOMBIA Y PERÚ: DE CÓMO “TRES PAÍSES
HERMANOS” CELEBRAN EL NACIONALISMO ***

*“Boundless Happiness” between Brazil, Colombia and Peru:
How “Three Brotherly Countries” Celebrate Nationalism*

DANIEL ESTEBAN UNIGARRO **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Este artículo recoge parte de los resultados de la tesis “Os límites das fronteiras na Amazonia: Historia y cotidianidad transfronteriza y trinacional entre Brasil, Colombia y Perú”, presentada en el año 2011 para optar al título de Magíster en Antropología en la Universidad Nacional de Colombia. La investigación y el trabajo de campo fue posible gracias a la financiación otorgada al proyecto Vida Común en la Triple Frontera Amazónica: El Caso de Letícia, Santa Rosa y Tabatinga, en la Convocatoria de Apoyo a Tesis de Posgrado 2007 de la Dirección de Investigación Sede Bogotá —DIB— de la Universidad Nacional de Colombia.

**deunigarroc@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 28 de octubre del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

La cotidianidad fronteriza entre Brasil, Colombia y Perú es un hecho transfronterizo y trinacional por el constante cruce limítrofe y la presencia de múltiples representaciones de las tres nacionalidades. En este contexto, durante el segundo semestre del 2008 se organizaron en la ciudad de Leticia (Colombia) un ritual nacionalista que conmemoró la Independencia colombiana y un tradicional festival en torno a la confraternidad amazónica, y en las islas peruanas de Rondiña y Santa Rosa se celebraron los aniversarios de fundación. La descripción de estos eventos permite analizar el despliegue de las simbologías nacionales y el discurso de la hermandad fronteriza construido por las autoridades y comunidades locales, para concluir que el nacionalismo fundamenta el proceso simultáneo de construcción de la alteridad y de la identidad en la triple frontera amazónica.

Palabras clave: *Amazonia, cotidianidad, frontera, hermandad fronteriza, identidad, simbología nacional.*

ABSTRACT

Everyday border life between Brazil, Colombia and Peru is a cross-border and tri-national fact due to constant border crossing and the presence of multiple representations of three nationalities. In this context, during the second semester of 2008, the city of Leticia (Colombia) celebrated a nationalist ritual commemorating Colombian independence and a traditional festival of Amazonian fraternity. At the same time, the Peruvian islands of Rondiña and Santa Rosa celebrated their foundation anniversaries. The description of these events makes it possible to analyze the display of national symbolologies and the discourse of border fraternity constructed by local authorities and communities, in order to conclude that nationalism grounds the simultaneous process of construction of otherness and of identity in the triple Amazonian border.

Keywords: *Amazonia, border, border brotherhood, everyday life, identity, national symbolism.*

Doña Mariquinha ta querendo passear / [...]

Vai pra Los Lagos, vai ao INCRA, no
Tacana / Vai por Oito e Benjamin...

No passeio tocaremos batucada / E
dançaremos uma cumbia e um samba

Um vallenato, um bolero, uma lambada
/ Um forró e um carimbo...

E nos bebemos caipirinha e tatuinho /
Uma aguardente, uma batida, um daiquiri

Ou com cachaça nos curtimos esse encontro
/ Depois ficamos malucos, falamos portuñol...

De comida assaremos tamaqui com
macaxeira, uma farofa e tucupi

Se por acaso que outra coisa
assarmos carne [...] e pirarucu...

De regresso nos traremos umas frutas / [...] açaí

Um pouco de jambo, [...] cupuaçu,
muito mamão e umarí...

PEDRO BERNAL, *cantautor leticiano. Mariquinha*

Mariquinha, una de las canciones más representativas de la música popular amazonense¹, describe un paseo por la triple frontera amazónica y menciona aquello que es compartido de manera cotidiana por sus habitantes: los lugares, la música, las bebidas, el portuñol, la comida y las frutas de la región.

1 La música popular amazonense es la combinación de las expresiones musicales de Brasil, Colombia y Perú. No es posible inscribirla en un género musical específico y no configura uno propio. Es posible que una canción se aproxime al ritmo de un país y que su letra esté escrita en español, portugués o portuñol, como el caso de *Mariquinha*. Esta música ha hecho posible el Festival Internacional de Música Popular Amazonense *El Pirarucú de Oro*, un evento tradicional, realizado desde 1987, que busca reafirmar la integración entre los países a través de la música. Para conseguirlo, este festival convoca a autores e intérpretes de la región fronteriza para que presenten temas cuyo único requisito es que sean representativos del contexto amazónico.

Esta dinámica transfronteriza, que trasciende los límites nacionales, definidos y establecidos hasta la década de 1930, ha contribuido a la emergencia de discursos en torno a la confraternidad, la hermandad y la unidad, tanto en las manifestaciones culturales como en las presentaciones públicas de altos funcionarios estatales. Sin embargo, estos discursos y las relaciones a que ellos aluden y (re)significan se estructuran en términos nacionales: lo(s) brasileño(s), lo(s) colombiano(s) y lo(s) peruano(s), según el discurso de algunos habitantes fronterizos, se mezclan o mixturan por cuenta de estas prácticas que involucran tres espacios diferenciados y su referente identitario: los territorios nacionales de los tres países y las nacionalidades, respectivamente.

En este sentido, lo nacional puede considerarse el fundamento de la integración y el principal factor de diferenciación. Esto se mostrará a través de la descripción de eventos multitudinarios, acontecimientos particulares y múltiples situaciones presenciadas y vividas durante dos estancias de campo (la primera entre septiembre y diciembre del 2007, y la segunda entre julio y diciembre del 2008) que permitieron la comprensión de la triple frontera como un espacio que se configura como trinacional y transfronterizo. Trinacional, por cuanto la existencia de límites políticos internacionales implica que Brasil, Colombia y Perú ejercen su soberanía de forma independiente y unilateral para distinguir y diferenciar cada espacio estatal de acuerdo con lógicas propiamente nacionales, lo cual genera en los habitantes sentimientos nacionalistas. Al mismo tiempo, las prácticas de vida de los habitantes han contribuido a la configuración de la triple frontera como espacio transfronterizo —que va más allá de los límites políticos— por cuenta de los cruces constantes y permanentes. La triple frontera se construye cotidianamente por la dinámica de interacción entre las poblaciones de las ciudades de Leticia (Colombia), Tabatinga (Brasil) y las islas y asentamientos de la ribera peruana sobre el Amazonas, en especial Santa Rosa y Rondiña.

Las celebraciones y eventos de amplia convocatoria pública que tuvieron lugar durante el segundo semestre del 2008 muestran que el discurso de la hermandad fronteriza se construye contradictoriamente en torno a lo trinacional, entendido como la exaltación de las simbologías nacionales y la exposición de algunos elementos culturales de los tres países. De modo que con la realización de desfiles, festivales

y conmemoraciones de fiestas patrias y aniversarios de fundación se celebra tanto el nacionalismo como la hermandad, considerando las particularidades históricas y socioculturales propias del habitar transfronterizo y trinacional entre Brasil, Colombia y Perú en la Amazonia.

El propósito de este artículo es entender la función dicotómica de lo nacional en la triple frontera amazónica. Se mostrarán situaciones complejas que reflejan múltiples contradicciones discursivas y prácticas en el espacio fronterizo y se analizará cómo los eventos de amplia convocatoria pública realizados en la frontera “permiten dilucidar dos procesos relativamente contradictorios: la construcción de distinciones identitarias y la construcción de elementos o rasgos compartidos por sus habitantes más allá de la frontera política existente” (Grimson, 2002, p. 20). Para ello, en el primer aparte se ponen en contexto las relaciones sociales y económicas transfronterizas, que en la triple frontera amazónica soportan no solo un gran entramado social sino la complementariedad comercial y económica a causa de la condición periférica de las fronteras. Luego se describen las celebraciones organizadas y planeadas desde los ámbitos institucionales —nacionales, regionales y locales—, de entre las cuales debe resaltarse el Festival de la Confraternidad Amazónica, que se realiza anualmente del 15 al 20 de julio. Este evento cuenta con una tradición y organización propia, que intenta mostrar la hermandad e integración cultural, deportiva e institucional entre los tres países, pese a que la ciudad colombiana es el principal escenario. Sin embargo, en el 2008, la tradicional organización de la Confraternidad² se modificó y no se inauguró el 15 sino el 21 de julio, como consecuencia de la conmemoración de los 198 años del Grito de Independencia de Colombia, que tuvo a Leticia como epicentro de la celebración nacional. En la medida en que se llevó a cabo una de las “conmemoraciones patrióticas y cívicas promovidas [por] el Estado, con miras a fortalecer la identidad nacional y sus instituciones” (Sevilla y Portal, 2005, p. 367), sin precedentes en la Amazonia, el 20 de julio del 2008 es una fecha histórica para la región gracias a la puesta en escena de un gran ritual nacionalista que contó con la presencia de la más alta oficialidad estatal —los presidentes de los tres países— y que marcó los discursos de las autoridades locales en las celebraciones posteriores.

² Se usa mayúscula inicial para referirse a organizaciones y eventos del Festival.

En el segundo aparte se describe el desfile escolar que antecedió a la gran celebración del 20 de julio, con el fin de mostrar el uso de los símbolos nacionales y su aprehensión. Debe aclararse que, en el marco de la Confraternidad —los dos últimos días—, dos desfiles congregan anualmente a los habitantes de la frontera en las calles de Leticia: el Desfile de la Juventud y el Desfile Militar (el acto más esperado por los habitantes debido a que cierra el evento). En el 2008, sin embargo, los desfiles precedieron al festival a causa del gran ritual nacionalista que tuvo como escenario a Leticia ese 20 de julio, el cual se detalla en el tercer aparte. En el cuarto se reseñan las actividades propias de la Confraternidad y en el quinto, las celebraciones de los aniversarios de Rondiña y Santa Rosa, las islas peruanas que se encuentran en frente de la conurbación Leticia-Tabatinga. Finalmente, y a modo de conclusión, se plantea una reflexión sobre la cuestión identitaria en la triple frontera amazónica a partir del análisis de los discursos nacionalistas y de la hermandad.

LA COTIDIANIDAD FRONTERIZA COMO CONTEXTO

Como cada contexto fronterizo es particular y constituye un sistema de relaciones con características específicas, la triple frontera amazónica es un ámbito diferenciado en la medida en que, en palabras de Ramírez (2006, pp. 122-123):

[...] los habitantes de las tres orillas [...] no tienen límites marcados ni control de desplazamientos y más bien han generado una complementariedad espontánea en actividades económicas y sociales. La línea limítrofe es traspasada bien sea por el recorrido de la vivienda al trabajo, la búsqueda de bienes y servicios según las propias necesidades, las disponibilidades locales o lo que resulta más conveniente adquirir en uno u otro lado. En esas relaciones transfronterizas, el límite, que suele ser bastante invisible, se torna, además, sumamente poroso, incluso para las autoridades locales, que se prestan servicios recíprocos. Más aún cuando del 30% al 40% de la población de esas tres localidades tiene doble nacionalidad. Además, la mayor parte de sus habitantes hablan los dos idiomas latinos oficiales o uno intermedio, el ‘portuñol’, e innumerables lenguas indígenas, que se cruzan entre la gente que convive cotidianamente de manera transfronteriza y comparte la música, el baile, el fútbol, la cultura ribereña y la adhesión a grupos religiosos.

La cotidianidad transfronteriza produce, y al tiempo es producto de, las relaciones sociales y económicas que los habitantes de la frontera mantienen como vecinos de tres nacionalidades diferentes. Estas relaciones sociales —familiares y de amistad— y económicas —comerciales— responden a las prácticas transfronterizas “que implican que una persona o un grupo atraviesen la frontera política, o que vinculan a través de la frontera a personas o grupos ubicados a ambos lados de la misma” (Grimson, 2003b, p. 26). De esta forma, en la frontera, como espacio construido y producido socialmente, aparece un vínculo intrínseco entre espacio, cotidianidad y relaciones sociales —puesto que estas últimas se reproducen diariamente mediante el uso cotidiano del espacio (Lefebvre, 1991)—, donde la compleja red de relaciones sociales involucra en su producción una práctica de la vida cotidiana; es decir, el espacio se vive, y a la vez se crea, a través de la práctica diaria de la cotidianidad. Por esta razón, en la triple frontera amazónica, las prácticas transfronterizas son prácticas sociales cotidianas, y la frontera se experimenta en el diario vivir como lugar de tránsito, de circulación de bienes y como un espacio social que en la cotidianidad se produce, a la vez que reproduce las relaciones sociales.

Los habitantes de la frontera establecen e, incluso, convierten en rutinas cotidianas múltiples formas de relacionarse, generando una interdependencia que vincula a unos con otros. La existencia de familias transfronterizas, el compadrazgo, la amistad, el fútbol y, en especial, el bilingüismo parecen unir a los habitantes fronterizos provocando, más que confianza y familiaridad, un gran interés por los elementos culturales del otro (la gastronomía, la música y la lengua). Como ejemplo, un universitario tabatinguense demostró un gran dominio del español y la terminología coloquial colombiana al utilizar apropiadamente palabras como *bacano*, *chévere* y *parce*, de manera que, al preguntarle sobre cómo había adquirido tal manejo de la lengua del otro, su respuesta enmarcaba de manera sencilla todo lo que constituye la cotidianidad fronteriza: relaciones afectivas, comerciales y de amistad con los vecinos.

Pãozinho es un joven brasileño cuya familia tiene un taller de mecánica y un almacén de autopartes, a donde muchos colombianos asisten en busca de los servicios ofrecidos. Creció en ese entorno de interacción constante con el vecino y esto le permitió aprender y

apropiarse de la terminología del otro, consolidar sus relaciones de amistad y enamorarse de una leticiana, que debió dejar la región para adelantar sus estudios universitarios en otra ciudad colombiana. A pesar de esto, Pãozinho comparte con ella las vacaciones y mantiene una constante comunicación a través de internet y telefonía celular, puesto que ambos utilizan el servicio de una empresa colombiana (Pãozinho, entrevista, octubre 24, 2008).

La experiencia de Pãozinho vincula la dinámica social transfronteriza, generada por el bilingüismo, las familias y la amistad, con la dinámica comercial, que afianza las relaciones sociales fronterizas. Este tipo de relaciones resultan indispensables para la vida cotidiana de los habitantes de la triple frontera. Estos habitantes, para abastecerse de diferentes bienes, productos y servicios, deben recurrir al mercado del país vecino o cruzar el límite para promocionar y vender lo que producen. Por esto, la vida de los habitantes del espacio fronterizo es un hecho transfronterizo si se considera que los *calçados* son comprados en Tabatinga; los electrodomésticos, en Leticia; la *fariña*³, a los indígenas, y las frutas de la región, a los ribereños peruanos que llegan a los puertos de las ciudades.

En este sentido, la fluidez del comercio depende de la confluencia de los tres países, lo cual configura la frontera como un espacio de complementariedad comercial que no solo suple la distancia de los centros productivos sino que, al igual que las relaciones sociales, contribuye a la dinámica transfronteriza en términos de movilidad: en los locales comerciales, restaurantes y demás lugares, como cafeterías, panaderías, salas de belleza e internet, la presencia de personas oriundas de los países vecinos es constante. Como afirma Grimson (2003a, p. 226), “[...] las prácticas basadas en cruzar la frontera no implican la

³ Farofa o *farinha*, preparación de yuca brava o mandioca típicamente indígena que tostada, seca y crujiente se sirve como acompañante en prácticamente todos los platos de la culinaria amazónica. La fariña comercializada en la triple frontera es principalmente producida por las comunidades indígenas. Según López, usualmente se asocia a los Ticuna brasileños con la fariña por “el hecho de que la producción de este alimento se ha constituido en uno de los principales mecanismos de articulación de los Ticuna del Brasil al mercado regional, destacándose en la cantidad y calidad de la producción que ya es famosa a nivel de la región fronteriza: en Leticia se prefiere la ‘fariña brasiler’ para el consumo doméstico” (2000).

inexistencia de [esta, sino que, por] el contrario, existen a causa de ella: el comercio fronterizo puede existir por las diferencias de precios y calidad de los productos”.

La complementariedad socioeconómica entre las poblaciones fronterizas de los tres países es producto de prácticas de vida cotidiana: el uso del español y del portugués (que deviene en bilingüismo), la formación de familias entre personas de diferentes nacionalidades, el abastecimiento mutuo de productos alimenticios, el intercambio de bienes y servicios. Los habitantes de la frontera pueden ser considerados como transfronterizos en el sentido que el transnacionalismo les otorga a los transmigrantes, como inmigrantes que dependen cotidianamente de múltiples y constantes interconexiones a través de las fronteras. Han desarrollado sus subjetividades y configurado sus identidades a través del establecimiento de redes de relaciones que los conectan simultáneamente a dos o más estados (Basch, Glick-Schiller y Szanton-Blanc 1994, p. 7).

El transnacionalismo sirve de base para la configuración transfronteriza si se la entiende como el conjunto de procesos mediante los cuales los habitantes fronterizos forjan y sostienen hilos de relaciones sociales múltiples, que conectan a las diferentes sociedades presentes en la triple frontera y, que, de esta forma, construyen un espacio social transfronterizo que trasciende las fronteras geográficas, culturales y políticas, mientras, al tiempo, sostienen su participación en las respectivas sociedades nacionales. Esta perspectiva permite analizar la experiencia de la fluidez y/o movilidad constante de los habitantes, que desafían la problemática fusión del espacio geográfico y la identidad social. Como plantean Wimmer y Glick-Schiller (2002), el transnacionalismo implica un abandono del “nacionalismo metodológico”, de esa idea del Estado-nación como un contenedor lógico y natural en donde transcurre la vida social, para dar paso a la posibilidad de pertenecer a varias culturas y de explotar las oportunidades económicas y políticas creadas por tener una vida en dos o más sociedades.

Sin embargo, el factor nacionalidad es fundamental en las relaciones sociales de los habitantes de la triple frontera puesto que, como afirma Grimson (2003a, p. 226):

[...] el espacio nacional ha sido y continúa siendo el ámbito estructurador de sentidos para una amplia gama de prácticas relevantes. Por lo tanto, las conexiones transfronterizas y transnacionales son vividas y significadas de diferentes maneras en espacios y contextos específicos. Como cada práctica se inserta en un campo nacional de interlocución y ocupa un lugar relacional e histórico específico, sus significados difieren de un país a otro. Esta diferencia es quizá la manera más sutil pero más profunda en que la frontera existe, persiste y se produce cotidianamente.

EL DESFILE ESCOLAR Y LAS SIMBOLOGÍAS NACIONALES

Los desfiles como “modos simbólicos de articular y dominar la calle” (Da Matta, 1985) o, mejor, el espacio público, son importantes en la triple frontera amazónica. Por esta razón, el 19 de julio siempre es día cívico (por decreto de la Alcaldía de Leticia), de modo que todas las instituciones educativas con sus estudiantes participen en el Desfile de la Juventud. Ese día, desde muy temprano, se escuchan los platillos y marimbas de las bandas de guerra, que se dirigen al punto de encuentro donde inicia el desfile. En el 2008 empezó tras la señal del bastón mayor de la banda de una escuela brasileña. Estudiantes de instituciones brasileñas, peruanas y, en especial, colombianas desfilaron por las calles leticianas con sus uniformes, atuendos típicos y danzas que representaban a los departamentos del país, y con disfraces que simulaban la flora y fauna amazónicas.

El Desfile de la Juventud constituye una excelente oportunidad para exhibir los símbolos nacionales: banderas, escudos e himnos, ya que es en la escuela en donde se socializa y reproduce la idea de Patria con dichos símbolos y en donde se forjan comportamientos ritualizados, como el saludo a la bandera y la posición rígida al cantar el himno, convenciones de conducta aprendidas que deben ser rigurosamente puestas en práctica por los estudiantes como muestra de respeto, veneración y amor a la patria (López, 2000). La socialización de lo nacional en la escuela se fundamenta en textos que revelan las visiones fomentadas desde el Estado sobre la historia y la identidad nacionales, cuyas expresiones son negociadas en rituales como el Desfile de la Juventud (Vom Hau, 2009).

Es en la escuela, como espacio entre el Estado y la sociedad, en donde se reproduce e impregna el nacionalismo metodológico, que genera la percepción de que todo se encuentra limitado por lo que se define como nacional, en particular el territorio. Esto se torna más relevante en las fronteras, donde la cartografía nacional es confrontada con la realidad. La frontera implica la existencia de un espacio más allá de los límites, y, en especial, de personas con las cuales se establecen relaciones transfronterizas de múltiples tipos. Los mapas que hacen parte de los currículos escolares señalan la soberanía de los países y sirven como indicadores del patriotismo que se debe sentir dentro del “orden nacional de las cosas” (Malkki, 1997); lo mismo ocurre con el mapa nacional, que debe ser interiorizado como un emblema que marca la adhesión y pertenencia a una idea de nación.

De hecho, las “prácticas del Estado” contribuyen a forjar la narrativa de la nación, que está continuamente representada en instituciones estatales, como tribunales, escuelas y burocracias, las cuales emplean los iconos y símbolos de la nación (Gupta, 1997, p. 192) con el propósito de reforzar la adscripción y pertenencia a cada “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) y, así, forjar una identidad nacional a través de políticas de nacionalización que pretenden hacer coincidir las fronteras culturales e identitarias con las fronteras políticas (Grimson, 2000, p. 31). Por supuesto, la evocación y reproducción constante de las simbologías nacionales en la triple frontera amazónica sirven a este propósito.

La televisión local leticia, por ejemplo, antes de ciertas fechas transmite mensajes como: “7 de agosto, día de la Batalla de Boyacá. Por tu país, por tu tierra, iza la bandera. Por una ciudad que enaltece los símbolos patrios. Alcaldía de Leticia”. Esta evocación de la Batalla de Boyacá —enfrentamiento que marcó el final del proceso independentista en 1819— intenta que los habitantes reconozcan la historia nacional y que se apropien de ella adscribiéndose al imaginario e idea de nación. Recurrir a relatos históricos tiene como propósito la formación de una conciencia nacional a través de la cual los miembros de la Nación se reconozcan mutuamente identificándose con símbolos como la bandera. Es así como la “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) tiene fundamento en la conciencia nacional: las naciones existen en las mentes y los corazones de quienes se reconocen en una historia

común que, por lo general, corresponde a una realidad limitada, más soñada y construida que real (Renan, 1987).

El mensaje transmitido por la Alcaldía de Leticia era una invitación a enaltecer los símbolos patrios y a honrar “la tierra”, que puede ser sentida como propia mediante el uso de la bandera, que sirve como abstracción del territorio nacional. Por esta razón, en la celebración del aniversario de Santa Rosa (30 de agosto del 2008), un habitante de la isla declamó el poema, de su autoría, *Estandarte de la patria*:

Estandarte de la patria, gloriosísimo pendón, cantaremos tu
grandeza y defenderemos tu honor. / En la tierra y en el mar y un
fragor de cien batallas con tu gloria y poderío brindas lectura y
paz. / Tus caminos vas cubriendo de corona de babel, y de rosas
perfumadas el amor haces crecer. / Señor Dios de las batallas, te
pedimos con fervor que bendigas la bandera y que protejas a la
Nación.

El poeta condensó todo lo que representa un símbolo patrio, y en especial una bandera nacional, la cual es motivo de orgullo y debe defenderse en el territorio —“tierra y mar”— pues encarna su unidad en sus colores, que son la abstracción de la idea de nación. El carácter sagrado que se otorga a los símbolos nacionales es funcional con la incorporación del universo simbólico-cultural predefinido como “nacional”. Ese carácter sagrado deriva de la creencia en las propiedades sagradas de un objeto que encarna un mito también sagrado: la patria, entidad que se eleva por encima de los hombres que habitan determinado territorio (Quezada, 2009).

UN RITUAL NACIONALISTA EN LA TRIPLE FRONTERA

La organización del ritual nacionalista en Leticia alteró la dinámica de la ciudad durante cierto tiempo, e incluso se adelantaron obras de adecuación del espacio público. Antes del día esperado, la Fuerza Aérea Colombiana repartió una papeleta informativa en la que se leía: “Te invitamos a disfrutar, en compañía de tu familia, de este histórico desfile militar en las calles de Leticia, en conmemoración al aniversario de nuestras fiestas patrias el próximo domingo 20 de Julio”. Para esta celebración, muchos vuelos militares y civiles transportaron no solo pasajeros sino toneladas de uniformes militares, instrumentos

musicales y equipos de sonido y video para las transmisiones a nivel nacional del Desfile Militar y del Gran Concierto Nacional, que, aunque se realizaría en varias ciudades del país, tendría como escenario principal el estadio de Leticia.

Esta fecha recuerda el “Grito de la Independencia”, que tuvo lugar el 20 de Julio de 1810, y aunque se considera como el “Día de la Independencia”, la fecha solo marca el inicio del proceso independista, cuando un grupo de criollos (hijos de españoles nacidos en América) lograron expulsar al virrey e instauraron la Junta Suprema de Gobierno de la Nueva Granada. Serían necesarias las luchas militares para lograr la independencia en 1819. Tanto la revuelta como las gestas bélicas constituyen los actos fundadores, en el sentido propiamente histórico, pero adquieren el carácter de mito: aquel relato que, con parte de verdad y parte de ficción, trata de explicar los orígenes y la fundación de costumbres, instituciones o condiciones de vida, que dotan a los pueblos de identidad y que proporcionan un soporte y sentido a la vida en común, al ser (re)elaborados y transformados en “historia oficial” que es transmitida a los ciudadanos (Quezada, 2009, p. 221).

En concordancia con el mito del “Grito de la Independencia”, anualmente se organiza una celebración con la intención ideológica de revivir la patria, recordar sus héroes y efemérides, inscribir los colores de las insignias patrias en mentes y cuerpos, instaurar en el sentido común el concepto hegemónico de nación y generar ciudadanía (Guillén, 2008, p. 139). La mañana del 20 de julio del 2008, las calles de Leticia parecían ríos de gente con banderitas del tricolor nacional. Las personas buscaban situarse en buena posición para observar el gran desfile con motivo del Día de la Independencia Nacional de la República de Colombia. En el desfile estaban el presidente de Colombia y, como invitados especiales, los presidentes de Brasil y Perú. Este hecho se presentó como histórico para la región amazónica, y en especial para la ciudad, puesto que nunca antes había sido —y probablemente no vuelva a ser— el escenario de la celebración principal a nivel nacional. Los jefes de estado de los tres países tampoco se habían reunido antes en la frontera.

El Desfile Militar del 20 de Julio es un rito nacionalista tradicional que instruye, recuerda y actualiza el mito de las gestas independentistas y que, en sentido simbólico, promueve la formación de valores relativos a la defensa de la patria frente a cualquier peligro externo.

Desfilar es disciplinar el cuerpo de acuerdo con la cultura militar; los desfiles recordatorios de las efemérides nacionales están destinados a que tanto la sociedad, en general, como las fuerzas armadas, en particular, internalicen el orgullo de ser nacionales de un país (Guerrero, 2004, p. 78). Sin embargo, los habitantes fronterizos, turistas, visitantes y todos los colombianos que siguieron el Desfile Militar por televisión no vieron solo militares colombianos, también vieron cómo desfilaban alrededor de mil representantes de los destacamentos de la fuerza pública de los tres países: miembros de la Armada colombiana, las marinas brasileña y peruana (figura 1), algunas unidades de los tres ejércitos, la Policía Militar de Brasil y las policías nacionales de Colombia y Perú.



Figura 1

Oficiales de la Marina de Guerra peruana lucen su uniforme de gala y portan con orgullo su estandarte nacional en el Desfile Militar del 20 de Julio del 2008

El Desfile Militar del 20 de Julio del 2008 fue único por su organización y por la participación de los efectivos que se trasladaron desde la capital colombiana —las bandas de guerra de las múltiples fuerzas y el bloque histórico, mostrando los uniformes de antaño, entre otros—. No obstante, los habitantes de la triple frontera están acostumbrados a los desfiles militares conjuntos que se organizan cada año en las ciudades de Leticia y Tabatinga para conmemorar los días de Independencia de Brasil (7 de Septiembre) y de Colombia (20 de Julio). Resulta paradójico que estos desfiles sean organizados conjuntamente si consideramos que tienen el propósito de mostrar el potencial de

guerra de los países: un ejército perfectamente disciplinado y entrenado para defender la patria (Quezada, 2009, p. 222) y el territorio nacional, tarea de suma importancia en las fronteras.

Pareciera que en la triple frontera amazónica se han eliminado las posibles hipótesis de conflicto latentes en la mayoría de fronteras y que los tres países no solo son conscientes de las capacidades militares de sus vecinos, sino que celebran en conjunto las fiestas patrias, pensadas para enaltecer y reconocer la historia particular de cada país, aunque la Amazonia haya estado desligada de dichos procesos históricos⁴. Así, tanto el desfile escolar como el militar celebran anualmente la hermandad de los tres países, al tiempo que los vecinos rinden un homenaje a Colombia cuando conmemora el aniversario de su Independencia.

Después del Desfile Militar estaba programado en el estadio el Gran Concierto Nacional, que contó con la presencia de artistas como Shakira y Carlos Vives. Los Abuelos de la Maloka Moruapü, de la comunidad Ticuna de Puerto Nariño (municipio del departamento del Amazonas), cantaron el himno nacional en su lengua. La Fundación Batuta, junto con Pedro Bernal, interpretó *Mariquinha*, la canción que encabeza este artículo. El desfile y parte del concierto se transmitieron en directo y a nivel nacional debido a que constituyeron eventos de interés nacional, de esta forma se amplificó el discurso nacionalista orientado a provocar la adhesión simbólica y emotiva con el fin de fortalecer los vínculos comunitarios y las lealtades hacia la nación. Como explican Sevilla y Portal (2005, p. 367), en las conmemoraciones patrióticas:

⁴ Las independencias suramericanas dieron lugar al proceso de fragmentación política y territorial de la Amazonia puesto que los herederos de la corona española se dividieron la región andino-amazónica o la alta Amazonia, y esto dio lugar a las divisiones nacionales; pero los nuevos Estados independientes heredaron no solo el territorio colonial, sino también la indefinición límitrofe de sus áreas fronterizas. En el caso de Colombia, el país perdió una gran parte de territorio amazónico frente a sus vecinos Brasil y Perú por cuenta de un tratado secreto firmado en 1851. Solo hasta 1932, con la llamada Guerra con el Perú, parece hacer presencia el Estado colombiano en la Amazonia. No obstante, el Estado colombiano hizo presencia en la región amazónica a través de diferentes actores y agentes estatales que establecieron una frontera fragmentada en tres: la frontera externa, o de los cónsules; la frontera de la Iglesia, o de los misioneros, y la frontera estatal propiamente dicha, o de los comisarios. El análisis detallado sobre la acción estatal colombiana a través de los cónsules, los misioneros y los comisarios en la Amazonia y el fragmentado proceso de fronterización consecuente se encuentra en Zárate (2008, pp. 183-254).

[...] los medios de comunicación recrean y amplifican la “gran fiesta”, llevando hasta el interior de las casas cada detalle festivo [de modo que] las fiestas patrias se anidan en cada rincón de la ciudad o del país [...] envolviéndonos en una experiencia colectiva compartida.

En la entrada del estadio, el BBVA (Banco Bilbao Vizcaya Argentaria), entidad financiera de origen español con oficina en Leticia, dispuso obsequiar “sombreros vueltiaos” de cartón con su logo. Estos sombreros, originalmente elaborados a mano con hojas de palma caña flecha, que hacían parte de la indumentaria tradicional indígena de la región del río Sinú, en los departamentos de Córdoba y Sucre, del Caribe colombiano, fueron adoptados por los habitantes de la costa atlántica como un accesorio emblemático, al igual que el valle-nato se consolidó como la expresión musical de la misma región. Los sombreros vueltiaos sirvieron en Leticia como “Símbolo Cultural de la Nación”, tal como lo señala la Ley 908 del 2004, razón por la cual este accesorio de origen indígena se ha expandido y popularizado en todo el territorio nacional y también en el exterior, llegando a ser la principal pieza artesanal de exportación.

Aunque el concierto hacía parte del gran ritual nacionalista con ocasión de la conmemoración de los 198 años de Independencia de Colombia, asistieron brasileños y peruanos, ansiosos de presenciar un evento no muy común en la región. Estos asistentes, a pesar de no ser colombianos, también recibieron el “símbolo nacional” y algunos lo guardaron como recuerdo del concierto o del Día Nacional de Colombia celebrado en la región, como observé tiempo después en algunos hogares de Leticia, Santa Rosa y Rondiña, lo cual, junto con la presencia de ciudadanos de los países vecinos en el desfile militar, confirma el carácter transfronterizo y trinacional de un día con particular trascendencia nacional.

Mientras en Leticia tenía lugar el desfile y el concierto, en la Avenida Internacional, que conecta la ciudad con la vecina Tabatinga, una barricada con alambre de púas y tres conos instalados y custodiados por militares brasileños bloqueaban el paso de vehículos y motocicletas de Colombia hacia Brasil (figura 2). Del otro costado de la avenida, en el sentido que conduce de Tabatinga a Leticia, el tránsito

también estaba bloqueado con unos sencillos conos y algunos agentes de policía. Las personas podían cruzar en ambos sentidos a pie, aunque, por los eventos en Leticia, el mayor flujo se presentaba hacia Colombia. Sin embargo, para entrar a territorio colombiano había que presentar la cédula de ciudadanía colombiana ante agentes de seguridad que, apostados casi sobre el límite, y después de la verificación correspondiente, autorizaban el ingreso al país.



Figura 2

El “límite efectivo” es rara vez activado en operativos similares para ejercer el “control” de/en la frontera y restringir el constante y cotidiano paso limítrofe. De hecho, nótese la interacción del policía colombiano con los militares brasileños, justo al lado del aviso oficial de bienvenida a Brasil

¿Qué pasaba con los colombianos que podían no llevar sus cédulas con ellos? ¿Cómo ingresaron a territorio colombiano los brasileños y peruanos que viven en Tabatinga para asistir al desfile y al concierto? Estas preguntas solo pudieron formularse aquel día puesto que el tránsito y cruce limítrofe es cotidiano y permanente sin importar fecha u hora, salvo contadas excepciones, cuando la Policía Federal de Brasil o la Policía Nacional de Colombia instalan retenes de control que, aunque no impiden el paso, influyen para que los habitantes no crucen a la ciudad vecina o lo hagan por pasos no controlados. La prohibición de cruce motorizado y el control de entrada fueron situaciones contradictorias por cuanto no se correspondían con las prácticas cotidianas de la vida transfronteriza.

Pero, como estas, otras contradicciones de la cotidianidad fronteriza se develaron aquel 20 de julio. Por ejemplo, mientras los tres presidentes estaban juntos, las poblaciones vecinas que ellos representaban se encontraban separadas por una barricada y un puesto de control; mientras ellos hablaban de integración, su presencia dividía por motivos de “seguridad nacional”; mientras en Tabatinga se adelantaron obras, como la pavimentación de las vías por donde se supone que pasaría la caravana del presidente brasileño, y de que en la isla peruana de Santa Rosa se preparó un recibimiento especial para su presidente, ninguno de los dos visitó su respectivo territorio nacional al haber permanecido solamente en Leticia para asistir al ritual nacionalista colombiano. Además, una entidad financiera multinacional regaló el “símbolo nacional” y, aunque solo por un día, Leticia fue el centro de atención e interés nacional. Pese a esto, no dejó, ni dejará, de ser la ciudad más al sur del territorio colombiano, a donde solo es posible acceder por vía aérea. Sin embargo, el gobernador del Amazonas de la época no dejó de referir, complacido y orgulloso, en ninguno de sus discursos, durante el resto del año, la histórica visita de los tres presidentes y lo que ello representaba para la unión entre los pueblos brasileño, colombiano y peruano y para la integración entre los “tres países hermanos”.

LA PUESTA EN ESCENA DE LA HERMANDAD TRINACIONAL

El Festival de la Confraternidad Amazónica, que se organiza —ininterrumpidamente desde 1987— en Leticia, del 15 al 20 de julio, en su vigésima primera edición se vio alterado por la celebración de la Independencia colombiana, lo cual reforzó su sentido como expresión del ritual nacionalista ejecutado por los tres países. Como el evento más destacado en la triple frontera, se trata no solo de un espacio de diversión, entretenimiento, competencia deportiva e, incluso, plataforma política local, sino de una construcción y reconstrucción constante de múltiples fronteras del sentido, que puede considerarse la expresión sociocultural del espacio fronterizo al pretender representar la fraternidad entre tres países que luchan por su hermandad y su mixtura.

Cada día se desarrollan múltiples actividades que cuentan con la participación de representantes de los tres países y que están relacionadas con tres tipos de eventos que tienen dinámicas propias: las competencias deportivas, las noches ceremoniales y los desfiles

conjuntos. En el ámbito deportivo, sobresalen tres competencias: la Copa Internacional de Fútbol Confraternidad Amazónica, en la cual se enfrentan los equipos de la región, y que congrega a los aficionados de los tres países en el estadio, aunque algunas veces se han jugado partidos en el estadio de Tabatinga; la Prueba Internacional de Canotaje, que tiene como escenario el río Amazonas, en donde más de sesenta comunidades indígenas compiten mostrando su amplia vocación ribereña, y el Triatlón de la Selva, que convoca a hombres y mujeres procedentes de los tres países, sin importar su pertenencia a la región. De este modo, cada competencia tiene un ámbito de aplicación propia que incluye cierta diferenciación: el triatlón para los nacionales de los tres países, el canotaje para los indígenas de la región⁵ y el fútbol para los equipos de las ciudades, donde este deporte ha logrado cierto carácter de tradición y pasión nacional.

Otras competencias deportivas tienen lugar en diferentes escenarios de Leticia: en la cancha de concreto del parque central se desarrollan los partidos de fútbol de salón, baloncesto y voleibol en las noches, y también se juegan las partidas de ajedrez en algunas mesas adecuadas para tal fin; en el coliseo municipal se adelantan los encuentros boxísticos y de taekwondo; en el salón de billar más grande de la ciudad ese deporte tiene lugar; en dos clubes explotan las “mechas” después de que las ha tocado el “tejo”, que da nombre al deporte nacional colombiano, según la Ley 213 del 2000, y en un terreno a las afueras de la ciudad las carreras de motocross convocan a los muchos aficionados de la frontera. Además, algunas calles son cerradas, en dos o tres oportunidades, para configurar los circuitos por donde pasarán los atletas y ciclistas; deportes como el patinaje y aquellos llamados “deportes extremos” también son motivo de competición.

5 El grupo indígena ticuna es predominante y se asienta en el territorio de los tres países. López (2000) muestra cómo este grupo a pesar de que ha sido influenciado por los discursos nacionales de los tres países y las comunidades los han apropiado en sus prácticas cotidianas; pese a lo cual, mantienen constantes relaciones a través de algunas celebraciones conjuntas, el compadrazgo y las frecuentes visitas. Riaño (2003) analiza las transformaciones de los asentamientos ticuna del lado colombiano, y describe las relaciones sociales entre las diferentes comunidades. Pero este grupo no es el único en la región, y existen comunidades uíoto, cocama y yagua, entre otras, cuyos miembros mantienen relaciones no solo en la triple frontera sino con las comunidades ubicadas entre los ríos Caquetá y Putumayo y con otras de la Amazonía brasileña y colombiana.

Si bien las competencias deportivas concentran la atención de muchos habitantes, son las noches ceremoniales y los desfiles conjuntos los verdaderos espectáculos multitudinarios que revelan lo que une y diferencia a los fronterizos. Las noches ceremoniales constan de una noche de inauguración, una dedicada a la confraternidad juvenil amazónica, tres noches para cada uno de los países, que rotan cada año, y la noche internacional, que es la velada de elección y coronación de la reina de la confraternidad. En las noches de los países, cada uno presenta diferentes muestras artísticas y culturales mediante la puesta en escena de los ritmos musicales y danzas de las diversas regiones de cada país, de forma que exponen su “folclor nacional” en la concha acústica del parque Orellana —llamado así en honor al descubridor del río Amazonas—.

La noche de apertura comienza con los tres himnos nacionales, el departamental y el municipal. Acto seguido, las autoridades (gobernador, alcalde de Leticia, *prefeito* o representante de la *Prefeitura* de Tabatinga y el jefe de la delegación peruana, proveniente de Iquitos —alcalde o encargado/a—) manifiestan los saludos protocolarios y se realiza la presentación oficial de las tres candidatas al Reinado Internacional de la Confraternidad Amazónica y del jurado calificador, después de la respectiva imposición de bandas. Para el cierre de la noche se presentan algunas muestras culturales, que pueden ser representaciones teatrales o presentaciones musicales con danzas del país anfitrión.

La segunda noche de la Confraternidad en el 2008 tuvo lugar en una plaza pública de Tabatinga, pero desafortunadamente una fuerte lluvia hizo que pocas personas observaran las diferentes muestras culturales que protagonizaron los diferentes grupos juveniles: danzas típicas, indígenas y contemporáneas de jóvenes de las ciudades y de las comunidades, *capoeira* brasileño, una representación teatral y presentaciones musicales de *rock* en español, *hip-hop*, *ska* y *reggaeton* de algunos grupos y jóvenes leticianos. Lo peruano solo estaba representado por algunos asistentes que vivían en el barrio donde se desarrolló la actividad, lo cual muestra que, a pesar de que hay una gran cantidad de jóvenes peruanos en las ciudades, estos no han creado grupos, como algunos jóvenes brasileños y colombianos, aunque es probable que los jóvenes peruanos de las ciudades hayan adoptado los gustos musicales de sus vecinos y que, incluso, puedan sentirse identificados con ellos.

Para las noches de los países, el escenario es preparado cuidadosamente y convertido en una especie de “altar de la patria”, de modo que la concha acústica se transforma en un espacio ritual sacralizado, en donde el símbolo fundamental es la bandera nacional de cada país, que representa simbólicamente la encarnación del mito sagrado de la nación al condensar sus diversos significados: territorio, gente, cultura, historia y soberanía (Quezada, 2009), todo lo cual también se busca incorporar en ese “altar”. Las tres noches de los países tienen el mismo protocolo de apertura: se entona el himno nacional del país respectivo que previamente ha preparado el escenario con sus colores, simbologías y representaciones nacionales, una autoridad da la bienvenida a través de un emotivo discurso en el que los agradecimientos tienen un lugar central y, antes de dar paso a las manifestaciones culturales, la reina desfila y dice unas pocas palabras cargadas, otra vez, de múltiples reconocimientos.

En la noche peruana tuvo gran relevancia la categórica división regional del país en costa —la parte sobre el Pacífico—, sierra —la parte andina— y selva —la parte amazónica—, puesto que la música y danzas correspondieron con cada una. La costa fue representada por una marinera, un baile de parejas sueltas que, según la explicación dada, mostraba el mestizaje entre lo hispano, lo amerindio y lo africano, y por un vals peruano bailado por parejas medio abrazadas al ritmo de guitarras que, se dijo, combinaba la música criolla y afroperuana. La sierra sobresalió al ser la cuna del huayno, el baile andino más popular y difundido en el Perú, que representa su identidad nacional (figura 3). Se bailó en parejas con un zapateo rápido y movimientos alegres y picarescos aunque con poco contacto físico. La selva estuvo presente a través de música instrumental, que evocaba los sonidos de la naturaleza, y de un grupo que escenificó una danza indígena.

Toda la puesta en escena de la noche —incluida la decoración de la concha acústica con los colores nacionales— fue planeada y ejecutada por una delegación proveniente de Iquitos —capital de la provincia de Maynas y del departamento de Loreto—, de manera que las comunidades de la ribera peruana que viven en las inmediaciones de la ciudad solo participaron como asistentes y observadores del folclor propio. Los peruanos de la triple frontera no estaban representados en el escenario y fueron excluidos por sus connacionales encargados de

organizar la participación de su país en la Confraternidad, acentuando la preponderancia del poder regional —concentrado en Iquitos— en la representación de lo nacional y en las negociaciones con la Alcaldía de Leticia como organizadora del evento.



Figura 3

El huayno, como baile nacional peruano, fue una muestra artística en el XXI Festival de la Confraternidad Amazónica, cuyo lema fue: ¡Alegria sin fronteras! (véase el cartel del fondo). 26 de julio del 2008

La cuarta noche fue el turno del país anfitrión, y la concha acústica lució el tricolor nacional y en el fondo del escenario hubo elementos típicos como hamacas, instrumentos musicales y atarrayas. Después de los himnos y discursos de rigor, empezaron las actividades culturales con un grupo de danzas que hizo un recorrido por los bailes folclóricos de las diferentes regiones del país: bambuco, cumbia, guabina y joropo, entre otros. Los cantantes leticianos Pedro Bernal y Alondra entonaron cada uno tres canciones alusivas al territorio amazónico, a la confraternidad y a la amistad entre las poblaciones fronterizas; un grupo indígena de Macedonia —un asentamiento ribereño— presentó un baile ancestral; una pareja bailó salsa; unos estudiantes montaron una coreografía de la Conquista, enfatizando el encuentro de Orellana con las hermosas guerreras amazonas en 1542; dos trovadores paisas —apelativo usado en Colombia para designar a las personas originarias del departamento de Antioquia o de la zona del Eje Cafetero— se burlaron de algunos asistentes; un imitador de Rafael Orozco

—cantautor fallecido— interpretó tres vallenatos famosos, y el grupo de la Universidad Nacional de Colombia, acompañado con sus tambores, tocó ritmos afro y del Pacífico colombiano. Todas estas expresiones artísticas y folclóricas, tanto tradicionales como contemporáneas, mostraron un país complejo, diverso y heterogéneo que pretende forjar un sentido de pertenencia nacional a través del reconocimiento por parte de sus habitantes de las diferentes manifestaciones culturales.

La quinta noche le correspondió a Brasil, de manera que el verde y el amarillo engalanaron el escenario, y durante esa noche solo se escuchó portugués en el “altar de la patria”. El discurso estuvo a cargo del secretario de Educación de Tabatinga, quien agradeció a las autoridades leticianas y enalteció la confraternidad entre los tres países hermanos. Participaron la Banda Municipal de Tabatinga, conformada por niños y adolescentes, bajo la dirección de un teniente del Ejército brasileño; una escuela cultural de jóvenes, con música de flautas; un niño experto en teclado; un grupo de niños, con una coreografía en relación con la importancia de la lectura; algunos indígenas de Umariaçú —área indígena en la jurisdicción del municipio de Tabatinga—, quienes representaron el mito fundacional de los ticuna, para concluir que están presentes en los tres países (también mostraron un baile alusivo al ritual de la pelazón en relación con la menarquia o primera menstruación de la mujer). La candidata brasileña participó en las coreografías de boi bumbá, forró, y samba preparadas por escuelas o grupos de baile. Aunque esa noche personas de las tres nacionalidades estuvieron presentes, sobresalía el número de asistentes provenientes de Tabatinga, quienes llevaron banderas y pompones que agitaban mientras observaban las diferentes muestras culturales.

Si bien la idea del festival es resaltar la confraternidad entre los países vecinos, y las autoridades ratifican esta intención en sus discursos, a causa de las presentaciones en las cuales sobresale el “folclor nacional”, son los nacionales de cada país quienes refuerzan su sentido de pertenencia nacional a través del reconocimiento de las manifestaciones artísticas que representan a su nación. De modo que los nacionales de los países vecinos que asisten se limitan a admirar el folclor nacional del “otro”, sin que se cree ningún vínculo con este ni, mucho menos, se forje algún tipo de identificación. La pretendida hermandad

se queda en los discursos pronunciados por las autoridades en la apertura de cada noche.

La organización de la noche de cada país es responsabilidad de una dependencia de las alcaldías de Iquitos y Leticia y de la *Prefeitura* de Tabatinga, de manera que son estas entidades locales las responsables de la construcción imaginaria de lo nacional en la Confraternidad. En este evento no se tiene en cuenta el planteamiento de Hall (1999, p. 145), según el cual:

[...] una cultura nacional no es folclor, ni una alabanza al pueblo, ni un populismo abstracto que cree que puede descubrir la verdadera naturaleza de un pueblo [sino] es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en la esfera del pensamiento con el fin de describir, justificar y elogiar la acción a través de la cual ese pueblo se ha creado y se mantiene a sí mismo en existencia.

De esta forma, el evento cumbre de la hermandad fronteriza resulta contradictorio al forjar una idea de nación homogénea vinculada mediante ciertas manifestaciones artísticas, que además son el producto de la heterogeneidad regional de los tres países.

En la noche internacional que cierra el festival parece exacerbarse la competencia entre los países cuando debe elegirse a la reina de la confraternidad. Las candidatas han participado en el Desfile de Balleneras en el río Amazonas, en el Desfile de Carrozas por las diferentes calles de Leticia y durante la noche de cada país han desfilado y mostrado su aptitud artística en alguna manifestación del folclor nacional. De este modo, las candidatas han aparecido en público, y en la noche de elección y coronación, después de los tres himnos, desfilan en traje de baño, fantasía y gala, aunque entre cada desfile se presentan tres actos —uno por cada país— de los mejores que se han visto cada noche. Finalmente, la imposición de la corona a la candidata elegida cierra no solo las noches ceremoniales, sino el Festival de la Confraternidad Amazónica, aunque, como todas las noches, es posible ir a ver a las orquestas, de la región y alguna reconocida a nivel nacional, en un espacio que, para tales ocasiones, se denomina *rumbódromo*.

En torno a la Confraternidad se reúnen las autoridades de los tres países para intercambiar ideas y desarrollar algunos proyectos

conjuntos. Además, la empresa privada se vincula, a través de la publicidad, con anuncios que resaltan la hermandad; sin duda, se benefician del evento, que atrae a las personas que se consideran parte de esa “tierra de confraternidad” y de otras que, al desconocer la cotidianidad transfronteriza propia de la región, encuentran interesante observar cómo en el espacio fronterizo, y particularmente en la ciudad de Leticia, conviven por unos cuantos días tres países y sus nacionales simulando la existencia de una sola familia amazonense, idea (re)producida por la retórica de las autoridades locales en sus apariciones públicas.

LA RETÓRICA LOCAL DE LA HERMANDAD FRONTERIZA

La presencia de las autoridades de los tres países es una constante en las fechas conmemorativas que se celebran en la triple frontera: las fiestas patrias y los aniversarios de fundación de las islas peruanas. En Rondiña y Santa Rosa estos días son festivos, y se organizan rituales con actos protocolarios en los cuales se escuchan los himnos y se izan las banderas de los tres países. Las autoridades hacen las alocuciones respectivas y, finalmente, dan paso a los “desfiles cívico-militares”, aunque en realidad prima el componente cívico, considerando la ausencia de militares peruanos en la frontera. Esto contrasta con los desfiles organizados en las ciudades, en los que lo militar sobresale. En las islas son las reinas populares, los niños y adolescentes de las instituciones educativas y los miembros de las organizaciones comunitarias quienes recorren algunos metros de los senderos principales detrás de los pocos militares y las autoridades civiles, imitando la marcha militar.

El 16 de agosto del 2008, en la celebración de los 58 años de Rondiña, la máxima autoridad presente de cada país izó la bandera respectiva, se escucharon los tres himnos nacionales y el de Loreto —departamento peruano en cuya jurisdicción se encuentran las islas—. Los discursos de las autoridades locales giraron en torno a la idea de desarrollo y progreso bajo la égida de Dios, considerando la influencia de la Orden de la Santa Cruz —movimiento mesiánico de gran importancia en la ribera amazónica de Brasil y Perú—, y la patria, en el “triángulo de la amistad”, donde se encuentran “tres países unidos”, tal como lo representan las banderas juntas (figura 4).



Figura 4

Un grupo de estudiantes peruanos se prepara para desfilar con los colores nacionales en sus camisetas. Las banderas de los tres países y la de Loreto —verde, entre las de Colombia y Perú— son izadas juntas en improvisadas astas de madera

El gobernador del departamento del Amazonas, con base en las ideas de las autoridades peruanas que le precedieron, improvisó un discurso oficial en torno a la hermandad de los países y habitantes fronterizos en esa celebración:

[...] el hecho de convocar[n]os a iar los pabellones del Brasil, Perú y Colombia es un gran símbolo de confraternidad [...] y es así como debemos [...] marchar en esta frontera donde hay una vocación firme de confraternidad, donde todos tenemos que contribuir para que haya una verdadera transformación en el desarrollo de estas comunidades de frontera, comunidades hermanas, las cuales llevamos todos en la mente y en el corazón. [Las reinas] también [...] simboliza[n] la confraternidad amazónica y por eso quiero [...] que la colombiana abrace a la candidata o reina brasilera y entre las tres le den un fuerte abrazo a esta confraternidad que hemos vivido los últimos días, por favor, un abrazo fuerte [...]. [...] estamos los tres países representados en tres bellas mujeres [y] así estaban los tres presidentes de nuestras repúblicas hermanas el día

20 de Julio en Leticia, [...] abrazados, conversando, entendiéndose y comprendiéndose, qué bueno hablar de lo social y si hay sociedad a nivel de alto poder, porqué no se puede dar a nivel de nosotros, por eso invito a los gobernadores, invito a los alcaldes de frontera del Brasil y Perú, a todos los regidores, a que nos unamos, de nosotros depende esta gran transformación social, con una comunidad organizada como Rondiña, como Santa Rosa y las demás comunidades vecinas podemos trabajar.

El gobernador no solo refirió la confraternidad sino que invitó a simular un acto que la ejemplificara cuando hizo que las reinas se abrazaran al igual que, según él, lo habían hecho los presidentes en la celebración de la Independencia colombiana. Con esa escena, la retórica del mandatario departamental colombiano logró equiparar el nivel nacional, que denominó “alto poder”, con el nivel local, para concluir que “la transformación social” ligada a la idea de progreso solo es posible a través del trabajo conjunto de las comunidades fronterizas y sus autoridades.

En el aniversario de Santa Rosa, celebrado el 30 de Agosto del 2008, la frontera también ocupó un lugar destacado en los discursos de las autoridades, e incluso en el del maestro de ceremonias. El alcalde de la isla agradeció:

[...] a la población, a las autoridades de Colombia, a todos los que se unen a la celebración de Santa Rosa, que es una trifrontera, tenemos el gusto y el orgullo de estar en una frontera donde tenemos dos idiomas, tenemos el portugués y tenemos el español, y tenemos el orgullo también de tener comunidades indígenas, digo el orgullo porque yo vengo de un pueblo muy lejano, que es Trujillo, en la costa del Perú, donde nunca hay estas cosas [...].

A pesar de sentirse a gusto y orgulloso de hacer parte de la comunidad fronteriza de Santa Rosa, y de incluso identificarse con ella, el discurso del alcalde resulta exótico cuando reconoce su asombro al haber encontrado ciertas “cosas” como los “dos idiomas” y las “comunidades indígenas”, las cuales indudablemente no pueden observarse en la ciudad peruana de la eterna primavera, un reflejo de la tajante diferenciación regional de Perú.

En Santa Rosa se izaron las banderas y se escucharon los himnos de Colombia, Perú y Loreto, puesto que las autoridades brasileñas invitadas no asistieron por cuenta de la intensa campaña electoral que se adelantaba por esas fechas en el país vecino. Los discursos antecedieron al “desfile cívico, escolar y militar”, que contó con la participación de la banda de la Institución Educativa Eugenio Rivera López de la municipalidad de Islandia —centro poblado del distrito del Yavarí, provincia de Maynas, departamento de Loreto—, los estudiantes de Santa Rosa, las organizaciones cívicas —como el Comité de Damas—, la Asociación de Pescadores y de Transportistas y, finalmente, los miembros de la Policía Nacional y de la Marina de Guerra, a la cual se le agradeció por “cumplir con las misiones encargadas por el gobierno y vigilar la soberanía en esta parte de la frontera del Perú, por la libertad, la paz del Amazonas, por vigilar el territorio [y] mostrar su gallardía”.

Cuando terminó el desfile de celebración por los 34 años de fundación de la isla, el maestro de ceremonias expresó:

[...] que la gente se divierta porque están en casa: Santa Rosa, isla del amor, pequeña y muy hermosa, y acogedora, hospitalaria, también, por qué no decir, es tierra de Perú y tierra de todos los peruanos y de los hermanos colombianos también, no hay fronteras para nosotros. Santa Rosa un paso adelante está también en Leticia, otro paso más adelante también está en Brasil, hermanados, juntos, sacaremos, engrandeceremos esta isla y se engrandecerá también el departamento de Leticia y así como también nuestros hermanos y amigos los brasileros, para Dios no hay distinción de raza.

El discurso extiende la isla, y por ende el territorio peruano, hasta las ciudades del otro lado del río, lo cual es realmente imposible por cuanto el “orden nacional de las cosas” no permite que un país pueda ser al mismo tiempo otro (Malkki, 1997, p. 55). Además, se habla de Leticia como de un departamento, tal vez producto de un *lapsus* del emotivo pronunciamiento o por la confusa presencia de representantes departamentales y municipales. De nuevo, la hermandad aparece vinculando las tres nacionalidades, que el orador refiere con el problemático y devaluado concepto de “raza”, probablemente como resultado de la idea que se tiene de la nación como un todo homogéneo con una única “raza” o tipo de población. Sin embargo, ni la “raza”

ni la nacionalidad pueden o deben ser motivo de “distinción” considerando que “no hay fronteras” entendidas como límites.

Pero el sentido común de la hermandad, compartido por muchos fronterizos, no puede desvirtuar la existencia de los límites, y en esta medida no se debe asumir este discurso como una descripción de la realidad, sino que debe comprenderse como una posición ante ella, más aún si se considera que es “[...] a través de [l]as relaciones, de sus discursos y sus prácticas, [que] los actores y las instituciones ‘hacen’ y ‘deshacen’ la frontera y definen sus posiciones e identidades” (Grimson, 2003a, p. 197).

De esta manera, muchos habitantes de la triple frontera comparten modos de expresar, pensar, saber, sentir, soñar y sufrir que generan un sentido común arraigado en las prácticas rutinarias. Estas prácticas no son el resultado de la aparente inexistencia o poca efectividad de los límites políticos como disyuntores, sino que obedecen al manejo que los fronterizos han desarrollado e interiorizado de los múltiples repertorios culturales presentes: los dos idiomas, los gustos musicales compartidos, el conocimiento sobre cómo funcionan los tres sistemas nacionales en la frontera.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LO NACIONAL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD Y LA IDENTIDAD EN LA TRIPLE FRONTERA AMAZÓNICA

Las celebraciones descritas pueden entenderse como una interpretación propia que los habitantes fronterizos hacen de sus prácticas cotidianas y su forma de vida, mediada por la interacción constante de las tres nacionalidades. Su propósito es recordar tanto las efemérides nacionales como la confraternidad y hermandad fronterizas (re)creando en cada actividad una ocasión efímera para que puedan pensarse, sentirse y verse a sí mismos a través de sus propias historias y modos de concebirse. Por esto, resulta importante comprender que “las relaciones y los elementos culturales transfronterizos constituyen un ámbito clave en el cual se producen y reproducen las fronteras simbólicas, tanto en el plano de las identificaciones de las personas y los grupos como en el sentido de sus prácticas” (Grimson, 2003a, p. 234).

Si bien la Confraternidad y demás celebraciones pretenden resaltar, e incluso consolidar, la hermandad fronteriza, esta se plantea en

términos de nacionalidad si se tiene en cuenta que se trata de la puesta en escena de expresiones culturales nacionales —incluso algunas bastante ajenas a la triple frontera—, que refuerzan las identidades nacionales sin que existan elementos que revelen de forma contundente una identidad fronteriza. No obstante, a través de los eventos la misma institucionalidad que se encarga de su organización logra legitimar algunos valores, como la aceptación, reconocimiento y solidaridad entre los vecinos fronterizos, y generar cohesión de grupo entre los nacionales de cada país y los mismos habitantes de la frontera.

Para algunos, el hecho de vivir en la frontera produce que en la construcción de su identidad asuman un poco de cada país y nacionalidad, de modo que “ser fronterizos” implica la existencia de un estilo de vida fundamentado en la diversidad de rasgos culturales provenientes de las tres nacionalidades⁶. Sin embargo, las diferencias están presentes en la frontera e incluso “son producidas por la misma frontera y todo lo que ella implica: sistemas escolares, regimientos, medios de comunicación, condición de estar afectados por una economía y una política ‘nacionales’” (Grimson, 2000, p. 30). De hecho, las identidades culturales y nacionales en la triple frontera se definen en contraste con las otras identidades de los vecinos, con los que se convive y se interactúa cotidianamente.

Como las identidades son cambiantes, complejas y, en especial, relativas por cuanto son definidas y construidas en relación con las alteridades, entendidas como aquello ajeno y distinto que nos define y que, incluso, nos complementa y transforma (Bhabha, 2002), la frontera se construye de manera similar en tanto ámbito que separa, pero que a la vez reúne. No habría fronteras sin nadie del otro lado,

⁶ Artistas como el cantautor leticiano Pedro Bernal, Armando Londoño y Hugo Erazo sugieren que la música popular amazonense, inspirada en la cotidianidad transfronteriza, en la cual conviven diferentes ritmos y experiencias de vida, recrea una identidad cultural resultado de la denominada *mixtura*, como hijos de padres y/o madres de las tres nacionalidades, razón por la que plantean la categoría identitaria “bracope”. No obstante, Pedro Bernal en una de sus canciones, interpretada durante la noche de Colombia en la Confraternidad, expresó que “la nacionalidad es amazónica”. Hace falta realizar un análisis sobre estos planteamientos en relación con la construcción identitaria de los fronterizos y sobre su aceptación y/o adopción por parte de la población en general.

por lo que la frontera no solo distingue a los “otros” sino que también ofrece una definición posible del “nosotros”, que se contrasta con los de afuera de los límites. Por esta razón, las celebraciones marcan y refrendan una identidad socioterritorial mediante el establecimiento de una especie de pacto comunitario y personal con el objeto de que se erija sobre los participantes, la patria y la frontera. El vínculo nacionalista se refuerza a través de la apropiación, respeto y veneración de los símbolos de cada uno de los tres países, y el vínculo fronterizo mediante la representación de los símbolos nacionales juntos como muestra del carácter trinacional de la frontera y de la hermandad entre los países vecinos (figuras 5 y 6).



Figura 5

Pancarta con las banderas de los tres países. En todos los bares-restaurantes de Santa Rosa se encuentra una imagen similar, que resalta la vecindad y la unidad —“un solo corazón”— como una de las principales características del lugar. Agosto del 2008

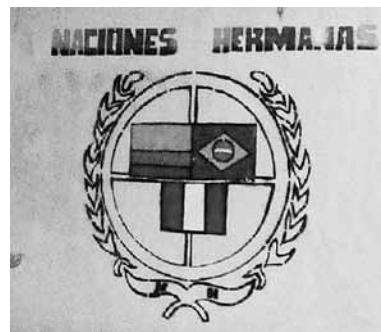


Figura 6

En una calle de Tabatinga las “Naciones Hermanas” —NH— de la Amazonia tienen un escudo similar al de la Organización de Naciones Unidas, solo que las ramas de olivo, que representan la paz, encierran las banderas de los tres países. Noviembre del 2009

Pero en la triple frontera resultan primordiales las identidades nacionales, consecuencia de los procesos de adscripción a un proyecto de nación, a una de idea de patria y a un imaginario social constituido mediante los relatos y símbolos del poder, difundidos y ritualizados a través de la historia patria, los símbolos nacionales

y las celebraciones, como la del 20 de julio del 2008. Son mecanismos de socialización que constituyen sujetos nacionales basándose en una dimensión emotivo-existencial con el fin de interiorizar los sentimientos de pertenencia y de garantizar la adhesión o las lealtades hacia la nación. De este modo, la identidad nacional parece estar firmemente espacializada y referida a una supuesta comunidad homogénea, llegando a ser un marcador casi natural de la diferencia cultural y social (Gupta, 1997, p. 179).

Como las fronteras continúan definiendo los límites del poder político y la organización administrativa de los estados hacia el interior de sus territorios, para los fronterizos identificarse con la nación supone un sentimiento de pertenencia a una comunidad histórica y a un universo simbólico capaz de definir lo común y lo extraño. Por esto, la producción de la nación implica la creación de un nuevo orden de la diferencia, una nueva alineación de un “yo” en relación con “otros” (Gupta, 1997, p. 196). La construcción identitaria en la frontera se fundamenta en el uso de la simbología nacional, que contribuye al reconocimiento de la pertenencia y la diferencia frente a los otros o extraños, aquellos que no pertenecen a la comunidad y por tanto son distintos (Quezada, 2009, p. 220).

La nacionalidad, y en general todo aquello considerado como “lo nacional”, define las identidades en la triple frontera amazónica si estas se entienden como los nombres dados a las diferentes formas en las que se posicionan los fronterizos. De modo que las identidades culturales son los puntos de identificación enmarcados en los discursos de la historia y de la cultura sin ser una esencia sino un “posicionamiento”, y en tal sentido se debe “pensar en las identidades como ‘enmarcadas’ por dos ejes o vectores que operan al mismo tiempo: el vector de similitud y continuidad y el vector de diferencia y ruptura” (Hall, 1999, p. 135), es decir identidad y alteridad. Por esto, las fronteras nacionales también constituyen espacios sociales en los que la construcción y dinámica de las identidades tienen como fundamento las diferentes posiciones asumidas por los sujetos al construirse recíprocamente en el contacto (López, 2000).

Para Hall (1999), existen dos formas de pensar la identidad cultural: en términos de cultura compartida, y desde una visión que

admite tanto los puntos de similitud como los puntos críticos de diferencia profunda y significativa que constituyen lo que somos, o mejor, aquello en lo que nos hemos convertido gracias a la intervención de la historia en nosotros. En términos de cultura compartida, se supone la existencia de una historia y de unos ancestros comunes, que dan lugar a experiencias históricas y códigos culturales compartidos. En el caso de la triple frontera amazónica, el proceso histórico a través del cual se configuró como espacio transfronterizo⁷ y ser descendientes de la mixtura de las tres nacionalidades podrían ser experiencias históricas comunes, y el bilingüismo, los gustos musicales compartidos y demás podrían concebirse como códigos culturales compartidos.

Simultáneamente, la identidad cultural en la frontera, al constituirse en el reconocimiento de la similitud como fronterizos y la diferencia como nacionales de tres países, convertiría a los habitantes fronterizos en lo que son dadas las condiciones históricas de la configuración fronteriza, las cuales se manifiestan en los eventos descritos, que muestran en un mismo espacio-tiempo la asimilación y la diferencia. La asimilación o integración surge de las prácticas transfronterizas, que muchas veces complementan —como en el caso del comercio— y que otras veces integran —como sucede con las familias—, pero esto es con respecto a los habitantes fronterizos, puesto que para los Estados la integración aparece como un fin misional que intentan articular a través del discurso de la hermandad. Sin embargo, “[...] a pesar de lo que dicen los actores, es posible que la frontera no exista para algunas cosas y sí exista para otras” (Grimson, 2000, p. 29; 2002, p. 189), razón por la cual asimilación no es identidad compartida sino apropiación o uso de las diferentes prácticas culturales que allí confluyen para poder entenderse y convivir.

⁷ Este proceso es juiciosamente tratado en Zárate (2008) y aparece resumido en capítulos de tesis, como las de Aponte (2008) y Unigarro (2011).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. ([1983] 1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. (E. Suárez, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Aponte, J. (2008). Entre el *límite* y la *fronteira*: lugares, espacios e identidades entre Leticia (Colombia) y Tabatinga (Brasil). Un acercamiento hacia el paisaje urbano fronterizo (Tesis de maestría sin publicar). Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Geografía, Madrid, España.
- Basch L., Glick-Schiller, N. y Szanton-Blanc, C. (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation States*. Amsterdam: Gordon and Breach Science Publishers.
- Bhabha, H. ([1994] 2002). *El lugar de la cultura*. (C. Aira, trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Da Matta, R. (1985). *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Grimson, A. (2000). Introducción. ¿Fronteras políticas versus fronteras culturales? En A. Grimson (Comp.), *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro* (pp. 9-40). Buenos Aires: Ediciones CICCUS-La Crujia.
- Grimson, A. (2002). *El otro lado del río: periodistas, nación y Mercosur en la frontera*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grimson, A. (2003a). *La nación en sus límites: contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Grimson, A. (2003b). Los procesos de fronterización: flujos, redes e historicidad. En García, C. I. (Comp.), *Fronteras: territorios y metáforas* (pp. 15-33). Medellín: INER, Hombre Nuevo Editores.
- Guerrero, B. (2004). Bailar, jugar y desfilar: la identidad cultural de los nortinos. *Revista de Ciencias Sociales (Cl)*, 14, 71-83.
- Guillén, C. I. (2008). Los rituales escolares en la escuela pública polimodal argentina. *Avá Revista de Antropología*, 12, 137-154.
- Gupta, A. (1997). The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism. En A. Gupta y J. Ferguson (Eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (pp. 179-199). Durham y London: Duke University Press.
- Hall, S. ([1989] 1999). Identidad cultural y diáspora. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola y C. Millán (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 131-145) (J. Casas, M. Guhl y C. Jaramillo, trads.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Lefebvre, H. ([1974] 1991). *The Production of Space*. (D. Nicholson-Smith, trad.). Oxford: Blackwell.
- López, C. L. (2000). Ticunas brasileros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas-Solimões (Tesis de doctorado sin publicar). Universidade de Brasília, Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre América Latina e Caribe, Distrito Federal, Brasil.
- Malkki, L. (1997). National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. En A. Gupta y J. Ferguson (Eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (pp. 52-74). Durham y London: Duke University Press.
- Quezada, M. J. (2009). Las ceremonias cívicas escolares como ritos identitarios. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, XXXIX(1-2), 193-233.
- Ramírez, S. (2006). Ámbitos diferenciados de las fronteras colombianas. En *La integración y el desarrollo social fronterizo* (Vol. 2, pp. 69-183). Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Renan, E. ([1882] 1987). *¿Qué es una nación?* Madrid: Alianza Editorial.
- Riaño, E. (2003). *Organizando su espacio, construyendo su territorio: transformaciones de los asentamientos ticuna en la ribera del Amazonas colombiano*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Sevilla, A. y Portal, M. (2005). Las fiestas en el ámbito urbano. En N. García Canclini (Coord.), *La antropología urbana en México* (pp. 341-376). México: Conaculta, UAM, Fondo de Cultura Económica.
- Unigarro, D. E. (2011). Os límites das fronteiras na Amazônia: historia y cotidianidad transfronteriza y trinacional entre Brasil, Colombia y Perú (Tesis de maestría sin publicar). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.
- Vom Hau, M. (2009). Analizando la escuela: nacionalismo y educación en México, la Argentina y Perú. *Papeles de trabajo*, 5. Recuperado de <http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/>.
- Wimmer, A. y Glick-Schiller, N. (2002). Methodological Nationalism, the Social Sciences and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *Global Networks*, 2(4), 301-334.
- Zárate, C. (2008). *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

**“SOLO VENIMOS A DORMIR, SOLO
VENIMOS A SOÑAR”**

“We are only here to sleep, we are only here to dream”

MARIANA XOCHIQUÉTZAL RIVERA GARCÍA *

Investigadora independiente · México

* marxrive@yahoo.com

Artículo de investigación recibido: 6 de octubre del 2011 · aprobado: 16 de diciembre del 2011

RESUMEN

Los “tiemperos”, “graniceros” o *tlauquiazquis* son personas con el don de manipular el tiempo atmosférico. Mantienen el equilibrio para que sea propicia la vida en el campo y piden la lluvia durante el mes de mayo. A través de los sueños realizan curaciones, premoniciones y reciben avisos. Los sueños son un espacio de aprendizaje. Los tiemperos son el vínculo entre el mundo de los vivos y el de los seres sobrenaturales. Esta serie fotográfica presenta fotografías documentales junto a otras que intentan representar los sueños a través de la etnoficción participativa. Esta es una apuesta metodológica de investigación etnográfica que busca comprender de manera visual el mundo de lo invisible.

Palabras clave: *etnoficción, sueños, tiemperos, volcanes.*

ABSTRACT

Tiemperos, graniceros or *tlauquiazquis* are people who have the gift of manipulating the weather. They maintain the necessary balance for rural life to prosper and pray for rain in the month of May. Dreams allow them to heal, have premonitions, and receive warnings. *Tiemperos* are the link between the world of the living and that of supernatural beings. This photographic series that includes documentary and other types of photos tries to represent dreams through participatory ethnofiction. This is a methodological proposal for ethnographic research that seeks a visual understanding of the world of the invisible.

Keywords: *etnofiction, dreams, tiemperos, volcanoes.*

Llega el mes de mayo. La semilla reposa ya en la tierra y espera ansiosa la lluvia que le permitirá crecer para convertirse en el alimento de quienes la cultivaron. En medio del firmamento, en la Sierra Nevada de la cuenca del valle de México, se distingue entre la niebla el rostro dormido de dos grandes volcanes, el Popocatépetl e Iztaccíhuatl. Desde la época prehispánica se sabe de la existencia en esta región de grandes “brujos llovedizos”, o *agoreros*, como los llamaron posteriormente los cronistas de la época colonial. Actualmente los conocemos como *tiemperos*, *graniceros* o *tlaquiasquis*, especialistas rituales, de quienes se decía que eran capaces de hacer llover a voluntad. Estas prácticas de origen tan remoto se fundamentan en una cosmovisión que busca el mantenimiento del equilibrio de los ciclos naturales. Allí, los cerros y volcanes juegan un papel fundamental como fuente de vida; son importantes el agua que emana de sus cimas y las cenizas que aportan importantes nutrientes a la tierra de cultivo. Los volcanes representan deidades, a quienes se les rinde ofrenda y respeto para que velen por el bienestar de la comunidad, pues son ellos los principales dadores del líquido primordial para la vida, el agua.

Para los tiemperos y curanderos de San Pedro Nexapa, la actividad onírica es el espacio de comunicación con los seres sobrenaturales; es, además, el lugar donde se recibe el conocimiento para curar y pedir la lluvia. Dicha actividad se intensifica durante mayo, desafiando y saciando las demandas que los seres espirituales, representantes de los fenómenos de la naturaleza, requieren para poder perpetuar los ciclos que dan vida a los ecosistemas. Los chamanes son elegidos por la caída de un rayo, un sueño revelador o una enfermedad; son los encargados de pedir la lluvia cada año durante el mes de mayo, acudiendo a sitios sagrados enclavados en el paisaje natural. Tienen el don de manipular fenómenos atmosféricos, como el granizo, el arcoíris, la lluvia y el huracán, entre otros. Reciben la instrucción ritual, así como los remedios para curar, en los sueños; durante el sueño los seres sobrenaturales aparecen para anticipar, propiciar, diagnosticar o restaurar (Fagetti, 2010). Los sueños son la clave para entender el mundo de la vigilia y la comunicación espiritual con la naturaleza. Todo tiempero es campesino, solo así se puede entender la importancia del trabajo ritual que ellos realizan.

Esta serie fotográfica es la síntesis de un trabajo etnográfico realizado durante seis años en esta comunidad. Las fotos a color son el

seguimiento que en todo este tiempo hice al mundo de la vigilia y de la cotidianeidad diaria y ritual. Las fotos en blanco y negro son el resultado del último ciclo de trabajo de campo, que buscó representar en un documental audiovisual el mundo onírico; durante este último ciclo llegué a la etnoficción. A partir de puestas en escena, se narra una historia que tiene como eje los sueños y que rescata, a la vez, la importancia que tiene la transmisión de este conocimiento a futuras generaciones, pues en la actualidad esta práctica está perdiendo fuerza dentro de la comunidad.

Los “actores” de esta historia son los tiemperos, aunque en algunos momentos intervine yo, dado el carácter participativo del proyecto. Estas escenificaciones parten de las narraciones oníricas recabadas en campo, utilizando aquellos elementos simbólicos y recurrentes que forman parte del imaginario onírico colectivo. La niña, la joven y la anciana de estas fotografías son las soñadoras de la historia. Sin importar la edad, sueñan como especialistas rituales. Los sueños cobran su fuerza en la narración, en el relato que de él se hace. De esta forma se legitima y se hace posible su materialización para la pervivencia.

La última imagen en blanco y negro es la yuxtaposición de dos fotografías que buscan resaltar la relación entre el rayo y los volcanes para los tiemperos. Esta unión es física y onírica a la vez, es representada por la figura particular de dos seres humanos, quienes les hablan en sueños y exigen sus demandas. El rayo anuncia la lluvia que viene del interior de los volcanes, cumpliendo así su ciclo en la tierra como en el cielo.

En la actualidad los mayores de esta comunidad temen por el futuro de sus prácticas rituales. De las nuevas generaciones depende el bienestar físico y espiritual de la comunidad ¿Serán capaces de continuar? ¿Dejará San Pedro Nexapa de soñar?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón. (1965). *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fagetti, A. (2010). Iniciaciones, trances y sueños: una propuesta teórico-metodológica para el estudio del chamanismo en México. En A. Fagetti, *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México* (pp. 11-40). Puebla: Benemérita Universidad de Puebla, Plaza y Valdes.



FIGURA 1. VISTA AÉREA DEL POPOCATÉPETL



FIGURA 2. TEMPLO DE TIEMPO EN CASA DE SILVESTRA



FIGURA 3. ALTAR DOMÉSTICO

FIGURA 4. PREPARACIÓN DEL MOLE, ALIMENTO FESTIVO





FIGURA 5. MAÍZ AZUL, COSECHA DEL CAMPESINO

FIGURA 6. SUEÑO EN LA MILPA (FOTOGRAFÍAS ONÍRICAS)





FIGURA 7. EL TLALOCAN O INFRAMUNDO (FOTOGRAFÍAS ONÍRICAS)

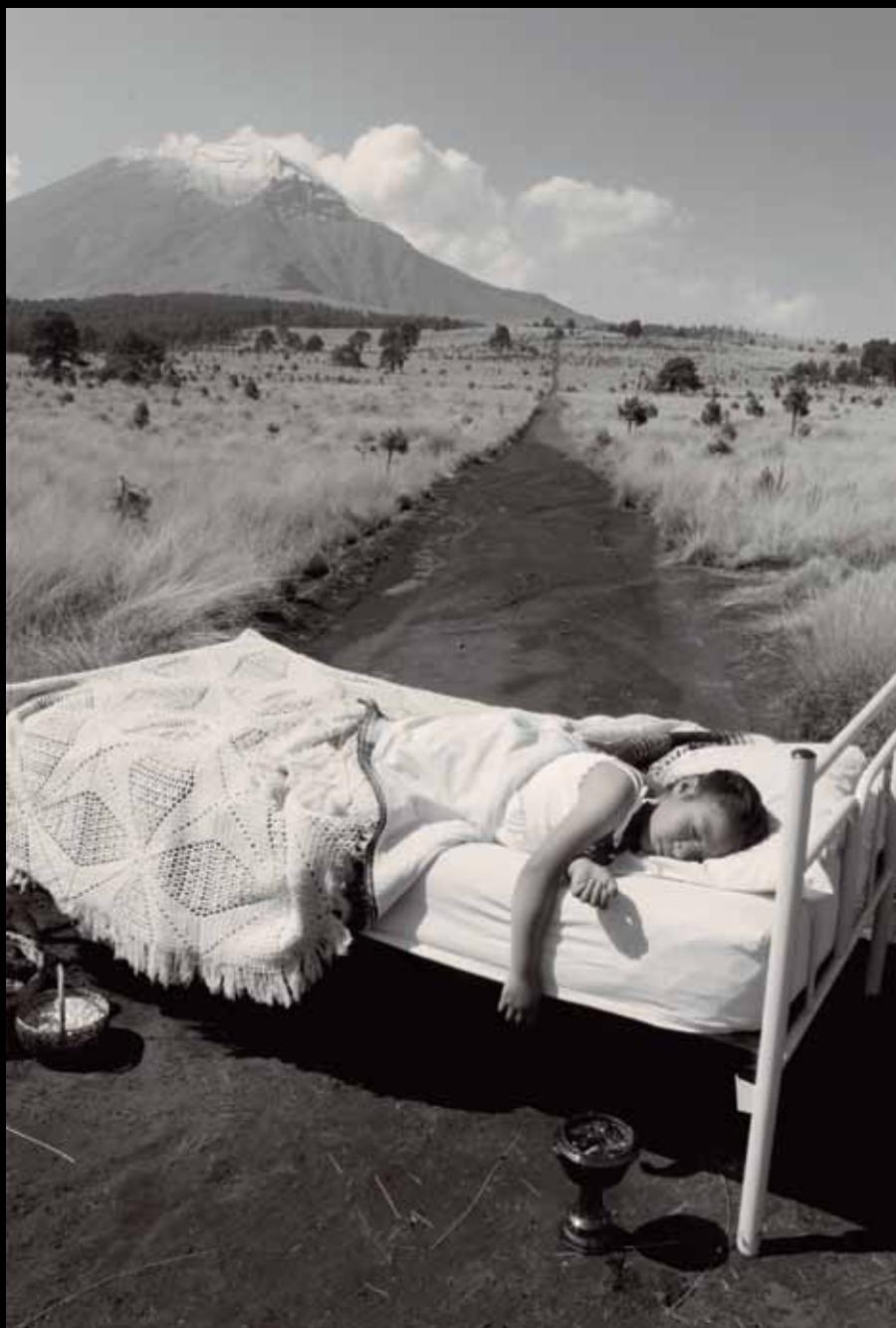


FIGURA 8. SUEÑO DEL VOLCÁN (FOTOGRAFÍAS ONÍRICAS)



FIGURA 9. EL SUEÑO DE LOS DIOSES (FOTOGRAFÍAS ONÍRICAS)



FIGURA 10. RITUAL DE PETICIÓN DE LLUVIA EN LOS TEMPLOS SAGRADOS DEL VOLCÁN



FIGURA 11. LAS OFRENDA S PARA LOS ESPÍRITUS DEL TIEMPO

FIGURA 12. FLOREANDO LAS CRUCES





FIGURA 13. ALCALDECA, TEMPLO RECTOR



FIGURA 14. EL COHETE ES EL AROMA QUE LLAMA AL RAYO



FIGURA 15. MARÍA BLANCA



FIGURA 16. EL DON DE PEDIR Y AGRADECER

FIGURA 1

“Año de 3-caña: Y este Chalchiuhtzin fue el que trepó arriba del Popocatépetl buscando propiciar la lluvia, porque por entonces sol y sequía habían cobrado fuerza y había hambre y necesidad, según el saber de los ancianos. Allá [arriba] se flageló ese Chalchiuhtzin. Llegó bien hasta la mera cabeza, hasta arriba del Popocatépetl y allí se flageló. Él fue el único que pudo llegar de aquí, de Tecuanipan Amaquemecan” (Chimalpahin, 1965, p. 147).

FIGURAS 2 Y 3

Todos los tiemperos erigen un templo en casa. Desde ese lugar, ellos pueden ejercer su trabajo ritual de curación, atajar el granizo, mover las nubes o pedir la lluvia. Cuando no se puede salir de casa, estos templos son igualmente efectivos y son la protección del hogar.

FIGURA 4

Los alimentos son parte fundamental de las ofrendas. El mole, platillo fusión entre la culinaria hispánica y la mesoamericana, se ha convertido en un alimento de fiesta por su elaborada preparación y por la multiplicidad de ingredientes que lleva. Destaca una amplia variedad de chiles molidos y de especias, como la canela, el clavo, la almendra y el ajonjolí, entre otros quince ingredientes. El mole se acompaña en la actualidad con pollo, pero tradicionalmente era con guajolote (parecido al pavo), documentado este como un animal ritual, según algunas fuentes coloniales y prehispánicas.

FIGURA 5

Los tiemperos son campesinos. Tanto el trabajo ritual como el trabajo en el campo están intrínsecamente relacionados. Sin lluvia que riegue los campos de cultivo no hay alimento. Los frutos cosechados son agradecidos y compartidos con los ancestros cuando llega el Día de Muertos.

FIGURAS 6, 7, 8 Y 9

Estas fotografías, que denominé *oníricas*, fueron parte de un trabajo audiovisual que realicé con los tiemperos en relación con los sueños. Estos montajes oníricos representan el ciclo de vida onírica de una mujer acogida por los sueños que invocan los volcanes. “Sueño en la milpa” es el sueño de una mujer anciana que dedicó su vida a cultivar maíz. Ella se queda dormida y sueña al espíritu del agua, que danza y pide la lluvia que su campo necesita. La fotografía “El Tlalocan” es la representación de la misma mujer en su juventud, soñando en el Tlalocan, es decir el mundo de los muertos, donde rige Tláloc, el dios de la lluvia mesoamericano; es el lugar de la abundancia de agua, de alimento, de fertilidad. Este lugar se encuentra en el interior de las montañas, y es aquí a donde llegan todos los muertos por la caída de un rayo. “Sueño del volcán”, representa a la joven vuelta niña, que sueña que el volcán la llama para trabajar en su iniciación como tiempera. Finalmente, “El sueño de los dioses” es un fotomontaje que conjuga una vista aérea de la pareja indisociable de volcanes, la Iztaccíhuatl y el Popocatépetl —quienes en el mundo onírico cobran vida y se personifican como humanos—, y el rayo, que es el vínculo entre el cielo y la tierra. Los volcanes son los contenedores de agua del universo, y el rayo el que marca el don en los humanos sobre la tierra.

FIGURA 10

“Mi abuelita era Tlautliasqui, y significa *curandero de agua*, porque hay un lugar que está tapado con piedras, entonces van a esa cueva, que se llama Xoltepec, es un cerrito que tiene frutos, unos montes por Chalma. Me acuerdo que iba yo con mi abuelita; luego íbamos allá y cantábamos, y rezábamos el rosario y quitaban las piedras y rezaban ahí, y cuando salíamos, se venían los aguaceros. Esto era el puro mes de mayo” (Susana Ramírez, entrevista, febrero, 2009).

FIGURA 11

“Todos los templos tienen sus nombres: por ejemplo, el de aquí es de un horno, el de Ehlotitla; luego el de Ameyalco está un amanal de agua; y aquí el de Amula es el arcoíris, pero tiene

también su amanal de agua; y luego el de aquí, el de los desmon tes, es Xoltepec, ahí está el huracán, ahí si no más le pica uno como quiere y sale. Y luego el otro, que es Santo Domingo, y luego Tlaxaloni, que es el de los ríos, y luego ya de ahí está Tlacostepec” (Silvestra Palacios, entrevista, agosto, 2008).

FIGURA 12

“A mí me toca el templo de Xoltepec, este es de huracán. Hay, por ejemplo, de tempestades. Nosotros, cuando hay tempestades, el remolino lo cortamos; tienen el de granizo, tienen el de las culebras, de todo. Las culebras son las que salen del templo; cuando salen del templo se orillan, y son las que hacen destrozos, son de aire” (Silvestra Palacios, entrevista, mayo, 2008).

FIGURA 13

Floreada en el Templo de Alcaleca. Este templo es el principal, de este lugar nacen todos los demás ramales (templos). Es de los más antiguos que se tenga conocimiento. Alcaleca se ubica en Amecameca, la cabecera municipal de San Pedro Nexapa.

FIGURAS 14 Y 15

“Espíritus del tiempo, graniceros, en estos momentos les pedimos que traigan el agua para todos los que estamos trabajando en el volcán Popocatépetl. Gracias, gracias, hermanitos, gracias por tanta ayuda que nos dan; nosotros nunca sabemos, pero gracias por la tranquilidad en la que estamos. La gente no sabe lo que estamos fijando, lo que nos puede pasar, nos asustamos, nos dormimos y no sabemos lo que pueda pasar, pero gracias a ustedes y a mi padre santísimo, que nos ha dado la libertad de atajar el granizo” (Vicente Sánchez, entrevista, mayo, 2011).

FIGURA 16

“Yo, en mis años, cuando estuve yo chica, nunca pensé que iba yo a ser tiempera; y se sueña es porque Dios nos da ese don para entender lo que se tiene. Nosotros vemos por nuestros cuerpos, por la semillas, y para que Dios nos socorra, pues hay que saberlo pedir y saberlo agradecer. A veces no sabemos qué, pero pues darle

gracias a Dios que nos da a entender algo de lo que va a pasar o algo de lo que estamos viviendo, o algo de lo que vamos a vivir. Se sueñan las cosas. Y es mejor tener unos sueños exactos, que tener otras cosas que no deberíamos de tener. Mis manos Diosito me las dio para poder trabajar y para poder ayudar a la persona quien es” (Silvestra Palacios, entrevista, mayo, 2011).

HOMENAJE A LA ANTROPÓLOGA ALICIA DUSSÁN *

Gerardo Ardila

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia

Doña Alicia Dussán:

Tengo el honor, con el permiso del señor rector, de darle la bienvenida a la Universidad Nacional de Colombia. Todos los que estamos en esta sala nos hemos reunido con la convicción de que celebrar su existencia y agradecer su vida son actos fundamentales de una sociedad que aún posee optimismo y de una comunidad que sueña con un camino abierto hacia el futuro.

Hoy no solo están aquí antropólogos, aunque los hay de todas las especies y de todas las edades. Hay viejos que vivieron de cerca su trayecto; los hay más jóvenes, quienes recibieron sus consejos y oyeron sus ideas; los hay muy jóvenes, quienes encuentran en usted un referente. Pero todos los que nos reunimos hoy en este lugar encontramos en su vida y en su obra un modelo; un modelo del oficio. Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2002) escribieron una obra pesada sobre el oficio de sociólogo; usted, con su vida cotidiana, escribe, a lo largo de más de ochenta años, una muestra tangible del oficio de antropólogo. En la intimidad de nuestra vida profesional, decimos a veces que ser antropólogo es una *forma de vida*. Nadie más autorizado que usted para demostrarlo. Usted recorrió este país en serio: dejó Bogotá y sus comodidades para andar veinte años haciendo un trabajo de campo constante, preocupada por temas que no eran objeto de ninguna atención para los científicos sociales de la época. La salud y la medicina popular; el valor de la reciprocidad como mecanismo social y político, a través de la documentación minuciosa de los regalos de comida; la importancia de las relaciones entre la magia y la envidia como sistemas predilectos de control social en sociedades indígenas y campesinas; la crianza y la educación de los niños

* Este texto fue leído en el homenaje que hizo la Universidad Nacional de Colombia a la profesora Alicia Dussán en abril del 2009.

en las diferentes sociedades con las que se relacionaron; las diferencias culturales y los papeles de género. Sus descripciones e interpretaciones sobre la mochila de fique (casi una disculpa para introducir en los años cincuenta el tema de género con todas sus complejidades), su relato emocionante de los sistemas de generación y conservación de prestigio como base y fuente del poder social, su narrativa paso a paso de la formación de los papeles masculino y femenino en una sociedad de pescadores, su capacidad para presentar la vida de Taganga como una sinfonía —en la que la armonía, tocada en tiempo lento por los hombres, está compuesta por las pautas de comportamiento; mientras que la melodía, interpretada a ritmo veloz por las mujeres, responde a los cambios ocasionados por las transformaciones económicas— son temas y estilo novedosos para esa época.

Los literatos recurren a la hermosa metáfora de un tiempo lejano en el que aún las cosas no tenían nombre. Pero usted, su obra, su historia, y su presencia hoy, aquí con nosotros, nos hacen tener la certeza de que ese tiempo remoto es más reciente de lo que siempre pensamos: cuando ustedes recorrieron Colombia no había caminos, no había trenes, no existían los aeropuertos. En burro, con sus cajas verdes de madera a lado y lado de la angarilla, como los gitanos de García Márquez, llegaron hasta lugares donde aun hoy es difícil llegar. Y contribuyeron con su trabajo a descubrir los verdaderos nombres de Colombia. La podemos imaginar inventando a Aritama, creando a Puerto Hormiga, haciendo entrar los nombres de La Loma, Portacelli, Saloa, Jurubidá, Chorí y Utría en una geografía de Colombia en la que antes, simplemente, no existían, para los imaginarios de esta nación excluyente y centralista. Rogelio Salmona y Germán Samper hablaron muchas veces de su experiencia con usted en el Cinva. Recordaban su trabajo en el barrio El Carmen, modelo de antropología urbana y modelo de procesos de ordenamiento urbano y de ideal de gobernabilidad urbana: conocer los procesos sociales y culturales locales, los intersticios de la diversidad urbana para tomar decisiones acordes con esas realidades. Fue una época hermosa de su vida, a juzgar por la manera como usted misma la recuerda.

Profesora Alicia: a pesar de que usted nunca se niega a acompañarnos en nuestros cursos para hablar con los estudiantes (dice usted que para “aprender”, para “entender”, lo que es su verdadero combustible),

usted no ha sido de manera oficial profesora de esta casa. Sin embargo, su labor en la fundación del Departamento de Antropología, en la Universidad de los Andes, estimuló la creación del nuestro en la Universidad Nacional de Colombia. Y luego, con los años, y a pesar de tener *ethos* diferentes, compartimos tanto, que nuestros profesores fueron un solo cuerpo. Y los departamentos de Antropología de la Universidad de Los Andes y de la Universidad Nacional fundaron y transmitieron mucho de su estilo y de su manera de concebir nuestra disciplina a los que vinieron luego: en la Universidad del Cauca estuvieron varios de los brillantes colegas que hoy están en esta sala y en la Universidad de Antioquia, colegas que partieron de este campus y se quedaron construyendo Antioquia. Así que su espíritu está con nosotros como nuestra huella genética.

Maestra Alicia: hoy nos hemos reunido para decirle “gracias”. Gracias por ser una mujer aguerrida y por tener la fuerza y la convicción suficientes para enfrentar su tiempo, su gente, sus propias costumbres y valores. Eso nos ahorró muchos años de trabajos a quienes vinimos luego y facilitó el camino de renovación y democratización de esta sociedad, que avanza lento, se devuelve, pero que insiste en transformarse. Nos cuesta trabajo imaginar que en los primeros días de su trabajo de campo era algo inconcebible que una mujer de la élite bogotana abandonara su papel de esposa resignada y doméstica para imponer el ritmo del viaje a su marido (como lo contaba Perfecto Alarcón en la Guajira). Se nos dificulta entender el enorme esfuerzo que implicaba viajar en contravía de las formas establecidas de comportamiento social y de poder. Gracias por contribuir a que Colombia cambiara su propia visión y reconociera su carácter pluricultural. Gracias por mostrarnos, sin concesiones, su odio al racismo y su modestia con el clasismo.

Gracias por su interés en trasformar la manera de presentar los museos y por tratar de hacer conscientes a los funcionarios de esas instituciones del papel político y educativo que ellos cumplen. Mucho se puede encontrar en sus escritos sobre el tema, que nos haría bien leer en estos días. Gracias por asumir su identidad de mujer científica y por preocuparse por que las ciencias sociales tuvieran el respeto que merecen en el concierto universal del conocimiento. Gracias por representar a América Latina en la academia de Ciencias del Tercer

Mundo, demostrando que una dama puede hacer diferencias radicales en la manera patriarcal de pensar el universo.

Y para terminar, por ahora, gracias por demostrarnos que la juventud y la vejez son relativas: aún nos falta tanto por conocer y por experimentar en este mundo. Solo usted puede tomar la decisión de volar en un parapente para celebrar sus 84 años. ¿Qué estará tramando para celebrar los 90? Solo usted puede tomar la decisión, como lo hizo en los años cuarenta, de trasladar su residencia a un lugar en el que hubiera mucho trabajo antropológico por hacer, cuando ya tenía 83 años de edad. Y que en un año de estadía en Bucaramanga publicara dos libros nuevos, para luego volver a Bogotá. Gracias por el ejemplo, gracias por su enseñanza del oficio, por su enseñanza de la integralidad de la vida y por su enseñanza de la antropología.

Los miembros de esta comunidad universitaria, con el señor rector a la cabeza, a través del Departamento de Antropología y de su maestría, del Centro de Estudios Sociales —CES—, del Instituto de Estudios Urbanos y de la Facultad de Ciencias Humanas, convocamos a esta fiesta para agradecer la suerte de tenerla con nosotros. Toda esta gente —y muchos que no pudieron llegar— no solo aceptaron gustosos sino que nos ofrecieron todo su apoyo. La señora ministra de Cultura, los colegas de Popayán, de Medellín, de Manizales, de Santa Marta, amigos de Cartagena y de la Guajira enviaron notas de saludo. Gracias, doña Alicia Dussán, por ser la razón de nuestra comunión de hoy, por permitirnos encontrarnos en torno suyo para demostrar que, a pesar de la realidad que nos agobia, tenemos esperanza en el futuro. Usted sigue siendo un faro encendido en esta noche.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. ([1973] 2002). *El oficio del sociólogo*. (F. H. Azcurra y J. Szabón, trads). Buenos Aires: Siglo XXI.

SOBRE ALICIA DUSSÁN

Moisés Wasserman

Universidad Nacional de Colombia

Es para mí un honor y un inmenso placer participar en este homenaje a la doctora Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff, a quien conozco ya hace años, con los títulos de maestra y académica por antonomasia.

El recorrido vital de la doctora Alicia Dussán supera por mucho una hoja de vida como esas a las que estamos acostumbrados. Pertenece a una categoría diferente. Se ha movido en tantos ámbitos del conocimiento, actividades de investigación y enseñanza, administración, activismo social y político, que cuesta trabajo definirla en uno de ellos. Su capacidad intelectual y su voluntad personal son tan grandes, que hasta para una vida personal y familiar ha encontrado espacio.

Comenzó su vida en una casa intelectualmente inquieta, con una madre inteligente, de pensamiento liberal y congénitamente feminista. Se educó en el Gimnasio Femenino de los años treinta del siglo xx, con profesores que pertenecían a la más alta intelectualidad entre los bogotanos y extranjeros residentes en Bogotá.

Se interesó en las ciencias sociales desde niña. La intrigaba la etnografía en una edad en que las niñas de entonces jugaban con tacitas de té. Viajó a estudiar a Alemania, en un momento en que el mundo estaba a punto de explotar y, cuando efectivamente explotó, regresó al país y se inscribió en esta Universidad, en la Facultad de Derecho, donde enseñaban los mejores juristas de la época, varios que más tarde serían presidentes y líderes del país. Le satisfacían las asignaturas sociales complementarias con tal intensidad que decidió que su vocación estaba en ellas y no en las leyes, y así se incorporó a la primera cohorte de estudiantes del Instituto Etnológico Nacional, bajo la dirección de Paul Rivet.

Por esa época conoció, construyó proyectos de investigación conjuntos y se casó con Gerardo Reichel-Dolmatoff, joven austriaco refugiado de la guerra, graduado en artes pero con vocación de antropólogo. Los dos fueron miembros activos del Comité Francia Libre, que apoyaba a la resistencia francesa. Ese hecho seguramente contribuyó a la fuerte relación que sostuvo con el maestro Rivet.

Como antropóloga independiente, y como lo que hoy Colciencias llamaría “Grupo de Investigación”, con Gerardo Reichel recorrió el país y estudió las más diversas culturas y los más interesantes problemas sociales. Se vincularon al Instituto Etnológico Nacional, con una figura muy conveniente para el Instituto, pues financiaba los proyectos en los que trabajaban. Estuvo con los pijaos en Coyaima y Natagaima, donde trabajó con el líder Quintín Lame. Posteriormente en Santa Marta, donde creó y dirigió el Museo Etnológico del Magdalena e hizo sus investigaciones reconocidas con los indígenas kogi. El “grupo de investigación” ganó tanto prestigio internacional que eran visitados por científicos de todo el mundo.

Llevó a cabo los primeros estudios de género, basada en la Escuela de Cultura y Personalidad, en una comunidad en Taganga. Profundizó en antropología social en la Sierra Nevada de Santa Marta y, posteriormente, en Cartagena, con apoyo del recién creado Instituto Colombiano de Antropología —en adelante, ICAN—.

El Centro Interamericano de Vivienda y Planeación de la Organización de Estados Americanos los trajo a Bogotá, y en esas tareas fueron contactados por Ramón de Zubiría y Hernando Groot para que se vincularan a la Universidad de los Andes, donde crearon el Departamento de Antropología. De esos años data su relación con la Universidad de California, en los Ángeles, y una amplísima actividad internacional. En esa época también hicieron cruciales investigaciones en San Agustín, apoyadas por el ICAN, entonces dirigido por Luis Duque Gómez, su compañero de estudios y, más tarde, rector de la Universidad Nacional.

La salida de la Universidad de los Andes, en 1968, fue traumática. Problemas de infancia de los que a veces sufrimos las universidades. Pero no fue sino el principio de más proyectos, y más ambiciosos. Asesoró al Museo del Oro con el concepto de que los museos fueran centros didácticos, dirigió la división de museos de Colcultura, y podría seguir mucho más, pero quiero resaltar el ámbito donde yo la conocí:

La doctora Alicia Dussán fue una de las primeras mujeres académicas de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas Físicas y Naturales. Fue *correspondiente, titular* y hoy ostenta la máxima dignidad de *honoraria*. Dirigió sus iniciativas internacionales. Fue miembro y fundadora de TWAS, la Academia de Ciencias del Tercer Mundo, hoy

Academia de Ciencias del Mundo en Desarrollo. Participó en múltiples asambleas y es una de las iniciadoras de la Academia de Científicas Mujeres del Tercer Mundo y de sus programas de becas y estímulos. Fue honrada con el Premio a “Vida y obra” de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

Lo que más quiero destacar de la doctora Alicia es su espíritu pionero y moderno. Es fácil hoy para una mujer estudiar en la universidad y ser investigadora; ser científica social y antropóloga es de buen recibo, es casi necesario ser feminista. Muy obvio defender la diversidad y los derechos culturales de los pueblos. Pero pionera verdadera es quien hizo todo eso antes de que fuera evidente, o mejor, quien con su esfuerzo contribuyó a que todo eso parezca hoy muy natural.

Ese es un gran mérito, por eso la Universidad Nacional de Colombia quiere destacar la magnífica labor y las contribuciones de Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff.

UNA HISTORIA DE VIDA ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE DE COLOMBIA

Homenaje a Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff

Ana María Groot de Mahecha

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

Con ocasión de este merecido reconocimiento a la antropóloga Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff, quiero destacar su papel protagónico en el desarrollo de la arqueología en Colombia. Al hacerlo, es difícil trazar una separación entre sus aportes y los de su inseparable esposo, Gerardo Reichel-Dolmatoff, porque juntos se embarcaron en una apasionante quimera por develar la historia más antigua de los pobladores de nuestro país. Varios de sus escritos, tanto en los que es autora como en los que es coautora con Gerardo, dejan entrever su trabajo decisivo en las investigaciones que desarrollaron. Tras las páginas de un informe de campo se esconde un mundo de vivencias, de planeación, de privaciones, de situaciones difíciles, de toma de decisiones sobre el presente y futuro de un hogar, de discernimiento sobre el carácter de los hallazgos. En fin, un mundo en el que la presencia de Alicia y su actuar como esposa e investigadora hicieron posible la realización prolífica de importantes estudios arqueológicos en varias regiones de Colombia, en una época en que eran muy pocas las mujeres profesionales, y menos aún en un campo poco conocido como la antropología.

Alicia, en el año 1940 se matriculó para estudiar derecho en la Universidad Nacional de Colombia, donde permaneció durante un año “atraída especialmente por las clases de sociología, estadística y antropología que recibían los estudiantes”. De allí pasó a realizar sus estudios de etnología en el Instituto Etnológico Nacional, creado en el año 1941. Concluyó su formación con la primera promoción de estudiantes, de la cual hicieron parte Blanca Ochoa y Edith Jiménez.

En el año 1946, Alicia, junto con Gerardo, fundaron en el Magdalena una filial del Instituto Etnológico Nacional, conocida como Instituto Etnológico del Magdalena. Allí, Gerardo fue nombrado director, mientras que Alicia fue directora del Museo. Este fue el primer paso para la realización de un ambicioso proyecto regional con

énfasis en los estudios arqueológicos, pero en el que también construyeron conocimiento desde otros acercamientos antropológicos, como la etnografía y la etnohistoria. Los estudios en la región oriental del valle del río Magdalena, la Sierra Nevada de Santa Marta y los valles de los ríos Cesar y Ranchería les permitieron tener una visión, tanto espacial como cronológica, de diferentes ocupaciones humanas en la región, mostrando la variabilidad cultural; en algunos casos los materiales señalaban similitudes, pero en otros la distancia en el tiempo alejaba culturalmente a los diferentes pobladores. Fueron muchos los sitios investigados. La implementación de la técnica estratigráfica en la realización de las excavaciones era novedosa, y les permitió distinguir distintas secuencias culturales. En ese entonces, propusieron arriesgadas *cronologías relativas* que, muchos años más tarde, serían validadas por otros investigadores, con dataciones a través de la técnica del carbono 14. La cerámica que registraron en la isla de los Indios, en la Ciénaga de Zapatosa, constituyó un primer eslabón para relacionar numerosos datos de excavaciones que realizaron años después, y postular una etapa formativa en el Caribe colombiano, cuyos pobladores desarrollaron diferentes estrategias de subsistencia, ya fuese aprovechando los recursos marinos, ya los recursos de los ríos tierra adentro.

Las preguntas de investigación que siempre tuvieron a flor de piel Alicia y Gerardo fueron por el devenir de esos antiguos pobladores, por qué unas poblaciones desaparecieron y otras llegaron a ocupar sus antiguos asientos, por qué algunas poblaciones abandonaron lugares que habían ocupado durante siglos, quiénes eran los indígenas que encontraron los españoles, cómo fue el proceso de conquista y dominación, en fin, cómo se transformaron las sociedades. Por ello, desarrollaron paralelamente otros estudios como los que quedaron escritos en obras monográficas como *Los kogi* (1985), *The people of Aritama* (1961), *Datos histórico-culturales de la antigua Gobernación de Santa Marta* (1951) y en artículos como “Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta” (1953). No es mi intención enumerar uno tras otros sus escritos; son muchos. Lo que me interesa señalar es que, además de la construcción de conocimiento sobre nuestro pasado, abrieron el camino en el campo metodológico para acercarse a los estudios propios de la antropología, como el análisis del cambio cultural. Su interés por resolver preguntas del pasado, del presente y del porvenir tuvo

claramente la perspectiva holística de la antropología. Muchos años antes de que en Norteamérica se propusiera la analogía etnográfica, Alicia y Gerardo la aplicaban en sus estudios.

Más allá de solo buscar la construcción de conocimiento, los estudios arqueológicos, como los que realizaron en Pueblito, los llevaron a proponer la creación de un parque arqueológico en este sitio; las evidencias culturales que allí registraron, tales como terrazas, puentes, caminos, sitios de habitación, señalaban la especificidad de este sitio, con algo más de mil estructuras en piedra, que ameritaban conocerse y conservarse. El trabajo de Alicia con materiales arqueológicos la llevó a plantear la organización en Santa Marta del Museo Etnológico del Magdalena, con el propósito de divulgar el conocimiento pasado y presente de las sociedades que estudiaron. El Museo estuvo integrado por tres salas: una de arqueología, una de etnografía y otra de folclor caribeño. Este sería el inicio de un camino que Alicia seguiría para darle una posición a la museografía en el país. Este aspecto de su vida profesional lo desarrollaría posteriormente con sus contribuciones en el Museo de Oro y en el Instituto Colombiano de Cultura.

El gran proyecto de arqueología regional, como hoy lo podemos considerar, se extendió desde el margen occidental del río Magdalena hasta el Golfo de Urabá. Nuevos datos se constituyeron en nuevos eslabones de esa extensa cadena de conocimiento que les permitió plantear con firmeza que el litoral Caribe debía considerarse como un foco de desarrollo cultural en la Etapa Formativa, hace algo más de 5.000 años, a partir de los registros de la cerámica más antigua de América, en los sitios de Puerto Hormiga y Monsú, en el departamento de Bolívar. No podría dejar de mencionar que en ese acercamiento regional también trabajaron la arqueología de la costa Pacífica, desde Cupica, en el norte de Chocó, hasta el río Mataje, en el sur de Nariño.

El recorrido que Alicia y Gerardo realizaron por lugares recónditos de nuestra geografía, escudriñando en la tierra la historia de pobladores olvidados en el tiempo, cuyas formas de vida trataron de explicar en su relación con el entorno, quedó plasmado en sus numerosos escritos. Tres aspectos ameritan mencionarse de su contribución a la arqueología colombiana: uno, la relación que establecieron entre cultura y medio ambiente; otro, la arqueología regional a gran escala, y, por último, el análisis de cambio y permanencias culturales a partir

de la etnohistoria y la etnografía. Pero su contribución a la antropología colombiana tiene otra importante faceta.

Como profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, del cual fue fundadora junto con Gerardo, dejó en sus estudiantes una pasión por la investigación, una visión amplia de la antropología, y sembró en ellos un sentido de respeto por las comunidades indígenas, campesinas y afrocolombianas de nuestro país. Quienes no tuvimos la fortuna de hacer parte de su grupo de estudiantes, aprendimos con sus escritos y, mas tarde, a través de sus diálogos de amistad. La vida y la obra de Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff es la de una colombiana comprometida con su país, con su historia y con su porvenir. En mi nombre y en el de quienes nos acompañan, me permito felicitarla por sus realizaciones y por el camino que abrió para la investigación de nuestro pasado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Reichel-Dolmatoff, G. (1951). *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1953). Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropología*, 1, 15-122.
- Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. (1961). *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: Procultura.

MI MAESTRA DE ANTROPOLOGÍA Y VIDA

Jaime Arocha Rodríguez

Miembro Comité Científico Internacional

Proyecto UNESCO

La Ruta del Esclavo, Memoria, Resistencia y Patrimonio

Doña Alicia: ¿Sabe usted que hace 46 años nos conocimos? Le debo buena parte de lo que he llegado a ser como ser humano y como antropólogo. En 1963, yo estudiaba Ingeniería Mecánica, y hacía parte del grupo de acción comunal de la Universidad de los Andes. Durante las vacaciones trabajábamos en el desarrollo comunitario de los campesinos del valle del río Sinú, tratando de demostrar que no necesitábamos de los Cuerpos de Paz norteamericanos que nos había impuesto la Alianza para el Progreso del presidente John F. Kennedy. El rector de la Universidad, don Ramón de Zubiría, veía con buenos ojos lo que hacíamos, de modo tal que le pareció indispensable que la conociéramos a usted y al doctor Reichel. Nos llevó a una oficina con mesas llenas de objetos que nos causaron curiosidad, pero acerca de los cuales no nos atrevimos a preguntar.

Semanas más tarde, cuando ese mismo rector nos urgió para que tomáramos el primer curso de Antropología General que ustedes dictaban, aprendimos que esos pedazos como de madera vieja que estaban sobre esas mesas consistían en la cerámica de Puerto Hormiga, para ese entonces la más antigua de América: también nos enseñaban que Louis y Mary Leackey habían descubierto al *Zinjathropus*, de millón y medio de años; que hablar de razas superiores, y considerarnos miembros de una de ellas, era la forma perversa como los colombianos habíamos aprendido a ejercer el racismo, y que combatir ese racismo era una de las metas fundamentales del oficio que les veíamos practicar. De ahí la vehemencia con la cual nos explicaban que tampoco había lenguas inferiores, llamadas *dialectos*, de manera despectiva, y que frente al catolicismo debíamos asumir una actitud dubitativa, con la cual, además, nos enseñaban a tener una mirada crítica con respecto al progreso, la modernidad y la supuesta infalibilidad de las innovaciones tecnológicas occidentales.

Recibíamos sus clases en el mismo galpón donde habíamos aprendido a usar escuadras, tiralíneas y compases, así como a tolerar el que

varios de nuestros profesores ejercieran una pedagogía del miedo que nos hacía sentir algo ineptos. Irónico que ese mismo ámbito se convirtiera en el sitio para deslumbrarse con el conocimiento. Sin embargo, usted comprendió que nos asaltaban decenas de dudas y nos abrió las puertas de las oficinas de lo que luego sería el Departamento de Antropología. Para ese entonces, Carlos Morales ya estaba a punto de recibir su título de arquitecto. Con Hernando Suárez, otro estudiante de Arquitectura, había sido ideado el Grupo de Acción Comunal, de modo que nos volvimos huéspedes habituales de ese lugar de diálogo y amabilidad. Aprendimos que para la siguiente salida al Sinú (figuras 1, 2 y 3) deberíamos llevar una libreta de campo para apuntar lo que observaríamos y lo que conversaríamos, luego de buscar cuáles podrían ser los lugares para los encuentros informales de la comunidad, donde podríamos conocerla por las historias que contarían aquellos líderes que usted nos enseñó a distinguir como “naturales”, para diferenciarlos de los que se empotraban en los pueblos por sus nexos clientelistas. De ahí la prevalencia que hoy sigo dándole a las esferas no institucionales de comunicación y a las alternativas de convivencia que la gente origina al margen del Estado y sus entidades.



Figura 1

Abordaje del avión de Satena hacia Montería. Junio de 1964. Archivo del autor



Figuras 2 y 3

Construcción de la escuela de El Carito (Córdoba, Colombia). Julio de 1964. Archivo del autor

En una de esas reuniones, nos prestaron el manual de George Murdock para recopilar datos etnográficos y nos explicaron que, por ejemplo, bajo “cultura material” y “tecnología” deberíamos escribir palabras como *tinajero para el agua*, *fogón de tres piedras* o *planchón hecho de canoas para cruzar el río Sinú*, haciendo al mismo tiempo dibujos que ilustraran cómo estaban dispuestos y armados los objetos (figura 4). O que bajo la categoría de “organización social” registráramos el eje abuela-madre-hija, que con seguridad hallaríamos en sitios como Matecaña, y de cuya fuerza nos hablarían los niños, que en el Retiro de los Indios ya habíamos visto caminar como hormiguitas llevando ollas de comida de una casa a otra. Porque, ojo, usted nos aleccionaba: lo más probable es que allá haya poliginia, y que esposa y queridas mantengan relaciones amables que refuerzan intercambiando comida.

La gente sinuana, que en febrero de 1964 apareció en esos cuadernos Cardenal de 80 hojas que yo había comprado en Montería, me convenció de que mi pasión era la antropología. Abandoné la ingeniería y me propuse aprovechar al máximo la generosidad con la cual usted nos brindaba sus conocimientos. Visitar su casa para que nos prestara libros y resolviera inquietudes se volvió un hábito de viernes por la tarde, en especial después de gastar cada periodo de vacaciones haciendo acción comunal en el valle del Sinú (figura 5). Aquella lección suya, que hoy parece obvia, referente a que cualquier propuesta para

el desarrollo de una vereda debería basarse en las necesidades sentidas por la gente, antecedió mi comprensión del etnodesarrollo, fue la clave para admirar la sabiduría local y, dos años más tarde, para hacer discusiones relevantes dentro del Seminario de Antropología Aplicada, que tomé con Conrad Arensberg en Columbia College.



Figura 4

Granero de una casa del Carito, sobre el que nos hablaba doña Alicia. Archivo del autor



Figura 5

Taller sobre reforma agraria, en Tierralta, Córdoba. Archivo del autor

Mi ingreso a la escuela que fundó Franz Boas en Nueva York no fue ajeno a sus lecciones. La escogí porque usted y el doctor Reichel ya nos habían enseñado quiénes eran algunos de sus profesores, como Margaret Mead, Andrew Vayda o Charles Wagley. Lo que yo no imaginaba es que ese entrenamiento que ustedes habían impartido me permitiera desempeñarme con solvencia en los cursos de doctorado que mi tutor, Robert Murphy, me sugirió tomar dentro del pregrado, luego de que él hubiera leído y evaluado esas narrativas etnográficas sobre la gente del Sinú, cuyos borradores yo había escrito guiado por sus lecciones.

Uno de esos cursos en Columbia estuvo a cargo de Michael Harner, y se refería a los indígenas de América del Sur. Llevé a cabo el ejercicio, que en 1981 quedó plasmado y publicado en *Herederos del jaguar y la anaconda* (1992), consistente en hacer un relato etnográfico a partir de la suposición de “si yo fuera kogui”, y, de esa manera, materializar aquel reto de describir el mundo, viéndolo con algo parecido a sus propios ojos y poniéndose en su posición. Hecha la exposición dentro de ese seminario, Harner me preguntó por mis años de convivencia en la Sierra Nevada. Se sorprendió porque le dije que nunca había ido hasta allá y que mi presentación se había basado en dos etnografías, *Los kogi* (1985) y *The people of Aritama* (2012), así como en las clases sobre esos pueblos que había recibido en los Andes. El enfoque que este último texto tiene sobre el desajuste sistemático entre la educación formal que recibían *lomeros y placeros* y su cotidianidad dejó en mí una huella indeleble. Desde entonces he considerado que los antropólogos debemos contribuir a crear alternativas educativas que mejoren la autoestima y erosionen el eurocentrismo racista. De ahí el trabajo que el Grupo de Estudios Afrocolombianos ha desarrollado con maestros del Distrito alrededor de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, así como la investigación y montaje de la exposición *Velorios y santos vivos*, que realizamos con el Museo Nacional, el Ministerio de Cultura y organizaciones afrocolombianas para la educación, la gestión cultural o la inclusión ciudadana.

Retomando mis palabras sobre la experiencia académica que viví en Nueva York, le diré que ella me permitió comprender las razones que en 1967 llevaron a John Murra, el afamado teórico de la integración vertical de los pueblos serranos del Perú, y a Richard Adams,

entonces presidente de la American Anthropological Association, a proponer que se le diera el carácter de maestría en antropología para América Latina al diseño curricular que usted y el doctor Reichel habían llevado a cabo con José de Recasens, Remy Bastien, Lucy Cohen, Sylvia Broadbent y William Brubaker, entre otros, quienes también fueron nuestros profesores. Uno de los distintivos fundamentales de ese currículo consistía en la investigación de terreno que cada profesor se comprometía a realizar durante un semestre, para nutrir las clases que ofrecería durante el siguiente periodo académico. Otro, fueron las conferencias a cargo de profesores muy prestigiosos que visitaban nuestro departamento, como el propio John Murra de la Universidad de Cornell, Anthony Leeds de la Universidad de Texas o de Johanes Wilbert de la Universidad de California en Los Ángeles. Este último antropólogo contribuiría a financiar un programa de salidas de campo para los estudiantes del Departamento, y del cual me enteré en la distancia, cuando había ingresado a Columbia. En una entrevista, que usted tuvo la amabilidad de concederme el 28 de marzo de 2008, me habló de que esa exaltación excepcional de su programa académico había tenido lugar dentro de un simposio que promovió la Wenner-Gren Foundation, y la cito a usted:

[...] en el castillo de Wartenstein, que ellos tenían cerca de Viena. Fui la única mujer del simposio y, después de quince días de discusión, por unanimidad, resolvieron que [en realidad] esa maestría para toda América Latina ya existía en la Universidad de los Andes, en Colombia.

El que para ese entonces, no solo ese aval, sino la respectiva financiación para los posgrados en nuestro campo se hubieran perdido es una cuenta de cobro que algún día tendrán que pagar los responsables de aquella versión nacional de mayo del 68, por la cual ustedes tuvieron que abandonar el departamento que habían creado. Como es lógico, hoy seguimos pagando las consecuencias de esos 25 años de atraso, en lugar de haber hecho aquella nivelación por lo alto. Quizás los doctorados ya inaugurados, o próximos a inaugurarse, contribuyan a remediar el vacío causado. La genealogía académica de los unos y de los otros deberá basarse en las contribuciones que usted ha hecho a la antropología aplicada, a la etnografía de las mujeres indígenas

y campesinas, a la arqueología o a esa museografía incluyente de la gente subalterna, por la cual usted tanto ha propendido en el marco de compromisos políticos que ni apelan al dogma, ni a las consignas estridentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Reichel-Dolmatoff, G. y Reichel-Dolmatoff, A. ([1961] 2012). *La gente de Aritama: la personalidad cultural de una aldea mestizo en Colombia* (J. P. Benítez, trad.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: Procultura.
- Sánchez de Friedemann, N. y Arocha, J. (1992). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia.

TRES PUBLICACIONES RECENTES SOBRE LOPE DE AGUIRRE: GALSTER, AGUILAR Y CÓRDOBA, Y BALKAN

Ingrid Galster

Aguirre o la posteridad arbitaria

Bogotá: Universidad del Rosario-Pontificia Universidad Javeriana, 2011. Traducción de Oscar Sola.
844 páginas.

Diego de Aguilar y Córdoba

El Marañón [1578]

Madrid-Frankfurt: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2011. 423 páginas.

Evan L. Balkan

The Wrath of God: Lope de Aguirre, Revolutionary of the Americas

Albuquerque: University of New Mexico Press, 2011. 225 páginas.

Hace 450 años, el primero de enero de 1561, Pedro de Ursúa, gobernador de la expedición en pos del Dorado Omagua, fue asesinado por sus huestes en la amazónica provincia de Machifaro. Los comandaba cierto Lope de Aguirre, guipuzcoano, antiguo domador de potros y a la sazón “tenedor de difuntos”. De allí en adelante, un acto más o menos frecuente en los anales de la historia de la temprana penetración ibérica en el continente —una traición llena de ecos y emulaciones— se trocó en una historia emblemática de la Conquista. Quizás a ello contribuyó la misma personalidad de Aguirre: gesticulante, cruel y a la vez lleno de humor negro y sagacidad, no tuvo empacho en escribirle a Felipe II una carta llena de reclamos e improperios que en sí misma constituyó un “clásico” de la temprana literatura hispanoamericana. Tampoco en su postrer momento, antes de ser abatido ya muy lejos del río

Marañón, en Barquisimeto, Venezuela, luego de ir dejando a su paso una larga estela de sangre, dudó en asesinar a su hija adolescente con sus propias manos para que no hiciera “colchón de bellacos” —o así lo rimó Juan de Castellanos—. Varios cronistas que le conocieron dieron en llamarle “el tirano” o “el loco”; él mismo firmaba como “el peregrino”. Pero el mote que más le hizo célebre fue aquel de “Ira de Dios”, que le endilgó un quiteño que, sin embargo, no parece haberlo conocido. Desde entonces hasta nuestros días, la figura de Aguirre se ha arropado con los trajes más diversos: con los de la literatura y la gesta, la crónica y la novela, la política y la ideología. Hace ya mucho tiempo que en los llanos colombo-nezolanos echó raigambre la especie de que el alma impenitente del tirano erraba como un fuego fatuo y que, de modo previsible, anunciaba tesoros escondidos —otrora suyos, por supuesto—. Temas

similares fueron reportados por José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos para la Amazonía peruana. Ni qué decir de las decenas, que no centenas, de novelas, cuentos, viñetas, cuadros de costumbres e inclusive cómics que se han inspirado en el vascongado insurrecto. Pero su representación más famosa ha sido, sin duda, aquella hecha por Klaus Kinski en la película *Aguirre, la cólera de Dios*, de Werner Herzog, de 1972.

Curiosamente, para tamaño personaje pocos han sido, comparativamente hablando, los trabajos históricos o críticos que han buscado examinarle con detalle. La obra pionera fue aquella de Emilio José, de 1927, hoy en día de muy difícil consecución. Luego vinieron las semblanzas biográficas de Rosa Arciniega (1946) y Julio Caro Baroja (1968), ambas magistrales a nuestro juicio. Pero solo fue con ocasión del Quinto Centenario del Descubrimiento que la romanista Ingrid Galster dio a conocer su monumental tesis de habilitación, *Aguirre oder Die Willkür der Nachwelt. Die rebellion des baskischen Konquistadors Lope de Aguirre in Historiographie und Geschichtsfiktion (1561-1992)*, en la cual se examinan con lupa todas, o casi todas, las referencias al tirano hechas a lo largo de más de cuatrocientos años, a uno y otro lado del Atlántico, emplazándolas en su contexto histórico y cultural. Ya de por sí un volumen invaluable en su original alemán,

diecinueve años más tarde vio por fin la luz su traducción al castellano, esencialmente de la misma obra pero con la añadidura de un prólogo especial. Aquí la autora, con gran inteligencia, se ubica a sí misma en el ámbito de la época y las influencias que produjeron su texto, y asimismo rinde cuenta, por fuerza mayor sumarísima, de lo que se ha producido sobre Aguirre desde 1992 hasta el presente. No obstante, lo que importa ante todo es el grueso del estudio, una extensa galería de retratos del paradigmático villano, de la cual es imposible dar cuenta en estas líneas. Sí es posible, en cambio, sintetizar su enfoque. Para Galster, el estudio de la recepción de la “jornada de Omagua y Dorado” equivale a “una historia cultural de Hispanoamérica y España” (p. xiii), hecho que de ahí en adelante se demuestra cabalmente. Empero, al mismo tiempo advierte que aboga sin ambages “por mantener la distinción entre historiografía y ficción” (p. xviii), en tanto “la figura de Aguirre no es originariamente un mito literario” (p. 7). De conformidad, lo que seguirá siempre estará organizado con arreglo a este principio.

Es así como se someten a un riguroso examen crítico desde las primeras crónicas sobre el suceso (de hecho, exculpaciones —y, por ende, inculpaciones del tirano— escritas por sobrevivientes de la aventura) hasta los posteriores recuentos coloniales

y republicanos en América Latina, cuando quiso vérselle como un lejano precursor de las independencias, o bien como la personificación del caudillismo. Igualmente, y en contrapunto, se disecan la interpretación española y vasca de Aguirre durante cada periodo equivalente en la atribulada historia peninsular, particularmente en los preliminares y las postprimerías de la Guerra Civil. Al final, claro está, Lope de Aguirre ingresa al *boom* latinoamericano y adquiere fama universal con el filme de Herzog.

El tono general del texto es de usual desapasionado; de una objetividad tan cultivada que a veces hasta resulta hiriente. Ante su escarpado crítico ninguna obra queda del todo bien parada; ni siquiera las de Arciniega o Caro Baroja, arriba referidas, que se disecan con agudeza. La última, en particular, termina siendo calificada de poco más que una decepción. La argumentación es convincente, pero no le hace del todo justicia, pues a Caro Baroja le interesa más el arquetípico que cualquier Aguirre “histórico”. Lo mueve, en ese sentido, un interés que invierte las prioridades.

Al fin y al cabo, la Introducción ya prefigura lo fútil de cualquier esfuerzo: Aguirre, sentencia, “no solo es loco, demonio y libertador sino también caudillo, dictador, encarnación de la esencia española, comunero, rojo, bolchevique, anarquista, representante

de la utopía retrógrada, Las Casas o anti-Las Casas” (p. 3). Las conclusiones, 742 páginas después, responden a tal variedad con una respuesta histórica en cinco momentos que se sintetizan en un axioma: cada época ve en Aguirre una justificación de sí misma, por emulación o repulsión; Aguirre le sirve para pensarse. No parece, en ese sentido, que el subtítulo sea del todo atinado. Cuando menos es ambiguo: la posteridad de Aguirre es arbitrarria si se renuncia a descubrir un patrón subyacente en las adaptaciones, si se quiere un núcleo mítico. Es por eso que uno termina preguntándose si no se pierde todo el punto ignorando la fuerza de Aguirre como mito, suponiéndole en cambio determinado por una historia que a la larga pareciera inconsecuente y muda. Recuerda uno el poema de León Felipe:

Deshaced este verso.
Quitadle los caireles de la rima,
el metro, la cadencia
y hasta la idea misma.
Aventad las palabras,
y si después queda algo todavía,
eso,
será la poesía.

Al cadáver de Aguirre también lo deshicieron y, como se puso en práctica con muchos otros perjuros a la corona, sus extremidades fueron tasajeadas y enviadas en las cuatro direcciones del radio de sus fechorías. Se le quitaron los nombres

y el linaje y, lo demuestra este libro, se le sumaron tantos significados y remoques que cualquier cosa que hubiera sido, noble o ruin, trágica o cómica, demoníaca o humana, bien pudiera haber sucedido bajo su peso. Pero justamente quedó la poesía —o mejor, el mito—. Eso, paradójicamente, es lo que sustenta y hace tan importante un trabajo como este de Galster, que reúne virtualmente todas las variaciones a las que ha estado sujeto el tema.

También, y acaso por lo mismo, se extraña algo de humor en la interpretación. Al escribir sobre el tirano, Pío Baroja confesó que le resultaba imposible hacerle del todo antipático. Brutal como lo era sin duda, hay algo en su semblante y en su entorno que no dejan de otorgarle cierto aire carnavalesco y juguetón, atributos que a la larga son los de un demonio muy latíno. Herzog, justamente, supo captar ese elemento como nadie, y de ahí la perennidad de la encarnación de Kinski —las crasas inexactitudes históricas mediante—. El estilo severo y preciso de Galster da poco margen a la ironía. Pero esto no es óbice para reconocer la monumentalidad de su empresa y el hecho de que, más aún frente a la certeza de que pasarán muchos años antes de que alguien más acometa un ejercicio similar, al lado de las crónicas coloniales esta es *la* obra fundamental sobre Lope de Aguirre.

Es por eso que no cabe sino agradecer y, aún más, celebrar la casi insólita

generosidad que comporta esta publicación. En épocas en que impera la tacañería editorial a rajatabla, y con particular saña en las universidades, no solo asombran la munificencia de la autora en su trabajo y el prólogo especialmente elaborado, sino la traducción impecable (¡difícil cosa que es encontrar algo así hoy en día!) de Oscar Sola y la edición cuidadosísima de las editoriales universitarias del Rosario y la Javeriana, en sólida pasta dura, con el raro lujo de un índice analítico y, más increíble aún, a un precio que le hace perfectamente asequible. Lo único que se lamenta a nivel editorial es que no se hubiera buscado reemplazar las reproducciones de la edición alemana (muchas veces provenientes, a ojos vista, de fotocopias de los originales) por unas de mucha mejor calidad. Estas servirían para adelantar un trabajo paralelo al de Galster que ella misma no desarrolla, y que es el de la iconografía del tirano.

Otra publicación que aparece enhorabuena es la de una de las más importantes crónicas sobre Aguirre, *El Marañón*, del poeta y funcionario colonial Diego de Aguilar y de Córdoba. Este, aun cuando no participó en la expedición, se sabe que conoció en Huánuco a Francisco Vázquez, bachiller sobreviviente que produjo el testimonio en nuestros tiempos más impreso y socorrido. Más allá de la facticidad del escrito, tal vez no sea demasiado arriesgado ver en *El Marañón*

el primer esbozo de una novela hispanoamericana; novela en el sentido que genuinamente desarrolla una trama, genera tensión y propicia un dramático desenlace; también en la urdimbre de su lenguaje, en la riqueza de sus descripciones, en el moldeo de los personajes. Más aún, cortejemos la heterodoxia proponiéndole como el primer *thriller* de nuestras letras continentales. Hasta el año pasado solo disponíamos de otra edición crítica del texto, muy exigua y fundamentada en otra copia manuscrita, con leves diferencias, que era la de Guillermo Lohmann, de 1990. Aquella respetaba la ortografía y puntuación originales y esta, la que aquí comentamos, ha optado más bien por modernizar ambos aspectos. Empero, el aparato crítico y el estudio preliminar (147 páginas), preparados por Julián Díez Torres, superan con creces el esfuerzo anterior, y en sí mismas ya constituyen una introducción espléndida a la historia de Aguirre y sus amotinados.

Lamentablemente, la tercera obra que reseñamos concluye nuestra evaluación con una nota anticlimática. *The Wrath of God* de Evan L. Balkan, publicado por la universidad de Nuevo México, presenta una nueva biografía escueta y deslucida, sin mayor pretensión que la de repisar hasta el hastío en los lugares comunes que, para su bien, Galster impugna en su texto. De nuevo volvemos por el camino de un Aguirre “revolucionario de las Américas”, tipo que no parece agotarse.

La verdad, a estas alturas, y sin nuevos documentos que alteren nuestro conocimiento de la jornada, los caminos que quedan para hablar sobre Aguirre y sus circunstancias son, aparte de los géneros “ficcionales”, la crítica de fuentes, su ubicación histórica conforme a un marco de análisis más amplio, la biografía de divulgación o la interpretación de su significado. La última es la más temeraria, pero la penúltima es la más peligrosa. ¿Pues qué decir que no se haya dicho ya muchas veces? ¿Con qué *arte* hacerlo para que diga algo más? Este texto de Balkan no tiene ni novedad ni particular arte, digan lo que digan las encomiásticas académicas de la contraportada. Y lo que se lamenta es que muy probablemente se habrá de convertir en un texto mucho más utilizado, incluso entre nosotros, que el de Ingrid Galster, ahora en castellano, simplemente porque que se halla escrito en inglés y lo acredita una universidad estadounidense.

Luego de terminada la demencial correría de Aguirre, al poco tiempo se dispuso borrar su recuerdo y simiente, arrasar su heredad y su casa y cubrirlos de sal, para que nunca más se invocara su nombre. Por fortuna nuestra, en esto se equivocaron rotundamente. 450 años después el fuego fatuo sigue destellando, y sigue mostrando tesoros.

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia

JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ CUENCA
*La identificación humana en colombia:
avances y perspectivas*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 447 páginas.

La *identificación humana en Colombia: avances y perspectivas* es un texto actualizado de consulta para los estudiantes de pregrado que consideren profundizar en las líneas de antropología biológica y antropología forense. Su contenido lo convierte en una herramienta técnica de apoyo para los profesionales del ámbito de las ciencias forenses, en general, y de los antropólogos y odontólogos forenses, en particular.

La temática de la obra gira alrededor de aspectos técnico-científicos de la “variabilidad biológica humana”, frase que sintetiza el quehacer cotidiano de la antropología física, biológica o bioantropología y, por supuesto, las bases de la antropología forense. El texto documenta aspectos históricos sobre la génesis, desarrollo y avances de la antropología forense en el ámbito nacional e internacional. Muestra el papel protagónico de esta disciplina como instrumento de apoyo para la solución de la problemática de la desaparición forzada de personas y la consecuente aparición de cadáveres no identificados —en adelante, NN—.

En los apartados que hacen referencia a los aspectos históricos, el autor muestra el papel pionero del Equipo Argentino de Antropología Forense —en adelante, EAAF—, el cual promovió la creación de

un esfuerzo multidisciplinario desde la iniciativa civil con el objetivo principal de buscar, examinar, identificar y establecer la causa y la forma de muerte de personas que vivían en países con regímenes dictatoriales. El patrón de trabajo del EAAF fue replicándose en otros lugares desde mediados de los años ochenta, en los países afectados por el fenómeno de la desaparición forzada y la aparición de cadáveres NN. Estos equipos han logrado consolidarse hasta conseguir apoyar de forma permanente situaciones similares, tanto en países latinoamericanos como del Viejo Mundo.

Un aspecto que consideramos relevante es que el texto divulga los resultados de diversas investigaciones nacionales sobre la variabilidad osteo-biológica y dental de la población colombiana (variación sexual, de estatura, ontogénica y poblacional). Estos resultados se han aplicado al proceso de identificación de cadáveres colombianos NN actuales. Dichos estudios se han realizado desde finales de los de la década del ochenta en el país, orientados desde la coordinación del laboratorio de antropología biológica de la Universidad Nacional de Colombia, liderado por el profesor José Vicente Rodríguez, y desde el área de antropología forense del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias

Forenses. Los autores de dichas investigaciones han sido estudiantes tanto del pregrado de Antropología como de diferentes posgrados, entre los que podemos mencionar la Especialización en Antropología Forense de la Universidad Nacional y la Especialización en Odontología Legal y Forense de la Pontificia Universidad Javeriana.

El texto recoge trabajos que llenan en parte el “vacío literario”, la renuencia a publicar en revistas científicas especializadas de la que hasta el momento han adolecido la antropología y odontología forenses colombianas —por no mencionar otras disciplinas del contexto de la medicina legal y ciencias forenses—. Esta última hipótesis se basa en que el número de investigaciones nacionales desarrolladas en el ámbito de la antropología física y forense no coincide con el bajo número de publicaciones reportadas, tanto a nivel nacional como internacional.

Un aspecto a resaltar es el enfoque holístico que el autor imprime a la temática de la “variación poblacional”. Rodríguez plasma parte de la discusión académica que se ha dado alrededor de la noción de “raza” discutiendo las profundas implicaciones bio-sociales que han permeado el fenotipo y el genotipo colombiano. Aborda esta problemática dirigiendo la mirada hacia los datos etnohistóricos que reflejan el fenómeno durante la Colonia, la Conquista y la República. También presenta los resultados de estudios osteomorfométricos, genéticos poblacionales

y sociodemográficos del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). A través de esta revisión nos es posible obtener otros elementos de juicio que permiten vislumbrar un horizonte depurado, aunque no menos complejo, del matizado e intrincado conglomerado poblacional que conforma nuestra actual Colombia.

El libro tiene un carácter eminentemente técnico-científico y está dirigido a un grupo específico de disciplinas. No obstante, y sin salirse de este lineamiento, uno de sus apartados da cuenta de manera crítica y objetiva, desde la experiencia del propio autor, de uno de los hechos violentos que más ha conmovido al país en los últimos cinco lustros por su dantesca crudeza y, en especial, por el carácter simbólico que el mismo encierra: la llamada *Toma del Palacio de Justicia*, en noviembre de 1985. Este capítulo hace una reflexión sobre los hechos, ocurridos hace ya 27 años. Su importancia radica en que es posible documentar aspectos técnicos y científicos relevantes que la opinión pública desconocía sobre el segundo abordaje forense de un grupo de cadáveres de la Toma del Palacio que fueron inhumados en una fosa colectiva en la ciudad de Bogotá. Los análisis fueron encomendados al laboratorio de antropología física y forense del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. En este análisis forense participaron profesionales de diferentes disciplinas que, en su momento, cursaban la especialización

en Antropología Forense de la misma universidad, cuyo trabajo multidisciplinario aportó información significativa para el proceso que ha rodeado el caso.

CÉSAR SANABRIA MEDINA

*Instituto Nacional de Medicina Legal
y Ciencias Forenses, Colombia*

JULES FALQUET
*Por las buenas o por las malas:
las mujeres en la globalización*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 208 páginas.

Este libro, publicado inicialmente en francés en el 2008, tiene como objetivo principal discutir críticamente el papel que han tenido las mujeres, en un sentido amplio, en la configuración de la globalización. El argumento de la autora se teje en cuatro tiempos: inicia acercándose al concepto/fenómeno mismo de la globalización, enmarcándolo en un discurso neoliberal y subrayando con ello su dimensión económica y geopolítica. En un segundo momento discute la noción de violencia neoliberal en el mercado del trabajo y de la privatización, desde donde, argumenta Falquet, se construyen y endurecen las relaciones entre los sexos y se configuran arquetipos: el hombre guerrero y la mujer botín; los hombres de armas y las mujeres de servicios. En el tercer tiempo, la autora problematiza las políticas, estrategias e indicadores de desarrollo agenciados por las entidades multilaterales, como ejes que apalancan, silenciosos y de modo sonriente, la globalización neoliberal. Su interés es discutir cuál ha sido el papel que se les ha

otorgado, en vía de su neutralización, a las mujeres y a la movilización feminista para prefigurarlas como aliadas en ese tránsito de la globalización neoliberal impuesta a la globalización consensuada. En el último momento, y con un espíritu esperanzador, la autora retoma casos particulares de movilización social en América Latina: el movimiento zapatista, el movimiento de los sin tierra y los movimientos feministas, lésbicos y de mujeres afrodescendientes e indígenas. Su objetivo con este cierre es doble: por un lado problematizar los sesgos heteronormativos que han caracterizado el trabajo revolucionario de estas movilizaciones y que no siempre han ido en beneficio de transformar estructuras opresivas para con las mujeres. Y por otro, subrayar las preguntas acerca de la diversidad que introducen las movilizaciones feministas en América Latina (en especial las lésbicas, las afro y las indígenas) para cuestionar la globalización neoliberal.

Más allá de lo que nos propone en términos de contenido, el texto está escrito

en Antropología Forense de la misma universidad, cuyo trabajo multidisciplinario aportó información significativa para el proceso que ha rodeado el caso.

CÉSAR SANABRIA MEDINA

*Instituto Nacional de Medicina Legal
y Ciencias Forenses, Colombia*

JULES FALQUET
*Por las buenas o por las malas:
las mujeres en la globalización*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 208 páginas.

Este libro, publicado inicialmente en francés en el 2008, tiene como objetivo principal discutir críticamente el papel que han tenido las mujeres, en un sentido amplio, en la configuración de la globalización. El argumento de la autora se teje en cuatro tiempos: inicia acercándose al concepto/fenómeno mismo de la globalización, enmarcándolo en un discurso neoliberal y subrayando con ello su dimensión económica y geopolítica. En un segundo momento discute la noción de violencia neoliberal en el mercado del trabajo y de la privatización, desde donde, argumenta Falquet, se construyen y endurecen las relaciones entre los sexos y se configuran arquetipos: el hombre guerrero y la mujer botín; los hombres de armas y las mujeres de servicios. En el tercer tiempo, la autora problematiza las políticas, estrategias e indicadores de desarrollo agenciados por las entidades multilaterales, como ejes que apalancan, silenciosos y de modo sonriente, la globalización neoliberal. Su interés es discutir cuál ha sido el papel que se les ha

otorgado, en vía de su neutralización, a las mujeres y a la movilización feminista para prefigurarlas como aliadas en ese tránsito de la globalización neoliberal impuesta a la globalización consensuada. En el último momento, y con un espíritu esperanzador, la autora retoma casos particulares de movilización social en América Latina: el movimiento zapatista, el movimiento de los sin tierra y los movimientos feministas, lésbicos y de mujeres afrodescendientes e indígenas. Su objetivo con este cierre es doble: por un lado problematizar los sesgos heteronormativos que han caracterizado el trabajo revolucionario de estas movilizaciones y que no siempre han ido en beneficio de transformar estructuras opresivas para con las mujeres. Y por otro, subrayar las preguntas acerca de la diversidad que introducen las movilizaciones feministas en América Latina (en especial las lésbicas, las afro y las indígenas) para cuestionar la globalización neoliberal.

Más allá de lo que nos propone en términos de contenido, el texto está escrito

en un tono crítico y esperanzador. Critica la globalización neoliberal y lo que hace con las mujeres. Sitúa su esperanza en la movilización plural configurada desde el “sur global”. Esta doble propuesta se ancla en lo que podría entenderse como una perspectiva interseccional en relación con estas mujeres situadas y, por tanto, atravesadas, construidas por relaciones de poder imbricadas y múltiples desde las que se teje, indisolublemente, el sexo, la clase y la “raza” (las comillas son suyas). Parafraseando a Falquet, cruces que nos permiten comprender su lugar instrumental dentro del fenómeno en estudio, pero que también tendrían el potencial de darnos pistas sobre cómo deconstruirlo. De allí su giro final enfático sobre la necesidad de apelar a la diversidad en el momento de defender y apoyar las luchas de base, de reactivar nuestras esperanzas.

El tono de Falquet es claro y enfático y su argumento es lógicamente organizado, al punto de ser didáctico. Incita a la reflexión y a la acción por parte de quienes piensan este tipo de fenómenos, pero principalmente por parte de quienes lo viven más duramente: las mujeres en sus diversidades. En esta invitación, sin embargo, Falquet subraya dicotomías: entre hombres y mujeres, entre agencias multilaterales y países agenciados por el desarrollo, entre movilizaciones diversas feministas y no feministas; y con ello construye generalizaciones sobre unos y otros extremos. Y aunque como autora reconoce las implicaciones y limitaciones

de esta forma de contar y de desplegar su argumento, en ocasiones ello parece nada más que una excusa políticamente correcta de su parte. Al final optar por generalizar o matizar, en relación con un fenómeno de poder y sus causas, no es, desde mi perspectiva, una opción didáctica, en el sentido instrumental, sino una opción política.

Extrañé tener más presente el punto de vista de Falquet como autora en y de esa lucha global. No pude quitarme la sensación de que su lugar de enunciación como mujer blanca del norte, que empatiza con mujeres racializadas del sur, podía ser problemático y, en algunos casos, colonial. Este es un lugar que se matiza en el texto con una suerte de modestia explícita, al asumirse como sujeto de crítica y de revisión, tarea que en todo caso nos deja a sus lectores, pero que no asume en la estructura de su argumento, ni en la selección de sus casos, menos aún de la literatura feminista desde la que los analiza. Veo así que, como autora, Falquet asume el privilegio de hablar desde nuestras luchas para comprender fenómenos globales, pero que en ocasiones ese “desde” está sin duda editado por su punto de vista, que no es tan explícito ni problematizado como podría. Ahora bien, ¿editado en qué sentido?

Sin ser experta en movilización social ni en globalización, sino intentando hacer antropología feminista de la ciencia, creo que esta edición la encuentro visible principalmente en sus herramientas

analíticas y en la literatura que les sirve de sustrato. Es allí cuando cobra relevancia el hecho de que estemos hablando de una traducción: de un libro escrito para un público francés y traducido para un público latino. En esa traducción, que sin duda no es intercultural, llama mucho la atención que sus fuentes teóricas vengan del norte global y sus fuentes empíricas, principalmente aquellas que están originariamente en español, provengan del sur planetario. Esto no puede más que dejar la pregunta abierta por las potenciales jerarquías epistémicas que el libro vehiculiza; las mujeres de las que habla Falquet, y sus luchas, son interpretadas desde otros referentes.

Es cierto que las fuentes teóricas a las que refiere Falquet tienen, muchas de ellas, posturas decoloniales, feministas, como Chandra Mohanty, voces que han contribuido para que desde el sur (en su diversidad) pensemos nuestra condición subalterna no esencial. Sin embargo, estas otras voces, las nuestras, las de nuestras teóricas y epistemólogas feministas, sus discusiones y planteamientos sobre la interseccionalidad, sobre las injusticias epistémicas y sus sesgos de género, sobre la decolonialidad —para mencionar algunos ejemplos, Rosalva Aída Hernández,

en México, Diana Maffía, en Argentina, o Juliana Flórez-Flórez y Mara Viveros Vigoya, en Colombia—, no son puestas en diálogo.

Para mí, esta no es una omisión menor que pueda resolverse con el espíritu de mantener fidelidad al documento original, como se sugiere en el libro. Desde mi lectura crítica, es una omisión que no se asume políticamente en relación con lo que el texto propone. Una omisión que no permite aperturas frente a las dicotomías y generalizaciones que sustentan sus argumentos, nuevamente, no solo entre hombres y mujeres, entre agencias multilaterales y países agenciados por el desarrollo, entre movilizaciones diversas feministas y no feministas, sino entre sujetos intérpretes y sujetos interpretados en una dimensión geopolítica. Quedo con la duda acerca de qué tipo de matices y problematizaciones hubiesen podido introducirse en la discusión sobre la globalización neoliberal y las movilizaciones sociales si Falquet hubiera leído a nuestras teóricas y epistemólogas feministas.

TANIA PÉREZ-BUSTOS

*Departamento de Antropología
Pontificia Universidad Javeriana,
Colombia*

NICOLÁS ESPINOSA
Política de vida y muerte: etnografía de la violencia diaria en la Sierra de la Macarena

Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2010. 168 páginas.

En varios departamentos de Colombia, grupos de guerrilla, paramilitares y fuerza pública (ejército, policía, armada) no solo han sido los responsables del desarrollo de distintos ejercicios violentos (confrontaciones armadas, hostigamientos, asesinatos, amenazas, ejecuciones extrajudiciales), sino que también han sido los responsables de la instauración de controles y dominios territoriales con los que han creado órdenes sociales concretos que corresponden a su “proyecto militar”. Bajo estos contextos, la población que habita estos territorios, y que no se desplaza, ha tenido que recurrir a diversas estrategias para significar y resignificar los lugares cotidianos en los que permanece y para manejar códigos de protección que no la pongan en riesgo (Cancimance, 2012).

¿Quiénes son los que se quedan?, ¿por qué se quedan?, ¿bajo qué condiciones se habita en estos territorios?, ¿cómo negociar la *vida* con actores armados que, frente a algunas personas reprimen, castigan y asesinan, y frente a otras se convierten en “aliados” clave, de los cuales se “benefician”?; ¿es posible identificar resistencias o agencias en medio de un dominio armado? La etnografía sobre la Sierra de la Macarena y los Llanos del Yarí —subregiones de la Amazonía occidental

colombiana— que nos ofrece Nicolás Espinosa en este libro aborda algunas posibles respuestas a estos interrogantes.

La tesis central del autor es que los distintos niveles de violencia que se configuran en la región, se incorporan y/o naturalizan en las prácticas cotidianas de la vida campesina: los negocios, los viajes, el trabajo en la finca, la organización comunitaria y, en últimas, “la configuración de la espacialidad regional y las características de la circulación tanto de pobladores como de bienes y servicios” (p. 19). Para argumentar esta tesis, Nicolás Espinosa no solo recurrió a lo que él denomina una etnografía con trabajo de campo de larga duración (diez años), sino que para hacer una “lectura de la realidad regional” trazó dos figuras metafóricas: 1. La *textura*: a partir de la cual definió los aspectos físicos y sociales que estructuran la región; las fuerzas sociales, agenciadas por el estado y la insurgencia; los elementos del paisaje que dan cuenta de la violencia (límites geográficos, extensiones de finca reguladas por uno o varios frentes guerrilleros); las reglas tácitas para sobrellevarla, asumirla, soportarla o superarla. 2. La *textualidad*: o sea, las representaciones y significados con los cuales se dota de sentido la violencia: “las distintas narrativas, posiciones y actitudes que existen entre los campesinos

para referirse a la coca, al estado, a la guerrilla y a su propia situación” (p. 24).

El libro está estructurado en cinco capítulos, que aportan a la comprensión de los aspectos territoriales de la violencia y la manera en la que la presencia del estado, las dinámicas de poblamiento y los procesos de desarrollo socioeconómico en La Macarena condicionan de manera distinta la inserción de los grupos armados y las dinámicas y lógicas del conflicto armado. En el primer capítulo, “Etnografía en zona tórrida: crónica sobre la termodinámica del trabajo de campo en La Macarena”, el autor da cuenta de su viaje a La Macarena. El relato resulta impactante por la forma cómo el autor logra reconstruir varios acontecimientos a partir de los cuales puede afirmarse que en esta zona del país —teatro de las más costosas, prolongadas y extensas campañas militares— aún existe un control político por parte de las FARC, y evidencia, a su vez, la ineficiencia del estado y sus políticas, no solo para superar de manera sostenible la violencia sino para cumplir con su deber de protección a la población civil, tal como se observó con la ejecución del Plan Colombia y del Plan Patriota, y se sigue observando en la actualidad con el Plan de Consolidación Nacional.

En el segundo capítulo, “Violencia y vida campesina: etnografía de la violencia en la vida diaria”, Nicolás Espinosa analiza los distintos niveles de violencia y conflicto presentes en la vida diaria de los campesinos:

Aunque se trata de situaciones extremas que no suceden todos los días, no dejan de ser comunes y se reflejan en varias esferas de la vida diaria: las relaciones sociales, que establecen de quién se es amigo, a quién será mejor no volver a visitar; el tránsito por los caminos que está prohibido después de las seis de la tarde; [...] las conversaciones, de qué se habla o no; las visitas al pueblo, donde ir muy seguido puede ser sospechoso para el ejército o para la guerrilla; los planes para cultivar. (p. 79)

El propósito de esta sección es reconstruir el contexto político, social, económico y cultural de la Sierra de La Macarena. El autor emplea una perspectiva regional, y a través de ella descifra los mecanismos de la violencia en esta región desarrollados por la guerrilla y el estado. A su vez, muestra y reivindica que los campesinos no son agentes pasivos ante esta violencia:

[...] la critican, inventan estrategias para hacerle frente, levantan memoriales para dirigirse a la guerrilla, para denunciar al ejército, para escribir al presidente de la República. Desde varias instancias han pretendido marcar distancia frente a la guerrilla y ganar reconocimiento desde el estado. (p. 75)

En el tercer capítulo, “Política de vida y muerte: gramática social de la violencia”, el autor explica cómo la violencia cotidiana implica para los campesinos la rutinización del sufrimiento humano como algo normal. “Por algo lo mataron” suele ser una de las afirmaciones más representativas de la naturalización de la violencia en el país, y es una afirmación muy frecuente en las experiencias relatadas por Nicolás Espinosa en este capítulo.

Así, implícitamente, esta sección da cuenta de que en la guerra no solo se producen pérdidas de las referencias básicas para mantener la identidad del individuo (territorio, familia, pertenencias, estatus), sino también se pierde la perspectiva de futuro, se instala el temor, y se produce una desestructuración de la vida cotidiana. El conflicto trae consigo la desconfianza, el silencio y el aislamiento, deteriorando la solidaridad entre los miembros de una comunidad y la confianza en sus instituciones, valores sobre los que se construye la democracia (Bello y Cancimance, 2011).

Pero en la guerra, aunque parezca paradójico, no todos los efectos son “negativos”. Martín-Baró, a propósito de sus estudios sobre la violencia en El Salvador, afirmaba que en momentos de crisis social se ha constatado que algunos sectores de la población, enfrentados a “situaciones límite”, desarrollan nuevos recursos o se “replantean su existencia de cara a un horizonte nuevo, más realista y humanizador” (Martín Baró, 1990, p. 5).

El capítulo cuarto de este libro, “Violencia política y prácticas de la memoria”, también da cuenta de esos otros efectos de la guerra. En él, Nicolás Espinosa describe los casos de La Macarena y la comunidad Yaguara II en relación con las prácticas de la memoria emprendidas para “conjurar la historia regional con una serie de marcos y pausas para la acción política” (p. 30). El carácter reivindicador de una identidad campesina, versus una de colonizadores, sin arraigo y asociados a actividades ilícitas, está presente en todo el argumento de este capítulo. El autor nos recuerda el imperativo de transformar aquella representación de la región como una región habitada por gente desarrraigada, dedicada a actividades ilegales, ya sea por relacionarse con las FARC-EP o con el narcotráfico.

El último capítulo de este libro, “La política del lugar: tensiones del territorio político en La Macarena”, examina los impactos de la dominación armada —estatal y no estatal— sobre la población de La Macarena y explora las posibilidades para comprender la cultura política en la región, una cultura que “comparte una historia de la colonización, la racionalización campesina y la construcción de una sociedad con tradiciones, significados, sentidos y memorias sobre la vida allí [...] de un sentimiento regional, ‘un nosotros’ campesino desde el cual se define el sentido de su papel político” (p. 127). Es un capítulo que le apuesta a esa idea,

señalada por Martín-Baró, de que los impactos de la violencia y la guerra no son un problema de individuos aislados, sino un problema estrictamente social. Por lo tanto, esfuerzos colectivos, institucionales y académicos, son necesarios para comprenderlos.

Valoro la sensibilidad con la que el autor se aproxima y maneja el tema, el respeto que muestra ante sus sujetos de información y su capacidad para acercarse a la problemática abordada y a los contextos de control armado que rodean su práctica académica. Resulta muy significativo el ejercicio terapéutico, por decirlo de algún modo, que despliega el trabajo con la memoria, en la medida en que permite no solo hilvanar el sentido del pasado, con el presente y el futuro, tan golpeado por diversas modalidades de violencia en esta región (desplazamientos, amenazas, asesinatos, desaparición forzada), sino porque de él emergen, finalmente, demandas y propuestas políticas para una solución real del conflicto armado en el país. Con este estudio, Nicolás Espinosa nos ofrece otro

punto de vista sobre una región que, a lo largo de varias décadas, ha sido manejada como botín de recursos que justifican el uso de la fuerza en cada coyuntura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bello, M. N. y Cancimance, J. A. (2011, Octubre). Reflexiones sobre el daño en contextos de violencia socio-política. Ponencia presentada en la *6^a versión de la Cátedra Internacional Ignacio Martín Baró: las víctimas; testigos históricos, sujetos de justicia. Tiempos de reflexiones urgentes*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
- Cancimance, J. A. (2012). Prácticas para habitar espacios de muerte: el bajo Putumayo (Propuesta de tesis doctoral sin publicar). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.
- Martín-Baró, I. (Comp.). (1990). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores.

JORGE ANDRÉS CANCIMANCE LÓPEZ

Universidad Nacional de Colombia

MICHEL-ROLPH TROUILLOT
*Transformaciones globales:
la antropología y el mundo moderno*

Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes. [2003] 2011.
Traducción y presentación de Cristóbal Gnecco. 282 páginas.

• Cómo no reificar el otro antropológico cuando el objeto de estudio de la misma disciplina se sustenta en la construcción de los contrastes y las diferencias? ¿Cómo seguirle apostando a una crítica a occidente desde la antropología cuando esta epistemología la ha gestado y desarrollado, y su público constantemente busca reafirmar su carácter disciplinario y las premisas del pensamiento ilustrado? ¿Cómo hacer una antropología que, aún reconociendo que los flujos y las fuerzas del capitalismo global reorganizan el mundo, dé cuenta de las diferencias locales y recupere otras formas de contar la historia? ¿Cómo tomar riesgos haciendo una antropología que se inmiscuya en las profundidades de la política y use el conocimiento que genera para desestructurar el poder hegemónico sin caer en ingenuidades o luchas cooptadas por las mismas redes de control y dominio? ¿Cómo seguir teorizando sobre la cultura, cuando este concepto es en sí mismo una de las grandes dificultades, si no la mayor, para cualquier antropólogo?

Estas son algunas de las preguntas y reflexiones que se derivan del libro del profesor Trouillot. No es que el lector encuentre respuestas exactas a estos cuestionamientos, pero sí desarrollos

intelectuales profundos que nos dan pistas para seguir en la mira de reinventar constantemente la antropología. Este libro nos invita a tomar seriamente el legado del colonialismo, visible en la forma como conducimos el trabajo de campo, en la manera en que definimos nuestros objetos de estudio y en la producción intelectual antropológica que se desprende de tal proyección imaginaria de lo que se define como un asunto de interés antropológico. Sin duda, este libro se posiciona a la altura de textos ahora considerados nucleares del pensamiento antropológico crítico (si es que podemos hablar de tal vertiente), y que han ayudado a que redimensionemos las condiciones y dinámicas que implica el trabajo empírico antropológico y desestructuramos genealogías epistemológicas sólidas o exaltaciones de modas teóricas nuevas¹.

¹ No solo equipararía la obra de Trouillot con el orientalismo de Said (1978), también con el desarrollismo de Escobar (1995) y el africanismo de Mudimbe (1988). La suficiencia histórica sobre los desarrollos de la disciplina recuerda las ya famosas síntesis de Sherry Ortner (1984) y otros sugerentes apartados que llegan a la crítica del corazón mismo de la antropología. Este libro sirve como adición a la muy bien valorada obra de Fabian sobre la construcción del tiempo antropológico.

Trouillot nos ofrece una mirada que habla simultáneamente desde el Caribe y, de forma muy consciente, desde el centro actual del poder académico y económico, los Estados Unidos. Critica tanto los desarrollos de occidente en general, como de la antropología en particular, desde una “perspectiva subalterna” que, a diferencia de la tradición india, se sitúa históricamente en las redes de poder del nuevo continente y en los desarrollos coloniales e imperiales en este hemisferio. Lo interesante, a mi modo de ver, es que Trouillot nos ofrece tal apuesta de desestructuración histórica y rescate de otras epistemologías, pero bajo una mirada caribeña y una historia muy propia del dominio colonial en la región.

La antropología en Colombia y América Latina debe agradecer a la Universidad del Cauca y al CESO de la Universidad de los Andes por editar en español la obra de este gran académico, y al profesor Cristóbal Gnecco por la magistral traducción y un prefacio que deja a los revisores del libro muy poco que adicionar frente a la discusión prolífica que él realiza. Tan recomendada es la lectura del prólogo como la del libro. El profesor Gnecco encuentra un Trouillot “más original, más incisivo, más relevante” (p. 11) en el primer capítulo, pero creo que distintos capítulos nos seducirán según nuestra necesidad de reflexión o el tema de pasión intelectual que nos convoque en su momento. Varios capítulos, que no necesariamente

necesitan leerse en orden y ameritarían releerse cuando estemos reflexionando sobre uno u otro debate, se convertirán en fuentes para cursos generales de temáticas centrales. Piezas antológicas, según el profesor Gnecco, donde, en muchos casos, no contamos con textos propios desde la disciplina, y Trouillot nos ayuda a ubicar debates cruciales para las ciencias sociales y humanas en la tradición antropológica y a hacerles la crítica necesaria para entablar un diálogo productivo.

Trouillot quiere ser polémico y rededor; plantea que la antropología siempre ha necesitado cosificar al otro y que los desarrollos colonialistas e imperiales han hecho de la antropología un dispositivo para domesticar, en el discurso, el mundo de posibilidades de historias alternas que amenacen el orden colonial. En palabras de Trouillot, “sostengo que la antropología pertenece a un campo discursivo inherente a la geografía de la imaginación de Occidente” (p. 44). Pero con sus ejemplos y planteamientos va mucho más allá; discute, por ejemplo, cómo a través de la antropología, la diversidad epistemológica se domestica volviéndola multiculturalismo, y peor aún, cómo la disciplina ha logrado traducir la diferencia en términos comerciales, como cuando el capital transnacional coopta y neutraliza las amenazas al orden impuesto por la democracia liberal, bajo la mirada de los derechos humanos y las movilizaciones

pro identidad². Y a diferencia del ánimo posmodernista, “básicamente occidental y pequeño burgués” (p. 49), que plantea una crisis de representación y un refugio en el texto, Trouillot nos plantea que es posible tomar en serio el posmodernismo como un llamado a ver, estudiar y elaborar sobre las diversas historias del mundo, sobre “el estatus epistemológico del discurso nativo y el estatus teórico de la etnografía” (p. 75) que nos permitan atacar las bases fundamentales del pensamiento occidental.

Este libro no se trata de una etnografía con un trabajo de campo específico, aunque es claro que se sustenta en la larga trayectoria de trabajo empírico del autor. Presenta el acumulado de su postura epistemológica frente a la historia de la antropología, apoyada o dividida en debates de temas nodales del pensamiento antropológico: el otro, la globalización, el poder y la desigualdad, el Estado, el capitalismo global, el concepto mismo de cultura y el compromiso político de la antropología. Su epistemología subalterna se apoya en la crítica de la ciencia moderna y sus pilares —empirismo y esencialismo—, en tanto plantea que de lo que se

trata, o debería tratarse la antropología, no es de encontrar verdades o esencias, sino de examinar críticamente relaciones y procesos en constante transformación. Metodológicamente, Trouillot se apoya en legados del pensamiento crítico, junto a una apuesta por escudriñar una historicidad profunda, y no es de extrañar que resalte en varios apartados las obras de Sidney Mintz y de Eric Wolf, entre otros. Para Trouillot, se trata de hacer una antropología multidisciplinaria, que intente escribir desde abajo y “que cuestione la historicidad noratlántica que la hizo posible en primer lugar” (p. 218). Como crítica específica a ese legado del pensamiento ilustrado en la tradición antropológica señala los desarrollos cruciales que llevaron al fortalecimiento de la construcción de la imagen de un otro no occidental en antropólogos destacados de los Estados Unidos, iniciando con Franz Boas, pasando por Margaret Mead y terminando con Clifford Geertz. Trouillot ve a un Boas atrapado en su insalvable debate sobre raza y cultura, cuyo problema fundamental radica no tanto en la construcción analítica de la diferencia, sino en el posicionamiento que marca dicha diferencia desde occidente. De Margaret Mead señala su notable, pero problemática, contribución al afianzar la idea de que las diferencias culturales pueden ser vistas en términos coloniales (pueblos primitivos versus civilizados). De la corriente interpretativa de Geertz, Trouillot nos dice: “tenía las posiciones correctas: los

² Esta crítica de la antropología como dispositivo foucaultiano es muy bien identificada y explicada por Gnecco en el prefacio (véase pp. 16 y 17). La crítica a las luchas ancladas en la identidad y a los llamados “nuevos” movimientos sociales se encuentra en la página 165. Una crítica sobre derechos humanos como discurso efectivo a los intereses del occidente burgués se encuentra en Zizek (2005).

antropólogos se encuentran, ciertamente, detrás de los nativos. Pero no estamos leyendo sobre sus hombros; estamos escribiendo a sus espaldas" (p. 235).

Su posicionamiento es estratégico contra la hegemonía institucional norTEAMERICANA, ya que señala cómo con estos desarrollos históricos a lo largo del siglo XX y su creciente éxito corporativo esta academia apalancó la expropiación del concepto "cultura" como categoría útil al canon antropológico para traducirla a un algo con potencial esencialista que permitía la explicación de las diferencias entre grupos. Con esta traducción, la cultura y las diferencias culturales empezaron a ser utilizadas con fines políticos por distintas redes de poder, dentro y fuera de la academia, llegando inclusive al campo eugenésico. Y es en este tipo de debates en donde propuestas tan osadas de Trouillot, como que la antropología abandone definitivamente la categoría cultura, parecen tan acertadas y liberadoras.

Más allá de intentar un resumen inexacto de las múltiples y complejas propuestas analíticas de Trouillot, quiero mostrar algunos apuntes que condensan la brillantez del texto, señalar algunas enseñanzas y profundizar en algunas que ya he mencionado y, que a mi modo de ver, resultan profundamente aclaratorias para los debates centrales de la antropología en el cambio de siglo.

La producción del otro antropológico como una imagen construida desde occidente, más que una realidad en sí misma

o empíricamente verificable (el nicho del salvaje en palabras del autor), no encuentra salida en propuestas de moda como el elogio indiscriminado de la alteridad, con lo cual el resultado no solo es la reproducción del nicho del salvaje, sino que de forma más preocupante también reduce, aún más, el poder de los otros universalizados y su capacidad de salir de ese nicho (p. 146)³.

Trouillot se ubica en la línea de autores que no ven la globalización como un fenómeno reciente sino que entiende la globalización actual —la de la financiarización del capital que surge con las políticas neoliberales— como una globalización con características específicas, tanto en el énfasis especulativo de las formas de acumulación de capital, como en la velocidad y transformación tempo-espacial de estas dinámicas. Trouillot nos ayuda a traducir tales dinámicas de la economía política capitalista del momento a procesos específicos. Por ejemplo, es diferente pensar que existe una supuesta homogenización global del deseo a entender que existe una producción global del deseo (ver la misma tecnología en manos de jóvenes con niveles económicos muy dispares en múltiples partes del mundo y en muy corto tiempo). Por tanto,

³ Considero, a diferencia de Trouillot, que hay muchas más apuestas de antropologías por fuera del "nicho del salvaje", pero es comprensible que para la coherencia del texto y la claridad de los planteamientos Trouillot haya debido escoger una postura más radical.

aceptar que la financiarización actual del capital ocurre a velocidades impresionantes y que hace que el espacio-tiempo se acorte no implica pensar que la expansión global de los mercados signifique que las estrategias comerciales, las experiencias de consumo y el uso de las mercancías sean iguales en todos los confines de la tierra. Así, Trouillot tanto en su crítica al “globalitarismo” —como ideología de dominación actual que “quiere proponer la teleología del mercado como la nueva narrativa maestra de la modernidad Occidental” (p. 104)— como en su propuesta de globalidad fragmentada, nos permite entender el aumento de desigualdades dentro y fuera de las fronteras políticas⁴. También hace posible leer simultáneamente la historia del desarrollo del capitalismo y las múltiples y diversas historias en las que se recrea. Adicionalmente, la idea que Trouillot propone de “locación” es importante en tanto evita el engaño de la construcción geográfica de la diferencia, pero acepta que hay construcciones de lugar hacia las que dirigimos el trabajo de campo.

Lo que está en juego analíticamente es una crítica a lo local o lo territorial como lo que define el trabajo de campo antropológico. La construcción de locaciones nos permite explorar cómo los flujos globales de poder están en constante

movimiento y transforman la temporalidad, la espacialidad y la experiencia; sin embargo, esta tarea debe hacerse a la luz de procesos históricos particulares y diferenciados, en los que se permita el surgimiento de otras historias que desafíen el poder hegemónico de la historia occidental. Según Trouillot, “el desafío etnográfico es descubrir las particularidades ocultas por esta semejanza” (p. 226).

En medio del auge de propuestas etnográficas sobre el Estado, en las cuales se resaltan los micropoderes y las relaciones que hacen que este se construya en lo cotidiano, a tal punto que el Estado nacional pierde relevancia hasta casi su desaparición, Trouillot nos ofrece una perspectiva balanceada, al reconocer que, si bien el Estado se ha vuelto más abierto a “estrategias etnográficas que toman en cuenta su fluidez”, el poder del Estado nacional no se acaba, así no tenga fijeza institucional o sea aparente en instituciones nacionales o en sitios gubernamentales. Si bien plantea que el Estado se puede reconocer en sus efectos, insiste en que no podemos perder de vista que la fluidez es inherente al Estado capitalista, aún más en el momento actual de la globalización, y que efectivamente tenemos que reconocer que el Estado, más que un objeto, constituye una ideología, una noción ampliada como un sitio de poder y lucha (pp. 149-156). Así, nos ofrece un balance acertado de las propuestas que plantean explorar la construcción del Estado sin tomar en cuenta su historia moderna, capitalista y

4 Aquí, Trouillot se contrapone a la propuesta de “flujos globales” de Appadurai (1990) que, como bien lo critica Heyman (2009), no toma en cuenta el poder de las fuerzas del capital en su construcción.

global, pero abre la mirada etnográfica al reconocer que el poder estatal no es sinónimo de dominación de clase (p. 169).

La propuesta de Trouillot se basa también en la muerte de las utopías occidentales como parte de la triada “orden-utopía-salvajismo” y en la necesidad de construir, o tal vez, coconstruir nuevas historias y caminos desde un pensamiento no occidental. Y es tal vez aquí la única distancia que tengo con Trouillot, ya que, por un lado, ante las grandes catástrofes económicas del capitalismo global, seguidas por históricas protestas en el mismo corazón del pensamiento ilustrado y el imperio estadounidense, ciertas utopías humanistas, sin duda fruto del pensamiento occidental, vuelven a resurgir, independientemente de su grado de éxito o de sus nuevas formas organizativas o “desorganizativas”. En otras palabras, muchas utopías occidentales plantean un campo conflictivo, actualizado y plural que también amenaza a occidente y que no deberían ser señaladas o descartadas por el solo hecho de hacer parte de ciertos legados de pensamiento occidental⁵.

5 Trouillot enfatiza el aspecto epistemológico burgués de la utopía, que, si bien podría tener lecturas distintas desde la epistemología de la praxis emancipadora, mantiene su lógica argumentativa que critica dicha utopía de una forma consistente (ver capítulo 1). Por otro lado, plantear que es posible realizar una historia no occidental ha sido criticado en tanto occidente es constitutivo de las dinámicas sociales actuales como, lógicamente, de las subjetividades modernas y posmodernas. Entonces el pensamiento otro ya contiene parte del pensamiento occidental y los

Ante esto, Trouillot respondería que su objetivo es mostrar que la antropología está atrapada en sí misma. Nos dice que no hay solución porque no podemos salirnos de ella, pero que saber de esa trampa y ser conocedores de la misma nos permite ser “optimistas morales” y alejarnos de la ingenuidad, ya que el núcleo de la antropología sigue y seguirá siendo su “fe inmortal en la riqueza y variabilidad de la humanidad” (p. 245). A diferencia de las políticas académicas que buscan coaliciones y modas de pensamiento, Trouillot nos plantea la necesidad de pensar en la relevancia política de la disciplina que en gran parte debe ayudar a “iluminar el mito de un canon Occidental incuestionado sobre el cual se postula el debate” (p. 47). Sostiene además que, si bien el principal contexto de la práctica antropológica sigue siendo el mundo académico, “el contexto final de su relevancia es el mundo exterior” (p. 205).

Parte de la lectura del libro me hace reflexionar en mi retorno momentáneo a

esfuerzos por escindirlos, más que por señalar sus imbricaciones y transgresiones, pueden resultar infructuosos, inclusive cuándo examinamos las nuevas apuestas y propuestas de lucha contra occidente. Tal búsqueda de una historia otra de alguna forma caería en la trampa que el mismo Trouillot indica. Así, el discurso de Trouillot no nos ayuda mucho a ver las transgresiones que se gestan en el mismo corazón de occidente, que, si bien terminan dominadas en muchos casos por las redes de dominio, hablan más de un occidente lleno de tensiones, negociaciones e incluso rupturas que nos es difícil encontrar en la historicidad que plantea Trouillot.

la academia de Estados Unidos, centro de la crítica de Trouillot, en donde él enseña y yo me formé. En medio de presentaciones y textos fantásticos, hay muchos otros que son ejemplos notables de esa decepción expresada por Trouillot: una academia ajena a los intereses del otro, que lo continúa convirtiendo en un “salvaje”, útil al pensamiento o la discusión de moda. Según Trouillot, el otro y sus problemas son una necesidad para continuar edificando academias en un “círculo proselitista cuyo propósito principal es verificar su propia belleza” (p. 243), haciendo uso de un repliegue estético en el texto cada vez más alejado e inaccesible para el mundo no académico. Trouillot nos ayuda a convencernos de la importancia de resaltar diferencias sustanciales entre tradiciones hegemónicas y otras voces que han querido posicionarse por fuera del canon, como el intento de crear la Red de Antropologías del Mundo⁶. Para la antropología en Colombia y en América Latina, varias de las críticas que Trouillot hace no parecerían tan aplicables, ya que el cuño de algunas de nuestras vertientes, a pesar de tener el mismo origen y legado occidental, es la colaboración y el compromiso (como el legado de la Investigación Acción Participativa), y el reconocimiento de que compartimos ciudadanías que nos impiden pensar que existen nichos donde otros existen y nosotros no. El carácter activista y político

de la antropología latinoamericana no significa simplemente inmiscuirse, interesar por, ayudar o ser empáticos, implica un posicionamiento epistemológico diferente que impregna inclusive a los antropólogos del norte, que se dejan contaminar por la lucha entre un nosotros en vez de un distanciamiento científico que busca conocimiento.

Pensando nuevamente en las tradiciones latinoamericanas, creo que la crítica de Trouillot nos debe impulsar a repensar qué es la antropología, ya que, como él mismo nos indica, estamos atrapados “hasta cierto punto”. Y si “antropología es lo que hacen los antropólogos”, como se señala en la primera frase de la introducción del libro, el desafío de Trouillot podría indicar que la antropología no es solo lo que hacen los antropólogos para existir como académicos, también es lo que hacen los antropólogos por *fuera* de la academia. Esa antropología que no llega, ni tiene interés en ser reconocida en los círculos de prestigio, pero que todos hacemos en el día a día. Andanzas, reflexiones, conversaciones, e inclusive documentos, que nos dejan más satisfechos que cualquier artículo que sale a destiempo y sin mucho impacto. Andanzas y compromisos en los cuales nuestras herramientas como investigadores son parte de equipos de trabajo que no buscan encontrarse con o en el “nicho académico”, sino para dar sentido interpretativo y explicativo a aquello que nos convoca y traducir esas apuestas en

⁶ www.ram-wan.net/

medidas estratégicas que ayuden a conquistar las utopías que constantemente surgen y se reacomodan. El público para la antropología no es netamente académico, y sería fascinante reflexionar en ese trabajo de traducción constante que hacemos entre la disciplina y donde ocurre la vida: ejercicios de ida y vuelta donde les contamos a unos y a otros lo que pasa y

en los que enfatizamos diferentes formas de interpretación en discursos que se escondan en la teoría para evitar el compromiso o que hacen parte de acciones que apuestan a construir otras posibilidades de existencia.

CÉSAR ERNESTO ABADÍA BARRERO

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

PATRICK MORALES THOMAS
*Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi
y pagamentos entre los indígenas kankuamo
de la Sierra Nevada de Santa Marta*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 409 páginas.

En los años recientes, uno de los temas más problemáticos en la antropología ha sido la “reetnización”, el resurgimiento de pueblos indígenas que por muchos años habían sido considerados como pueblos desaparecidos en la historia. Ha sido imposible hasta ahora, para la literatura antropológica, abordar el tema sin que tanto el autor como el lector perciban un sabor amargo: no quieren quebrar la apariencia de ser políticamente correctos con los pueblos indígenas, mientras que, dentro de sí mismos, no pueden evitar sentir que cualquier reetnización es un acto de falsificación.

Es imposible evitar referirse a la conexión de este nuevo libro de Patrick Morales con *La gente de Aritama*, de Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff. El mismo autor confiesa la contradicción y la deuda con aquel trabajo; el origen de

sus preguntas de investigación tuvo lugar en un momento en el cual iniciaba el proceso organizativo del pueblo kankuamo (1994) ante el escepticismo del gobierno y la comunidad local no indígena de Atánquez. La reaparición del pueblo kankuamo ocurría en contra del presagio del clásico libro de Dussán y Reichel, según el cual los kankuamo desaparecerían en la historia debido al mestizaje. Pero la disyuntiva no se limitaba a negar las predicciones antropológicas: esa reaparición ocurría ante la sospecha de que quienes la promovían ocultaban tras una demanda étnica intereses territoriales, aprovechando para ello los cambios constitucionales de 1991 en favor de los pueblos indígenas.

No obstante, en medio del escepticismo que caía sobre quienes reclamaban la condición de kankuamos, aparecían los relatos de quienes reconocían rituales

medidas estratégicas que ayuden a conquistar las utopías que constantemente surgen y se reacomodan. El público para la antropología no es netamente académico, y sería fascinante reflexionar en ese trabajo de traducción constante que hacemos entre la disciplina y donde ocurre la vida: ejercicios de ida y vuelta donde les contamos a unos y a otros lo que pasa y

en los que enfatizamos diferentes formas de interpretación en discursos que se escondan en la teoría para evitar el compromiso o que hacen parte de acciones que apuestan a construir otras posibilidades de existencia.

CÉSAR ERNESTO ABADÍA BARRERO

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

PATRICK MORALES THOMAS
*Los idiomas de la reetnización: Corpus Christi
y pagamentos entre los indígenas kankuamo
de la Sierra Nevada de Santa Marta*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 409 páginas.

En los años recientes, uno de los temas más problemáticos en la antropología ha sido la “reetnización”, el resurgimiento de pueblos indígenas que por muchos años habían sido considerados como pueblos desaparecidos en la historia. Ha sido imposible hasta ahora, para la literatura antropológica, abordar el tema sin que tanto el autor como el lector perciban un sabor amargo: no quieren quebrar la apariencia de ser políticamente correctos con los pueblos indígenas, mientras que, dentro de sí mismos, no pueden evitar sentir que cualquier reetnización es un acto de falsificación.

Es imposible evitar referirse a la conexión de este nuevo libro de Patrick Morales con *La gente de Aritama*, de Alicia Dussán y Gerardo Reichel-Dolmatoff. El mismo autor confiesa la contradicción y la deuda con aquel trabajo; el origen de

sus preguntas de investigación tuvo lugar en un momento en el cual iniciaba el proceso organizativo del pueblo kankuamo (1994) ante el escepticismo del gobierno y la comunidad local no indígena de Atánquez. La reaparición del pueblo kankuamo ocurría en contra del presagio del clásico libro de Dussán y Reichel, según el cual los kankuamo desaparecerían en la historia debido al mestizaje. Pero la disyuntiva no se limitaba a negar las predicciones antropológicas: esa reaparición ocurría ante la sospecha de que quienes la promovían ocultaban tras una demanda étnica intereses territoriales, aprovechando para ello los cambios constitucionales de 1991 en favor de los pueblos indígenas.

No obstante, en medio del escepticismo que caía sobre quienes reclamaban la condición de kankuamos, aparecían los relatos de quienes reconocían rituales

de memoria en los lugares de pagamiento, narraciones explícitas e implícitas que reconstruían la conexión entre la vida cotidiana actual y la vida indígena, supuestamente sepultada por el mestizaje.

Mientras los primeros esfuerzos de las nacientes organizaciones indígenas se concentraron en la construcción de una historia oficial, convirtiendo las narraciones orales en textos escritos, Morales encuentra que la reconstrucción de la vida indígena estaba en realidad materializándose a través de los pagamentos. La recuperación del pasado inscrito en los relatos históricos asociados a los lugares considerados sagrados se hizo a través de los rituales de pago, el significado del lenguaje ritual y la articulación redescubierta entre tales narraciones y rituales con aquellos de los pueblos indígenas más tradicionales de la Sierra Nevada de Santa Marta (koguis, wiwas y arhuacos). Sin embargo, todo esto era imposible de fijar en una historia oficial. Morales acude a la reconstrucción de la historia de la fiesta del Corpus Christi en Atánquez, a la reconstrucción de la memoria sobre el origen de la iglesia de Atánquez y a la relación entre el ritual del pago y los puntos territoriales del pueblo kankuamo, como elementos alrededor de los cuales es posible entender la permanencia del pensamiento y la tradición kankuama. Tanto la fiesta del Corpus Christi como la memoria sobre la construcción de la iglesia constituyen escenarios paradójicos de recuperación de la memoria indígena,

pues son al mismo tiempo emblemas de la imposición, por parte de los misioneros, y del mestizaje a través de tradiciones provenientes de “occidente”.

Allí, justamente, se encuentra el aporte de Morales: la experiencia indígena tiene que ser entendida en el choque dramático con la imposición misionera, en la resistencia al mestizaje y en el drama colectivo provocado por tal choque. El recuerdo colectivo de este conflicto del encuentro con “occidente” como factor determinante de las narraciones de la memoria, del ritual y de la relación con el territorio, es uno de los argumentos que conduce a Morales a argumentar en defensa de la existencia del pueblo kankuamo, a pesar de quienes suponen su desaparición. En último término, Morales afirma que es posible una reentrenación auténtica, inscrita en un lenguaje que no es la historia oficial del pueblo kankuamo sino en la pervivencia, en la larga duración de la relación entre el ritual del pago, la fiesta del Corpus Christi y la sagrabilidad del territorio.

El conflicto entre indígenas y españoles, inscrito en el ritual y la fiesta como resultado de la resistencia al bautizo y, en consecuencia, al mestizaje, aparece como la representación de un conflicto aún irresuelto, pendiente y vivo en la realidad actual del pueblo kankuamo. El ritual se convierte, según el análisis de Morales, en una memoria representada en otro idioma. Este otro “idioma” está presente también en las reglas del pago y

en la conexión que este permite entre lugares sagrados. Este lenguaje, capaz de rememorar el culto a los ancestros, es el “idioma” del pagamento. Con él se articulan las narraciones orales del pueblo kankuamo.

Morales concluye afirmando que el supuesto, según el cual la defensa de la etnidad kankuamo se reduce a una mera estrategia legal para legitimar la propiedad de unas tierras, echando mano de los instrumentos constitucionales, distorsiona la realidad del pueblo kankuamo. Para Morales, por el contrario, las imágenes de la memoria, son “idiomas” en los cuales los significados están implícitos y no se limitan a la memoria narrada, escrita u oral.

Pero al reivindicar el ritual, el pagamento y la fiesta como instrumentos o, mejor, como “idiomas”, al defender la legitimidad de estos “idiomas” de la memoria y al tratar de revelar los significados, Morales rescata el esfuerzo del pueblo kankuamo por la defensa de sus derechos y reivindica su lucha y el sacrificio de muchos de sus líderes. Muchos de estos líderes han sido amenazados y varios más fueron asesinados por la persecución paramilitar que buscaba impedir la recuperación de sus tierras.

Si bien creo que Morales pudo haber sido más crítico con una tradición, ya bien consolidada de la antropología, que redujo la importancia de las luchas por “la reetnización” a una mera estrategia legal, también estoy convencido de que su trabajo permitirá a antropólogos y antropólogas del futuro darle un vuelco a estos supuestos. Creo, por ello, que abre nuevas preguntas y permite nuevas interpretaciones a respuestas que se han convertido en lugares comunes, como: “la etnidad es una reivindicación estratégica”, o “la interpretación del pasado es moldeada por los intereses políticos”. Morales se escapa de estos estereotipos simplificadores. Pero lo hace, al mismo tiempo, en defensa de un proceso político que considera legítimo: la “retnización” del pueblo kankuamo.

MAURICIO CAVIEDES PINILLA

Profesor asistente

Departamento de Antropología

Pontificia Universidad Javeriana

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 26, N.º 1 · 2012

CECILIA MARIANA BENEDETTI

Doctora de la Universidad de Buenos Aires —en adelante, UBA—, con orientación en Ciencias Antropológicas. Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Docente del Departamento de Ciencias Antropológicas y de la Maestría en Antropología Social de la UBA. Desde 1999 investiga en el marco del Instituto de Ciencias Antropológicas de la misma universidad en proyectos sobre cultura, patrimonio y pueblos originarios.

AUGUSTO JAVIER GÓMEZ LÓPEZ

Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, profesor titular de dedicación exclusiva de la misma universidad y director del grupo de investigación Estudios Regionales y Territoriales. Es autor del libro *Putumayo: indios, misión, colonos y conflictos 1845-1970* (2010), el cual obtuvo el premio Alejandro Ángel Escobar, en la categoría Ciencias Sociales y Humanas en el año 2005.

FELIPE MARTÍNEZ-PINZÓN

PhD en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Nueva York. Hizo su pregrado en la Universidad de los Andes. Es profesor en el College of Staten Island de City University of New York (CUNY). Sus últimos artículos son: “Tránsitos por el río Magdalena: el boga, el blanco y las contradicciones del liberalismo colombiano en el medio siglo XIX” (2011) y “Los invernáculos de José María Samper: utopías espaciales fuera y dentro del trópico” (2012). Sus intereses gravitan en torno a las representaciones del trópico latinoamericano, la literatura de viajes y la memoria militar.

NATHALY MOLINA GÓMEZ

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación Estudios Regionales y Territoriales de la misma universidad. Sus intereses de

investigación se centran en los temas de conflictos interétnicos y los fenómenos de distribución y tenencia de la tierra en Colombia.

ROBERTO PINEDA CAMACHO

Doctor en Sociología con especialidad en Antropología Social de la Universidad de París III. Docente del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Artículos recientes: “Claude Lévi-Strauss y la Historia: la atalaya de los Annales sitiada por la antropología estructural” (2010) y “Los hombres bestiales de las tierras que arden: ensayo sobre la geografía moral del Antiguo Nuevo Reino de Granada (1550-1980)” (2010). Sus intereses de investigación se centran en la antropología histórica del Amazonas, así como en la evaluación del impacto social y de la historia de la antropología en Colombia y América Latina.

MARIANA XOCHIQUÉTZAL RIVERA GARCÍA

Antropóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México. Magíster en Antropología Visual de la Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales, sede Ecuador. Se desempeña como realizadora audiovisual y fotógrafo. Sus intereses académicos han girado en torno a temas como chamanismo y cosmovisión; representación onírica, ficción y medicina tradicional. Actualmente desarrolla un proyecto con tejedoras latinoamericanas sobre narrativas visuales y representación a través del tejido. Entre sus trabajos se encuentra el documental “Sueños de Mayo” (2011) y la publicación de los libros *Agua de tiempo: preservando nuestra medicina* (2010) y *Filmar lo invisible: sueños, ficción y etnografía entre los tiemperos en México* (2012).

CINTIA N. ROSSO

Antropóloga y doctoranda de la Universidad de Buenos Aires. El área principal de interés que se encuentra trabajando desde hace varios años es el proceso de transformación que ha venido aconteciendo en la relación que sostienen las sociedades indígenas guaycurúes del Gran Chaco con su entorno vegetal desde el siglo XVIII hasta la actualidad, a partir del análisis de fuentes históricas y etnográficas. Uno de los temas investigados ha sido las reducciones jesuíticas, siendo uno de sus

últimos artículos: “Epidemias de viruela en las reducciones chaqueñas de abipones y mocovíes durante siglo XVIII” (2011).

JUAN CAMILO RUIZ GARCÍA

Antropólogo de la Universidad Externado de Colombia. Miembro del Centro de Pensamiento Latinoamericano Raizal. Recientemente ha participado en la recolección y la escritura de relatos e historias de mujeres tejedoras indígenas y campesinas del suroccidente colombiano para la publicación de un *Catálogo del tejido*. Sus intereses de investigación han girado alrededor de la antropología histórica, los procesos políticos, el pensamiento indígena, la magia y la etnografía. En la actualidad se interesa en particular por la relación de lo mítico y lo mágico en acciones concretas de protesta social.

ANDREA CAROLINA SUÁREZ PÉREZ

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación Estudios Regionales y Territoriales de la misma universidad. Sus áreas de interés se centran en los frentes de colonización y desplazamiento indígena.

DANIEL ESTEBAN UNIGARRO

Politólogo y Magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su tesis “Os límites das fronteras na Amazonia: Historia y cotidianidad transfronteriza y trinacional entre Brasil, Colombia y Perú” (2011) refleja sus intereses académicos e investigativos en torno a la historia amazónica, la antropología de/en las fronteras, la acción estatal en las mismas y la etnografía histórica y de la vida cotidiana.

JUAN CARLOS VARGAS RUIZ

Antropólogo egresado de la Universidad Nacional de Colombia. Magister Scientiarum mención Antropología en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Actualmente es estudiante graduado en el programa doctoral del Departamento de Antropología de la Universidad de Pittsburgh. Es autor del artículo “Materialización de la ideología en las sociedades del alto Magdalena: Una estrategia para la consolidación del poder” (2009), y coautor del artículo “Conflictos

y consenso en el estudio, valoración y puesta en uso del patrimonio arqueológico del municipio de Pedraza, estado Barinas, Venezuela” (2010). Sus intereses investigativos se concentran en las siguientes áreas: complejización social, agricultura prehispánica y ecología humana.

EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 26, N.º 1 · 2012

Elizabeth Bernal G. · Programa Interdisciplinario en Políticas Educativas (PIPE), Colombia
Mauricio Caviedes Pinilla · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Marcela Ceballos · Instituto de Estudios Urbanos, Colombia
David Leonardo Gómez Manrique · Ministerio de Cultura-Dirección de Patrimonio, Colombia
David Gómez Valencia · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Carl Henrik Langebaek · Universidad de los Andes, Colombia
Roberto Lleras Pérez · Universidad Externado de Colombia, Colombia
Juliana Millán Guzmán · CD Paz-Planeta Paz, Colombia
Claudia Platarrueda Vanegas · Universidad Externado de Colombia, Colombia
Magdalena Peñuela Uricoechea · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
Juliana Pérez González · Universidad de São Paulo, Brasil
Jimena Perry · Grupo de Antropología e Historia de la Antropología en América Latina (AHAAL), Colombia
Francisco Ortíz Gómez · Fundación Etnollano, Colombia
Natalia Ortíz Hernández · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Sergio Daniel Ospina Romero · Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Francisco Romano G. · Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos
Elías Sevilla Casas · Universidad del Valle, Colombia
Luz Guillermina Sinning Téllez · Universidad Externado de Colombia, Colombia
Luis Alberto Suárez Guava · Universidad Externado de Colombia, Colombia
Maria Clara Van der Hammen · Universidad Externado de Colombia, Colombia
Gloria Vargas Tisnés · Universidad Externado de Colombia, Colombia
Cesar Augusto Velandia Jagua · Universidad del Tolima, Colombia
Guillermo Wilde · Universidad Nacional de San Martín, Argentina
Carlos Gilberto Zárate Botia · Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia

Facultad de Ciencias Humanas · Universidad Nacional de Colombia

Carlos Miñana Blasco · Departamento de Antropología
Carlos Páramo Bonilla · Departamento de Antropología
Augusto Javier Gómez López · Departamento de Antropología
Ana María Groot · Departamento de Antropología
Roberto Pineda Camacho · Departamento de Antropología
Camilo Robayo Romero · Departamento de Lingüística
Carlos Augusto Sánchez · Departamento de Antropología
Astrid Ulloa Cubillos · Departamento de Geografía

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS*Maguaré. Revista del Departamento de Antropología*

Maguaré es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariidad. El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Editor(a), un Comité Editorial conformado por docentes de varios Departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole entre los que se cuentan los siguientes¹: 1) Artículo de investigación científica: presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica o crítica del autor sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales;

3) Artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) Traducción: traducciones de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) Informes de monografía: documento que extracta los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento recibido por *Maguaré* entra en un proceso de selección llevado a cabo por el Comité Editorial, quien escoge los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez que el texto ha sido seleccionado se asignan tres evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán un concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Una vez finalizado el proceso de revisión, el editor informará al autor la decisión final sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar al(la) autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medio impreso y digital.

¹ Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la gama total de los modelos de documentos que son recibidos por la publicación.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.
2. Los documentos pueden ser enviados a la revista *Maguaré*, a través del correo: revistamaguare@gmail.com o a la dirección: Universidad Nacional de Colombia, cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130, Bogotá, Colombia.
3. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman 12 y con interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras (cerca de 4 páginas).
4. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos del autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluir su respectivo resumen (120 palabras máximo) en español e inglés y, además, 6 palabras clave, también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (como nota a pie de página) el título y número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que lo financió.
5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de fotografías, ilustraciones, tablas o diagramas. En cuanto a las fotografías e ilustraciones, estas deben estar en formato png, jpg o tiff con resolución mínima de 300 ppi. Toda imagen, figura o tabla que no

sea autoría del investigador deberá contar con la autorización por escrito del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe ser tramitada el(la) autor(a) del artículo.

SISTEMA DE REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica de la American Psychologist Association (APA), 6.ª edición, disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. Las citas dentro del texto deben realizarse mencionando entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez, 1998, p. 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán y López, 1997, p. 38); y cuando son más de seis, (Uribe *et al.*, 2002, p. 43). En el caso de referenciar un autor citado, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease, 1982, pp. 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo de la American Psychologist Association con las modificaciones que hemos incluido para las publicaciones en español. Para consultar algunos ejemplos de la forma de citación puede remitirse al link <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, en la sección *Normas de Presentación* de cualquier número.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a yearly publication published since 1981 by the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to divulge original works and researches that contribute to anthropology and other disciplines of social sciences. The Journal fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness, through the publication of documents with an anthropological view related to other disciplines like history, sociology, literature, psychology, social work, etc., in order to create knowledge networks and promote interdisciplinarity. The editorial staff is conformed by a director attached to the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia's main campus in Bogotá, an editor, an Editorial Committee, conformed by professors from several Colombian anthropology departments, and an International Scientific Committee, conformed by foreign professors with a remarkable academic trajectory, who are in charge of assisting the edition process for the documents received by the Journal. The Journal divulges papers of different characteristics, some of which are the following¹: 1) paper of scientific research: presents in great detail the original results of research projects; 2) paper of reflection: a document presenting research outcomes, from the author's analytic or critic approach to a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary or partial results of a

scientific research; 4) survey on a subject: a document resulting of the survey on literature about a subject of particular interest. It consists of an analysis of at least fifty bibliographic sources; 5) translation: translations of classic or contemporaneous texts, or transcriptions of historical documents of special interest in the publishing scope of the Journal; 6) monograph reports: a document presenting the main points of a thesis work presented to obtain a certain degree.

PAPER ASSESSMENT

Each document received by *Maguaré* enters a selection process conducted by the Editorial Committee, who selects the texts to be assessed by academic peers. Once the text has been selected, three examiners are assigned to issue a concept about the text. However, the final publication is decided only by the Editorial Committee. Once finished the assessment process, the editor will inform the author about the decision about his document. If it has been selected for publication, the Journal will send the author the corresponding authorization form for its publication and reproduction in digital and printed media.

PAPER SUBMISSION

1. All material proposed for publication have to be unpublished and not have been presented to other Journals or publications.
2. All documents must be addressed through the following electronic mail: revista-maguaré@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

¹ Although there is a guide to describe in detail the texts privileged by the Journal, they don't consider the whole range of document models able to be received by the publication.

3. The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced Times New Roman typography. The book reviews will have a maximum length of 1,500 words (about 4 pages).
4. The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article includes an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 120 words), annexed along with 6 Spanish and English keywords. If the article is a result of an investigation or project, its title and number of the investigation must be included (as a footnote), along with the name of the entity that financed it, when it corresponds.
5. The original files of photographs, illustrations, tables or diagrams must be submitted in a digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 ppi. All image, figure or table which is not of the researcher's authorship must have the written authorization from the original author and the respective reference or clarifying note. This authorization must be arranged by the paper's author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré uses the bibliographic reference rules of the American Psychologist Association (APA), 6.th edition, available in www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. This system has a parenthetical citation model, in the case of citation within the text, and another model for the bibliographic list. The citations within the text must be made mentioning the author's last name, year of publication and page, for example: (Benavidez, 1998, p. 125). To mention a work from several authors, the following models are used: when from two authors, (Guzmán & López, 1997, p. 38); and when from more than six authors, (Uribe *et al.*, 2002, p. 43). When citing a cited author, it will be written as follows: (Marzal, cited in Pease, 1982, pp. 11-12). The list of bibliographic references must follow the American Psychologist Association model with the modifications we have included for publications in Spanish. To consult some examples of the citation system, please refer to <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/about>, section *Normas de Presentación* of any issue.