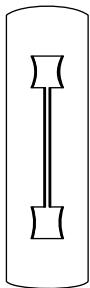


BOGOTÁ, COLOMBIA · VOL. 27, N.º2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2013  
ISSN: 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

Vol.  
**27**  
Número 2  
**2013**

# maguaré



# Maguaré

VOL. 27, N.º 2 (JULIO-DICIEMBRE) · AÑO 2013  
ISSN 0120-3045 (IMPRESO) · 2256-5752 (EN LÍNEA)

[www.maguaré.unal.edu.co](http://www.maguaré.unal.edu.co)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Departamento de Antropología · Bogotá, Colombia

Maguaré es una revista semestral (bianual) 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/>

---

**DIRECTORA:**

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia*

**EDITOR:**

Marco Alejandro Melo Moreno, *Universidad Nacional de Colombia*

**COMITÉ EDITORIAL:**

Andrés Salcedo Fidalgo, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Marta Zambrano, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Marta Saade, *Universidad Externado de Colombia, Bogotá*

Juana Camacho, *Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá*

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

**COMITÉ CIENTÍFICO:**

Phillippe 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*

**ASISTENTE DE EDICIÓN:**

Felipe Sandoval Correa.

*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

**TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS:**

María del Rosario Casas Dupuy

**TRADUCCIÓN DE RESÚMENES:**

Roanita Dalpiaz

---

**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](mailto:revistamaguaré@gmail.com)

[revmag\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revmag_fchbog@unal.edu.co)

**IMAGEN DE CUBIERTA:**

Margarita Jaime,

Masa inquieta (escultura), 2012.

**ILUSTRACIONES DE PORTADILLAS:**

Diego Samper

La revista *Maguaré* se encuentra indexada en el IBN-Publindex 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/busador/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](http://www.erevistas.csic.es/ficha_revista.php?oai_iden=oai_revista646)
- Scientific Commons  
[http://en.scientificcommons.org/#search\\_string=maguare](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:**

Ignacio Mantilla Prada

**VICERRECTORA:**

María Clemencia Vargas Vargas

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**DECANO:**

Sergio Bolaños Cuéllar

**VICEDECANO ACADÉMICO:**

Jorge Enrique Rojas Otálora

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA**

**DIRECTOR:**

Marta Zambrano

**SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN**

**Siglo del Hombre Editores**

Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá

Tel.: 337 7700

[www.siglodelhombre.com](http://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:**

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 17639

[www.unlalibreria.unal.edu.co](http://www.unlalibreria.unal.edu.co)

[libreriaun\\_bog@unal.edu.co](mailto:libreriaun_bog@unal.edu.co)

**Librería de la U**

[www.lalibreriadelau.com](http://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](mailto:canjednb_nal@unal.edu.co)

---

 **CENTRO EDITORIAL**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

[www.humanas.unal.edu.co](http://www.humanas.unal.edu.co)

Ciudad Universitaria, edificio 205

Tel.: 316 5000 ext. 16208

Bogotá D. C.

*Director del Centro Editorial* · Esteban Giraldo González

*Coordinador de Revistas* · Jorge Beltrán

*Corrección de estilo* · Cecilia Gómez V.

*Diagramación* · Diego Quintero

*Traducción de resúmenes al portugués* · Roanita Dalpiaz

*Traducción de resúmenes al inglés* · María del Rosario Casas Dupuy



## TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN .....	11-15	
<b>ARTÍCULOS MISCELÁNEO</b>		
POR UNA ANTROPOLOGÍA MÉDICA CRÍTICA HOY. REFLEXIONES A PARTIR DE UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS PROBLEMAS GASTROINTESTINALES DE LOS NIÑOS QUE PERTENECEN A UNA MINORÍA ÉTNICA EN CANADÁ .....		21-65
LILIANA GÓMEZ CARDONA · Universidad de Montreal · Canadá		
COLORES Y OLORES DEL CUERPO TIKUNA .....	67-90	
JEAN-PIERRE GOULARD · CERMA - EHESS · Francia		
PINTANDO LA SANGRE Y EL CUERPO CON LOS COLORES DEL YAJÉ: APRENDIZAJES MESTIZOS EN BOGOTÁ .....		91-125
IRINA FLÓREZ RUIZ · Universidad Externado de Colombia · Bogotá		
TURMEQUÉ Y ÉLITE EN BOGOTÁ: REPRESENTACIONES EN TORNO AL DEPORTE CHIBCHA EN LOS AÑOS TREINTA DEL SIGLO XX .....		127-165
JOSÉ ABELARDO DÍAZ JARAMILLO · Universidad Pedagógica Nacional · Colombia		
LA CATEDRAL COMO FARO: ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO A LA CATEDRAL DE MANIZALES A TRAVÉS DE UN BOCETO DE LUIS GUILLERMO VALLEJO .....		167-198
CAMILO ERNESTO LOZANO RIVERA · Universidad de Caldas · Colombia		
CLAUDIA PIEDRAHÍTA PATIÑO · Universidad de Caldas · Colombia		
EL RASTRO DE LA ARQUEÓLOGA, LA MIRADA DE LA ANTROPÓLOGA: DIÁLOGOS CON ALICIA DUSSÁN DE REICHEL Y SU OBRA .....		199-253
CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN · Universidad de California en Davis · EE. UU.		

## EN EL CAMPUS

*Presentación. Antropología y arqueología hecha por mujeres (2.a parte)* ..... 257-258

DIANA CHÍQUIZA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

XIMENA PACHÓN CASTRILLÓN · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

ROBERTO PINEDA CAMACHO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*Mujeres estudiantes de antropología en la década de 1970. Notas de campo en el estudio sobre su construcción de terrenos antropológicos* ..... 259-284

ELIZABETH BERNAL G. · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*Ximena Pachón: primera antropóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia y su perspectiva social de la infancia* ..... 285-297

SANDY TRIVIÑO MORENO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*El género en la Antropología. Una aproximación desde la trayectoria intelectual de Mara Viveros Vigoya* ..... 299-324

VANESSA GÓMEZ PEREIRA · Universidad de los Andes · Colombia

## LO RECIENTE

*Los dilemas del reasentamiento. Debates y experiencias de la Mesa Nacional de Diálogos sobre Reasentamiento de Población* ..... 327-331

Margarita Serje y Stefano Anzellini (compiladores)

Por: ANDRÉS CANCIMANCE LÓPEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* ..... 331-335

Santos Boaventura de Souza y José Luis Exeni Rodríguez (editores)

Por: EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**Perfil académico de los autores de Maguaré, vol. 27, n.º 2** ..... 337-339

**Evaluadores de Maguaré, vol. 27, n.º 2** ..... 341

**Índice acumulativo de artículos publicados en Maguaré volumen 27 (2013)** ..... 343-344

**Normas para la presentación de artículos** ..... 345-346

## TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION .....	11-15
 ARTICLES MISCELLANEOUS	
 TOWARD A CRITICAL MEDICAL ANTHROPOLOGY FOR TODAY. REFLECTIONS ON THE BASIS OF A RESEARCH PROJECT REGARDING GASTROINTESTINAL PROBLEMS IN CHILDREN FROM AN ETHNIC MINORITY IN CANADA .....	
21-65	
LILIANA GÓMEZ CARDONA · Universidad de Montreal · Canadá	
 COLORS AND SMELLS IN THE TIKUNA BODY .....	
67-90	
JEAN-PIERRE GOULARD · CERMA - EHESS · Francia	
 PAINTING THE BODY AND THE BLOOD WITH THE COLORS OF YAJÉ: MESTIZO APPRENTICESHIPS IN BOGOTÁ .....	
91-125	
IRINA FLÓREZ RUIZ · Universidad Externado de Colombia · Bogotá	
 TURMEQUÉ AND ELITE IN BOGOTÁ: REPRESENTATIONS OF THE CHIBCHA SPORT DURING THE 1930S .....	
127-165	
JOSÉ ABELARDO DÍAZ JARAMILLO · Universidad Pedagógica Nacional · Colombia	
 THE CATHEDRAL AS A LIGHTHOUSE: AN ETHNOGRAPHIC APPROACH TO THE CATHEDRAL OF MANIZALES THOROUGH A SKETCH BY LUIS GUILLERMO VALLEJO .....	
167-198	
CAMILO ERNESTO LOZANO RIVERA · Universidad de Caldas · Colombia	
CLAUDIA PIEDRAHÍTA PATIÑO · Universidad de Caldas · Colombia	
 THE TRACE OF THE ARCHAEOLOGIST, THE GAZE OF THE ANTHROPOLOGIST: DIALOGUES WITH ALICIA DUSSÁN DE REICHEL AND HER WORK .....	
199-253	
CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN · Universidad de California en Davis · EE. UU.	

Academic Profile of Contributors to <i>Maguaré</i> , vol. 27, n.º 2 .....	337-339
Peer Reviewers, <i>Maguaré</i> , vol. 27, n.º 2 .....	341
Guidelines for Presentation of Articles .....	347-348
Accumulative Index of Published Articles in <i>Maguaré</i> vol. 27 (2013) .....	343-344

## CONTEÚDO

PRESENTAÇÃO .....	11-15
 ARTIGOS MISCELÂNEO	
 POR UMA ANTROPOLOGIA MÉDICA CRÍTICA HOJE. REFLEXÕES A PARTIR DE UMA PESQUISA SOBRE OS PROBLEMAS GASTROINTESTINAIS DAS CRIANÇAS QUE PERTENCEM A UMA MINORIA ÉTNICA NO CANADÁ .....	
21-65	
LILIANA GÓMEZ CARDONA · Universidad de Montreal · Canadá	
CORES E OLORES DO CORPO TIKUNA .....	67-90
JEAN-PIERRE GOULARD · CERMA - EHESS · Francia	
 PINTANDO O SANGUE E O CORPO COM AS CORES DO “YAJÉ”: APRENDIZAGENS MESTIÇAS EM BOGOTÁ .....	
91-125	
IRINA FLÓREZ RUIZ · Universidad Externado de Colombia · Bogotá	
 TURMEQUÉ E ELITE EM BOGOTÁ: REPRESENTAÇÕES SOBRE O ESPORTE CHIBCHA NOS ANOS TRINTA DO SÉCULO XX .....	
127-165	
JOSÉ ABELARDO DÍAZ JARAMILLO · Universidad Pedagógica Nacional · Colombia	
 A CATEDRAL COMO FAROL: APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA À CATEDRAL DE MANIZALES POR MEIO DE UM ESBOÇO DE LUIS GUILLERMO VALLEJO .....	
167-198	
CAMILO ERNESTO LOZANO RIVERA · Universidad de Caldas · Colombia	
CLAUDIA PIEDRAHÍTA PATIÑO · Universidad de Caldas · Colombia	
 O RASTO DA ARQUEÓLOGA, O OLHAR DA ANTROPÓLOGA: DIÁLOGOS COM ALICIA DUSSÁN DE REICHEL E SUA OBRA .....	
199-253	
CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN · Universidad de California en Davis · EE. UU.	

Avaliadores da Maguaré, vol. 27, n.º 2.....	341
Índice acumulativo de artigos publicados no Maguaré vol. 27 (2013).....	343-344
Normas para a apresentação de artigos .....	349-350

## PRESENTACIÓN

---

**L**os recientes cambios en los criterios de indexación de las publicaciones académicas seriadas por parte de Colciencias establecen una coyuntura privilegiada para reflexionar sobre el contexto regulatorio de la labor editorial en *Maguaré* y en otras publicaciones pares en el campo de la antropología. Esta reflexión no es exhaustiva, ni pretende ser una intervención normativa en el marco del debate de tales criterios. Por el contrario, recoge discusiones que hemos llevado a cabo en diversos espacios con estudiantes, profesores y colegas para incitar al debate sobre los límites y las posibilidades de este sistema de clasificación, incentivos y jerarquías en el campo de la producción académica, que hace parte del sistema de ciencia y tecnología en el ámbito nacional. Esta es, simplemente, una invitación a reflexionar sobre algunas características del campo académico local, que entran en tensión con las prácticas del Gobierno Nacional para la administración de las publicaciones académicas dentro del campo científico.

*Maguaré* emerge como un espacio cuyo objetivo básico fue —aunque no de manera excluyente— la divulgación de la producción académica del Departamento de Antropología. La dinámica de consolidación del campo académico en los últimos 20 años —que implica la intensificación de lógicas de concurrencia entre los distintos actores del campo por la acumulación de capital simbólico y de los incentivos económicos para la investigación— trajo consigo una política de gestión de las revistas científicas, que comprendió unos procesos de regulación, estandarización y ampliación de la edición de publicaciones académicas seriadas, que conocemos como *indexación*.

La ruptura de esa endogamia institucional “tradicional” ha resultado en una apertura del espacio a la divulgación de la producción disciplinar a escala nacional y regional. Esto es, a todas luces, muy importante y es fruto de ese impulso “exógeno” para aumentar la regularidad y la extensión de la publicación y para proyectarse hacia otros lugares y sujetos de producción académica regional.

Sin embargo, esto también implica una, cada vez mayor, limitación para poder presentar los crecientes avances en investigación que

realizamos en el Departamento. Recibimos artículos, algunos con muy buena calidad y otros con un gran potencial, de distintos(as) autores(as) dentro del Departamento, que debemos descartar debido a la aversión, cada vez más estricta, que los criterios de Colciencias guardan para la producción institucional propia. Esta es una de las tensiones más importantes, en la medida en que la labor investigativa crece en el Departamento, mientras el espacio interno para su divulgación disminuye con cada cambio en el proceso de indexación regulado por Colciencias.

Por otra parte, se contrae el espacio en la revista para que los(as) investigadores(as) jóvenes, de los pregrados, puedan mostrar los resultados de sus trabajos originales. Es cuestionable que el “fetichismo de la credencial”, en este caso los diplomas de posgrado, reemplace las consideraciones sobre calidad, originalidad y escritura de los artículos de investigación, tal como sucede con la subvaloración sistemática de la producción en los pregrados. Lo anterior es paradójico, si tenemos en cuenta que el grueso de la producción académica, tanto local como nacional, continúa en los trabajos de grado, cuya calidad ha sido reconocida por los agentes dominantes dentro del mismo campo disciplinario.

Por último, quisiera poner en cuestión cómo los últimos criterios de indexación tienden a desconocer unas condiciones objetivas de la estructura del campo académico transnacional, donde el uso de los idiomas locales como el castellano y el portugués y el desconocimiento sistemático de la producción investigativa local en los centros metropolitanos de conocimiento, constituyen dos lógicas centrales que cuestionan las ventajas de un proceso de normalización “globófilo” como Publindex. Considero que es posible afirmar que este sistema no se corresponde con los mecanismos relevantes y necesarios para el fortalecimiento interno y el proceso de internacionalización sustancial de nuestra producción académica, al responder a una lógica tecnocrática, que hace parte de la violencia simbólica con que se imponen los criterios de los agentes académicos dominantes en el campo local, que ocupa un lugar subordinado en la geopolítica del conocimiento. Como lo demuestra el fortalecimiento de las multinacionales de las labores de evaluación, medición y reconocimiento de la producción académica, estas actividades están cada vez más subsumidas en las lógicas de acumulación de capital, donde las universidades públicas,

ya desfinanciadas, tienen poco margen de maniobra y amenazan la autonomía que debe proteger las condiciones de producción en nuestro campo académico.

Dejamos estos elementos para el debate, con la expectativa de que podamos discutir sobre estos y otros aspectos relevantes de una manera amplia, que trascienda la lógica restringida con la que se ha diseñado el actual sistema de publicaciones científicas seriadas y, por qué no, orientarla hacia otros aspectos de la regulación actual del sistema de ciencia y tecnología en Colombia.

\* \* \*

Este número misceláneo de *Maguaré* muestra la vitalidad del campo disciplinario, con la proliferación de temas, enfoques y metodologías propuestas en los artículos de investigación que presentamos. En primer lugar, Gómez hace una presentación general de las perspectivas analíticas en la antropología médica contemporánea, para abordar las condiciones sociales estructurales y los marcos de sentido con los que las familias migrantes haitianas en Quebec, Canadá, viven los trastornos gastrointestinales de sus hijas e hijos. En el texto “Por una antropología médica crítica hoy”, la autora enfatiza la necesidad de comprender los esquemas de interpretación y reconocimiento de dicha dolencia, a partir de las experiencias de violencia estructural y simbólica en las que están inscritas las familias con las que trabaja en el contexto de la migración. La autora insiste en la necesidad de combinar una perspectiva centrada en la forma como los autores interpretan el mundo, pero dentro de las formas de violencia estructural, que determinan los lenguajes y la aproximación a distintos sistemas prácticos para lidiar con los malestares asociados a la enfermedad.

Goulard, en su artículo “Colores y olores del cuerpo tikuna”, enfoca los sistemas de clasificación tikuna, haciendo énfasis en el lugar que los esquemas de percepción y apreciación del sabor y del color tienen en la definición y estructuración social clánica. Se presenta, entonces, una aproximación a —en palabras de Lévi-Strauss— un sistema de transformaciones simbólicas, donde lugares, colores y sabores hacen parte de un sistema cosmológico integrativo.

En su artículo “Pintando la sangre y el cuerpo con los colores del yajé”, Flórez presenta una aproximación etnográfica del complejo aprendizaje del yajé en medios urbanos, enfatizando el lugar cambiable de la diferencia cultural que tiene este proceso. La autora toma como *locus* principal los encuentros de los habitantes de la ciudad con el sistema de conocimiento-curación de los *médicos tradicionales yajeceros* y las lógicas de aprendizaje —en el sentido subjetivo y formal— propias de esta intersección entre las experiencias culturales urbanas y los saberes-rituales de grupos étnicos de la región del Putumayo.

En “Turmequé y élite en Bogotá”, Díaz explica cómo la práctica de ese juego, extendida entre los sectores populares urbanos y campesinos en las regiones andinas, fue formalizada en la década de los años treinta del siglo xx, como parte de un esfuerzo de algunas élites por inscribir al “deporte indígena” dentro del repertorio de prácticas culturales nativas, propias del dispositivo cultural de la identidad nacional. El autor demuestra que, lejos de popularizar una práctica ya inscrita en la cotidianidad de sectores populares, el esfuerzo de algunos folcloristas de dicho periodo consistió en exaltar y reglamentar la práctica del turmequé en dos registros: 1. la promoción de la actividad física, con la formalización del turmequé como deporte propio, que hace parte del despliegue del régimen higiénico y la configuración del poder disciplinario de la primera mitad del siglo xx en Colombia y 2. como parte del proyecto de una fracción de las élites nacionales, que buscó la definición y la expansión de prácticas culturales nacionales y autóctonas, dentro de un repertorio de unificación de la identidad nacional.

En “La catedral como faro”, Lozano y Piedrahita ofrecen un análisis que combina los estudios urbanos, la antropología y las reflexiones estéticas, para dar cuenta de las formas de experimentar y concebir simbólicamente el espacio urbano, por medio del análisis sobre la centralidad como espacio y símbolo que ocupa la Catedral de Manizales en las representaciones y las trayectorias del uso del espacio urbano de quienes habitan en esa ciudad.

Por su parte, Andrés Barragán —cuyo texto aparecería en el *dossier* de En el campus, como parte de la serie que se inició en el número anterior, pero debido a su relevancia se incluyó en la sección principal—, elabora un ensayo biográfico sobre la profesora Alicia Dussán

de Reichel, la primera etnóloga profesional en Colombia, cuya larga trayectoria la destaca como una de las antropólogas más sobresalientes en América Latina en la segunda mitad del siglo xx.

MARCO ALEJANDRO MELO MORENO

*Editor*



## FE DE ERRATAS

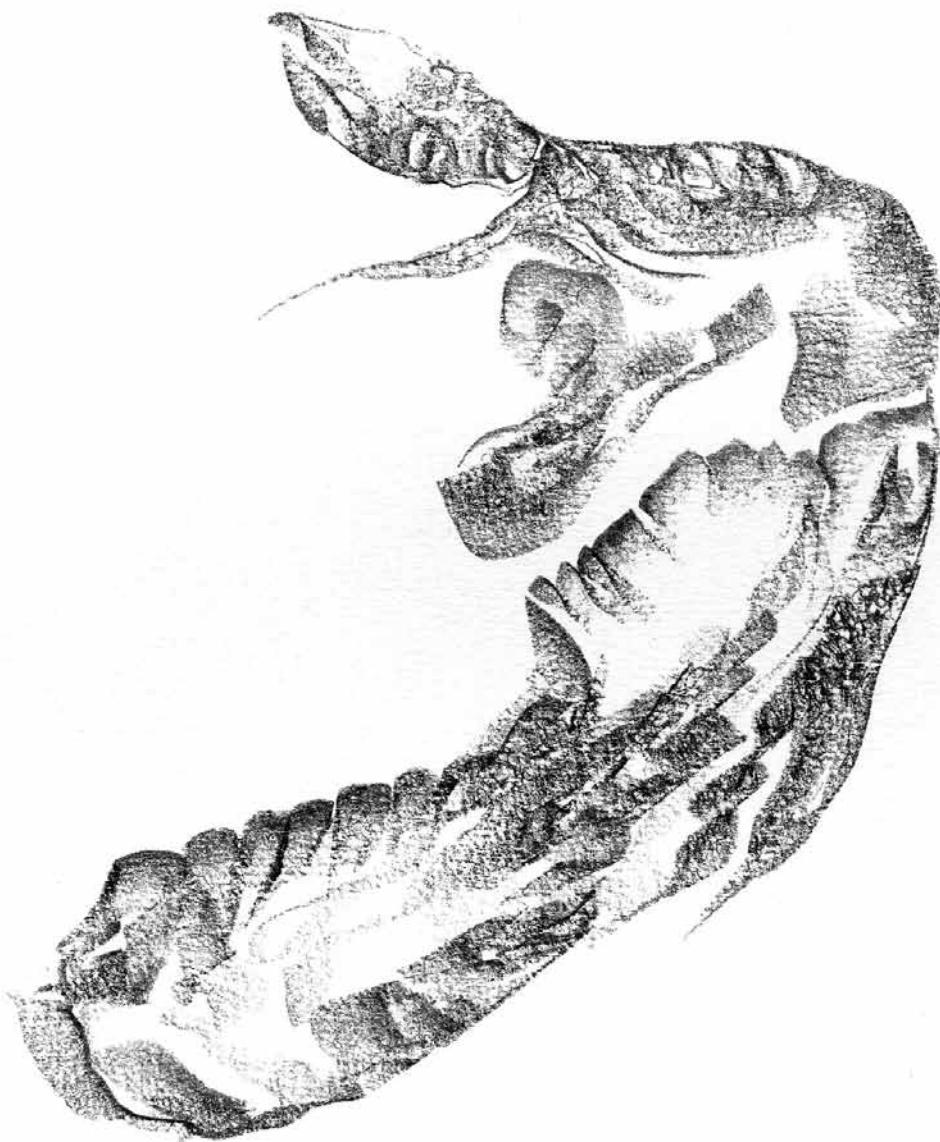
---

**E**n nuestra edición anterior (n.º 26-2), correspondiente a la segunda publicación del 2012, se presentó un error: en la página legal, no se incluyó el nombre del coeditor de la revista, Luis Alberto Suárez Guava.

Presentamos excusas tanto a él como a nuestros(as) lectores(as) por esta omisión.



# ARTÍCULOS





**POR UNA ANTROPOLOGÍA MÉDICA CRÍTICA  
HOY. REFLEXIONES A PARTIR DE UNA  
INVESTIGACIÓN SOBRE LOS PROBLEMAS  
GASTROINTESTINALES DE LOS NIÑOS QUE  
PERTENEZCAN A UNA MINORÍA ÉTNICA EN CANADÁ\***

---

LILIANA GÓMEZ CARDONA \*\*

Universidad de Montreal · Canadá

\*Esta investigación titulada “Facteurs socioculturels de protection et de vulnérabilité dans l’apparition et l’évolution des troubles fonctionnels de l’intestin: les perspectives de l’enfant et de sa famille et leur recours aux services de santé” estuvo dirigida por la Ph. D. Sylvie Fortin (Universidad de Montreal), codirigida por el Ph. D. Gilles Bibeau (Universidad de Montreal), el Dr. Christophe Faure (Hospital Sainte Justine) y Andrée Rasquin (Hospital Sainte Justine). Fue coordinada por A. Gauthier (Ph. D. en Ciencias Sociales Aplicadas) con quien la autora trabajó como asistente. Este proyecto estuvo financiado por el FRSQ-Fonds de la recherche en santé du Québec (Fondo de investigación en salud de Quebec) entre 2008 y 2011.

\*\*ligomcar7@yahoo.es

Artículo de investigación recibido: 1.º de agosto del 2013 · Aprobado: 28 de marzo del 2014

## RESUMEN

En este artículo presentamos algunas reflexiones en torno a las perspectivas teóricas de la antropología médica, principalmente las perspectivas interpretativa, fenomenológica y crítica, articuladas a los resultados de nuestra investigación sobre los problemas gastrointestinales padecidos por familias haitianas que migraron a Canadá. Se evidencia el carácter polisémico de estos problemas, la negociación de explicaciones tradicionales en la sociedad actual, y que la experiencia individual con tales problemas trasciende la separación mente-cuerpo, en la que se involucran las relaciones sociales. Las condiciones político-económicas en ese país y el legado hereditario colonial influyen sobre dicho problema en los niños y sus familias. Defendemos una perspectiva antropológica complementaria que integre aproximaciones teóricas, que sea sensible y crítica ante el contexto macrosocial, los códigos semiológicos culturales y la dimensión experiencial de los procesos de salud-enfermedad.

*Palabras clave:* antropología crítica, antropología médica, Canadá, familias, minorías étnicas, niños, sufrimiento social, trastornos gastrointestinales.

**TOWARD A CRITICAL MEDICAL ANTHROPOLOGY FOR TODAY. REFLECTIONS  
ON THE BASIS OF A RESEARCH PROJECT REGARDING GASTROINTESTINAL  
PROBLEMS IN CHILDREN FROM AN ETHNIC MINORITY IN CANADA**

**ABSTRACT**

The article presents a series of reflections on the theoretical perspectives of medical anthropology, mainly the interpretive, phenomenological, and critical perspectives, on the basis of our research project regarding the gastrointestinal problems suffered by Haitian families immigrants to Canada. The results showed the polysemic nature of those problems, the negotiation of traditional explanations in contemporary society, and the fact that individual experience of such problems transcends the mind-body separation, given the involvement of social relations. The political and economic conditions and the colonial legacy of that country influence the problem suffered by the children and their families. We argue for a complementary anthropological perspective that is sensitive and critical with respect to the macro-social context, the cultural semiological codes, and the experiential dimension of health-illness processes.

*Keywords:* critical anthropology, medical anthropology, Canada, families, ethnic minorities, children, social suffering, gastrointestinal disorders.

**POR UMA ANTROPOLOGIA MÉDICA CRÍTICA HOJE. REFLEXÕES A PARTIR  
DE UMA PESQUISA SOBRE OS PROBLEMAS GASTROINTESTINAIS DAS  
CRIANÇAS QUE PERTENCEM A UMA MINORIA ÉTNICA NO CANADÁ**

**RESUMO**

Neste artigo apresentamos algumas reflexões sobre as perspectivas teóricas da antropologia médica, principalmente as perspectivas interpretativa, fenomenológica e crítica, articuladas aos resultados de nossa pesquisa sobre os problemas gastrointestinais padecidos por famílias haitianas que migraram ao Canadá. Evidenciam-se o caráter polissêmico, a negociação de explicações tradicionais na sociedade atual e que a experiência individual com esses problemas transcende a separação mente-corpo, na qual se envolvem as relações sociais. As condições político-econômicas nesse país e o legado hereditário colonial influenciam sobre o problema nas crianças e em suas famílias. Defendemos uma perspectiva antropológica complementar que integre aproximações teóricas, que seja sensível e crítica ante o contexto macrossocial, os códigos semiológicos culturais e a dimensão experimental dos processos de saúde-doença.

*Palavras-chave:* antropologia crítica, antropologia médica, Canadá, famílias, minorias étnicas, crianças, sofrimento social, transtornos gastrointestinais.

## INTRODUCCIÓN

**L**a antropología médica estudia los problemas de salud de los seres humanos y los sistemas de curación dentro de su contexto social y cultural. Esta rama de la disciplina antropológica se ha apoyado en las ciencias sociales, biológicas y clínicas y ha contribuido significativamente a la comprensión y el mejoramiento de los problemas y servicios de salud en diferentes partes del mundo. La antropología médica ha venido adquiriendo mayor importancia durante los últimos años. Prueba de ello es el incremento de publicaciones, programas de formación, encuentros, conferencias e influencias por fuera de la disciplina. Así mismo, esta subdisciplina aporta un espacio óptimo para integrar diversas perspectivas, el cual puede servir de ejemplo para la antropología en general.

Situar el origen de esta subdisciplina en un momento preciso es difícil. Descripciones etnográficas y análisis sobre los sistemas de curación y religiosos existen desde el inicio mismo de la antropología. Un ejemplo que encontramos a comienzos del siglo xx es el de W. Rivers, médico y antropólogo inglés, quien compiló de manera sistemática información etnográfica sobre los sistemas médicos y de parentesco, entre otros, en diferentes sociedades de la Melanesia y del sur del continente asiático. Sin embargo, la antropología médica comenzó a consolidarse y a recibir tal denominación durante los años 60 del siglo pasado.

Esta subdisciplina no está constituida por un solo paradigma teórico, sino que se han desarrollado diferentes aproximaciones teóricas durante los últimos decenios. Tal situación ha llevado en algunas ocasiones a debates entre las distintas posturas, como aquél existente entre las aproximaciones culturalistas y críticas. De una manera general, podemos identificar cinco aproximaciones fundamentales: la etnomedicina<sup>1</sup>, la antropología biológica<sup>2</sup>, la epidemiología ecológica<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Estudio de las medicinas tradicionales.

<sup>2</sup> La antropología biológica se interesa en la antropometría, la genética de las poblaciones, la anatomía comparada y los procesos de humanización.

<sup>3</sup> La epidemiología ecológica estudia las variaciones biológicas de los humanos en función del ecosistema, así como la interacción entre los comportamientos humanos, los agentes patógenos, el medio ambiente y la producción de enfermedades infecciosas y no infecciosas en los humanos.

la antropología médica y clínica interpretativa<sup>4</sup>, y la antropología crítica<sup>5</sup>. A pesar de estas diferentes perspectivas, los antropólogos médicos comparten una premisa básica: la comprensión de los fenómenos de salud-enfermedad-curación como el resultado de la articulación de la ecología, la biología y la cultura, es decir, como un proceso que debe entenderse de manera holística dentro de un contexto de diversidad biológica y cultural de los seres humanos.

Para nuestra investigación nos apoyamos principalmente en las dos últimas aproximaciones mencionadas, es decir, en la antropología médica interpretativa y en la antropología crítica. Esta selección responde a la naturaleza específica de nuestra pregunta de investigación y al método cualitativo (trabajo de campo) desarrollados. Reconocemos los aportes de la epidemiología ecológica, de la antropología biológica y de las otras propuestas que utilizan metodologías cualitativas y cuantitativas para comprender los procesos de salud-enfermedad en su pluridimensionalidad. Sin embargo, nos alejamos de los objetivos de los modelos epidemiológicos y de los estudios transculturales, ya que no buscamos generalizar nuestros resultados ni producir análisis estadísticos, sino que nos interesa la comprensión de los fenómenos dentro de su contexto particular. Tampoco tenemos como premisa epistemológica la objetividad, ni concebimos nuestros objetos de estudio en términos de '*grupos y poblaciones de riesgo*' ni de '*comportamientos individuales*', sino que estos son para nosotros sujetos y actores que poseen unas maneras propias de dar sentido a lo que viven y hacen. De la misma manera, damos un espacio preponderante a los temas importantes para las personas y su forma de concebir los problemas de salud, y no nos ceñimos a un conjunto de variables rígidas previas a la investigación ni organizamos la realidad en términos de patologías biomédicas.

Así tenemos en cuenta las representaciones, los significados y las explicaciones que los individuos y los grupos de personas tienen con respecto a las enfermedades y a los procesos de salud. Dentro de esta perspectiva interpretativa, la cultura es vista como un sistema de significados, como una red semántica que constituye la base del comportamiento de las personas y de los modelos que utilizan para entender,

---

4 Más tarde desarrollaremos esta aproximación.

5 Hablaremos de esta aproximación posteriormente.

prevenir y tratar los problemas de salud. Los antropólogos médicos que siguen dicho enfoque han tomado dos principales orientaciones teóricas y metodológicas: la interpretativa y la fenomenológica. Algunos de ellos también se han interesado en desarrollar una antropología aplicada.

Entre los primeros exponentes de la corriente interpretativa (o hermenéutica) encontramos a H. Fabrega, A. Kleinman y B. Good durante los años setenta. Los investigadores que siguen esta aproximación intentan establecer conexiones entre los sistemas de significados, los procesos biológicos y el medio ambiente, enfatizando la influencia que ejerce la cultura sobre las experiencias de enfermedad y sufrimiento. B. Good y M.-J. DelVecchio-Good desarrollaron una aproximación que gira en torno del significado y de las redes semánticas de la experiencia personal en la cual se inscribe la enfermedad. Estos antropólogos estadounidenses (profesores de la Universidad de Harvard) consideran que la dimensión narrativa es la fuente a partir de la cual las personas moldean y elaboran sus experiencias. En este orden de ideas, los relatos de los individuos ocupan un lugar central a partir del cual analizar el significado de la enfermedad, ya sea que tomen la forma de una red semántica (Good y DelVecchio 1984) o de un modelo explicativo (Kleinman 1980). A partir de esta propuesta, varios antropólogos médicos han realizado estudios sobre diferentes temas, tomando como base lo que las personas cuentan sobre sus experiencias de enfermedad<sup>6</sup>.

Así mismo, se han desarrollado algunos conceptos con el fin de refinar el análisis de este campo de estudio. Al respecto, se cuenta con el aporte de antropólogos anglosajones, como L. Eisenberg, investigador y psiquiatra norteamericano, quien estableció hacia finales de la década de los años setenta una distinción entre las dimensiones y percepciones de la enfermedad, gracias a los matices que ofrece el idioma inglés con los conceptos de *illness*, *disease* y *sickness*. El primero de estos términos hace referencia a las diferentes percepciones, clasificaciones, significados, explicaciones y reacciones que tienen las personas con respecto a los problemas de salud. La noción de *disease*, por su parte, se refiere a la realidad física y fisiológica de la enfermedad desde

---

6 Algunos ejemplos son: los estudios transculturales sobre la psicosis realizados por B. Good y DelVecchio (1993) y los estudios sobre la depresión, la somatización y la epilepsia en China llevados a cabo por A. Kleinman (1986).

el punto de vista médico, es decir, a la anormalidad estructural o funcional de un órgano o del sistema psicológico. Finalmente, una tercera dimensión de la enfermedad ha sido aprehendida con el concepto de *sickness*, el cual tiene en cuenta su carácter intersubjetivo y socializado; esta es la manera generalizada y colectiva mediante la cual un grupo de personas entiende una enfermedad y actúa con respecto a ella.

Igualmente, autores como Kleinman (1988) han llamado la atención sobre los procesos de negociación colectiva en los que se generan los significados que se les da a las enfermedades. Dentro de este contexto, no solamente existen representaciones sociales sobre la enfermedad, las cuales son compartidas por los grupos de individuos, sino que cada familia le atribuye un significado y un sentido particular. Es más, al interior de una familia, cada uno de sus miembros puede dotar de un sentido particular la experiencia de enfermedad que está viviendo. Así, es importante tener en cuenta la perspectiva de los diferentes actores, junto con el proceso intersubjetivo y el contexto social en el que estos dan sentido a sus problemas de salud. Algunos ambientes sociales, sobre todo la familia, el medio laboral y las condiciones cotidianas, nutren las expresiones de aflicción, los *idiomas de sufrimiento* y la manera particular de hablar de una enfermedad.

Se han hecho varias críticas a esta perspectiva de la antropología médica, principalmente por su tendencia culturalista y porque hace un énfasis excesivo en las representaciones de la enfermedad. Según Bibeau (1996), al sobreinterpretar los relatos de las personas se corre el riesgo de pensar la cultura como un megatexto, riesgo que comparten la antropología y las ciencias sociales contemporáneas en general. Para no caer en dicho riesgo, es necesario concebir las enfermedades como un proceso de interpretación inacabado, que se construye intersubjetivamente. De la misma manera, los saberes sobre el cuerpo y la enfermedad no son productos acabados, sino que son matrices de sentido, potenciales, que se activan durante los episodios de enfermedad. Dichos episodios constituyen un punto de partida, un dispositivo que activa la atribución de sentido que se le da a la enfermedad, el cual está enraizado en la historia de vida del enfermo. Los sistemas de significado y de explicación de la enfermedad no deben pensarse como formas reificadas preexistentes. Además, como lo señalaron (Leslie et ál. 1992) entre otros, en los años ochenta, las sociedades contemporáneas se

caracterizan por la coexistencia de diferentes tradiciones culturales, de suerte que las formas de entender y de explicar la enfermedad son a menudo el producto de sincretismos, de mestizajes y negociaciones entre la biomedicina, las etnomedicinas y los sistemas médicos tradicionales, alternativos y populares.

Por otra parte, en cuanto a la otra orientación de la antropología médica interpretativa, la fenomenológica, se trata de establecer una relación entre la dimensión fenomenológica-experiencial que viven las personas, los códigos semiológicos y el contexto macrosocial. Así, algunos de los aspectos centrales en esta tendencia son: una mayor sensibilidad a la noción de experiencia, a las emociones y a la individualidad. Varios de los antropólogos norteamericanos que siguen esta corriente se han inspirado en la fenomenología europea para sus reflexiones. En general, estos son tributarios de tres importantes corrientes de la filosofía moderna y de las ciencias sociales. Por un lado, la fenomenología europea, según la cual la estructura de la subjetividad se halla en la experiencia de los sujetos, en el *estar-en-el-mundo*, y cuyos representantes más conocidos son Merleau-Ponty, Husserl y Sartre. La segunda corriente se deriva de la concepción weberiana de la interpretación, la cual hace énfasis en la necesidad de verificar la intencionalidad de los actores para comprender los actos sociales. Así mismo, las nociones de condiciones vividas, experiencias individuales, usos pragmáticos de los códigos culturales y los comportamientos reales de las personas ocupan un lugar importante dentro de esta. La última influencia que han tenido las ciencias sociales norteamericanas se relaciona con la noción de experiencia corporal, según la cual en cada cultura se genera una determinada experiencia corporal, que moldea la racionalidad y la dimensión semántica. Dentro de esta corriente se rechaza la separación tajante entre cuerpo y mente, entre cognición y emoción, entre razón e imaginación. Por el contrario, dichas estructuras se conciben como siendo determinadas por las experiencias físicas y corporales de los individuos, de tal manera que el cuerpo y las emociones constituyen el núcleo a partir del cual se produce la cognición y la cultura. Entre los principales representantes de esta línea de pensamiento encontramos a Csordas, Lakoff y a M. Johnson.

Finalmente, en lo que concierne al quinto grupo de antropólogos médicos, estos han recibido una fuerte influencia de la corriente constructivista y de intelectuales posmodernistas como M. Foucault.

Dentro de este paradigma, las enfermedades, el cuerpo y la salud se conciben como realidades que se producen en un contexto cultural e histórico específico. Toda enfermedad es vista como el producto de una relación dialéctica entre los códigos culturales, los procesos biológicos y la capacidad de agencia<sup>7</sup>, que hasta cierto punto ejercen los actores sociales. Así mismo, estas realidades no se entienden por fuera de las relaciones de poder y sociales de una institución hegemónica como la biomedicina, sino que les sirven de marco y las moldean (Kleinman 1988, Pandolfi 1993, Lock 2002, Scheper-Hughes y Lock 1987, Fassin 1996). Una buena parte de los estudios realizados dentro de esta corriente antropológica ha promovido una posición crítica con respecto de la biomedicina, haciendo énfasis en la alienación y la deshumanización que genera esta institución, en la fragmentación del cuerpo y de la enfermedad, el reduccionismo biológico, la cada vez mayor tecnificación y burocratización, y su hegemonía e intolerancia frente a otras formas de conocimiento. Otros temas que han sido igualmente desarrollados dentro de esta corriente tienen que ver con la construcción (y deconstrucción) social de las categorías patológicas (como la de “riesgo”); la utilización simplista de la noción de racionalidad dentro de los modelos preventivos en salud pública (Young 1981, Bibeau 1997); la separación de cuerpo y mente dentro de la concepción de la persona (Lock y Scheper-Hughes 1996); la medicalización de las diferentes esferas de la vida de las personas; los usos políticos, ideológicos y económicos de los programas de prevención; la lucrativa industria farmacéutica y el acceso inequitativo a los servicios y tecnologías de la salud.

Este grupo de antropólogos médicos se inscribe dentro de una perspectiva de la economía política y crítica que desde los años 90 ha cuestionado las relaciones de poder, las estructuras reproductoras de desigualdad social, las diferentes formas de violencia e injusticia social y su incidencia sobre la salud de las personas. Estos se basan en un enfoque marxista mediante el cual buscan entender la manera como las fuerzas político-económicas macrosociales afectan la salud de la gente y la estructura de los sistemas de salud. De acuerdo con estos antropólogos críticos, para comprender las concepciones populares de

---

<sup>7</sup> La noción de *agencia* entendida como la capacidad que posee una persona para tomar decisiones y para actuar en el mundo social (Giddens 1995).

los procesos de salud-enfermedad y los itinerarios terapéuticos de las personas, es fundamental tener en cuenta el contexto macrosocial en el que estos se inscriben.

De manera general, podemos decir que en las dos últimas corrientes mencionadas de la antropología médica, una de las tareas principales es la de desarrollar una comprensión de la cultura y de la vida social en donde estas sean vistas como una negociación de significados, como construcciones sujetas a reformulación, siempre inscritas dentro de relaciones sociales. Planteamos que esta tarea conlleva, implícitamente, un interés marcado por situar a los sujetos dentro de su contexto, y que dicha inquietud por contextualizar la vida de las personas se hace fructífera, gracias al trabajo etnográfico y a una apertura a aproximaciones teórico-metodológicas mixtas.

#### UNA APERTURA A LAS APROXIMACIONES MIXTAS

Además de las críticas a la perspectiva hermenéutica de la antropología médica, las cuales sostienen, principalmente, que las formas de sufrimiento son reificadas y confinadas a categorías cerradas y monolíticas, también encontramos el cuestionamiento sobre la pertinencia de analizar las redes de significado de la enfermedad. La antropología médica crítica que emergió de la relectura de las relaciones y los dispositivos de poder de Foucault y de una economía política de la salud, atacó las aproximaciones interpretativas, tildándolas de culturalistas, poco comprometidas y centradas en el estudio de las redes de significado y no en las redes que mistifican las inequidades ni en el estudio de las causas estructurales de los problemas de salud. Estas posiciones cayeron en una polarización que llevó, en ciertos casos, a desaprobar los estudios no comprometidos políticamente con respecto de las violencias estructurales productoras de patologías del poder inscritas en las desigualdades de clase, la violencia política, el racismo, las políticas de salud y las relaciones de poder entre los países del norte y los países del sur (Farmer 2003, Castro y Singer 2004).

Con el objetivo de trascender dicha polarización, varios investigadores han propuesto una “tercera vía”: la conciliación de perspectivas, tanto en el ámbito epistemológico como en el metodológico. En este sentido, algunos investigadores han desarrollado una aproximación que se concentra en el estudio de los intersticios entre los cuerpos

político, social e individual (Lock y Sheper-Hughes 1996); otros han propuesto una perspectiva genealógica de la salud, una aproximación multidimensional de las aflicciones (Fassin 2004); otros han defendido una etnoepidemiología que concilie los imperativos cuantitativos (de medición) con la comprensión de los significados de la enfermedad (Massé 2001); una aproximación tridimensional que sea a la vez interpretativa, fenomenológica y crítica-histórica (Bibeau 1996); una lectura de los diferentes niveles de la enfermedad, es decir, el sufrimiento visto como experiencia y como producto social (Kleinman, Das y Lock 1997, Das et ál. 2001); y una perspectiva que integre los niveles micro-, meso- y macrosociales e individuales (Singer y Baer 1995).

Nuestro trabajo se inscribe dentro de esta tendencia. En efecto, estamos de acuerdo con mantener una apertura frente a la integración de niveles de análisis. Buscamos una complementariedad de aproximaciones que tenga en cuenta las dimensiones individual y social del sufrimiento y de la enfermedad. En este sentido, en nuestra investigación sobre los problemas gastrointestinales de los niños de familias inmigrantes, adoptamos una perspectiva que combina diferentes aproximaciones metodológicas. Este sistema conjuga la hermenéutica, la etnografía y, en últimas, el interés por leer los significados a través de los relatos de las personas y de las prácticas que se inscriben en la realidad social. Esta perspectiva se ha inspirado en un modelo desarrollado por investigadores canadienses, el cual se conoce con el nombre de sistema de signos, significados y acciones (Bibeau y Corin 1994).

Mediante este modelo empírico-analítico, se trata de hacer emerger la estructura de los significados, los núcleos alrededor de los cuales estos se generan, y que se hallan latentes en la forma como los individuos describen, interpretan y reaccionan frente a la enfermedad. Así, aprehendemos la manera como las personas perciben e interpretan un problema de salud, el lugar que este ocupa dentro de sus vidas y las explicaciones que al respecto consideran como aceptables (Bibeau 1991). Igualmente, dilucidamos las reacciones que las personas adoptan con respecto de su problema, así como las acciones y soluciones que llevan a cabo en su medio social.

La articulación de los síntomas, explicaciones y reacciones de los actores sociales constituye otra de las etapas de este modelo. En esta, se identifican las tendencias y la lógica mediante las cuales las personas or-

ganizan la dimensión semiológica, semántica y pragmática asociadas al problema que están viviendo. Los significados y la dimensión semántica de la enfermedad son aprehendidos por medio de estudios empíricos en los que se debe guardar una distancia prudente entre la experiencia y los relatos, entre el contexto, los significados y las prácticas de los actores para no caer en una reificación de los mismos. Igualmente, otra de las etapas de este modelo consiste en el análisis de las dimensiones meso- y macrosociales en las que se inscribe la vida cotidiana de las personas y en el estudio de la manera como estas se ven reflejadas en sus problemas de salud y afectan su bienestar. Así se analiza el sistema social, político y económico que circunscribe la vida cotidiana de las personas.

## **PANORAMA EPIDEMIOLÓGICO DE LOS TRASTORNOS GASTROINTESTINALES FUNCIONALES**

Tras una extensa revisión de estudios epidemiológicos recientes, podemos resumir los siguientes datos con respecto al problema de salud que estudiamos. La prevalencia de los trastornos gastrointestinales funcionales es del orden del 10% al 15% entre la población mundial (Barakzai, Gregory y Fraser 2007). Entre la población infantil, cerca del 10% de los niños de diferentes partes del mundo padece este problema gastrointestinal (Barettic, Jurcic y Mihanovic 2002; Ramchandini et ál. 2007). En las clínicas pediátricas especializadas en gastroenterología, los trastornos gastrointestinales funcionales figuran entre los principales motivos de consulta. De manera general, el incremento de intercambios y de migraciones entre los distintos países del mundo ha llevado a que las tasas de prevalencia de estos trastornos en los países poco industrializados tiendan a igualar aquellas de Norteamérica y de los países europeos. Las causas de estas variaciones no son claras. Sin embargo, algunos investigadores llaman la atención sobre las formas particulares de utilizar los servicios de salud y de realizar los procedimientos diagnósticos (Kang 2005). Otros, en cambio, apelan a factores alimentarios y psicosociales como la urbanización, la industrialización y el estrés (Gwee, Kok-Ann y Ghoshal 2009). En lo que concierne a los factores culturales que intervienen en este tipo de desórdenes, estos no han sido suficientemente explorados, pero varios especialistas han llamado la atención sobre el interés que conlleva su identificación (Kang 2005, Chang et ál. 2006).

Los trastornos gastrointestinales funcionales constituyen un reto para los médicos, tanto en lo que atañe a sus causas como a su tratamiento. La ausencia de alteración estructural, bioquímica o metabólica hace que estos sean considerados como un desorden funcional. Aunque los conocimientos al respecto han aumentado durante los últimos años, aún falta mucho por dilucidar (Howell et ál. 2004). Actualmente, la medicina no cuenta con explicaciones ni tratamientos eficaces para este tipo de problemas funcionales (Cathébras 2006). Debido a la dificultad que conlleva el dar una explicación clara de estos síntomas, los médicos han tenido que apoyarse en algunos criterios con el fin de plantear un diagnóstico. Es así que los gastroenterólogos han creado el manual diagnóstico *Roma III*, que contiene una información detallada de los síntomas que aquejan a los pacientes. Para establecer el diagnóstico de trastorno gastrointestinal funcional, es necesario que durante los doce meses anteriores a la consulta médica, la persona se haya quejado por un lapso mínimo de doce semanas de un dolor persistente y frecuente alrededor del abdomen. Este dolor debe afectar las actividades cotidianas de la persona que lo padece y puede llegar a ser tan intenso, que la despierta o le impide dormir durante la noche.

Una perspectiva biopsicosocial aporta algunos elementos que ayudan a comprender la aparición y la evolución de los trastornos gastrointestinales funcionales, según la cual en este proceso entra en juego una interacción recíproca de factores biológicos, psicológicos y sociales. La hipótesis más aceptada para explicar la aparición del dolor plantea que existe una mezcla de actividades sensoriales y motrices del cerebro y del tubo digestivo. Así, la información que entra del exterior a través de nuestros sentidos y percepciones (emociones, pensamiento, visión) puede afectar las sensaciones gastrointestinales, la motilidad, la secreción de hormonas y la inflamación (Drossman 2000). Esta acción fisiológica tendría entonces una influencia sobre el sistema endocrino, la función inmunitaria y el comportamiento humano. Dentro de este modelo conceptual, varios factores favorecen los procesos fisiológicos (la motilidad anormal e hipersensibilidad visceral), los procesos psicológicos (ej.: la susceptibilidad al estrés de la vida cotidiana), el estado psicológico (ej.: las maneras de manejar el dolor, el soporte social con el que cuenta el paciente). Entre estos factores encontramos aquellos de tipo genético, al igual que factores medioambientales de los pri-

meros años de vida, la educación familiar con respecto al consumo de alimentos y la digestión, las vivencias de pérdida o de abuso vividas y que dejaron marca, la exposición a infecciones, los tipos de somatización y las maneras de expresarla a través de relatos de enfermedad y de sufrimiento, transmitidas por la familia (Kirmayer Y Young 1998). Estos procesos interactúan por medio de la acción del sistema nervioso central y del sistema nervioso entérico (del intestino). De esta interacción se deriva un tipo de agencia particular de los síntomas por parte de cada paciente, el cual influye sus reacciones y su respuesta a la enfermedad.

Los datos y la información que aportan los estudios epidemiológicos y médicos mencionados ofrecen un panorama general de la presencia y distribución de los trastornos gastrointestinales funcionales dentro de la población. A pesar de que los estudios epidemiológicos ofrecen datos importantes que nos permiten situar el estado actual de estos trastornos, es importante tener en cuenta que sus instrumentos de medida tienen una capacidad limitada para dar cuenta de toda la realidad que implica la experiencia de los problemas gastrointestinales. Por otro lado, en lo que tiene que ver con la explicación médica sobre las causas de estos trastornos, vimos cómo estas son parcialmente claras y quedan aún algunos vacíos en su comprensión. De la misma manera, el tratamiento eficaz del problema está por desarrollarse. El conocimiento de los factores culturales asociados a la evolución de los trastornos gastrointestinales tampoco se ha desarrollado (Howell et ál. 2004), y varios investigadores recomiendan su estudio dentro de contextos de diversidad etnocultural (Kang 2005, Chang et ál. 2006).

Estas limitaciones, tanto de la perspectiva epidemiológica y estadística como del punto de vista médico, hacen que un estudio cualitativo sea pertinente por varios motivos: primero, una aproximación cualitativa alrededor de los problemas nos permite explorar los aspectos sociales y culturales que entran en juego en su aparición y evolución; segundo, acceder a la experiencia de las personas que padecen dichos síntomas complementa el panorama general aportado por la epidemiología y nos permite observar lo que sucede en la realidad de dicho proceso de enfermedad; tercero, el acceso a diferentes niveles de análisis como la vivencia personal, los hábitos cotidianos de las personas, la dinámica familiar con respecto de los síntomas y de su tratamiento, los

recursos movilizados, las condiciones de vida y su carácter estresante o no estresante, pueden ayudar a aclarar los aspectos relacionados con sus causas y su cronicidad o mejoramiento.

Es en este sentido que se conformó un equipo multidisciplinario con el fin de responder a las inquietudes; más puntualmente, esta investigación buscaba comprender por qué las familias de diferente origen étnico y cultural (diferente al grupo mayoritario local de Quebec) casi no consultaban los servicios de gastroenterología del Hospital Universitario Sainte-Justine por los dolores abdominales de sus niños. Esta inquietud acompañaba a algunos médicos especialistas de la unidad clínica, quienes, frente al aumento de los desórdenes gastrointestinales en todo el mundo y a la población inmigrante en Montreal, se unieron a un grupo de antropólogos para trabajar juntos sobre la cuestión.

Inicialmente se plantearon tres posibles hipótesis con respecto de la poca presencia de familias inmigrantes en la clínica de gastroenterología. En primer lugar, se pensaba que las familias no conocían o no estaban familiarizadas con la utilización de los servicios de salud en la ciudad de establecimiento. En segundo lugar, se creía que los padres desatendían las quejas de sus hijos y no las consideraban un motivo de consulta médica. En tercer lugar, se pensaba que las familias inmigrantes ponían en marcha distintas estrategias (culturales, tradiciones etnomédicas) para aliviar los síntomas de sus niños, de suerte que estos se calmarían y no les era necesario consultar.

Las dos primeras hipótesis resultaron falsas y nos llevaron a descubrir que la relación de las familias con los servicios de salud también tenía que entenderse a partir de su contexto de migración y de violencia política. Así mismo, era necesario adentrarse en las dinámicas familiares y escolares para conocer el silencio en el que a veces eran vividos los síntomas por parte de los niños. Finalmente, la última de las hipótesis reveló aspectos interesantes respecto de los conocimientos sobre el cuerpo y la salud de las familias que emigraron al norte del continente americano.

#### NOTA METODOLÓGICA

El presente artículo se concentra en un trabajo etnográfico alrededor de un grupo de familias de origen haitiano, que emigraron a Montreal, Canadá. Como lo acabamos de mencionar, este documento

se inscribe en una investigación multidisciplinaria más amplia, cuyo principal objetivo era el de comprender por qué las familias migrantes casi no consultaban los servicios de gastroenterología del Hospital Sainte-Justine (de la Universidad de Montreal) por los dolores abdominales de sus niños. Esta pregunta era acuciosa ya que se observaba un incremento de consultas por trastornos gastrointestinales, un aumento de este problema dentro de la población infantil en diferentes lugares del planeta, y debido a la importante presencia de población inmigrante en Canadá. Para este trabajo de maestría, quisimos estudiar los migrantes de origen haitiano<sup>8</sup> porque ellos portan una cultura médica significativa, representada principalmente por la medicina criolla haitiana y por el vudú (Brodin 1996, Laguerre 1987) y a que se conoce poco sobre sus prácticas terapéuticas y sobre los motivos para no consultar los servicios médicos. Además, este grupo poblacional constituye una de las minorías étnicas más numerosas en Montreal<sup>9</sup>.

Nuestra investigación siguió una metodología de tipo cualitativo, basada en la realización de entrevistas semiestructuradas y observaciones. En total, tuvimos acceso a cinco familias de origen haitiano, que habían inmigrado a Canadá durante los últimos años. Inicialmente, quisimos tener acceso a un mayor número de familias, pero encontramos algunas dificultades durante su “reclutamiento” y ciertas limitaciones de tiempo. Las estrategias que utilizamos para acceder a las familias que participaron en el estudio fueron: realización de encuestas a niños y niñas que cursaban los últimos grados de primaria y los primeros de secundaria en algunos centros educativos; la publicación de invitaciones a participar en nuestra investigación en organizaciones comunitarias, clubes sociales, iglesias y periódicos de barrios. De todas estas estrategias, el contacto directo con trabajadoras sociales de instituciones comunitarias resultó ser la más eficaz, porque las profesionales sirvieron de puente entre nosotros y las familias.

---

8 Las otras familias migrantes que estudiamos son de origen latinoamericano, del Magreb y de Europa del este. También abordamos un grupo de familias locales, es decir de Quebec, para fines comparativos.

9 Haití se encuentra entre los diez primeros países de origen de los inmigrantes que viven en Canadá.

Los criterios que tuvimos en cuenta para la formación de la muestra fueron los siguientes: los padres de familia debían haber nacido en Haití, emigrado a Canadá y estar viviendo en dicho país en el momento de la entrevista; tener mínimo un hijo o una hija cuya edad oscilara entre los 8 y los 16 años y que presentara(n) dolores abdominales frecuentemente. De manera más específica, este últimos criterio de selección se refiere al hecho de haber padecido dolores abdominales al menos una vez durante la última semana y varias veces durante los últimos meses (mínimo una vez cada dos semanas). No utilizamos como criterio el diagnóstico de desorden funcional gastrointestinal (*Roma III*) ya que nos interesaba estudiar —principalmente— las familias que no habían consultado los servicios médicos por los dolores abdominales y cuya percepción de *dolores frecuentes* viniera de ellas mismas y no de una categoría nosológica médica.

Nuestro trabajo de campo fue hecho durante noviembre del 2008 y junio del 2009. En total, realizamos 13 entrevistas semiestructuradas, de las cuales 5 fueron familiares y 8 individuales con los niños y las niñas afectados(as) por los dolores abdominales. Cada entrevista familiar tuvo una duración de entre 1 hora y 90 minutos, y cada una de las entrevistas individuales duró entre 25 y 60 minutos. Todos los encuentros se llevaron a cabo en el domicilio de las familias, sitio privilegiado por las madres de familia. El idioma en el que se realizaron las entrevistas fue el francés, pues aunque en algunos casos la lengua materna de las personas era el criollo haitiano, estas dijeron sentirse cómodas expresándose en francés. En ningún caso se vio la necesidad de realizar las entrevistas en criollo ni de recurrir a intérpretes, sino que el nivel de francés, tanto de los adultos como de los niños y las niñas entrevistados(as) puede calificarse entre intermedio y bueno. Si bien el francés no es la lengua materna de la investigadora, su nivel de maestría es bueno y se contó con la revisión y asesoría de otro miembro del equipo de investigación cuya lengua materna es el francés. Grabamos las entrevistas en un aparato electrónico de audio y tomamos notas de observación sobre el ambiente de los encuentros, las características del domicilio y la dinámica intrafamiliar que se generó durante estas.

Nuestra principal técnica de recolección de información fue la entrevista semiestructurada, que constituye un instrumento apropiado cuando se trata de aprehender de manera profunda las experiencias

que viven las personas, el sentido que dan a sus vivencias y sus acciones al respecto. Esta entrevista nos permite recoger el punto de vista de los actores sociales de la manera más fiel posible (Mayer et ál. 2000, Poupart 1997). Los principales temas que tratamos durante las entrevistas fueron: la aparición y la evolución de los dolores abdominales, la percepción y la expresión de los síntomas, el significado y las explicaciones para los síntomas, las reacciones y las maneras de tratar dichos problemas, el impacto que los dolores tienen sobre la vida familiar y de los niños, la utilización de los servicios de salud por parte de las personas, las condiciones de vida y la trayectoria histórica de la familia.

Todos los temas fueron abordados aunque, en algunas ocasiones, su orden cronológico varió en función de la dinámica de cada encuentro. De hecho, la entrevista semiestructurada es un instrumento que permite a los entrevistados expresarse libremente sobre los temas tratados, siguiendo su propio ritmo y según su forma de pensar y de expresarse. Así, se trató de respetar los relatos de las personas, al mismo tiempo que se iban identificando y profundizando los aspectos que parecían más relevantes y significativos para ellas.

En cuanto a las consideraciones éticas de este trabajo, nuestro protocolo de investigación fue evaluado y aceptado por dos comités científicos y éticos<sup>10</sup>. Realizamos este estudio de manera que las personas no se sintieran obligadas ni presionadas para hacer parte de él, sino que, por el contrario, buscamos en todo momento su adhesión voluntaria y les ofrecimos la posibilidad de retirarse del estudio o de no responder a alguna pregunta si así lo deseaban. Presentamos un formulario de consentimiento libre, en el cual dimos cuenta de las condiciones de nuestro estudio y de lo que implicaba su participación en este (tabla 1). Dicho formulario fue firmado por todos las personas entrevistadas. Igualmente, la confidencialidad de la información y la identidad de las personas fueron respetadas; así, no revelamos los nombres de los entrevistados, sino que utilizamos pseudónimos para identificarlos.

---

<sup>10</sup> Estos comités pertenecen al FRSQ -Fonds de la recherche en santé du Québec (Fondo de investigación en salud de Quebec) [traducción libre de la autora] y al Institut nationale de la recherche en santé, INRS (Instituto nacional de investigación en salud) [traducción libre de la autora].

Después de la transcripción de las entrevistas, procedimos a su codificación con la ayuda de una rejilla de análisis inspirada en el modelo de signos, significados y acciones (Bibeau 1992). En esta rejilla, organizamos y clasificamos la información en tres principales grupos de variables (semiológicas, interpretativas y pragmáticas). Las variables semiológicas hacen referencia a la percepción y a la manera de expresar los síntomas; las variables interpretativas tienen que ver con las explicaciones y el significado que las personas dan a los dolores y otros síntomas relacionados; y las variables pragmáticas se refieren a las reacciones, los recursos y las acciones que las personas adelantan con el objetivo de aliviar los dolores.

**Tabla 1. Formulario de personas entrevistadas durante la investigación**

<b>Familia</b>	<b>Entrevista familiar</b>	<b>Entrevista con el niño</b>
Cadet	La mamá, una hija, un hijo	Monique (diez años)
Chauvet	La mamá, un hijo	Louis (doce años)
Rony	La mamá, dos hijas	Catherine (doce años) Victoire (nueve años)
Moise	La mamá, una hija	Lucie (trece años)
		Augustin (doce años)
Pétrus	La mamá, un hijo, dos hijas	Christine (doce años) Caméla (once años)

Fuente: Gómez 2010.

Realizamos un análisis temático de la información recogida, el cual consistió en su examen sistemático y metódico mediante la lectura reiterativa de las entrevistas con el fin de que emergieran los temas más significativos para las personas. Posteriormente, los temas que surgieron de cada entrevista fueron leídos y comprendidos teniendo en cuenta el contexto específico de cada uno de los niños y de sus familias, es decir, los datos sociodemográficos, la trayectoria social y el itinerario de salud-enfermedad propios de cada grupo familiar. Hicimos un resumen de cada entrevista con el fin de destacar sus principales aspectos. Utilizamos el método de análisis inductivo, ya que privilegiamos las categorías que, por ser significativas para las personas, iban surgiendo a lo largo de las entrevistas. Estas categorías emergentes nos llevaron a revisar los conceptos con los que se analizaría la información.

Así, en los resultados que presentaremos a continuación guardamos algunas categorías de análisis presentes en nuestra guía de entrevista, como son la descripción y vivencia de los dolores abdominales y la explicación de su aparición. Con respecto de este último punto, dimos espacio a las subcategorías de explicación predominantes en los discursos de las personas: la alimentación, los gases y el frío. Otro de los temas explicativos que emergió en las entrevistas tiene que ver con las relaciones sociales y el contexto escolar estresante para los menores, mientras que las madres abordaron directamente el proceso de migración por el que pasaba o había pasado la familia y las condiciones sociales y económicas difíciles. Estos últimos temas nos llevaron a interesarnos en su articulación con la discriminación y el concepto de *sufrimiento social*. En fin, la categoría relativa a los recursos utilizados para calmar los dolores abdominales mantuvo su pertinencia a lo largo de la investigación, pero fue subdividida y enriquecida a partir de la información compartida por las personas, la cual hacía referencia tanto a los recursos fitoterapéuticos como a aquellos de tipo religioso y social.

## RESULTADOS

### *¿Es solo un dolor de estómago?*

En esta sección, presentaremos la manera como los niños y las niñas, y sus familias expresan los dolores abdominales y otros síntomas

y malestares asociados. Igualmente, exploramos los canales de manifestación de los dolores: las palabras utilizadas para hablar de ellos, las actitudes, los comportamientos, las formas de sentir y las respuestas dadas a ellos. También documentamos los significados que los niños y su entorno cotidiano dan a estos síntomas. Todo ello constituye los idiomas de sufrimiento, aquellas formas elaboradas culturalmente para expresar el malestar, que, desde una antropología hermenéutica, se consideran como construidos intersubjetivamente.

En primer lugar, las sensaciones físicas, los sentimientos, el malestar y las emociones que acompañan los dolores abdominales ocuparon un lugar importante dentro de los relatos de los niños y las niñas que participaron en este estudio. En general, ellos describen estos síntomas como si fueran algo disperso y difícilmente localizable en un sitio específico del cuerpo. Para algunos, dichos dolores son bastante intensos y frecuentes, hasta el punto que les impide realizar sus actividades cotidianas.

Augustín, el niño de la familia Pétrus, de 12 años, describe sus dolores de estómago como “muy terribles, muy fuertes”. Christine, su hermana, quien también siente este tipo de dolores con frecuencia, dice que eso le molesta mucho: “no podía caminar porque tenía mucho dolor”. La hija menor de la familia Royer, Victoire, de 9 años, por su parte, nos contó que en algunas ocasiones ha llegado a llorar debido a que ha sentido unos dolores de estómago muy intensos.

En las entrevistas con los niños y los miembros de su familia, aparte del lugar central que ocupan estos trastornos abdominales y del hecho que les impide realizar sus actividades, otro de los temas que emergió tiene que ver con los otros síntomas que acompañan a los dolores abdominales. Entre estos, el dolor de cabeza figura como el principal síntoma asociado, y es bastante frecuente y perturbador. A veces los dolores abdominales preceden los dolores de cabeza y, en otras ocasiones, el orden es el contrario. Otras sensaciones y síntomas descritos por los niños, casi que al mismo tiempo que los dolores de estómago, son el aumento de la temperatura corporal (fiebre) y las náuseas. Al respecto, Victoire dice: “A veces es fuerte y lloro. Siento fiebre y dolor de cabeza. Cuando lloro, me da fiebre y dolor de cabeza [...] empieza a volverse como una enfermedad”.

Igualmente, varias metáforas fueron empleadas por los jóvenes en el momento de describir estos síntomas. Para Catherine, la niña mayor de la familia Royer (12 años), por ejemplo, sus dolores de estómago son en algunas ocasiones “como si me dieran golpes con una baqueta de tambor”, y en otros momentos: “cuando yo tengo dolor de estómago, es como si alguien estuviera comiendo dentro de mí, y eso me da dolor”. Lucie, la joven de la familia Moreau, de 13 años, expresó de la siguiente manera las sensaciones desagradables que acompañan sus dolores de estómago:

Es como un tirón en mi vientre, es como si tuviera gases y ruido en mi vientre. Quemadura, ardor, dolor de estómago, picaduras, como si una aguja fuera a salir. Siento como una quemadura y dolores de estómago. Es como si me quemara del [sic] interior. Es realmente doloroso, como una sensación de calor y de ardor. Es como si tuviera fiebre en el estómago, no en el cuerpo sino en el vientre. A veces también siento fiebre.

Los niños y las niñas también hablaron de algunos sentimientos y emociones que acompañan los dolores de estómago y otros síntomas. En general, hicieron referencia a sentimientos de tristeza, soledad e incomprendición. Algunos de ellos se sienten fatigados, irritables y con cólera, mientras que otros experimentan una pérdida de apetito, de ánimo y de energía. Los sentimientos y emociones manifestados por estos jóvenes durante los episodios de dolor abdominal son vividos por ellos como un conjunto, como una experiencia total formada por dolores, síntomas físicos, estados de ánimo y emociones. En este sentido, observamos que el cuerpo aparece como una realidad física y mental al mismo tiempo, y que es difícil comprenderlo como algo escindido en cuerpo y mente. Igualmente, los síntomas y sensaciones padecidos por los niños y las niñas están relacionados con experiencias en las que ellos entran en relación con las personas de su entorno social. Entonces, estas vivencias individuales y corporales no se encuentran aisladas de la manera como los niños y las niñas viven sus relaciones sociales.

La chica mayor de la familia Royer, Catherine, dice sentirse triste y sola cuando tiene dolor de estómago y se queja de que las relaciones con sus amigos no andan bien en esos momentos: “a veces, cuando

yo tengo dolor de estómago, me siento sola, me siento toda sola y triste". Según la mayoría de las madres, sus hijos e hijas se ponen tristes, somnolientos y pálidos durante los episodios de dolor: "ellos no están alegres como de costumbre". El hecho de sentirse tristes también depende del lugar en donde los chicos se encuentren. Así, si los niños y las niñas sienten los dolores de estómago cuando están en el colegio, se sienten solos. Pero si dichos síntomas los perciben en la casa, los menores se sienten generalmente acompañados, sobre todo, por sus madres. A veces, la tristeza viene junto con un sentimiento de incomprendión. Al respecto, Lucie, la chica de la familia Moreau se expresa de la siguiente manera: "la gente no comprende lo que yo tengo". A pesar de haber hablado sobre sus dolores con sus amigos del colegio y en la casa con su mamá, y de haber consultado un médico, Lucie se siente sola y aislada. Durante una consulta médica, el hecho de no poder transmitir la intensidad del dolor en sus propios términos (sino que el médico utilizaba una escala de valoración del dolor), hizo que esta chica se sintiera incomprendida y que no quisiera volver a consultar por sus dolores, a pesar de que estos han persistido por años.

Varios jóvenes dijeron experimentar fatiga, irritabilidad y rabia cuando tienen dolor de estómago. De manera general, sienten una falta de energía para realizar sus actividades cotidianas, sobre todo aquellas que les exige mayor esfuerzo físico, como correr. A veces, se vuelven más irritables y arrogantes cuando tienen dichos síntomas, expresándolos a las personas de su entorno inmediato. Al respecto, Camélia, la hija menor de la familia Pétrus fue enfática: "no me dan ganas de hablar. Es posible que yo me vuelva más arrogante sin quererlo. Es posible que yo le diga a los otros: cállate, cuando yo tengo dolor de estómago. Tal vez me vuelvo un poco más malvada". La chica menor de la familia Pétrus, por su parte, dice: "algunas veces, cuando estoy enferma, me levanto en la mañana y me siento débil, menos activa", posteriormente, ella se comporta de una manera más agresiva con las personas de su entorno y manifiesta tal agresividad haciendo comentarios que no hace normalmente:

Eso depende, a veces me siento en un rincón, pero a veces, me vuelvo un poco más agresiva, aunque no mucho. Yo en general soy franca, pero en esos momentos [cuando tiene dolor de estómago] soy más franca, como cuando alguien me hace un comentario que

no me gusta, yo le digo a esa persona lo que pienso, y hasta me paso de los límites. (Camela, 11 años)

Los diferentes aspectos que los niños y las niñas evocan a la hora de hablar de sus dolores abdominales nos muestran que el dolor es una experiencia subjetiva, que se arraiga en las vivencias personales y en el contexto social y cultural específico de cada persona. Así, nuestros hallazgos van en el mismo sentido de algunos estudios sobre el dolor desde una perspectiva social y cultural. Entre estos, podemos mencionar aquellos de Morris (1991), DelVecchio Good et ál. (1992) y Jackson (2000). En este contexto, la experiencia del dolor no corresponde a una racionalidad que se pueda aprehender fácilmente; lo mismo sucede con la explicación que se intenta dar al dolor y con los itinerarios de cuidados emprendidos con miras a aliviarlo.

### *¿Será la comida, el hambre, el frío o qué será?*

En lo que tiene que ver con las explicaciones dadas a los dolores abdominales padecidos por los niños y las niñas, las personas entrevistadas mencionaron un conjunto de factores. De manera general, estos pueden clasificarse en fisiológicos, sociales y biológicos. Sin embargo, dichas causas no constituyen un esquema estático, sino que son intentos de explicación puestos a prueba durante cada episodio de dolor abdominal. También hay que tener en cuenta que estas son tendencias que no se pueden generalizar, puesto que las interpretaciones no son las mismas en todas las familias y pueden inclusive presentarse variaciones en cada una de ellas.

Una de las principales explicaciones presentadas por las personas entrevistadas concierne a la alimentación. Según ciertas madres de familia, se debe al hecho de no comer en cantidad suficiente (el caso de Lucie y Louis, de las familias Moreau y Chauvet), de comer ciertos alimentos (en las familias Royer y Pétrus), de ingerir la comida a una cierta temperatura (según la mamá de la familia Chauvet) o de comer golosinas en la mañana. En todos los casos, constatamos que los niños y las niñas tienen hábitos alimentarios deficientes y más bien desordenados. Según la mayoría de las madres, el hecho de comer ciertos alimentos puede ser la causa de los dolores de estómago y de otros síntomas. Algunos alimentos mencionados fueron el brócoli, la coliflor, la

lechuga, la col y el maíz. La hija menor y la madre de la familia Pétrus comparten algunas ideas sobre los alimentos causantes de dolores abdominales: “Yo no como lechuga, eso puede dar gases y también me da dolor de estómago” (Christine, 12 años). Según la mamá de la familia Royer, consumir alimentos azucarados, especialmente en las mañanas, puede ocasionar ese tipo de dolores:

A menudo, es a causa de las golosinas... los niños adoran las golosinas. Cuando nos levantamos, tratamos de no comer cosas azucaradas... porque eso ayuda a tener dolor de estómago, eso precipita los dolores abdominales... Hay que comer algo salado, no dulce.

La chica mayor de esta familia dice que en efecto ha tenido una mejoría en sus dolores desde que llegó a Montreal, ya que come más alimentos salados y menos golosinas.

En la mayoría de los casos, los dolores abdominales fueron considerados como “gases”. Al respecto, la mamá de la familia Royer dijo:

Uno tiene a menudo gases que se mueven en el vientre. Uno siente que caminan, que hacen ruido y que causan dolores de estómago. Cuando el dolor es muy fuerte y no pasa, puede decirse que se trata de gases.

Además de ciertos alimentos, las madres creen que una alimentación deficiente o el hecho de no haber comido durante un periodo prolongado pueden también causar dolores y gases: “Cuando uno tiene gases, o dolores de estómago, es porque generalmente no ha comido alimentos consistentes, cosas como el banano, o ese tipo de comida”. La mamá de la familia Pétrus, por su parte, dice que el hecho de no comer durante un largo periodo puede dar dolores de estómago (gases) ya que este se encuentra vacío y no trabaja bien; ella dice que los gases pueden percibirse como ruidos y movimientos en el vientre, cuya causa radica en que el estómago está vacío. Por otra parte, la madre de la familia Chauvet dice que no estaba al tanto de los dolores de estómago de su hijo y piensa que estos probablemente se deben a que él no come bien en el colegio: “es posible que el niño no coma bien. Y eso hace daño, él se pasa todo el día sin comer, y eso puede causar dolores de estómago”.

Por otro lado, los jóvenes de la familia Pétrus tienen una percepción negativa de la comida haitiana. Ellos piensan que este tipo de comida puede ser una de las principales causas de sus dolores abdominales. Christine, la chica mayor de esta familia, manifiesta el disgusto que siente por esta comida y dice no digerirla bien. Su hermano, Augustín, comparte la misma opinión. Además, ambos dicen que no les gusta la comida que se les ofrece en el colegio, a la que llaman “vegetariana... para árabes”. Y añaden que si pueden elegir, ellos optarían por comer “sándwiches”. A este respecto, podemos pensar en la dimensión identitaria de la alimentación, ya que a través de esta entramos en contacto con los otros, ya que los alimentos son símbolos que nos permiten acceder a un estatus social, marcar un sentido de pertenencia o de diferenciación (Roy 2003, Vizcarra 1999).

Otro de los factores que, de acuerdo con varias familias, puede causar los dolores abdominales, es la temperatura, especialmente el frío. Algunas personas utilizaron la palabra *fred*, que en criollo significa frío. Esta explicación se encuentra enraizada en las tradiciones culturales de la cultura criolla de Haití y parece activarse en el entorno canadiense, sobre todo durante la estación de invierno<sup>11</sup>. El frío puede actuar de diferentes maneras: a veces puede ser el ponerse en contacto con objetos y espacios fríos, y en otras ocasiones puede ser comer un alimento frío o tomar una bebida fría. Al respecto, Catherine, la niña mayor de la familia Royer dice que: “yo pensaba que era porque yo ponía mis pies descalzos y porque hacía frío... yo pensaba que era a causa de eso, porque yo caminaba con los pies descalzos en la casa... o cuando la nieve está congelada y yo camino”. La madre de esta chica comparte la opinión de su hija y añade diciendo que en su familia de origen:

En Haití, a menudo se dice que esta persona tiene “*fred*”, “*fred*”. Eso quiere decir que ella tiene frío, que tiene síntomas de dolor abdominal, y que lo atrapó por negligencia, por haberse

---

<sup>11</sup> Una parte de la literatura sobre la medicina criolla en Haití señala la existencia de varias nociones que se articulan en torno a la oposición frío-caliente. Dentro de dicha aproximación terapéutica, uno de los objetivos es el de evitar los cambios bruscos de un estado frío a uno de calor, y viceversa, ya que ello es una fuente potencial de enfermedad (Moretti 1991, Laguerre 1987).

dejado ropas mojadas durante mucho tiempo, o por haber estado con los pies descalzos sobre el piso toda la mañana. Eso es lo que se dice frecuentemente.

Finalmente, una familia explica los dolores abdominales que sufren su niño y sus niñas utilizando el diagnóstico médico de gastroenteritis que les fue dado en cierta consulta que hicieron en una clínica local. Así, cuando los menores sienten dichos síntomas, su mamá piensa que estos se deben a una gastroenteritis y les da un medicamento de venta libre para calmar el dolor. Además de esta familia, otra también consultó por los dolores abdominales de los menores. No obstante, ningún diagnóstico claro le fue dado por los profesionales de la salud, salvo la prescripción de analgésicos u otros medicamentos para aliviar los malestares digestivos. El no recibir un diagnóstico claro y la falta de eficacia de los fármacos llevaron a que estas personas no volvieran a una consulta médica.

Las diferentes explicaciones que las personas entrevistadas dan a los dolores abdominales de los niños y las niñas nos muestran que no hay certidumbre al respecto, sino que dichas interpretaciones son tentativas y siempre abiertas a evaluación. Así, los problemas gastrointestinales no son reducibles a modelos explicativos estrictos, sean estos populares o médicos. De acuerdo con las críticas a la antropología hermenéutica y culturalista, los idiomas de sufrimiento y las explicaciones para las enfermedades no son monolíticas y no deben, por lo tanto, ser reificadas ni tomadas como generalizaciones. Por el contrario, ellas deben ser aprehendidas en sus dinámicas de negociación, movimiento y reelaboración. En este sentido, podemos inspirarnos de los trabajos de Brodwin (1996), Leslie (1992) y Vonarx (2005) con respecto de los sincretismos y mezclas que surgen del encuentro de diferentes tradiciones y sistemas de salud. Nuestros hallazgos van igualmente en el sentido de las ideas planteadas por Laplantine y Nouss (1997) con respecto a las dinámicas de mestizaje que se originan en el encuentro de distintas matrices culturales sobre el cuerpo y los procesos de salud-enfermedad. Dichas dinámicas se sitúan, en el caso específico de nuestro estudio, dentro del marco de los procesos de migración.

### **“En Haití era más grave”... no todos piensan lo mismo...**

En esta sección vemos cómo los niños y las niñas, principales afectados por los problemas gastrointestinales, así como otros miembros cercanos de sus familias, viven dicha experiencia. Las experiencias de enfermedad no pueden limitarse a recoger descripciones contadas por las personas, ni circunscribirse a las redes semánticas, sino que las experiencias de malestar y sufrimiento son vividas. Estas se sienten en la totalidad de cuerpo-mente y se anclan en las relaciones humanas con las personas cercanas y con aquellas con las que se comparte la vida cotidiana. Este nivel de análisis nos sitúa, entonces, frente a la incorporación (a menudo no reflexiva) de las estructuras que son exteriores a la persona y a un tipo de vivencia no solamente física sino moral del sufrimiento y del malestar. Tanto la vivencia interior, como la experiencia familiar y la vivencia con respecto al entorno social se ven expresadas en los relatos de las personas.

Algunos de los infantes entrevistados piensan que su entorno social puede ejercer una influencia sobre sus emociones y de esta manera provocarles dolores de estómago. Victoire, la menor de la familia Royer, por ejemplo, manifiesta haber sentido dichas molestias mientras realizaba sus tareas y durante ciertos cursos escolares: “A veces siento dolores fuertes y a veces dolor de cabeza... cuando estoy haciendo las tareas... y cuando trabajo con los libros... siempre siento dolor de estómago”. En el mismo sentido, Caméla, la hija menor de la familia Pétrus mencionó haber sufrido problemas gastrointestinales en un periodo en el que tuvo muchas tensiones escolares:

Era un momento difícil porque no podía trabajar, debido a que en primer y segundo grado yo no sabía ni escribir ni leer. Después, tras haber repetido varias veces segundo grado, me pasaron a tercero... ese año tuve gastroenteritis una vez en el colegio y una vez en la casa. Cada vez que yo comenzaba a trabajar, sentía retortijones de estómago.<sup>12</sup>

Catherine, otra de las chicas, reportó igualmente haber tenido dolores de estómago en el colegio, tras enterarse que sus compañeros

---

<sup>12</sup> Caméla, 11 años. Entrevista. Montreal, 6 de junio del 2009.

hacían comentarios malos de ella, a sus espaldas, lo cual la entristecía y hacía sentir mal:

Si yo pienso en una asociación entre el colegio y la gastroenteritis, creo que es debido a que... a veces suceden cosas en el colegio, cosas que pasan a mis espaldas, y de las que yo no me entero, y que yo debería conocer... eso me entristece. Y luego, me siento muy mal. Una vez, por ejemplo, vomité.<sup>13</sup>

Por otra parte, las madres de familia no experimentan de la misma manera los trastornos gastrointestinales de sus hijos e hijas. Contrariamente a estos, quienes viven sus dolores en el contexto de tensiones escolares y de relaciones sociales difíciles en el colegio (y podríamos añadir que en un nivel micro- y mesosocial), las mamás los experimentan como una consecuencia de las condiciones socioeconómicas que vive su familia. A este respecto, encontramos dos tendencias generales entre las madres. Por una parte, en algunas familias (p. ej. la familia Royer) se piensa que hubo una disminución en la intensidad y frecuencia de los dolores abdominales tras su llegada a Canadá (alrededor de cinco meses antes de la entrevista). Al respecto, la hija menor de esta familia piensa lo siguiente: “En Haití era más grave que aquí en Montreal... porque aquí, yo me siento más a gusto... es más tranquilo. Comienzo a sentir una mejoría”. La señora madre dice que el hecho de llevar una vida más tranquila, lejos de la inseguridad y de las amenazas que pesaban sobre ellos en Puerto Príncipe, ha tenido una influencia positiva sobre la salud de todos los miembros de la familia y, más puntualmente, sobre los problemas gastrointestinales que padecían sus hijos.

Por el contrario, otra tendencia manifestada por algunas madres, señala que las condiciones de vida en Canadá, es decir, después de su migración, han tenido efectos negativos sobre el estado de salud de los miembros de la familia. Ellas se quejan de la soledad, de la pérdida de lazos sociales, del abandono por parte del cónyuge y de la precaria situación económica a la cual tuvieron que hacer frente. En estos relatos impregnados de dolor, toma sentido la noción de *sufrimiento social*, es decir, el hecho de que el mal estado de salud y el desarrollo

---

<sup>13</sup> Catherine, 12 años. Entrevista. Montreal, 11 de abril del 2009.

de ciertas patologías resultan de condiciones sociales específicas. Este sufrimiento comprende diferentes dimensiones humanas asociadas a la salud y a la moral, cuyas causas se encuentran en las condiciones de vida impuestas por los poderes económicos, políticos e institucionales (Kleinman, Das y Lock 1997; Soulet 2007).

Otra manifestación del *sufrimiento social* que observamos en el marco de los dolores abdominales de los niños y las niñas la presentó la familia Pétrus. Ella considera que este problema pertenece a la vida privada de los pequeños y de la familia y, en consecuencia, no hablan de eso a nadie externo al grupo familiar, sino que tienden a replegarse sobre ellos mismos y sobre su familia nuclear. Augustin, el chico, manifiesta esta actitud de la siguiente manera: “uno se lo guarda como algo secreto, a veces, no se lo decimos ni siquiera al profesor”. Además, la manera como él y las niñas viven estos dolores se ha visto en ocasiones reforzada por la mirada discriminatoria que les lanzan algunas personas de su entorno. Así, Camélia y Christine, hermanas de Augustin, prefieren no hablar de sus dolores de estómago por temor a ser señaladas como portadoras de una enfermedad contagiosa:

Hay personas que lo toman a mal, hay gente que dice: ¡ah! La persona tiene microbios. A veces, no se lo menciono a nadie, yo no soy una chica que cuente sus cosas... yo puedo tener dolor en un brazo pero no se lo digo a nadie.

Las distintas vivencias de los trastornos gastrointestinales por parte de los menores y de sus madres, nos dejan ver que estos no se circunscriben solamente al plano individual, sino que constituyen una experiencia en donde entran en juego e interactúan las relaciones con las personas del entorno inmediato, las situaciones que se presentan en la vida cotidiana (en la escuela, por ejemplo) y las condiciones de vida, sean económicas, sociales o de otro nivel (como la experiencia de la migración, por ejemplo).

En estas experiencias, escuchamos relatos en donde no solamente se expresa un dolor físico (abdominal) mezclado con sentimientos y emociones, sino que en ellos se manifiesta igualmente en un malestar que se deriva de la calidad de las relaciones sociales y de las coacciones que tienen a diario las personas para cumplir con sus roles sociales y llevar una vida tranquila y satisfactoria, es decir, un sufrimiento social y moral.

Los problemas gastrointestinales de los niños se encuentran anclados en malestares ligados al color de la piel, a las tensiones existentes con otros niños del colegio, a las presiones que se derivan de la integración a la sociedad, a las relaciones de dependencia económica con respecto del gobierno. Dentro de dicho contexto, es necesario explorar un nivel social más amplio para tratar de identificar las causas estructurales del malestar y los mecanismos a través de los cuales este se reproduce e incorpora en las personas en términos de violencias estructurales.

#### UNA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA DE LAS CONDICIONES MACROSOCIALES QUE FAVORECEN LOS PROBLEMAS GASTROINTESTINALES

La inequidad social, la discriminación y las estructuras sociales que favorecen la violencia estructural constituyen condiciones que afectan a las poblaciones inmigrantes, las cuales son minoritarias en Canadá, país en el que realizamos nuestro estudio. Este país se caracteriza por la diversidad de su población: diversidad étnica, religiosa, lingüística y cultural. Según una encuesta hecha en el 2011, el 20,6% de la población total del país nació en el exterior. Canadá continúa recibiendo un elevado número de inmigrantes cada año. Entre los años 1996 y 2000, llegaron 844.625 nuevos inmigrantes al país, y entre los años 2001 y 2006 esta cifra aumentó a 1.109.980 (Statistics Canada 2013). A Canadá llegan inmigrantes de más de 100 países distintos del mundo.

Como nuestro estudio se desarrolló en la provincia de Québec<sup>14</sup>, presentamos algunos datos estadísticos relacionados con este y con la población proveniente de Haití, país de origen de las familias que participaron en nuestro estudio. En Québec hay 91.435 personas que se declaran de origen étnico haitiano, y en la ciudad en la cual realizamos nuestro estudio, Montreal, se encuentran establecidas cerca de 70.000. En cuanto al nivel de escolaridad de las personas de origen étnico haitiano, mayores de 15 años, el 47% no sobrepasó los estudios secundarios. Los miembros de esta comunidad, poseedores de un grado universita-

---

<sup>14</sup> El estudio lo adelantamos en Montreal, una de las principales ciudades de la provincia de Quebec. A esta ciudad llegan cerca de 30.000 inmigrantes cada año, los cuales provienen de alrededor 100 países del mundo (Gouvernement du Québec 2013)

rio, son proporcionalmente menos numerosos que los de la población quebequense (14,1% en comparación con 16,5%). La comunidad haitiana presenta una tasa de desempleo más elevada que la de la población quebequense (12% vs. 7%). Además, la tasa de actividad de las mujeres haitianas es superior a la de las mujeres de Quebec. El ingreso promedio de las personas de origen étnico haitiano es inferior al obtenido por el conjunto de la población quebequense (\$20.673/año vs. \$28.252/año). Este promedio se encuentra por debajo del umbral de pobreza para una familia compuesta por dos personas, y cerca del umbral de pobreza para una persona sola. Las transferencias gubernamentales que reciben las mujeres haitianas representan el 25,8% de sus ingresos, proporción superior a aquella de las mujeres de Quebec (19,7%).

En cuanto a las condiciones de las viviendas en las que residen los migrantes haitianos, algunas encuestas dicen que estas son deplorables. Ello se debería principalmente a las experiencias de racismo y/o de discriminación que viven las personas que pertenecen a esta minoría étnica. Entre los haitianos que llegaron a Quebec de 1988 a 1997, el 31% declaró haber sufrido al menos una situación de discriminación. Esos actos de discriminación los padecieron sobre todo en su búsqueda de empleo (72%) o de sitio de vivienda (67%) (Statistics Canada 2013, Ledoyen 1992).

Las familias que participaron en el estudio compartieron con nosotros sus trayectorias de vida y las condiciones en las cuales viven actualmente. Entre las cinco unidades familiares que conocimos, dos están compuestas por padre y madre, tres son madres cabeza de familia y una de estas últimas espera la migración del padre, quien todavía se encontraba en Haití. A pesar de la diversidad de estructuras familiares, en todos los casos, la madre juega un rol central dentro de la familia nuclear. Además, observamos que la familia era considerada como muy importante por todos los miembros y como un lugar privilegiado de afecto, apoyo y socialización.

En lo que concierne a las condiciones económicas y de vida de estas familias, todas las madres dicen pasar por condiciones precarias. También mencionaron haber vivido una situación económica difícil durante su embarazo, el parto y los primeros años de vida de sus hijos e hijas. Para la mayoría de ellas, a estas dificultades se sumó el hecho

de estar solas, lejos de sus familiares y con pocas personas solidarias que les ayudaran a cuidar a sus hijos. Esta situación fue bastante difícil para ellas, especialmente para la mamá de la familia Pétrus, quien recuerda aquellos días así:

Durante el embarazo, todo el tiempo mal, solamente cuando terminé, cuando iba a dar a luz, las cosas mejoraron un poco, pero durante el embarazo yo estuve todo el tiempo enferma, vomitaba, yo no comía... yo vivía sola, el padre de mi hija me abandonó durante todo el embarazo, durante el embarazo yo viví toda sola, yo soy madre cabeza de familia, yo pasé por momentos terribles toda sola durante el embarazo... Cuando ella [la hija] estaba pequeña tuve momentos difíciles porque yo no trabajaba, yo tuve bastantes dificultades para alimentarla ... para ayudar a mis hijos yo no tengo a nadie... yo recibo una subvención [del gobierno] pero la subvención no me ayuda mucho, siempre ha sido así, desde que ella estaba pequeña hasta el día de hoy.

Entre los principales motivos de migración de las familias, encontramos la búsqueda de mejores condiciones económicas y el deseo de escapar de la inseguridad existente en Haití. Todas migraron pensando encontrar mejores condiciones de vida en Canadá. Aunque el proyecto migratorio fue en todos los casos voluntario y deseado, también fue vivido con dolor y frustración, principalmente por alejarse de sus familiares. La madre de la familia Royer explica de la siguiente manera por qué decidió migrar a Canadá:

...en Haití, siempre estaba estresada, no podía dormir sin medicamentos... y además de las amenazas, hubo alguien que vino a la casa a decirme que tal y tal suma, que si tú no me das tal suma... ellos me amenazaron, me dijeron que iban a secuestrar a mis niños... a veces uno no tiene realmente ese dinero... son delincuentes realmente agresivos... yo dije a mi esposo que yo no podía continuar en ese barrio... yo le pedí a mi hermano que me comprara los tiquetes para ayudarme a salir del país... Yo quiero mi país sinceramente pero yo no pienso regresar a vivir así, si hay un cambio radical, sí, pero así, a mí me da miedo morir con mis cinco hijos.

En cuanto a las experiencias de discriminación vividas por los niños y las niñas entrevistados, varios dijeron haberse sentido insultados y rechazados por otros menores en la escuela primaria. Algunas madres expresaron haber tenido dificultades con el propietario y los vecinos de sus sitios de habitación. Otro de los obstáculos con los que tropezaron las familias en la sociedad local tiene que ver con el acceso a los servicios de salud. Las largas esperas para obtener una cita médica y para ser atendidos en la unidad de urgencias constituyen las principales quejas de las familias. Algunas se lamentan, igualmente, de los servicios recibidos de los médicos y de su incapacidad a la hora de hacer un buen diagnóstico y de prescribir medicamentos eficaces contra los dolores abdominales. Así mismo, varias madres tienen malos recuerdos de ciertas consultas que pasaron en su país de origen. Algunas sienten haber sido víctimas de una atención médica negligente y otras tildan de “inhumanos” ciertos servicios médicos que recibieron en Haití. La señora de la familia Royer, por ejemplo, contó que un médico le formuló a una de sus hijas, por error, medicamentos para personas portadoras del VIH/Sida; y que otro le hizo comentarios “insultantes” con respecto al número de hijos que tenía. Ella dijo que tales experiencias la motivaron para emprender su migración a Canadá.

De manera general, las condiciones y estructuras sociales tienen un impacto sobre las experiencias de las personas. Como las tendencias estadísticas lo muestran y como lo constatamos en nuestro estudio, estas condiciones son más bien desfavorables y coercitivas para la población haitiana que ha migrado a Canadá. Varias de las familias entrevistadas dicen sentirse a menudo estresadas y vulnerables con relación al estado de salud de sus miembros. Se ven, hasta cierto punto, como si fueran víctimas de los contextos sociales que favorecen la aparición de los dolores que padecen sus niños y niñas e incapaces de cambiar dicha realidad. Algunos, por su parte, establecieron una relación clara y directa entre sus problemas abdominales y las presiones que viven en el medio escolar y social. De esta manera, varias familias asumen una posición más bien pasiva y prefieren soportar dichos dolores en la intimidad de la vida personal o familiar, sin consultar los servicios médicos.

Otras, frente a la incapacidad de cambiar su situación social, buscan, dentro de sus tradiciones culturales y familiares, elementos que les ayuden a aliviar dichos dolores y acuden a diferentes medios sociales y simbólicos para mitigarlos. Entre los principales recursos utilizados para aliviar los dolores abdominales, encontramos los remedios caseros como las bebidas calientes y la socialización dentro de sus redes sociales. Así, algunas señoras dijeron pedir consejos y orientación a ciertas personas que trabajan en las instituciones comunitarias que frecuentan, a conocidos y amigos que van a la iglesia y a compatriotas que viven en Montreal o en Haití. Varias madres mencionaron la eficacia que a la hora de calmar los dolores de estómago tiene el té o una sopa natural. La señora de la familia Chauvet así lo confirmó:

Cuando la niña tiene dolores que no pasan, yo los alivio un poco dándole algo para tomar. Está por ejemplo la hoja de naranja, como en Haití... uno pone a hervir la hoja de naranja y se la da a los niños. La hoja de cachima es buena cuando uno tiene dolor de estómago... Hay una fruta (inaudible)... es como un té. Yo la mandó traer de mi país... la conozco porque mis papás y mis abuelos me la daban cuando estaba pequeña.

Contrariamente, los miembros de la familia Pétrus prefieren vivir en la intimidad los problemas gastrointestinales de los niños. Dicha actitud se ve reforzada por la mirada discriminatoria que sienten de parte de algunas personas de su entorno escolar. Además, la noción de contaminación y de discriminación ocupa un lugar importante en la manera de reaccionar de estos tres niños. Efectivamente, ellos nos contaron haber vivido algunas experiencias de discriminación durante sus primeros años de vida, tanto en el colegio como en el barrio en el que vivían en ese momento. Describieron dichas experiencias como si fueran similares a los últimos episodios de dolor abdominal que tuvieron en el colegio, al punto de que en los dos casos fueron llamados “microbios”. Christine, la hija mayor de la familia Pétrus recuerda algunas vivencias desagradables que tuvo al respecto:

Cuando comenzamos primer grado no fue fácil porque había personas que no nos querían, nos rechazaban un poco, eso continuó en tercer grado y empeoró, nos rechazaban y no jugaban con

nosotros... fue muy duro, afortunadamente yo tenía a mi mamá cerca de mí... Sinceramente, ellos eran racistas hacia los negros, por eso no nos querían... eran personas que vivían en nuestra calle y que iban también al colegio, nos trataban de microbios, nos rechazaban, es duro. (Christine, 12 años)

Aunque las primeras experiencias de discriminación mencionadas por los niños de esta familia ocurrieron en el colegio o en el vecindario en el que vivían varios años atrás, estas parecen haber sido incorporadas por ellos. Así, al hablar hoy de su problema gastrointestinal, los jóvenes traen a colación dichas situaciones pasadas que fueron desagradables para ellos y parecen haber integrado la violencia simbólica presente en ellas. Esta se ve reflejada en la manera como ellos creen que los perciben las personas de su entorno: como microbios y fuentes de contaminación. Igualmente, ello se refleja en su forma de reaccionar ante sus problemas de salud actualmente: tratando de pasar desapercebidos y replegándose sobre sí mismos.

Dentro de este contexto, los dolores y problemas gastrointestinales de los niños hacen parte del *sufrimiento social* de sus familias. Este sufrimiento está ligado a las contradicciones y presiones sociales que pesan sobre las personas, y se inscribe en los cuerpos de los sujetos cuando no pueden realizarse socialmente o no alcanzan a ser aquello que deseaban. Es el caso, por ejemplo, de una persona que se ve obligada a ocupar una posición que lo descalifica e incapacita. Estas contradicciones generan una tensión que es interiorizada por el individuo, quien no cuenta con los medios necesarios para salir de esa posición incapacitante. La persona se ve así sometida a un conflicto interno, cuya causa es externa, lo cual puede provocar una fragilidad física y mental. El sufrimiento social es, entonces, el producto de una violencia que impide vivir los derechos civiles y sociales, ya sea a través de un estatus, de un empleo, de una estructura familiar o de una política estatal (Rossi 2007). Es una manera de verse afectado en su ser somático y psicológico por su ser en sociedad; es la consecuencia de las estructuras sociales desiguales, de las relaciones de poder, de la injusticia social, de la discriminación y de las fuerzas económicas agobiadoras.

Sin embargo, y a pesar de las coacciones impuestas por las estructuras políticas y la desigualdad social, las personas que entrevistamos

desarrollan algunas estrategias mediante las cuales palían los efectos negativos de estas, buscan su bienestar y se adaptan e integran a la sociedad local, o al menos lo intentan. Así, las prácticas religiosas y las redes de socialización y solidaridad comunitarias constituyen importantes recursos que las familias haitianas inmigrantes emplean para hacer frente a sus diferentes necesidades y problemas. Además, según estas madres de familia, los dolores abdominales que padecen sus niños no son necesariamente un problema que deba ser tratado de manera aislada, sino que es considerado dentro de todas las dificultades y necesidades que tiene la familia. Así, ellas piensan que hacer oraciones y tener fe en Dios ayuda efectivamente a curar dichos dolores, así como a solucionar los otros problemas de salud de su parentela. La mamá de los Royer lo expresa de la siguiente manera: “Cuando nosotros nos enfermamos, antes de ir al médico, oramos a Dios. Yo creo que solo Dios me puede curar, y que después el médico con su medicina me puede ayudar”.

En el mismo sentido que las observaciones hechas por Mossière (2006) y Bibeau (2006) en el contexto de la ciudad canadiense estudiada, los inmigrantes encuentran diferentes recursos materiales, sociales y emocionales en las iglesias. A través de tales recursos, las personas construyen un tejido social y desarrollan lazos sociales efectivos, recrean una comunidad de pertenencia que les facilita su instalación e integración a la vida social local. Así mismo, las iglesias ayudan a que las personas den un sentido a su experiencia de la migración y a sus vidas en el nuevo contexto social. También les permite desarrollar modelos de inserción a la vida social local que estén en armonía o articulados con los valores fundamentales de sus culturas de origen. Las preocupaciones por la salud mental y física también hacen parte de los principales asuntos tratados en estas iglesias.

## CONCLUSIÓN

En el estudio que realizamos sobre los problemas gastrointestinales en los niños que pertenecen a familias haitianas migrantes en Canadá, identificamos y observamos diferentes dimensiones que se conjugan de manera interactiva. Se trata de un análisis tridimensional coherente con nuestro interés por desarrollar una antropología médica crítica que ponga en relación las fuerzas externas a los individuos, las organi-

zaciones socioculturales particulares y su utilización por parte de las personas. Este tipo de análisis va igualmente en el sentido de articular las distintas dimensiones de la realidad que se han escindido tras el desarrollo de las especializaciones disciplinarias del conocimiento. Es más, la “escisión cuerpo-mente” presente en la visión clínica se vuelve un elemento de conflicto para la comprensión de la experiencia de la dolencia, en la cual participan diferentes elementos individuales y sociales. Así, nosotros hacemos énfasis en las interconexiones y relaciones entre los fenómenos de salud-enfermedad y en la necesidad de estudiarlos en su carácter interactivo.

La primera dimensión que exploramos concierne a las redes semánticas y a los modelos explicativos presentes en los relatos de las personas. Dicho análisis fue de tipo temático e inspirado en la antropología interpretativa. Así, identificamos las principales maneras como los niños y sus familias interpretan y explican los dolores abdominales. Las metáforas utilizadas, los distintos síntomas y sensaciones asociados, al igual que la dificultad para describir con precisión los dolores, ocuparon un lugar central. Igualmente, diferentes aspectos relacionados con la alimentación, el frío y algunos diagnósticos médicos fueron las principales explicaciones concedidas. Antes de reificar estos significados y modelos explicativos, la información recopilada nos permite concluir que los idiomas del sufrimiento son inacabados y se hallan en constante negociación. Ellos constituyen respuestas que las personas dan con el objetivo de adaptarse al nuevo medio social y médico en el que se encuentran, el cual está inscrito en el marco de relaciones de poder. Así mismo, podemos decir que las personas que pertenecen a un mismo contexto cultural pueden orientar dichos idiomas de sufrimiento de forma particular, de tal manera que las generalizaciones y la esencialización de la cultura pierde todo sentido.

Por otra parte, también observamos que la separación cuerpo-mente, a la cual tiende la cultura médica, y cuyas raíces se hallan en la tendencia científica a clasificar, compartmentar y privilegiar lo observable sobre lo no observable, constituyen un obstáculo para esta institución a la hora de diagnosticar, explicar y tratar el dolor y los problemas gastrointestinales. De acuerdo con Crowley-Matoka et ál. (2009), la cultura biomédica da prioridad a los aspectos físicos de la enfermedad pasando sobre la experiencia vivida y los factores

socioculturales, y privilegia el tratamiento biomédico, en oposición a la búsqueda de bienestar total. Estas características, junto con la escisión cuerpo-mente, son problemáticas a la hora de tratar el dolor y pierden todo su sentido cuando escuchamos las experiencias de los niños que padecen tales dolores. Según Morris (1991), Jackson (2000) y DelVecchio Good et ál. (1992), el dolor es una experiencia subjetiva, cuya expresión y atención (o desatención) varían con base en el carácter particular y único de las experiencias personales y en sus diversos anclajes sociales y culturales.

La segunda dimensión explorada tiene que ver con la manera de vivir los trastornos gastrointestinales, es decir, con la experiencia cotidiana de padecer y vivir con este problema de salud. Esta aproximación fenomenológica nos permitió identificar los principales escenarios en los que los dolores abdominales se recrean y la importancia que ellos tienen en la vida cotidiana de los niños y de sus madres. Las presiones que los jóvenes enfrentan en el colegio, junto con las precarias condiciones económicas de las familias, constituyen los principales contextos micro y mesosociales que favorecen dicha somatización. Igualmente, la situación de inseguridad vivida en Haití antes de la migración y las dificultades que afrontaron las madres durante los primeros años de sus hijos e hijas en Canadá, constituyen una fuente de sufrimiento para la familia que, a su vez, potencia la agudización de los problemas gástricos en los pequeños. En este sentido, vemos que los programas de migración, la inserción en una institución local como la escuela (caracterizada por la homogeneización de la cultura occidental), el pasado colonial, la historia política del país de origen de las familias, forman los factores intermediarios de la violencia (en el colegio y en el diario vivir). Las contradicciones que sufren los niños y sus familiares son, en ocasiones, drásticas.

Finalmente, la tercera dimensión que observamos críticamente, corresponde a la estructura social, política y económica del país donde se establecieron las familias actualmente. La inequidad social, la posición desfavorable de los migrantes haitianos, su precariedad económica y su dependencia con respecto del gobierno, las relaciones de discriminación y el racismo, los conflictos identitarios, la violencia simbólica que a veces ejercen instituciones modernas como la biomedicina, son fuerzas macrosociales que alimentan la vulnerabilidad de la salud de

estos(as) niños y niñas y de los demás miembros de sus familias y su sufrimiento social. Los sentimientos que generan las experiencias de discriminación en las personas entrevistadas son de desaprobación, aislamiento, inseguridad y tristeza.

Sin embargo, no podemos pasar por alto las acciones de los agentes sociales con miras a adaptarse a las condiciones sociales, al modelo biomédico y a la realidad cotidiana. Además, las estrategias terapéuticas en el seno del hogar y los recursos sociales y simbólicos desarrollados por las familias proporcionan alivio a los dolores abdominales que padecen los niños y las niñas y refuerzan la confianza que sus miembros tienen en la propia capacidad de gestión de la salud de la familia y de su comunidad.

El sufrimiento asociado a los problemas gastrointestinales no puede explicarse sin hacer referencia a los factores intermediarios que conjugan las causas estructurales de orden político y económico, las relaciones socioculturalmente construidas, los idiomas locales de sufrimiento y de explicación del malestar. De esta manera, se hace necesaria la conjugación de epistemologías crítica, interpretativa y fenomenológica, junto con el empleo de herramientas conceptuales, técnicas de recolección de datos y métodos de análisis propios de cada epistemología.

Por último, este artículo ofrece una contribución importante al conocimiento antropológico. En primer lugar, rescatamos una trayectoria de desarrollo canadiense (específicamente quebequense), valiosa y poco conocida en el medio colombiano. Hicimos un recorrido por las vertientes de la antropología médica de las últimas décadas, particularmente las perspectivas interpretativa y crítica. Igualmente, presentamos datos importantes sobre el dolor gastrointestinal en los niños y las niñas inmigrantes, así como los elementos sociales y culturales en los cuales este se produce.

Otros de los aportes que este tipo de antropología médica interpretativa y crítica aporta a la disciplina antropológica son los siguientes: la aproximación humanística de esta subdisciplina, su amplia tradición de trabajo de campo y etnográfico que le permite acercarse a las vivencias de las personas y al lenguaje de expresión, la perspectiva de largo plazo de los fenómenos sociales estudiados, su proyecto de análisis transcultural y comparativo, el espacio que ofrece para la comunica-

ción entre las distintas subdisciplinas de la antropología, el diálogo interdisciplinario (por fuera de las ciencias sociales) que ha logrado dinamizar y la potencialidad de aplicar sus resultados en la realidad social. Así mismo, logra articular una crítica de las instituciones sociales, no solo con el fin de denunciar y prevenir el reduccionismo racionalista o la escisión cuerpo-mente, por ejemplo, sino de aportar conceptos y herramientas de reflexión para pensar la complejidad de los procesos de salud-enfermedad. Una mayor sensibilización frente a los saberes locales, las realidades pluriétnicas, las dimensiones comunitarias y una aproximación contextualizada de los comportamientos de las personas, son otras de las contribuciones que este tipo de trabajo ofrece, no solo a la disciplina antropológica, sino a las ciencias de la salud y a las ciencias sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

Barakzai, Mary, Jacqueline Gregory y Dorothy Fraser. 2007. "The effect of culture on symptom reporting: Hispanics and irritable bowel syndrome." *Journal of the American Academy of Nurse Practitioners* 19: 261-267.

Baretic, Maja, Dragan Jurcic y Mate Mihanovic. 2002. "Epidemiology of irritable bowel syndrome in Croatia." *Coll Antropol* 26: 85-91.

Bibeau, Gilles. 1991. "¿Hay una enfermedad en las Américas?". En *Cultura y salud en la construcción de las Américas: reflexiones sobre el sujeto social*, editado por Carlos Pinzón, Gloria Garay y Rosa Suárez, 43-70. Bogota: Colcultura.

Bibeau, Gilles. 1992. *La santé mentale et ses visages: un Québec pluriethnique au quotidien*. Québec: G. Morin.

Bibeau, Gilles. 1996. "A step toward thinking: from webs of significance to connections across dimensions". *Medical Anthropology Quarterly* 10: 402-416.

Bibeau, Gilles. 1997. "At work in the fields of public health: the abuse of rationality". *Medical Anthropology Quarterly* 11: 246-252.

Bibeau, Gilles. 2006. "Les Églises Noires de Montréal: une voie vers la citoyenneté?". *Anthropologies et sociétés* 30: 202-211.

Bibeau, Gilles y Ellen Corin. 1994. *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. Nueva York: Mouton de Gruyter.

Brodwin, Paul. 1996. *Medicine and Morality in Haiti: The Contest for Healing Power*. New York: Cambridge University Press.

Castro, Arachu y Merrill Singer, eds. 2004. *Unhealthy Policy. A Critical Anthropological Examination*. New York: Altamira Press.

Cathébras, Pascal. 2006. *Facteurs étiologiques de la somatisation et des symptômes fonctionnels*. France: Masson.

Crowley-Matoka, Megan, Somnath Saha, Steven Dobscha y Diana Burgess. 2009. "Problems of Quality and Equity in Pain Management: Exploring the Role of Biomedical Culture". *Pain* 10: 1312-1324.

Chang, Lin, Brenda Toner, Shin Fukudo, Elspeth Guthrie, Richard Locke, Nancy Norton y Ami Sperber. 2006. "Gender, Age, Society, Culture, and the Patient's Perspective in the Functional Gastrointestinal Disorders". *Gastroenterology* 130: 1435-1446.

Das, Veena, Arthur Kleinman, Margaret Lock y Pamela Reynolds, eds. 2001. *Remaking a World: Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley: University of California Press.

DelVecchio Good, Mary-Jo, Paul Brodwin, Byron Good y Arthur Kleinman, eds. 1992. *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.

Drossman, Douglas. 2000. *The functionnal gastrointestinal disorders*. USA: Degnon Associates.

Farmer, Paul. 2003. *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley: University of California Press.

Fassin, Didier. 1996. *L'espace politique de la santé*. Paris: Presses universitaires de France.

Fassin, Didier, 2004. *Afflictions. L'Afrique du Sud e l'appartheid au sida*. Paris: Karthala.

Gidens, Anthony. 1995. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Gómez, Liliana. 2010. "Les maux de ventre des enfants haïtiens de Montréal: entre la recomposition culturelle et la souffrance familiale". Tesis de maestría, Université de Montréal.

Good, Byron y Mary-Jo DelVecchio. 1984. "Toward a Meaning-Centered Analysis of Popular Illness Categories: 'Fright Illness' and 'Heart Distress' in Iran". *Culture, Illness, and Healing* 4: 141-166.

Good, Byron y Marie-Jo DelVecchio. 1993. "Au mode subjonctif. La construction narrative des crises d'épilepsie en Turquie". *Anthropologie et Sociétés* 17: 21-42.

Gouvernement du Québec. 2013. "Migrations internationales et interprovinciales, Montréal et ensemble du Québec, 1996-1997, 2001-2002 et 2006-2007 à 2011-2012". Modificado por última vez el 20 de junio.

[http://www.stat.gouv.qc.ca/regions/profils/profilo6/societe/demographie/migrations/mig\\_toto6.htm](http://www.stat.gouv.qc.ca/regions/profils/profilo6/societe/demographie/migrations/mig_toto6.htm)

Gwee, Kok-Ann y Uday Ghoshal. 2009. "Epidemiology of irritable bowel syndrome in Asia: something old, something new, something borrowed". *Gastroenterol Hepatol* 24: 1601-1607.

Howell, Stuart, Nicholas Talley, Susan Quine y Richie Poulton. 2004. "The Irritable Bowel Syndrome has Origins in the Childhood socioeconomic Environment". *American Journal of Gastroenterology* 99: 1572-1578.

Jackson, Jean. 2000. *Camp Pain: Talking with Chronic Pain Patients*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kang, Jin-Yong. 2005. "Systematic review: the influence of geography and ethnicity in irritable bowel syndrome". *Aliment Pharmacol Ther* 21:663-676.

Kirmayer, Laurence y Allan Young. 1998. "Culture and Somatization". *Clinical epidemiological, and ethnographic perspectives* 60: 420-430.

Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press.

Kleinman, Arthur. 1986. *Social origins of distress and disease: depression, neurasthenia, and pain in modern China*. Yale: University Press.

Kleinman, Arthur. 1988. *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. New York: Basic Books.

Kleinman, Arthur, Veena Das y Margaret Lock. 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.

Laguerre, Michel. 1987. *Afro-Caribbean Folk Medicine*. Massachusetts: Bergin & Garvey.

Laplantine, François y Alexis Nouss. 1997. *Le métissage*. France: Flammarion.

Ledoyen, Alberte. 1992. *Montréal au pluriel. Huit communautés ethnoculturelles de la région montréalaise*. Institut québécois de recherche sur la culture.

Leslie, Charles. 1992. *Paths to Asian Medical Knowledge*. Berkeley: University of California Press.

Lock, Margaret. 2002. "Medical Knowledge and Body Politics". En *Exotic no more: Anthropology on the Front Lines*, editado por J. MacClancy, 190-208. Chicago: University of Chicago Press.

Lock, Margaret y Nancy Sheper-Hughes. 1996. "Critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routine in Discipline and Dissent." *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, edited by Johnson, Thomas and Carolyn Sargent, 41-70. New York: Praeger.

Massé, Raymond. 2001. "Pour une épidémiologie critique de la détresse psychologique à la Martinique". *Sciences sociales et santé* 19: 45-73.

Mayer, Robert, Francine Ouellet, Marie-Christine Saint-Jacques y Daniel Turcotte, eds. 2000. *Méthodes de recherche en intervention sociale*. Montréal: Gaëtan Morin.

Moretti, Christian. 1991. "La médecine créole, ses origines". Dans *Encyclopédie des Médecines Naturelles*. Paris: Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération.

Morris, David. 1991. *The Culture of Pain*, Berkeley: University of California Press.

Mossière, Géraldine. 2006. "Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays: Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres". *Les Cahiers du Gres* 6: 45-61.

Pandolfi, Mariela. 1993. "Le self, le corps, la crise de la présence". *Anthropologie et Sociétés* 17: 57-78.

Poupart, Jean. 1997. *La recherche qualitative: enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal: Gaëtan Morin.

Ramchandani, Paul, Mina Fazel, Alan Stein, Nicola Wiles y Matthew Hotopf. 2007. "The impact of recurrent abdominal pain: predictors of outcome in a large population cohort." *Acta Paediatrica* 96: 697-701.

Rossi, Ilario. 2007. "Quêtes de spiritualité et pluralisme médical: reconfigurations contemporaines". En *Quêtes de santé. Entre soins médicaux et guérison spirituelles*, editado por Durisch-Gauthier, Nicole, Ilario Rossi y Jorg Stolz, 15-30. Genève: Éditions Labor et Fides.

Roy, Bernard. 2003. *Sang sucré, pouvoirs codés, médecine amère*. Montréal: Les Presses de l'Université Laval.

Schepers-Hughes, Nancy y Margaret Lock. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1: 6-41.

Singer, Merrill y Hans Baer, eds. 1995. *Critical Medical Anthropology*. Amityville: Baywood Publishing.

Soulet, Marc-Henry, ed. 2007. *La souffrance sociale*. Suisse: Academic Press Fribourg.

Statistiques Canada. 2013. "Recensement de 2006. Immigration and Citizenship Highlight Tables, 2006 Census". Modificado por última vez el 22 de junio. <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2006/dp-pd/hlt/97-557/T404-eng.cfm?Lang=E&T=404&GH=4&GF=1&SC=1&S=1&O=D>

Vizcarra, Ivonne. 1999. "Au-delà de l'assiette. L'acte alimentaire dans la société et la culture". *Anthropologie et Sociétés* 23: 145-151.

Vonarx, Nicolas. 2005. "Le voudou haïtien: système de soins ou religion? Situer le vodou au sein du pluralisme médico-religieux en Haïti". Tesis de doctorado, Université de Laval.

Young, Allan. 1981. "When Rational Men Fall Sick: An Inquiry into Some Assumptions Made by Medical Anthropologists". *Culture, Medicine and Psychiatry* 5: 317-335.



## COLORES Y OLORES DEL CUERPO TIKUNA

---

JEAN-PIERRE GOULARD\*  
CERMA - EHESS · FRANCIA

\*jean-pierre.goulard@wanadoo.fr

Artículo de investigación recibido: 13 de abril del 2013 · Aprobado: 26 de febrero del 2014

## RESUMEN

El totemismo se ha estudiado como categoría desde los comienzos de la antropología y continúa siendo de su interés: Lévi-Strauss propuso entenderlo como una lógica de clasificación y Descola lo considera uno de los cuatro modos de organización ontológica, elaborado por los humanos para establecer relaciones con los no-humanos. En esta contribución analizaremos el totemismo mediante los elementos sensoriales que lo definen y se buscarán los denominadores comunes, para comprender cómo se establecen los epónimos de los clanes de los tikunas en el noroeste amazónico. Sin la intención de destacar las relaciones anatómicas, se evidencia que en dicho contexto prevalecen los lazos fisiológicos que se apoyan en los sentidos. Se planteará otra mirada al sistema clánico de este pueblo, para definirlo como una clasificación indígena de tipo cladístico.

*Palabras clave:* clanes, clasificación, cuerpo, sentidos, tikunas, totemismo.

## COLORS AND SMELLS IN THE TIKUNA BODY

### ABSTRACT

Totemism has been studied as a category since the beginnings of anthropology and it continues to be of interest for the discipline. Lévi-Strauss suggested understanding it as a logic of classification, while Descola considers it to be one of the four modes of ontological organization designed by human beings in order to establish relations with non-human beings. The article analyzes totemism on the basis of the sensory elements that define it, seeking common denominators in order to understand the manner in which the Tikuna people of the northwest Amazon establish their clan eponyms. Though it is not our intention to emphasize anatomical relations, it is evident that physiological bonds based on the senses prevail in that context. The article proposes a different perspective on the Tikuna clan system in order to define it as an indigenous classification of the cladistic type.

*Keywords:* clans, classification, body, senses, Tikuna people, totemism.

## CORES E OLORES DO CORPO TIKUNA

### RESUMO

O totemismo vem sendo estudado como categoria desde o começo da antropologia e continua sendo de seu interesse; Lévi-Strauss propôs entendê-lo como uma lógica de classificação e Descola o considera um dos quatro modos de organização ontológica, elaborado pelos humanos para estabelecer relações com os não humanos. Nesta contribuição, analisaremos o totemismo mediante os elementos sensoriais que o definem e se buscarão os denominadores comuns para compreender como se estabelecem os epônimos dos clãs dos tikunas no noroeste amazônico. Sem a intenção de destacar as relações anatômicas, evidencia-se que nesse contexto prevalecem os laços fisiológicos que se apoiam nos sentidos. Será proposto outro olhar ao sistema clânico desse povo, para defini-lo como uma classificação indígena de tipo cladístico.

*Palavras-chave:* clãs, classificação, corpo, sentidos, tikunas, totemismo.

Una vez terminado el ordenamiento del universo, los gemelos *Joi* e *Ipi* introdujeron una clase de seres para completar su obra, así le dieron vida a los *pogüta*, los primeros “humanos verdaderos”. Primero *Joi* y luego con ayuda de su hermano, ellos atraparon una gran cantidad de peces *Brycon* sp., (*ngechi*), los cuales, al contacto con la tierra firme, tomaron una apariencia humana. Así convertidos, estos cometieron numerosas relaciones incestuosas, lo cual fue rechazado por *Joi*, quien se había aplicado a sí mismo una regla de alianza matrimonial que “sus” criaturas no habían adoptado. Enojado por todo esto, *Joi* decidió reunirlos para darles a probar un *ngiri* (familia de los *Alligatoridae*). Juntos lo cocinaron para luego consumirlo (algunas versiones dicen que el caimán fue hervido y otras afirman que fue ahumado). Luego, uno tras otro, comieron un pedazo de carne, anunciando, en seguida y en voz alta, el sabor que cada uno de ellos percibía al probarla: de esta manera *Joi* atribuyó los clanes a cada uno de los comensales. Al terminar la degustación, él les ordenó repartirse en adelante en dos mitades exógamas, ordenando un respeto estricto de tal regla, so pena de sufrir las peores calamidades para aquellos que ignorasen la norma. Tal regla perdura hasta hoy, al punto que ha sido constatada actualmente en alrededor de cincuenta de los clanes tikuna (Goulard 2009, 100-101).

Para los tikunas<sup>1</sup> todo “ser vivo” o “existente” *du-ü* posee un principio<sup>2</sup> corporal *maü*, un principio vital *ae* y un principio energético

1 Los tikunas son uno de los grupos más importantes de la Amazonia. Actualmente se encuentran repartidos a los lados de las fronteras entre Brasil (46.045 en el 2010), Perú (6.982 en el 2007) y Colombia (8.000 en el 2011). Los mismos comparten una lengua “única”, aunque con tres dialectos (Santos 2005) y habitan fundamentalmente sobre la ribera del río Amazonas, donde practican la horticultura de tumba y quema, así como la pesca. La caza conserva un puesto privilegiado entre las actividades económicas de algunos miles de ellos que todavía residen en el interfluvio.

2 Las palabras ‘esencia’ o ‘sustancia’ usadas de manera común en la antropología no parecen corresponder aquí a la percepción y a la glosa indígena. Entonces he preferido usar la palabra ‘principio’ cuyo alcance es más extendido, hasta intemporal. Entre los presocráticos, el *arché* es un principio *princeps* que se interesa en el fundamento de la existencia de las realidades. Ellos lo entendían como el estudio de lo que funda la existencia de las realidades de manera empírica, propuesta que me parece acercar los aspectos que sirven a construir y a percibir el *Ser* entre los tikunas.

*pora*, sin importar cuál sea su apariencia: humana, animal, vegetal u otro tipo de “entidad”. El primero, otorgado en el momento de nacer, es inalienable, mientras que los otros dos son adquiridos progresivamente a través de las prácticas rituales y son alterables (por enfermedades, por la alimentación, etc.). En el pensamiento tikuna cada ser posee un *maū*, el cual deriva de un epónimo. Todo ser desprovisto de él carecería de una identidad humana. En esta sociedad es indispensable antropomorfizar, fabricar, “dar cuerpo” de manera inmediata a los recién nacidos; es decir que se considera fundamental reconocerles su ‘*duū ciudad*’, lo cual se hace por la atribución de un nombre umbilical, cuya representación para sí y para los demás constituye lo que Godelier y Panoff (1998, xxiv) apuntan como un “anillo de realidades ideales y emotivas [y] por tanto físicas”, lo que se encuentra al igual entre otros grupos étnicos de la Amazonía, del Brazil central (*Jé...*) o los Surui (Yvinec 2012) y muchos otros más.

En esta contribución, nos interesamos por el primero, el principio corporal *maū*, el cual constituye la identidad individual y entonces social de cada uno de los seres y especialmente de los “humanos verdaderos” *duūgūuchi*, los tikunas. Pero ¿qué contiene tal noción? En la búsqueda de esa respuesta, examinaremos algunos epónimos con el objeto de encontrar sus aspectos comunes. Así, uno de nuestros objetivos es determinar las asociaciones entre dos o más epónimos en referencia a un mismo clan. Para eso, será preciso deconstruir el objeto y determinar las categorías tomadas en cuenta por el pensamiento tikuna con el objeto de presentar una posible lectura de su organización social. El enfoque que proponemos resulta del estudio realizado en una sociedad situada en el medio Amazonas, fundada sobre mitades patrilineales y exogámicas, cada una reagrupando un número determinado de clanes. El nombre umbilical (simple o doble) dado al recién nacido resulta del préstamo de cualidades relativas al epónimo (y/o a las especies asociadas al mismo) según el principio de filiación patrilineal. El estudio de los nombres umbilicales permite destacar una “teoría indígena” de la nominación, constituida principalmente de contenidos gustativos, visuales y auditivos, físicos, entre otros.

Keane ha puesto en relieve el lugar de la iconicidad de las representaciones por un lado y la dicotomía entre el ‘Sí’ y el ‘Otro’ (Keane 2003, 410); el otro entendido, no tanto en una distinción entre “las personas

y las cosas”, como vale en ciertas culturas, sino que está presente adentro de la sociedad misma y se expresa o se manifiesta a través de los cuerpos físicos. En otros términos, retomando a Pierce, el otro está presente en “la utilidad de la iconocidad y de la indexicalidad por el análisis social de los artefactos” (Ibíd. p. 414).

Por su lado, Rosengren, a partir de una investigación realizada entre los matsigenkas, nota que en ellos “los aspectos del Sí tienen una constitución de origen social antes de ser los productos de factores materiales” (2006, 86) y añade que “el cuerpo material no es otra cosa que el casco que encierra el Sí. Por consecuencia, el cuerpo, en este contexto, tiene un valor instrumental como herramienta con función social y de comunicación” (Ibíd. p. 89).

Y se puede prolongar esta reflexión y añadir que tal propuesta incluye que se le da su lugar al individuo dentro de un encajonamiento de signos (nombre umbilical, clan, mitad) en el caso tikuna, lo que vamos a ver en seguida.

#### DE LA ORGANIZACIÓN CLÁNICA

Entre los tikunas la identidad nominal se funda sobre la pertenencia a un clan que afirma la individualización a través de la atribución de un nombre personal especificando al sujeto. A diferencia de la exterioridad del cuerpo adornado, decorado, enmascarado o tatuado, este grupo étnico construye así su “ser verdadero”, su interioridad, a través de un conocimiento no-verbal de propiedades que provienen de la especie (vegetal o animal) que da su nombre al clan al que cada uno pertenece<sup>3</sup>. En efecto, cada persona posee algo de la totalidad percibida a través de su corporalidad, contiene términos de su identidad y de su “principio corporal”. Como “espejo de la identidad”, el cuerpo así identificado es parte activa de su medio ambiente, al tiempo que participa de la lógica social. De hecho los tikunas reconocen que los miembros de un mismo clan poseen cualidades físicas y sociales similares y que comparten con los de los clanes de su misma mitad una misma sustancia, la sangre.

3 Por falta de espacio, no se pueden desarrollar aquí los resultados de la recopilación de apellidos de los miembros de un clan, lo cual permite ‘reconstruir’ la especie en sus diferentes aspectos (físicos, cualidades, etc.).

El sistema clánico tikuna, de tipo categorial, reposa sobre saberes ligados a la percepción de los seres vivos; así, los indígenas recurren a herramientas de tipo nemotécnico. Un cierto número de objetos naturales de uso social y simbólico está ligado, según un código de percepciones relacionadas con los sentidos y con las maneras de ser. Estas percepciones están contenidas en el nombre umbilical: antes de cortarlo, las mujeres que asisten a la parturiente le dan un nombre simple o doble en relación con la especie totémica del padre del recién nacido. El sistema clánico tikuna se funda entonces sobre una lógica metafórica, ayudado por códigos construidos sobre analogías y metonimias o sobre series de estas.

#### DATOS CLASIFICATORIOS

Varias clases de atributos participan en la codificación sociológica, lo que permite clasificar y especificar los clanes de los que provienen los nombres umbilicales. Cada especie tomada, así como su(s) especie(s) asociada(s), tiene características propias, exclusivas del “grupo” que constituyen. Si no existe una glosa específica, se hace referencia a una especie prototípica que tiene la misma denominación, pero que posee dimensiones que prevalecían en los tiempos míticos.

Cada clan posee atributos y propiedades que facultan un acercamiento accesible a todos los miembros del grupo étnico. Las especies tomadas para nombrar un clan son reconocidas como poseedoras de marcas y atributos del recién nacido dentro de los cuales se encuentra su nombre personal, durante el corte del cordón umbilical. Estas características o atributos pertenecen a diferentes dominios e inducen propiedades y capacidades *performativas* propias de la especie considerada. Las cualidades o “maneras de ser social o moral de los clanes” son también fisionómicas y jamás son reivindicadas directamente por los miembros del clan involucrado, pero figuran en el discurso de terceros, quienes dan fe de su realidad. Así, los del clan de la gallina andan con los pies “abiertos”, los del clan *huito* tienen la piel negra, los del clan del gavilán real son belicosos, se tiene miedo de los del clan del ‘tigre’, etc. (Goulard 2009, 105-109). Nuestra perspectiva considera que los contenidos presentados aquí son “homologías” secundarias, es decir, estados de caracteres derivados y compartidos entre, por lo menos, dos seres (humanos y/o no-humanos), que permiten estable-

cer relaciones por “homologías” fundadas en una serie de analogías. Entonces, más allá de ser partícipe de un sistema de clasificación, este sistema incluye otros criterios para calificar al humano y a su grupo de pertenencia.

Los tikunas con quienes trabajé no dejan de señalar que las analogías de orden comportamental son tenidas en cuenta en las características clánicas: se pone de relieve correspondencias y similitudes entre una especie animal y los miembros del clan. Por otra parte, no hay herencia de un “ancestro” común, en la medida en que no es estrictamente un “tótem”, sino la convergencia o la pertenencia del humano a una descendencia, a través de un rasgo dado en el nombre umbilical. Pero, vale la pena preguntarse por qué tal o tal atributo viene a ser la característica de un clan y no de otros. No puedo aportar una respuesta, aunque hay que señalar que los nombres umbilicales lo explicitan a su manera. Tales analogías fisionómicas y/o comportamentales cualifican y unen a los miembros de cada clan.

Así, un hombre del clan ardilla (*taü*) tiene por nombres umbilicales ‘diente enganchada y cola levantada’ *püpütakü rü tanagüre-ikü* y una mujer del clan de la vaca (*woka*) los de ‘bella pezuña y grande huella’ *tachitüna rü mepatüna* (véanse otros ejemplos en Goulard 2009, 92).

Las analogías de las cuales se ha hablado se inscriben entonces dentro de las relaciones entre humanos y no-humanos, entre una especie dada y un humano verdadero de un clan determinado.

#### ANALOGÍAS SOMÁTICAS

Curt Nimuendajú fue el primer etnólogo que prestó atención a este aspecto. Él situó la concepción tikuna del medio ambiente dentro de una visión místico-religiosa, sugiriendo un vínculo espiritual, cuando propone ver una “concepción mística del alma” para comprender “la identificación de los árboles con los mamíferos [...]. El alma del árbol, lo abandona durante la noche bajo la forma de un animal con el que los árboles se identifican, [y] retorna al amanecer” (Nimuendajú 1952, 57 [traducción personal]). Si los datos tienen todo su valor hasta hoy, propongo otro modo de analizarlos a partir de mitos y de la glosa de los actores indígenas. Así el perezoso (*Choloepus didactylus*), el “padre”<sup>4</sup>

---

4 Los tikunas usan el término padre *-natü* como sufijo para especificar alguna

de la ceiba porque reside en ella, o el gusano blanco de los coleópteros (o gorgojo de las palmeras) es también el padre de la palmera *Mauritia* porque crece al interior de su tronco podrido.

La exégesis indígena ofrece así relaciones que se basan en criterios válidos para una analogía formal del parecido (o de similitud) o fundados en una analogía de orden alimenticio. Un informante reporta que cada denominación clánica contiene “variedades de forma: sabor, flor, fruta y formas de vida, de comer, de gritar, de cantar”. Es así que se hace conveniente comprender que el fruto de la “soga cascabel” (*Thevetia*) es asociada a la ardilla (*Sciurus igniventris*), por sus colores similares; su fruto, una vez seco, presenta el mismo motivo, literalmente el mismo “retrato”, que el observado en la cabeza de los shushupes *atape* (*Bothrops sp.*) y *nawü* (*Lachesis muta*). Una relación similar vale para el “diseño” de la corteza del árbol huacapú (*Lindakeria maynensis*) y el del cuerpo del jaguar (*Onça pintada*). De tales relaciones de similitud derivan operadores comunes, tales como el “color” (ardilla cascabel) o el “diseño” (fruto de cascabel-cabeza del shushupe / jaguar - huacapú), pensados así mismo como *ma-ū*.

De hecho la noción de *maū* cubre de manera simultánea el “principio corporal” y “el espíritu del cuerpo”. Esto significa tanto la forma como la permanencia de cada ser viviente en el curso de su existencia, cualquiera que sea su apariencia. Antes que adherir a una concepción mística del universo, los tikunas dan cuenta de acercamientos a partir de una lógica de relaciones y de similitudes entre el epónimo y las especies asociadas, que permite establecer una serie de correspondencias entre los términos.

Como acabamos de ver, el carácter común entre el huacapú y el jaguar es el “diseño” o “motivo-retrato” que constituye un “nodo” que liga los dos taxones y se inscribe en una relación inclusiva que puede ser representada en el gráfico 1:

Las especies asociadas al clan del fruto de *Thevetia* presentan una situación más compleja porque aquí tres términos son tenidos en cuen-

---

‘entidad’ asociada a una especie animal o vegetal o a un espacio que también es llamado “madre” por parte de muchos otros grupos amazónicos.

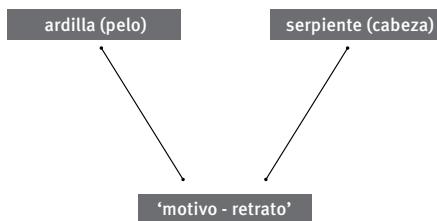


Gráfico 1.

Nodo con dos taxones

Fuente: Goulard 2009, 113.

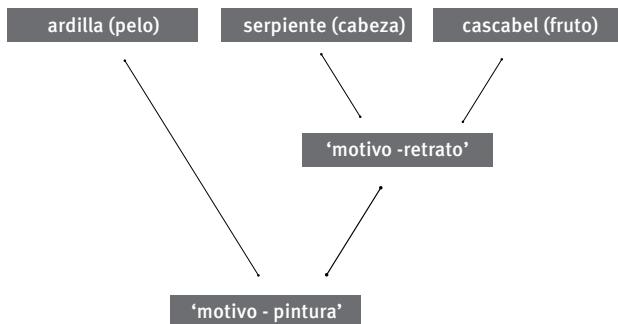


Gráfico 2.

Nodo con tres taxones

Fuente: Goulard 2009, 114.

ta. De una parte, el fruto y la cabeza de la serpiente poseen el *maū* “motivo-retrato”; de otra parte, la ardilla, la cabeza del shusupe y el fruto de cascabel están relacionados por el *ma-ū* “color-pintura”. La relación entre los dos *maū* puede representarse en el gráfico 2:

En este último ejemplo, varios “nodos” son necesarios para dar cuenta de las relaciones de similitud entre las tres especies consideradas. Un grado de segregación “evolutiva” suplementario aparece así

con la asociación de un tercer término que hace necesario introducir el nodo “color-pintura”<sup>5</sup>.

En los ejemplos considerados anteriormente, la codificación clínica se basa en la pertinencia de percepciones visuales junto a las de orden gustativo, que examinaremos más adelante. La adopción de un epónimo vale ante todo por el valor operatorio que se le da en un contexto determinado (ej.: fluvial o interfluvial<sup>6</sup>). Aunque el epónimo tomado puede ser un guacamayo rojo en zona fluvial y una palmera en zona interfluvial, son siempre las mismas especies que se hallan asociadas dentro del ordenamiento clínico. A manera de hipótesis, esta situación podría ligarse a una suerte de estado de rareza de la especie dentro de uno o del otro contexto.

Si tal codificación facilita la lectura de los clanes y de sus epónimos asociados, es preciso agregar que el término *maū* contiene además otra denotación que completaría estos diferentes aspectos. Este término también sirve para designar todos los hilos que los unen: así, en el curso de sus curaciones, el chamán sigue su “hilo” *maū* para llevar a bien sus viajes con el fin de sanar a sus pacientes, o incluso para visitar a los “padres” de los animales que viven en los salados. El mismo término designa la cuerda que sirve para atar una embarcación, y también se utiliza para nombrar el camino, como el “camino de caza” *fenemaū*. Estamos, por lo tanto, autorizados a considerar el *maū* como un “vínculo” metafórico entre los humanos y los no-humanos. Así, el chamán sigue su *maū* cuando va a encontrar la(s) entidad(es) con la(s) cual(es) va a negociar la recuperación de lo “perdido” al paciente que está sanando. Los cazadores cogen su *maū* cuando entran en el monte cada uno usando el suyo, nunca exactamente similar al de los otros de la maloca; además, es el mau el que le enseña a su hijo cuando van juntos a cazar.

5 Criterios similares a los de los clados que son la base de la clasificación filogenética (Lecointre y Le Guyader 2000, Goulard 1998, 2009).

6 La mayoría de los tikunas vive hoy en las riberas del río Amazonas, a donde migraron desde la zona interfluvial a partir del siglo XVIII. Unos miles viven todavía allá. Mis datos resultan de encuestas realizadas en ambos contextos.

## LOS CÓDIGOS DE LOS SENTIDOS

Si los referentes que sirven para la constitución de clanes presentan un número de caracteres intrínsecos, también poseen caracteres extrínsecos definidos por los contextos y por sus “variedades de forma”. La distinción “con plumas/sin plumas” sobre la cual se fundan las mitades clánicas (*infra*) remiten a los polos “arriba” (río arriba<sup>7</sup>) y “abajo” (río abajo). Sin embargo, tal división entre clanes se basa ante todo en criterios que derivan de los sentidos. Su ordenamiento se funda sobre cualidades que se ubican en la definición de clanes e igualmente en la de mitades.

En el mito que relata la instauración de clanes, una persona de cada uno de los grupos invitados a comer la carne del caimán debe responder a una pregunta relativa al “olor-sabor” que percibe en la carne. Una vez este “olor-sabor” es enunciado en voz alta, la historia agrega que la persona se considera como integrante del clan de la especie que el probador ha nombrado. Es así que luego de compartir este alimento los “seres vivos verdaderos”, los *duü gü*, toman la apariencia humana, es decir ya son los tikunas, diferenciados, dotados con los atributos de alguna especie animal o vegetal. Como lo anota uno de los lectores de este texto, algo parecido se halla en el medio Caquetá, donde la manera en la que se cataba un caldo de anaconda le daba el nombre a un clan, procedimiento mediante el cual se generaban los nombres de muchos clanes. En este caso, no era solamente cuestión de sabor<sup>8</sup> y se lamía el caldo o se servía en un contenedor.

La selección de ciertas especies constituye una primera escogencia, según el sabor percibido de la carne de un único animal durante el primer consumo por parte de las personas presentes. El criterio “consumo alimenticio” es un carácter común compartido por las especies contempladas por el mito para nombrar los clanes. El mismo constituye —en calidad de hipótesis— una homología primaria, fundada sobre una relación de tipo “alimenticio” especificada por cualidades o características que provienen de los sentidos.

7 ‘Río arriba’ se refiere a la cabecera del río; ‘rio abajo’, a su desembocadura.

8 Cuando se refiere al sabor siempre hay que asociarlo con el olor y viceversa.

## DEL GUSTO Y EL OLOR

Esta homología se señala sistemáticamente a través de la insistencia del carácter “sabor/olor” *à:kà* en la definición de los clanes. La misma se encuentra en las relaciones de la vida cotidiana. Así a la pregunta: ¿cuál es tu clan *kü-a?*, frecuentemente se responde al etnólogo, “jaguar *à:kà*” mientras que este esperaba oír “jaguar *kü-a*”. Cada especie elegida para nombrar un clan posee entonces un sabor/olor propio que puede sustituirse en el plano verbal al término *kü-a*. En la tabla 1, elaborada a partir del trabajo de M. E. Montes (2001) y confirmada por nuestro trabajo, se presentan algunas de las asociaciones posibles entre los clanes y la relación del “sabor”.

Estos datos muestran que el pescado descompuesto es efectivamente el alimento de la garza grande y el pescado fresco es el que prefiere la garza pequeña; lo podrido es el alimento del cóndor, mientras que los frutos maduros son preferidos por el guacamayo. De la misma manera, el fruto del *Thevetia* tiene un sabor amargo que se encuentra a su vez en la carne de la ardilla. Los ejemplos muestran hasta qué punto dentro de este sistema las especies están asociadas a sabores que los determinan.

**Tabla 1. Clanes y sabores**

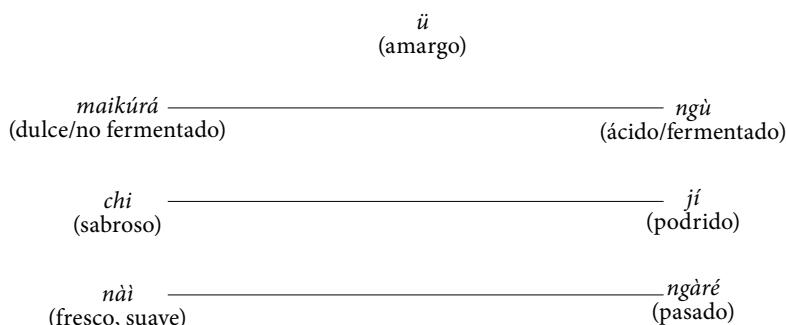
Sabores	Clanes
<b>nàí-à:kà:</b> sabor del pescado fresco	<b>kó:wà-küà:</b> clan de la garza pequeña ( <i>Ardea cocoi</i> )
<b>daù-à:kà:</b> sabor de los frutos maduros	<b>ngòü-küà:</b> clan del guacamayo ( <i>Ara macao</i> )
<b>ngàré-à:kà:</b> sabor del pescado pasado	<b>jàwürú-küà:</b> clan de la garza grande ( <i>Mycteria Americana</i> )
<b>ü-à:kà:</b> sabor amargo-salado	<b>árú-küà:</b> clan del fruto de cascabel ( <i>Thevetia</i> sp.)
<b>jí-à:kà:</b> sabor ácido, pestilente	<b>ècha-küà:</b> clan del cóndor ( <i>Sarcoramphus papa</i> )
<b>déè- à:kà:</b> sabor a amarillo aceitoso	<b>témá-küà:</b> clan del aguaje ( <i>Mauritia flexuosa</i> )

Fuente: elaboración a partir de Montes (2002, 122-123).

Este rasgo se confunde con otro, el del olor *èmà*, al cual se asocia frecuentemente. En el mito de origen, el narrador le hace decir a quien acaba de probar el trozo de carne del caimán, lo siguiente: “¿por qué esto tiene el olor-sabor de la carne del pájaro garrapatero<sup>9</sup> (*Crotophaga* sp.)?”, y la misma pregunta se le hace a todas las personas que le siguen. Así, el olor *èmà* se agrega y completa el sabor, yendo muchas veces en parejas. El discurso indígena insiste sobre la correlación “sabor/olor” que participa así de la definición del clan. Si la semilla del árbol huacapu (*Lindackeria maynensis*) está asociada al perro (*airu*) y al jaguar, es porque el “huacapu tiene el olor del jaguar”. Así, los olores y los sabores se perciben como equivalentes a la hora de establecer la relación entre los epónimos y las especies asociadas que constituyen un clan determinado.

Estos sabores reconocidos para las especies se inscriben, por otro lado, en polaridades que engloban los términos vistos anteriormente (Montes 2001), (gráfico 3).

Las especies tomadas para constituir los clanes se encuentran en esta división, salvo el término “amargo” *ü* situado fuera de esta polaridad, lo cual no resulta sorprendente: remite al plano de lo no-maduro, a lo verde que ocupa una gran importancia en la referencia al medio ambiente.



### Gráfico 3.

Polaridades de los sabores

Fuente: Montes 2002, 130.

9 El vacamuchacho, en la lengua regional (Montes 2002, 132).

Sin pretender exponer la totalidad del sistema clánico tikuna, los ejemplos precedentes son, sin embargo, suficientemente explícitos para afirmar, junto con Erikson, autor que trabaja con el grupo de los matis, que “el recurso de un vocabulario sensorial solo es un artificio que permite la traducción, en un idioma eminentemente concreto —el de la sapidología o “etnología de los sabores [...] de un discurso que se apoya en cualidades claramente menos palpables: la esencia de las mitades” (Erikson 1999, 253). Efectivamente, el vocabulario sensorial participa directamente de la definición del “principio corporal” entre los tikunas, como lo señala un informante: “la hormiga tiene el mismo *maū* que el fruto del *Thevetia* y que la ardilla porque poseen el mismo olor”. Que el *maū* esté asociado a la sangre, como lo veremos más adelante, no resulta sorprendente; los primeros “humanos pescados” no tenían sabor, dice el mito, y solo la adquisición de un “sabor-olor” hizo posible la determinación de los clanes, permitiendo así reconocerse en seguida entre personas de sangre idéntica.

#### LOS COLORES

El cromatismo juega también un rol significativo en la constitución de los clanes. Aun cuando hay ciertas lagunas en la información que impiden una sistematización del conjunto de las relaciones, es sin duda posible elaborar la tabla 2, que se yuxtapone al de los sabores y olores (Montes 2001).

Tabla 2. Clanes y colores

<b>dàú:</b> rojo maduro	<b>dàù-akà-èmà:</b> huele a sabor maduro
clan del guacamayo rojo ( <i>Ara macao</i> )	
<b>déè:</b> amarillo / aceite	<b>déè-à:kà-emà:</b> huele a amarillo-aceitoso
clan del aguaje ( <i>Mauritia flexuosa</i> )	
<b>é:</b> negro	<b>é-à:kà:</b> sabor a genipa (astreingente)
clan del huito ( <i>Genipa americana</i> )	

Fuente: Montes 2002, 126.

Es fácil notar que las especies tomadas como clanes “con plumas” prefieren los colores vivos o contrastantes. Así, los pájaros de la familia de los *Icteridae* son de color amarillo; los de la familia de los psitácidos, de color verde o poseen colores variados sobre un fondo verde, mientras que los de la familia de los *Rhamphastidae* tienen un plumaje vivo y multicolor. Los colores de los de la familia de los *Ardeidae* son contrastantes como los de la familia de los falcónidos, con predominancia del blanco/negro claramente distinguido en estos últimos. Por otro lado, el hocco (de la familia de los *Cracidae*) se caracteriza por su cresta roja, obtenida, según el mito, después de frotar su pico con una palmera *Bactris*. En oposición, las especies tomadas para la mitad “sin plumas” son más bien consideradas como de color marrón u ocre; estas tienen, la mayoría de las veces, colores neutros y monótonos, sin un verdadero relieve cromático.

Estos colores se evocan en el curso de los rituales, sobre todo durante los cantos, en función del clan de la persona que se celebra. Es así como el verde se nombra cuando el ritual respectivo concierne a una persona del clan tucán; el blanco, cuando se trata de alguien del clan palmera *waira*; y el negro, para el clan caracara (*Daptrius americanus*). Comparando esta paleta de colores vemos que la coloración viva se situaría hacia “arriba”, cerca al atardecer, y la coloración mate “abajo”, del lado del amanecer, teniendo en cuenta que la dirección va de occidente (arriba) a oriente (abajo).

Estos colores se adquirieron en el momento de la creación del mundo. La mayor parte de las aves los obtuvieron bañándose en la sangre de los restos de un monstruo caníbal. Un héroe, *Metare*, transformado en pájaro cacique, le sugiere a su suegro autodevorarse, y se lanza en seguida en la sangre de su víctima: “su cuerpo se vuelve rojo. Toda suerte de aves también se sumergirán [...], son estos los pájaros que tienen colores vivos”, añade *Chetanukü*, el narrador del mito (1988). De esta manera, estos pájaros fueron “marcados”. Por el contrario, las aves de color negro son el resultado de la transformación de las ¿aves? a partir de las hojas del árbol que sirvieron a la Luna para limpiarse la cara cubierta de genipa, luego de una relación incestuosa con su hermana.

Ahora bien, podemos acudir a los neurobiólogos que han notado que los seres humanos perciben como colores puros el negro, el rojo, el verde, el amarillo y el azul y que el negro representa sin duda la “abun-

dancia de colores”, no es un color sin relieve cromático y que, entonces, hay razones para derivar los colores del negro. Estas consideraciones corroboran lo dicho por el mito tikuna en el cual los pájaros de color negro han adquirido sus colores vivos tras un baño en la sangre de un héroe caníbal. La sangre es efectivamente la sustancia que sirvió para marcar las especies que entran en el dominio del clan: la sangre del caníbal por los colores vivos, la sangre incestuosa por los colores oscuros.

### LAS MITADES

Los tikunas reivindican el sistema clánico descrito de esta manera, cualquiera que sea el contexto en el que cada uno se encuentre hoy (residencia en comunidades, influencias mesiánicas o influencias derivadas de la urbanización, etc.). Este modo de organización permite inscribir efectivamente a todos los seres humanos en un contexto étnico. Por lo demás, se trata de un sistema en el cual, según las necesidades, nuevos clanes son fácilmente integrados. Así, un hombre mestizo se ha integrado al clan guacamayo rojo *ngo-üü* a través de la familia extensa indígena de su esposa, porque esta última pertenecía a un clan “sin plumas”; de otro modo, según ellos, se hubiera tratado de una alianza contranatura, es decir una alianza desde el punto de vista de la familia de la futura esposa, de carácter incestuoso. Esta adaptabilidad es válida para los blancos a quienes se les atribuye, de manera genérica, el clan vaca<sup>10</sup>; cuando aparece la necesidad de integrar a uno de ellos a través de un nexo matrimonial, está abierta la posibilidad de otorgarles otro clan en función de aquel al que pertenece la familia de la novia. Para los tikunas, cada “humano verdadero” tiene que pertenecer a un clan para ocupar un puesto en el medio ambiente.

Para retomar lo dicho, el encajonamiento no se termina todavía. Se agrega un grado suplementario de clasificación resumido así por un interlocutor tikuna: se debe “considerar las clases, por lo tanto se

<sup>10</sup> La abuela de la familia de un clan ‘sin plumas’, con quien he compartido mi cotidianidad durante unos meses, en el clan del guacamayo rojo (*Ara macao*). Por otra parte, durante mi encuesta, he podido notar cómo a unos cuantos hombres no-tikunas que eran del clan del ganado y vivían con mujeres tikunas pertenecientes a un clan sin plumas, se les ha incluido en un clan ‘con plumas’ para protegerse de una eventual acusación de incesto. Eso atestigua, por lo menos en la actualidad, la ductilidad del sistema clánico tikuna.

deben conservar los clanes”. Por “clases” él entiende las “mitades” indisolubles a los clanes. Así, luego de haber proclamado el “sabor-olor” del trozo de carne que acababa de consumir, los recién identificados y sus cercanos se han reunidos *chigütanükü*, *tanü* expresando una noción de reagrupamiento por clan. Además, *chautanü* significa ‘mi familia’, ‘mi grupo’, ‘los que tienen el mismo carácter’. Así, cualquiera que sea el contexto de enunciación, el término *tanü* se relaciona con la mitad y se refiere al clan, porque si “cada mitad es de la misma familia”, dice otro, “el clan, es para reencontrarse como familia”.

Así, existe una noción de mitades, una “sin plumas” y la otra “con plumas” que se construye con el morfema *chi-i*, “pluma, ala” que vincula los dos subconjuntos “con plumas” *a-chi-i*, y “sin plumas” *nge-chi-i*. Los “objetos naturales” tomados permiten avalar la realidad de esta dualidad. Cada grupo es la continuidad de los clanes cuyos epónimos con plumas son pájaros, y sin plumas aquellos cuyo epónimo es una especie vegetal o animal terrestre. Teniendo en cuenta este rasgo, la división en mitades es ante todo descriptiva antes que un sistema normativo. Sin embargo, si la reivindicación de pertenencia a un clan es explícita, la inscripción en una mitad es implícita; esta crea un marco de asociaciones dentro del cual se inscriben todos los “seres verdaderos”.

#### EL COMPLEJO CULTURAL DE LA SANGRE

Las mitades determinan las relaciones de orden matrimonial y ritual en la medida en que se fundamentan en un criterio de sangre; los de cada mitad comparten la misma sangre. En el nivel supragenérico de la mitad, la “sangre” une a todos sus miembros. Si la oposición “con plumas”/ “sin plumas” es la expresión de esta dualidad, la sangre, en tanto sustancia, es el principio causal; establece el principio de asociación entre los clanes, al tiempo que el principio de oposición entre estas. “La liana *aru* y el jaguar *ai* no pueden reunirse porque tienen la misma sangre”, explicita un informante. Otro precisa a su vez en español, que cuando “dos [personas] de la misma *raza* se unen, la sangre que sale es la misma, entonces este que sale no es otro”, razón por la cual la alianza matrimonial es condenada.

De hecho, la unión entre dos personas que pertenecen a la misma mitad es rechazada porque poseen la misma sangre y toda relación sexual les está prohibida. Si, a pesar de todo, tal unión se realiza, las

personas implicadas están en situación de incesto *womachi*. Monstruos o seres deformes podrían nacer de tal unión, cuando la mujer no queda simplemente estéril. De todas maneras, toda suerte de calamidades amenazan a los “culpables” y también al grupo étnico entero. El rechazo de tal situación es tan fuerte que las pocas parejas acusadas de incesto tienen que huir, luego de haber sido amenazadas de muerte por los miembros de su grupo residencial. Así en el mes de octubre de 1987, estuve presente cuando, en un pueblo de la ribera del río Amazonas, se manifestó una oposición fuerte de los integrantes de un pueblo que amenazaron de muerte a una pareja que recién vivía junta. Esta tuvo que irse pronto por estar viviendo una situación de incesto, ya que ambos pertenecían a dos clanes de la misma mitad. Se decía que ponían en peligro la existencia misma de la comunidad, la cual iba a desaparecer pronto. Se mudaron a Manaos donde se encuentran hasta hoy y nunca tuvieron hijos, lo que confirmó para muchos su situación incestuosa.

Otro caso ocurrió en el mes de noviembre de 1998: una mujer tuvo una visión en el transcurso de una ceremonia dentro del templo evangélico y denunció al pastor por tener una relación incestuosa extraconyugal. El pastor fue destituido de inmediato de su puesto y dejó el caserío por un tiempo. De cualquier manera, las entidades nefastas, muchas veces denominadas demonios *ngo-ogü* que acechan en la selva, aprovechan tales comportamientos para intervenir entre los humanos. Los tikunas saben que los *ngo-ogü* persiguen siempre a aquellos de la misma mitad que viven juntos por atacar su principio vital. Se comprende entonces la necesidad de que los “nuevos clanes” se posicionen en el sistema de mitades: así, desde el punto de vista de las alianzas contraídas desde la primera generación, quienes pasan a ser de a los clanes genipa y ganado (vaca), recién integrados por ser de origen “mestizo”, se incluyen para reunirse con los de la mitad “sin plumas”, en su mayoría.

La situación de incesto induce a un estado amargo, *na-ü*. Ahora bien, lo amargo es la expresión de falta de madurez, de todo lo que está todavía verde, *do-ü* (no-tierno; amargo). Así, en el mito de origen la Tierra estaba verde, *do-ü*, era inestable; solo con detener las relaciones incestuosas, la institucionalización de los clanes permitió su estabilidad. La “sangre” tomada como sustancia, como principio de unidad, es constitutiva de cada ser viviente: los que pertenecen a una misma

mitad poseen la “misma sangre”. Las relaciones de sangre, como modo de determinación social, fundan el principio de complementariedad de las mitades entre los tikunas. Hay que subrayar que el sistema de la organización dualista entre los tikunas ejemplifica la tesis aceptada desde Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto.

#### RASGOS DE LAS MITADES

Las mitades participan así de la definición del principio corporal *maū* definiendo su contexto. Estas se fundamentan en criterios genéricos que engloban las particularidades de los clanes, y a la vez influyen en el ordenamiento ritual, cuyo objetivo es afectar las relaciones de complementariedad que los actores mantienen entre ellos. Por último, a partir de los códigos vislumbrados en el análisis de los clanes, vemos que su combinación pone en evidencia los fundamentos de la consanguinidad para extender las reglas de alianza matrimonial.

Es importante volver un momento al mito de origen. Los hermanos gemelos sacaron del agua un número importante de humanos “potenciales”. *Joi*, el mayor, inicialmente pescó pecaríes de labios blancos (*Tayassu pecari*) y su hermano *Ipi* pecaríes de color (*Tayassu tajacu*) que, al tocar el suelo, han tomado una apariencia humana. Esta pesca primordial muestra que todos proceden de la carne de la genipa, es decir la de *Ipi*, quien se había raspado el cuerpo y mezclado con la carne de este fruto<sup>11</sup>. Desde que *Ipi* cobró forma humana, señala haber percibido “una buena (bella) tierra” y regresa por el río a contracorriente, es decir en el sentido este-oeste. Él mismo le dice a su hermano que deseaba instalarse con los suyos en este lugar (Nimuendajú 1952, 61). La noche cae y *Joi* invierte la orientación de la tierra e indica a su gente que lo sigan, tomando la dirección este, mientras su hermano menor parte con los suyos en la dirección oeste. Justo después de haberse separado tuvo lugar un primer sismo: “[...] parten en dirección Este, la tierra comienza a moverse hacia el Oeste e inmediatamente los hombres comenzarán a morir” (Ibíd.), señal de una relación incestuosa entre aquellos que acompañaban al hermano

<sup>11</sup> Mis informantes no han podido explicarme por qué *Joi* pescó a los pecaríes antes que a los “pescados con anzuelo” *pogüta* de los cuales los *magüta* son los descendientes, y se limitan a decirme que estos animales eran gente.

menor, de los cuales los tikunas se dicen los descendientes. Los que habían acompañado al hermano mayor son los *immortales üüne*.

La orientación espacial corresponde a los polos donde se localiza hoy cada uno de los gemelos. El mayor vive río abajo del Amazonas y el menor río arriba. Se trata de una prescripción de lugares simbólicos asignados a cada uno. El valor discriminatorio del mito se refiere en última instancia a la brecha entre “esos de la muerte” o “mortales”, *yunatü*, y los que “rehacen [el] cuerpo” o “inmortales”, *ü-üne*. En consecuencia de la inversión realizada por *Joi*, los inmortales están localizados metafóricamente hacia arriba, cuando están al este, y los otros se encuentran abajo, cuando se encuentran al oeste.

Todo lo que acabamos de ver es pertinente incluso en los rituales. Esta ‘partición’ en mitades aparece desde el nacimiento de los niños e induce a un rol de acompañamiento por parte de la mujer “cortadora” y de esposo durante el crecimiento del niño. Efectivamente, son las mujeres de la mitad opuesta a la del recién nacido que cortan<sup>12</sup> el cordón umbilical asegurando así su nominación: son ellas quienes detentan la onomástica de la mitad opuesta. La celebración de la pubertad femenina se funda sobre el mismo principio: las personas de la mitad “con plumas” se encargan de la jovencita de la mitad “sin plumas” y, a la inversa, los “sin plumas” se ocupan de la jovencita de la mitad “con plumas”. En el primer caso, la choza de reclusión se construye al este de la casa colectiva y, en el segundo caso, al oeste. Su localización ofrece una indicación sobre la orientación de los clanes: los clanes “con plumas” se sitúan al este, es decir río abajo, mientras que los “sin plumas” están al oeste, es decir río arriba. Otra práctica ritual confirma esta oposición determinada según la mitad a la cual pertenece el niño que va a ser pintado luego de su nacimiento; si este pertenece a un clan de la mitad “con plumas”, el movimiento de la mano va de arriba hacia abajo, mientras que si es de un clan “sin plumas” el movimiento es inverso, es decir de abajo hacia arriba.

En consecuencia, la división en mitades prescribe igualmente los roles y las funciones de cada uno dentro de los rituales. Cada mitad posee sus propias ceremonias, siempre realizadas por las personas de

<sup>12</sup> De manera excepcional, he sido invitado a cortar un cordón y pasé a ser el “cortador” *paígawa* de la niña recién nacida.

la otra mitad presente en el momento de la celebración. Finalmente, una mitad administra los “bienes” de la otra mitad, en los rituales e, incluso, su onomástica. De la misma manera, los cantos que conciernen a las personas de un clan “con plumas” a quienes se les celebra un rito son enunciados por los miembros de un clan “sin plumas” y viceversa. Es así como unos aseguran la gestión y eficacia práctica del “principio corporal” del recién nacido que depende estrechamente de los demás, es decir de los de la otra mitad.

#### PRIMEROS ELEMENTOS DE UN MODO DE ORDENAMIENTO

Este sistema muestra así la doble naturaleza del “humano verdadero”. Es a partir de tal esquema de relaciones que se elaboran los nombres umbilicales que se piden prestados a los “tótems”, nombres que, en la vida cotidiana, indican las relaciones normativas y especifican finalmente la inscripción del “humano verdadero” en la semántica del universo.

El nombre umbilical es el “principio corporal” de cada uno que combina y establece una codificación a partir de rasgos tomados del medio ambiente. Es también notable que el morfema *ma-* que significa ‘el estado de lo vivo’ se encuentre bajo una forma inalienable, en el término usado para nombrar el corazón *maū ne*, porque sin corazón no se vive. Así, ‘camino’, ‘hilo’ (*supra*) y ‘estado vivo’, contenidos en la noción de *maū*, están explícitamente asociados al corazón, encajando así en la teoría que se encuentra en otros grupos amazónicos, para quienes la vida es dada por este órgano.

A diferencia de la mitología que es, hasta cierto punto, contraintuitiva<sup>13</sup>, el sistema clánico tikuna consiste en un modo de clasificación de lo vivo, de lo intuitivo, a partir de objetos naturales asociados según criterios que forman un código de percepciones propio del grupo étnico.

Tomando en cuenta el conjunto de tales modos perceptivos, los tikunas tienen una aprehensión del universo según un eje horizontal, al igual que una clasificación de tipo cladístico, que se apoya en la clasificación a partir de unos caracteres visibles y sin la adopción de las genealogías (y cuando las hay, son mínimas). Esta aprehensión se basa en las relaciones que son asociaciones colaterales entre rasgos, colores, olores y, sobre todo, sabores.

---

<sup>13</sup> Temática que se discutirá en otro texto.

Tal modelo permite pensar los objetos naturales y su lógica de relaciones, por lo que creo que el estudio de estos aspectos se ampliaría, tomando en cuenta otros elementos como la morfología, la anatomía, los afectos, etc., a partir de relaciones diferenciadas y según su contexto de enunciación (mitología, rituales, vida cotidiana, etc.), que completarían la red de correspondencias ya vista, así como la lógica sobre la cual se funda el pensamiento y las prácticas de los tikunas en los diferentes campos de su modo de vida.

Dada la frecuencia con la que se encuentran aspectos coincidentes de este tipo en otros pueblos de la Amazonia, vale la pena contrastar este cuadro analítico con el de otros pueblos, con el fin de comprender mejor la noción general de totemismo así como los aspectos particulares presentes en dichas sociedades indígenas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Erikson, Philippe. 1999. *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación entre los matis de la Amazonia*. Quito/Lima: Abya-Yala/IFEA.

Godelier, Maurice y Michel Panoff. 1998. *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam/Paris: Éditions des Archives Contemporaines.

Goulard, Jean-Pierre. 1998. "Les Genres du corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie". Tesis de doctorado, EHESS, Paris.

Goulard, Jean-Pierre. 2009. *De mortales a inmortales, el ser en el mundo tikuna de la Amazonia*. Lima: Institut Français d'Etudes Andines.

Keane, Webb, 2003, "Semiotics and the social analysis of material things". *Language & Communication* 23: 409-425

Lecointre, Guillaume y Hervé Le Guyader. 2000. *Classification phylogénétique du vivant*. Paris: Belin.

Montes, María Emilia. 2001. "Notas sobre la terminología de los olores y de los sabores en la lengua tikuna". *Lenguas aborígenes de Colombia* 7, Bogotá, pp. 113-136.

Nimuendajú, Curt. 1952. *The Tukuna*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Rosengren, Da. 2006. "Matsigenka Corporeality, a Nonbiological Reality: On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 4 (1-2): 81-102.

Santos Angarita, Abel Antonio. 2005. *Hacia una dialectología tikuna del trapecio amazónico Colombiano*. Tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

Yvinec, Cédric. 2012 (15/11). “Les conceptions du corps chez les Surui du Rondônia (Amazonie brésilienne)”, Coloquio *Le sens du corps: analyse spectrale* (M. Xanthakou org.), Laboratoire d’Anthropologie Sociale, Paris.

**PINTANDO LA SANGRE Y EL CUERPO CON  
LOS COLORES DEL YAJÉ: APRENDIZAJES  
MESTIZOS EN BOGOTÁ \***

---

IRINA FLÓREZ RUIZ \*\*

Universidad Externado de Colombia · Bogotá

\*Este artículo es resultado de mi trabajo de grado en Antropología “Los colores  
del yajé: aprendizajes mestizos en la ciudad de Bogotá”, 2012.

\*\*ninayaku@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 27 de febrero del 2013 · Aprobado: 4 de agosto del 2014

#### RESUMEN

Este artículo explora los aprendizajes mestizos de yajé en Bogotá y las maneras como se practican: tomando, trabajando y cuidando el cuerpo para poder curar. Dentro de estos, el yajé es una planta viva que pinta, y guarda una relación fundamental con la sangre, el cuerpo y la tierra de indígenas y no indígenas; para los primeros, es la base de la ancestralidad; para los segundos, la posibilidad de poner en movimiento la identidad. Por su relación con estos elementos, el yajé pinta la identidad de los indígenas, a la vez que “pinta la sangre” y “pinta el cuerpo” de los no indígenas que aprenden de él. Se reflexiona sobre lo que es la pinta de yajé: un cambio de pensamiento, un camino de vida, una manera de andar.

*Palabras clave:* aprendizaje, indígenas, mestizos, pinta, sangre, yajé.

## PAINTING THE BODY AND THE BLOOD WITH THE COLORS OF YAJÉ: MESTIZO APPRENTICESHIPS IN BOGOTÁ

### ABSTRACT

This article explores the mestizo yajé apprenticeships in Bogotá and the way they are carried out: drinking, working and caring for the body in order to heal. Yajé is a live plant that paints and bears a fundamental relationship to the blood, the body, and the land of both indigenous and non-indigenous peoples. For the former, it is the basis of ancestry; for the latter, is the possibility of activating identity. Given its relation to these elements, yajé paints the identity of the indigenous people, while at the same time “painting the blood” and “painting the body” of non-indigenous peoples who learn from it. The article reflects on what the painting of yajé means: a change of thought, a life path, a way of walking through life.

*Keywords:* apprenticeships, indigenous peoples, mestizo, painting, blood, yajé.

## PINTANDO O SANGUE E O CORPO COM AS CORES DO “YAJÉ”: APRENDIZAGENS MESTIÇAS EM BOGOTÁ

### RESUMO

Este artigo explora as aprendizagens mestiças do “yajé” em Bogotá e as maneiras como se praticam: tomando, trabalhando e cuidando do corpo para poder curar. Dentro destas, o “yajé” é uma planta viva que pinta e guarda uma relação fundamental com o sangue, o corpo e a terra de indígenas e não indígenas; para os primeiros, é a base da ancestralidade; para os últimos, a possibilidade de pôr em movimento a identidade. Por sua relação com esses elementos, o “yajé” pinta a identidade dos indígenas, ao mesmo tempo em que “pinta o sangue” e “pinta o corpo” dos não indígenas que aprendem com ele. Reflexiona-se sobre o que é a pinta de “yajé”: uma mudança de pensamento, um caminho de vida, uma maneira de andar.

*Palavras-chave:* aprendizagem, indígenas, mestiços, pinta, sangue, yajé.

## INTRODUCCIÓN

El interés por acercarme al mundo que nace con la presencia del yajé en el ámbito urbano se fue forjando desde el año 2005, cuando tomé yajé<sup>1</sup> por primera vez en un apartamento piso dieciséis de Las Torres del Parque, ubicadas en el barrio La Macarena de la ciudad de Bogotá. Desde entonces, el espacio de las tomas de yajé se fue abriendo para mí como un universo que tiene orden, tiempos y jerarquías internos, donde se construyen lógicas de relacionamiento social que son, a la vez, maneras de ver y de vivir el mundo. Yo, mujer citadina y estudiante de Antropología, eventualmente hice parte del conglomerado de gente que éramos “los tomadores de yajé”. El paso del tiempo trajo la oportunidad de tomar con taitas cofanes, ingas, kichwas y sionas que venían a Bogotá a compartir “el remedio” —como también le llaman al yajé—, y de conocer diversos grupos que se forman alrededor de cada uno de ellos. La fascinación y el respeto por el yajé me llevaron a transitar los caminos de mi propia curación, tomando cada ocho días o, cuando menos, una vez al mes.

En ese sentido, el tema que abordo aquí, parte de mi experiencia personal y fundamental como tomadora, que me llevó a enfrentar la pregunta de quién soy y, en el proceso, derruir incontables referentes de identidad. Tomando yajé, la mencionada pregunta pasa por el desbaratarse a uno mismo —o debería decir a una misma—, para, luego, reconocerse y responderse a la luz de los colores del yajé. Esta pregunta de base me acercó a los sujetos ciudadanos no indígenas que dedican su vida al aprendizaje del remedio, porque en su relación con la planta y los taitas indígenas, son el nodo donde la resignificación de la identidad tiene lugar. Para ellos, tomar se hace no solo un espacio de sanación, sino un camino de disciplina y conocimiento sobre el yajé, la pinta<sup>2</sup>, el

<sup>1</sup> En la jerga común del espacio social abordado, se designa como *toma* al encuentro ritual, por lo general nocturno, en el que la gente se reúne para ingerir la bebida del *yajé*. Según la investigación etnobotánica, el *yajé* es una mezcla del bejuco *Banisteriopsis caapi* con plantas como la *Diplopterys cabrerana*, denominada en la Amazonía colombiana como chagropanga (Schultes y Raffauf 1994, 20-30).

<sup>2</sup> Aunque a lo largo del texto se articulará el significado complejo de lo que es la *pinta* es, por lo pronto quisiera decir que, en su sentido inicial, hace referencia a lo que se mira, piensa, oye y siente cuando se toma yajé.

canto, el trabajo de la curación y la ayuda a los demás que, a la postre, termina por abarcar la vida en su cotidianidad, más allá del espacio ritual. Se trata de un aprendizaje especializado que implica para los aprendices ciertos deberes y licencias particulares, contenidos en las prácticas de *tomar, trabajar y cuidar el cuerpo para poder curar*. En el hacer cotidiano y sostenido de estas prácticas discurre un proceso de resignificación de la identidad, donde la pinta de yajé constituye un cambio de pensamiento, un camino de vida, una manera de andar.

Valga precisar, para lo que sigue, aspectos metodológicos y teóricos fundamentales. Este escrito parte del trabajo adelantado entre taitas indígenas del Putumayo y aprendices citadinos no indígenas, durante los años 2008 a 2012 en la ciudad de Bogotá. Se fundamenta en la citada experiencia como tomadora de yajé, la observación directa durante las tomas a lo largo de cinco años, y en entrevistas semiestructuradas realizadas a tres tomadores de yajé, cuatro aprendices y un curandero no indígenas de Bogotá, a tres taitas yajeceros del Putumayo (inga, kichwa y zio-bain), un aprendiz cofán y un aprendiz no indígena radicado en el Putumayo con una comunidad cofán. Las entrevistas tuvieron lugar en Bogotá, excepto las dos últimas, realizadas en la comunidad cofán Jardines de Sucumbíos, departamento del Putumayo. Además, en el periodo señalado tuve dos estadías, de quince días cada una, en el Putumayo, en compañía del aprendiz de yajé Camilo Cardozo; la primera en el 2010 en la comunidad cofán Bocanas de Luzón y la segunda en el 2011 en la comunidad cofán Jardines de Sucumbíos.

Debo señalar que la indagación inicial giró en torno al objetivo de analizar las relaciones sociales tejidas entre taitas indígenas y aprendices no indígenas a través del proceso de conocimiento del yajé, que tiene lugar en el contexto urbano de Bogotá. El primer interés es abordar dichas relaciones a partir de los conceptos y categorías de análisis propios de sus actores, que, en concordancia con lo expuesto por Vasco (2007, 37), pretenden metodológicamente “recoger los conceptos en la vida; para poder hacerlo así, para poder recogerlos en la vida, [es] preciso vivir esta [...] participar de su vida”. En ese sentido, para acercarse a los modos profundos de sentir, pensar y vivir el yajé de los actores sociales involucrados, tanto en el espacio ritual como en la cotidianidad de la relación taita-aprendiz, se desarrolló una etnografía que, entendida como enfoque, “es una concepción y práctica de

conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (Guber 2001, 12). Como método, “la etnografía es primero y ante todo una propuesta [para] describir e interpretar la naturaleza del discurso social de un grupo de personas” (Wilcox 1993, 96). Como tomadora, citadina y antropóloga, he buscado caminos que permitan un acercamiento al lenguaje y la lógica interna del aprendizaje del yajé dado en la ciudad de Bogotá, con la convicción de que es a la luz de los colores del yajé que podremos rastrear los principios de esa lógica, encontrar los referentes que articulan y dan sentido a ese mundo de conocimiento, discurso y acción social; o lo dicho, recoger los conceptos en la vida de los aprendices de yajé de Bogotá<sup>3</sup>.

En esa vía, abordo el yajé desde una perspectiva émica, como planta viva que enseña, tiene poder, voluntad e intelecto propios. A la par, no es fortuito que haga uso de los vocablos *Taita* y *aprendiz*, los sustantivos con los que se autodenominan los actores en el espacio social de las relaciones que existen alrededor del yajé. Como indica la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana (UMIYAC 2000, 12),

Vemos que la gente no indígena desde hace pocos años nos viene llamando *chamanes*, pero esa palabra nunca la hemos empleado y para nosotros no tiene ningún significado [...]. *Curaca*, *taita*, *médico tradicional*, y sobre todo *médico indígena yagecero* deben ser leídos con el mismo significado para identificarnos. Finalmente, las personas que quieren seguir el estudio de nuestra medicina indígena reciben su propio nombre en cada una de nuestras lenguas. Del castellano hemos tomado la palabra *discípulo*. Pero para tener una idea más exacta, preferimos llamar [los] *aprendices*.

<sup>3</sup> Los sujetos de esta investigación son los aprendices no indígenas de yajé de la ciudad de Bogotá, e indago por sus procesos de iniciación y consumación dentro del camino de conocimiento del yajé que se presenta en dicha ciudad. Sin embargo, no se aborda el tema en términos de una comparación con el proceso de aprendizaje de los indígenas ni con las características particulares de las tomas en Putumayo. Lo segundo, de suma importancia e interés, excede los límites del presente artículo.

Partamos de esto para explicar, en términos generales, que entiendo el *chamanismo* como un sistema interpretativo elaborado desde una vasta tradición académica occidental, que ha servido para catalogar y elaborar la diferencia. Tal sistema conceptual aglutina rasgos emblemáticos (vuelo mágico, trance, éxtasis, posesión, ascensión o descenso en pos de las almas, entre otros) con las funciones del chamán (terapeuta, técnico del éxtasis, sacerdote, entre muchas más), atribuidos como características del fenómeno entre las más diversas manifestaciones puntuales. Ante la imprecisión práctica y teórica que implica esta apuesta universalista, en razón de la cual se ha planteado la necesidad de una profunda revisión conceptual (Galinier, Lagarriga y Perrin 1995), asumo un alejamiento del chamanismo y del neochamanismo respecto de los particulares aprendizajes de yajé estudiados. Al poner tales conceptos en relación con los sentidos profundos de la vivencia del yajé, aparece una brecha fundamental: desde su base, naturalizan dicotomías profundamente occidentales que categorizan esta práctica a partir de la diferencia entre conocimiento y creencia, ciencia y religión, sano y patológico, naturaleza y cultura, natural y sobre-natural, normal y anormal, razón y emoción<sup>4</sup>. Lejos de resultar útiles para entender lo que pasa en el universo social del aprendizaje del yajé en Bogotá, estas dicotomías y categorizaciones no corresponden a las lógicas que he conocido entre los actores de este particular campo social. Hablo aquí, entonces, de espacios y personas que en su vivencia real desbordan los esquemas que remiten a lo chamánico y lo neochamánico, entre otras porque no “alucinan en éxtasis bajo el efecto de un psicotrópico”, o porque los aprendices citadinos no indígenas no son considerados aquí como una consecuencia simple de un proceso de “estandarización, elitización y simplificación” de los rituales indígenas —como lo desarrolla particularmente Caicedo (2009)—. Es más, me acerco a un mundo donde la resemantización del yajé es construida conjuntamente por indígenas y no indígenas.

---

4 Este tema, de considerable extensión en sus detalles explicativos, no es el objeto del presente artículo. Fue desarrollado con amplitud en el primer capítulo de mi trabajo de grado “Discusiones chamánicas, una purga conceptual”. En Flórez Ruiz, Irina. 2012.

En la línea de lo expresado por Vasco cuando afirma respecto del jaibanismo embera (2004, 75) “mientras yo no tenga claro qué significa chamán hoy, yo no llamo chamanismo al jaibanismo”, esta investigación no asume al chamanismo como marco conceptual para explicar la lógica interna de los aprendizajes de yajé. He apostado por relacionarme directamente con las prácticas, recoger los conceptos en la vida, buscar horizontes que permitan reconfigurar la manera como nombramos, interpretamos y creamos la realidad. En el proceso, la auténtica “limpia chamánica” fue mi necesidad, ya que he tenido que purgarme de estos conceptos que parecen ser la única fuente explicativa del mundo del yajé en la actualidad. Purgarme en las letras de este escrito, en el compartir con taitas y aprendices, en las noches de remedio entre pintas y espasmos, al lado de algún árbol.

De otro lado, resulta cardinal considerar los sentidos que las categorías de *mestizo* y *mestizaje* adquieren en la presente investigación, en dos niveles fundamentales: como ideas y prácticas socialmente operativas en las relaciones taita-aprendiz establecidas, y como conceptos históricamente construidos que, a partir de una resignificación crítica desde la academia y la ciencia social, entrañan gran potencia epistemológica para comprender espacios difusos, porosos y de frontera que movilizan la identidad. En el primer nivel, el término *mestizo* se apareja al concepto de *raza* que, más que una realidad dada, es una construcción social históricamente naturalizada —particularmente en el siglo XIX con la gestación del racismo científico en Europa— para catalogar y dominar la diferencia. El término *raza* ha servido para “designar personas o grupos cuyos rasgos fisonómicos se vinculan con condiciones morales, mentales, intelectuales e, incluso, espirituales, ordenadas en una escala jerárquica con fines de discriminación política, social o económica” (Pedraza G. 2008, 42).

Así, la *raza* opera socialmente como la idea de una identidad esencial e innata que se expresa fenotípica y moralmente, a través de signos visibles de la diferencia portados “en la sangre”, actuados en el cuerpo y jerarquizados en escalas de valor. En consonancia, el término ‘etnidad’, nacido en el discurso académico y que data de la Segunda Guerra Mundial, es usualmente empleado como sinónimo —políticamente correcto— de lo racial (Wade 2002). Designa la diferencia ya no desde un énfasis biológico sino eminentemente cultural, pero más aún, “es

una construcción social basada en una noción específica de la diferenciación cultural construida sobre la noción de “lugar de origen”, en la que las relaciones sociales responden antes que nada a diferencias geográficas, espacialmente determinadas” (Gall 2004, 230). Por ello, lo étnico hace siempre referencia a la idea de lo *originario-ancestral* en el tiempo y el espacio, de manera que genera geografías culturales que son a la vez topografías morales<sup>5</sup>. Justamente, en las prácticas sociales del aprendizaje del yajé en Bogotá, encontraremos complejas nociones étnico-raciales que fundamentan modos de concebir el sí mismo y la relación con el otro, expresadas en discursos sobre la pureza de sangre, los orígenes y la ancestralidad, que permiten detentar autoridad y legitimidad respecto al conocimiento del yajé y el hecho mismo de “ser aprendiz” y “ser taita”<sup>6</sup>.

Desde una perspectiva más amplia que los apelativos puntuales a partir de lo étnico-racial, como un planteamiento que no sea una concepción racialista de la historia, seguir el rastro de lo “mestizo” invita a pensar la mezcla como categoría analítica para dilucidar la dinámica social. En tal dirección, la antropología de las últimas décadas adelanta reflexiones críticas sobre los conceptos de cultura e identidad en relación con las mezclas y los mestizajes (Boccaro 2002; Gruzinski 2000), que debaten la visión de lo cultural en términos de totalidad coherente,

5 Sobre los conceptos de raza, etnicidad e identidad, ver (Gall 2004), (Pedraza Gómez 2008), (Stolcke 2009), (Wade 2000). Una más amplia relación entre las discusiones de los mencionados autores sobre raza, etnicidad e identidad y el escenario específico del aprendizaje yajecero en Bogotá, la he desarrollado en mi trabajo de grado (Florez Ruiz 2012, 103-132).

6 Al respecto, interesa reconocer las abigarradas continuidades históricas que en la actualidad moldean “desde afuera” y “desde adentro” el discurso sobre lo indígena y la identidad étnica. En ese marco, no es deplorable atender al hecho de que en el devenir histórico, en medio de relaciones de poder, dominación y marginalidad, el indígena emplea como estrategia —consciente e inconsciente— de posicionamiento, lucha y resistencia el entramado de lo étnico-racial. Siguiendo a González (2009, 55) lo indígena aparece “como una entidad ideológica impuesta por un sistema de dominio y opresión que, en la actualidad, es asimilada por los indígenas como una forma importante de auto-identificación [...]. La etnicidad entra en una etapa de resignificación cuando los individuos así nombrados asumen esta denominación como el distintivo histórico en el que se expresa su condición”, y lo asumen como base para establecer horizontes de sentido y acción.

homogénea y estable y de contornos tangibles, cuya relación con otras totalidades desembocaría en la contaminación y la desaparición o en la resistencia, para la permanencia de lo puro y auténtico<sup>7</sup>.

Con esto en mente, propongo pensar el aprendizaje del yajé que tiene lugar en Bogotá, atendiendo a la operatividad de una suerte de lógica colonial de identificación en las relaciones taita-aprendiz, adentrarme en su contenido simbólico con el objetivo de dilucidar las “lógicas mestizas” que signan las actuales prácticas yajeceras, y que son gestionadas conjuntamente por indígenas y no indígenas, o como veremos, indígenas y “cocamas”.

#### EL CONOCIMIENTO ENTRA POR LA BOCA. TOMANDO Y TRABAJANDO: APRENDIZAJES MESTIZOS DE YAJÉ EN BOGOTÁ

Los aprendices entrevistados aquí, se acercaron por primera vez al yajé motivados por los problemas comunes de nuestras vidas humanas: el amor, la familia, la salud, el trabajo. Brevemente, he de reseñar que Camilo Cardozo tiene 30 años de edad y conoció el yajé cuando tenía 15. Estudió Diseño y Producción de Televisión y ha ejercido en el área durante varios años. También se ha dedicado a establecer colectivos que promueven el arte en diferentes zonas de la ciudad y, como engranaje fundamental de su quehacer, organiza tomas de yajé en Bogotá y Boyacá. Camilo Salazar tiene 31 años de edad, es fotógrafo de profesión y ejerce como tal en diversos ámbitos artísticos, así como en proyectos de la comunidad indígena del taita con quien aprende; dedica buena parte de su tiempo a trabajos relacionados con las tomas y el aprendizaje del remedio, a la vez que atiende consultas particulares

7 Ciertamente, se trata de un campo poco explorado, un terreno movedizo en cuanto no existe unanimidad sobre el significado de “lo mestizo”. La explotación de este campo analítico ha de involucrar una continua reflexión sobre interrogantes de base, como los que valiosamente apunta Boccara (2002, 49): “¿Qué hay que entender por mestizaje y es esta noción una trampa como aparentemente lo eran las de sincretismo y de aculturación? ¿Nos encierra en una concepción racialista de la historia el uso de la noción de mestizaje? O ¿Conlleva esta noción el peligro de remitir a una época anterior la existencia de tradiciones puras o no contaminadas? ¿Al utilizar las noción de etnogénesis y de mestizaje estamos dejando escapar lo esencial, las estructuras simbólicas de fondo, las permanencias de las sociedades tradicionales?”.

y realiza tomas de yajé en Bogotá. Jerónimo Salazar tiene 27 años y conoció el yajé hacia los 19. Estudió Filosofía y Letras, ahora está interesado en hacer una maestría en Antropología; trabaja actualmente con comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y sigue aprendiendo con el taita cofán universario Queta Criollo. Al contemplar la trayectoria personal de estos tres aprendices, puede rastrearse cómo se acercaron al yajé, motivados por los problemas que tenían en ámbitos tan humanos como el amor, la familia, la salud y el trabajo. Habían escuchado acerca de él a través de algunos conocidos, y sintieron atracción por experimentar formas de aproximación a la salud que rebasaran lo comúnmente intentado. Las primeras veces que lo tomaron, vomitaron casi encima del taita, se “hicieron en los pantalones”, se “revolcaron”<sup>8</sup> en una esquina del lugar de la toma, se desparramaron en el piso, no pudieron más que con ellos mismos, y eso a grandes y duras penas. Pero el yajé fue curando sus dolores, su manera de mirar y actuar, de relacionarse en el mundo. Este proceso de curación es la motivación para seguir tomando, a la vez que constituye el elemento articulador sobre el que se tejen relaciones estrechas entre los tomadores de yajé y el taita. Justamente, en su experiencia como tomadores, compartieron con los taitas sus preguntas y respuestas, miedos y dolores, enfermedades y curaciones. En algún momento estuvieron en capacidad de “tomar harto”, ayudar y trabajar. Porque, dicho sea de paso, durante las tomas muchas cosas requieren atención, de manera que es fundamental contar con un grupo de gente que “sea guapa para tomar”, que pueda levantarse en medio de la *chuma*<sup>9</sup> y olvidar sus dolores personales para ayudar. Así que orgánicamente, por necesidad y según la capacidad, quienes “sirvieron para algo” durante las tomas, empezaron a trabajar.

Eso la verdad empezó a ser de necesidad. Se necesitaba alguien que moviera un sahumerio, hiciera algo y no todos estaban dis-

<sup>8</sup> Término empleado en el lenguaje de los tomadores para referirse a un estado de malestar producido por el yajé durante el proceso de curación, que implica situaciones de decaimiento corporal como el no poder caminar, levantarse, ni hablar, o situaciones físico-emocionales como tener visiones difíciles que provocan inquietud, desesperación y movimientos corporales intempestivos.

<sup>9</sup> Término que hace referencia a la característica borrachera producida por el yajé.

puestos porque algunos estaban ocupados vomitando o en el baño. Entonces, claro, yo estaba siempre ahí con la cabeza levantada viendo todo lo que hacían. Eso a él [taita Antonio Jacanamijoy] le empezó a causar curiosidad, y yo empecé a trabajar con él. Cuando yo llegaba a las tomas él me encargaba de la olla del sahumerio y pues tomando siempre unas tazas grandes.<sup>10,11</sup>

El camino del servicio los pone, antes que en la posición de aprendices, en la de ayudantes del taita: adquieren responsabilidades como convocar a las tomas vía telefónica, publicar en internet el evento, enviar correos electrónicos a los interesados; conseguir el espacio y adecuarlo para la noche; comprar los implementos necesarios para la toma; alojar, recoger y transportar al taita. Todas estas son cuestiones logísticas que involucran tiempo y esfuerzo, mas no implican ser un aprendiz de yajé.

Por otra parte, existen actos que solo pueden efectuar quienes tienen una relación con los espíritus del yajé y, en últimas, un entendimiento de por qué y para qué se hacen las cosas. De esta manera, se aprende a poner el sahumerio de pegote o copal, una resina aromática vegetal que usan para limpiar el espacio y la gente, para que todo esté bien con los espíritus presentes. Durante la noche, el “pegotero” debe estar atento de los tiempos en que sea necesario sahumar. Debe empezar por la mesa del taita, pasar por cada uno de los tomadores, sahumar el espacio de afuera y el espacio de adentro, ir limpiando el pensamiento.

Para que un taita decida que hay un aprendiz, el taita no le dice así porque usted llega y yo quiero ser su aprendiz, jmm, uno puede durar diez años, como realmente me ha pasado a mí y nos ha pasado a muchos. Taita Oscar me contaba que él duró más o menos cinco años echando sahumerio, sí, y ya después el taita le dijo “bueno, vamos a mirar”, y después, por ahí a los nueve años, fue que le dijo “bueno, vamos a vivir juntos”, porque ya se dan cuenta de que uno no está jugando, que ya le han pasado cosas duras en el aprendizaje, como que se ha cagado, se ha vomitado, se ha gritado<sup>12</sup>, se ha metido en la ortiga, se ha salido, lo han amarrado,

<sup>10</sup> Las entrevistas citadas a lo largo de este trabajo han sido realizadas por la autora.

<sup>11</sup> Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

<sup>12</sup> “Gritarse” hace referencia a un estado límite producido por el yajé durante el

mejor dicho le han pasado de todas las cosas a uno, para que uno vaya sabiendo que meterse en los aprendizajes del yajé es fuerte. Le toca estar a uno muy enfocado en el corazón de amar la planta, y saber que todo eso es real, porque de lo contrario uno sale corriendo [...]. Pero eso son años, años de ver la constancia en usted.<sup>13</sup>

Estos aprendizajes parten de una base fundamental: se aprende de un taita, un curaca, alguien que conoce el yajé. Bajo el apadrinamiento del *taita* —que en quechua quiere decir *padre*— se avanza en el aprendizaje: él presenta a los aprendices ante los “espíritus del yajé”, los consagra al “espíritu de la pinta”, y el bejuco mismo les “abre su conocimiento”, de manera que llegan a establecer una relación directa con el yajé. Como planta viva, ser con espíritu e inteligencia, yajé abre o cierra su pinta-conocimiento a quien lo toma, según el buen pensamiento de quien lo recibe y quien lo da, o según los espíritus propios del lugar en que se está. Pero al mismo tiempo, el yajé tiene un “secreto” que debe ser abierto en el aprendizaje. Por ello, entre taitas y aprendices se habla de “tapar el yajé” o de “cerrar la pinta”, en situaciones mediadas por múltiples tensiones de tipo espiritual y social. Aun así, los aprendices deben “abrir la pinta”. Así aparece cuando Camilo Cardozo expresa: “no quiere decir que uno no aprenda de la magia del yajé, claro, el yajé el que le abra y el que lo escuche, el que lo logre escuchar pues le habla de todos esos misterios” (Cardozo, Camilo. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010). Y el yajé se hace escuchar, se abre ante aquel de *buen pensamiento* y *buen corazón*. En un sentido, el taita abre ese secreto cuando le brinda “yajé curado”, mediante el soplo, a su aprendiz, lo que es posible porque el taita tiene un camino de relacionamiento con el yajé. En otro sentido, según explican los taitas y aprendices entrevistados, el yajé se muestra y enseña a quien “lo quiere de corazón” y es “de buen corazón”. De manera que a través de los años el futuro aprendiz es “probado” en su carácter-esencia por el taita y el yajé.

---

proceso de curación, donde el tomador exterioriza una suerte de batalla interna a través de balbuceos, gritos e incluso acciones violentas. Tal situación es en ocasiones manejada mediante la práctica de amarrar al tomador con un lazo, para evitar que se haga daño a sí mismo o a otros participantes.

<sup>13</sup> Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

Vale la pena considerar el sentido en que están inscritas estas expresiones: son parte de los requerimientos para ser aprendiz de taita-aprendiz de yajé. Ello no implica que no se presenten casos de “mal uso del yajé”, asociados con aspectos como la envidia, la venganza, el amor, todos ellos constitutivos de la “brujería”. Sin embargo, *ser de buen corazón* y tener *buen pensamiento*, aparecen en el discurso de este contexto social como cualidades fundamentales de quien cura desde el “buen uso del yajé”. Presentar una descripción sobre el sentido ontológico del bien y del mal en el mundo del yajé no es la pretensión de este trabajo. Sin embargo, como significantes sociales y espirituales indican peligros a los que una y otra vez se enfrentan taitas y aprendices: el peligro de “torcerse”, “desviarse” ante el poder que el yajé da, el peligro de ser atacado y enfermado..

Este es, además, un aprendizaje que se expresa a través de la oralidad y los campos discursivos que ella implica: el silencio y el secreto. En su acercamiento a los discursos presentes en las tomas de yajé del taita kamsá Florentino Agreda en Bogotá, Garzón Chirivi (2004, 141) arguye que “en el caso de la sociedad de taitas estudiada aquí, el silencio se puede caracterizar de dos maneras: como estrategia de control del saber [...] y como constitutivo de un universo que no puede ser nombrado”. En esa vía opera el silencio en el proceso de reconocerse y ser reconocido como aprendiz de yajé, porque más que pronunciamientos formales, situarse en posición de aprendiz de yajé implica transitar en un campo de prácticas y actuaciones como las de tomar y trabajar para curar, que involucran a la vez conocimientos puntuales sobre los espíritus y el manejo del yajé.

En el mismo sentido, el secreto se puede definir como un mecanismo de reproducción social y como aquello que no se puede nombrar. Los taitas y el yajé mismo, “con su saber construyen un campo de acción (un campo de verdad) en el cual tienen la potestad de la palabra y del secreto” (Ibíd. p. 139). Desvelar ese secreto, “abrir la pinta” mediante el aprendizaje, es algo que discurre a través del cuerpo, de manera que “solo se aprende tomando” y pintando, viviendo noches de remedio, curaciones de enfermos, sustos y purgas<sup>14</sup> de yajé. En las noches de

<sup>14</sup> El término *purga*, en su acepción más básica e inmediata dentro del contexto de las tomas de yajé hace referencia al acto de vomitar. Sin embargo, tiene connotaciones más amplias que aluden al hecho de limpiarse de la enfermedad,

remedio se va revelando el secreto: una palabra precisa, pero también un silencio, un soplo, la tonada de una armónica, un canto, una mirada, el pensamiento que se escucha en medio del yajé, una totuma de “remedio conjurado” por el taita, son las formas en que se accede al conocimiento del yajé.

Ya un taita le está diciendo ¡mire mi yajé! O sea, le está abriendo espacios con la misma planta, con la cocinada del remedio, porque ahí es donde se está pasando todo el aprendizaje, el taita no le va a decir a uno “primer punto, le voy a pasar esto, anote”. No, eso es mientras se va cocinando, mientras va cantando, mientras va tocando la eloína, mientras van tomando, mientras van pasando las noches de noches de noches de remedio.<sup>15</sup>

En la práctica constante de tomar, entre silencios, chistes y pruebas, los aprendices empiezan a recibir permisos e instrumentos para trabajar ante los espíritus del yajé: collares de plumas y semillas, colmillos de saíno, tigre y diversos animales. Reciben una “cusma”, camisa o túnica larga que forma parte del traje ritual de los taitas y aprendices yajeceros durante las tomas; aprenden a tocar armónica oyendo las tonadas del taita, descubriendo sus propias tonadas. Aprenden a cantar escuchando en silencio a los mayores, encontrando su voz, aprendiendo las lenguas para comunicarse con los espíritus del yajé. En algún punto reciben una “waira”<sup>16</sup>, ramillete de hojas secas empleado como instrumento sonoro y de curación; reciben plumas de guacamayo y faisán que, amarradas y encajadas en madera, patas de tigre, de venado o de algún animal, forman plumeros o una especie de abanicos para curar y limpiar. Aprendiendo del canto, la waira y el manejo de las plumas, pueden profundizar en el aprendizaje del soplo, la curación con el aliento de vida. También aprenden a marchar, a danzar con el yajé y los espíritus para curar. Aprenden de plantas y cómo mezclarlas para preparar las esencias que untan y soplan a los tomadores durante las curaciones acaecidas en las tomas de yajé.

---

purificarse física, emocional y espiritualmente.

15 Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

16 Su nombre procede del quechua *wayra sacha*, que traduce ‘hoja de viento’, justamente porque el principio de curación que maneja es el del soplo, el canto y el viento que produce su movimiento.

Ahora bien, el apadrinamiento del taita y el aprendizaje de curación implican, para los aprendices, el seguimiento de ciertas directrices ya que, desde la vivencia del cuerpo, entienden que tomar yajé no es un juego, puesto que involucra una relación de intercambio vital entre quién da y quién recibe yajé.

#### PARA APRENDER A CURAR HAY QUE SABERSE CUIDAR. DIETAS Y CUIDADOS PARA PINTAR Y VIVIR BONITO

Justamente porque del yajé se aprende tomando, trabajando, y su conocimiento es algo que discurre en el propio cuerpo, los aprendices tienen que *saberse cuidar*. Según expresan, conocer el yajé entraña *pruebas* no solo en las noches de remedio, sino en la cotidianidad. En ese sentido, dicen que meterse en sus aprendizajes “es duro porque se sufre” y deben hacer *sacrificios*. Los *cuidados*, que implican cambios concretos en los hábitos relacionales y corporales, se vinculan en principio con el espacio de curación, conocimiento y cambio que *nace del cuerpo* cuando toman yajé. En ese sentido lo plantea el tomador David Valencia, abogado y profesor de derecho en varias universidades de Bogotá, quien conoció el yajé hacia el año 2006:

Aquí usted aprende a hacer las cosas bien, y bien no en un sentido moral, porque alguien me diga o no, sino porque me sale del cuerpo. O sea una buena vomitada de yajé, ufff, ¡una buena vomitada!, eso nadie se lo puede imaginar en la vida... Por ejemplo, las cosas que yo no hago, no las hago porque haya una tabla del buen yajecero, un código penal yajecero, un código disciplinario, no, no, las hago porque mi cuerpo sabe... Entonces yo a lo que obedezco es a unas enseñanzas vivas, hechas carne y nervios, y no escritas en un libro muerto que nadie lee o que se lee.<sup>17</sup>

Pero estas enseñanzas vivas, verdades del cuerpo que nacen tomando yajé, implican a la vez “sacrificios” y cuidados puntuales que se siguen como aprendiz. Según decía Camilo Cardozo, “uno de los puntos claros en el aprendizaje del yajé, son los cuidados tradicionales que tienen las comunidades indígenas del Putumayo con respecto a la

---

<sup>17</sup> Valencia Zea, David, tomador de yajé. Entrevista. Tambo Sinchi Uairra, Bogotá, 27 de marzo, 2011.

alimentación, los espacios y las mujeres” (Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010). Se trata de cuidar el cuerpo entendido de manera integral, cuidar lo que entra para “estar fuerte” en la pinta del remedio, fuerte en la vida para poder curar. Cuidados en la alimentación respecto a qué se come, de dónde viene, quién lo prepara y de qué maneras, comprendiendo la comida como lo que entra al cuerpo y orgánicamente genera ciertos estados en él. Más que considerar ciertos alimentos como fuente genérica de enfermedad, las dietas se realizan en ocasiones específicas según determinaciones puntuales, al estilo de “no comer tales tipos de carnes cuando se quiere profundizar con el remedio en tales tipos de cosas”. Cuidan también de los espacios por los que caminan, en especial antes y después de las tomas, cuidan lo que entra y sale del espacio donde viven, así como los espacios y partes de su cuerpo que, con especial atención, deben resguardar. Generalmente siguen dietas y cuidados en la sexualidad, específicamente respecto de las mujeres en sus ciclos de gestación y menstruación, y si tienen pareja, respecto al cuidado de la energía sexual de esa relación.

Uno se da cuenta de que, si toma yajé todos los fines de semana, pues no puede andar comiendo en la calle cualquier mierda, bueno hay ciertas reglas... Usted no puede dormir con su mujer porque su mujer tiene la regla. Usted no puede recibir comida de mujer con luna [menstruando] porque se enferma y después va a estar pesado. Para tomar yajé, usted no puede comer en la calle porque usted no sabe qué está comiendo. Cuando usted esté acostado en la cama, nadie le puede pasar por detrás de la cabeza, no se deje coger la cabeza, la coronilla, no se deje tocar de mujeres por ahí, si tiene mujer, no puede andar con mujeres porque yajé mismo le va a castigar.<sup>18</sup>

A estas dietas y cuidados en la alimentación, los espacios, el cuerpo, las mujeres y la sexualidad atribuyen el sentido profundo de aprender a “caminar derecho”, “estar bien parado”. Ello se busca porque “para poder curar hay que estar sano”, para “pintar bonito” hay que estar claro en el pensamiento y el sentimiento.

El taita... nos hizo sacar los mocos, nos hizo chillar, nos enseñó desde ahí que si uno va a estar con una mujer y va a estar

---

<sup>18</sup> Salazar, Jerónimo, aprendiz de yajé. Bogotá, 3 de octubre, 2011.

tomando yajé, tiene que andar recto, como ellos dicen, tiene que andar serio, tiene que andar en el compromiso, porque si no el mismo yajé, la pintura que él llama, la visión del yajé, se le enreda. Y anda uno mirando güevonadas y no anda avanzando, porque está enredado en su vida personal. Eso nos enseñó taita, nos puso a tomar yajé, tres tomas seguidas, chille que chille. Yo miraba, así literal le voy a decir, yo miraba en esas tomas cucas, tetas, mi pobre compañera lloraba, yo decía ¿pero qué estoy haciendo? Me puso a ver cosas feas, me puso a enfrentarme conmigo y a ver qué era lo que yo quería de una mujer, si quería seguir tirando y por ahí vida de adolescente, por ahí probando vainas y jodiendo, pues mejor entonces no tome y no esté al lado de un taita.<sup>19</sup>

Para cocinar yajé se siguen también dietas alimenticias puntuales, como cuenta el aprendiz Camilo Salazar:

Cuando yo bajo a la selva no puedo comer dulce, no puedo comer sal, dos meses antes no puedo tener relaciones sexuales, abajo me toca hacer vomitivos, ortigadas, baños, porque son cosas que a uno le exigen en la selva.<sup>20</sup>

En esta vía, existen cuidados que atañen directamente a la relación de intercambio vital que se establece entre quién da y quién recibe yajé. Cuando se aprende junto a un taita hay una clara indicación de no tomar yajé con cualquiera, porque eso “puede enfermar al aprendiz e incluso al mayor”. Esto obedece al hecho de que para enseñar el taita “conjura” al aprendiz a través de un remedio cantado, curado, conjurado: así comparte su conocimiento, su pinta, su energía y aliento, para que el aprendiz conozca y encuentre su propia relación con el yajé.

Ellos sí le hacen un conjuro a uno, lo tienen conjurado, lo tienen rezado, como dicen; ellos están soplando todo el tiempo, ¡chun!, lo están cuidando. Por eso es que los taitas dicen ¡cuidadito!... Los taitas son muy celosos con eso, porque cuando le están haciendo esos conjuros a uno lo están alineando no solamente dentro de una forma de un taita sino dentro de una tradición. Si uno está tomando

<sup>19</sup> Salazar, Jerónimo, aprendiz de yajé. Bogotá, 3 de octubre, 2011.

<sup>20</sup> Entrevista. 22 de septiembre, 2011.

de aquí yajé, de aquí para allá, de allá para acá, es muy difícil uno entender la tradición del taita que le está brindando, no solamente por su forma, sino por sus cantos, de dónde vienen, de dónde viene el yajé que le están dando a uno... Uno no puede tomar remedio con otra persona, porque él le está entregando la pinta de él a uno, le está entregando el canto, la tonada de la armónica, la visión, la forma de entender las cosas, la forma de preparar el yajé. Y si uno está cogiendo eso que ya tiene adentro, que le han entregado, y está tomando remedio por ahí, uno puede enfermar al taita, porque uno no se está cuidando y él está invirtiendo la energía en uno.<sup>21</sup>

La relación de enseñanza establecida mediante el “conjuro”, implica una apertura de la pinta que hay que cuidar a través del silencio y el secreto porque existe el peligro potencial de resultar enfermo a causa del mal. Esta noción tiene que ver con el uso del yajé para el mal o movido por la envidia, cuando este puede ser un veneno que termina por enfermar.

Taita nos prohíbe hablar de yajé por fuera de las tomas, que es que yo sé las cosas, la ciencia, la chonta, no, nada, usted callado... Y cuando usted va a ir a tomar con otros taitas, que no es lo ideal, porque no nos deja de manera así, pero hay unos taitas con los que sí tenemos permiso, que pues Querubín y otros taitas amigos de Universario con los cuales podemos tomar tranquilamente, no se puede ir encollarado, no se puede ir con nada, callado, vaya tome, ni cante, nada, si acaso toque armónica por ahí suave, pero no arme visaje, no arme cosas porque le pueden tirar a usted, no que este blanquito está tomando mucho, que está muy avanzado, venga y tenga. Entonces uno tiene que andar es con su taita y aprendiendo lo que le permita el mismo bejuco.<sup>22</sup>

Subyace a todo esto la lógica interna del yajé como poder y, en cuanto tal, como peligro potencial. De allí se desprende un sinfín de connotaciones, como que el yajé es *celoso*, o que el yajé *castiga* y puede incluso matar. Esta doble lógica se expresa en la necesidad de

<sup>21</sup> Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

<sup>22</sup> Salazar, Jerónimo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 3 de octubre, 2011.

“cuidarse de la enfermedad”, que en últimas es causada por las “malas relaciones”: con los espíritus, con el yajé, con la sociedad en general y los aprendices y taitas de yajé en particular. En ese sentido se dice que el yajé “recoge”, “pone en orden” el mal uso que se haga de él.

Cuenta mi abuelo [el taita Querubín Queta Alvarado] que esa es la planta del bien y del mal, si usted la toma para hacer el mal, pues listo, en medio de tinieblas ahí quedará. Si toma para el mal pues hace mal a la gente, pero hay quién sabe más, entonces lo pagan caro, se puede estar muriendo ¿no? Entonces por eso cuenta mi abuelo que las personas se quedan por ahí en medio de tinieblas, sin saber verdaderamente lo que es la planta... Cuando uno anda mal con el yajecito le pasan sus cacharros. Así termina en ruinas. Por eso el yajé toca llevarlo bien.<sup>23</sup>

Esta doble lógica del yajé como peligro y potencia se extrae, inclusive, al hecho de que a través del avistamiento de la propia oscuridad es que se logra uno curar. Por ello el yajé *corrige, revuelca, purga* y, en el acto avasallador del vómito nocturno y los debates cotidianos, *enseña a caminar*. Como apunta el aprendiz Jerónimo Salazar, “uno tiende a imaginar que todo es amor allá adentro, que todo es una belleza, que las plantas son pura dulzura y qué hermosura, y finalmente claro que no, en el fondo eso es como la vida misma” (Entrevista. 3 de octubre, 2011). El aprendizaje del yajé se hace “en la vida misma”, donde se conjuran de manera cotidiana las fórmulas del “bien” y del “mal”, la salud y la enfermedad. En ese sentido, el aprendiz debe saberse cuidar para “pintar y pensar bonito”, no solo en las noches de remedio sino en la vida diaria donde todas las relaciones tienen lugar. Las dietas y cuidados mencionados se conjugan con la disciplina constante de tomar, purgar y pintar.

Hay que estar tomando harta medicina, vomitando y seguir aprendiendo... Ya uno sabe que el yajé es un purgante, lo está purgando a uno constantemente; entonces tener la confianza en el amor que uno le tiene al yajé y a la persona que le está brindando, que de verdad sí lo están limpiando, le están puliendo la sangre,

<sup>23</sup> Queta, Víctor, aprendiz cofán de yajé. Entrevista. Putumayo, 22 de abril, 2011.

limpiando la sangre constantemente, se está limpiando el cuerpo para poder caminar.<sup>24</sup>

Purgarse es, justamente, uno de los cuidados principales en cuanto acto y espacio, donde se efectúa en el propio cuerpo la curación. La entrañable purga del cuerpo y las relaciones limpian todo aquello que con los demás cuidados, o con su desatención, no se ha puesto en orden en “la sangre”, el cuerpo y la vida del aprendiz.

#### HAY QUE CONOCER LA CASA PARA CONOCER LA RAÍZ

Como parte del camino de conocimiento para develar el secreto, los aprendices tienen que “bajar a la selva”, por el sencillo pero capital hecho de que “esa es la casa del taita y del yajé”. De tal forma, se entiende que “el yajé ahí coge distinto” en dos sentidos fundamentales: los taitas y el yajé mismo, por estar en su casa, “abren su ciencia con más profundidad”. Pero el “estar en la casa” tiene que ver con otra noción sustancial, y es que allí los citadinos “se untan de tierra”: dietan, hacen vomitivos, se ortigan y bañan con plantas para limpiarse. Conocen lo que es sembrar alimento, sembrar, cortar y cocinar el yajé, cuáles son los tipos de yajé, cuál es la mata de la pinta, cuáles las plantas con que se cocina el remedio.

Es necesario bajar, entonces, porque es al untarse de la tierra donde nace y crece el yajé que se pueden conocer las raíces de la planta, las bases del universo que ella es. Pero ir a la selva, para los aprendices, no es cosa de una sola vez. Hay que regresar periódicamente y hacerse curar de los abuelos, “nutrirse del territorio”, del agua de los ríos que es la misma con la que se cocina el yajé. Nutrirse de la savia y la pinta que nace de la selva, los espíritus de la boa, el tigre y el guacamayo. Conocerse con los espíritus del yajé, recibir el permiso de los espíritus del territorio, que es donde habita la historia.

En otro sentido, conocer la casa del yajé es también conocer la casa del taita, su familia, sus aprendices, sus cocineros de yajé, “la comunidad indígena”. En ese espacio se tejen relaciones signadas por la vivencia de “ser blanco”-“ser mestizo” entre la comunidad, el que no habla la lengua, el que viene de la ciudad.

---

<sup>24</sup> Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

El aprendizaje que empecé yo era un aprendizaje muy rudo. Con los mestizos las cosas eran diferentes, con nosotros como gente de la ciudad no era muy abierto el espacio para aprender, era bien cerrado y tocaba estar muy bien centrado en muchas cosas... A mí me decían allá “la selva no te quiere aquí, te vamos a tapar”, cosas así me rezaban en los remedios a mí... Entonces uno tiene que perseverar, incluso ante el hecho de que con la persona que uno está tomando llegue a tener conflictos. Pero esos conflictos que se generan para nosotros son pruebas que hay en la relación entre los indígenas, y en la relación con los mestizos.<sup>25</sup>

Es preciso ahondar aquí en las consideraciones que sobre “el mestizo” tienen las comunidades indígenas del Putumayo, aunque en sus propios términos la expresión precisa sería el “cocama”, “cocama”, y que les hacen actuar simultáneamente desde la defensiva y la amabilidad. La indagación por los sentidos de la palabra ‘cocama’ entre los habitantes del Putumayo es ciertamente una cuestión inacabada, en la que, a futuro, sería pertinente profundizar. A continuación se refieren respuestas obtenidas de un primer acercamiento. Al preguntar por el significado de la palabra *cocama*, me han respondido “ustedes”, en otras ocasiones me han dicho que “cocama” significa “los blancos”, y otras veces que traduce “mestizos”. Pero sobre todo, *cocama* designa una persona lejana, venida de otra parte, foránea a la comunidad<sup>26</sup>. Entreverado en las significaciones sociales de ser extranjero, foráneo y venido de la ciudad, el *cocama* aparece en el discurso indígena como alguien que “no puede aprender del yajé”.

Uf, allá nos decían “los blanquitos, quiubo los blanquitos a tomar”. Y a Julio, como era el que nos tenía a nosotros, “vea este indio con aprendices blancos, qué va, los blancos no pueden aprender, los blancos no sirven, los blancos no pueden aprender de la selva”, porque ellos decían precisamente que eso es viviendo allá, pasando por los ríos, por eso critican tanto el aprendizaje del blanco.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

<sup>26</sup> Entre otras, *cocama* es también el nombre dado a un grupo indígena del Amazonas peruano y colombiano, conocido igualmente como *omagua*).

<sup>27</sup> Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

Un cocama “no sirve para el yajé”, “no puede aprender de la selva”, entre otras porque “hay que vivir en la selva”. Se trata, en últimas, de que hay que vivir lo que ellos, hay que ser de ahí o hacerse de ahí. A propósito de las maneras de “hacerse de ahí”, quisiera concentrar la atención sobre las concepciones de taitas y aprendices respecto de “la sangre”, porque el cocama es considerado como blanco-mestizo por su lejanía social, pero también, y particularmente, en los asuntos del yajé, porque el contenido de su “sangre” adquiere para él una fuerza especial<sup>28</sup>. Le preguntaba una vez al taita kichwa Isaías Muñoz ¿qué es ser indígena?

¿Indígena? Pues nuestras culturas aborígenes en Colombia...

Pero el ser indio no es nuestro apellido, ni mucho menos, porque eso ¿quién nos lo colocó? Digamos, cuando a Suramérica nadie la había descubierto, de ahí viene el mismo nombre de ser indio. Pero de aborígenes indígenas, pues sí, porque nosotros somos netamente sangre pura de nuestro mismo territorio.<sup>29</sup>

‘Indígena’ y ‘aborigen’, vocablos provenientes del latín que aluden al “ser de allí”, “originario de un lugar”, y según la lógica del taita Isaías, un nombre que alude a una cultura y a un origen en la tierra, expresado en la sustanciosa fórmula de “ser netamente sangre pura del propio territorio”. Esto los hace hijos de la tierra-hijos de la selva, su sangre está pintada de ella, y también de la planta de yajé que tiene raíz allí. Me explicaba, en ese sentido, el taita inga Víctor Jacanamijoy, “yajé viene conmigo desde el vientre, ya venimos untados, y cuando nacemos es natural” (Entrevista. 27 de marzo de 2011). Según lo define el taita cofán Querubín Queta, “un sabedor es el que tiene el conocimiento de la naturaleza, de haber recibido ese don, el de nacer ligado

28 En lo que sigue, concierne explorar el contenido de lo que “la sangre” es como sustancia mágica, como elemento material y simbólico. Según veremos, su potencia no solo fundamenta una suerte de “lógica colonial” de identificación que opera como marcador de lo “indígena” y lo “blanco-mestizo” en las relaciones de aprendizaje del yajé en Bogotá, sino que viene a ser la sustancia mediante la cual los actores encuentran caminos de acción y solución a las tensiones entre marcadores de identidad.

29 Muñoz Macanilla, Isaías, taita kichwa del bajo Putumayo. Entrevista. Bogotá, 9 de abril, 2012.

con ella, tener sabiduría, esa sangre y verdaderamente pertenecer a ella, a esto se llama conocimiento tradicional" (Tobar et ál. 2004, 51).

Por otra parte, según el aprendiz Camilo Salazar, ser mestizo "es un honor, es la unión de las ciencias y las sangres, en nuestra sangre tenemos la responsabilidad de una unificación" (Entrevista. 22 de septiembre de 2011). Los aprendices de yajé de Bogotá consideran que la formación de su "sangre mezclada" y la historia de la que han heredado una forma de vida particular, citadina y en muchos sentidos occidental, les permite ingresar en los conocimientos del yajé desde lo que ellos son, ya que su intención no es "volverse indígenas". En el marco del aprendizaje del yajé, se ubican socialmente en una posición particular: pueden aprender porque "lo llevan en la sangre", son herederos en las venas y la historia, pero ellos mismos deben reconocer cuál es su casa para conocer su raíz.

Porque nosotros sí somos aprendices de la tradición del yajé, pero no somos de la raíz pura así de ellos, indios, ¿no?, que hayan nacido allá... Taita Héctor me decía una vez una cosa muy interesante, me decía mire, yo no le puedo enseñar a usted a ser indio, por eso a ustedes, los mestizos, les va a enseñar es el yajé, porque no saco nada con que usted sea un indio más, usted tiene que desde su forma, ver cómo hace eso, cómo cura, cómo limpia, pero desde su forma. Ya que si ustedes cantan, tocan la eloína, marchan, eso es algo que les ha entregado una tradición, ¿pero aprender?, con el yajé... porque el yajé es infinito en posibilidades, cada persona tiene una forma de ser el yajé. Entonces uno entiende que uno es la voz del yajé, nosotros somos la forma materializada en la vida humana del yajé, por eso nos ponemos los colmillos, nos abrimos los huecos en la nariz, en las orejas, nos ponemos coronas, porque así es el yajé, nosotros cantamos y el que está cantando es el yajé, de diferentes maneras, se pone diferentes plumajes, pero personificamos eso.<sup>30</sup>

Desde su "forma mestiza" y citadina aprenden a ser la voz del yajé. Y el yajé se expresa en su propio lenguaje: el canto, la música, la danza, el soplo; lenguaje de los espíritus del guacamayo, el jaguar y la serpiente. Pero sucede, además, que el aprendiz se toma "la sangre de la

---

<sup>30</sup> Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

memoria de los abuelos” que es el yajé. Al tomar esa sangre-memoria, accede al conocimiento de “los abuelos” que hacen parte de él.

Cuando el aprendiz crezca y cumpla sus ciclos y abandone de alguna forma esto, él llega al remedio, y todo lo que tiene, que aprende, está en el remedio, está en la sangre de la memoria de los abuelos que es el yajé. La memoria, la sangre de todos los abuelos. Todo lo que han aprendido ellos lo dejan ahí, depositado en el remedio, vuelven al remedio. Por eso ahí está todo el conocimiento.<sup>31</sup>

Los abuelos de conocimiento constituyen espíritus que habitan y son el yajé. Así, en este aprendizaje yajé es un poder vivo que decide enseñarse ante alguien, abrir su pinta, develar su secreto. Yajé es un taita que decide enseñarse a un cocama, “pintarle la sangre” para que se haga “gente del yajé”.

Finalmente el yajé es una planta viva, un espíritu vivo que ve y ve quién está para taita. Él mismo no es una planta ciega, ella está viva y todos los espirituales, como dicen los taitas, que viven en el yajé, los espíritus del yajé mismo, saben quién puede aprender y quién no puede aprender, saben a quién le dan y a quién no le dan.<sup>32</sup>

#### **GENTE DE YAJÉ, PINTADA. GENTE DE TIERRA, UNTADA. DE CÓMO VAMOS SEMBRANDO UNA MANCHITA DE YAJÉ EN LA CIUDAD**

En particular, me interesa aquí poner en relación dos aspectos fundamentales del aprendizaje del yajé en Bogotá: el “hacerse de ahí” y el “pintar la sangre”, que tienen que ver con los referentes de identidad que operan en este universo simbólico y social. A propósito de la identidad étnica y racial, Wade (2000, 29-30) menciona que

Tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las herencias a través de las generaciones. Las identificaciones raciales utilizan aspectos fenotípicos como una clave para la categorización, pero se cree que se transmiten a través de las generaciones (a través de la ‘sangre’); de ahí que sea importante el origen ancestral; de igual manera, la

---

<sup>31</sup> Ibíd.

<sup>32</sup> Salazar, Jerónimo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 3 de octubre, 2011.

etnicidad trata del origen en una geografía cultural en la cual una persona absorbe la cultura de un lugar (casi ‘en la sangre’).

Justamente, para los taitas yajeceros ser indígena se relaciona con “ser sangre del propio territorio” y estar, desde el vientre, “untado de yajé”. Para los ciudadanos no indígenas, aprender del yajé implica “hacerse de ahí”, y esto ocurre al tomar el yajé en cuanto “sangre-memoria de los abuelos”, espíritu vivo que “pinta la sangre” para hacerlos “gente del yajé”.

En el universo simbólico, práctico y discursivo del aprendizaje bogotano del yajé, las identificaciones sociales del indígena y del blanco-mestizo-cocama versan sobre dos relaciones primordiales tejidas alrededor del yajé en cuanto “sangre”: la relación con el territorio y la relación con la memoria. Respecto de la “sangre”, Carsten (2011, 29) abre pistas para su estudio en términos de sustancia que posee grandes capacidades relacionales y metafóricas:

The contexts in which substances occur, their bodily associations, seem to be another crucial vector in the aptitude of particular substances to metaphorical elaboration, and here flow and transferability enhance such capacities [...]. Although they originate within bodies, these substances flow between bodies and persons —sometimes in emotionally charged contexts— and are particularly prone to invite speculation about the relations enabled by such transfers [...]. By virtue of its many extraordinary qualities, blood is worthy of special consideration. Perhaps most significant of all is the fact that its flow within and from the body is closely bound up with life itself.

La sangre que fluye y se transfiere entre cuerpos, personas y ámbitos sociales genera relaciones entre ellos. En el aprendizaje ciudadano del yajé, la sangre permite asociaciones entre el territorio corporal y el territorio social; en sí misma, se considera como un espíritu que da la vida. Como explica el taita Orlando Gaitán en las líneas del trabajo de Montagut (2004, 173), “para nosotros toda la sangre tiene un espíritu, o sea la sangre es un espíritu [...] lo que yo hago es invocar ese espíritu, ese espíritu que le da la vida, el que te mueve la vida”. Como espíritu que da la vida, la sangre instituye el sentido de “ser indígena” en relación con la tierra.

Quiero tratar de decirles cuándo alguien es indígena. Generalmente todos tenemos un río de venas, por nuestro cuerpo, algunos de esos ríos van a ser de origen especialmente nativo, relacionado con un pueblo indígena. Ese es el motivo que hace nuestra ancestralidad. Al indígena no lo hace la ropa que se ponga, lo que haya estudiado o lo que sabe, el indígena se destaca por ese sentimiento que tiene hacia los elementos, en nuestra comunidad es el respeto a la madre tierra, a los elementos, le denominamos pensando bonito.<sup>33</sup>

Siguiendo esta visión, el origen de ser indígena son los ríos de la sangre en el cuerpo y en la selva. Pero el origen es también el yajé, para el caso del Putumayo, porque “nacen untados desde el vientre”, y para ser curacas yajeceros “nacen ligados con la naturaleza y tienen esa sangre” de la tierra. Al mismo tiempo, la sangre es el río de la memoria donde habitan los ancestros, es el río que se recorre cuando se toma yajé. Como explica Don Manuel, taita kamentsá del valle de Sibundoy (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 150):

El indio está atado a la sangre de sus ancestros y esa fuerza es la conciencia del tiempo. Lo que uno puede ver en los pensamientos, en los sueños son esos lazos de sangre. Por eso cuando uno se inicia en el yagé, lo que uno recorre son esos caminos.

En ese sentido, los caminos de la sangre contenidos en el yajé son el lazo con la memoria del tiempo, que permite saber quién es uno, de dónde viene y para dónde va. En el ámbito del aprendizaje mestizo en Bogotá, el yajé reconfigura la memoria de lo que uno es, porque como sangre y espíritu de la tierra, enseña su secreto “pintando la sangre” del aprendiz. Según expone Don Manuel sobre el proceso de devenir hombre yajé (Ibíd., p. 147):

Hay maneras de volverse un yagecero. La primera es por la sangre, cuando uno tiene la sangre india eso se facilita, pues uno alcanza poderes que vienen de la gente de antigua. La otra, es para cualquier persona que tenga el deseo y el buen corazón de apren-

<sup>33</sup> Chicunque, Wilson Julián, indígena kamentsá. Conversatorio Historias de Chamanes. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano. 17 de febrero, 2011.

der... Cuando nací, lo primero que me dieron fue tres gotas de yagé. A la gente le decíamos que es por el Espíritu Santo, por el Padre y por el Hijo, pero en realidad es por el yagé del Sol, luego el de la Luna y al final por el del tigre. Así la sangre entonces comienza a pintarse... Cuando tomé por primera vez yagé con mi abuelo [...] era un yagé especial, que se prepara con los bejucos del yagé del Sol, la charupanga, y se le echan flores de andaquí. Eso es para poder viajar por la sangre de uno... Es como si uno recorriera todo lo que ha pasado en la gente antigua, todas las hermosas cosas que se han podido recoger en esa sangre.

El yajé pintó desde siempre la sangre del indígena y ahora, en cuanto sangre-memoria de los abuelos, termina por pintar la sangre del cocama que aprende de él. Es así que el yajé como sangre de vida, espíritu que se toma, fluye por los cuerpos y entre las personas, establece la relación entre el “hacerse de ahí” y el “pintar la sangre” de los aprendices bogotanos, proceso que moviliza búsquedas identitarias. En este ámbito, el “hacerse de ahí” adquiere un tinte particular. Los aprendices no se hacen de la selva —eso sería ser indígena—, se hacen del yajé y se hacen de la tierra. Por eso dicen que son, antes que nada, “gente del yajé”. Como gente cuya sangre, cuerpo y vida han sido pintados por el remedio, los aprendices conocen en el cuerpo, el sentimiento y el pensamiento unas maneras particulares de ser en el mundo, de rememorarse para relacionarse en la actualidad: lo que llamamos identidad.

Me ha gustado mucho la enseñanza del yajé, que el taita la ha puesto en palabras, no se trata de dejar de ser, como rechazar, rechazo, represión. Se trata de volver a ser. Eso es un matiz que parece bobo, pero no lo es cuando tú lo vives, ¡eres tú!, ¿quién realmente eres tú?... ¿Y volver a ser qué?, ¡hijo de la tierra!, hijos de la tierra somos, dicen en inga, hijos de la tierra. Y eso tiene unas consecuencias, y eso no se aprende en los libros, en los libros aprende uno cosas, sí, pero ciertas cosas, y otras cosas las aprende uno en el cuerpo...<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Valencia Zea, David, tomador de yajé. Entrevista. Tambo Sinchi Uairra, Bogotá, 27 de marzo, 2011.

Eso que el yajé y los taitas enseñan en el acto de “pintar”, volver a ser quienes somos, hijos de la tierra —*alpamanda uauakunami kanchi* dicen en inga—, se aprende tomando y viviendo yajé que, como espíritu vivo, permite recordar cómo “pensar y vivir bonito”, vivir con salud en la relación con la tierra. El yajé como sangre viva, el yajé como potencia y capacidad creadora, moviliza la identidad de los aprendices, al ponerlos en relación con epistemologías temporales y de sentidos particulares, que son conceptualizadas en términos de la “ley natural, ley de madre”.

Y el tema de la ley de madre, la ley natural, no es un debate iusnaturalista, pasado de moda, por allá de Santo Tomás, no, no, no. Es el tema de la ley de madre, o sea de la vida, finalmente. Yo por eso no creo en el Estado, ni creo en ese derecho, soy profesor de Derecho, y enseño eso, invito al taita y hablo de eso. Le digo a la gente: “Oiga, este derecho que creemos que es el único, no es el único”. Suena fuerte, pero yo lo diría así, es un derecho a favor de la vida, que resuena, que danza, que toca armónica con la vida y por otro lado, un derecho que no tiene nada que ver con la vida, que de hecho la excluye, la congela, la conceptualiza, y que permite la propiedad privada, que la gente se apropie [de la tierra] y la explote, gane plata con eso y excluya a los otros. Es un derecho enemigo de la vida, digo yo, y vivimos en él, nuestros abuelos, etc., pero eso no quiere decir, si todo el mundo piensa igual no quiere decir que esté bienbien. Mas bien al revés, es una sospecha: ahí como que, tal vez, hay una cosa que no es. Entonces para mí el tema jurídico, es más que eso, es un cambio de pensamiento.<sup>35</sup>

En sentido amplio, la *pinta* es un cambio de pensamiento y una manera de andar. De ahí que, para los aprendices yajeceros, el trabajo y aprendizaje de la pinta es la vida misma, la vida entera. En esa línea, el taita inga Víctor Jacanamijoy describe en estos términos su trabajo en Bogotá: “estamos sembrando una manchita de yajé en la ciudad”, para recordar que hijos de la tierra somos, que es vital untarse las manos de tierra para sembrar, y no perder de vista que “todos cagamos y vomitamos igual”.

---

<sup>35</sup> Ibíd.

Hay un sentido en tomar yajé en la ciudad, ¡hay un sentido!, no es simplemente porque no pude ir al Putumayo entonces me tocó en la ciudad, bueno, no, no, no. Hay un sentido, y retomo las palabras del taita Víctor, él se refiere a volver a sembrar el Tambo, donde se sirve la medicina, el lugar, casa de sanación, de curación, él lo nombra como una manchita dice, es una manchita de yajé en la ciudad.<sup>36</sup>

El sentido discurre en los caminos del yajé como sustancia viva que pinta la sangre, hilo que teje la relación con la memoria y el territorio. El yajé da sentido, mientras rehace la memoria de los aprendices citadinos como “gente por yajé pintada”, “gente de tierra untada”, gente que recuerda para volver a ser, recorre los caminos de la sangre que lo atan a la tierra para ir sembrando una manchita de vida en el territorio de la ciudad.

#### YAJÉ ES PINTA DE SANGRE Y PINTA DE VIDA. ASÍ SE NOS MUESTRAN LOS APRENDIZAJES MESTIZOS EN BOGOTÁ

A partir del interés inicial de rastrear el sentido en y desde los términos de este campo social, procede reflexionar sobre los principios lógicos que movilizan los aprendizajes del yajé en Bogotá. Los tintes de la relación social taita-aprendiz han sido el punto de partida para abordar la polisemia del yajé en cuanto sustancia material y simbólica, entendiendo que es alrededor de esta conciencia-bebida que se significa y resignifica la identidad de los actores sociales.

Valga considerar que el uso ritual del yajé como práctica social construida a lo largo de la historia, remite no a una institución estática sino en constante cambio y transformación, forjada como espacio de intercambio pluriétnico desde épocas prehispánicas, durante la Colonia y hasta la actualidad (Pinzón 1988; Pinzón y Suárez 1991; Bernand y Gruzinski 1992; Ramírez 1996). Allí es donde el taita indígena aparece como sujeto “multicultural”, “sujeto múltiple, construido desde una pluralidad de culturas conflictivas, que emerge como una identidad de frontera” (Pinzón y Garay 1997, 26). En ese sentido, qui-

<sup>36</sup> Valencia Zea, David, tomador de yajé. Entrevista, Tambo Sinchi Uairra. Bogotá, 27 de marzo, 2011.

siera poner la atención sobre el concepto de *lógica mestiza* en relación con los actuales aprendizajes bogotanos de yajé, considerando la lógica mestiza como una que:

Incorpora la alteridad ubicando el Otro en el centro mismo del dispositivo sociocultural indígena [...]. Podemos afirmar que la verdadera continuidad de las cosas radica en la metamorfosis. La máquina social indígena no solo permite sino que necesita la mezcla, vale decir el mestizaje; se nutre del Otro (a través de las instituciones guerrera o chamánica) para elaborar su Ser; es decir lo mestizo es en este caso lo indígena. (Boccara 1999, 28)

En doble vía, al situarse como aprendices de yajé, los “cocamas-blancos-mestizos” hacen parte del entramado de esta “lógica mestiza de captación de la diferencia, de re-semantización y de apropiación de los poderes exógenos” (Ibíd., p. 38). Conjuntamente, taitas indígenas y aprendices no indígenas gestionan espacios intermediarios donde la mezcla —que ocurre en diversos sentidos a la vez— signa los aprendizajes citadinos de yajé.

La idea de mezcla, polimorfa como es, no alude a un conglomerado fácil de inventariar. Antes que a un sistema definido, remite a una “nebulosa” en perpetuo movimiento que entraña la incertidumbre, la aleatoriedad (Gruzinski 2000). Esta “realidad polimorfa, compuesta de identidades múltiples y constantes metamorfosis” (Ibíd., p. 32), invita a pensar en los aprendizajes mestizos como espacios intermediarios donde operan lógicas propias que, sin embargo, no son homogéneas en el sentido de una fusión, porque “toda mezcla [...] que parece desechar los orígenes, deshacer los esencialismos y retar a las jerarquías tiene como doble la forma de mezcla que reitera y recrea los orígenes y que juega con elementos primordiales relativamente fijos” (Wade 2003, 291). En el aprendizaje mestizo del yajé, justamente, coexisten elementos que no pierden su “poder original”. Coexiste una “simbología de orígenes” en relación con “ser de la tierra” —tener un origen en la tierra—, pintarse la sangre para poder aprender del yajé, con el tiempo que cambia, los fluidos que se transfieren y se mezclan, la diacronía social.

Los aprendizajes aquí estudiados son un espacio donde operan y se afirman marcadores esencialistas de identidad, y sin embargo imbrican concepciones que atropellan los puntos comunes de referencia:

a diferencia de una noción del ciudadano como ser no racializado y no étnico, en las relaciones de aprendizaje del yajé en Bogotá, la mezcla actúa como referente privilegiado para quien se autorreconoce como “mestizo”. Al mismo tiempo la “sangre”, que históricamente ha definido lo étnico-racial, emerge como una fuerza-potencia que transforma el ser desde el campo epistemológico y espiritual. Signado por los términos mismos de la lógica del yajé —que es remedio y veneno, potencia y peligro— el aprendiz considera que de su “sangre mezclada” emana la posibilidad de ser “algo más”, de forma que la “mezcla de sangres” constituye una lógica polisémica en términos de potencia social y espiritual.

Según apunta Wade (Ibíd, p. 282), “parece que la ‘simbología de orígenes’ tiene el poder de moldear la formación de la identidad personal-corporal [y] sus efectos son muy materiales”, ya que se expresan en la acción social. La simbología de orígenes alrededor del yajé-sangre permite asociaciones entre el territorio social y el territorio corporal, a la vez que constituye un lazo vital con la memoria que se tiene de sí. El yajé se muestra como sustancia viva que commueve la identidad personal-corporal del aprendiz, desde la doble lógica que lo vuelve “gente de yajé” mientras el yajé se hace parte de él. Pintando la sangre y el cuerpo el yajé devela los caminos que los atan a la tierra, y el aprendiz mestizo moldea su actuar desde una memoria-raíz de identidad: saber que “hijo de la tierra es”, recordar que “tiene su origen en la tierra”, que ella es el lugar vivo y sagrado de donde se es.

Dentro del aprendizaje mestizo de yajé en la ciudad, un cambio de pensamiento ocurre cuando “la pinta” cimienta una relación con el territorio comprendido como espacio espiritual, que se expresa, justamente, en el cometido de “sembrar una manchita de yajé” en el propio territorio, que es la ciudad. En esta vía, el acercamiento a los sentidos claves del aprendizaje mestizo del yajé en Bogotá permite formular que *la pinta* es una acción social, una práctica corporal y territorial, un universo discursivo conjugado con una forma de actuar. No en vano el camino de aprendizaje del yajé es el camino de apertura de la pinta, porque ella es el secreto que cada aprendiz devela en el proceso que moviliza su identidad.

Sobra decir que el yajé es infinito en posibilidades y que aquí se ha dibujado una de ellas, de manera inacabada, al indagar por los con-

ceptos que articulan las relaciones sociales entre quienes hoy toman y viven yajé en Bogotá. La relación entre fluidos, cuerpos y territorios pintados por el yajé vislumbra el mestizaje como interacción entre simbología de orígenes y cambio social que re-significa la identidad. Una suerte de *lógica mestiza de la pinta* que, a medida que se abre, deja ver la relación entre el yajé y la sangre como un vasto campo simbólico que aporta al entendimiento del lenguaje y la lógica internos de este hermoso y extenso mundo social. Los caminos fluidos de las sangres, los cuerpos, las vidas, los territorios pintados y manchados por yajé, están en movimiento para seguir cambiando y trazando el universo del yajé en la ciudad.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. 1992. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boccara, Guillaume. 1999. “Antropología diacrónica: dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”. En *Lógica mestiza en América*, editado por Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, 21-59. Chile: Instituto de Estudios Indígenas

Boccara, Guillaume. 2002. “Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas”. En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas: siglos XVI-XX*, editado por Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, 47-82. Quito: Abya-Yala, UPS Publicaciones, IFEA.

Caicedo, Alhena. 2009. “Nuevos chamanismos Nueva Era”. *Universitas Humanística* 68: 15-32.

Carsten, Janet. 2011. “Substance and relationality: Blood in contexts”. *Annual Review of Anthropology* 40: 19-35.

Flórez Ruiz, Irina. 2012. “Los colores del yajé: aprendizajes mestizos en la ciudad de Bogotá”. Tesis de grado. Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin. 1995. *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*. México: Universidad Iberoamericana.

Gall, Olivia. 2004. “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”. *Revista Mexicana de Sociología* 66-2: 221-259.

Garzón Chirivi, Omar Alberto. 2004. *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Quito: Abya-Yala.

González Guzmán, Juan Carlos. 2009. *Usos políticos de la etnicidad en los A'i cofán del Ecuador: el caso de Dureno*. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito.

Gruzinski, Serge. 2000. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.

Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.

Montagut Mejía, Claudia María. 2004. "Misión y memoria del yajé en la ciudad: un espacio sagrado". Tesis de maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Pedraza Gómez, Zandra. 2008. "Nociones de raza y modelos del cuerpo". *Aquelarre* 7-15: 41-57.

Pinzón, Carlos. 1988. "Violencia y brujería en Bogotá". *Boletín Cultural y Bibliográfico*. xxv-16: 35-49.

Pinzón, Carlos y Gloria Garay. 1997. *Violencia, cuerpo y persona: capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud (ECSA).

Pinzón, Carlos y Rosa Suárez. 1991. "Los cuerpos y los poderes de las historias: apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Colombia". En *Otra América en construcción: medicinas tradicionales, religiones populares. Memorias del Simposio Identidad Cultural, Medicina Tradicional y Religiones Populares, 46 Congreso Internacional de Americanistas*, editado por Carlos Pinzón, Gloria Garay y Rosa Suárez. Bogotá: Colcultura, Instituto Colombiano de Antropología.

Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Gloria Garay. 2004. "El jardín de la ciencia en el valle de Sibundoy". En *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo xxi*, editado por Carlos Pinzón, Rosa Suárez y Gloria Garay, 139-199. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ramírez, María Clemencia. 1996. "El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica colombiana". *Revista Colombiana de Antropología* xxxiii: 165-184.

Schultes, Richard Evans y Robert Raffauf. 1994. *El bejuco del alma: los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Stolcke, Verena. 2009. "Los mestizos no nacen sino que se hacen". *Avá. Revista de Antropología* 14.

Tobar, María Elena, D. Pérez, A. Pérez, y M. Giraldo. 2004. *Pueblo cofán: los navegantes del río Putumayo. Primera Expedición Botánica Medicinal 2000*. Bogotá: Fundación Zio-A'i; Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

UMIYAC. 2000. *El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano*, editado por Germán Zuluaga. Mocoa: Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana.

Vasco, Luis Guillermo. 2004. “Materia, energía y conciencia en los embera”. En *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo: entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*, editado por Ariel José James, 149-156. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vasco, Luis Guillermo. 2007. “Así es mi método en etnografía”. *Tabula Rasa* 6: 19-52.

Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.

Wade, Peter. 2002. “Identidad”. En *Palabras para desarmar: una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*, editado por Margarita Rosa Serje de la Ossa, María Cristina Suaza Vargas y Roberto Pineda Camacho, 255-264. Colombia: Ministerio de Cultura.

Wade, Peter. 2003. “Repensando el mestizaje”. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 273-296.

Wilcox, Kathleen. 1993. “La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión”. En *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, coordinado por Ángel Díaz de Rada, Honorio Manuel Velasco Maíllo y Francisco Javier García Castaño, 95-126. España: Trotta.



**TURMEQUÉ Y ÉLITE EN BOGOTÁ:  
REPRESENTACIONES EN TORNO AL DEPORTE  
CHIBCHA EN LOS AÑOS TREINTA DEL SIGLO XX**

---

**JOSÉ ABELARDO DÍAZ JARAMILLO \***  
Universidad de Cundinamarca, sede Fusagasugá · Colombia

\*jodiz16@yahoo.com

Artículo de investigación recibido: 30 de enero del 2013 · Aprobado: 4 de agosto del 2014

## RESUMEN

El artículo pretende explicar por qué, durante los años treinta del siglo xx, la élite bogotana se interesó especialmente por el popular deporte chibcha, también conocido como turmequé o tejo. El hecho reúne situaciones de hondo análisis, porque tiene que ver con el impulso de estrategias de distinción social y con formas de integración de lo popular por parte de las élites políticas. El trabajo se apoya en dos tesis: la primera, que la incorporación del turmequé a las prácticas deportivas de la élite bogotana se dio en un contexto de crisis económica y social en Bogotá y en el país; la segunda, que la reivindicación de este juego sirvió para reforzar distinciones entre la élite y los demás grupos sociales, antes que para democratizar imaginarios o escenarios públicos.

*Palabras clave:* Bogotá, élite, distinción social, nacionalismo, turmequé.

## **TURMEQUÉ AND ELITE IN BOGOTÁ: REPRESENTATIONS OF THE CHIBCHA SPORT DURING THE 1930S**

### **ABSTRACT**

The article attempts to explain why, during the 1930s, the Bogotá elite showed a special interest in the popular Chibcha sport known as turmequé or tejo. The issue deserves deep analysis since it is related to the rise of strategies aimed at social differentiation and to ways of integrating working class practices from above. The article is based on two theses: first, that the inclusion of turmequé among the sports practices of the Bogotá elite took place in a context of economic and social crisis in both Bogotá and the country; and, second, that the appropriation of the game served to reinforce distinctions between the elite and the other social groups, rather than to democratize imaginaries or public scenarios.

*Keywords:* Bogotá, elite, social differentiation, nationalism, turmequé.

## **TURMEQUÉ E ELITE EM BOGOTÁ: REPRESENTAÇÕES SOBRE O ESPORTE CHIBCHA NOS ANOS TRINTA DO SÉCULO XX**

### **RESUMO**

Este artigo pretende explicar por que, durante os anos trinta do século xx, a elite bogotana se interessou especialmente pelo popular esporte chibcha, também conhecido como turmequé ou tejo. O fato reúne situações de análise profunda, porque se refere ao impulso de estratégias de diferenciação social e a formas de integração do popular por cima. Este trabalho se apoia em duas teses: a primeira, que a incorporação do turmequé às práticas esportivas da elite bogotana se deu num contexto de crise econômica e social em Bogotá e no país; a segunda, que a reivindicação desse jogo serviu mais para reforçar diferenciações entre a elite e os demais grupos sociais do que para democratizar imaginários ou cenários públicos.

*Palavras-chave:* Bogotá, elite, diferenciação social, nacionalismo, turmequé.

## PRESENTACIÓN

**E**n un artículo publicado en el semanario *Sábado*, en diciembre de 1945, el célebre cronista bogotano José Antonio Osorio Lizarazo afirmó que el origen del turmequé se ubicaba en los tiempos de los chibchas, mucho antes del arribo de los españoles al altiplano de la cordillera Oriental. Indicaba, citando a los académicos Eduardo Posada y Ezequiel Uriostechea, que los chibchas lo consideraban un deporte que, luego de confrontaciones con otras tribus, era practicado con “esplendor” junto a otras tres actividades: los sacrificios humanos, las carreras y el consumo de la chicha (Osorio 1945,13).

Por la misma época, el liberal Mario Ibero, otro cronista de diarios bogotanos, si bien coincidía con Osorio Lizarazo al ubicar el origen del turmequé en el periodo chibcha, iba más lejos al advertir que tal denominación provenía de un cacique de nombre ThurMeké —finalmente, el inventor involuntario del deporte—, quien debió sortear una situación incómoda (escoger entre un numeroso grupo de mujeres, aquellas con las que se casaría), ideando una práctica singular (Ibero 1946, 13).

Tanta gracia —advierte el cronista— causó a sus súbditos este ingenioso sistemita de no malquistarse con las que en el curso de unas pocas lunas llenas debían dar el mismo paso decisivo [...], que todos, por unanimidad, resolvieron no sólo ejercitar personalmente dicho deporte prenupcial, sino darle carta de ciudadanía y bautizarlo con el nombre de su ladino y recursivo inventor.

Las afirmaciones de Mario Ibero no están soportadas en investigaciones sobre el pasado chibcha, o por lo menos no se registran en la nota. De otro lado, Jorge Mateus señaló que en el reinado de Tisquesusa, el turmequé tuvo un auge notable, “llegando a verificarse en las ceremonias de gala partidas con discos de oro macizo, los que se adjudicaban por el mandatario al primer vencedor” (Mateus 1930).

A pesar de esto, las pocas referencias escritas que existen sobre la práctica del turmequé en tiempos de la Colonia y de la República, dificultan la elaboración de una historia cultural de esta actividad<sup>1</sup>. En

---

<sup>1</sup> Debe anotarse, en efecto, que si bien se adjudica a los chibchas la invención de lo que hoy conocemos como tejo, no significa de ningún modo que este último, tal y como lo juegan los colombianos en el presente, fuese el que practicaban

su célebre estudio sobre los campesinos del Saucío, Orlando Fals Borda planteó que el turmequé era un deporte autóctono del centro del país, particularmente del altiplano cundiboyacense<sup>2</sup> (Fals Borda 1961, 208). Gracias a Salvador Camacho Roldan, autor de un escrito sobre la vida social en Bogotá, sabemos que para 1849 el turmequé solía jugarse con regularidad entre los sectores populares (Camacho Roldán s. f., 120) y, de acuerdo con lo redactado en sus *Memorias*, era practicado por aquellos en los días de fiestas religiosas (que para esa época no tenían la connotación que adquirirán tiempo después) (Ibíd., p. 106). En esas ocasiones, dice el escritor y político, “Juegos de bolo y turmequé se establecían en las afueras de las poblaciones, acompañados de toldos en que se ofrecía guarruz, masato, colaciones diversas y también bebidas menos inofensivas” (Ibíd.). En Bogotá, mientras aparecían o se consolidaban espacios de socialización y distinción propios de la élite bogotana, tales como los bailes las tertulias y el teatro (Cordovez 1978) los sectores populares tenían sus propios espacios de socialización: las chicherías, el mercado y el juego del turmequé. Así, el turmequé fue practicado en los sectores populares residentes en el campo o en las

---

los indígenas que habitaban el altiplano, como se insinúa en la *Historia de Bogotá Siglo xix*, donde se lee que las características de este “no han variado hasta nuestros días” (Gutiérrez Cely 2007, 93). Siguiendo a Lara, en tiempos de los chibchas “la costumbre era lanzar un pedazo de piedra hacia un hoyo abierto en la tierra; más tarde en ese hoyo y en climas fríos, colocaron un pedazo de arboloco”, mientras que “en tierra caliente se usaba un pedazo de guadua que les servía de bocín” (Lara 1930, 3). Ya en tiempos poshispánicos se incorporaría la mecha para reventar, convirtiéndose así el turmequé en un juego transculturado (Patiño 1992, 295).

- 2 La idea de la autenticidad chibcha del turmequé, dominante hasta el día de hoy, fue controvertida en 1930 por Jorge Mateus, quien estableció (sin aportar pruebas) que dicho juego en verdad había sido asimilado por los chibchas (no emplea la expresión *musica*) al establecer contacto con un grupo de aztecas que llegaron al altiplano para prestar asesorías técnicas, lo cual posibilitó la implantación en la “alta sociedad chibcha” de un “juego llamado del ‘Hicaita’, o piedra de mano, según la etimología aborigen de la palabra, que consistía en arrojar a distancia discos de granito de peso aproximado a una libra, pulidos como torteros y muchos de ellos con inscripciones alegóricas al juego tolteca, que deberían caer colocados lo más cerca posible de un receptáculo o bocín de piedra, produciendo al chocar con éste una chispa que entusiasmaba a los jugadores” (Mateus 1930).

poblaciones urbanas ubicadas en la región. Campesinos, trabajadores, artesanos, especialmente del sexo masculino, eran quienes más se entretenían con él, situación que no cambió con la llegada del siglo xx. Por ejemplo, los trabajadores de Bavaria lo jugaban en sus horas de descanso o diversión (Martínez Fonseca 2007, 134), consumiendo especialmente cerveza y chicha, en un contexto en donde los deportes comenzaban a afianzarse en la capital, estimulando o reforzando procesos de distinción social (Ruiz 2010), en la medida en que cada práctica deportiva se asociaba a diferentes estamentos sociales. Así, mientras deportes como el futbol, la hípica, el polo o el golf, eran privilegio de las élites, el turmequé estaba reservado para el pueblo (Archila 1989, 169-170). No obstante, desde la segunda mitad de los años veinte empezó a registrarse un inusitado interés de sectores de la élite bogotana por el turmequé, proceso que se reforzó en los años treinta, al punto que este empezó a ser practicado en los clubes de la ciudad; además, se hizo una intensa propaganda a su favor y se le dotó, por primera vez, de una reglamentación escrita (Mateus 1930). Para poder identificar las posibles razones que explican ese singular hecho, es necesario aproximarnos al contexto histórico en donde se inscribió dicho interés.

#### CRISIS SOCIAL Y NACIONALISMO

Si bien de una manera lenta, desde comienzos del siglo xx, Colombia comenzó a avanzar en dirección a una modernización capitalista, la cual se materializó a través de diversos procesos económicos, sociales y culturales entre los que se destacan: una lenta urbanización, una industrialización por la vía de la bonanza cafetera, la construcción de un sistema férreo, el surgimiento de la clase obrera, y una evidente segregación social. Parte de estas dinámicas se registraron con mayor intensidad en los años veinte, considerados como los “años del cambio en el país” en la centuria pasada (Uribe 1991).

No obstante, dos hechos transformarían el panorama de Colombia al final de esa década. Por un lado, la crisis económica internacional de 1929, la cual generó un impacto interno profundo, al afectar la política de exportaciones, especialmente la de café. Las finanzas se vieron comprometidas, golpeando la producción interna, el empleo y los salarios (Tovar Zambrano 1984). Esto generó un ambiente social conflictivo que

se expresó en huelgas y luchas reivindicativas de sectores marginados, tanto del campo como de las ciudades. En Europa, dicha coyuntura contribuyó al avance del fascismo y en América Latina sirvió de soporte para la aparición de corrientes populistas que estimularon de forma notable la irrupción de las masas en la vida política de la región y en Colombia (Urrego 2002, 87).

El otro hecho, también relacionado con la crisis económica internacional, y acaso el más significativo al terminar la década de los años veinte en Colombia, fue la llegada del liberalismo al poder en 1930, luego de más de treinta años de gobiernos conservadores. Si bien ese acontecimiento dio origen a lo que, desde algunas corrientes historiográficas, se ha dado en llamar la República Liberal (1930-1946), no fue un simple hecho político en donde un partido reemplazó a otro en el ejercicio de gobierno. Esto implicó la promoción de un nuevo ambiente ideológico y cultural que se materializó, por ejemplo, con el florecimiento de discursos en torno al papel del folclor y la cultura popular en la vida nacional (Barrera 2009).

Así, la crisis de 1929 no solo se expresó en el ámbito económico, sino además en el político, el intelectual y el cultural. Ejemplo de ello fue el resurgimiento de expresiones nacionalistas e indigenistas, como sucedió en México y Perú, de la mano de pensadores como José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui. En Colombia el nuevo clima se expresó con la propuesta del grupo Bachué en el campo artístico (Medina 1995) y con la Unión Nacionalista de Izquierda Revolucionaria (UNIR), de Jorge Eliécer Gaitán, en el campo político. Como señala Urrego, más que una novedad, la aparición del pueblo en el escenario político significó una circunstancia que modificó “el universo de las representaciones sobre la nación y la nacionalidad” (Urrego 2002, 87).

Junto a lo anterior, la crisis económica de 1929 generó en Bogotá momentos difíciles. La caída de los salarios y el aumento del desempleo vinieron de la mano de un alza en los precios de la *canasta familiar*, los arriendos y de los índices de atracos y homicidios. El editorial de un periódico de la época (*Mundo al Día*, junio 13 de 1930, 7) reflejaba la situación así:

Por las arterias de la ciudad corre ahora una hiperestesia sanguínea. Y el asesinato se está convirtiendo en el deporte dominical

de los barrios bajos. [...] es un resultado alarmante de esta época de anormalidad económica. El índice de las defunciones está subiendo gracias al mal humor ciudadano. [...] y es necesario iniciar a este respecto una intensa campaña de defensa ciudadana.

La élite consideraba que los factores que estimulaban la difícil situación estaban relacionados principalmente con el excesivo consumo de alcohol por parte de los sectores populares, hecho que demandaba la puesta en práctica de dispositivos de diversa índole para remediarlo. Así pues, el reconocimiento de ese contexto es imprescindible para comprender la razón del interés de la élite bogotana por el turmequé, como se examina más adelante. Sin embargo, es necesario abordar otras cuestiones que resultan fundamentales para entender esta historia.



**Figura 1.**

Emilio Murillo

Fuente: Mundo al Día (1930, abril 8).

## REGRESAR A LO CRIOLLO: EMILIO MURILLO Y LA DIFUSIÓN DEL NACIONALISMO

Porque Emilio Murillo es lo autóctono químicamente puro.

En *Estampa*, junio 24 de 1939

En el impulso de la práctica del turmequé en el periodo de estudio, el papel más destacado lo tuvo Emilio Murillo Chapull (1880-1942) (figura 1), a quien también se le reconoce su contribución al desarrollo y a la difusión de la música nacional (Marulanda 1989, 16). Nacido en Bogotá, Murillo realizó estudios en la Academia Nacional, donde se especializó en flauta y piano. Fue además fundador de la Estudiantina Nacional, discípulo del músico y compositor Pedro Morales Pino y promotor de los aires nacionales en Estados Unidos y Europa. Cuando en Colombia surgió la propuesta del grupo Bachué a finales de los años veinte, “Murillo se entusiasmó con la idea y decidió viajar al sur del país, donde visitó las tribus Huitotos y Coreguajes de los ríos Putumayo y Orteguaza, de las que recolectó diversos y variados temas” (*Hagamos Cultura* 1981, 17)<sup>3</sup>.

Un hecho que ayuda a entender el interés de la élite bogotana por el turmequé y el éxito de la campaña a favor de este, es que Murillo, además de la promoción de la música nacional, por lo cual era ampliamente conocido en el plano intelectual y político de los años veinte, se movía como pez en el agua en los círculos sociales de la élite capitalina. En efecto, Murillo tenía amistades en las redacciones de los periódicos, semanarios y revistas, especialmente de filiación liberal; además, podía acceder sin problema a los clubes sociales más prestigiosos de la ciudad, y era amigo personal de políticos, intelectuales, funcionarios y empresarios como Luis Eduardo Nieto Caballero, Jorge Wills Pradilla, el general Carlos Jaramillo Isaza, Alejandro Cabal Pombo, Eduardo Santos, el presidente Enrique Olaya Herrera, entre otros, quienes lo agasajaban y lo homenajeaban por su papel de “promotor de lo nacional”.

3 Simpatizante del liberalismo y exconvicto del Panóptico en tiempos de la Guerra de los Mil Días, Murillo se destacó particularmente en el campo de la música nacional; fue el autor de una importante obra que, según algunos registros, consta de 55 bambucos, 3 bundes, 62 canciones, 24 danzas, 17 danzones, 2 foxes, 28 temas indígenas, 13 torbellinos y 5 valses.



Figura 2.

Emilio Murillo recomienda el tejo

Fuente: Estampa (1939, junio 24).

La estrecha cercanía de Murillo con aquellos sectores sociales facilitó, insisto, la campaña de difusión del “deporte chibcha”, aspecto que permite comprender el porqué de la intensidad de la misma. Por ejemplo, un periódico al celebrar el cumpleaños de Murillo en abril de 1930, además de considerarlo el “legítimo representante del esfuerzo colombiano” y “el grito más puro de nuestra idiosincrasia” (*Mundo al Día*, 6 de abril de 1930, 24) señaló:

[...] si Murillo es un artista y es nuestro músico más destacado como intérprete del ritmo nacional, ha sido en todo momento la expresión fiel del verdadero colombianismo. Sin ir muy lejos el actual renacimiento del Tejo es obra suya y a su entusiasmo se debe el que este juego haya tomado tanta preponderancia en nuestros círculos sociales.

Para Murillo la reivindicación de lo propio, el *regresar a lo criollo*, no se reducía a la recuperación y difusión de la música colombiana, sino también de otras prácticas sociales y culturales del pasado, especialmente de las indígenas. Por esa vía, el “descubrimiento del turmequé” se convirtió en un elemento de primer orden en su discurso reivindicador de lo nacional. Eso explica su enorme interés por dicho deporte y su deseo de que fuera conocido, aceptado y practicado por amplios sectores de la población bogotana y colombiana. Por eso, a Murillo parece no preocuparle la transformación que sufrió, como veremos, la práctica del turmequé al quedar “en manos” de la élite bogotana, que para poder asimilarlo y “legitimarla”, debió someterlo a un proceso de higienización, formalización y reinterpretación, dotándolo de un nuevo sentido y de una nueva estética. Lo anterior se hizo en gran medida por la vía de la promoción de discursos en torno a los beneficios médicos asociados a su práctica, y de los reglamentos (figura 2). Murillo entendió que la efectividad de su campaña dependía en gran medida de la vinculación de la élite a la misma,

del papel de sus periódicos y revistas y del visto bueno de los políticos de la capital que, en últimas, eran integrantes de la misma élite. Sin esa participación, la promoción del turmequé, como pretendía Murillo, no habría tenido el mismo impacto que tuvo durante los años treinta.

### UN DEPORTE HIGIÉNICO Y SALUDABLE

Es este el deporte más higiénico para nuestro pueblo.

JAIME JARAMILLO ARANGO, *Mundo al Día, 19 de junio de 1937*

El turmequé, como se mencionó antes, era una actividad de distracción practicada por los sectores populares del altiplano cundiboyacense en sus ratos de descanso. Para las élites nacionales, dichos sectores eran exponentes de las peores prácticas y vicios que existían en la sociedad. Es importante resaltar lo anterior porque ilustra la situación a la que se vio abocado aquel sector bogotano, al pretender incorporar en su *habitus* una actividad autóctona, venida de abajo y que, para colmo de males, era practicada o asociada al consumo de chicha, “terrible vicio” que preocupaba hondamente a sectores políticos e intelectuales del país y de Bogotá<sup>4</sup>. Para remediar esa situación, antes que nada la élite debió acudir a la promoción de discursos científicos que refirieran las bondades del turmequé en cuestiones relacionadas con la salud, para luego aceptar la incorporación de este en sus espacios de ocio y entretenimiento. Esos discursos médicos circularon por distintos medios, entre ellos la prensa, las conferencias públicas y las introducciones a los reglamentos del juego. Por ejemplo, en la introducción al reglamento, elaborada por Jorge Lara en 1930, este explicaba, apoyándose en veredictos médicos, las ventajas del deporte chibcha para la salud de sus practicantes:

La salud física se mantiene en estado normal con la práctica del juego de tejo. Por otro lado, este juego no deja consecuencias

<sup>4</sup> No significa de ningún modo que otros sectores sociales fuesen ajenos al consumo de alcohol, como se constata en un informe de la época en donde se anotaba lo siguiente: “En todas las clases sociales, en las clases pobres así como en las clases acomodadas, se bebe alcohol con furor; el adolescente, el joven, el adulto, el viejo, lo consumen con desenfreno, en un verdadero *anhelo de acabarse*” (Muñoz 1935, 120). Resaltado en el original.

que afecten en lo futuro al sistema orgánico, al contrario evita a la persona el desarrollo de las enfermedades que tanto mortifican a la humanidad. El continuo movimiento, las idas y las venidas, la necesidad constante de inclinarse para recoger el tejo, el esfuerzo que se hace al lanzarlo constituyen una gimnasia saludable y es un ejercicio que evita tales molestias de salud, que los que las sufren obtienen mejoría en muy poco tiempo.

Varios médicos emitieron conceptos positivos sobre la práctica de ese deporte. En ellos ocupaba un lugar especial la relación que se establecía entre la salud, el tejo y el consumo de chicha, en momentos en que esta bebida se convirtió en el “caballito de batalla” de fuerte estigmatización por ciertos sectores en Bogotá, al responsabilizarla de la “degeneración de la raza” (Calvo y Saade 2002). En tal contexto, para aceptar el deporte se debía, antes que nada, demostrar que este se podía practicar sin acudir a la bebida *maldita*, lo cual demandaba emprender una batalla cultural y científica que apuntara a demostrarlo. Al jugar *tejo* o *turmequé*, afirmaban los abanderados de la cruzada, no necesariamente se debía, ni era recomendable, consumir chicha. Incluso el director nacional de Higiene, Enrique Enciso, llegó a afirmar que “Sin el deporte Tejo, los herederos de los chibchas hubiesen desaparecido, por causa del veneno ‘chibcha’! [sic]” (*Estampa*, 24 de junio de 1939, 21). Y en la misma línea de argumentación, un doctor de nombre Edmundo Rico, afirmó que “el turmequé [...] es el antídoto de la chicha y por consiguiente el contraveneno para la palpable degeneración de las razas”.

Sin duda alguna, la campaña contra el consumo de chicha iba dirigida a los sectores populares de la ciudad que, desde tiempos pasados, como ya lo dijimos, practicaban el turmequé de la mano del consumo de la bebida. Y es altamente probable que la campaña de la élite no tuviese un mayor impacto en estos sectores, sino hasta mucho tiempo después, cuando la chibcha, luego de haber sido estigmatizada y perseguida, fuera reemplazada (aunque nunca totalmente) por el consumo de cerveza. Así, sucedió que una bebida fue o quiso ser reemplazada por otra que gozaba del visto bueno de las autoridades civiles. Por eso, es dudosa la afirmación de Lara (1930, 5), quien advierte una especie de revolución cultural en las prácticas cotidianas de los habitantes de Bogotá, cuando señala para 1930 lo siguiente:

**Tabla 1. Respuestas premiadas en concurso deportivo**

**Respuestas premiadas en concurso deportivo**

Un estudiante ganó un concurso sobre el turmequé, al responder las siguientes preguntas:

Primero. El deporte que prefiero es el ‘Turmequé’. Las razones de esa preferencia son las siguientes:

1.º Desde el punto de vista patriótico:

El ‘Trumequé’ [sic] es un juego nuestro, indígena, terrígeno, vernáculo.

2.º Desde el punto de vista físico:

Es sumamente higiénico, porque se juega al aire libre; y en él se da desarrollo a todos los miembros y músculos; a las piernas, a los brazos y al cuello; a los músculos pectorales y abdominales; se ejercita la vista y se activa la circulación.

3.º Desde el punto de vista moral:

No es un juego de suerte y azar; no compromete el dinero, e interesa tanto que no queda tiempo ni para un solo mal pensamiento.

4.º Desde el punto de vista social y económico:

Se puede jugar en equipos, desde dos personas hasta 50, o hasta 10 para más comodidad. El material no cuesta; los tejos se encuentran en las orillas de los ríos, o al borde de los caminos; y de *ground* [sic] puede servir un potrero, un patio, un camino o una corrajea.

5.º Desde el punto de vista lingüístico:

Se puede jugar sin necesidad de emplear palabras inglesas.

6.º Desde el punto de vista estético:

Los jugadores ejecutan movimientos y toman posturas verdaderamente esculturales; nuestros Apolos criollos pueden lucir en ese juego toda su gallardía.

Los ases mundiales de este deporte son los colombianos Emilio Murillo, mantenedor, y Jorge Wills Pradilla. En antiguas épocas lo fueron el cacique de Suba, y el jeque de Sugamuxi. Usaban tejuelos de oro, pero no reventaban sorpresas”.

---

Fuente: Mundo al Día, 14 de octubre de 1930, p. 19.

Hoy este juego ha operado una transformación feliz en el espíritu de los ciudadanos. Las clases sociales en sus diferentes escalas que, en los días de fiesta se dá [sic] cita en uno y otro sitio de solaz [sic] ya en las afueras de la ciudad o en el corazón de ella dedicados a jugar tejo, pasan ratos inolvidables alejados del uso del licor y entregados a este deporte recomendable.

Lo interesante de esta afirmación de Lara es que no esconde la verdadera pretensión de sectores de la élite de la ciudad: alejar a los sectores populares del consumo de cierta bebida, particularmente de la chicha (Bavaria, por ejemplo, era patrocinadora del tejo en Bogotá, como veremos más adelante). De modo que, por la vía de los discursos acerca de los beneficios que traía para el cuerpo la práctica del turmequé (tabla 1), la élite pretendió, como lo intentó con otros deportes, “imaginar cuerpos fuertes, sanos y capaces para el trabajo, así como individuos proclives al respeto del orden, la institucionalidad y las normas de comportamiento de un ciudadano moderno” (Ruiz 2010, 68).

#### FORMALIZACIÓN A TRAVÉS DE REGLAMENTOS

Pronto vinieron las primeras iniciativas de miembros de la élite por formalizar la práctica del turmequé a través de los reglamentos. No se tiene conocimiento de la existencia de estos antes de 1930, lo cual daría a entender que, si bien en tiempos pasados no hubiera reglas registradas en el papel, estas existían y eran transmitidas oralmente entre quienes practicaban el juego. En ese sentido, cabe formular la pregunta en torno al papel y al significado de los reglamentos para el deporte del turmequé. Algunos estudios sobre la génesis de los deportes en Colombia han señalado que los reglamentos pueden ser entendidos como el correlato de los manuales de urbanidad (Ruiz 2010, 38),

en el sentido de que las emociones reprimidas a través de estos, aflorarían en la forma de prácticas físicas en las cuales la expresión de las emociones y la violencia sería regulada por un nuevo tipo de manual: el reglamento deportivo.

Se buscaría, en este caso, regularizar los comportamientos de grupos sociales a partir del establecimiento de unos criterios que debían ser respetados.

Si se reconoce lo anterior, esa intencionalidad (la de normativizar) sí que era necesaria para el caso del turmequé, por lo menos por dos razones: primera, por ser una práctica de origen popular (escenario de comportamientos “incivilizados y proclives a la violencia”), y, segunda, por la pretensión de la élite bogotana de incorporarlo a su *habitus*. Lo anterior pasaba por instituir un reglamento, como lo tenían los demás deportes practicados en los clubes, buscando que en el turmequé el jugador se pudiera mover “en el terreno con la más irrestricta libertad, mientras no falte a las leyes elementales de la caballerosidad, ni infrinja disposiciones que reglamentan la mecánica armoniosa del juego” (“La autoridad y los deportes”, *Mundo al Día*, noviembre de 1930). Además, se buscaba que “tanto los jugadores como los espectadores están en la obligación de hacer del deporte algo amable, algo agradable, tanto para los que en él toman parte como para las personas que asisten a los encuentros deportivos” (*Mundo al Día*, 10 de junio de 1930, 8).

En 1930 aparecieron dos reglamentos. Uno de ellos, publicado en dos oportunidades en las páginas de *Mundo al Día* (ediciones del 20 de marzo y del 8 de abril de 1930), fue elaborado por Jorge Wills Pradilla, exdirector del servicio de detectivismo en la ciudad<sup>5</sup>. Este venía acompañado de dibujos que recreaban momentos del juego, apuntando a hacer comprensible la reglamentación. Según Wills, las reglas del juego eran las siguientes (tabla 2):

---

5 Tres años después afirmaría Wills Pradilla que las reglas del tejo publicadas en *Mundo al Día* habían sido “consultadas oportunamente con expertos del tejo”, sin especificar quiénes eran esos expertos a los que hacía mención. Ver “El deporte en Bogotá. Reminiscencias por J. Wills Pradilla”, en *Mundo al Día*, 13 de febrero de 1933. Es probable que el reglamento elaborado por Wills haya sido elaborado a partir de la observación directa en algunos de los muchos campos o canchas populares que habían en la ciudad.

## Tabla 2. Reglas del turmequé

---

### Elementos del juego

Un patio de 8 metros de largo; dos tubos de hierro, denominado bocines; dos tejos de hierro o de cobre para cada jugador y unos triquitraques, llamados mechas o sorpresas, que se colocan en los bordes de los bocines para reventarlos con los tejos.

### Jugadores

El turmequé suele jugarse entre dos jugadores y aun entre tres con dos tejos cada uno; pero puede tomar parte ilimitado número de jugadores. Cuando son más de tres cada uno juega con un tejo y no se cuentan los palmos para evitar confusiones.

### El patio

El terreno para el juego debe ser plano y estar en dirección de norte a sur para que el sol no ofusque a los jugadores al lanzar el tejo.

### Los bocines

Los bocines se colocarán a 18 metros de distancia uno de otro en el juego corriente para adultos. Para los niños a 10 o 12 metros. Los bocines irán sobre un pequeño montículo de greda de un metro de diámetro con el objeto de que los tejos no salgan rodando y de que realcen a la vista. Los bocines suelen tener 10 centímetros de alto, 2 de espesor y 1p de luz, y en el borde irán coolcadas [sic] las mechas o triquitraques.

### Los tejos

Para adultos serán de una libra o libra y media y de 10 centímetros de diámetro.

Para los niños serán de media libra y de 6 centímetros.

### La salida

La salida se echa a la suerte. En el curso del juego se seguirá el orden en que queden los tejos: primero el mano, después el trasmano, luego el tercero y así sucesivamente.

### Uso de ambas manos

Se recomienda para las escuelas que habitúen a los niños al uso de ambas manos.

### **Manera de contar**

La mano vale 10 puntos; el palmo, 10; la mecha 50 y la embocinada 100.

### **La mano**

El jugador que quede más cerca del bocín gana la mano. Si ambos quedan a igual distancia se anula la mano y sólo se cuentan los palmos que se hayan hecho.

### **El palmo**

Por cada palmo que se haga con un tejo contrario se ganan 10 puntos. Con un mismo tejo se pueden hacer varios palmos y todos deben contarse siempre que sean a los tejos contrarios. Como la mano del jugador varía de tamaño, lo mejor es tener una varita de 20 centímetros para medir las cuartas que se hagan.

### **La mecha**

El reventar la mecha vale 50 puntos. Una vez reventada los demás pugadores [sic] pierden el derecho de lanzar sus tejos y es preciso reanudar el juego desde el campo opuesto.

### **La embocinada**

El jugador que logre embocinar su tejo directamente, sin haber rodado antes por la tierra, gana el juego.

### **El chico**

Se llama así el juego de 100 puntos. Dos chicos hacen un partido. Cuando cada jugador tiene un chico es preciso jugar el tercero para decidir. Ese juego es el que nuestro pueblo llama la cabra.

### **Iguales o a ellas**

Cuando dos jugadores lleguen a la vez a 90 puntos en un chico es necesario cogerlos [sic] veces la mano consecutivamente para ganar el juego. En ese estado, los palmos no valen. Puede también prorrogarse el juego a 50 puntos más.

---

Fuente: Mundo al Día, 20 de marzo de 1930, 15.

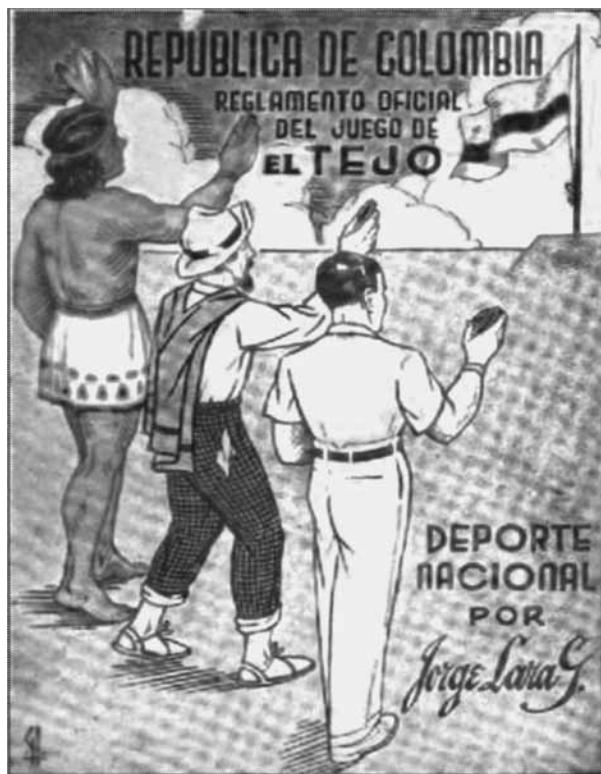
A mediados del mismo año apareció un reglamento para la veintiuna en turmequé, elaborado por Jorge Bernal Rojas, el cual fue aplicado el 22 de junio, en la inauguración de un nuevo establecimiento ubicado en la calle 33 n.º 8. (*Mundo al Día*, 21 de junio de 1930, 36). También Emilio Murillo elaboró uno “con el fin de darle mayores apariencias estrictamente deportivas” (Osorio 1945).

Tiempo después un nuevo reglamento saldría en formato de cartilla, redactado por Jorge Lara G. en 1930 (figura 3), en donde se pueden observar los tres momentos que pretenden recoger el desarrollo del deporte, y el último de ellos está representado por un miembro de la élite. El mismo llevaba una introducción que contenía algunas referencias a la historia del deporte y sus beneficios para la salud. En la portada se podía leer el siguiente título: “Reglamento oficial del juego del tejo”, y en la parte inferior un subtítulo que decía: “Deporte nacional”. Además, la ilustración que acompañaba la portada de la cartilla era bien diciente de lo que hemos advertido: tres individuos que representan tres momentos en la historia del turmequé: en primer lugar, un indio chibcha caracterizado por una fuerte constitución física, de piel oscura y cabello largo; un individuo que representa a un campesino o habitante popular de algún poblado o ciudad, con ruana y sombrero, de constitución más pequeña; y, finalmente, un miembro de la élite completamente vestido de blanco, con cabello corto. El último individuo representaba no solo el momento final en la historia del turmequé, sino además, la posición dominante de la élite blanca en dicha historia por la vía de su domesticación<sup>6</sup>.

Ahora bien, ¿cuál era el verdadero impacto del proceso de reglamentación? ¿Eran tenidas en cuenta por todos los practicantes del turmequé en la ciudad? Es difícil poder encontrar respuestas a esos interrogantes. Inicialmente, podría establecerse que los reglamentos estaban dirigidos a todos los jugadores, sin distinción social alguna. De hecho, Bavaria mandó editar, reproducir y repartir “profusamente”

6 Se entiende por *domesticación*, siguiendo a Tatiana Ome (2006), un proceso en donde un grupo social re-significa espacios y prácticas culturales de sectores subalternos, dándole nuevos sentidos y utilidades para sus propios intereses. Se trata, desde luego, de un proceso de dominación simbólica que, a su vez, genera estrategias de resistencia de los grupos subalternos.

el reglamento elaborado por Wills Pradilla, para que “los aficionados al deporte chibcha” pudieran “consultar las fases más interesantes del juego” (*Mundo al Día*, 12 de febrero de 1930, 11). Como ya lo anotamos, en los sectores populares que practicaban el turmequé existían reglas que garantizaban el desarrollo de las partidas, aunque no aparecieran en letra impresa, ya que se transmitían oralmente. De modo que la iniciativa de reglamentar la práctica del juego por parte de la élite no era otra cosa que un recurso de ella para “oficializar” una práctica ancestral, despojando “al tejo de su humilde condición nativa” para “darle categoría social” (Osorio 1945).



**Figura 3.**

Reglamento oficial del juego del tejo: deporte nacional

Fuente: Jorge Lara 1930.

## LA DISTINCIÓN SOCIAL: EL CLUB PRIVADO Y LA PRÁCTICA DEL TURMEQUÉ

De las canchas plebeyas del arrabal lo sacó a los medios  
de la aristocracia.

¿Cómo? Le quitó la ‘jipa’, la ruana y las alpargatas.  
Le puso sombrero fieltro, americana y zapatos de charol,  
y lo pasó del licor nacional a los cocktails y al whisky and  
soda.

V. GRETA, “*Emilio Murillo y el ‘turmequé’*”, *Cromos*, 2 de abril  
de 1930

Al ser reconocido el turmequé como deporte por la élite bogotana, esta comenzó a practicarlo regularmente en un espacio convertido desde principios de siglo en instrumento de poder y distinción social: el club. Al respecto, para finales de los años veinte y comienzos de los treinta, había en Bogotá varios clubes como el Gun Club, América, Los Lagartos, Country Club y Magdalena Sports Club, en donde se practicaban deportes como el basquetbol, el tenis, el futbol, el golf, la equitación, entre otros. Allí era frecuente la realización de torneos interclubes que recibían amplia difusión en las secciones deportivas de la prensa capitalina.

Al ser aceptado por la élite bogotana, empezaron a programarse torneos de turmequé, los cuales imprimieron una nueva dinámica a la vida deportiva de los clubes sociales que, de acuerdo con los reportes de las páginas deportivas, solían caer en la monotonía<sup>7</sup>. De hecho, una posible explicación para que la difusión del “deporte chibcha” tuviera la fuerza que registró, fue la necesidad de romper con la pasividad que los clubes registraban en ese entonces. En una nota periodística (*Mundo al Día*, 8 de marzo de 1930, 33) se planteaba lo siguiente:

7 Al parecer, el primer club en organizar un torneo de tejo fue el Magdalena Sport, en 1928, en el cual participaron todos los socios del club, y donde resultó ganador Carlos Kopp Ángel; el segundo torneo también se realizó en ese club, en 1929, en el que también tomaron parte los socios y algunos particulares (el ganador fue Luis Nariño Ortiz); finalmente, hubo un tercer torneo en el mismo club, y allí se registró un número mayor de participantes que en las dos versiones anteriores. Después del segundo torneo organizado por el Magdalena Sport, los demás clubes comenzarían a organizar sus propios torneos.

Para el presente mes se inicia la actividad deportiva en los clubes en una forma digna de encomio. Transcurrieron los meses de enero y febrero en una apatía desconcertante y muy pocos de los elementos entusiastas que concurren a los clubs a practicar sus deportes favoritos dieron señales de vida. Sin embargo, para este mes nuevamente se despierta el interés deportivo y en vista del mismo la directiva del Club ha formado los comités respectivos, cuyos nombres tuvo a bien suministrarnos un miembro de aquella. Es muy posible que debido a la actividad de los dirigentes de los clubs de la capital pueden [sic] desarrollarse en el presente año torneos inter-clubs que fomentarán en grado sumo los deportes y contribuirán no poco a despertar el interés por los juegos. El espíritu de competencia inculcado en una forma inteligente por las directivas de los principales centros deportivos y la concertación de matches [sic] tienden a promover el entusiasmo por los deportes y por ende a que los individuos tomen por costumbre las prácticas [sic] necesarias para presentarse en buenas condiciones.

Las secciones deportivas de diferentes periódicos se convirtieron en los principales mecanismos de difusión de la práctica del turmequé. Allí se publicaban regularmente noticias de los campeonatos que se programaban en los clubes sociales de la ciudad: la integración de los equipos, los desarrollos de los encuentros, etc. Por lo tanto, las referencias al turmequé en las secciones deportivas están llenas de situaciones interesantes para comprender la *cultura del turmequé*, que se configuró por aquella época en Bogotá. Por ejemplo, se encuentran referencias, entre otras cosas, a los lugares donde se jugaba y a quiénes lo hacían, como lo podemos observar en la siguiente nota (Ibíd.)<sup>8</sup>:

---

8 Al ver algunos de los apellidos de los participantes del torneo, se puede intuir el nivel de “popularización” que pudo haber tenido la iniciativa del club: Luis Nariño, Carlos Sayer, Patricio Wills, Jorge Wills, Julio Cuellar, Marcelino Luque, Emilio Murillo, Julio Garzón Nieto, Carlos Kopp, Adolfo Cuellar, Antonio Návia, A. Robledo, Julio Hané, Enrique D’Allemand, Alberto González, Roberto Andrade, Jorge Paredes, Eduardo Andrade, José Carulla, Arturo Aparicio, José María Buendía, Bernardo Villegas, Rubén Jaramillo, Hernando Umaña, Guillermo Pereira, J. M. Franco Ortega, Alberto Andrade, José Vicente Nariño, entre otros.

Esta tarde a las 5 p. m., en los salones de la Magdalena Sports Club, tendrá lugar una reunión de los caballeros que tomarán parte en el próximo torneo de tejo que se iniciará en breve. El club de la Magdalena, que tiene magníficos campos, desea contribuir a la popularización de este juego y para el efecto patrocina estas eliminatorias, que tendrán sin disputa [sic] enorme interés, considerando además que muchos aficionados de verdad integran la lista de los individuos que tomarán parte en el torneo. Los sorteos se harán esta misma tarde, de manera que se iniciará lo más rápidamente posible y para el efecto terminado el match final ofrecerá una fiesta campesina.

También se afirma que antes de cada encuentro oficial, los jugadores, que empezaron a adoptar trajes especiales y “protectores de goma para no dañarse el brillante corte de las uñas” (Grato, *Cromos*, 1930), realizaban “partidas de ensayo en medio de la mayor animación” (*Mundo al Día*, 10 de marzo de 1930, 28). Los encuentros del torneo se registraban así (*Mundo al Día*, 21 de marzo de 1930, 6):

Ha seguido jugándose con enorme entusiasmo el campeonato de tejo para la disputa de los trofeos ofrecidos. El miércoles último los patios de la Magdalena se vieron invadidos por una compacta concurrencia de aficionados al juego chibcha. Entre las principales eliminatorias que se jugaron merecen mencionarse la derrota del general Carlos Jaramillo Isaza a manos de don Julio Cuellar. A pesar de que el general reventó cinco sorpresas y se embocinó una vez, su rival pudo derrotarlo en forma admirable. El señor Luis Nariño Ortiz derrotó a don Julio Hané. El señor Bernabe Villegas, que es el probable campeón finalista, derrotó a don Julio Cuellar en un match reñidísimo.

Pero la distinción social no solo se pretendía manifestar en los lugares de juego, sino además en la categoría de la premiación y en la forma de la celebración (figura 4). La siguiente nota periodística ofrece elementos para dar cuenta de la intencionalidad (*Mundo al Día*, abril de 1930):

Terminada la partida, la señora doña Lorenza Villegas de Santos, esposa del doctor Eduardo Santos, director de ‘El Tiempo’, entregó al campeón de Tejo señor Wills Pradilla la copa ofrecida por su periódico. La totuma roja teñida de achiote y con incrus-

taciones con motivos chibchas fue entregada al finalista señor Nariño. Después de la partida y a los acordes de música genuinamente nacional se bailó animadamente durante varias horas en medio de una animación y de un entusiasmo de que hacían gala los deportistas. Se sirvió un espléndido *pic-nic*.

La calidad del premio, el *picnic* y la animación con música “genuinamente nacional” eran los componentes esenciales en los torneos de turmequé realizados en los clubes sociales. Ahora bien, que el juego del turmequé practicado por la élite recibiera mayor atención por parte de los periódicos capitalinos, sin que sucediera lo mismo con el juego practicado por los sectores populares, puede indicar que la reivindicación y aceptación de ese deporte en las páginas de los periódicos pasaba por un proceso de legitimación por parte de un grupo social definido, en este caso la élite, que vio en los clubes sociales, en las páginas deportivas y sociales de los periódicos y en los deportes, instrumentos de legitimación que le sirvieron para reafirmar su poder en la sociedad.



**Figura 4.**

Lorencita Villegas hace entrega de la Copa El Tiempo

Fuente: Cromos, 1930.

Desde luego, los sectores populares también tenían sus propios campos de juego en donde practicaban recurrentemente el turmequé (figura 5), aunque la prensa no lo registrara de la misma manera<sup>9</sup>. Por eso, resulta exagerado que ciertos cronistas, entre ellos Osorio Lizarazo, hablaran de una *popularización del turmequé* a raíz del interés de la élite, ya que la popularidad del mismo, en Bogotá, era una realidad desde hacía mucho tiempo.

Los lugares de los sectores populares para practicar el tejo eran las chicherías y los piqueteaderos. Para tener una idea de estos últimos, Mario Ibero (1946) nos ofrece una descripción interesante:

En todo 'piqueteadero' [...] y a lo largo de un patio de tierra pisada y en línea recta y a una distancia entre sí de dieciocho metros, se levantan los dos componentes de la cancha de tejo, o sean [sic] dos hileras de tablas 'burras' empotradas en el suelo hasta formar una especie de pared de metro y medio de alto por dos de ancho y al pie de los cuales y en la parte interior, se forman sendos promontorios de greda, en la mitad de cada uno de los cuales se coloca un bocín de hierro con la boca a ras del suelo y con el objeto de que el tejo (manual disco de hierro) que en él se emboque al ser lanzado desde el otro extremo de la cancha, marque una ganancia decisiva para el equipo a que pertenezca el jugador que lo embocó.

Distintos componentes diferenciaban el escenario popular del club de la élite:

Es de advertir que apenas llegan al 'establecimiento' (chichería o piqueteadero) unos cuantos clientes, la persona encargada de atenderlos lo primero que les dice, es: —Bueno mis caballeros, no les provoca echar una manita de tejo mientras ablanda el arroz?... (Ello significa que no hay juego de turmequé sin 'piquete' y harta bebida.

---

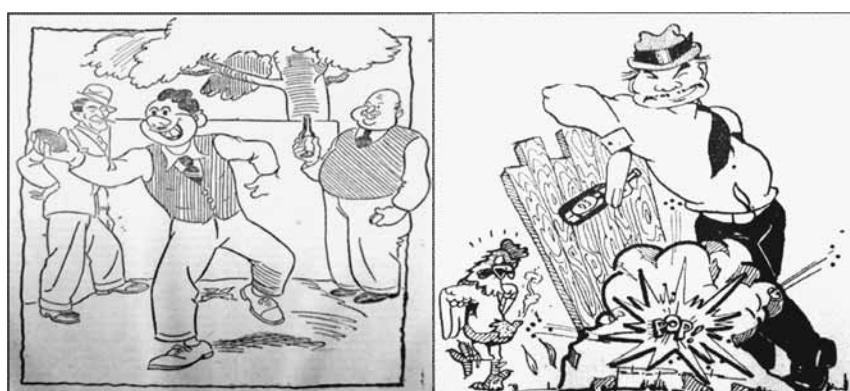
9 Sobre este asunto, Ruiz (2010, 55) comenta que “[...] debido a la gran brecha entre las clases sociales, se podría hablar de la existencia de espacios públicos con diferentes posiciones de dominación: el de la élite con mayor visibilidad, y el de las clases populares desde lugares subalternos. El deporte, por tanto se desarrolló en el espacio público dominante ocultando las expresiones corporales subalternas”.



**Figura 5.**

Pobladores del barrio Primero de Mayo jugando turmequé en un campo popular

Fuente: Mundo al Día, 6 de abril de 1935.



**Figuras 6 y 7.**

Momentos del turmequé en caricatura

Fuente: Sábado, 8 de diciembre de 1945 y 21 de diciembre de 1946.

Lo primero que hacen los verdaderos jugadores de turmequé es ordenar que se coloque sobre una banca mesa pequeña (situadas a cubierto de un tejazo, pero bien a la vista), que se coloque, repito, una canasta llena de botellas de cerveza, o un charol metálico colmado de vasos que han de contener a su debido tiempo ‘licor nacional’. [...] el turmequé ante [...] es el prototipo del deportista nativo, elemental, por amor al arte... de manotear, de desgañirse [sic], de casi dislocarse los dedos pulgar y meñique, de mesarse el cabello, de calentarse la sangre, de sudar a chorros y de refrescarse el cuerpo cada rato a base de beber cerveza o ‘carabina’ (‘unionismo’ de chicha y cerveza).

Además de la existencia de las chicherías y los piqueteaderos, con la intensa promoción del turmequé, empezaron a surgir nuevos campos de juego para sectores populares, como sucedió con uno ubicado en el barrio Primero de Mayo, habitado especialmente por trabajadores, y que fue inaugurado con mucha pompa el 6 de agosto de 1930, día de la celebración de la fundación de Bogotá<sup>10</sup>.

#### BAVARIA, EL COMERCIO Y LA PROMOCIÓN DEL TURMEQUÉ

La relación entre el comercio y la difusión del turmequé, en el contexto que hemos descrito, es uno de los aspectos más interesantes de esta historia. La empresa privada y los comerciantes no desaprovecharon la ocasión de vincularse a la campaña de difusión del turmequé, viendo en ella una oportunidad para legitimar su presencia y las actividades que realizaban en la ciudad. Por ejemplo, y como ya lo referimos, la empresa Bavaria mandó editar el reglamento que había elaborado Jorge Wills Pradilla a comienzos de 1930. También patrocinó torneos en donde participaban “numerosos caballeros”, y ofrecía las respectivas copas y premios para los ganadores.

<sup>10</sup> Otros escenarios destacados para el juego del tejo fueron el Café Valencia, ubicado en la calle 12 con carrera 7<sup>a</sup>, donde se encontraban las canchas más centrales de la ciudad; y el famoso Campo Villamil, que pertenecía a Francisco Villamil, “gran liberal y gran amigo de los obreros”, como lo describía la prensa (*Mundo al Día*, 30 de octubre de 1933, 7).

Sin embargo, a pesar de que empresas como Bavaria afirmaban que su simpatía “por el juego nacional” era sincera, el verdadero interés apuntaba a proyectar comercialmente la cerveza entre los sectores populares y desplazar a la chicha, cuyo consumo era altamente significativo entre estos últimos, y con la cual tenía un fuerte enfrentamiento por el mercado, desde hacía algunos años (Llano y Campuzano 1994). Las caricaturas (figuras 6 y 7) recrean momentos del turmequé, en donde se puede ver a los jugadores consumiendo cerveza y no chicha, como era común desde tiempos antiguos. Ya vimos cómo los médicos de la época emitían juicios contra el consumo de chicha y plantearon la “teoría” del papel salvador que desempeñó el turmequé entre los chibchas.

Otros empresarios de la ciudad también se vincularon a la campaña de promoción del deporte, ofreciendo llamativos premios a los ganadores de los torneos que se realizaban. Por ejemplo, el premio entregado en el torneo del Café Tequendama fue una finca ubicada en “el delicioso sitio de Luna Park”, obsequiada por Nicolás Liévano, gerente de las Urbanizaciones Sanitarias; y un cinturón con hebilla de oro, obsequiado por Julio R. Cuervo, propietario del almacén TutAnk Amen (*Mundo al Día*, 24 de julio de 1930, 26). De otro lado, en una nota periodística se informaba que “dos caballeros del más alto comercio, que adelantan dos urbanizaciones en los sitios más pintorescos de la capital han ofrecido dos lotes de terreno con todas sus anexidades como alcantarilla, agua, etc., etc., para los dos mejores jugadores” (*Mundo al Día*, 6 de marzo de 1930). En otro oportunidad, y “Con el laudable fin de levantar más nuestro deporte nacional” (*El Tiempo*, 1.º de junio de 1930, 2), el propietario de aquel almacén, Pedro R. Cuervo, obsequió

una medalla de oro, al vencedor en el torneo de TURMEQUÉ que ha de efectuarse entre los comerciantes, señores Jorge A. Tejada y José A. Torres, en el campo que para el efecto se ha destinado y, que está situado en la calle 10, número 600.

También la prensa capitalina de tendencia liberal, como ya lo anotamos, estuvo vinculada a la campaña, destacándose notablemente *Mundo al Día* y *El Tiempo*, que organizaron algunos torneos.

**Tabla 3. Resolución de la Dirección de Instrucción Pública**

**Apartes de la resolución de la Dirección de Instrucción Pública**

- 1.º Los beneficios que trae en la educación de los niños su desarrollo físico;
- 2.º Que todo lo que tienda a vigorizar su cuerpo, a adiestrar sus manos, a darles seguridad y agilidad a sus pies, presteza a su vista y alegría a su espíritu, debe entrar en un plan pedagógico, concertado;
- 3.º Que cada pueblo tiene sus juegos en consonancia con las características de la raza y que el juego de tejo es esencialmente autóctono, hijo del capricho inteligente y artístico del indígena, que adquirió por él practicado desde su niñez su admirable resistencia y agilidad para atravesar las llanuras trepar los montes, sin agotamientos ni quebrantos;
- 4.º Que el juego del tejo, examinado por los deportistas técnicos, reúne todas las condiciones para lograr una armónica cultura física, resuelve:

Adoptase el juego del tejo en las escuelas de Cundinamarca. En consecuencia los maestros procederán a establecerlo en sus respectivos establecimientos, y los inspectores escolares secundarán esta labor y vigilarán por su cumplimiento. Para los fines consiguientes será publicado en el Boletín de Instrucción Pública el reglamento del juego.

Fuente: Mundo al Día, 10 de marzo de 1930, 28.

**DIFUSIÓN INSTITUCIONAL DEL DEPORTE**

Dedique usted un poco su enorme actividad a esta  
reliquia de nuestros indiecitos,  
y todos sabremos agradecerlo colombianamente.

EMILIO MURILLO, *Mundo al Día*, 20 de febrero de 1933, 25

La labor de Murillo en torno a la difusión del turmequé no se limitó a los círculos de la élite bogotana. Su interés por reivindicar lo criollo demandó tocar puertas en otros escenarios de poblaciones de Cundinamarca y del país. Incluso él mismo se desplazó a localidades cercanas y de otros departamentos para promocionar el turmequé<sup>11</sup>. Así, pronto empezaron a verse los resultados. Por ejemplo, logró que en las competencias deportivas realizadas en el marco del IV Centenario de Bogotá, el turmequé fuera incluido como deporte oficial. También logró que se designara como deporte oficial de Cundinamarca en marzo de 1930, a través de una resolución aprobada por la Dirección de Instrucción Pública (tabla 3), con la cual se abrieron las puertas para que en las instituciones educativas se practicara, sin ningún tipo de prejuicios, el turmequé.

No obstante, la disposición parece no haber sido aceptada fácilmente en ciertas instituciones. Una anécdota, contada por Emilio Murillo, ratifica lo dicho. Cuenta que en alguna ocasión visitó un colegio de niñas “para indicar que el deporte Tejo era recomendable por los médicos como el mejor porque fomentaba el ejercicio sano, sin grandes brincos, y ayudaba a verificar una digestión de que tanto [sic] necesita la mujer entre nosotros”. Esto dijo a la directora de la institución, quien a su vez le expresó: “Yo tengo mucho gusto en adoptar en mi plantel el deporte criollo [...], pero con una condición [...] Que usted me le ponga nombre inglés o francés”. Y “así fue, concluye Murillo, como en este colegio se vino a practicar un deporte francés, que a las niñas les pareció admirable. Admirable, naturalmente, porque era... europeo, y se llamaba Turmequé!” (*Estampa*, 24 de junio de 1939, 21).

A raíz del éxito de la campaña, en el Hospital San José de Bogotá se construyó una cancha de tejo, “para uso de los médicos, practicantes y convalecientes del establecimiento” (*Mundo al Día*, 25 de junio de 1930, 10) y se buscó que en la Cárcel de Sumariados de Bogotá se construyera una cancha de tejo para que los presos pudieran practicar ese deporte, como “un lenitivo a sus pesares” (*Mundo al Día*, 25 de octubre de 1930, 8). Pero ahí no terminó la cosa. Murillo también logró interesar

<sup>11</sup> A mediados de 1930 visitó a Colombia el político y escritor mexicano José Vasconcelos, invitado por Emilio Murillo a visitar el departamento de Boyacá. Allí, desde luego, el afamado visitante fue retado por el compositor colombiano a jugar varias partidas de turmequé.



**Figura 8. Empleados del tranvía participan del torneo intermunicipal de turmequé**

Fuente: *Mundo al Día*, 18 de septiembre de 1937.

a la Policía en el juego del turmequé, como lo manifestó su director, Alejandro Cabal Pombo, en comunicación dirigida a Murillo (*Mundo al Día*, 12 de junio de 1930, 20):

La feliz y patriótica iniciativa del maestro colombiano señor Emilio Murillo de generalizar y cultivar en la Policía Nacional el deporte indígena llamado Turmequé, lo mismo que la introducción en el repertorio de la Banda del Cuerpo de la música de aires nacionales, merece el más efusivo aplauso, ya que se trata de conservar el culto por todo aquello que nos caracteriza como pueblo de tradiciones y prácticas que constituyen el genio de la raza.

La Dirección, con el propósito de secundar esa labor altamente recomendada, excita a los señores Jefes Divisionarios [sic] y al Director de la Banda para que establezcan 'canchas' o juegos de turmequé en los respectivos cuarteles, a los primeros, y al segundo para que incluya en los programas de las retretas música nacional, pues el turmequé, además de ser un excelente ejercicio para el desarrollo físico, gusta mucho a los agentes y se obtiene con ello

que en lugar de salir a otras partes a jugar, tengan en el propio cuartel un lugar de diversión, y las piezas de aires nacionales que toca la Banda son siempre gratas al auditorio que las aplaude con entusiasmo.

Por su parte, el Ministerio de Guerra tomó una decisión similar al adoptar el juego del turmequé, disponiendo que los soldados se ejercitaran “en el deporte nacional con ambas manos”, buscando de ese modo que los contingentes presentes en los cuarteles pudieran “mitigar las tareas cotidianas (*Mundo al Día*, 14 de junio de 1930, 9).

El interés de los *grupos de distinguidos caballeros* por el turmequé trascendió los límites de Bogotá, proyectándose a otras ciudades y regiones del país, por ejemplo con la organización de torneos intermunicipales (figura 8). Y, si bien no puede hablarse de una “fiebre nacional” por dicho deporte, sí puede decirse que, después de mucho tiempo, el turmequé iba más allá la geografía del altiplano. Fuera de Bogotá, y por la vía de los clubes ya existentes o creados para tal fin (que eran numerosos), los *grupos de distinguidos caballeros* comenzaron a organizar partidas en estos escenarios que tenían una particularidad: los nombres que se adoptaban para su denominación, rememoraban el pasado indígena.

Desde Medellín, Ricardo Olano, en mensaje enviado a Emilio Murillo le hizo saber “la buena noticia” de que ya se había instalado en esa ciudad el primer campo de turmequé y que se formarían “allí los aficionados y vendrán nuevos campos. [...] su campaña va teniendo eco en todas partes” (*Mundo al Día*, 3 de junio de 1930, 22). En el Valle del Cauca, Tulio Raffo, en respuesta a la carta enviada por Murillo el 14 de enero de 1930, le expresaba lo siguiente (*Mundo al Día*, 7 de febrero de 1930, 4):

Con su expresada carta recibí los recortes que usted se sirve anunciar me, los que gustosamente he pasado al señor Director de Educación Pública recomendándole la adopción, en los establecimientos de educación del Valle, del juego chibcha ‘Turmeque’. Una vez más felicito a usted por sus patrióticos esfuerzos en bien de este Departamento, los que han destacado su personalidad [...].

También se crearon campos de juego y se promocionó el turmequé en ciudades como Cali, Santa Marta e Ibagué (donde existió uno denominado Club Pijao), a lo cual contribuyó sin duda que el turmequé hubiera sido reconocido como deporte oficial en casi todos los departamentos de Colombia (*Mundo al Día*, 13 de febrero de 1933).

#### LA MUJER TAMBIÉN JUEGA

Es preciso convencernos de que el deporte no aleja a la mujer del hogar ni del cumplimiento del deber.

I. GARCÍA DE LA PARRA, *Mundo al Día*, 24 de enero 1931, 14

El interés por el deporte chibcha llegó también a las mujeres de los estratos altos de Bogotá. Curiosamente, mientras en los sectores populares el turmequé era una actividad eminentemente masculina, en la élite bogotana la mujer se interesó por él, asistiendo a las partidas, promocionando torneos e incluso participando directamente en ellos (figuras 9 y 10). El propio Emilio Murillo estaba detrás de ese hecho, al animar a ciertas “damas” para que organizaran y participaran en los enfrentamientos que se realizaban en los clubes, como se puede apreciar en una comunicación que le enviara Susana Wills de Samper a aquél, y en donde le manifestaba lo siguiente (*Mundo al Día*, 24 de marzo de 1930, 24):

Con el mayor placer acepto la invitación que me hace usted para organizar el campeonato femenino de tejo, en el club de La Magdalena. El resurgimiento de este nuestro simpático deporte nacional ha causado el mayor entusiasmo y, aun cuando por hoy [sic] el grupo de jugadoras es muy limitado, las demás seguiremos con verdadero entusiasmo un entrenamiento formal para poder jugar dicho campeonato en julio próximo.

Algo similar ocurrió en ciudades como Medellín, Santa Marta e Ibagué, donde el distinguido “elemento femenino” asumió un papel destacado en la promoción del turmequé.



**Figuras 9 y 10.**

Las mujeres y el turmequé

Fuente: Cromos, 1930.

No obstante el empeño de Murillo en todo esto, puede constatarse que la relación entre la mujer y el turmequé se inscribía en un proceso social y cultural de visibilización de la mujer que se estaba dando en la sociedad colombiana, y que se materializó en hechos como la política, los congresos femeninos, la práctica de ciertos deportes e incluso el impulso del Reinado Nacional de Belleza. Ingrid Bolívar señala, apoyándose en Norbert Elías que, prácticas como el reinado de belleza (celebrado en Colombia a comienzos de los años treinta), dejaban ver algunos esfuerzos ‘modernizantes’ de los grupos autoconsagrados como élites, tanto como sus propias resistencias aristocratizantes ante las transformaciones del nosotros nacional (Bolívar 2007, 72).

En el caso del turmequé, como pudo haber ocurrido con otras prácticas sociales, se observa la reproducción de unas relaciones de dominación de tipo masculino, tendientes a manifestar un poder en una situación concreta. Por ejemplo, en los discursos científicos elaborados por los doctores, se recomendaba el turmequé a la mujer, porque “este juego produce un robustecimiento físico que es muy conveniente para el bello sexo” (*Mundo al Día*, 21 de marzo de 1930, 6). Es decir, había una especie de autorización de una práctica por parte de los hombres, porque ella ayudaba a fortalecer la idea de belleza en la mujer. El médico Jaime Jaramillo Arango consignaba otras bondades de la práctica del turmequé para las mujeres:

En este juego trabajan todos los músculos del cuerpo y su uso tiene una importancia especial para la mujer, por la circunstancia de la vida sedentaria de ella en nuestras sociedades, las mantiene en completo reposo y es de allí de donde provienen las innumerables enfermedades originadas en la mala digestión que constantemente sufren.

Además, la mujer cumplía otro papel esencial en los torneos y en los clubes: su presencia física “alegraba” las partidas de turmequé en las canchas, particularmente al saber “reír en medio de las duras fatigas físicas” (Greta, 1930). También contribuía a reforzar la idea de feminidad promovida por los hombres, el tipo de premiación que solían recibir. Por ejemplo, la Casa Bauer obsequió “bellos regalos de su joyería para ser jugados entre las damas”.

## CONCLUSIÓN

Debido a los esfuerzos del maestro, el ‘turmequé’ que antes no lo jugaban [sic] sino los indios y gente de mala facha que en ocasiones asesina sobre las canchas por diferencias absurdas, ya tiene adeptos de una presencia tan simpática como la del general Jaramillo Isaza, por ejemplo.

v. GRETA, *Cromos*, 2 de abril de 1930

Sin duda, la historia del tejo o turmequé sería una importante contribución para comprender la presencia transformada de una práctica social y cultural de vieja data en el país. Los propósitos de este artículo han sido menos pretensiosos; considero que lo que he tratado aquí podría hacer parte de esa gran historia a la que se ha hecho mención. Por lo menos hay dos cuestiones que valdría la pena destacar: por un lado, que la fiebre de turmequé registrada en sectores de la élite bogotana respondió a factores propios de sus intereses de grupo, pero también a las presiones del momento que se vivía. Hemos destacado la incidencia de la crisis económica de 1929, la cual trajo consecuencias negativas para países como el nuestro, y desde luego para Bogotá (desempleo,

mendicidad, violencia urbana); pero, además, se ha resaltado el auge de expresiones nacionalistas e indigenistas y la reivindicación de lo popular en aquel periodo en países como Colombia, hecho que leyó con claridad el compositor liberal Emilio Murillo.

Estos aspectos de orden económico, social y cultural nos ayudan a entender las razones que llevaron a la élite a incorporar el turmequé en su *habitus*. Sin embargo, consideramos que la posición de Murillo fue contradictoria. Recurrió a la élite bogotana, particularmente de filiación liberal, para sacar adelante su propósito (la “reivindicación de lo criollo”, como solía decir la prensa), sin parecer importarle la transformación que sufrió la práctica del turmequé al quedar “en manos” de dicha élite, la cual, para poder asimilarlo como un deporte y darle categoría social, debió primero dotarlo de un discurso benéfico (científico e higiénico), que se inscribía en los debates, temores y deseos propios de la época. Por esa vía, se acudió al “blanqueamiento” del turmequé, a su domesticación. Tal vez las palabras de Osorio (1945) ilustran ejemplarmente el proceso que se quiere advertir:

Durante mucho tiempo, el tejo fue abandonado exclusivamente a las clases más populares. Estuvo identificado con la otra herencia de los chibchas, el alcohólico licor de sus festejos, que engaña al labriego y al obrero mal nutridos y le presta una fugaz alegría.... Nadie que presumiera de su posición social se atrevía a practicarlo, porque la sociedad se había formado sobre el absurdo prejuicio ancestral que subsistió de la Colonia: y el aborigen era una clase inferior y despreciable, con sus costumbres, sus vicios, su miseria y su degradación. [...] ya no es, pues, la distracción humilde de los vencidos, ni el refugio supremo para la melancolía de una vida inerte, sino que ha ascendido al puesto de un respetable deporte, en el cual intervinieron distinguidas personalidades.

El problema es que Osorio no propone una explicación para entender ese cambio de actitud de la élite, que según el cronista, terminó por despojar “al tejo de su humilde condición nativa [para darle] categoría social”. Al respecto, podría plantearse que el asunto no se remitió simplemente a la actitud ante una opción deportiva, sino que tuvo relación con estrategias de regulación social, promovidas por

sectores dominantes (el control de las emociones violentas de sectores de la población bogotana) (Elías y Dunning 1992) y, a su vez, con el reforzamiento de la idea de un *nosotros* que se presentaba a sí mismo como el nosotros de los bogotanos, pero que tenía, al mismo tiempo, un carácter mucho más restringido: el *nosotros de un grupo específico*.

Lo anterior se hizo a través de prácticas (el traje especial, el protector de goma para las uñas, el club, el reglamento, el *picnic*) que pretendieron naturalizar y exhibir el dominio político como expresión indiscutible de una supuesta preeminencia moral y social. Todo esto en un contexto en donde los deportes, como lo advierte Ruiz (2010, 57)

hicieron parte de los elementos que constituyeron nuevas relaciones de poder entre los sectores de la élite y las clases subalternas, y en las cuales se inscribieron procesos de conformación de identidades políticas que, según su posición en esas relaciones, incidieron de manera decisiva en las luchas por la definición de las fronteras de lo que se consideraba, en ese entonces, como nacional.



**Figura 11. Jorge Eliécer Gaitán jugando turmequé**

Fuente: Fundación Mapfre, 2011.

La otra cuestión a destacar es que se debe problematizar la idea de una “popularización” del turmequé, a raíz de la campaña emprendida por Murillo con el apoyo de la prensa capitalina. En honor a la verdad debe decirse que la campaña de Murillo sirvió no para la popularización del turmequé, que ya lo era en muchos lugares del altiplano y en Bogotá, sino para su proyección nacional. El turmequé no solo fue siempre popular, sino probablemente el más popular de todos los deportes y juegos que podían existir. Por eso resulta arriesgada la afirmación de Osorio y de aquellos que le adjudican a la élite la popularidad del turmequé en aquellos años. Una afirmación que por cierto expresa una postura soberbia, común en los grupos poderosos de aquella época, con la cual pretendían desconocer la importancia de los sectores populares en la persistencia del turmequé en Bogotá y otros lugares del altiplano.

Para los años cuarenta, el interés de la élite capitalina por el turmequé desapareció (probablemente a causa del desgaste de la República Liberal), y todas sus energías fueron puestas en la práctica de otros deportes, que no habían desaparecido de su cotidianidad, aun en tiempos de la fiebre por el tejo. No obstante, serían los políticos bogotanos, especialmente los de tendencia liberal, quienes seguirían mostrando un interés por el tejo, seguramente por razones que se inscribían en el campo de los réditos electorales (figura 11)<sup>12</sup>.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Archila, Mauricio. 1989. “Ni amos ni siervos. Memoria obrera de Bogotá y Medellín (1910-1945)”. *Controversia* 156-157.

Barrera, Oscar. 2009. “Folclor, indigenismo y mestizaje durante la República Liberal”. *Maguaré* 23: 133-153.

Bolívar, Ingrid. 2007. “Reinados de belleza y nacionalización de las sociedades latinoamericanas”. *Iconos* 28: 71-80.

Calvo, Oscar Iván y Marta Saade. 2002. *La ciudad en cuarentena. Chicha, patología social y profilaxis*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

<sup>12</sup> En efecto, son conocidas las imágenes que muestran a importantes dirigentes del liberalismo (Jorge Eliécer Gaitán, Eduardo Santos, Alfonso López Pumarejo, Alberto Lleras Camargo, entre otros) jugando tejo, particularmente en el Campo Villamil de Bogotá, entre los años treinta y cuarenta del siglo xx.

Camacho Roldán, Salvador. (s. f.) *Memorias*. Medellín: Editorial Bedout.

Cordovez, José María. 1978. *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá*. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.

Elias, Norbert y Eric Dunning. 1992. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fals Borda, Orlando. 1961. *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucío*. Bogotá: Universidad Nacional, Editorial Iqueima.

Fundación Mapfre. 2011. *Colombia a través de la fotografía 1842-2010*. Madrid: Taurus.

Greta, V. 1930. “Emilio Murillo y el ‘turmequé’”. Bogotá: *Cromos*, 2 de abril.

Gutiérrez Cely, Eugenio. 2007. *Historia de Bogotá. Siglo XIX*. Bogotá: Villegas Editores.

Ibero, Mario. 1946. “El turmequé”. *Sábado*, 21 de diciembre.

Lara, Jorge. 1930. *Reglamento oficial del juego del tejo: deporte nacional*. Bogotá: Tipógrafa Velásquez.

Llano, María Clara y Marcela Campuzano. 1994. *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*. Bogotá: ICAHN, Colcultura, Cerec.

Martínez Fonseca, Juan Manuel. 2007. *Paternalismo y resistencia. Los trabajadores de Bavaria 1889-1930*. Bogotá: Rodríguez Quito Editores.

Marulanda Morales, Octavio. 1989. *Emilio Murillo: o el arquetipo musical de una época*. Bogotá: Alcaldía Mayor.

Mateus, Jorge. 1930. “El tejo y los primeros técnicos”. *Cromos*, 19 de abril.

Medina, Álvaro. 1995. *El arte colombiano de los años veinte y treinta*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Muñoz, Laurentino. 1935. *La tragedia del pueblo colombiano. Estudio de observación y vulgarización*. Cali: Editorial América.

Ome, Tatiana. 2006. *De la ritualidad a la domesticidad en la cultura material*. Bogotá: Uniandes, Ceso.

Osorio Lizarazo, Antonio. 1945. “El turmequé”. *Sábado*, 8 de diciembre.

Pardo Pedraza, Diana. 2011. *Ellas y nosotras. Luchas y contradicciones en los modos de representar a la mujer (1930-1932)*. Bogotá: Uniandes.

Patiño, Víctor Manuel. 1992. *Historia de la cultura material en la América equinoccial*, t. IV. *Vestido, adornos y vida social*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Ruiz, Jorge Humberto. 2010. *La política del sport. Élites y deporte en la construcción de la nación colombiana, 1903-1925*. Bogotá: La Carreta Editores, Pontificia Universidad Javeriana.

Sin autor. 1939. "El tejo". *Estampa*, 24 de junio.

Tovar Zambrano, Bernardo. 1984. *La intervención económica del Estado en Colombia 1914-1936*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Uribe Celis, Carlos. 1991. *Los años veinte en Colombia. Ideología y cultura*. Bogotá: Alborada.

Urrego, Miguel Ángel. 2002. *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia. De la guerra de los Mil Días a la Constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.

#### REVISTAS Y PERIÓDICOS

*Cromos* (Bogotá) 1930

*El Tiempo* (Bogotá) 1930

*Estampa* (Bogotá) 1939

*Hagamos Cultura* (Bogotá) 1981

*Mundo al Día* (Bogotá) 1930, 1933, 1935, 1937

*Sábado* (Bogotá) 1945, 1946



**LA CATEDRAL COMO FARO: ACERCAMIENTO  
ETNOGRÁFICO A LA CATEDRAL DE MANIZALES A  
TRAVÉS DE UN BOCETO DE LUIS GUILLERMO VALLEJO**

---

**CAMILO ERNESTO LOZANO RIVERA \***

**CLAUDIA PIEDRAHÍTA PATIÑO \*\***

Universidad de Caldas · Colombia

\*camiloelozanor@gmail.com

\*\*claudiacpiedrahita@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 7 de agosto del 2013 · aprobado: 4 de agosto del 2014

## RESUMEN

En este artículo se explora el potencial de análisis etnográfico que sugiere una metáfora entre el edificio de la catedral de Manizales y un boceto artístico inspirado en él, obra del artista manizaleño Luis Guillermo Vallejo. La metáfora propone que la catedral es como un faro. Para desplegarla, argumentamos que el espacio vertical —entendido como un modo singular de revestimiento de algunos espacios urbanos— contribuye a la organización de imágenes mentales de la ciudad. En tal sentido, la metáfora del faro, en lugar de expresar una arbitrariedad, sirve para vislumbrar claves de sentido sobre la experiencia de lo urbano en esta ciudad. Además, el boceto, que así representa la catedral, constituye una evidencia del carácter sociointegrador de la obra de arte.

*Palabras clave:* antropología urbana, catedral, espacio vertical, faro, Manizales, obra de arte.

**THE CATHEDRAL AS BEACON: AN ETHNOGRAPHIC  
APPROACH TO THE CATHEDRAL OF MANIZALES  
THOROUGH A SKETCH BY LUIS GUILLERMO VALLEJO**

**ABSTRACT**

The article explores the potential for ethnographic analysis of the metaphor of the cathedral as beacon, suggested by the sketch of the Cathedral of Manizales by artist Luis Guillermo Vallejo. In order to explain the metaphor, we argue that the vertical space —understood as a particular outer finishing used in some urban spaces— contributes to the organization of mental images of the city. In this sense, the metaphor of the beacon, far from being arbitrary, provides insight into the meaning of the experience of urban space in this city. Furthermore, the sketch representing the cathedral makes evident the work of art's capacity to integrate society.

*Keywords:* urban anthropology, cathedral, vertical space, beacon, Manizales, work of art.

**A CATEDRAL COMO FAROL: APROXIMAÇÃO ETNOGRÁFICA À CATEDRAL DE MANIZALES POR MEIO DE UM ESBOÇO DE LUIS GUILLERMO VALLEJO**

**RESUMO**

Neste artigo, explora-se o potencial de análise etnográfica que sugere uma metáfora entre o edifício da Catedral de Manizales (Colômbia) e um esboço artístico inspirado nele, obra do artista manizaleno Luis Guillermo Vallejo. A metáfora propõe que a Catedral seja como um farol. Para comprová-la, argumentamos que o espaço vertical —entendido como um modo singular de revestimento de alguns espaços urbanos— contribui para a organização de imagens mentais da cidade. Nesse sentido, a metáfora do farol, em vez de expressar uma arbitrariedade, serve para vislumbrar chaves de sentido sobre a experiência do urbano nessa cidade. Além disso, o esboço, que assim representa a Catedral, constitui uma evidência do caráter sociointegrador da obra de arte.

*Palavras-chave:* antropologia urbana, catedral, espaço vertical, farol, Manizales, obra de arte.

La obra de arte no es en ningún sentido, una alegoría, es decir, no dice algo para que así se piense en otra cosa, sino que solo y precisamente en ella misma puede encontrarse lo que ella tenga que decir.

H. G. GADAMER, *Lo bello en el arte*

A mediados del 2012, conocimos un boceto sin titular del artista manizaleño Luis Guillermo Vallejo<sup>1</sup> en el que, el artista plasmó —según él mismo dijo— la torre de la Catedral Basílica Metropolitana de Nuestra Señora del Rosario de Manizales<sup>2</sup>. Aunque

---

1 Luis Guillermo Vallejo Vargas nació en Manizales en 1954. Es arquitecto, pintor y escultor. En los años 1985-1987, estudió Grabado en Metal en la Escuela de Arte Lorenzo de Medici, en Florencia, Italia. También hizo parte del Gabinete de Grabado y Dibujo en la Galería de Uffizi en el mismo país. Posteriormente realizó estudios en Grabado, Pintura y Escultura en The Arts Students League of New York y estudió la pintura de Dominique Ingres, en Marne, Francia. Durante 1974-1979 estudió Arquitectura en la Universidad de los Andes en Bogotá. Sus obras más destacadas son: la escultura en bronce denominada *Monumento a los colonizadores* en Manizales, Caldas (1996), el *Monumento a la libertad*, escultura en bronce de *Benkos Biohó* (primer libertador de América) San Basilio de Palenque, Bolívar, la serie *Mundos paralelos* de 52 esculturas inspiradas en el concepto de *arte público* y expuestas a lo largo de la principal avenida en la ciudad de Manizales (2004-2007) y el *Monumento a la santandereanidad* en el Cañón del Chicamocha, Santander, Colombia (2007). Entre otras actividades y trabajos, se cuentan murales, *Telones de Boca*, pintura sobre arquitectura y documentación gráfica. Ha recibido el reconocimiento de participar como representante por Colombia en la IV Bienal de Arte Contemporáneo en Florencia, Italia (2003), la Medalla al Mérito Artístico del Instituto de Cultura y Turismo de Manizales (1999), la Medalla al Civismo de la Sociedad de Mejoras Públicas de Manizales por el *Monumento a los colonizadores* (1999), Premio de la “Fundación Mariano Ospina Pérez” a la investigación “Los territorios nativos de la expedición humana” (1995) y el Primer Premio en el “IX Salón de Artistas del Viejo Caldas” (1985). Actualmente se desempeña como director de la Fundación para la Cultura Chimi y expone la serie *México, Almas unidas y Espejismos*, en el Centro Cultural Baja California (CEART) Mexicali, Baja California, México.

2 La Catedral de Manizales fue construida a partir de una intencionalidad concreta: la de erigir una estructura que permaneciera en el tiempo y el espacio, es

valioso en sí mismo, consideramos que este comentario exegético del autor no goza de suficiencia para abarcar el sentido de su obra. Más bien debe ser él mismo interpretado, si queremos utilizarlo para profundizar en el simbolismo que expresa (Sperber 1988). En consecuencia, para los propósitos del presente trabajo, acogemos el postulado de que la globalidad de los móviles y mecanismos de la obra de arte, así como los de la cultura y la lengua, no necesariamente son accesibles para el artista o para el nativo (Lévi-Strauss 1995; Goodenough 1969 y 2002; Wertsch 1999; Reynoso 1998).

En este artículo desarrollaremos los lineamientos de una pesquisa de sentido, etnográficamente informada, entre el edificio de la catedral en cuestión, el boceto artístico relacionado y el objetivo representacional de una experiencia sensible y colectiva a la que, como trataremos de argumentar, este último apunta.

### EL ESPACIO CONSTRUIDO

El arquitecto cognitivo Kevin Lynch elaboró, a lo largo de varios de sus escritos (Lynch 1970, 1975, 1992), el concepto de *imaginabilidad*, haciendo referencia con él, al potencial de conocimiento que una ciudad suministra a los transeúntes y facilitando el entendimiento de la relación que este potencial del entorno construido guarda con algunas propiedades de la cognición humana. La *imaginabilidad* es definida por este autor como “esa cualidad de un objeto físico que le da una gran probabilidad de suscitar una imagen vigorosa en cualquier observador de que se trate” (Lynch 1970, 19).

---

decir, los manizaleños buscaron construir una catedral que no se destruyera fácilmente, pues los constantes incendios en la ciudad durante el periodo 1925-1926, arrasaron las dos manzanas que abarcan actualmente la carrera 22 con calle 23 esquina, así como la catedral. Dos años después (1928) se dio inicio a la construcción de este templo, que finalizó en 1939 (*La Patria*, 2012 “Historia de la Catedral Basílica de Manizales”; *La Patria*, 6 agosto del 2013). Fue construida en hormigón armado (mezcla de piedras, cemento y arena, reforzada con armaduras de hierro o acero) y su estilo es gótico. El arquitecto francés Julien Polty, fue el encargado de su construcción. La catedral, de aproximadamente 113 metros de altura desde la base del templo, se encuentra ubicada entre las carreras 22 y 23 en el centro de la ciudad.

Puede objetarse que el sujeto cognoscente de Lynch se parece más a un sujeto kantiano, poseedor de categorías de entendimiento y organización universales que actúan a priori sobre el material de las percepciones, y menos al sujeto diverso y móvil de la antropología. Sin embargo, esta disyuntiva se puede solventar a partir del reconocimiento de que, si bien la cultura como conjunto de representaciones adquiridas y almacenadas en la memoria tiene una influencia considerable en la organización subjetiva e intersubjetiva de la experiencia, la arquitectura funcional de la mente humana también impone restricciones con respecto a la adquisición y al almacenamiento de representaciones culturales, con respecto tanto a su contenido como a su organización (Boyer 2005). Los argumentos cognitivos de Lynch apuntan hacia dichas restricciones y no hacia la infinidad de posibilidades de la creación cultural.

Luego, en cuanto posibilidad, cuanto más potencial *imaginable* se concretice en una ciudad, mayor es la probabilidad de que los transeúntes que la recorremos elaboremos un mapa mental *funcional* de ella, que sirva para orientarnos con eficacia por la singularidad de sus corredores y experimentarla activamente a través de la agencia individual, de la “vida vivida” (Moore y Sanders 2006, 4).

¿Cómo afirmar, entonces, que una ciudad es *imaginable*? Lo sería, siguiendo a Lynch, en virtud de las modalidades a través de las cuales su disposición material se traduzca en imagen, mediante un proceso compositivo efectuado por quienes la experimentan en el ámbito sensible. Esta manera de concebirla, ofrece una noción de ciudad mental vinculada con la realidad material de las ciudades y busca articular a los agentes con los entornos de estas, acentuando que el carácter representacional y simbólico de los entornos urbanos no se da de antemano, sino que presupone la elaboración de una imagen cognitiva general por parte de los agentes.

Esta imagen garantizaría, en mayor o menor medida dependiendo del grado de *imaginabilidad*, una cierta resistencia, una resistencia a la obsolescencia, a través de la cual se nuclea tanto la percepción como la memoria, propendiendo por un ajuste entre la experiencia interior del tiempo y el espacio con sus manifestaciones externas. En este sentido, es pertinente señalar que la perspectiva de Lynch sobre lo urbano no enfoca fracciones aisladas, sino, apelando a una perspectiva compren-

siva, “situaciones dentro de procesos constantes en un ambiente de contradicciones y de pluralidad de expresiones culturales” (Pineda Camacho 1993, 16).

La organización de este mapa mental o imagen cognitiva, que no es otra cosa que espacio idealizado, puede considerarse entonces como el resultado de un proceso compositivo, realizado a través de usuarios con capacidad de percepción de lo simbólico y capacidad de volcarlo en los rasgos físicos de las ciudades. Este ejercicio practicado sobre el espacio se ha descrito, a grandes rasgos, como la combinación entre instrumentos de carácter *enodosomático*, que configuran el cuerpo humano, e instrumentos de carácter *extrasomático*, que son producidos a partir de los primeros y articulan al hombre con la historicidad, permitiéndole no solo continuar el desarrollo de infinitud de instrumentos extrasomáticos, sino estar en posesión de ellos durante su vida (Raffestin 1986).

Así enfocado, el surgimiento de la persistencia o resistencia a la obsolescencia se manifiesta en la distribución de *lugares*, entendidos como puntos del espacio en que varios recorridos se vinculan y tipos diversos de relaciones sociales se condensan. Pero también en la memoria, cuyos contenidos parecen subsistir en los materiales del espacio o en el espacio como material esencial, guardando, aun por mucho tiempo, una distribución cuantitativa de las proporciones, de lo que tenemos evidencia cada vez que experimentamos en la adultez un espacio que era familiar en la infancia, pareciéndonos mucho más pequeño de lo que estaba en el recuerdo.

De allí que los rasgos persistentes y sus configuraciones no son puramente ornamentales, sino que detentan un carácter estructural que los convierte en indispensables, creando un contorno que se determina por una calidad compartida entre algunos elementos del paisaje: la *saliencia visual* (Lynch 1970). Esta calidad tiene como base el hecho concreto de sobresalir en el horizonte del entorno paisajístico, facilitando su registro perceptivo. Pero también, como intentaremos mostrar para el caso de la Catedral Basílica Metropolitana de Nuestra Señora del Rosario de Manizales (en adelante, Catedral de Manizales), en la experiencia de observar desde esa *saliencia* —que consiste en una situación espacial de carácter vertical— el paisaje (figura 1).



**Figura 1.**

Panorámica de Manizales

Fuente: Archivo personal de los autores (2013).

Pero vamos por partes. Una vez se va componiendo el mapa mental, apoyado en la experiencia sensorial de los transeúntes, a través de sus recorridos por los intersticios del espacio urbano, las salientes contribuyen a su consolidación en el recuerdo por ser reiterativas, disponiendo una continuidad y un orden del espacio construido, difícil de permear por las variaciones sociohistóricas del paisaje urbano: *la ciudad* —en este sentido—, “es redundante: se repite para que algo llegue a fijarse en la mente” (Calvino 2009, 13).

El componente arquitectónico de las ciudades contribuye así con una administración de los sentidos de los agentes que transitan, la cual favorece ajustes entre el espacio geométrico de las ciudades o instrumentos extrasomáticos y la experiencia sensible de quienes las experimentan, a partir de instrumentos endosomáticos. En parte, lo anterior ayuda a resolver la pregunta, de por qué sabemos siempre en qué ciudad estamos y no tendemos a albergar confusiones cognoscitivas al respecto (Calvino 2009).

Postulamos que el edificio de la Catedral de Manizales constituye un buen ejemplo a propósito de las características de la imaginabi-

lidad y la saliencia visual propuestas por Lynch, como condición de conocimiento en las ciudades para quienes las recorren. Como parte de un ejercicio etnográfico realizado por uno de los autores en el 2009, se propuso a un grupo de individuos, que habían visitado una sola vez la ciudad de Manizales, que trazaran un croquis de la carrera 23<sup>3</sup>. Y aunque la experiencia de la ciudad, para cada uno de los participantes, se diferenciaba en términos de su tiempo de permanencia, en ningún caso se omitió de los productos finales una referencia al edificio de la catedral.

En una aplicación informal más reciente de la misma propuesta, enmarcada en las sesiones de clase del curso de Antropología Urbana, impartido en la Universidad de Caldas durante el 2012, se solicitó a la totalidad del grupo de estudiantes que elaborara un dibujo libre de la ciudad (nótese que en este caso, la consigna no incluyó a la carrera 23). En casi ningún caso<sup>4</sup> se omitió el edificio de la catedral, aun cuando no se precisó nada respecto del foco del dibujo o lo que en él había que representar.

Estas dos situaciones recreadas por la propia experiencia contrastan positivamente con el registro fotográfico histórico disponible de la ciudad de Manizales, en donde se aprecia cómo el edificio de la actual catedral sobresale, en un sentido más literal, debido a la ausencia de edificaciones de varias plantas a su alrededor. El cuerpo de información que ofrecemos, permite fabricar un dato consistente con el argumento, ya señalado, de que las alteraciones sociohistóricas del paisaje urbano y el paisaje urbano mismo guardan una relación caracterizada por cierto grado de estabilidad<sup>5</sup>.

---

3 La carrera 23 es la principal vía de acceso al Centro Histórico de la ciudad de Manizales. Sobre ella, a la altura de la calle 23 y la carrera 22, se erige el edificio de la Catedral.

4 Es preciso notificar al lector de que la validez de los resultados obtenidos en este ejercicio, puede verse minada por la ausencia de un registro sistemático de ellos, que evidencie su efectiva realización. No obstante, el grupo de más de 20 futuros antropólogos y antropólogas que asistieron o cursaron la asignatura de grado en aquel entonces, pueden perfectamente dar cuenta de ello.

5 Sin embargo, no pretendemos afirmar que se trata de una estabilidad inalterable, ya que no estamos tomando en cuenta, por el hecho de que excede los límites más distantes de nuestro análisis, la ejecución de proyectos de renova-

Podemos añadir que el edificio de la Catedral de Manizales ocupa una posición privilegiada en la *topósfera* del paisaje urbano de la ciudad, aun en el presente, por su eficacia como demarcador espacial, que le asigna un papel central en la constitución de una unidad de sentido o centro psicológico (Low 2009). En torno a esta topósfera se elaboran entonces *topografías* de la idea de ciudad sujetada en los mapas mentales que construimos y usamos quienes transitamos por ella. En consecuencia, la catedral (y no solo el edificio) es expresión de un signo visual, a través de una irregularidad espacial y de un determinado orden de relaciones sociales públicas, diferenciadas y diferenciadoras de espacio, modulando así una geografía local de relaciones sociales.

#### EL ESPACIO EXPERIMENTADO: ESPACIO HORIZONTAL Y ESPACIO VERTICAL

En un trabajo de revisión a propósito del campo de estudio denominado *Sintaxis espacial*<sup>6</sup>, Bill Hillier y Laura Vaughan postulan la existencia de dos ciudades: una ciudad física y una ciudad social. Según los autores, la primera hace alusión a “una gran colección de edificios vinculados mediante el espacio” y, la segunda, a “un sistema complejo de actividad humana vinculado mediante la interacción” (Hillier y Vaughan, citados en Reynoso 2010, 207). Sugieren, además, que las perspectivas teóricas existentes sobre las ciudades, tienden a hacer énfasis analítico en alguna de estas dos dimensiones. Con respecto a la dimensión física, las definiciones de ciudad se aproximan

---

ción urbana como el que avanza actualmente en Manizales, el Macroproyecto Comuna San José: “A través del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y mediante la Resolución 1453 de 2009”, se adoptó el proyecto de interés social “Centro Occidente de Colombia San José” del municipio de Manizales. Dentro del proyecto se buscó la generación de suelo para grandes desarrollos y la relocalización de población de zonas en riesgo, articulándolo con otros proyectos de vivienda de interés prioritario y reubicando 360 familias provenientes de las laderas en riesgo del norte de la comuna San José. ([http://www.minambiente.gov.co/documentos/normativa/vivienda/resolucion/res\\_1527\\_060810\\_doc\\_tecn\\_soporte.pdf](http://www.minambiente.gov.co/documentos/normativa/vivienda/resolucion/res_1527_060810_doc_tecn_soporte.pdf), 5 agosto del 2013).

6 Este es un campo de estudio que se define como “una batería de técnicas [...] para cuantificar y comparar patrones de accesibilidad en espacios construidos” (Reynoso 2010, 215).

a la idea de cuadrículas materiales (como el trazado damero) y con respecto a la dimensión social, es casi hegemónica, por lo menos en un sector amplio de la antropología urbana, la metáfora de las ciudades como textos (Low 1999; Cruces Villalobos 2007; Delgado 2002: cfr. Reynoso 2010, 11-38).

El campo de estudio de la *sintaxis espacial* propone solventar esta oposición, articulando las dos dimensiones de las ciudades a través de su situación en el espacio. La plausibilidad de esta articulación estriba menos en el desarrollo de una definición particular de la noción de espacio que pensando “el espacio no como el fondo [*background*] de la actividad humana, como pensamos en él en tanto fondo de los objetos, sino como un aspecto *intrínseco* de todo lo que los seres humanos hacemos” (Hillier y Vaughan, citado en Reynoso 2010). En este sentido, el espacio humano no hace referencia a las propiedades generales de un espacio singular, sino más bien a “las interrelaciones entre los muchos espacios que constituyen la disposición espacial de una edificación o una ciudad” (Ibíd.).

Estas interrelaciones son denominadas en este campo de estudio *configuración* de los espacios. Aluden al carácter simultáneo del conjunto de relaciones que a su vez constituyen espacios singulares y la situación de estos respecto de un conjunto más amplio. Las características formales de las configuraciones determinan su potencial para dar lugar y sentido a ideas y significados originados socialmente, puesto que un nivel de integración potencializado en un espacio o una serie de ellos, favorece el desarrollo de las transacciones culturales que estructuran la vida social, así como la experiencia socialmente guiada de los espacios construidos.

Nótese que esta idea de integración de los espacios supone el efecto de las distancias que guardan entre sí, como aspectos también intrínsecos a las acciones humanas. Con el objetivo de enfocar el análisis en las características cualitativas de estas distancias, nos centraremos en ellas en términos de lo que definiremos como espacio horizontal y espacio vertical, siguiendo de cerca la propuesta de Parent (2009), para aproximarnos a través de esta distinción al edificio de la catedral y al boceto del artista, explicitando un puente metafórico entre ambas entidades: el del faro.

Una distinción de orden funcional entre los dos tipos de espacio señalados, es aquella en la que se identifica el espacio horizontal con el espacio pedestre, prosaico. El espacio en el que la circulación encuentra su posibilidad y en el cual el tránsito de quienes circulan está determinado solo en relación con las elevaciones que obstaculizan y al mismo tiempo obligan uno o varios virajes. Estas elevaciones pueden ser de orden natural, como las formaciones montañosas, pero también pueden pertenecer al orden de los artefactos. Las pieles y los tejidos con los que seguramente emergieron las primeras construcciones que persiguieron el objetivo de diferenciar el espacio doméstico, son un ejemplo expedito de las segundas (Wigley 1994).

Las variaciones en los rasgos formales de estas edificaciones a lo largo de la historia, dan cuenta entonces de un proceso que no refiere únicamente a modos complejos de uso tecnológico de materiales, sino también a procesos socioculturales de territorialización, es decir, orientados hacia el establecimiento de límites y fronteras que expresan una dimensión significativa de las relaciones en y con el espacio, así como la elaboración de formas colectivas de apropiación (Barabas 2006), expresando el “macroinstrumento extrasomático” (Raffestin 1986, 177) que es el territorio.

El *espacio envestido o privativo* (Parent 2009) expresa precisamente una faceta original de las mencionadas delimitaciones. Entendido como recinto primario en el que se busca la protección y en donde se refleja la estructuración de varios espacios funcionales, nos habilita para preguntarnos por las posibilidades analíticas de abordar el edificio de la catedral como recinto privativo, en el cual la cuestión del habitar es inexistente, al mismo tiempo que la idea de protección es preponderante. Aunque el carácter construido de la edificación a la que aludimos en este trabajo (la catedral) expresa y “cristaliza” una forma de actividad humana (Ingold 2000), lo que sostendemos es que no obstante lo anterior, no se dan realizaciones concretas de modificaciones, productos de la habitación, que sean sostenibles en el tiempo: el uso del espacio se encuentra pautado de antemano así como sus formas, que no están sujetas a modificación como consecuencia de procesos domésticos.

El espacio vertical, por su parte, es aquel que surge de la superposición de elevaciones artefactuales e intenta, a su vez, concertar con la circulación, salvo que esta se separa del suelo, elevándosela a un plano de abstracción, escindido del espacio horizontal. Esa superposición de elevaciones, en el orden urbano vertical, se consolida en edificaciones de grandes superficies, siendo a la vez una manifestación visual, simbólica y arquitectónica que, en cierta medida, traspasa la noción de la realidad. Esto se debe precisamente a que su estructura se extralimita y la repartición del territorio es elevada del suelo, conformando, de este modo, un espacio intersticial que media entre los espacios de un mismo recinto o lugar.

Uno de los componentes que caracteriza los espacios intersticiales, a la vez verticales, es el recorrido y su elección. Al respecto, encontramos que en las estructuras urbanas en general, la elección del recorrido es libre —aunque en alguna medida sea sugerido por los trazados y cuadrículas materiales que componen la ciudad física—, por tanto, subjetiva. Contrario a esto, la estructura vertical, al ser elevada, interrumpe la naturalidad del recorrido, pues en ella están insertos elementos que la constituyen y a la vez modifican la experiencia sensible del recorrido para quienes lo realizan. Las escaleras y los ascensores son un ejemplo de dichas estructuras que permiten la elevación, pero no la continuidad ni la naturalidad del trayecto.

Tanto las escaleras como los ascensores —espacios disociados de la estructura habitable—, suponen en algunos lugares públicos (centros comerciales, hospitales, escuelas y monumentos, etc.), espacios riesgosos por un lado y, por otro lado, espacios mecánicos, en los que el recorrido queda por fuera de la lógica de la interacción: espacios en los cuales se segregá e inhibe la posibilidad de contacto social (Parent 2009).

Para ascender a la torre central de la Catedral de Manizales<sup>7</sup>, es necesario experimentar ambos elementos: ascensores y escaleras. Aunque

<sup>7</sup> El corredor Polaco es una estructura circular ubicada en la fracción más alta del edificio de la Catedral de Manizales, a aproximadamente 100 metros de altura sobre el suelo. El recorrido ascendente hasta ese corredor, constituye uno de los atractivos turísticos y de entretenimiento más importantes de la ciudad: “esta atracción turística fue abierta en 1959, pero fue cerrada al público en 1977

ya se han definido como componentes estructurales de los espacios verticales e intersticiales en general, pasamos a recorrer analíticamente, en lo que queda de este texto, el edificio de la Catedral de Manizales, por medio de un recuento de desplazamientos a través de ella<sup>8</sup>. Para nuestra descripción, se tiene en cuenta que la ascensión en dicho espacio, por medio de escaleras y ascensores, permite la experiencia de una desconexión positiva entre porciones de la configuración espacial del edificio. Esta condición transforma la legibilidad y la percepción de lugares que se diferencian socialmente de un modo singular, como expondremos más adelante, con respecto a la nave de la catedral y los pasillos de ascenso al corredor Polaco, aunque no dejen de encontrarse físicamente vinculados, configurando una misma edificación.

Por el hecho de que tanto los ascensores como las escaleras son lugares que evitan el contacto entre los individuos, nuestro interés en recorrerlos radica en la posibilidad de redefinirlos como artefactos que cuentan con el sello de lo urbano, con su propia dinámica interna y, en cuanto a que se objetiva en ellos una forma particular de anonimato (Mairal Buil 2000; Portal 2009), evadiendo la interacción cara a cara y oponiéndose así a los lugares (cruce de trayectos y relaciones sociales) y modos de socialización.

---

por el mal estado en el que se encontraba. 30 años más tarde este fue nuevamente abierto a la comunidad, al haber sido restaurado, para la seguridad del público, aunque aun se pueden contemplar las antiguas escaleras con las frases de amor que allí fueron grabadas muchos años atrás, ahora la nueva estructura con nuevos métodos de seguridad es un excelente sitio para visitar y contemplar el paisaje de Manizales". <http://catedralmanizales.wordpress.com/2011/07/15/corredor-polaco-de-la-catedral-de-manizales/>, 6 de agosto del 2013.

8 Aunque esperamos hacer manifiesto el valor etnográfico de este recuento, no lo proponemos desde una base fenomenológica sobre el recorrido dentro del edificio de la Catedral. Más bien, la idea que subyace la narración sobre los recorridos consiste en el valor etnográfico que emerge del contraste entre, al menos, dos marcos de sentido (Agar 1991). En este caso, el marco tradicional disciplinar de los medios culturales con que los etnógrafos implicados cuentan, así como el marco de sentido representado en el boceto de Vallejo. Más adelante, intentaremos mostrar la conexión entre información recabada *in situ* y un patrón más amplio, objetivo este de carácter etnográfico en sentido estricto.

## EL BOCETO

Pero vamos al arte. Según el antropólogo James Wertsch (1999) —siguiendo la tradición intelectual de la escuela de psicología sociohistórica rusa, encabezada por Lev Vigotsky (2003)— el trabajo del artista tiene como finalidad<sup>9</sup> una suerte de traducción de series de representaciones compartidas por un colectivo a un formato diferente de aquel en que tales representaciones se manifiestan originalmente. En este sentido, el insondable valor de *El anillo del nibelungo* y *La Valkirya* de Richard Wagner —músico predilecto de Vallejo— estriba, según el autor del *Monumento a los colonizadores*, en reelaborar el universo mítico de los bávaros, contenido en narraciones orales, traduciéndolo a la música.

Similar apreciación sostuvo Claude Lévi-Strauss con respecto a la relación entre los mitos y la música clásica, en el famoso largometraje de Pierre Beuchot titulado *Claude Lévi-Strauss* (1972), al cotejar la forma expositiva de su estudio de los mitos con la estructura de las obras musicales, a la que este autor apeló para el diseño de los volúmenes de sus *Mythologiques*.

Pero uno de los problemas a los que se enfrenta la antropología del arte es el de la universalidad de la experiencia estética. Es decir, la posibilidad de entender el arte como una categoría común a culturas diferentes (Martínez Luna 2012, 173). Este modelo de desarrollo histórico-idealista —adelantado durante el siglo XVIII en Europa—,

---

<sup>9</sup> Esta idea no necesariamente constituye un compromiso inamovible de parte nuestra con respecto a la discusión sobre si algún tipo de finalidad es inherente o no a la obra de arte. Un punto de vista funcional, por ejemplo, se observa en Bourdieu (1998, 257 y ss.) con base en la argumentación de que el arte constituye una forma de capital cultural que tiene como función la demarcación de segmentos sociales a partir del establecimiento de diferencias; Halle (Citado en Plattner, 2003) argumenta, no obstante, que el conocimiento o el gusto por el arte abstracto, por ejemplo, es realmente raro entre las élites y por ende no estaría cumpliendo la función asignada en la obra de Bourdieu. Moya (2008) sostiene que el arte aguarda la posibilidad de efectuar cambios sustanciales en los modos y las condiciones de vida de las comunidades, ya que opera como un elemento de autoafirmación. En virtud de que se trata de una discusión a la que este artículo no pretende poner fin ni límites, acogemos más ampliamente la postura de que existe algo como un potencial sociointegrador en la obra de arte (Wertsch 1999) que no necesariamente implica definir si este posee o no algún tipo de finalidad, función u objetivo social o subjetivamente demarcado.

en el que las manifestaciones culturales originadas en contextos no occidentales eran consideradas ajenas a la idea de arte y por tanto a la historia, unificó la heterogeneidad de las realizaciones artísticas, así como los usos de las obras de arte y sus formas de recepción y apreciación, regularizando la experiencia estética (Martínez, 2012).

Sin embargo, hoy la noción de arte ha pasado a un plano diferente, en el que su concepción no adquiere el nivel de *puridad contemplativa* como ideal cultural. La arquitectura como forma de arte expresa bien este giro, concretado en la catedral. Por este camino, la concepción de arte se aleja del exclusivo deleite estético aproximándose a lo utilitario. Esto implica que como objetivo no solo existe la contemplación estética, pues las obras de arte también tienen implicaciones pragmáticas, prácticas. Un ejemplo de esto es el factor al que están condicionadas tanto la obra arquitectónica (la catedral) como el boceto de Vallejo, es decir, el lugar que han de ocupar en un determinado contexto espacial (Fernández de Rota y Monter 1990).

La catedral está ubicada a la altura de una de las calles más importantes de la ciudad, la 23. Esta vía ha sido denominada *Calle Real* por su función de vector principal en el centro histórico; geográficamente está situada en el punto más alto de la ciudad. Por su parte, el boceto de Vallejo, si bien no ocupa un espacio geométrico, perceptible por su concreción material y física, a través de él se objetivan formas de representación concretas referentes a un espacio físico, el de la catedral.

De acuerdo con lo anterior, es posible plantear un doble sentido que subyace en las dos obras de arte mencionadas: 1. La obra de arte arquitectónica produce en el artista un *encantamiento* por medio de su contemplación, generando así un mundo imaginario propio para la creación, transformado lo inactivo e inerte en arte, con el fin de que ambas obras —la catedral y el boceto— representen un segmento del mundo real. A lo que se quiere llegar con esto, es al hecho de que por medio del arte<sup>10</sup> se crean marcadores identitarios de diversa índole,

---

<sup>10</sup> Caracterizado como una cuestión con un trasfondo políticamente relevante, puesto que suscita disputas de índole política y social. En los casos en que dichas disputas tienen como resultado una imposición hegemónica (cuando lo que es considerado arte está ligado exclusivamente a los criterios definidos por las élites), surgen grupos en búsqueda de “espacios de autoafirmación, para

asociados por ejemplo con símbolos nacionales, locales, de género, entre otros. De este modo surge la creación de íconos, que hacen parte de la cultura local, para reafirmar así la identidad (Moya 2008).

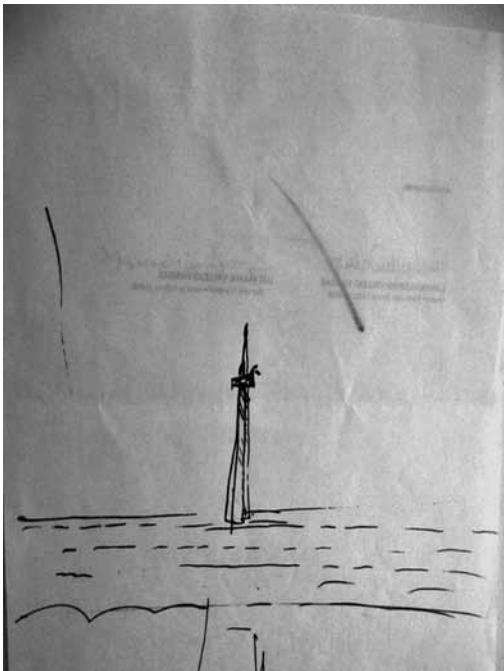
Con un conjunto de ideas parecido al descrito hasta aquí, mientras observábamos largamente el boceto en cuestión (figura 2), nuestra intuición nos llevó a indagar si este sí representa la Catedral de Manizales (en el sentido de presentarla de nuevo), pero lo hace en clave de faro.

De un ensamblaje entre líneas horizontales y discontinuas, todas de longitudes dispares, que semejan las ondas sombreadas del agua, surge en el centro de la imagen un triángulo inexacto. Su ligereza parece deberse al vacío que se escapa entre las líneas divisorias que componen la figura, cada una de las cuales forja una delgada barrera, interrumpiendo la transparencia. La base, no obstante, al menos la que asoma de entre las sombras-ondas, manifiesta una cierta consistencia, que frente a la atención creciente de quienes observan, transforma la forma, por obra de bordes largos y contiguos, en una figura cónica. Esta transformación —de triángulo a pirámide— no es otra cosa que la presencia del volumen. Cada borde asciende en línea recta, hasta juntarse con los demás en equilibrada simetría, alterados en una sola ocasión por cuatro líneas (dos de las cuales son horizontales), que se sostienen misteriosamente y la rodea en la fracción superior. Los bordes se cierran conformando una sola línea que desaparece hacia arriba con actitud desafiante, de oposición a las fuerzas pedestres que gobiernan los asuntos terrenales: hundiendo su afilado final en un vacío perpetuo. Las tenues curvaturas del agua original contrastan con la geometría silente del cono y se aproximan al observador todo lo que pueden, todo lo que el límite, sólido e invisible, en el que se bifurcan la imaginación y la realidad, les permite.

Pero, un momento: en sus profundidades yace la evidencia de la tierra, desdibujada por el efecto distorsivo de la luz en el agua, pero edificada con los materiales de los hombres, que se reconocen por expandirse a ras de suelo. Como fuere, el ímpetu con que alargamos nuestras pretenciosas apuestas a los cielos requiere de una base ostentosa parecida a las plegarias o las catedrales, pero alcanza apenas para rozarlos con un hilo muy delgado, parecido a sus torres y a los deseos.

---

crear así sus propias construcciones estéticas, prácticas e intelectuales" (Moya 2008, 54).



**Figura 2.**

Boceto sin título

Fuente: archivo fotográfico de los autores (2012).

Un faro es un artefacto cultural muy peculiar si se lo mira con detenimiento. Funcionalmente, constituye un punto de referencia para el exterior que lo contiene y que a su vez él demarca: el espacio del océano que, en ausencia de señales restrictivas —sin dejar de reconocer las intrincadas formas de navegación desarrolladas por los distintos grupos humanos a lo largo de la historia (cfr. Hutchins 1995)— resulta confuso; deviene señal sobre las propiedades materiales del espacio de navegación, específicamente de la relación indispensable para todo navegante entre el agua y la tierra firme.

Arquitectónicamente, un faro ejemplifica prototípicamente la saliencia visual en los términos de Lynch y, en ese sentido, se constituye como un elemento imprescindible para la imaginabilidad del espacio de navegación, así como para su consecuente inteligibilidad.

Dicho lo anterior, esbozamos, de una vez por todas, el contenido de la intuición de estos antropólogos interesados en la profundidad de

nuestro simbolismo local y afirmada por Vallejo: la catedral es como un faro. Sin embargo, aunque se nos puede objetar que este es un modo abstracto de expresarnos sobre la catedral, sostenemos que conserva cierto apego a lo concreto, si se acepta que los *urbanautas* o navegantes de lo urbano en Manizales, encontramos en la reiteración de la torre saliente de la catedral, un elemento integrador de significaciones histórica y culturalmente dispuestos sobre la esfera de lo público, lo sagrado y lo profano en esta ciudad, cuyo contenido está combinado, sintetizado y traducido en una sola pieza, como el mito.

En este sentido, el boceto del artista esboza con sutileza y a través de un formato diferente, una parte del conjunto estable de representaciones —como preferimos denominar a la cultura (Boyer 2005)—, según las cuales la Catedral de Manizales no solamente sirve como parámetro o directriz de tipo edificatorio, sino también como un espacio definido de representación del poder y de autorrepresentación de la sociedad (Aymonino 1981).

Los repertorios de conducta efectuados por los individuos en respuesta a lo anterior (*representación del poder y autorrepresentación de la sociedad*), incluyen la del artista, aun cuando la suya se diferencie por estar parcialmente distanciada de la repetición de impresiones fijas, conformadas con anterioridad sobre la Catedral de Manizales. Sugerimos que se trata de una distancia parcial y no total, pues la torre-faro de Vallejo, no excluye el bien conocido argumento de que la Iglesia (como institución) “[...] es un órgano de control social; es un mecanismo de integración y regulación. En este sentido tiene funciones políticas como las desempeñadas por el Estado” (White 1982, 160).

El contraste entre arte y política, que el boceto sugiere a través de la superposición de las imágenes de la torre de la Catedral de Manizales y la figura de un faro, impulsa nuestra indagación sobre la influencia paisajística que es función de las propiedades arquitectónicas de la Iglesia como edificación y su papel en la determinación administrativa de las percepciones que los urbanautas elaboramos sobre el paisaje. Este es también un aspecto del orden ritual prescriptivo que la catedral escenifica y que da lugar a nuestra comparación con un faro, como *habitáculo de la luz*. Además, la ausencia de un entorno material competitivo en términos de la verticalidad, saliente, deviene equivalente, en este caso, para ambos artefactos. Puede, entonces, postularse la

verticalidad como rasgo definitorio y en tal sentido como *codificador* de la distancia analógica entre dos manifestaciones espaciales, sin ser necesariamente monolítico así como tampoco generalizable, sino en relación con su representación artística en el boceto de Vallejo.

Aunque nuevos y disímiles artefactos se incorporen al flujo cultural del entorno urbano en Manizales, la catedral persiste y codifica una cierta fijeza en el espacio, que remite a su vez a una faceta paradójica del tiempo: la catedral parece resistir su paso. Aunque no pretendemos cuestionar la evidencia que sobre el carácter implacable del paso del tiempo es, como mínimo, abrumadora, lo que sí pretendemos es ofrecer como un resultado de nuestro análisis, que esta faceta encuentra en la catedral la contundencia, en clave arquitectónica, de su contradicción de cara a las identidades que perduran (Borges 1989).

#### EL RECORRIDO AL INTERIOR DE LA CATEDRAL: SOBRE LOS DESPLAZAMIENTOS Y EL MOVIMIENTO EN EL LUGAR

Para arribar al punto donde inicia el primer desplazamiento en el lugar, es decir, una de las caras exteriores del edificio de la catedral, caminamos sorteando burbujas de jabón que avanzaban brillando, suspendidas en el aire. Captamos el olor de harina frita, abrimos paso a un carro de tracción humana atestado de chontaduros y nos detuvimos frente a una multitud que se agolpaba delante de una pantalla en la que se exhibía un baile ejecutado por un niño pequeño, cuyo objetivo era enseñar inglés. Avanzamos entre dos caras edificadas de la ciudad que, en las esquina de la calle número 23 de la nomenclatura vigente, abren paso al edificio de la catedral. Buscamos la sombra de un árbol y el aleteo sincronizado de una banda de palomas anunció, junto con el movimiento rápido de un trapo rojo de lustrabotas sobre la punta de un zapato de cuero, que la puerta estaba delante de nosotros. Hilos de excremento de paloma ruedan hacia abajo sobre la frente del busto blanco del primer arzobispo de Manizales. Anduvimos la carrera 23.

En un ascensor comienza el recorrido dentro del edificio, en dirección de abajo hacia arriba —primera modalidad de paso desde el espacio horizontal hacia *el espacio vertical*—. La entrada al ascensor aviva la sensación de estar pasando, desplazándonos de un lugar a *otro* abstracto e impreciso. Los ascensores son porciones de espacio incómodas e impersonales, en las que los movimientos del cuerpo están limitados

y la interacción sometida al intercambio de miradas entrecortadas de los individuos que se esfuerzan por omitirse mutuamente. Por otro lado, el paso de un espacio abierto a otro cerrado mediante el ascensor, sugiere el tránsito de una dimensión geométrica a otra, que, si bien hace parte de un mismo espacio en sentido amplio —del espacio horizontal y las inmediaciones del edificio de la catedral—, no se encuentra perceptiblemente anclada en este, como intentaremos ilustrar, ya que en el movimiento generado por el ascenso hacia el espacio vertical, cada una de las dimensiones pareciera existir discontinuamente, sin conexión con la otra.

Esta experiencia del desplazamiento desde *el espacio horizontal* hacia *el espacio vertical*, la encontramos directamente relacionada con la idea de *circulación* ya expuesta, en la que se percibe una distancia incipiente entre los espacios, que emerge a causa del movimiento efectuado a través de ellos. A su vez, hallamos en esto un ajuste con la idea de compartimiento perceptivo de los espacios, en la cual tiene origen la yuxtaposición de estos, objetivada en el agrupamiento de las dimensiones horizontal y vertical en una edificación. En relación con lo anterior, retomamos la noción de *espacio envestido* o *privativo* (Parent 2009), definido como recinto primario en el que se demanda la protección y en donde se refleja la estructuración de las dimensiones horizontal y vertical.

Los rudimentos sensibles de la búsqueda de protección, seguridad y amparo, entre otros sinónimos que hacen alusión a la idea de recinto<sup>11</sup>, muestran un vínculo con la presencia y el uso funcional de

<sup>11</sup> Lakoff y Johnson (1986, 50 y ss.) desarrollan el contenido metafórico de la orientación en el espacio, a partir del traslado de relaciones, por ejemplo, entre la *verticalidad*, el *estatus*, el *poder* y el *control*. Esto es posible si se comprende que la esencia de la metáfora consiste en entender y experimentar una cosa en términos de otra (Lakoff y Johnson 1986). La sugerencia de estos autores estriba en considerar el componente metafórico de la organización cognitiva del mundo, utilizando para ello el recurso metafórico, en relación con la experiencia corporal/física y cultural, lo cual reduce la arbitrariedad de nuestras metáforas. Sin embargo, en los argumentos de estos autores no se hace mención de la cultura como contexto de aprendizaje de las metáforas. No se trata, por otra parte, de reducir el potencial metafórico del boceto de Vallejo en referencia a la Catedral como una simple expresión metafórica en la que se usan palabras de un dominio para hablar de otro, sino más bien ampliar el análisis a la posibili-

edificaciones; al mismo tiempo, aparecen como esenciales en cuanto a la metáfora que estamos trazando entre la catedral y los faros, pues así como los faros representan un referente de seguridad para los navegantes, por encontrarse en tierra firme y expresar una guía para orientar la navegación, la catedral, como recinto, podría ejercer una influencia equiparable en la definición culturalmente compartida de la seguridad y la protección, como aquello que sirve de guía y proporciona luz a “los navegantes” del recinto sagrado y, en este sentido, privativo.

Del análisis surgen tres elementos básicos para caracterizar la relación sugerida entre los faros y la catedral: ambos artefactos sirven como guía porque “iluminan” y representan protección y seguridad. En este punto hacemos referencia a un giro semántico que enriquece la cuestión. Respecto de la unidad léxica ‘faro’ podemos entrevver con mayor claridad, cuando se la contrasta con su equivalente en inglés ‘lighthouse’, la idea de *habitáculo de la luz*. El valor de estas características conceptuales, compartidas entre los dos modelos de edificación en cuestión, aporta a un análisis más específico sobre los recintos y el influjo que tienen en la estabilización de imágenes perceptivas y modos culturales de organización de la realidad.

Refiriéndonos de nuevo al recorrido interno por el edificio, una vez se sale del ascensor, el segundo desplazamiento dentro de la catedral conduce hacia una expresión más consistente del *espacio vertical*, la cual coincide con la segunda planta del edificio. Desde la perspectiva que esta extensión del espacio ofrece, se puede suponer efectivamente la noción de compartimiento y yuxtaposición de los espacios dentro de la catedral, ya que aquí es evidente que, aunque haciendo parte del mismo recinto físicamente, no hay inscripción en la misma dinámica interna de relaciones sociales de la catedral como templo.

El recorrido por este espacio (segunda planta) se realiza mediante el ascenso de pendientes compuestas por escalones y pliegues imprecisos, que dejan captar las huellas de modificaciones de distintos tipos sobre los espacios que se recorren, de allí que la percepción y la legitimidad del espacio convexo (al decir de Hillier y Vaughan, el espacio a partir del cual se deriva la información local de las dimensiones dentro de las que uno se halla en un momento determinado) deviene

---

dad de trazar correspondencias entre los conceptos de uno y otro dominio.

cambiante. Desde este punto y hasta el corredor Polaco, el ascenso se ejecuta a través de cerca de 400 escalones dispuestos en forma de espiral, cuyo recorrido condiciona la dirección de la mirada hacia los pies y la sensación de vaguedad propia del hecho de estar constantemente *rodeando una y otra vez una línea recta que va hacia lo alto*. Un larguísimo espacio intersticial.

Cada fracción del desplazamiento que se va realizando, está mediada por el movimiento de los cuerpos y la transformación, en el campo de las sensaciones, de las relaciones entre los elementos físicos que componen el espacio. Las escaleras determinan las condiciones del movimiento entre esas modificaciones que se van cristalizando en la percepción del lugar. La más activa de dichas modificaciones consiste en la manera como el carácter sagrado del espacio horizontal (la primera planta) de la catedral, se va diluyendo a medida que se lo recorre por arriba, convirtiéndose en un espacio separado y ajeno a la experiencia del ascenso, banalizado este mediante la circulación y el movimiento, que lo convierten en un lugar de uso común en el que se hacen chistes<sup>12</sup> y las parejas se besan en los labios, por ejemplo.

A medida que avanza el recorrido, la trivialidad y banalización del espacio superior de la catedral son cada vez más evidentes, si se comparan, por ejemplo, con el hecho estadístico y etnográfico de que casi cada individuo que ingresa a la catedral y viene hablando, al ingresar baja el tono de voz como respuesta a la experiencia de ese contexto, el cual tiene la función de actuar como un catalizador para las acciones sociales. Los vitrales coloridos incrustados en los muros (verticales) del recinto, aportan haces de luz que dejan ver su movimiento; los muros de hormigón<sup>13</sup> hacen de este espacio un terreno frío, al mismo tiempo

---

<sup>12</sup> Uno de esos comentarios humorísticos tuvo lugar en la última visita que hicimos a la Catedral, el 1.º de agosto del 2013, cuando un hombre de unos cuarenta años y de complejión gruesa, al enterarse de que el ascenso constaba de 400 escalones, preguntó jocosamente y con el distintivo acento *paisa*: “¿no hay un bultico pa’ subir hasta allá?”. Su expresión no solo obtuvo risas como respuesta, sino que la joven guía encargada de orientar al grupo de visitantes en el ascenso, refiriéndose a la cabeza de una estatua de concreto que representa a Cristo, que se desprendió de la edificación tras un movimiento telúrico en la década de 1950, respondió: “¡no, pero si quiere volvemos a subir al cristico, que no pesa sino 80 kilitos!”

<sup>13</sup> Material de construcción, en ocasiones denominado concreto.

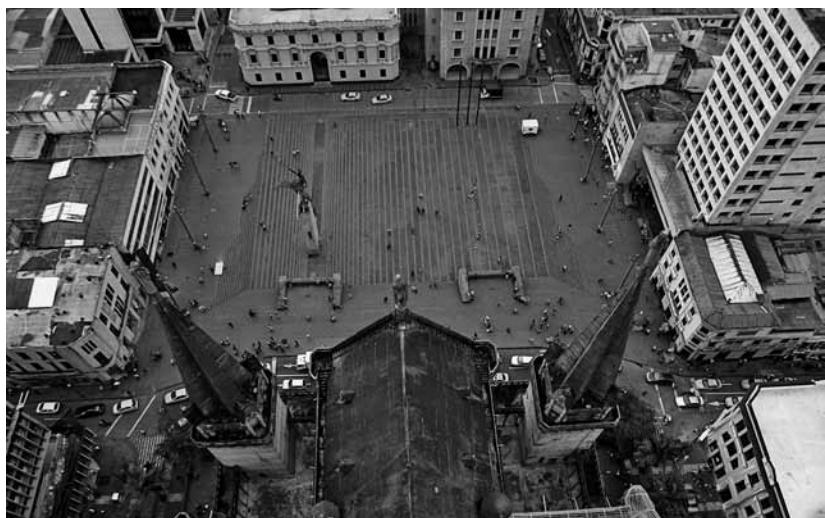
que acústico y dinámico, debido a la confluencia de sensaciones que permite. Las voces cada vez más sonoras y libres de los visitantes y guías, el resplandor del *flash* de las cámaras fotográficas, el caminar de algunas mujeres con sus zapatos de tacón, las risas y llantos de niños pequeños, se juntaron en una polifonía. El conjunto de estas micro-prácticas termina de forjar, en nosotros, la percepción de este espacio como uno ajeno y alejado de las conductas culturalmente estipuladas para el uso de un espacio edificado como sagrado, ante los ojos del más ferviente fiel o incluso del más despistado de los visitantes.

#### POR ENCIMA DE TODO

La primera impresión que se obtiene al alcanzar la parte superior del recinto de la catedral, la torre central que se alza sobre la cúpula, es la de estar en un lugar completamente *otro*<sup>14</sup> (figuras 3 y 4). Lo que hay que aclarar, es que no solamente resulta extraño y algo ajeno por ser la primera vez que se lo visita con la intención de someter a análisis el recorrido completo y no solamente con el deseo de apreciar la panorámica de la ciudad desde arriba, sino también porque una vez tomados en cuenta los tipos de intercambio social efectuados y sus diferenciaciones, la apariencia del lugar no se mantuvo igual a la que habíamos construido en visitas previas, con imágenes y deseos asociados a la expectativa que se promueve entre los turistas. Esta expectativa, en síntesis, se expresa en los tiquetes de entrada al recorrido por el espacio vertical de la catedral, que incluyen la frase “Por encima de todo” sobre un fondo fotográfico en blanco y negro, en la que sobresale la mayor elevación del edificio. Cabe destacar que el contenido de dicha inscripción es enteramente metafórico y a partir de allí, orientador en el sentido de Lakoff y Johnson (1986) en el espacio imaginado, legible y saliente.

---

<sup>14</sup> Aunque esta afirmación puede remitir al sentido que otorga Michel Foucault (1997) al carácter “otro” de ciertos espacios a través del concepto de *heterotopias*, estas se caracterizan por manifestar una impugnación respecto de espacios convencionales. Una indagación de los sectores alojados en el espacio vertical de la Catedral, en clave heterotópica y de su impugnación con respecto a la nave central, será objeto de un ejercicio de investigación en el marco de un proyecto futuro.



### Figuras 3 y 4.

Perspectiva visual hacia abajo desde el corredor Polaco

Fuente: archivo fotográfico de los autores (2013).

Al comenzar el descenso desde allí, *arriba de todo*, coincidimos en una experiencia más fuerte de la abstracción que se experimenta en las alturas, y tuvimos conciencia del potencial acústico del edificio, el cual deja identificar aun movimientos muy leves de las sonoridades. Esta experiencia de compartir un entorno acústico se estableció en nosotros con mayor firmeza cuando, de repente, doblaron las campanas. No hubo nunca un silencio absoluto, a pesar de que es posible imaginar —desde arriba, del espacio vertical— rostros retraídos, cuerpos de rodillas en posición de oración, dispuestos a lo largo de las bancas de las naves del recinto sagrado (en el espacio horizontal).

Sin embargo, el sonido de los repiques tiene su origen en una grabación digital, siendo la fuente primaria de los sonidos no el canónico artefacto de percusión bruñido, sino una serie de parlantes ubicados alrededor de todo el edificio. Al respecto, y de acuerdo con el argumento de que las sonoridades contribuyen a la estructuración de los territorios, siendo el tipo de sonoridad al que nos referimos, según Fortuna (2009, 47), es una que

[...] opera un desenfoque e irreabilidad de las apariencias visuales. [...] el éxito perverso de [la] estrategia de implicación sonora artificial de edificios y monumentos históricos reside, por lo tanto, en la disminución de la nobleza y ejemplaridad de estos, banalizándolos y volviéndolos insignificantes.

Los repiques artificiales que anuncianaban el tiempo ritual marcando un límite acústico, nos sugieren la siguiente distinción sobre las nociones de desplazamiento y movimiento. Tanto los desplazamientos como los movimientos guardan una relación estrecha con los cuerpos y sus trayectos recorridos. Diremos que hay un desplazamiento cuando se realiza un traslado de un lugar a otro. El movimiento, por su parte, se realiza como acción en los cuerpos, pero es también un estado constante en el que los cuerpos cambian con distintas frecuencias de posición o de lugar. Sujetos a la concepción tan general del movimiento, es posible establecer una relación de este con el tiempo, como se evidencia en la música: el movimiento se define allí como la velocidad o tiempo del compás (unidad métrica compuesta por unidades de tiempo).

En este orden de ideas, el tiempo en relación con el movimiento podría someterse a análisis desde una perspectiva que presuma su pre-

sencia en las subjetividades, así como su principio en la imaginación humana, más que desde el establecimiento de sus condiciones como realidad en sí misma, estable y constante. En otras palabras, del mismo modo que los sonidos que configuran los paisajes sonoros en el marco de los cuales se desenvuelve la vida social, se elabore la relación entre tiempo y movimiento como un fenómeno fundamentalmente antropocéntrico (Fortuna 2009).

La composición cognitiva de la imagen mental de la ciudad, se acoge, según Lynch (1970) a los lineamientos compositivos de los artefactos que componen el entorno urbano, a saber, identidad, estructura y significado. La primera hace alusión a la unicidad de cada artefacto; la segunda, a la situación espacial que guarda con respecto al transeúnte; y la tercera, al estado emotivo que se despliega en el cruce entre la existencia física de los artefactos y la percepción, entendida como un proceso productivo (activo o de *agencia*) y no de copiado (pasivo). En este sentido, la contradicción entre el paso del tiempo y el tiempo que parece permanecer en la catedral, confluyen en su edificación y constituyen representaciones estables, así como los medios para su estabilización.

De allí la afirmación de que el tiempo es una *situación* cuya existencia se consolida en los individuos y en las cosas: un hecho que existe en los individuos y que se mantiene en sociedad. Al respecto, el tiempo deviene generador y productor de las prácticas sociales, que se evidencian en las formas diferenciadas como se objetiva y se materializa, en el campo de la cultura (Elias 1989).

De este modo, el tiempo surge como una “manera de orientarse en el incesante flujo del acontecer” (Elias 1989, 12), constituyendo un proceso regulable que permite aprehender el constante movimiento que implica dicho flujo. Esta estrategia se configura culturalmente y detenta una intención concreta, que tiene que ver con la representación y la referenciación de los hechos y las cosas. De las distancias entre los espacios de la catedral, en este caso, así como las características que los definen, las cuales nos remiten, en consecuencia con lo escrito hasta ahora, a la horizontalidad y la verticalidad. Así, los agentes buscan marcar posiciones y períodos que se siguen unos tras otros en el acontecer.

Este acercamiento al concepto de tiempo, tiene una influencia definitiva en la comprensión de *la ciudad mental* e imaginada, la cual,

como hemos dicho antes, es el resultado de un proceso de percepción del espacio desde los componentes materiales de la ciudad y por medio de lo simbólico. Los rasgos materiales característicos de cada ciudad, funcionan como pautas de referenciación de períodos y acontecimientos perceptibles por medio de la distribución de los lugares y la memoria, que condensa de manera disímil experiencias, conocimientos y acontecimientos, cuyos contenidos persisten en los objetos y la configuración material de los espacios, así como en sus diferenciaciones. Es así que, “los acontecimientos en curso son perceptibles” —en parte por medio de la materialidad del espacio—, “pero la relación entre ellos constituye una elaboración de percepciones que hacen hombres con ciertos conocimientos” (Ibíd., p. 19).

De este modo, la experiencia del edificio de la Catedral de Manizales, como rasgo material arquitectónico y característico de la ciudad, es percibida y vivida de acuerdo con las prácticas que cada transeúnte conserva con el lugar, así como a través de lo que en el curso de estas, la edificación de la catedral representa en el imaginario local: la catedral como faro para la memoria histórica de la ciudad.

Un faro esbozado a través del arte, pero no por ello menos influyente: “[la obra de arte] no es pues un fenómeno indiferente y casual que permanece indiferente en el mundo espiritual, sino que posee como todo ente fuerzas activas y creativas” (Kandinsky, citado en Oliva Mompeán 1991, 34).

## CONCLUSIONES

En términos conceptuales es posible afirmar que el conocimiento y la imaginación de la ciudad en general y la catedral en particular, hacen parte de un proceso bilateral de percepción y apropiación (a través de atribuciones significativas) de los espacios y de cómo ocurre esto en la cotidianidad y agencia de un agregado de elementos (el movimiento de los cuerpos, las percepciones, las sensaciones, el espacio físico), generador de sentidos y experiencias con y en el espacio, así como a través de distintas representaciones que no se encuentran solo ligadas a este, sino también a nociones temporales particulares. Este proceso pone en juego mecanismos de memoria colectiva, activados a partir del recorrido por el espacio geométrico y a través de la experiencia sensible de quienes lo recorren y experimentan.

La imaginabilidad y la construcción de los lugares recorridos y experimentados, se expresa en la interacción entre lo simbólico y la materialidad del espacio; en el caso de la Catedral de Manizales, y de la ciudad en sí, permiten a los transeúntes improvisar movimientos, tiempos y percepciones de lo experimentado, a pesar de la persistencia de las estructuras impuestas en el espacio.

La superposición de las imágenes (faro/torre) en el boceto artístico, no está condicionada por la lógica inherente a cada una, sino por una relación selectiva de elementos reales en el ámbito de la imaginación que se trasladan de un dominio al otro. En este sentido, las imágenes se encuentran unidas entre sí no solo a causa de la fabricación de un signo emotivo-imaginario por parte del artista, sino también a través de una relación doble, funcional y representativa, expresada en la verticalidad del espacio.

Una relación entre la catedral, el arte y sus implicaciones prácticas, se puede trazar a partir de su estética y a través de su recorrido, teniendo en cuenta que toda obra de arte es también —posible o intrínsecamente— historia del arte. En este orden de ideas, se podría mencionar que son históricas también las visitas y recorridos al templo, en cuanto estructura que representa simultáneamente dinámicas de otro tiempo, re-creadas mediante acciones formales (como asistir a la misa en el templo) y funcionales (como los recorridos del público que se realizan en la parte superior, hacia la torre), permitiendo que el edificio de hoy, sea a la vez pasado y presente.

La catedral sirve como ejemplo de metáfora orientacional. Estas metáforas son aquellas que tienen relación con *estatus-elevado-arriba* y con el *bajo-abajo*, así como con lo *bueno-arriba* y lo *malo-abajo* (Lakoff y Johnson 1986). Tanto la base social como física de estas metáforas, se centran en que el estatus se encuentra relacionado con el poder y el poder se representa por medio de su situación (arriba).

Así, el orden urbano vertical (al cual se adscribe la catedral, en especial la torre central de la edificación), se caracteriza por la “conquista” o ganancia del espacio aéreo, que es a la vez abstracto, en el que la idea de elevación y altura supone la noción de dominio, por tanto de jerarquización (social y espacial).

El espacio vertical, por último, no es una entidad cuya existencia tenga lugar de manera aislada con respecto a procesos históricos y de

condiciones específicas de producción. No constituye una categoría fija, aunque a través de él se realice la posibilidad de simplificar fenómenos urbanos, sirviendo como parámetro para fenómenos figurativos (Aymonino 1981).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agar, Michael. 1991. "Hacia un lenguaje etnográfico". En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, editado por Clifford Geertz y James Clifford, 117-140. Buenos Aires: Gedisa.

Aymonino, Carlo. 1981. *El significado de las ciudades*. Madrid: Hermann Blume.

Barabas, Alicia. 2006. *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Borges, Jorge Luis. 1989. "El otro, el mismo". En *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.

Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.

Boyer, Pascal. 2005. "Restricciones cognitivas sobre las representaciones culturales: ontologías naturales e ideas religiosas". En *Cartografía de la mente: la especificidad de dominio en la cognición y en la cultura*, editado por Lawrence Hirschfeld y Susan Gelman, 193-220. Barcelona: Gedisa.

Calvino, Italo. 2009. *Las ciudades invisibles*. Madrid: Editorial Siruela.

Centro de historia de Manizales. Consultado el 4 de agosto de 2013. <http://www.centrodehistoriademanizales.com/>

Cruces Villalobos, Francisco. 2007. *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Delgado, Manuel. 2002. "Etnografía del espacio público". *Revista de Antropología Experimental* 2: 158-159.

Elias, Norbert. 1989. *Sobre el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Fernández de Rota, J. y José A. Monter. 1990. "Antropología del arte y arte antropológico". *Anales de la Fundación Joaquín Acosta* 7: 55-62.

Fortuna, Carlos. 2009. "La ciudad de los sonidos. Una heurística de la sensibilidad en los paisajes urbanos contemporáneos". *Cuadernos de Antropología Social* 30: 39-58.

Foucault, Michel. 1997. "Los espacios otros". *Astrágalo: Revista cuatrimestral iberoamericana* 7: 83-91.

Gadamer, Hans Georg. 1996. *Lo bello en el arte*. Barcelona: Paidós.

Goodenough, Ward. 1969. "Rethinking 'Status' and 'Role': Toward a General Model of Cultural Organization". En *Cognitive Anthropology Readings*, editado por Stephen Tyler. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Goodenough, Ward. 2002. "Anthropology in the 20<sup>th</sup> Century and beyond". *American Anthropologist* 2: 423-440.

Hutchins, Edwin. 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge: The MIT Press.

Ingold, Tim. 2000. "Building, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world". En *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, editado por Tim Ingold, 165-181. London: Routledge.

La Catedral de Manizales. Consultado el 6 de agosto del 2013.  
<http://catedralmanizales.wordpress.com/2011/07/15/corredor-polaco-de-la-catedral-de-manizales/>

Lakoff, George y Mark Johnson. 1986. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

La Patria. 2012. "Historia de la catedral Basílica de Manizales". *La Patria*. Consultado el 3 de mayo de 2014. <http://www.lapatria.com/manizales/historia-de-la-catedral-basilica-de-manizales-7261>

Lévi-Strauss, Claude. 1995. *Antropología estructural*. España: Paidós.

Low, Setha (ed.). 1999. *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Low, Setha. 2009. "Cerrando y reabriendo el espacio público en la ciudad latinoamericana". *Cuadernos de Antropología Social* 30: 17-38.

Lynch, Kevin. 1970. *La imagen de la ciudad*. Buenos Aires: Infinito.

Lynch, Kevin. 1975. *¿De qué tiempo es este lugar? Para una nueva definición del ambiente*. Barcelona: Gustavo Gili.

Lynch, Kevin. 1992. *Administración del paisaje*. Bogotá: Norma.

Mairal Buil, Gaspar. 2000. "Una exploración etnográfica del espacio urbano". *Revista de Antropología Social* 9: 177-191.

Martínez Luna, Sergio. 2012. "La antropología, el arte y la vida de las cosas. Una aproximación desde *Art and Agency* de Alfred Gell". *Revista de Antropología Iberoamericana* 2: 171-195.

Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial (s. f.). Documento técnico de soporte macroproyecto de interés social nacional, Centro Occidente de Colombia San José Municipio de Manizales. Consultado el 5 de agosto del 2013. [http://www.minambiente.gov.co/documentos/normativa/vivienda/resolucion/res\\_1527\\_060810\\_doc\\_tecn\\_soporte.pdf](http://www.minambiente.gov.co/documentos/normativa/vivienda/resolucion/res_1527_060810_doc_tecn_soporte.pdf)

Moore, Henrietta y Sanders Todd. 2006. "Anthropology and epistemology. Anthropology in theory". *Issues in epistemology* 1: 1-21.

Moya, Marian. 2008. *Miradas Profundas: una experiencia socioestética*. Buenos Aires: Antropofagia.

Oliva Mompeán, Ignacio. 1991. *La imagen sustantiva: elementos para una lógica de la forma moderna y su incidencia en el cine de los años veinte*. Madrid: Universidad de Castilla.

Parent, Claude. 2009. *Vivir en lo oblicuo*. Barcelona: Gustavo Gili, SL.

Pineda Camacho, Roberto. 1993. "Los grandes temas de antropología urbana". *Revista Maguaré* 9: 9-42.

Plattner, Stuart. 2003. "Anthropology of Art". En *A Handbook of Cultural Economics*, editado por Ruth Towse, 15-19. Northampton: Edward Elgar Publishing Limited.

Portal, María Ana. 2009. "Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México". *Cuadernos de Antropología Social* 30: 59-75.

Raffestin, Claude. 1986. "Écogénèse territoriale et territorialité". En *Espaces, jeux et enjeux*, coordinado por Franck Auriac y Roger Brunet, 175-185. Paris: Fondation Diderot.

Reynoso, Carlos. 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.

Reynoso, Carlos. 2010. *Análisis y diseño de la ciudad compleja: perspectivas desde la antropología urbana*. Buenos Aires: Editorial SB.

Sperber, Dan. 1988. "Significaciones ocultas". En *El simbolismo en general*, editado por Dan Sperber, 40-76. Barcelona: Anthropos.

Vigotsky, Lev. 2003. *Imaginación y creación en la edad infantil*. Buenos Aires: Nuestra América.

Wertsch, James. 1999. *La mente en acción*. Buenos Aires: Aique.

Wigley, Mark. 1994. "La deconstrucción del espacio". En *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, editado por Dora Fried Schnitman, 235-257. Buenos Aires: Paidós.

White, Leslie. 1982. *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós.

**EL RASTRO DE LA ARQUEÓLOGA, LA MIRADA  
DE LA ANTROPÓLOGA: DIÁLOGOS CON  
ALICIA DUSSÁN DE REICHEL Y SU OBRA \***

---

CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN \*\*

University of California, Davis · EE. UU.

[cabarragan@ucdavis.edu](mailto:cabarragan@ucdavis.edu)

Artículo de investigación recibido: 27 de febrero del 2013 · Aprobado: 28 de marzo del 2014

## RESUMEN

Este artículo presenta una aproximación analítica de la vida y la obra intelectual de la antropóloga colombiana Alicia Dussán de Reichel, con el principal objetivo de conectar los contextos sociales y teóricos que dieron sentido a su trabajo de campo como etnóloga, arqueóloga y antropóloga sociocultural. Este acercamiento se construye a partir de fragmentos de múltiples conversaciones y entrevistas realizadas entre los años 2000 y 2003, en Bogotá y Bucaramanga, así como de una lectura crítica de su producción académica.

*Palabras clave:* Alicia Dussán de Reichel, antropología en Colombia, arqueología en Colombia, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

## THE TRACE OF THE ARCHAEOLOGIST, THE GAZE OF THE ANTHROPOLOGIST: DIALOGUES WITH ALICIA DUSSÁN DE REICHEL AND HER WORK

### ABSTRACT

The article provides an analytical approach to the life and work of Colombian anthropologist Alicia Dussán de Reichel, in order to connect the social and theoretical contexts that gave meaning to her field work as an ethnologist, archeologist, and socio-cultural anthropologist. The approach is based on fragments of numerous conversations and interviews carried out between 2000 and 2003, in Bogotá and Bucaramanga, as well as on the critical reading of her academic production.

*Keywords:* Alicia Dussán de Reichel, anthropology in Colombia, archaeology in Colombia, Department of Anthropology, Universidad de los Andes.

## O RASTO DA ARQUEÓLOGA, O OLHAR DA ANTROPÓLOGA: DIÁLOGOS COM ALICIA DUSSÁN DE REICHEL E SUA OBRA

### RESUMO

Este artigo apresenta uma aproximação analítica da vida e da obra intelectual da antropóloga colombiana Alicia Dussán de Reichel, com o principal objetivo de conectar os contextos sociais e teóricos que deram sentido a seu trabalho de campo como etnóloga, arqueóloga e antropóloga sociocultural. Essa aproximação se constrói a partir de fragmentos de múltiplas conversações e entrevistas realizadas entre 2000 e 2003, em Bogotá e Bucaramanga (Colômbia), bem como de uma leitura crítica de sua produção acadêmica.

*Palavras-chave:* Alicia Dussán de Reichel, antropología na Colômbia, arqueología na Colômbia, Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.

[A inicios de la década de 1950 para la gente de Aritama, Cesar], el concepto general de universo es que este es un complejo sistema mágico, en el cual el hombre nace y existe, sin la posibilidad de alcanzar seguridad ni paz. La comunidad de los vivos y de los individuos que la constituyen no son nada más que sombras, huéspedes no bienvenidos a un mundo controlado por poderes desconocidos e imposibles de llegar a conocer y que en esencia son hostiles a la humanidad.

(REICHEL-DOLMATOFF Y DUSSÁN DE REICHEL [1961] 1970b)  
The People of Aritama<sup>1</sup>

**L**a primera conversación que sostuve con Alicia Dussán de Reichel tuvo lugar en Bogotá, en su apartamento en Residencias El Nogal, al final del 2000. Para mí era trascendental en ese entonces documentar para la tesis de pregrado<sup>2</sup> su visión sobre la consolidación disciplinaria e institucional de la antropología en Colombia y en especial sobre la creación del Departamento de Antropología en la Universidad de los Andes, proceso del cual fue arquitecta, profesora y columna vertebral. Recuerdo vívidamente mis expectativas previas al encuentro; sentía emoción. Iba cargado con algunos ejemplares de sus publicaciones y de las de su esposo, el austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994), y con un borrador de mi tesis; los textos estaban colmados de notas y de preguntas. En esa tarde de noviembre encontré una mujer excepcional, profunda, intelectualmente intimidante para alguien que, como yo, se estrenaba en el oficio de aprender a preguntar —ese año Alicia había cumplido ochenta años de edad y yo alcanzado los veintidós—. En su trayectoria personal y académica, ella acumulaba el habitar, las grietas conceptuales y materiales de inestables proyectos

---

1 Traducción propia.

2 El título de la tesis fue: “Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980). El caso del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes” (cfr. Barragán 2001).

de nación, y cosechaba la tranquilidad ética de haber dado de sí lo mejor para intervenirlos.

Este artículo tiene como principal objetivo ofrecer algunas pinceladas que permitan situar el contexto de producción antropológico de Dussán de Reichel (figura 1); está pensado desde un género biográfico y un marco conceptual antropológico de la antropología, sin la pretensión de agotar, dadas las restricciones de espacio, todas las dimensiones reflexivas que su extensa trayectoria y obra interpelan<sup>3</sup>. Escribir sobre la antropóloga demanda hilvanar y deshilvanar también la vida y la obra de Gerardo Reichel-Dolmatoff, pues, además de su vínculo como esposos, emprendieron múltiples proyectos de campo, análisis y escritura conjunta en arqueología y en antropología sociocultural. Como “matrimonio antropológico”, en sus compromisos interpersonales y profesionales hay un fecundo espacio para analizar la construcción de un “otro” significativo (Handler 2004, 3-5) y de conscripciones académicas basadas en el género (Behar 1995)<sup>4</sup>. No obstante, mi reflexión en esta ocasión se centra en ella y sus preguntas por la *cultura*, entendida en nuestras conversaciones como ese puente que une lo que soñamos ser con lo que con hechos somos, y que como procesos, son transformados entonces en una sola orilla cognoscitiva<sup>5</sup>.

3 Es interesante considerar mi aproximación vis a vis, la de Roberto Pineda Camacho, leída con ocasión del homenaje que la Universidad Nacional de Colombia rindió en su campus a Dussán de Reichel en abril del 2009 (Pineda Camacho 2012); ver también las otras semblanzas pronunciados en esa misma ocasión y publicadas en el mismo número de la revista *Maguaré* (Ardila 2012; Arocha 2012; Groot de Mahecha 2012; Wasserman 2012).

4 Para el caso de la antropología en Colombia, la pregunta por la perspectiva de género ha sido abordada —más no agotada— por López Bejarano (1995) y por Echeverri (1997) en el contexto de sus respectivas tesis de pregrado; parte de los argumentos defendidos por esta última (para el caso de Dussán de Reichel y su esposo han sido diseminados posteriormente en forma de artículos (cfr. Echeverri 1998, 237-243; Echeverri 2007, 67-72).

5 Para una aproximación analítica específica sobre la vida y producción intelectual de Reichel-Dolmatoff cfr.: Uribe Tobón 1986, 2006; Universidad de los Andes 1991; Cárdenas-Arroyo 1991; Pineda Camacho y Reichel Dussán 1991; Landaburu 1991, 1994; Dussán de Reichel 1992b, 2004; Oyuela 1996; Ardila 1997, 1998; Langebaek 1999, 2005, 2008; López 2001; y Pineda Camacho 2003.



**Figura 1.**

Alicia Dussán de Reichel; Girón, Santander, 2003

Fuente: fotografía de Carlos Andrés Barragán.

#### EL DESPERTAR DE UNA SENSIBILIDAD QUE NO ACABA

Alicia Dussán Maldonado nació en Bogotá el sábado 16 de octubre de 1920. Era la primera hija de Lucrecia Maldonado Parra y Agustín Dussán Quiroga. La antropóloga cuenta que su mamá, quien había nacido en Chocontá, Cundinamarca, era una mujer interesada en la vida política del país, con raíces culturales muy españolas y, sin embargo, con una mente muy abierta para la época. Su padre, un hacendado huilense de Villavieja, era un hombre pragmático, moderno, centrado en el mundo de los negocios y, de alguna manera, frío en comparación con los “arrebatos patrióticos” de su esposa, doña Lucrecia. Por la línea materna y paterna Alicia Dussán Maldonado “heredaba” una filiación política liberal que abarcaba varias generaciones, pero que con sus padres no se manifestó de manera tan apasionada como sí ocurrió con sus abuelos; su abuelo materno, por ejemplo, José María Maldonado Neira, fue general de la república y había participado en la Guerra de los Mil Días (1899-1902). Dussán Maldonado vivió su niñez entre el famoso barrio capitalino Las Nieves —en la carrera séptima

con calle dieciocho, donde todavía pasaban los tranvías de mula— y las largas temporadas de vacaciones en fincas de familiares y amigos en la Sabana de Bogotá.

Su interés por la historia comenzó a emerger desde muy temprano en el entorno familiar y en las aulas del recién creado Gimnasio Femenino, uno de los colegios más prestigiosos de la ciudad y que promovía en esa época un vanguardista concepto de educación. El Femenino compartía profesores y laboratorios con el Gimnasio Moderno y contaba en su cuerpo docente con valiosas personalidades congregadas por el proyecto del pedagogo Agustín Nieto Caballero (1889-1975). Dussán de Reichel recuerda especialmente al matemático suizo Henri Yerly (1901-1984), al escritor costumbrista y ensayista Tomás Rueda Vargas (1879-1943), al geógrafo Julio Carrizosa Valenzuela (1895-1974) y al poeta Nicolás Bayona Posada (1899-1963). En una de nuestras conversaciones surgió el recuerdo de que, al iniciar el tercer grado, a Alicia le llamó profundamente la atención una lección sobre la vida de pueblos distantes en la que hubo referencia a asiáticos y africanos. A través de manuales de historia y geografía, en muchos casos preparados e impresos en España y por los hermanos maristas en Cali, la futura antropóloga filtraba conocimientos sobre otras formas de vida diferentes a la rígida modalidad bogotana, en donde incluso salir sin sombrero “era mal visto”. Su innata curiosidad fue bien recibida por sus padres, quienes coincidieron en que por ningún motivo sus hijas deberían tener una formación religiosa únicamente, tal y como era la tradición de la enseñanza privada en Bogotá y en general en el resto del país (figura 2).

Sin el interés en encontrar una relación causal, determinista, entre algunos episodios de su niñez y juventud y el interés profesional que consolidó desde la década de 1940 sobre sociedades prehispánicas, me es preciso notar que en muchas conversaciones con Dussán de Reichel nos encontramos con sucesos que retrataban espacios de memoria en los que el mundo indígena y prehispánico se representa en la época como tema de atracción y repulsión. Los indios muertos eran sujetos de admiración y sus pertenencias, objetos de deseo; los indios vivos, sujetos de discriminación. En el espacio de la historia oficial en clases de primaria y de secundaria esos dos mundos se describían como el de “los perdedores”, a los cuales nadie con alcurnia quería parecerse.



**Figura 2.**

Alicia Dussán Maldonado recibe la Copa de Esfuerzo Personal "Agustín Nieto Caballero" a perpetuidad; Gimnasio Femenino, Bogotá D. C., 1934

Fuente: revista Cromos, 8 de diciembre, 1934.

Sin duda, uno de los que más llamó mi atención fue el encuentro de Dussán Maldonado en su niñez con la mujer de quien se decía era la "última chibcha". En unas vacaciones en la hacienda El Boquerón, cerca de Chocontá, cuando Alicia tenía alrededor de seis o siete años de edad, unos parientes le mostraron a lo lejos el cerro El Choque y le narraron que allí había ocurrido la última batalla entre el Zipa y el Zaque, dos poderosos jefes indígenas muiscas. También le contaron que los indios habían salido a pelear cargando a sus momias en las espaldas y que habían dado una cruenta batalla. La narración despertó enormemente su curiosidad —y su imaginación— y anheló entonces ser "grande" para poder ir algún día hasta allá. Alicia hizo muchísimas preguntas a sus tíos Maldonado acerca de los muiscas y, para su sorpresa, la dueña de la finca, la señora Celmira Quintero, le contó que "¡todavía quedaba una descendiente!" Sin mayor negociación Alicia y su anfitriona caminaron por un potrero dirigiéndose a un rancho

pequeñísimo en donde vivía la india Rita, quien hablaba la lengua chibcha y un muy mal español. A Alicia le impactó el minimalismo del entorno material de la “última chibcha”; la india Rita tenía una telita negra amarrada a la cintura, hecha por ella, y usaba una ruana agarra- da con un alfiler; el suelo de la choza era de tierra pisada y contaba con tres piedras, una olla y una estera enrollada, también tejida por ella. La señora Quintero le explicó a Alicia que la india Rita tenía la función de cambiar en la tarde el curso de las pequeñas quebradas de agua; con cespedones de pasto y con piedras tapaba un lado y abría por el otro el curso del agua, así se regaba sistemáticamente la finca. La existencia de la mujer le produjo a Alicia una gran admiración, pues no le quedó fácil explicarse por qué vivía íngrima sola y prácticamente sin nada.

Por tradición familiar a Alicia le habían llegado también noticias de los indios yariguíes, opones y carares, de quienes se presumía esta- ban al borde del exterminio ya en la segunda mitad del siglo XIX:

Algo que estaba muy vivo en la memoria y en la tradición de la familia eran los indios del Opón y del Carare [en el departamento de Santander]. La lectura era que mi familia había estado muy en- vuelta en la apertura y la construcción del camino que cruzó hacia el norte su territorio, y que por lo tanto habían tenido un contac- to directo con los indios del Carare. A un tatara-tatarabuelo de mamá, el coronel Antonio María Díaz, quien estuvo en la Batalla de Boyacá, le había dado Simón Bolívar unas tierras en el Carare, las cuales comenzó a explorar desde muy temprano. [Estos] ante- pasados de la familia Parra habían querido abrir un camino, una carretera, pues desde el río Magdalena era por donde entraban y salían gentes y productos; entonces el camino del Carare, entrando por Tunja, era por donde estaban arribando a lomo de bueyes o mulas los pianos, los vestidos, los enseres, todos los productos<sup>6</sup>. Y funcionaba en medio de un ambiente en el cual había fiebre amarilla, malaria y en donde había indios que atacaban. Fue más tarde cuando comenzaron a utilizar como ruta para comunicar a Bogotá el camino por la Dorada y Honda. Entonces, el camino del

---

<sup>6</sup> Esta memoria sobre la colonización del antiguo Estado soberano de Santander está articulada necesariamente a las experiencias como explorador, terrate- niente y empresario del alemán Geo von Lengerke (1827-1882), en la región.

Carare era una vivencia para mi familia sobre qué eran los indios, en la que había historias de hombres heridos y muertos por ataques de los indios<sup>7</sup>.

Otro episodio fue la visita a un veraneo propiedad del historiador Ignacio Rivas Putnam (1886-1955), a quien le gustaba mucho la guaquería. A los niños no se les permitía acompañarlo; sin embargo, a Alicia el “asunto” le llamaba mucho la atención y se escapó de la casa para vigilar a Rivas Putnam desde la distancia, pero cuando llegó al sitio, cerca de las termales, para observar qué había estado excavando, encontró simplemente un hueco vacío y sintió una gran desilusión: “¡Así no me imaginaba la tan mencionada ‘guaca’ indígena!” recordó Dussán de Reichel, riéndose.

En 1938 Dussán Maldonado alcanzó su mayoría de edad y la ciudad de Bogotá acogía eventos que le darían solemnidad antropológica al pasado y al presente indígena. Coincidían la celebración del IV Centenario de su fundación y la posesión de Eduardo Santos Montejo (1888-1874) como presidente liberal. Para el IV Centenario el Ministerio de Educación auspiciaba una exposición arqueológica y una fiesta indígena orquestada por el joven intelectual Gregorio Hernández de Alba (1904-1973), quien repuntaba como especialista en temas etnológicos en los diarios capitalinos por sus recientes estudios en las regiones de San Agustín (Huila) y Tierradentro (Cauca). A la exposición y la fiesta se sumaba una Exposición de Territorios Nacionales. En ella se podían observar objetos, vegetales y animales provenientes de regiones apartadas como la Guajira, el Llano, y el sur del país. Por aquellos días las plantas como la caña de azúcar, el maíz, la papa y animales como los chigüiros y chivos estaban junto a arcos, flechas y vasijas ceremoniales, mientras que indígenas caucanos interpretaban con sus chirimías el himno nacional. “¡Todo en un mismo sitio: Bogotá!”. La posesión de Santos estaba engrandecida con la visita de personalidades internacionales, entre ellas la de “el Sabio Francés”, el etnólogo y médico Paul Rivet (1876-1958), quien hacía parte de su círculo de amistades en París, donde Santos había estudiado Periodismo y Sociología años atrás. La

<sup>7</sup> Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 2 de mayo, 2003.

visita de Rivet fue capitalizada a través de conferencias en la Biblioteca Nacional de Colombia, que versaban sobre su más reciente investigación “Los orígenes del hombre americano” (Rivet 1943). Alicia recuerda que las charlas ofrecidas por el fundador del *Musée de l'homme* fueron un éxito y las instalaciones de la Biblioteca estaban a reventar; según Dussán de Reichel (1984a, 104)

El conferencista era un personaje de pequeña estatura, calvo y de ojos centelleantes bajo los gruesos lentes, hablaba un español magnífico y exponía los argumentos no solo con convicción, sino con vehemencia. Su poder de comunicación impresionó al público, logrando un ambiente de expectativa ante cada nueva teoría. Sin embargo lo que más sorprendía era la personalidad tan fuerte, la altura intelectual, y no por último su sencillez y calor humano.

No es desacertado afirmar que el carácter fragmentado de los antecedentes que había acumulado Alicia sobre algunas sociedades prehispánicas e indígenas estaba por cambiar y que tales intereses auguraban para Colombia un rumbo diferente, científico —las figuras de Rivet y Hernández de Alba, en sus contextos, eran ya ejemplos promisorios—. Ese mismo año Dussán de Reichel terminó su último grado de bachillerato.

Seis años antes en Colombia se había gestado un proceso trascendental de transformación cultural y política para el país, cuando el gobierno de Enrique Olaya Herrera (1880-1937) les concedió derechos civiles a las mujeres colombianas; corría el año de 1932. Pero el ingreso de la mujer a la educación profesional y el día a día de ese nuevo contexto sociológico no fue fácil y la salida de la mujer a espacios propios del hombre trajo consigo un tirante proceso de fricción de género que aún hoy no termina (Cohen 1973). La iglesia católica, que como se mencionó antes controlaba gran parte de la estructura educativa en el país, compartía con los sectores más herméticos del Partido Conservador la idea de que la educación mixta era malsana —sin duda, un síntoma de la fuerte influencia de la estructura patriarcal y machista preponderante en el país—. Alicia Dussán Maldonado experimentó en su propio círculo familiar y social esta trascendental apertura de la mujer a roles diferentes al de esposa, madre, ama de casa o secretaria. Aunque su interés por el estudio y su deseo de querer sobresalir no fue objeto de

reproche en su familia, tampoco se veía de manera clara cómo podría sobresalir una mujer en campos profesionales. Cuando se terminaba el colegio había que “presentarse” muy rápido en sociedad y luego casarse.

Con el apoyo de doña Lucrecia, su mamá, la joven Alicia concetró continuar su preparación educativa en Alemania y en 1939 entra como estudiante de la entonces Universität zu Berlin (hoy Humboldt-Universität zu Berlin).

Allí, llegué a la casa del cónsul colombiano en Berlín, [el santandereano] Joaquín Quijano Mantilla, gran amante de los museos. Él me llevó a una exposición del Japón, entre otras muy valiosas, en la cual los japoneses hicieron gala de su mejor arte, puesto que se presentaban ante Europa. Allí accedí a un conocimiento, a través de los museos, que no había tenido en el colegio, a pesar de su calidad.<sup>8</sup>

Durante ese año aprendió alemán, perfeccionó su francés y atendió distintas cátedras en Ciencias Sociales. Sin duda uno de los recuerdos que mejor guarda fue su visita al Museo Etnológico de Berlín —o Museum für Völkerkunde, hoy Staatliche Museen zu Berlin—. En la sala suramericana se exhibía parte de los objetos arqueológicos y etnográficos traídos a Alemania hacia más de veinte años desde San Agustín y el Amazonas por el etnólogo Konrad Theodor Preuss (1869-1938). Ese fue el primer encuentro con las fabulosas estatuas de piedra talladas por sociedades prehispánicas del alto río Magdalena —que en general se asociaban con prácticas rituales diabólicas— y con objetos etnográficos de los indios uitotos, de quienes se sabía poco incluso en Bogotá. Su estadía en Berlín se vio interrumpida en 1939 por la escalada de síntomas de segregación y el advenimiento de la guerra. Su experiencia de la ciudad, afirma la antropóloga, estuvo mediada por la ingenuidad y desprevención propia de su edad,

[...] en un país organizadísimo y en el pico de la modernidad europea. Uno no oía a la disidencia; la tragedia de lo que estaba sucediendo en los campos de concentración, ni siquiera se me pasaba

<sup>8</sup> Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 2 de mayo, 2003.

por la cabeza. Las multitudes estaban absolutamente magnetizadas, aplaudiendo una bonanza material enorme, un auge cultural grandísimo. Eso era lo que a simple vista una niña del Gimnasio Femenino podía captar. La juventud en Berlín se daba en condiciones muy sanas, muy liberada, en contraste con lo que sucedía en Bogotá, en la cual abundaba la segregación entre hombres y mujeres. Por ejemplo, si un muchacho visitaba a una niña tenían que estar presentes una o dos tías, pero no se podía dejar solos a un muchacho con una muchacha en ningún lugar. Incluso hasta cuando se iban a casar tenían que tener un acompañamiento en las visitas. Nunca se les permitía estar a los dos solos. Pensar que se podía ir a tomar un refresco con un muchacho, o ir a navegar en un bote, o ir a bailar, era inimaginable.<sup>9</sup>

Cuando Alicia abandonó Berlín, la invasión a Polonia estaba tomando lugar. Viajó a Bélgica en compañía de su amiga Cecilia Quijano Caballero —hija de Quijano Mantilla— a comprar un tiquete en buque para dirigirse a Colombia; el proceso duró varios meses, pues muchas personas querían salir del continente:

[...] estaban vendidos hasta los puestos en la cubierta de los barcos. Las semanas en Amberes, fueron una inmersión en la arquitectura y la música. Luego tuvimos que devolvernos a Alemania; fue un paso terrible, peligroso, para llegar a Italia y tomar un barco que iba directo a Suramérica por el canal de Panamá y llegar a Colombia. Todos los camarotes venían llenos. En el viaje pasé por Barcelona, y el barco recogía mucha gente que huía de la España del general Franco.<sup>10</sup>

Al llegar a Bogotá en noviembre de 1939 tomó la decisión de entrar a estudiar la carrera de Derecho en la Universidad Nacional de Colombia, para ser parte del primer grupo de mujeres que entraba a la universidad y a una carrera en la que hasta entonces solo se habían desempeñado hombres:

<sup>9</sup> Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 2 de mayo, 2003.

<sup>10</sup> Ibíd.

Recuerdo que la motivación que expresé a la pedagoga en la entrevista para entrar a la Facultad de Derecho fue que cuando era muy pequeña, al frente de mi casa en la carrera séptima estaba el hospicio, que funcionaba en una construcción colonial, y que me habían impactado los niños huérfanos, los llamados ‘chinos de la calle’, por su condición. Afirmé que yo quería estudiar el porqué de su abandono, de su contexto social y trabajar en pro de ellos, de su defensa. Por supuesto saqué muy mal puntaje en la evaluación, puesto que esa motivación para nada concordaba con los objetivos del derecho en aquellos días. Del programa de Derecho me motivó mucho la cátedra llamada de Antropología dictada por el psiquiatra vallenato José Francisco Socarrás, había un curso de Estadística dictado por el profesor Higuita y una clase de Sociología dictada por el español Luis de Zulueta.<sup>11</sup>

Al regreso de su viaje a Europa conoció al austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff. El encuentro tuvo lugar en Pacho, Cundinamarca. Él había llegado al país ese mismo año (octubre de 1939) por sugerencia del politólogo parisino André Siegfried (1875-1959) —quien le recomendó al presidente Santos extenderle una visa para que Reichel-Dolmatoff viniera por un tiempo a Colombia, como escala en su plan de viaje a Estados Unidos—. Reichel-Dolmatoff —recuerda su futura esposa— comenzó a trabajar como ilustrador de una sección literaria dominical y luego como dibujante de planos para una compañía petrolera. Dussán Maldonado compartía con Reichel-Dolmatoff el interés por el estudio del pasado prehispánico, lo que los llevó a visitar juntos diferentes lugares en la Sabana de Bogotá, que, según tradiciones orales, habían sido habitados por los famosos indígenas muiscas. Allí comenzó la localización de petroglifos y pictografías (arte rupestre), y el análisis de colecciones particulares de cerámica y orfebrería arqueológica, agrupadas como resultado de la guaquería que se venía haciendo desde el siglo XIX en diferentes regiones del país. “¡Y en esta búsqueda comenzó también el noviazgo!”, afirma.

La pasión por lo arqueológico también la compartió mi mamá, Lucrecia, quien estaba muy entusiasmada con la colección de urnas

---

<sup>11</sup> Ibíd.

funerarias pantágora (del río de la Miel) que obtuve de un geólogo y que yo había estudiado, y con los viajes a Soacha, a las cavernas en Sopó, etc., y con la recolección de fragmentos cerámicos del suelo.<sup>12</sup>

En 1941, cuando Dussán Maldonado completó dos años de estudio en la Facultad de Derecho, tomó la difícil decisión de hacerlos a un lado y entrar a cursar las conferencias de Etnología que se ofrecían como gran novedad en el recién creado Instituto Etnológico Nacional (IEN), adscrito a la controvertida Escuela Normal Superior (ENS). Como cabeza del IEN estaba el famoso etnólogo francés Rivet —a quien ella había ido a escuchar en persona a la Biblioteca Nacional, años atrás— y de la ENS, José Francisco Socarrás (1906-1995). La entrada de Dussán Maldonado a los cursos de Etnología marcó el inicio de una brillante carrera articulada a la consolidación institucional de la Antropología en Colombia; esta es una historia de la cual ella no se puede desligar y viceversa, puesto que ha sido durante mucho tiempo una de sus figuras más visibles en el país y en el extranjero.

#### MUNDOS POR IMAGINAR

Es relevante detenerse brevemente en el contexto que permitió la vida estatal del IEN. El novel centro tuvo en su constitución la afortunada coyuntura de la llegada al país de Rivet. Con el desenvolvimiento de la Segunda Guerra Mundial y, particularmente, con la ocupación alemana de París, Rivet llegó a Colombia como rumbo de escape del ambiente racista y fascista que se apoderó de Europa al final de la década de 1930. Cuenta la historia que Rivet se había hecho pasar como abuelo de la familia Hernández de Alba para evitar la sospecha de patrullas de la Schutzstaffel (SS) y poder cruzar la frontera entre Francia y España. La situación era apremiante, pues varios de sus copartidarios socialistas ya habían sido privados de su libertad y otros asesinados. Hernández de Alba, quien estaba cursando sus estudios de Etnología y Museografía con Rivet, no tuvo otra opción que retornar a Colombia. A bordo del vapor Magallanes, Hernández de Alba, su familia y Rivet atracaron en la Habana, Cuba. Allí, Rivet se quedó por algunas semanas para luego encontrarse nuevamente con su discípulo en Bogotá y definir su futuro.

---

<sup>12</sup> Ibíd.

En Bogotá, Rivet encontró también el apoyo del presidente Santos Montejo, quien acogió la propuesta elaborada tiempo atrás por Hernández de Alba de crear un instituto de enseñanza etnológica (Hernández de Alba 1935). Santos accedió a la creación del IEN, bajo la dirección de Rivet, con el objetivo de educar a jóvenes colombianos en el área de la etnología y de emprender investigaciones sistemáticas a lo largo y ancho del territorio nacional. Doña Lucrecia Maldonado —la mamá de Alicia— jugó un papel muy importante en el apoyo a inmigrantes europeos que huían de la guerra, y Rivet no fue la excepción. Ella ayudó a Rivet y a su esposa, la ecuatoriana Mercedes Andrade Chiriboga, a instalarse en un modesto apartamento en la avenida Caracas con calle 17. Rivet, al conocer personalmente a Alicia y conversar sobre sus intereses, la invitó a seguir los cursos de Etnología que se abrirían en el IEN. Este ofrecimiento fue un aliciente para dejar a un lado la Carrera de Derecho.

El IEN se nutrió del vanguardista proyecto educativo liberal adelantado por la ENS; su bandera fue romper amarras con la vieja y criticada metodología memorística utilizada por el sistema educativo nacional, cortar vínculos con cualquier tipo de filiación política y religiosa, y procrear un ambiente en el cual el debate y la experimentación fueran la vía para formar las nuevas generaciones de profesores del país<sup>13</sup>. El programa y la presencia misma de Rivet hacia del proyecto una experiencia promisoria. Rivet y Hernández de Alba prepararon un pénsum dividido en dos ciclos de seis meses cada uno. Dussán de Reichel recuerda que Socarrás regentó la cátedra de Bioantropología Americana; José Estiliano Acosta (1908-1993) dictó la clase de Geología del Cuaternario; Hernández de Alba, los cursos de Etnografía y Sociología General y Americana; el filólogo Manuel José Casas Manrique (1892-1973), los de Fonología y Lingüística General; Luis Alfonso Sánchez, los de Museología y Tecnología; y el profesor Rivet, los cursos de Antropología General y Americana (área que actualmen-

<sup>13</sup> Los estudiantes del IEN se vieron muy beneficiados con la participación de varios profesores de la ENS, muchos de ellos extranjeros que huían de las ideas racistas y xenófobas en Europa. Estos intelectuales se habían vinculado a la ENS como única oportunidad de obtener un ingreso económico, situación que Socarrás aprovechó sabiamente en beneficio de la formación de normalistas (Ospina 1984; Chaves Chamorro 1986; Pineda Giraldo 1999).

te se conoce como Antropología Física o Biológica), de Lingüística Indígena Americana y el de Origen del Hombre.

Según el pénum oficial del IEN, la clase de Lingüística la iba a dar Casas Manrique, pero no fue así; entonces, de vez en cuando Casas Manrique nos ‘prestaba’ a Silvestre Chindoy, el informante que él tenía viviendo en su casa. Recuerdo que Silvestre era un hermosísimo muchacho tal vez de dieciséis años. Entonces Rivet le pedía que escribiera en el tablero alguna palabra o expresión, y él con una letra muy buena lo hacía, otras el indio hablaba y Rivet escribía. Y en una ocasión Silvestre le dijo: ‘Excúseme profesor Rivet, pero según el profesor Casas Manrique, esto se debe escribir así [...]’ Entonces a cada rato él corregía al profesor Rivet. Era encantador. ¡Así eran las clases en el Etnológico!<sup>14</sup>

Los compañeros de Alicia Dussán Maldonado en el IEN venían directamente de la ENS y casi todos estaban terminando la Licenciatura en Ciencias Sociales<sup>15</sup>. Reichel-Dolmatoff, quien ya había tenido la oportunidad de un contacto cercano con algunos grupos indígenas guahibos de los Llanos Orientales —por sus nexos laborales con compañías petroleras en la zona— se vinculó también como investigador del IEN (Reichel-Dolmatoff 1991). Rivet influenció la formación de estos etnólogos bajo lo que teóricamente se llamó difusionismo y los articuló a su proyecto personal de investigación sobre los orígenes del hombre americano (Rivet 1943). Bajo esta óptica, características biológicas (fenotipos), culturales (lenguaje) y materiales (objetos, tecnologías) de los pueblos “primitivos” permitían rastrear la influencia de unos a otros

<sup>14</sup> Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 2 de mayo, 2003.

<sup>15</sup> Entre sus compañeros se encontraban Graciliano Arcila Vélez (1912-2002), Alberto Ceballos Araújo, Luis Duque Gómez (1916-2000), Gabriel Giraldo Jaramillo (1916-1978), Edith Jiménez Arbeláez (1914-2008), Blanca Ochoa Sierra (1914-2008) y Eliécer Silva Celis (1917-1997). La segunda promoción de etnólogos estuvo formada por Milciades Chaves Chamorro (1906-1987), Julio César Cubillos Chaparro (1920-1994), Francisco de Abrisqueta (1913-1983), Miguel Fornaguera Pineda, Virginia Gutiérrez Cancino (1922-1999), María Rosa Mallol de Recasens, Roberto Pineda Giraldo (1919-2008) e Inés Solano de Arcila (cfr. Ospina 1984; Chaves Chamorro 1986; Giraldo 1998; Barragán 2001).

a través de la identificación de centros de innovación e influencia y de recepción. Esta perspectiva teórica también era compartida por el etnólogo alemán Justus Wolfram Schottelius<sup>16</sup> (1892-1941); él hablaba de círculos culturales (*kulturkreise*) y, por ejemplo, veía a Colombia como pieza clave para entender el florecimiento de las principales culturas prehispánicas en el continente suramericano. La premisa teórica y metodológica era que si se estudiaba a fondo la lingüística, la cultura material, el tipo de sangre y los rasgos fenotípicos de los individuos de un grupo o comunidad, podría eventualmente trazarse su vinculación con otros grupos en otros territorios y establecer de esta manera un modelo hipotético sobre la forma en que se han dado contactos a lo largo del tiempo y el poblamiento del continente americano<sup>17</sup>.

Luego de una preparación general en todos los campos que hacían parte de la visión francesa de la etnología —etnografía, lingüística, antropología física y arqueología— es decir un “A, B, C o un *how to*”, en palabras de Dussán de Reichel, Rivet preparó los primeros itinerarios de viaje que emprenderían sus estudiantes en la búsqueda de ciertos grupos indígenas útiles para sus hipótesis sobre el poblamiento —y de los cuales el etnólogo francés no tenía mayor evidencia de su existencia, más allá de su mención en antiguas crónicas españolas escritas por soldados, viajeros y especialmente misioneros—. Con este objetivo salieron a recorrer las más inhóspitas regiones del país. Y fueron inmensos los esfuerzos para llevar consigo las suficientes provisiones y aguantar jornadas que no se sabía cuándo y en qué condiciones iban a terminar.

Uno salía a la llamada expedición ‘tal’, y entonces se llevaban los instrumentos por ejemplo para la antropología física, se llevaba la toesa (medida francesa equivalente a un metro con noventa y cuatro centímetros), el microscopio. También se llevaba un vocabulario básico, la lista de elementos que componían la cultura material (casa, pesca, recolección) y de los cuales había que hacer

<sup>16</sup> Schottelius, su esposa, Carla Schottelius y su pequeña hija Renate Schottelius (1921-1998) habían migrado a Colombia en 1938, procedentes de Berlín; después de mucho tiempo sin ningún tipo de ingreso económico él logró vincularse a la ENS como profesor de una cátedra en Arqueología y otra en Etnología General.

<sup>17</sup> Valiosos análisis críticos sobre este periodo han sido publicados por varios de sus protagonistas; cfr. Duque 1971; Dussán de Reichel 1984a; Chaves Chamorro 1986; Reichel-Dolmatoff 1991; y Pineda Giraldo 1999.

registro. Todo estaba claro, nadie tenía duda. Sabíamos exactamente qué queríamos. En esa época no pensábamos que era necesaria otra especialización. Es necesario recordar la precariedad en bibliografía que se tenía, fuera de los cronistas españoles.<sup>18</sup>

Muchas de las expediciones iniciales fracasaron. Entre estas la de Duque Gómez, quien fue en busca de los famosos indígenas quimbayas, célebres por su maestría en el manejo del oro y sus aleaciones, y que se creía eran habitantes de la región de Caldas y de Quindío; y la de Reichel-Dolmatoff, Ernesto Guhl Nimtz (1915-2000) y Roberto Pineda Giraldo en busca de los yurumanguíes. Estos dos grupos habían desaparecido en el transcurso de la Colonia y su única referencia eran efectivamente las crónicas en las que Rivet había leído sobre su existencia. Dussán Maldonado participó en varias expediciones del IEN; una fue la expedición en busca de los indígenas pijaos, en Natagaima y Chaparral, en el territorio que correspondía antes al Gran Tolima (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel, 1943-1944b; Reichel-Dolmatoff 1991), y otra fue la de la “motilonía” (Sierra del Perijá, en el departamento de Norte de Santander y Cesar en límites con Venezuela). Esta fue muy famosa e interesante por los resultados que se obtuvieron. A su llegada al territorio de los “motilones”<sup>19</sup> Dussán Maldonado, Virginia Gutiérrez Cancino, Pineda Giraldo y Reichel-Dolmatoff presenciaron y documentaron etnográficamente una ceremonia de entierro secundario de los indios yukpa-yukos, que consiste en el desentierro ritual de un pariente importante del grupo, en medio de una larga ceremonia en la que participan casi todos sus miembros para conducir el espíritu hacia un nuevo lugar de entierro, físico y simbólico (cfr. Reichel-Dolmatoff, 1945). Aquella expedición tuvo más sorpresas, en particular para Dussán Maldonado, pues contrajo una terrible malaria cerebral —causada por el parásito *Plasmodium falciparum*— que los obligó a

18 Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 3 de mayo, 2003.

19 La palabra ‘motilon’ fue utilizada como gentilicio por colonos en Colombia para describir varios pueblos como los yukpa-yukos y los baríes. La expresión hacía referencia al estilo de corte de pelo, en forma de casquete (entre los baríes). La expedición del IEN tuvo lugar entre los yukpa-yukos (cfr. Reichel-Dolmatoff 1945).

viajar a Barranquilla para hallar atención médica. Otra importante expedición fue la de las selvas del río Ariguaní (en la Sierra Nevada de Santa Marta) en el territorio de los indios chimilas, estudiados a principios de siglo por el etnólogo sueco Gustaf Bolinder (1888-1957). Las poblaciones de la Sierra Nevada despertarían posteriormente el profundo interés de Reichel-Dolmatoff, llevándolo a escribir una de sus monografías más aclamadas: “Los kogi: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta” (Reichel-Dolmatoff 1950, 1951, 1985).

En medio de las expediciones y los retornos al IEN, Dussán Maldonado y Reichel-Dolmatoff contrajeron matrimonio en Bogotá el sábado 13 de marzo de 1943. Rivet, quien estaba próximo a partir del país con rumbo a México, fue el padrino de la boda. La etnóloga recuerda la respuesta de Rivet a su petición: “Con gusto, pero con la única condición que no tenga que arrodillarme durante la ceremonia”. Poco tiempo después su primer hijo estaba en camino —René Reichel Dussán— y la pareja de etnólogos consideraba mudarse a la costa Caribe para perseguir sus intereses de investigación y ponerse al margen de un ambiente de tensión política que se posaba sobre las instituciones públicas en Bogotá. La mudanza a Santa Marta, Magdalena, en 1946, fue el preámbulo de una reconceptualización metodológica y teórica en la reconstrucción y el análisis de procesos de complejización social y adaptación medioambiental prehispánicos y de indagación etnográfica de las visiones-mundo de sociedades indígenas y en “transición” (i. e. en proceso de aculturación, de campesinización, o de “mestizaje”).

En términos institucionales, durante su estadía en Santa Marta hicieron posible la consolidación del Instituto Etnológico del Magdalena (1946-1950) con el apoyo estatal de la Secretaría de Educación del Departamento. A esto se le sumó el valioso esfuerzo de construcción y conformación del Museo Etnológico del Magdalena, que contó con la primera ceramoteca de la región para el uso de los colegas. Allí se depositaron objetos etnográficos y folklóricos de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y colecciones arqueológicas provenientes de las prospecciones llevadas a cabo en la región Caribe. El museo tuvo como principal objetivo la sensibilización y diseminación a la comunidad de la información que iba resultando de

las investigaciones realizadas en Pueblito, el litoral de Santa Marta, en Cerro Azul, la vertiente sur de la Sierra Nevada, la cueva funeraria de La Paz, la vertiente occidental de la Sierra Nevada, y los márgenes de los ríos Magdalena, Ranchería y Cesar.

En Santa Marta tuvimos la oportunidad de mantenernos alejados de un ambiente político poco estimulante y con el esfuerzo que significaba tratar de conseguir bibliografía antropológica en inglés y francés principalmente (revistas y libros), tanto Gerardo como yo, comenzamos a actualizarnos y estar al corriente de qué se estaba publicando en términos de teoría y resultados de investigación, tanto en arqueología como en etnología. Más importante aún fue propiciar los contactos con colegas extranjeros. Los trabajos que comenzamos a realizar en la costa, en términos arqueológicos, comenzaron a presentar un contraste fuerte con aquellos primeros trabajos realizados en los primeros años del Etnológico. Ya nada tenían que ver con meras descripciones de hallazgos de tiestos, ollas, pues se habían planteado preguntas de investigación sobre los procesos culturales desarrollados por el hombre en América y se buscó la manera entonces de darles respuesta con la investigación arqueológica. Nuestro trabajo, es decir, la recepción de nuestro trabajo fue muy buena en Santa Marta, fueron respetuosos, desde el gobernador, los intelectuales y los aldeanos, los campesinos. Nunca obstruyeron nuestro trabajo. ¡Otro problema era que les llegara a interesar mucho lo que hacíamos! Bueno, a excepción de unos cuantos. A nuestros ayudantes en las excavaciones por supuesto les parecía curioso, incomprensible en muchas ocasiones, lo que hacíamos y el tiempo que le dedicábamos.<sup>20</sup>

En 1950 los esposos se mudan nuevamente a Bogotá, desde donde coordinaron un largo trabajo de campo en “Aritama” —seudónimo escogido por los autores para referirse a Atánquez, un pueblo kankuamo—, definida racial y antropológicamente en ese entonces como una comunidad “mestiza” en la Sierra Nevada de Santa Marta; el trabajo de campo fue posible por el patrocinio de la Pontificia Universidad Javeriana

---

<sup>20</sup> Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 2 de mayo, 2003.

y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research —sobre este trabajo volveré más adelante—. En 1954 la familia Reichel Dussán se mudó de Bogotá para tener como centro de operaciones la ciudad de Cartagena, y desde allí llevar a cabo una nueva fase de investigación, un “[gran] estudio de área [...]” para el Caribe. El foco geográfico estuvo comprendido entre el Golfo de Urabá (Chocó) y la margen occidental del río Magdalena —algunos de los sitios explorados fueron el bajo río Magdalena, Barlovento, las Montañas de María, Ciénaga de Oro, el bajo río Sinú, el río San Jorge— y su ejecución se prolongó hasta 1959. Entre 1960 y 1963 Dussán de Reichel y Reichel-Dolmatoff elaboraron su segundo gran plan de investigación arqueológica y etnográfica para la costa Pacífica, apoyados, en parte por una beca de la National Science Foundation (NSF) administrada por el Institute of Andean Research (*Anthropology News* 1960, 5-6), con recursos del Instituto Colombiano de Antropología y con fondos personales. Su exploración abarcó desde la frontera con Panamá, en el Darién, hasta la frontera con Ecuador. En la década de los años sesenta la costa Pacífica seguía inexplorada, en términos arqueológicos, a excepción del trabajo realizado en 1929 por el etnólogo sueco Sigwald Linné (1899-1986) en la región del Darién (actual departamento de Chocó).

Entre 1946 y 1963 Dussán de Reichel y Reichel-Dolmatoff diseñaron y ejecutaron, como ya se mencionó, uno de los planes de investigación más ambiciosos en el campo de la arqueología en las costas Caribe y Pacífica. Los datos empíricos que produjeron, resultado de excavaciones estratigráficas controladas, le dieron una reorientación trascendental a pensar las sociedades prehispánicas desde procesos culturales medioambientales y no únicamente a través de los objetos que estas habían producido —i. e. a su descripción e inventario, pues recordemos que para aquella época en la investigación arqueológica había un notorio interés en la monumentalidad y la majestuosidad de la orfebrería—.

En este sentido la pareja de antropólogos no concibió el territorio como dividido en áreas culturales, y en su lugar propusieron como unidades de análisis distintos medios ambientales. Fue un trabajo monumental de años de planeación, de trabajo de campo en difíciles condiciones geográficas, y de una paciente clasificación e interpretación de los materiales cerámicos encontrados. En los reportes que los dos antropólogos

publicaron para ese periodo <sup>21</sup>están los tejidos que se transformaron en músculo empírico para que luego Reichel-Dolmatoff delineara un primer marco interpretativo —con múltiples y sugestivas hipótesis— sobre la complejización social prehispánica para el norte del continente suramericano y de sus relaciones con Mesoamérica y el sur andino (cfr. Reichel-Dolmatoff 1961, 1965, 1978, 1986). Esta obra conjunta, como lo señala el arqueólogo Gerardo Ardila Calderón, fue sin duda una “[...] sinfonía a cuatro manos” (Ardila 1998, 21). El trabajo arqueológico de Dussán de Reichel y su esposo permitió por primera vez discutir y sustentar un marco interpretativo sobre la prehistoria de las costas Caribe y Pacífica e insertar el territorio correspondiente a Colombia en las discusiones sobre el periodo formativo (cazadores-recolectores, extensión territorial, sedentarización, agricultura como base de subsistencia) y sobre procesos de complejización económicos y sociopolíticos (cacicazgos, Estados incipientes). Pensando en la obra tardía de Reichel-Dolmatoff, el arqueólogo Felipe Cárdenas-Arroyo ha enfatizado un aspecto conceptual clave, presente también en la obra temprana y conjunta con Dussán de Reichel: su interpretación arqueológica ha estado mediada por la etnografía de los pueblos indígenas y esta a su vez por la arqueología de quienes habían habitado sus territorios (Cárdenas-Arroyo 1991, 27-30)<sup>22</sup>, contextualizadas estas dentro de una creciente perspectiva ecológica.

#### ILUSTRANDO EL PAÍS DE LAS MARAVILLAS

Alice laughed. ‘There’s no use trying’, she said; ‘one *can’t*  
believe impossible things’.

CARROLL ([1871] 1916) *Alice’s Adventures in Wonderland*  
*and Through the Looking-glass*

La arqueología ha interpelado toda la trayectoria académica y profesional de Dussán de Reichel. No obstante, durante el trabajo arqueo-

<sup>21</sup> Ver la sección Obra bibliográfica de Dussán de Reichel.

<sup>22</sup> Tal orientación teórica y metodológica, influenciada en parte por Rivet, fue hecha explícita por Dussán y Reichel-Dolmatoff en la introducción a su libro *Estudios antropológicos* (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1977b, 9-10).

lógico sistemático y de etnografía en la costa Caribe y la costa Pacífica, múltiples preguntas de investigación antropológica surgieron de sus experiencias de vida en Santa Marta, Cartagena y sus alrededores. Estas estuvieron articuladas a prácticas socioculturales subyacentes en estructuras sociales como la alimentación (Dussán de Reichel 1953b, 1953d, 1955a), la construcción de género (Dussán de Reichel 1954b), la organización social (Dussán de Reichel 1959b), la socialización del conocimiento (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1956a, 1972b; Dussán de Reichel 1979b), la percepción étnica sobre salud (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1958), la religión (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1966a) y en términos más generales, el inquirir por el cambio cultural (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1961)<sup>23</sup>.

Estas preguntas de investigación estuvieron enmarcadas teóricamente por la relación entre cultura y personalidad, en sí una escuela de pensamiento antropológico influyente en muchas antropologías alrededor del mundo, pero particularmente fuerte en centros y departamentos de antropología estadounidenses (Stocking 1986). Dussán de Reichel recuerda por ejemplo las discusiones con el antropólogo norteamericano Preston Holder (1907-1980)<sup>24</sup> sobre el potencial de esta orientación teórica y de autoras como Ruth Benedict (1887-1948) y Margaret Mead (1901-1978). La publicación de la etnografía *People of Aritama* en 1961 es quizás uno de los ejemplos más dicientes y tangibles de la capacidad de innovación científica —teórica y metodológica— que caracterizó el trabajo en equipo de Dussán de Reichel y su esposo (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1961). A pesar del notorio reconocimiento de *People of Aritama* en Estados Unidos, en Inglaterra y Francia, es preciso recordar que la obra pasó desapercibida en círculos académicos en Colombia<sup>25</sup>, en parte porque fue producida en inglés y

<sup>23</sup> Sobre el tema de cambio cultural cfr. también: Reichel-Dolmatoff 1953 y Dussán de Reichel 2000.

<sup>24</sup> Holder, también conocido como fotógrafo, recibió su doctorado en Columbia University y llegó a Colombia para hacer trabajo arqueológico y etnográfico en el Catatumbo (Colombia-Venezuela) bajo el auspicio del American Museum of Natural History de Nueva York.

<sup>25</sup> Las excepciones fueron una reseña en prensa (*El Tiempo* 1962) y una reseña académica publicada por Orlando Fals-Borda en dos revistas norteamericanas (Fals-Borda 1963a, 499-500; Fals-Borda 1963b, 305-306).

porque la problematización conceptual de la transformación cultural tenía poco eco en el contexto de un Estado que promovía la colonización y la campesinización de sus territorios. En Colombia el único antecedente de un estudio de comunidad para la época era la tesis doctoral en Sociología de Orlando Fals-Borda (1925-2008) sobre Saucío, una vereda en el departamento de Boyacá (cfr. Fals-Borda 1955)<sup>26</sup>.

El epígrafe que abre este artículo es una pequeña viñeta sobre la dureza de la vida y lo sobrenatural en Atánquez, aspectos experimentados etnográficamente por Dussán de Reichel y su esposo en el camino de reconfiguración de una sociedad. Teórica y etnográficamente los antropólogos concebían el *mestizaje* como un proceso tanto cultural como biológico, de diferencias —subculturas— dentro de grupos étnicos resultado de “[...] siglos de desarrollos basados sobre variadas combinaciones de distintas herencias biológicas, sociales y culturales, de diferentes situaciones de contacto, o de formas diferentes de adaptación a contextos medioambientales similares” (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel [1961] 1970b, xii)<sup>27</sup>. Los *mestizos* son descritos como pertenecientes a una cultura criolla (*creole*) nacional. Los atanqueros estaban en su experiencia de supervivencia a medio camino; por una parte eran pensados por otras comunidades indígenas de la Sierra Nevada como campesinos y, por otra, desde centros urbanos como Valledupar, estos eran pensados como indígenas atrasados económicamente (Ibíd., xiv). El valor de la obra no radicó en que su lectura etnográfica de una comunidad “mestiza” en la encrucijada por tornarse “criolla” o “civilizada” fuese invulnerable a críticos de sus futuros lectores, pero sí por el esfuerzo intelectual de situar el papel de la cultura en la personalidad de los individuos, en una fina articulación con su estructura económica y simbólica. Tal y como lo esperaron sus autores, hace más de cincuenta años, su etnografía es, a pesar del tiempo, un espacio de discusión por el cómo de la adaptabilidad de las esferas materiales y simbólicas; recientes experiencias etnográficas

<sup>26</sup> Luego de muchos intentos fallidos y gracias a la perseverancia del antropólogo Patrick Morales Thomas y de su hermano Nicolás, reconocido editor, el libro fue traducido al español y publicado en el 2012 por la Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá (cfr. Reichel-Dolmatoff y Dussán, [1961] 2012).

<sup>27</sup> Traducción propia.

en la región (cfr. Morales 2011, 2012) confirman la posibilidad de tal fructífero contrapunteo en temas tan claves como la reetnización en el esquivo contexto de armonización, propiciado en 1991 por el giro multicultural del Estado colombiano.

La construcción de redes de investigación en Cartagena también fue muy fructífera en cuanto lograron proyectar —temporalmente— la relevancia de la antropología a otros campos del conocimiento. Los dos antropólogos crearon en la Universidad de Cartagena la que se puede considerar la primera clase de antropología aplicada en el campo de la salud en Colombia y América Latina:

La antropología médica que se presentó en Cartagena fue muy bien recibida; primero se dio una introducción antropológica de Colombia, luego específicamente antropología de la costa Caribe, y luego enseñamos [a los alumnos de Medicina] todo lo que pensábamos, un médico debía conocer para manejar un relativismo cultural y el conocimiento de las tradiciones locales para tratar de ver el tema de salud y enfermedad. Tratar de enseñarles la razón de por qué la gente en general no comprendía, en este caso 'el paciente', la noción de contagio, o el porqué de la creencia del 'mal de ojo', por ejemplo. Esto pudo ser realidad gracias al trabajo etnográfico que habíamos adelantado en Aritama [Atánquez] y en otras regiones como Taganga y que permitió conocer con detalle las concepciones que subyacían las explicaciones y los tratamientos de las enfermedades en poblaciones indígenas y campesinas. Esto permitió aclarar por qué razón los pacientes no siempre seguían un tratamiento, o incluso lo rechazaban y por qué seguían utilizando sus remedios caseros.<sup>28</sup>

Este fue un paso importante en la carrera de ambos antropólogos, puesto que, desde muy temprano en el IEN su pensar académico no era ajeno a la difícil situación que vivían las comunidades indígenas, en términos económicos y culturales, frente al proceso de "incorporación a la nacionalidad". Tal proceso predecía la destrucción de instituciones

---

<sup>28</sup> Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 4 de mayo, 2003.

sociales y valores culturales propios, y cominaba a las comunidades indígenas a una participación en la sociedad nacional como *campesinos* de estrato socioeconómico muy bajo. Según Reichel-Dolmatoff la puesta en marcha del proyecto de antropología aplicada para la protección y defensa de los territorios indígenas, la prestación de servicios médicos, la tecnificación de los cultivos —el que fue elaborado para beneficiar tanto a indígenas como a colonos— fracasaron. También fracasó el proyecto de constituir un resguardo en la población kogi de San Andrés, pues a pesar de contar con el aval del gobierno central y departamental no se encontró quién pudiera liderar este proyecto de “antropología de acción” (Reichel-Dolmatoff 1948, 1977).

Al iniciar la década de 1960, Dussán de Reichel y su esposo estaban en la cúspide de su carrera y habían alcanzado un reconocimiento nacional e internacional invaluable. Lo anterior era resultado de la alta calidad de sus investigaciones, de un proceso de autovisibilización en redes internacionales, al participar en múltiples congresos y publicar en otros idiomas y, por último, de conformar y alimentar redes con colegas en los distintos frentes de investigación. Dussán de Reichel, al finalizar la investigación y la ejecución administrativa de los proyectos arqueológicos y etnográficos en la costa Pacífica, aceptó un cargo como investigadora en Bogotá para el Centro Interamericano de Vivienda y Planeamiento (CINVA) —uno de los brazos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en Colombia— para asesorar la implementación de programas de planeación y recuperación urbana y sobre migración rural. Luego de un encuentro fortuito con Ramón de Zubiría (1922-1995) en uno de sus viajes a Cartagena, ella y su esposo reciben la invitación de este para vincularse como profesores a la Universidad de los Andes —una institución privada, de libre pensamiento y con énfasis en la investigación, fundada en 1948 bajo la orientación de Mario Laserna Pinzón—.

Zubiría, como rector, y Hernán Groot Liévano, como vicerrector, estimularon a los antropólogos a ofrecer cursos de servicio para las facultades existentes, crear el primer programa de antropología en el país y liderar desde allí la investigación (figura 3). No fue una decisión fácil, pues pese a las limitaciones presupuestales para llevar a cabo sus investigaciones Dussán de Reichel y Reichel-Dolmatoff habían logrado

un punto de equilibrio con la ayuda de instituciones nacionales e internacionales y una independencia intelectual y académica para nada despreciable. Desde otro punto de vista la propuesta se erguía como la posibilidad de dar continuidad a un programa ambicioso, sistemático de estudios antropológicos a lo largo y ancho del país. Dussán de Reichel renunció a su posición en el CINVA y, junto con su esposo, diseñaron y fundaron del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes (DAUA). La propuesta era financiada con fondos otorgados por la Fundación Ford a la Universidad. El Departamento tuvo vida institucional en 1963 y ofreció clases a su primera promoción de estudiantes al año siguiente, en 1964 (Barragán 2001). El programa se proyectó a cuatro años (ocho semestres), siguiendo el perfil de la antropología cultural norteamericana, luego de los cuales el estudiante obtenía el título de licenciado en Antropología. Se dio énfasis a una visión general y local (América y Colombia) de la Arqueología, la Etnología, la Lingüística, la Antropología Física, la Cultura Material y la Antropología Aplicada.



**Figura 3.**

Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel-Dolmatoff en reunión en la rectoría de la Universidad de los Andes, aparecen, a la derecha, acompañados del filósofo Danilo Cruz Vélez (1920-2008) y del médico Hernando Groot Liévano. Bogotá, ca. 1963.

Fuente: fotografía, archivo DAUA.

El concepto de *antropología* para Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel-Dolmatoff era muy amplio, aunque de todas formas consideraban que el campo tradicional y fundamental de la antropología era la cultura de los primitivos: “[...] aquéllos que aún no han sido asimilados por las grandes civilizaciones y que todavía han quedado al margen de los desarrollos del mundo moderno”. Es decir, los que no están “aculturados” y aún son valiosos para comprender las formas culturales de la humanidad, experimentos irrepetibles en la historia de la humanidad —de manera similar a como los consideró Rivet en la década de los años cuarenta y en la década de los cincuenta el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908-2009)—. La pareja de antropólogos afirmaba enfáticamente que cualesquiera que fuesen las características culturales investigadas “[...] éstas deben estudiarse antes que sea demasiado tarde y las tribus indígenas pierdan sus características autóctonas, debido a la creciente influencia de la colonización y a las labores, por otro aspecto muy encomiables, de las misiones religiosas”. De aquí se originó el famoso proyecto de “etnología de rescate” que promovieron desde el DAUA (cfr. Dussán de Reichel 1965a, 1967d); esta sin duda era una estrategia para anticiparse al proceso de *mestizaje* cultural y biológico atestiguado en Atánquez y asimismo al etnocidio<sup>29</sup>.

Volviendo al campo de acción, Dussán de Reichel y Reichel-Dolmatoff, presentaron a Colombia ante los futuros antropólogos como un lugar próspero para el desarrollo de todas las áreas de la antropología. En el campo de la arqueología resaltaron que este se encontraba casi inexplicado y que con dificultad se podía establecer una secuencia arqueológica clara sobre el desarrollo de las culturas prehispánicas en el territorio (cazadores-recolectores, sociedades sedentarias y Estados incipientes). Según ellos, las investigaciones realizadas hasta el momento y que permitían diferenciar *culturas* arqueológicas como la de San Agustín, calima, quimbaya, chibcha, tairona, etc., todavía no permitían conocer en detalle sus características culturales ni los

<sup>29</sup> Es interesante anotar que su texto “Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia”, publicado en 1965 fue considerado por el *International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* (Comité internacional sobre investigaciones urgentes en antropología y etnología) en Austria, bajo la dirección de Robert von Heine-Geldern (1885-1968), como un documento modelo para Latinoamérica (Valencia 1966-1967, 43-44).

procesos a los que se vieron enfrentadas, ni tampoco la posibilidad de incorporarlas en un “gran esquema espacio-cultural de los desarrollos humanos”. Además, la preocupación sobre el poblamiento de América aún ameritaba el desarrollo de muchas investigaciones y más aún cuando Colombia, “[...] por su posición geográfica”, era una pieza clave en la prehistoria del continente suramericano.

Los esposos acertaron en que no todos los antropólogos podían dedicarse al estudio de las comunidades indígenas y que había que prestar atención a poblaciones “[...] en vía de transición y al campesino” (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1964, s. p.). En pocas palabras, también se necesitaban especialistas en antropología aplicada que pudieran planificar programas de desarrollo y fueran capaces de producir cambios culturales dirigidos y benéficos para las comunidades y los ciudadanos colombianos. En este contexto la antropología también fue presentada a los estudiantes como una ciencia activa que no solo aportaría respuestas a interrogantes del pasado y del presente, sino que también permitiría implementar transformaciones para el beneficio de las comunidades. Se resaltó el esfuerzo de los antropólogos que, no contentos con la mera descripción y análisis de los hechos culturales, “colonizaron” espacios laborales y pusieron sus conocimientos al servicio de la planificación, es decir, del cambio cultural dirigido (Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1964):

En la actualidad, el antropólogo desempeña un papel importante de consultor y planificador en los programas de medicina preventiva, vivienda, reforma agraria, educación campesina y otras más, ayudando con su enfoque y experiencia a estas empresas para elevar el nivel de la vida y lograr el mayor bienestar social.

La posibilidad de hacer antropología aplicada se presentaba entonces como una de las contribuciones más importantes de un antropólogo a la sociedad en general o a una comunidad específica; era la posibilidad de “aterrizar” un conocimiento especializado a los problemas y necesidades de un país en continuo proceso de formación (Ibíd.):

Este interés se centró por supuesto, dada la forma en la que nació la antropología en nuestro país y los intereses que marcaron a las primeras generaciones de antropólogos en nuestro país, en las comunidades indígenas.

Estas reflexiones sobre la concepción original y general del primer Departamento de Antropología en el país cobran relevancia porque este fue para Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel-Dolmatoff uno de sus más grandes proyectos. En él invirtieron muchos esfuerzos económicos e intelectuales por más de seis años, entre 1963 y 1968. Su concepción no era improvisada. Dussán de Reichel había realizado un estudio previo sobre lo que los diferentes programas de antropología norteamericanos y europeos ofrecían, y con esta información estructuraron el primer programa en Colombia, con un fuerte énfasis en la preparación de investigadores de terreno (figura 4). El DAUA contó desde su inicio con la participación de un apreciable grupo de antropólogos nacionales e internacionales y con la articulación de distintos estudiantes de doctorado que aterrizaron en el país para hacer sus etnografías. Sin embargo, la participación de los Reichel en el DAUA terminó prematuramente.



**Figura 4.**

Dussán de Reichel en compañía de algunos alumnos del DAUA. De izquierda a derecha: Luis Fernando Espinel, Alicia Dussán de Reichel, Juan Villamarín (profesor), Elena Uprimny Herman, Álvaro Soto Holguín, Inés Sanmiguel Camargo, Jeanine El'Gazi, Bel Ruiz Morales, Jorge Castro Rubio. Bogotá, 1965

Fuente: fotografía, cortesía de Álvaro Soto Holguín.

Durante 1968 el clima político en la Universidad de los Andes fue influenciado por los movimientos estudiantiles en otras regiones del mundo —e. g. París, Mayo del 68—; por una generación de estudiantes colombianos permeada por distintos acentos marxistas; por críticas éticas y teóricas dentro de la propia disciplina antropológica; y por los intereses particulares de colegas en otros departamentos de la misma universidad por el control de proyectos de investigación interdisciplinarios —y de sus presupuestos— que iban a ser liderados por los Reichel. Todos estos elementos, algunos con más fuerza que otros, ayudaron a que surgieran críticas, poco balanceadas, al programa de estudios diseñado por Dussán de Reichel y su esposo, a su producción intelectual e, incluso, a sus propias personalidades. Las críticas hacia su labor contrastaban fuertemente con la evaluación que se hiciera del DAUA por parte de un comité de la American Anthropological Association (AAA), dirigido por John V. Murra (1916-2006) y Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996) en una conferencia en Austria, en julio de 1967 (*Anthropology News* 1967, 3-4). De la conferencia había emergido un proyecto, impulsado con ayuda de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, para la implementación de un programa de posgrado en antropología en un país de habla hispana (*Current Anthropology* 1968, 458-460). El reporte que diera Dussán de Reichel en Austria (cfr. también, Dussán de Reichel 1967e) le permitió a los participantes en la reunión reconocer que el DAUA tenía la infraestructura y el capital humano necesarios para que fuese el anfitrión de tal posgrado. La calidad del programa fue constatada posteriormente por el propio Murra y José Matos Mar con una visita a Bogotá, requisito para la asignación de los recursos económicos de la Wenner-Gren. El curso de este valioso proyecto y de otros se truncó en la coyuntura. El estilo de las críticas promovidas por algunos estudiantes y la posición ambigua de las directivas de la universidad condujeron a que los dos antropólogos presentaran su carta de renuncia a la dirección del DAUA en 1968. Dussán de Reichel, se refiere a la fricción con los estudiantes de esta manera:

No sé bien qué les pasó a los estudiantes en términos generales, casi nada les interesaba, los resultados de las excavaciones arqueológicas en Puerto Hormiga no les llamaron la atención, ni lo que constituía la fecha de radio carbón que se había obtenido.

*Desana* [1968] tampoco causó el menor interés. Era una audiencia muy ‘fría’ en términos de crítica académica. Recuerdo que querían antropología aplicada desde el primer momento, pero ni siquiera sabían hacer una etnografía con un mínimo de calidad. Había una tendencia general de integrar a los indígenas, emanada desde la propia oficina de Asuntos Indígenas en el Gobierno. Algunos se interesaban por los campesinos, pero nunca leyeron con detalle *People of Aritama*. Tuve la sensación de que, parte de esa joven generación, con muy poca experiencia y lectura, de alguna manera entró a la profesión pero no entendía qué era antropología. Algunos tenían un loable sentido social, con fines humanitarios, etc. Pienso que las expectativas no se llenaban, o que nosotros, Gerardo y yo, y nuestro trabajo no les satisfacían.<sup>30</sup>

La salida de los Andes marcó profundamente la decisión de Dussán de Reichel de no continuar enseñando antropología en Colombia: “[...] quedamos en el aire [...]”, recuerda<sup>31</sup>. Los dos antropólogos se aferraron a la ya experimentada independencia de la academia bogotana para continuar desarrollando sus intereses de investigación. Durante esos años Dussán de Reichel se proyectó laboralmente como consultora y así mantener un equilibrio económico para su familia y para que su esposo trabajara tiempo completo en un proyecto que él mismo denominaba “Fábula amazónica” y que se había materializado ya con la publicación de *Desana* (Reichel-Dolmatoff 1968). Así, Dussán de Reichel alternó con maestría nuevas investigaciones sobre género y alimentación, tomando a Bogotá como caso de análisis, y asesorías en la diseminación de conocimientos antropológicos al público general a través de los museos antropológicos y arqueológicos.

El interés por la cultura material de sociedades desaparecidas y contemporáneas en la trayectoria de Dussán de Reichel<sup>32</sup> fue acentuado con sus primeras salidas de campo —las famosas “expediciones”—,

<sup>30</sup> Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 4 de mayo, 2003.

<sup>31</sup> En el DAUA Dussán de Reichel venía dictando los cursos de Antropología Cultural y Antropología Aplicada (cfr. Barragán, 2001).

<sup>32</sup> Ver su análisis sobre la economía política y simbólica alrededor de la producción de mochilas entre los atanqueros (Dussán de Reichel 1960a).

con las que se posibilitó la recolección y conformación de colecciones etnográficas y arqueológicas alrededor del país<sup>33</sup>. En Santa Marta, por ejemplo, había capitalizado la experiencia de levantar y dirigir el museo del Instituto Etnológico del Magdalena. En esos primeros años el trabajo en museografía fue arduo; significó siempre trabajar con un exiguo presupuesto y enfrentar la difícil labor de traducir, para un público general, información especializada, que en los primeros años y en muchos casos no pasó de ser puramente descriptiva, teniendo en cuenta los limitados conocimientos que se tenían de muchos registros arqueológicos y sobre las sociedades indígenas contemporáneas. Dussán de Reichel afirmó (citada en Samper 1994):

Recuerdo mucho que en la expedición etnográfica y arqueológica a la costa Pacífica, al inicio de la década de 1960, conseguimos junto con mi esposo, muchos objetos etnográficos de los indígenas embera noanamá, que hoy hacen parte de las colecciones del Museo Nacional en Bogotá. Uno de los objetos que yo quiero mucho es el 'barco de los espíritus', es un objeto bastante importante porque en las casas de los jaibanás, es decir de los chamanes, estos estaban colgados en el techo, en el centro de la choza, y eran utilizados para invocar a los diferentes espíritus durante las largas noches en las cuales los aprendices de chamán eran instruidos. Recuerdo también que en las pequeñas lanchas o canoas en las que nos teníamos que movilizar en los ríos, traer estos objetos fue una carga bastante difícil. Dos de los barcos que están en el Museo Nacional los traje de vuelta, cargados en mis brazos durante varios días, como si fueran niños pequeños. Por eso cuando los veo me siento orgullosa de saber lo importantes que son en su cultura y el hecho de que las personas puedan verlos y conocer de su uso.

Cuando asumió su trabajo como jefe de la División de Museos y Restauración del Instituto Colombiano de Cultura (1970-1973)<sup>34</sup>,

<sup>33</sup> Tal interés fue compartido por sus colegas, Edith Jiménez Arbeláez y Blanca Ochoa Sierra y en menor medida por Virginia Gutiérrez de Pineda.

<sup>34</sup> En este periodo Dussán de Reichel produjo el primer registro de los museos del país (Dussán de Reichel 1972a). También se desempeñó como presidenta del Subcomité de Museos del Consejo Internacional de Museos (ICOM) de la Unesco —de su labor allí se posibilitó, por ejemplo, la creación de la Asocia-

Dussán de Reichel contaba ya con una gran experiencia. Entre 1967 y 1968 ella le había prestado asesoría al Museo del Oro del Banco de la República para la elaboración de los guiones que acompañarían sus colecciones durante la década de 1970 en la nueva sede de la Plaza de Santander. De esta experiencia, recuerda que:

Esta labor fue muy importante, puesto que en el Museo del Oro yo trabajé con los arquitectos desde la hechura misma de los planos. Yo les sugerí viajar a los museos de México para tomar idea de qué conceptos de espacio se estaban utilizando en la época para la presentación de las exposiciones. Los mexicanos tenían mucha experiencia en el tema por la gran cantidad de museos que tenían. Allí trabajé con Germán Samper, arquitecto del Banco de la República; también trabajé con el antropólogo mexicano Carlos Margaín. De ese proyecto recuerdo mucho que lo que más llamó la atención del público fue el ‘cuarto del tesoro’ (la bóveda). Se esperaba, en términos de lo que se pensaba para la época, que la gente quedara ¡muy impresionada! Se pretendió resaltar las maravillas estéticas de los objetos de oro y por eso se creó un ambiente oscuro, en el cual no había ningún tipo de explicación, lamentablemente. Se respaldó el imaginario de Colombia como el del país de ‘El Dorado’. En las vitrinas tairona y muisca, por ejemplo, se colocaron fotografías de indígenas y campesinos para relacionar el pasado arqueológico con el hombre actual, ilustrar el hombre y el medio ambiente. Mi gran interés en este museo era dar un motivo de orgullo al público general, no solamente por el pasado prehispánico, sino por el reconocimiento de la continuidad cultural, y el respeto por las culturas indígenas actuales<sup>35</sup>. Esa fue mi motivación. También fue difícil convencer al Director de la importancia de presentar objetos de cerámica, puesto que en ese momento no había cerámica de ningún contexto arqueológico, pues en la adquisición de materiales siempre se le dio preponderancia

---

ción Colombiana de Museos, Institutos y Casas de Cultura, ACOM—; asimismo fue cofundadora y presidenta de la Asociación Latinoamericana de Museos (ALAM) (cfr. Dussán de Reichel 1973b).

35 Cfr. Dussán de Reichel 1972c, 1972d.

al oro, casi siempre proveniente de la guaquería y de colecciones privadas<sup>36</sup>.

Este trabajo en el Museo del Oro y su participación como asesora no le impidió mantener una posición crítica —en ese momento ni posteriormente— respecto a cómo se tomaron otras decisiones museográficas y a las consecuencias directas e indirectas que tuvo la apertura de la nueva exposición del Museo, en el aumento de la guaquería en varias regiones del país, especialmente en la Sierra Nevada de Santa Marta. El Museo tenía muy pocos objetos de oro de dicha región, situación que cambió considerablemente en los años siguientes debido al saqueo por la “ fiebre del oro”. En un corto pero contundente ensayo presentado años más tarde en una reunión organizada por la fundación Dumbarton Oaks, en Washington, D. C., Dussán de Reichel evaluó críticamente el caso del estudio de la orfebrería en Colombia. En su opinión, las investigaciones arqueológicas en el país desde el principio han tenido deficiencias metodológicas al enfrentar el problema de agrupar por estilos la orfebrería (Dussán de Reichel 1979a, 41). Para la arqueóloga, un ejemplo ilustrativo de tal problema metodológico fue la distorsión histórica que se presentó con la vaguedad del concepto *quimbaya*: se le dio el nombre de un grupo indígena muy pequeño, identificado a través de las crónicas españolas de la Conquista en el siglo XVI, a un estilo de orfebrería que se extiende por un territorio muy amplio, que hoy cubre varios departamentos (Ibíd., pp. 47-48). En su concepto, las deficiencias de los guiones del Museo y la reevaluación de la información que se manejaba con respecto a la orfebrería prehispánica solo se podían manejar haciendo (Ibíd., p. 50):

Primero, excavaciones controladas en las regiones con una concentración alta de orfebrería, con el objetivo de establecer el contexto cultural y cronológico del oro y del cobre. Segundo, análisis detallados de la composición y la tecnología de una muestra representativa de objetos por parte de especialistas en metalurgia. Tercero, el uso inteligente de computadoras, que permita manejar

---

<sup>36</sup> Dussán de Reichel, Alicia. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 4 de mayo, 2003.

y cruzar una gran cantidad de datos, para obtener entre otros resultados, análisis estilísticos.<sup>37</sup>

Dussán de Reichel había alimentado la visión crítica que plasmó en ese ensayo de su experiencia como curadora visitante del Museum of Cultural History de la Universidad de California, Los Angeles, en 1978. A tal experiencia le siguió otra como investigadora asistente en el County Museum de la misma ciudad (1980-1982). A su regreso a Bogotá, sus trabajos profesionales durante la década de 1980 mantuvieron también como eje de proyección la diseminación de conocimientos científicos a públicos no especializados. Primero como coproductora del audiovisual *Cultura colombiana*, financiado por la Misión Alemana y el Ministerio de Educación Nacional (1982-1983); luego, como coordinadora de la Subdirección de Comunicaciones Culturales del Instituto Colombiano de Cultura (1984-1986); y, posteriormente, como coordinadora de relaciones interinstitucionales en la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (1988-1989).

#### **“DE LA MANO DE ALICIA”**

Parafraseo el sugestivo título del libro del sociólogo Boaventura de Sousa Santos para esta sección de mi artículo, porque además de darme un juego metafórico a lo que constituyó un cruce de caminos temporal con Dussán de Reichel cuando terminaba mi pregrado en antropología —hace muchos años que no la veo—, también me permite enfatizar una lección recurrente en los diálogos con la antropóloga. La imperante necesidad de repensar teórica y metodológicamente las realidades sociales en juego en el quehacer antropológico, que se dibuja y desdibuja en su encuentro con otros campos del saber. De las notas que tomé durante nuestras conversaciones encuentro con frecuencia subrayada la pregunta sobre cuáles son las condiciones de inteligibilidad de las transformaciones que atestiguamos, su complejidad. Desde mi punto de vista en esa pregunta yace la clave para entrar a espacios sociales inusuales, de aprender lecciones insospechadas al recorrer su simbolismo, su economía política. Dussán de Reichel encontró en sus itinerarios la “tierra del olvido”, entendida esta quizás como una

---

37 Traducción propia.

conciliación a veces demasiado *surreal* y contradictoria entre mundos simbólicos y materiales.

Dussán de Reichel no fue pionera únicamente en la década de 1940; lo ha sido durante toda su carrera profesional y en su ejercicio como mujer, como compañera de vida, como mamá —puedo decir con certeza que ninguno de sus hijos, René, Inés, Elizabeth o Helena se referirían a ella o a su proyecto de vida como convencional—. Sus preocupaciones intelectuales no terminaron solo con la ardua tarea de darle una “identidad” a la disciplina en Colombia, sino que posibilitaron, en el tiempo y en el espacio, una perspectiva diacrónica sobre el ser humano y la cultura: una verdadera puerta a mundos jamás imaginados. Al igual que en el caso de su esposo, la antropología ha sido un proyecto de vida y el rastro de su investigación delimita las fronteras de las ciencias sociales en nuestro país. En su obra individual y conjunta es innegable que sus perspectivas como antropóloga y como mujer fueron decisivas para dar cuenta de espacios culturales que, en alguna medida, no eran accesibles para un hombre antropólogo. La autorreflexión sobre su rol como mujer en el campo de la ciencia y su estatus en la sociedad colombiana no le fue ajena en ningún punto de su vida. En la presentación que hiciera en Italia del caso colombiano en la conferencia sobre el rol de la mujer en el desarrollo de la ciencia y la tecnología en el Tercer Mundo, Dussán de Reichel (1988c, 677-679) abstrajo el reto en los siguientes términos:

A pesar de una modernización creciente y fuertes influencias externas del mundo occidental, incluso hoy en mi país el legado cultural español prevalece y continúa dominando nuestras visiones del mundo, nuestro sistema de valores, y el *ethos* que fuertemente determina la lentitud de nuestro avance científico, así como el rol inferior de la mujer dentro de la estructura social y dentro del mercado laboral. El estatus de la mujer en la ciencia colombiana siempre ha sido más bajo que aquel de los colegas hombres. Las razones de esto son de entera naturaleza cultural, de una larga tradición de actitudes regionales sobre el ‘el lugar de la mujer en la sociedad’. El machismo, la estructura de la familia, y una general disposición anticientífica en la era colonial previa, continúan constituyéndose como fuertes barreras para que la mujer participe completamente en los desarrollos científicos modernos; incluso en

aquellos casos en donde encontramos amplias oportunidades para el entrenamiento universitario la tasa de deserción es muy alta. En Colombia las mujeres de mi generación fueron las primeras en obtener acceso a la educación universitaria. En 1938, un número de 56 mujeres fue aceptado en la Universidad Nacional, representando un 0,0004% de la población femenina en el país; para 1985 este porcentaje había subido a un 3,23% [...] desafortunadamente, la mayor parte de la población no está al tanto de los tipos de trabajo que se pueden hacer al perseguir carreras científicas y existen estereotipos muy equivocados. Comenzando por la educación formal, los textos de clase para primaria y secundaria de manera persistente presentan a la mujer en su rol de madre y esposa, dedicadas a su desempeño como amas de casa. Ocasionalmente aparecen trabajando como enfermeras o secretarias. En estos textos, las mujeres nunca son representadas como personas desempeñando tareas científicas o manteniendo carreras universitarias. Por lo tanto, es trascendental que el Ministerio de Educación de Colombia corrija esta imagen de la mujer en la evaluación de estos textos guía. Este cambio no solo motivaría a jóvenes a seguir carreras científicas, también cambiaría estereotipos de género compartidos actualmente por estudiantes hombres.<sup>38</sup>

Dussán de Reichel, generacionalmente, se sobrepuso a estas limitaciones estructurales y simbólicas propias de la pregunta sobre el género en la práctica científica (cfr. Harding, 1986) y entró a habitar la investigación y la innovación científica como una parte esencial de la actividad humana. Lo hizo en contra de la perspectiva cultural, situada, de que las carreras científicas eran poco lucrativas y destinadas únicamente a un futuro en el campo de la educación —por lo demás, un futuro para *hombres*—. Al articular en su experiencia un acercamiento entre las ciencias y las humanidades —divididas más por fronteras ideológicas que reales— como antropóloga, Dussán de Reichel ha sido merecedora de valiosos reconocimientos internacionales y nacionales; estos reconocimientos evidencian que el panorama

---

38 Traducción propia.

que la antropóloga retrató al final de la década de 1980 está siendo intervenido y transformado<sup>39</sup>.

Alicia Dussán de Reichel navega hoy los noventa y dos años con admirable dignidad. El legado más generoso que ha hecho a la sociedad y a la antropología es, sin lugar a equivocarme, su trabajo. Está allí. Accesible tanto para el público general como para el académico, en atenta espera de un diálogo inteligente.

Escribí este texto en el 2003 en el marco de un trabajo de investigación generosamente apoyado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y luego por el Programa de becas y estímulos del Ministerio de Cultura entre 2002 y 2003. Diferentes circunstancias me llevaron a enviarlo a un “reposo” en mi carpeta de textos en proceso, por algo más de una década. Los cambios para su publicación han sido mínimos, con excepción de la revisión y precisión de algunos datos históricos, biográficos y bibliográficos. La versión final de este texto fue beneficiada por una generosa lectura y sugestivos comentarios de Alberto Gómez Gutiérrez y Roberto Pineda Camacho. El proceso de investigación fue apoyado por varios colegas y amigos. Quiero expresar mi más sentido agradecimiento a Margarita Chaves Chamorro, Mauricio Pardo Rojas, Álvaro Soto Holguín, Elena Uprimny Herman y María Victoria Uribe, por posibilitar las tareas y el

39 Entre las instituciones públicas y privadas que le han rendido homenaje a la antropóloga, la Universidad de los Andes y su Departamento de Antropología brillan por su ausencia; sus directivas académicas están en mora de tomar la iniciativa y ofrecer un gesto de gratitud a una intelectual que, como fundadora, investigadora, profesora, consejera y empleada le dio renombre nacional e internacional a la institución y su comunidad. Confío en que mi apreciación resulte inútil muy pronto y que tal reconocimiento le llegue a Alicia Dussán de Reichel en buena hora. Entre las distinciones más relevantes vale la pena notar su membresía como Académica Honoraria en la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales; la condecoración como Oficial de la Orden de Artes y Letras del Gobierno de Francia (Embajada de Francia en Bogotá, 12 de agosto del 2012); el Doctorado honoris causa en Ciencias Sociales, otorgado por la Universidad de Antioquia en 2010; el reconocimiento como Pionera de Cultura y Ciencia y Reconocimiento a la Mujer Científica de América Latina por la Universidad Nacional de Colombia, 2009 (Maguaré 2012, 327-345); el premio Vida y obra del Ministerio de Cultura de Colombia, 2001, (Torres y Grosch 2003); el grado de Oficial de la Orden de la Democracia, otorgado por la Cámara de Representantes de la República de Colombia (1998).

hallazgo de valiosos materiales para tal investigación. Roberto Pineda Camacho merece mi mayor gratitud por su intachable acompañamiento como maestro, colega y gran amigo; sin su generoso estímulo este artículo seguiría inédito. Por último, quiero recordar afectuosamente a Alicia Dussán de Reichel, de quien atesoro múltiples y largas conversaciones sobre mundos ontológicos jamás imaginados; esas conversaciones, a manera de lecciones desescolarizadas, han tenido una profunda y grata influencia en mi formación intelectual.

#### OBRA BIBLIOGRÁFICA DE LA ANTROPÓLOGA

Esta compilación bibliográfica es el resultado de una larga búsqueda de la obra impresa de la antropóloga (cfr. también: Reichel-Dolmatoff y Dussán de Reichel 1967a, 1977a); sigue un orden cronológico en el cual las reimpresiones y las traducciones están subordinadas a la fecha de publicación original del texto. Para aquellas publicaciones hechas en coautoría o coedición, los nombres de los autores se incluyen en corchetes al final de la referencia:

(1943-1944a). “Las urnas funerarias en la cuenca del río Magdalena”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 1 (1): 209-281. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1943-1944b). “Grupos sanguíneos entre los indios pijao del Tolima”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 1 (2): 507-520. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1951). “Investigaciones arqueológicas en el departamento del Magdalena: 1946-1950. Parte I: arqueología del río Ranchería; Parte II: arqueología del río Cesar”. *Boletín de Arqueología* III (1-6): 1-334. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1953a). “Investigaciones arqueológicas en el departamento del Magdalena: 1946-1950. Parte III: arqueología del bajo Magdalena”. *Divulgaciones Etnológicas* III (4): 1-96 (+ 23 láminas). [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1953b). “La repartición de alimentos en una sociedad de transición”. *Revista Colombiana de Antropología* 1: 261-278.

([1953] 1977c). “La repartición de alimentos en una sociedad de transición”. En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 485-504. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura).

(1953d). “Prácticas culinarias en una población mestiza de Colombia”. *Revista Colombiana de Folklore* 2: 105-138.

(1953e). “Prácticas culinarias en una población mestiza de Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* II (separata especial): 5-38.

(1953f). “Reseña al libro: *Arqueología venezolana*”. *Revista Colombiana de Antropología* I: 458.

(1954a). “Contribuciones a la arqueología del bajo Magdalena (Plato, Zambrano, Tenerife)”. *Divulgaciones Etnológicas* III (5): 145-163 (+ 23 láminas). [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1954b). “Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga”. *Revista Colombiana de Antropología* II: 89-113.

([1954] 1977c). “Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga”. En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 517-546. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura).

(1954d). “Crespo: un nuevo complejo arqueológico del norte de Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* III: 173-188.

(1955a). “Vestido y alimentación como factores de prestigio en una población mestiza de Colombia”. En *Anais do xxxi Congreso Internacional de Americanistas, São Paulo, 23 a 28 de agosto de 1954, Volume 1*, editado por H. Baldus, 271-280. São Paulo: Anhembí.

(1955b). “Investigaciones arqueológicas en la Sierra Nevada de Santa Marta. Parte IV: sitios de habitación del periodo tairona II, en Pueblito”. *Revista Colombiana de Antropología* IV: 191-245. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1956a). “La literatura oral de una aldea colombiana”. *Divulgaciones Etnológicas* V: 4-125 (+ 7 láminas). [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1956b). “Momil: excavaciones en el Sinú”. *Revista Colombiana de Antropología* V: 109-333. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1957). “Reconocimiento arqueológico de la hoya del río Sinú”. *Revista Colombiana de Antropología* VI: 29-157. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1958a). “Nivel de la salud popular en una aldea mestiza de Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* VII: 199-249. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

([1958] 1977b). “Nivel de la salud popular en una aldea mestiza de Colombia”. En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 435-483. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura).

(1959a). “La Mesa: un complejo arqueológico de la Sierra Nevada de Santa Marta”. *Revista Colombiana de Antropología* VII: 159-213 (+ 8 figuras, + 4 láminas). [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1959b). “La estructura de la familia en la costa Caribe de Colombia”. En *Actas XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, San José, 20 a 27 de Julio de 1958, vol. 2*, 692-703. San José de Costa Rica: Editorial Lehman.

(1960a). “La mochila de fique: aspectos tecnológicos, socioeconómicos y etnográficos”. *Revista Colombiana de Folklore* (segunda época) II (4): 137-156.

([1960] 1977b). “La mochila de fique: Aspectos tecnológicos, socio-económicos y etnográficos”. En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 505-516. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura).

(1960c). “Reseña al libro: *Orfebrería prehispánica de Colombia: estilos Tolima y Muisca* por José Pérez de Barradas. Madrid, Banco de la República y Talleres Gráficos Jura”. *American Journal of Archaeology* 64 (2): 217-218.

(1961a). *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Londres: Routledge & Kegan Paul. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

([1961] 1970b). *The People of Aritama*. Chicago y Londres: University of Chicago Press. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

([1961] 2012c). *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza de Colombia*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1961d). “Investigaciones arqueológicas en la costa Pacífica de Colombia. I: el sitio de Cupica”. *Revista Colombiana de Antropología* x: 237-330. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1962a). “Investigaciones arqueológicas en la costa Pacífica de Colombia. II: una secuencia cultural del bajo río San Juan”. *Revista Colombiana de Antropología* xi: 9-72. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1962b). “Little red schoolhouse in Latin America”. *Midway. A Magazine of Discovery in the Arts and Sciences* 9: 114-125. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1964). *Cursos de Antropología. Prospecto*. Bogotá: Universidad de los Andes.  
[Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1965a). *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*.  
Serie Antropología, n.º 3. Bogotá: Departamento de Antropología,  
Ediciones de la Universidad de los Andes.

([1965] 1977b). “Problemas y necesidades de la investigación etnológica en  
Colombia”. En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-  
Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 377-418. Biblioteca Básica  
Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura  
(Colcultura).

(1965-1966). “Contribuciones al estudio de la cultura calima en Colombia”.  
*Revista del Museo Nacional* XXXIV: 61-67.

(1966a). “Notas sobre un movimiento apocalíptico en el Chocó, Colombia”.  
*Folklore Americano* 14 (14): 110-132. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia  
Dussán de Reichel]

([1966] 1977b). “Notas sobre un movimiento apocalíptico en el Chocó,  
Colombia”. En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-  
Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 447-584. Biblioteca Básica  
Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura  
(Colcultura).

([1966] 2008c). “Notas sobre un movimiento apocalíptico en el Chocó,  
Colombia”. *Jangwa Pana. Revista de Antropología* 8: 259-280.

(1967a). *Bibliografía antropológica de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, 1943-  
1967*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.  
[Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1967b). “Popoli e civietà delle Ande Settentrionali”. En *Razze e popoli della  
terra, Volume 4, Oceania-America*, editado por Renato Biasutti, 567-590.  
Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

(1967c). “Una escultura lítica de tipología costarricense de la Sierra Nevada de  
Santa Marta”. *Razón y Fábula* 2: 39-42.

(1967d). “Introduction to ‘Problems and Necessities of Ethnological Research in  
Colombia’”. *Bulletin of the International Committee on Urgent  
Anthropological and Ethnological Research* 9: 45-52.

(1967e). “Colombia: reunión para la integración de enseñanza en las  
investigaciones antropológicas”. *Anuario Indigenista* 27: 66-73.

(1968a). “Le Musée de l’Or: trésor de la Colombie”. *Archéologia Trésor des Ages*  
25: 24-59.

(1968b). "Introducción: sobre arqueología de Colombia". En *Catálogo de la Exposición del oro colombiano*, 6-10. Tokio: Embajada de Colombia en Japón.

(1969). "Book review: Colombia, social structure and the process of development by Lynn Smith". *American Anthropologist* 71 (1): 175-176.

(1971). *Colombie: Objets d'or / Colombia: Gold Objects / Kolumbien: Goldschmiedekunst / Colombia: orfebrería (+24 diapositivas)*. Paris y Lausanne: Unesco, Recontre.

(1972a). *Registro de Museos de Colombia en 1972*. Bogotá: División de Museos y Restauración, Instituto Colombiano de Cultura, Ministerio de Educación Nacional.

(1972b). "Formal Schooling". En *Education and development: Latin America and the Caribbean*, editado por Thomas J. La Belle, 533-542. Los Angeles: Latin American Center, University of California. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1972c). "El museo y el cambio cultural". En *Memorias I y II Congreso de la Asociación Colombiana de Museos, Institutos y Casas de Cultura*, 23-27. Bogotá: Asociación Colombiana de Museos, Institutos y Casas de Cultura (ACOM).

(1972d). "El museo al servicio de la comunidad". En *Memorias del I y II Congreso de la Asociación Colombiana de Museos, Institutos y Casas de Cultura*, 71-73. Bogotá: Asociación Colombiana de Museos, Institutos y Casas de Cultura (ACOM).

(1973a). *Guía de los museos de Colombia*. Bogotá: División de Museos y Restauración, Instituto Colombiano de Cultura, Ministerio de Educación Nacional.

(1973b). "Museums in Latin America: a general view. Colombia". *Museum* xxv (3): 179-181.

(1974a). "Momil: dos fechas de radiocarbono". *Revista Colombiana de Antropología* xvii: 185-187. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1974b). "Un sistema de agricultura prehistórica de los Llanos Orientales". *Revista Colombiana de Antropología* xvii: 188-199. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1977a). *Estudios antropológicos*. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura). [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1977b). "Introducción". En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 9-20. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura). [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1979a). "Some observations on the prehistoric goldwork of Colombia". En *Pre-Columbian Metallurgy of South America*, editado por Elizabeth P. Benson, 41-52. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.

(1979b). "Child-rearing in a Colombian village". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* xxxi (3): 404-414.

(1979c). "Pautas de crianza del niño en un pueblo de Colombia". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* xxxi (3): 439-449.

(1979d). "L'éducation des enfants dans un village de Colombie". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* xxxi (3): 439-449.

(1984a). "Paul Rivet y su época". *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* xv (59): 101-106.

(1984b). "Paul Rivet y su época". *Correo de Los Andes* 26: 70-76.

(1986). *Cultura colombiana. Contribuciones al estudio de su formación*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura). [Dussán de Reichel, Alicia, ed.]

(1988a). *El mundo tairona. América 500 años (1492-1992)*. Colección Rafael Pombo. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN), Banco de la República.

(1988b). "Presentation". En *Cultura tumaco*, 80. Colección Arte de la Tierra. Bogotá: Banco Popular.

(1988c). "Women scientists in Colombia". En *The role of women in the development of science and technology in the Third World. Proceedings of the Conference organized by the Canadian International Development Agency and the Third World Academy of Sciences, Trieste (Italy), October 3-7*, editado por Akhtar Mahmud Faruqui, M. H. A. Hassan y G. Sandri, 677-680. Singapore and Teaneck: World Scientific.

(1991). *Arqueología del bajo Magdalena. Estudio de la cerámica de Zambrano*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular. [Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel]

(1992a). "Algunas gentes del Nuevo Mundo". En *Un mundo jamás imaginado 1942-1992*, 1-26. Bogotá: Editorial Santillana.

(1992b). *Gerardo Reichel-Dolmatoff. Premio Nacional al Mérito Científico 1991*. Santafé de Bogotá: Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia (ACAC), Granahorras. [Dussán de Reichel, Alicia, ed.]

(1999). *Sierra Nevada de Santa Marta. Tierra de hermanos mayores. Textos de Gerardo Reichel-Dolmatoff*. Medellín: Editorial Compañía Litográfica Nacional, Colina. [Dussán de Reichel, Alicia, ed.]

(1999b). “Introducción”. En *Sierra Nevada de Santa Marta. Tierra de hermanos mayores. Textos de Gerardo Reichel-Dolmatoff*, editado por Alicia Dussán de Reichel, 7-9. Medellín: Editorial Compañía Litográfica Nacional, Colina.

(2000). “Continuité culturelle Tairona-Kogi”. En *Les esprits, l'or et le chamane. Musée de l'Or de Colombie, 87-95*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, Museo del Oro, Musée du Quai Branly.

(2004). “Gerardo Reichel-Dolmatoff”. Bogotá: Biblioteca Virtual del Banco de la República. Consultado el 1.º de febrero del 2013 <http://www.banrep cultural.org/blaavirtual/bibliografias/biogcircu/reicgera.htm>

(2005a). *El mundo Guane. Pioneros de la arqueología en Santander: Justus Wolfram Schottelius, Martín Carvajal*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander (UIS), Gobernación de Santander. [Dussán de Reichel, Alicia y Armando Martínez Garnica, eds.]

(2005b). “Presentación”. En *El mundo Guane. Pioneros de la arqueología en Santander: Justus Wolfram Schottelius, Martín Carvajal*, editado por Alicia Dussán de Reichel y Armando Martínez Garnica, 9-14. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander (UIS), Gobernación de Santander. [Dussán de Reichel, Alicia y Armando Martínez Garnica]

(2012). “Notas a la edición en español”. En *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza de Colombia*, por Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel, 13-14. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anthropology News. 1960. “Coordinated Investigation of the Interrelationships of New World Cultures”. *Anthropology News* 1 (9): 5-6.

Anthropology News. 1967. “Hemisphere anthropologists meet in Austria”. *Anthropology News* 8 (9): 3-4.

Ardila Calderón, Gerardo Ignacio, ed. 1997. “Gerardo Reichel-Dolmatoff: antropólogo de Colombia”. Documento presentado en el VIII Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ardila Calderón, Gerardo Ignacio. 1998. “Gerardo Reichel-Dolmatoff y la historia de las ciencias sociales en Colombia”. En *Gerardo Reichel-Dolmatoff: antropólogo de Colombia. 1912-1994*, editado por Gerardo Ignacio Ardila Calderón, 14-21. Bogotá: Museo del Oro, Banco de la República, Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

Ardila Calderón, Gerardo Ignacio. 2012. “Homenaje a la antropóloga Alicia Dussán”. *Maguaré* 26 (1): 327-330.

Arocha Rodríguez, Jaime. 2012. “Mi maestra de Antropología y Vida”. *Maguaré* 26 (1): 339-345.

Barragán, Carlos Andrés. 2001. “Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980). El caso del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes”. Tesis de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Behar, Ruth. 1995. “Introduction: out of exile”. En *Women Writing Culture*, editado por Ruth Behar y Debora Gordon, 1-29. Berkeley: University of California Press.

Cárdenas-Arroyo, Felipe. 1991. “La arqueología colombiana desde la etnología”. En *Doctorado Honoris Causa: Gerardo Reichel-Dolmatoff*, editado por la Universidad de los Andes, 27-30. Bogotá: Universidad de los Andes.

Carroll, Lewis. ([1871] 1916). *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking-glass. Complete in one volume*. Nueva York: Grosset & Dunlap Publishers.

Chaves Chamorro, Milciades. 1986. *Trayectoria de la antropología en Colombia 1930-1960. De la Revolución en Marcha al Frente Nacional*. Colección Científica Colciencias. Bogotá: Editora Guadalupe.

Cohen, Lucy. 1973. “Woman's entry to the professions in Colombia: selected characteristics”. *Journal of Marriage and the Family* 35 (2): 322-330.

Current Anthropology. 1968. “Conference on integration of training with anthropological research”. *Current Anthropology* 9 (5): 458-460.

Duque Gómez, Luis. 1971. “Notas sobre la historia de las investigaciones antropológicas en Colombia”. En *Apuntes para la historia de la ciencia en Colombia*. t. I), editado por Jaime Jaramillo Uribe, 211-235. Bogotá: Fondo Colombiano de Investigaciones Científicas “Francisco José de Caldas”.

Dussán de Reichel, Alicia. 1953b. “La repartición de alimentos en una sociedad de transición”. *Revista Colombiana de Antropología* I: 261-278.

Dussán de Reichel, Alicia. 1953d. "Prácticas culinarias en una población mestiza de Colombia". *Revista Colombiana de Folklore* 2: 105-138.

Dussán de Reichel, Alicia. 1954b. "Características de la personalidad masculina y femenina en Taganga". *Revista Colombiana de Antropología* II: 89-113.

Dussán de Reichel, Alicia. 1955a. "Vestido y alimentación como factores de prestigio en una población mestiza de Colombia". En *Anais do XXXI Congreso Internacional de Americanistas, São Paulo, 23 a 28 de agosto de 1954, Volume 1*, editado por H. Baldus, 271-280. São Paulo: Anhembí.

Dussán de Reichel, Alicia. [1958] 1977b. "Nivel de la salud popular en una aldea mestiza de Colombia". En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 435-483. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura).

Dussán de Reichel, Alicia. 1959b. "La estructura de la familia en la costa Caribe de Colombia". En *Actas XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, San José, 20 a 27 de Julio de 1958, vol. 2*, 692-703. San José de Costa Rica: Editorial Lehman.

Dussán de Reichel, Alicia. 1960a. "La mochila de fique: aspectos tecnológicos, socioeconómicos y etnográficos". *Revista Colombiana de Folklore* (segunda época) II (4): 137-156.

Dussán de Reichel, Alicia. 1965a. *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Serie Antropología, n.º 3. Bogotá: Departamento de Antropología, Ediciones de la Universidad de los Andes.

Dussán de Reichel, Alicia. 1967d. "Introduction to 'Problems and Necessities of Ethnological Research in Colombia'". *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* 9: 45-52.

Dussán de Reichel, Alicia. 1967e. "Colombia: reunión para la integración de enseñanza en las investigaciones antropológicas". *Anuario Indigenista* 27: 66-73.

Dussán de Reichel, Alicia. 1972a. *Registro de Museos de Colombia en 1972*. Bogotá: División de Museos y Restauración, Instituto Colombiano de Cultura, Ministerio de Educación Nacional.

Dussán de Reichel, Alicia. 1979a. "Some observations on the prehistoric goldwork of Colombia". En *Pre-Columbian Metallurgy of South America*, editado por Elizabeth P. Benson, 41-52. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.

Dussán de Reichel, Alicia. 1979b. "Child-rearing in a Colombian village". *Revista Internacional de Ciencias Sociales* xxxi (3): 404-414.

Dussán de Reichel, Alicia. 1984a. "Paul Rivet y su época". *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* xv (59): 101-106.

Dussán de Reichel, Alicia. 1988c. "Women scientists in Colombia". En *The Role of Women in the Development of Science and Technology in the Third World. Proceedings of the Conference Organized by the Canadian International Development Agency and the Third World Academy of Sciences, Trieste (Italy), October 3-7*, editado por Akhtar Mahmud Faruqui, M. H. A. Hassan y G. Sandri, 677-680. Singapore and Teaneck: World Scientific.

Dussán de Reichel, Alicia, ed. 1992b. *Gerardo Reichel-Dolmatoff. Premio Nacional al Mérito Científico* 1991. Santafé de Bogotá: Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia (ACAC), Granahorrar.

Dussán de Reichel, Alicia. 2000. "Continuité culturelle Tairona-Kogi". En *Les esprits, l'or et le chamane. Musée de l'Or de Colombie*, 87-95. Paris: Réunion des Musées Nationaux, Museo del Oro, Musée du Quai Branly.

Dussán de Reichel, Alicia. 2003. Entrevista por Carlos Andrés Barragán. Girón, 1-5 de mayo, 2003.

Dussán de Reichel, Alicia. 2004. "Gerardo Reichel-Dolmatoff". Bogotá: Biblioteca Virtual del Banco de la República. Consultado el 1.º de febrero de 2013 <http://www.banrepultural.org/blaavirtual/bibliografias/biogcircu/reicgera.htm>

Echeverri Muñoz, Marcela. 1997. "La institucionalización de la antropología durante la República Liberal (1935-1950)". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Echeverri Muñoz, Marcela. 1998. "La fundación del Instituto Etnológico Nacional y la construcción genérica del rol del antropólogo". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 25: 216-247.

Echeverri Muñoz, Marcela. 2007. "Antropólogas pioneras y nacionalismo liberal en Colombia, 1941-1949". *Revista Colombiana de Antropología* 43: 61-90.

El Tiempo. 1962. "Una aldea colombiana". *El Tiempo*, 12 de enero. s. p.

Fals-Borda, Orlando. 1955. *Peasant society in the Colombian Andes: A Sociological Study of Saucío*. Gainesville: University of Florida Press.

Fals-Borda, Orlando. 1963a. "Book Review: The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village". *The American Journal of Sociology* 68 (4): 499-500.

Fals-Borda, Orlando. 1963b. "Book review: The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village". *The Hispanic American Historical Review* 43 (2): 305-306.

Giraldo Herrera, Paola. 1998. "Avatares de la antropología. Otra aproximación al proceso de institucionalización de la disciplina en Colombia". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

Groot de Mahecha, Ana María. 2012. "Una historia de vida entre el pasado y el presente de Colombia. Homenaje a Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff". *Maguaré* 26 (1): 335-338.

Handler, Richard, ed. 2004. *Significant others. Interpersonal and Professional Commitments in Anthropology*. Vol. 10. Madison: University of Wisconsin Press.

Harding, Sandra G. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Hernández de Alba, Gregorio. 1935. Carta a Gustavo Santos Montejo, 8 de abril. El Ocaso.

Landaburu, Jon. 1991. "Reichel-Dolmatoff, Gerardo". En *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, 617-618. Paris: Presses Universitaires de France, PUF.

Landaburu, Jon. 1994. "G. Reichel-Dolmatoff (1912-1994)". *Journal de la Société des Américanistes* LXXX: 276-279.

Langebaek Rueda, Carl Henrik. 1999. "Gerardo Reichel-Dolmatoff: forjador de la antropología colombiana". *Credencial Historia* 113: 12.

Langebaek Rueda, Carl Henrik. 2005. "De los Alpes a las selvas y montañas de Colombia: el legado de Gerardo Reichel-Dolmatoff". *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología* 1: 139-172.

Langebaek Rueda, Carl Henrik. 2008. "Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994)". *Pensamiento colombiano del siglo XX*. Vol. 2, editado por Guillermo Hoyos Vásquez, Carmen Millán de Benavides y Santiago Castro-Gómez, 101-113. Bogotá: Instituto Pensar / Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

López Bejarano, María del Pilar. 1995. "Aportes a una antropología con perspectiva de género en Colombia". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

López Domínguez, Luis Horacio. 2001. "Gerardo Reichel-Dolmatoff: la tradición etnológica en Colombia y sus aportes". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 38 (57): 3-41.

Maguaré. 2012. “En el campus”. *Maguaré* 26 (1): 327-345.

Morales Thomas, Patrick. 2011. *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.

Morales Thomas, Patrick. 2012. “Prólogo a la edición en español”. En *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza de Colombia*, por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel ([1961] 2012), 17-20. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Ospina, Juan Manuel. 1984. “La Escuela Normal Superior: círculo que se cierra”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* xxi (2): 3-16.

Oyuela-Caycedo, Augusto. 1996. “Gerardo Reichel-Dolmatoff, 1912-1994”. *American Antiquity* 61 (1): 52-56.

Pineda Camacho, Roberto. 2003. “El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo”. *Tábula Rasa* 1: 15-47.

Pineda Camacho, Roberto. 2012. “La aventura de ser antropólogo en Colombia: Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff y la antropología social en Colombia”. *Maguaré* 26 (1): 15-40.

Pineda Camacho, Roberto y Elizabeth Reichel Dussán. 1991. “Gerardo Reichel-Dolmatoff: una aproximación a su bibliografía”. En *Doctorado Honoris Causa: Gerardo Reichel-Dolmatoff*, editado por Universidad de los Andes, pp. 27-30. Bogotá: Universidad de los Andes.

Pineda Giraldo, Roberto. 1999. “Inicios de la antropología en Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* (3): 29-42.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1945. “Los indios motilones (etnografía y lingüística)”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* II (1): 15-117.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1948. “El Instituto Etnológico del Magdalena (Colombia) en 1948”. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* XI: 79-81.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1950. “Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* IV (1-2): 15-298.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1951. *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Vol. 2. Bogotá: Iqueima.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1953. “Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta”. *Revista Colombiana de Antropología* I: 15-122.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1961. “The agricultural basis of the Sub-Andean chiefdoms of Colombia”. En *The Evolution of Horticultural Systems in*

*Native South America: Causes and Consequences*, editado por Johannes Wilbert, 83-100. *Anthropologica Supplement 2*. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1965. *Colombia*. Londres: Thames & Hudson.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1968. *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1977. “La antropología patrocinada por la Gobernación del departamento del Magdalena”. En *Memorias del Primer Congreso Nacional de Historiadores y Antropólogos, Santa Marta, 8-11 de noviembre, 1975*, 98-102. Medellín: Editorial Argemiro Salazar.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. “Colombia indígena: período prehispánico”. En *Manual de Historia de Colombia*, editado por Juan Gustavo Cobo Borda y Santiago Mutis, 31-115. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Dos volúmenes. Bogotá: Procultura.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1986. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Fundación Segunda Expedición Botánica, Presidencia de la República, Editorial Arco.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1991. *Indios de Colombia. Momentos vividos, mundos concebidos*. Bogotá: Villegas Editores.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. 1943-1944b. “Grupos sanguíneos entre los indios pijao del Tolima”. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* I (2): 507-520.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. 1956a. “La literatura oral de una aldea colombiana”. *Divulgaciones Etnológicas* V: 4-125 (+ 7 láminas).

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. [1961] 1970b. *The People of Aritama*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. [1961] 2012c. *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza de Colombia*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. 1964. *Cursos de Antropología. Prospecto*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. 1966a. “Notas sobre un movimiento apocalíptico en el Chocó, Colombia”. *Folklore Americano* 14 (14): 110-132.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. 1967a. *Bibliografía antropológica de Gerardo y Alicia Reichel-Dolmatoff, 1943-1967*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. 1972b. "Formal Schooling". En *Education and development: Latin America and the Caribbean*, editado por Thomas J. La Belle, 533-542. Los Angeles: Latin American Center, University of California.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. 1977a. *Estudios antropológicos*. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura).

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel, eds. 1977b. "Introducción". En *Estudios antropológicos*, editado por Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel, 9-20. Biblioteca Básica Colombiana, n.º 29. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura).

Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia Dussán de Reichel. 1991. *Arqueología del bajo Magdalena. Estudio de la cerámica de Zambrano*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Rivet, Paul. 1943. *Les origines de l'homme américain*. Montréal: Saint-Joseph.

Samper, Mady, dir. 1994. *Pioneros de la antropología en Colombia*. Bogotá: Colcultura, Instituto Colombiano de Antropología, ICAN (90 minutos).

Santos, Boaventura de Sousa. [1995] 1998. *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.

Stocking, Jr., George W., Ed. 1986. *Malinowski, Rivers, Benedict & others. Essays on culture and personality*. History of Anthropology Series, Vol. 4. Madison: University of Wisconsin Press.

Torres, Patricia y Tatiana Grosch. 2003. "Alicia Dussán de Reichel. Pionera de la antropología y la arqueología en Colombia". En *Vida y obra: semblanzas. Premio nacional de vida y obra 2002*, editado por Ministerio de Cultura, 150-199. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Universidad de Antioquia. 2010. *Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff: su voz, su memoria, su vida. Título Honoris Causa, Doctora en Ciencias Sociales*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Universidad de los Andes. 1991. *Doctorado Honoris Causa: Gerardo Reichel-Dolmatoff*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1986. “La antropología de Gerardo Reichel-Dolmatoff: una perspectiva desde la Sierra Nevada de Santa Marta”. *Revista de Antropología* 2 (1-2): 5-26.

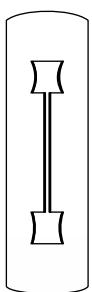
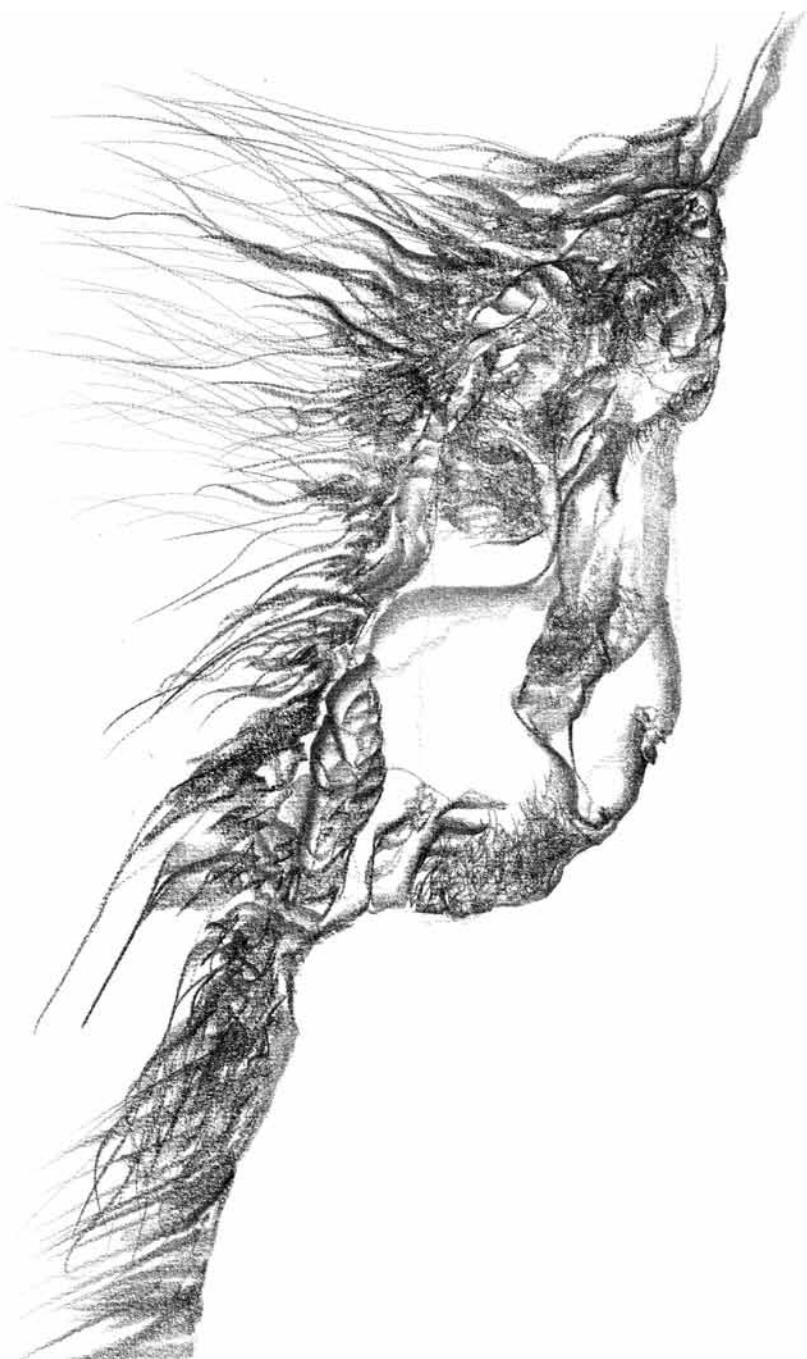
Uribe Tobón, Carlos Alberto. 2006. “Y me citarán por muchos años más”: el modelo interpretativo de Gerardo Reichel-Dolmatoff y la antropología de la Sierra Nevada de Santa Marta”. En *El Caribe en la nación colombiana. Memorias de la X Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado” en asocio con la Cátedra del Caribe Colombiano*, editado por Alberto Abello Vives, 277-289. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano.

Valencia, Enrique. 1966-1967. “Reseña al libro: Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia de Alicia Dussán de Reichel”. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* 29-30: 43-44.

Wasserman, Moisés. 2012. “Sobre Alicia Dussán”. *Maguaré* 26 (1): 331-333.



# EN EL CAMPUS





**PRESENTACIÓN**  
**ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA HECHA**  
**POR MUJERES SEGUNDA PARTE**

---

Diana Chiquiza, Ximena Pachón C., Roberto Pineda C.  
Organizadores y coordinadores del simposio

**E**n esta sección se presenta otro conjunto de escritos relacionados con la práctica de las mujeres antropólogas y arqueólogas en Colombia, expuestos en el simposio titulado “Antropología y Arqueología Hecha por Mujeres”, en el marco del XIV Congreso de Antropología, realizado en la Universidad de Antioquia, Medellín, del 23 al 26 de octubre del 2012. Su objetivo fue explorar, desde la perspectiva de la historia de vida, la labor de algunas de las más destacadas antropólogas colombianas, pertenecientes a diferentes generaciones. A través de una mirada biográfica o autobiográfica se quiso auscultar sus entornos familiares, su formación académica y sus trayectorias vitales, en relación con la práctica y el ejercicio de esta profesión en Colombia.

En este contexto, se inicia el *dossier* con el escrito de Elizabeth Bernal sobre *los terrenos antropológicos de las mujeres estudiantes de antropología en la década de 1970*, caso en el cual es interesante estudiar las perspectivas de trabajo de campo de las jóvenes estudiantes de Antropología de los, también por entonces recién creados, departamentos de Antropología, y su proyección y contribución a los diferentes campos de la disciplina, entre ellos la arqueología. Posteriormente se reseñan las carreras profesionales de las profesoras Ximena Pachón y Mara Viveros. La profesora Pachón fue una de las primeras mujeres graduadas en nuestro Departamento; ha contribuido, a lo largo de su vida profesional, a la consolidación de nuevos campos de investigación, tales como infancia y familia, entre otros temas. La profesora Mara Viveros es sin duda una de las investigadoras más destacadas y prolíficas en el campo de los estudios feministas y de género en Colombia, y además, ha explorado las articulaciones del género con otros regímenes de dominación como la clase y la raza en Colombia.

En un próximo número, esperamos incluir otros ensayos relevantes sobre la relación entre género y antropología, en las prácticas de

distinguidas antropólogas y, de esta forma, contribuir a la reflexión sobre la historia de la antropología y el significativo rol de las profesionales en la historia de Colombia.

**MUJERES ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGÍA  
EN LA DÉCADA DE 1970.  
NOTAS DE CAMPO EN EL ESTUDIO SOBRE  
SU CONSTRUCCIÓN DE TERRENOS ANTROPOLOGICOS<sup>1</sup>**

Elizabeth Bernal G.

Docente de la Pontificia Universidad Javeriana,  
investigadora en la Universidad Nacional de Colombia y  
consultora independiente en política educativa.

Cualquiera que conozca algo de historia sabe que los  
grandes cambios  
sociales son imposibles sin el fermento femenino.  
El progreso social puede medirse exactamente por la  
posición social del sexo débil.

*Carta de Marx a Kugelmann (1868)*

**MUJERES Y ESTUDIANTES UNIVERSITARIAS EN LA DÉCADA  
DE 1970, UN RENOVADO SUJETO POLÍTICO**

**D**esde que la Antropología en Colombia se institucionalizó como disciplina académica y como espacio de formación, en la década de 1940, este ha sido un campo privilegiado para cuestionar las ideas y los valores asumidos sobre lo femenino en el país. Una prueba avasalladora del hecho se encuentra en las historias de vida de las etnólogas y antropólogas pioneras, como Blanca Ochoa, Edith Jiménez, Alicia Dussán<sup>2</sup> y Virginia Gutiérrez<sup>3</sup>, que hicieron parte de los primeros grupos de estudiantes del Instituto Etnológico Nacional y que tanto en su formación desde el bachillerato como en su camino para ser antropólogas y en su vida profesional, fueron críticas permanentes de prácticas institucionales discriminadoras y generaron procesos consecuentes con su decisión de asumirse como investigadoras en el país (Echeverri 2007). Esta reflexión crítica sobre lo femenino,

<sup>1</sup> Este escrito se presenta como una propuesta de análisis adicional al estudio “Los terrenos antropológicos en Colombia en la década de 1970” (Bernal 2011).

<sup>2</sup> Pineda C. 2009

<sup>3</sup> Herrera y Low 1987, Rueda 1999, Barragán 2001.

desde la antropología se vio consolidada y acrecentada en los años de 1960 y 1970, décadas durante las cuales se crearon los departamentos de Antropología en las universidades Andes, Nacional, Antioquia y Cauca, en un contexto de acelerada expansión universitaria<sup>4</sup>, de protestas frente a diversos autoritarismos, de propuestas revolucionarias y del fortalecimiento de movimientos sociales.

En la década de 1970 una fuerza inusitada e influyente surgió desde quienes otrora habían sido considerados y estigmatizados por una supuesta condición inherente a debilidad, que implicaba a su vez una idea de minoría de edad insuperable. Así, mujeres, jóvenes, estudiantes, campesinos, negros, indígenas y otros grupos políticos o de contracultura participaron en la configuración de nuevas propuestas y definiciones de ciudadanía, afectados por la Guerra Fría en el norte del mundo, por los sangrientos enfrentamientos en los países del sur y por los consecuentes autoritarismos que afectaron a los pobladores de naciones con características muy diversas.

En esta coyuntura brotó el estudiantado universitario renovado como sujeto político internacional, capaz de organizar demostraciones públicas influyentes en la sociedad y de generar presión para la toma de decisiones de sus gobiernos (figura 1). Aún sin existir una asociación internacional que organizara sus actividades, las(os) estudiantes de diferentes países realizaron bloqueos y tomas de sus universidades, lideraron marchas multitudinarias, publicaron panfletos y periódicos, en fin, fueron las(os) autores de manifestaciones coincidentes, a través de las cuales forzaron su participación activa en la construcción de Estados y naciones.

En Colombia se generó también un crecimiento exponencial del número de estudiantes en las universidades y un aumento en el ingreso de mujeres a la educación superior. Integrado en su mayoría por una generación cuyos primeros años de vida coincidieron con los últimos atisbos de la época de la denominada *violencia partidista* de los años 50, este sector de la población vivió en los espacios universitarios la influencia de los postulados marxistas, reanimada por las revoluciones

4 Entre los años 1950 y 1962 ocurrió la más acelerada expansión universitaria en el país, cercana al 100%, alcanzando la cifra de 27.000 estudiantes en el ámbito nacional (Sánchez 1989).



**Figura 1.**

Mujeres y movimiento estudiantil en 1968

Fuente: Reynoso 2013.

china y cubana y otros procesos revolucionarios decoloniales. De tal manera, que fueron permanentes en las universidades los discursos con denuncias sobre la situación de los sectores oprimidos en el país y sobre la ubicación de países como Colombia en un lugar de dependencia y dominación en la organización del sistema mundial. La revisión de la historia desde esa óptica mostraba también que esta situación se remitía a cientos de años durante los cuales América Latina había sido víctima de una violenta expropiación. Tal ambiente permitió, a la vez, pensar que era necesario y posible cambiar las circunstancias y provocar una transformación social en el país, coyuntura en la que se inscribieron, entre otras, las estrategias y las acciones de movilización adelantadas por los sindicatos, los partidos políticos de izquierda, las guerrillas, la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) y el movimiento indígena, encabezado por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Con este aliciente y abrigados por un fuerte sentimiento nacionalista, en la década de 1970 las(os) estudiantes se organizaron y manifestaron contra el Frente Nacional, a favor de la realización de una verdadera reforma agraria que acabara con la inequitativa distribución de la tierra en el país y por el rompimiento de los lazos dependientes que ataban a Colombia a la política neocolonial estadounidense y sus políticas desarrollistas, entre otras demandas coyunturales.

Este escenario planteó un cambio en la relación entre el estudiantado universitario y el Estado. Bajo el impulso de la Alianza para el Progreso, el ingreso de la antropología a las universidades fue pensado inicialmente como la posibilidad de formar profesionales que apoyaran la construcción de un pasado legitimador de la nación y la integración de las comunidades indígenas existentes. Las(os) estudiantes universitarias y, particularmente, aquellos de universidades públicas, se perfilaban así como futuros profesionales que servirían en la consolidación del Estado, pero las condiciones de la época las(os) llevó a dejar de ser un futuro probable para ser el presente notorio de un nuevo sujeto colectivo que usaba permanentemente su lupa auditiva hacia las acciones del Estado, que fue denunciante activo de los errores y debilidades de este, y que se pensaba además como agente de transformación hacia un modelo de sociedad considerado más justo y equitativo.

Este periodo fue además particularmente importante en el proceso de desnaturalización de la división socio-sexual del trabajo y el avance de la crítica feminista a las estructuras sociales y a la epistemología patriarcal de la ciencia normal. En diferentes países del mundo se manifestaron denuncias, reconocimientos y propuestas alternativas sobre las circunstancias desfavorables que vivían las mujeres víctimas de estereotipos y diversas situaciones de discriminación, basadas en la presunción de características propias de la feminidad por condiciones supuestas como naturales. La antropología fue probablemente una de las disciplinas más influidas por el pensamiento feminista (Heredia y Videla 2002); en ella se generaron numerosos estudios en los que se buscaba identificar el papel de la cultura en la definición de lo femenino, establecer los orígenes de la asimetría de poder basada en el género y cuestionar su universalidad (Pérez-Taylor 2000). Adicionalmente, las antropólogas demostraban, con su opción profesional, una propuesta de ser mujeres investigadoras, implicando con ello un rol diferente al de hija, hermana o esposa y participando en un campo disciplinar y profesional diferente al de las profesiones feminizadas de la época<sup>5</sup> (figura 2). Las mujeres estu-

5 Las profesiones feminizadas se consideran desde la perspectiva de culturas profesionales a las que el género condiciona su desarrollo y reconocimiento (Lorreto 2004).

diantes de Antropología se encontraban entonces en una coyuntura que las convocababa, incluso con un llamado angustiante, a convertirse en una generación de ruptura y de transformación.

Este contexto designa algunas características comunes a la construcción preliminar del campo, o primer momento de construcción de terrenos antropológicos (Bernal 2011) en las estudiantes de Antropología. Aunque no todos los escritos de la época se signaron por estos preceptos, sí es posible advertir una tendencia a incluir entre los objetivos de los estudios emprendidos los siguientes:

- Desvelar el etnocentrismo en las ciencias sociales y reevaluar las perspectivas que planteaban estudios meramente descriptivos o con pretendida neutralidad.
- Denunciar las situaciones de opresión y marginalidad y actuar en consecuencia para su transformación.
- Analizar a los diferentes grupos humanos como parte de una misma estructura y no como comunidades aisladas.



**Figura 2.**

Marta Rodríguez y Jorge Silva, durante la filmación de Chircales (1965-1972)

Fuente: Gómez 2013.

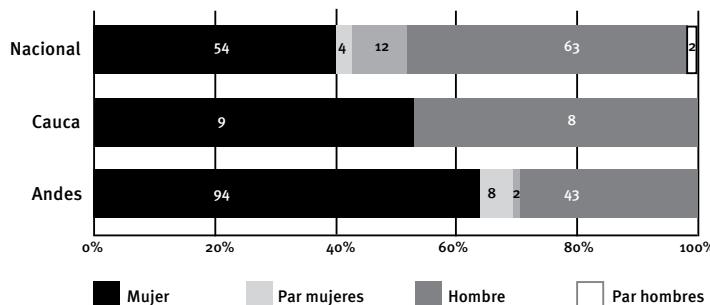
## DESCRIPCIÓN GENERAL DE TESIS E INFORMES FINALES DE TRABAJO DE CAMPO DE LAS ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGÍA EN LA DÉCADA DE 1970

En este contexto, de 299 autorías de tesis e informes finales de Trabajo de Campo entregados a los departamentos de Antropología en Colombia en la década de 1970, el 59% fueron documentos entregados por autoras mujeres. Este porcentaje es mayoritario en la Universidad de los Andes (70%), seguido por la Universidad del Cauca (53%) y relativamente menor en la Universidad Nacional (47%)<sup>6</sup> (gráfico 1).

No todos los trabajos fueron elaborados bajo la figura de autoría individual. El 11% de los documentos en los que participaron las estudiantes de Antropología fueron entregados como el resultado de un trabajo de parejas conformadas por dos mujeres (7%) o por una mujer y un hombre (4%); adicionalmente, es común encontrar en estos escritos la referencia a un Trabajo de Campo realizado con compañeros(as) de estudio, a pesar de que la entrega del documento final se hizo de individualmente. De tal manera que en los departamentos de Antropología del país se refuerza desde sus inicios la conformación de equipos para el Trabajo de Campo, una práctica característica de la antropología, especialmente en Estados Unidos, desde las primeras décadas del siglo xx (Mercier 1979). Las conclusiones que se generaron en los documentos analizados fueron entonces en gran parte la articulación entre el fruto del diálogo promovido en el trabajo en equipo en el campo y los permanentes debates políticos y académicos que se vivían en las universidades. Estos espacios eran tan centrales en la cotidianidad universitaria de la época que incluso algunos autores la han denominado *antropología del debate* (Arocha y Friedemann 1984).

---

6 Para esta década no fue posible encontrar los documentos de tesis de la Universidad de Antioquia, ya que: “la información que registra la producción de Trabajos de Grado da cuenta de esta para comienzos del decenio de los ochenta. Los primeros egresados, un número que puede exceder la treintena, no elaboraron monografías en sentido estricto, sino informes que por no ser considerados productos de investigación, jamás fueron remitidos a ninguna biblioteca, producto de lo cual no hay registros” (Bolívar 2006, 248).

**Gráfico 1.**

Porcentaje de autoras mujeres de tesis e informes finales de Trabajo de Campo entregados a los departamentos de Antropología en Colombia

Fuente: Bernal 2011.

Las preocupaciones de las(os) autores de las tesis en los documentos entregados fueron, en términos generales, muy similares. Uno de los temas centrales en la mayoría de los escritos fue cómo los grupos indígenas, los campesinos y los pobladores marginales rurales y urbanos estaban perdiendo características culturales propias y estaban siendo sometidos a transformaciones económicas en condiciones de desventaja. Esta situación se explicaba por las relaciones históricas violentas que habían tenido dichos grupos con la sociedad mayoritaria sociedad mayoritaria blanco-mestiza, sumado al proceso de consolidación del capitalismo en el país, trayendo consigo cambios económicos, sociales y culturales de gran alcance. Así, las palabras aculturación, deculturación, desindigenización, desintegración, desaparición, descomposición y otras similares, aparecieron de manera reiterativa en los escritos realizados por estudiantes que asumían su lugar como testigos y denunciantes de una situación lesiva, solo factible de paliar tomando drásticas decisiones que transformaran las condiciones del momento.

Un segundo tema que se encuentra en un porcentaje similar, tanto en mujeres como en hombres estudiantes de Antropología, es el de la evaluación de políticas nacionales; especialmente, se estudiaron y denunciaron las acciones del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incra), establecimiento público encargado de hacer efectiva la reforma enmarcada en la Ley 135 de 1961. En las conclusiones de estos estudios, se enfatizaron las dificultades y los fracasos en la implantación de las empresas comunitarias y en una real redistribución de la tierra.

Al analizar en detalle los temas estudiados, pueden advertirse, sin embargo, algunas diferencias entre las elecciones temáticas de las estudiantes mujeres y los estudiantes hombres en sus trabajos. Hubo un mayor porcentaje de mujeres estudiantes, cuyos temas principales fueron definidos en los grupos temáticos generales: cambio cultural o social y conflictos sociopolíticos, organización económica y política, historia o etnohistoria, salud y medicina (gráfico 2 y tabla 1).

Al indagar en cada una de estas agrupaciones salen a relucir matices importantes. Como se ha planteado, en el grupo de cambio cultural o social y conflictos sociopolíticos, los temas de aculturación, deculturación, descomposición, disolución y similares fueron abordados en una proporción semejante entre hombres y mujeres estudiantes, con comunidades indígenas y campesinas principalmente; lo mismo ocurre con los temas de reforma agraria, propiedad y tenencia de la tierra. Sin embargo, en este grupo los temas de migración entre municipios y ciudades de Colombia e, incluso, fuera del país (Gerstenblüth 1971) fueron prioritariamente elegidos por las estudiantes mujeres. La proporción, en este caso, es avasalladora: de once documentos que trabajaron como tema principal la migración, diez fueron escritos por mujeres.

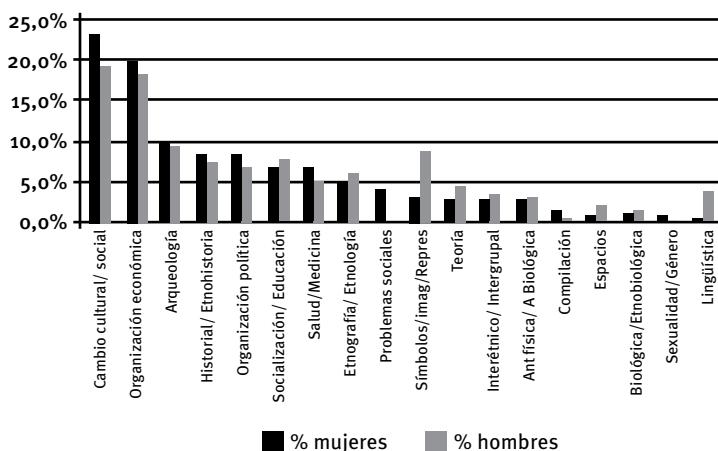


Gráfico 2.

Temas estudiados en tesis e informes finales de Trabajo de Campo entregados por estudiantes de Antropología de la década de 1970, según sexo

Fuente: Bernal 2011.

**Tabla 1.**

Temas estudiados en tesis e informes finales de Trabajo de Campo entregados por estudiantes de Antropología de la década de 1970, según sexo

TEMA	Total autoras mujeres	% en relación con el total de autoras mujeres		% en relación con el total de autores hombres	
		Total autores hombres	relación con el total de autoras mujeres	Total autores hombres	relación con el total de autores hombres
Cambio cultural, social, conflictos sociopolíticos	40	22,7	23	18,7	
Organización económica, social	34	19,3	22	17,9	
Arqueología	16	9,1	11	8,9	
Historia, etnohistoria	14	8,0	8	6,5	
Organización política, social	14	8,0	8	6,5	
Salud, medicina, etnomedicina	11	6,3	6	4,9	
Socialización, educación	11	6,3	9	7,3	
Etnografía, etnología	8	4,5	7	5,7	
Problemas sociales, particulares	6	3,4	0	0,0	
Símbolos, religión, mitos	5	2,8	10	8,1	
Antropología física, Antropología biológica	4	2,3	3	2,4	
Relaciones interétnicas, intergrupales	4	2,3	4	3,3	
Teoría	4	2,3	5	4,1	
Compilación	2	1,1	0	0,0	
Sexualidad, género	1	0,6	0	0,0	
Biología, etnobiología	1	0,6	1	0,8	
Espacios	1	0,6	2	1,6	
Lingüística	0	0,0	4	3,3	
Total general	176	100	123	100	

Fuente: Bernal 2011.

Otro tema que aparece con una diferencia notoria y con una participación mayor por parte de las estudiantes de Antropología es el de problemáticas urbanas<sup>7</sup>, en estos se analizaron los procesos de urbanización (especialmente en Bogotá), además de la construcción urbana y las condiciones de vida en las viviendas consideradas representativas de la marginalidad en las ciudades (Bogotá y Medellín). En esta época, además se desarrollaron estudios pioneros sobre *gaminismo* (figura 3) y trabajo infantil, realizados por un grupo de estudiantes mujeres, guidadas e inspiradas por antropólogas pioneras como Virginia Gutiérrez de Pineda y Blanca Ochoa.

En los grupos poblacionales estudiados para analizar organizaciones y estructuras económicas, se notan pequeñas diferencias. Mujeres y hombres analizaron procesos de industrialización, de proletarización, de comercio y de ingreso del capitalismo en zonas rurales y urbanas, identificadas según diversas actividades económicas. En ambos casos se examinaron también comunidades involucradas con la producción del café y con la minería; las estudiantes mujeres abordaron además los procesos relacionados con la producción del tabaco, la sal y el turismo.



**Figura 3.**

Estudio exploratorio sobre algunos aspectos de la vida de los gaminos en Bogotá

Fuente: Pachón 1972.

<sup>7</sup> De los ocho documentos ubicados en este grupo, seis fueron elaborados por mujeres.

En el caso de la Arqueología, se presentó un mayor porcentaje de documentos de estudiantes mujeres que realizaron excavaciones arqueológicas<sup>8</sup>. En sus escritos justificaban el estudio realizado en cuanto consideraban que en este campo aún existía un importante número de lugares desconocidos y poco explorados, además de que se trataba de “una disciplina con amplio campo de trabajo, con grandes interrogantes por resolver” (Villamizar 1972, 1). En este grupo temático, también fue mayoritaria la participación de las estudiantes que plantearon como objetivo principal el análisis cerámico (figuras 4 y 5).



78. Tumba No. 2. De piso con cámara lateral. Localizada dentro del perímetro de la Vivienda II.



13. Extremo occidental de la Vivienda I. Los palitos marcan los huecos de los postes antes de desocuparlos.

#### Figuras 4 y 5.

Estudios arqueológicos en las tesis de la década de 1970

Fuente: Durán de Gómez 1979.

8 De los quince estudios realizados como excavaciones o reconocimientos, diez fueron elaborados por estudiantes mujeres.

Las posturas académicas y políticas de la época ubicaron en un lugar central los estudios históricos; por tal razón, regularmente mujeres y hombres incluían en sus documentos un capítulo especial para describir procesos de conformación del país y del continente americano y su situación en un orden económico mundial, caracterizado por el fortalecimiento del sistema capitalista y por la dominación de unos países sobre otros. Tales apreciaciones explicaban la situación que vivían las poblaciones específicas de sus estudios y, en algunos casos, alentaban a la investigación sobre el pasado de estas. En términos de elección temática específica, hubo una mayor participación de las estudiantes mujeres en los estudios sobre esclavitud y manumisión de los esclavos en épocas coloniales. Además, a diferencia de los estudiantes, las mujeres se concentraron más los estudios históricos referidos a la región andina.

Como se mencionó, en el grupo de estudiantes de Antropología de la década, hubo un mayor porcentaje de mujeres que realizaron sus tesis e informes finales de Trabajo de Campo sobre el tema de medicina, salud y enfermedad. Las estudiantes realizaron más estudios sobre política pública en salud, en comparación con los elaborados por los hombres, y algunas temáticas, como el control natal o enfermedades como la discapacidad cognitiva fueron abordadas de manera exclusiva por las estudiantes mujeres.

En los documentos que tomaron la organización política y social de los grupos estudiados como tópico principal, las estudiantes son mayoritarias en el tema del parentesco<sup>9</sup>, la familia y sus relaciones políticas y económicas. Es principalmente desde este punto de partida que se analiza el papel de las mujeres en sus familias y en el trabajo. En los escritos se inquiere sobre la división sexual del trabajo, la importancia de la mujer en órdenes económicos locales y se denuncian las condiciones de las mujeres como parte de los grupos oprimidos y marginales en el país.

Entre los temas en los que existió una menor participación de las estudiantes mujeres se encuentran los estudios de lingüística, que fueron abordados de manera exclusiva por los estudiantes hombres.

---

9 De los ocho estudios sobre parentesco, seis fueron realizados por mujeres.

Asimismo, fueron mayoritarios los temas en los estudiantes hombres sobre la clase dirigente del país, el deporte y la Universidad.

No siempre los primeros acercamientos a las comunidades se hacían por cumplir el requisito de informe final para la asignatura Trabajo de Campo<sup>10</sup> o por realizar la monografía como condición para el grado<sup>11</sup>. Los viajes durante la formación en Antropología eran constantes. En parejas, grupos, o como travesías solitarias, las(os) estudiantes organizaban salidas a diferentes lugares para enfrentarse a situaciones que habían comenzado a conocer o que ya imaginaban de acuerdo con lo discutido en los intensos debates que se vivían en sus universidades sobre la realidad del país. También eran permanentes las experiencias en campo, promovidas por docentes que estaban desarrollando sus investigaciones; esta se convirtió incluso en una de las motivaciones principales para la elección de excavaciones o reconocimientos arqueológicos, o para los estudios realizados en diferentes lugares de la Amazonía y para aquellos situados cerca de las estaciones antropológicas<sup>12</sup>.

Una somera revisión de los lugares estudiados en las monografías y en los informes finales de Trabajo de Campo muestra una mayor tendencia de las mujeres estudiantes por los estudios en Bogotá y ca-

<sup>10</sup> En las universidades Nacional y Andes se incluía la asignatura Trabajo de Campo en el plan de estudios, que implicaba una experiencia en campo desarrollada durante el 5º semestre de carrera. Los documentos escritos como informes finales de esta asignatura de la Universidad Nacional se encuentran depositados en su Biblioteca Central. En algunos casos estos documentos sobrepasaron las 100 hojas y tuvieron características de formato y contenido similares a las monografías.

<sup>11</sup> Incluso, primordialmente por motivaciones políticas, que en muchos casos fueron más importantes que las académicas, aunque también por otras razones diversas, se presentó alto rezago y deserciones en el grado de estudiantes de Antropología de las universidades públicas en las décadas de 1960 y 1970.

<sup>12</sup> En la década de 1970 el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN) crea las estaciones antropológicas, como “sedes para realizar estudios interdisciplinarios y programas de acción entre los indígenas. Su localización generalmente coincidió con los llamados Territorios Nacionales, considerados como parte constituyente de un cinturón marginal del país, y donde se preveían cambios rápidos en un periodo de tiempo relativamente corto” (Uribe 1980-1981, 29). Con esta lógica se instalaron estaciones en el Amazonas (ej. La Peñadera), en Arauca (ej. Cravo Norte), en Magdalena (ej. Sierra Nevada de Santa Marta) y en Nariño.

beceras municipales en los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Santander (gráfico 3), así como un porcentaje más alto de trabajos realizados con población urbana y rural, cuya identificación principal se realizaba por ser pobladores o habitantes de un espacio particular, más que por ser parte de grupos étnicos (gráfico 4).

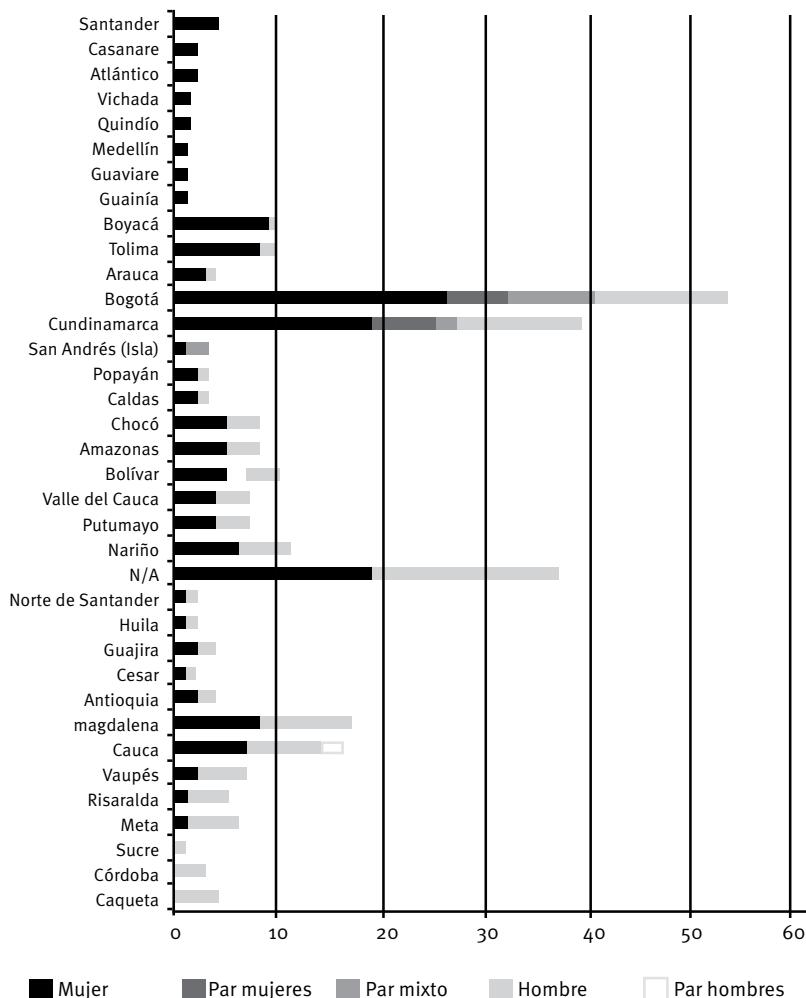
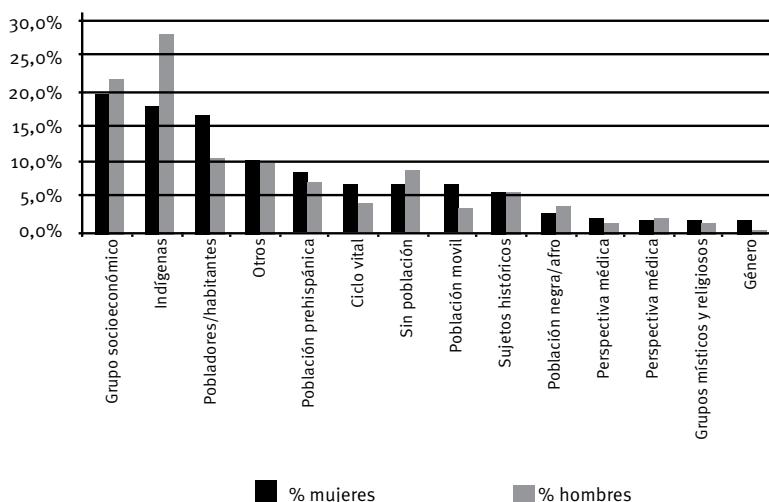


Gráfico 3.

Departamentos estudiados en tesis e informes finales de Trabajo de Campo entregados por estudiantes de Antropología de la década de 1970, según sexo

Fuente: Bernal 2011.



**Gráfico 4.**

Poblaciones estudiadas en tesis e informes finales de Trabajo de Campo entregados por estudiantes de Antropología de la década de 1970, según sexo

Fuente: Bernal 2011.

Una de las características de la década de 1970 fue la transformación de las cartografías de la alteridad<sup>13</sup> y de los lugares etnográficos tradicionales<sup>14</sup> de la antropología en Colombia, debido a que se tomó cierta distancia de la idea de comunidades entendidas como antípodas de la sociedad. En cambio, se pensó se pensó a los estudios antropológicos como aproximaciones a la explicación sobre la situación de diferentes grupos humanos que hacían parte de una misma estructura nacional y mundial, en la que los *otros* habían sido producidos en una relación de dominación con el *nosotros* (Bernal 2011). Los *otros* más que los diferentes eran los marginados, dominados y oprimidos por una sociedad mayor; así, el concepto de alteridad se amplió y vinculó con el de desigualdad (Boivin, Rosato y Arribas 2007).

<sup>13</sup> Denominación utilizada por Briones 2005.

<sup>14</sup> Denominación utilizada por Wright 1998.

De acuerdo con los datos ofrecidos hasta el momento por las tesis y los informes finales de Trabajo de Campo, es posible plantear que los estudios realizados por las mujeres estudiantes de Antropología de la época contribuyeron en gran medida a que este movimiento de grupos humanos y de lugares a estudiar se realizara<sup>15</sup> y a que se presentara una mayor articulación entre la antropología y otros sectores sociales (Correa 2006).

#### NEGOCIACIONES DE LO FEMENINO EN CAMPO

Para algunas de las estudiantes mujeres en la década de 1970, el trabajo de campo significó un lugar importante de negociación de su ser femenino, el que estaban construyendo en ese ambiente de debate y denuncia, que además las conminaba a convertirse en una generación de ruptura.

Como ya se ha mencionado, algunos de los documentos entregados en esta época no daban cuenta necesariamente de los primeros contactos con la población; sin embargo, es notorio en los escritos que el trabajo de campo, allí reseñado, significó una experiencia retadora y de confrontación entre el lugar que venían construyendo las estudiantes, tanto en la academia como en otros contextos cercanos, y aquel que les impuso el campo; particularmente, es posible advertir movimientos en la percepción de las distancias y en la reflexión sobre su lugar como mujeres.

De acuerdo con los escritos entregados por las estudiantes en la época, se abrieron cuatro caminos para establecer el contacto con los grupos o los lugares que asumirían para sus trabajos de campo y monografías, es decir, en los que se presentó el segundo momento de construcción de terrenos de estudios (Bernal 2011). Uno de ellos fue el contacto por profesores(as), egresados o estudiantes de semestres avanzados, que ya conocían el lugar y las contactaron (ej. Navarro 1979, García 1970, Lewin 1971, Montejo 1976). Se menciona que que esta situación implicó un plus en la generación del ambiente necesario para

---

<sup>15</sup> En el caso de la Universidad Nacional, por ejemplo, todas las monografías para optar por el título, entregadas por mujeres, eran realizadas en Bogotá, aunque los informes finales de Trabajo de Campo presentados por las estudiantes en esta década sí dan cuenta de estudios realizados en otros lugares del país.

el estudio, al existir un referente previo a su presencia, como lo plantea una estudiante (Navarro 1979, 2-3):

En lo que se refiere al conocimiento de la persona que va a convivir con ellos y hacia la confianza y simpatía con que se la toma [...] ya estaba hecha, pues personas conocidas por ellos y en quienes se confiaba me ahorraron parte de este trabajo, dando con anticipación noticias y referencias sobre mi visita a la región y el porqué de esta, confianza que por lo tanto se reflejó desde un principio en el comportamiento para conmigo.

Se presentó también la situación de estudiantes cuyo trabajo fue avalado o financiado por instituciones gubernamentales y no gubernamentales (ej. Alzate 1979; Cáceres 1978; Muñoz y Bodnar 1974), en estos estudios se planteó la favorabilidad de contar con mayores recursos (humanos y físicos) para la permanencia en el campo. En otros casos, se trató de un acercamiento directo, sin intermediarios previos.

Para la construcción del tercer momento de construcción de terrenos de estudio, en el trabajo de campo, algunos de estos fueron realizados en parejas o en grupos de estudiantes que se apoyaron mutuamente y que complementaron su estadía dividiéndose funciones y modos de acercamiento a la comunidad. Regularmente, cuando se trató de parejas mixtas, se favoreció una observación participante con una división sexual del trabajo, acorde con la división que existía en la comunidad, en la que “el equipo en cuanto tal, la pareja de investigadores se hizo más eficaz que en cualquier otra circunstancia, con lo cual captábamos la totalidad del trabajo a nivel de sus divisiones más elementales” (Bolívar 1974, 4). Los trabajos en campo así organizados permitieron experiencias como la siguiente: (Muñoz y Bodnar 1974, 16a):

[...] participamos activamente en la siembra y recolección de cosechas (coco, caña de azúcar, maíz, yuca, etc.) y pesca; asistimos a diversas actividades tales como: fiestas, juegos de dominó, carrera de caballos, baseball, riña de gallos, basketball, etc.; participamos en diferentes ceremonias religiosas de las iglesias bautista, adventista, católica (cultos dominicales, bautizos, conferencias, entierros). En todas estas actividades se procuró abarcar, tanto labores masculinas como femeninas.

En otros documentos, sus autoras aclaran que se enfrentaron solas a las comunidades y que fabricaron, de este modo, estrategias paulatinas de generación de confianza y de permanencia. Como lo plantea una estudiante: “el trabajo fue realizado exclusivamente por mí, con la buena colaboración de los andagoyeños que siempre estuvieron dispuestos a ayudarme” (Arévalo 1976, 76). Es en este tipo de trabajos de campo en el que se encuentran mayores referencias a momentos críticos que, aunque con importantes variaciones, presentan coincidencias en cuanto revaluaron distancias cuando se intentó ser parte de la comunidad, cuando se descubrieron diferencias insospechadas y cuando se propusieron alternativas de relación.

En la década de 1970 se generó una idea de Trabajo de Campo que implicara (Wiesner y Calle 1976, 4):

[...] una estadía prolongada, acompañada de una serie de actitudes personales del investigador con respecto a la comunidad, como compartir por completo su forma de vida sin establecer diferencias sociales, [lo cual] permitiría que se llegara a una aceptación tal que la comunidad vuelva a desarrollarse en su forma espontánea y natural.

Jean Jackson (1986) en la década de 1980 analiza su trabajo de campo en el Vaupés como investigadora mujer y escribe cómo vivió un intenso conflicto entre la identidad sexual que estaba construyendo como académica en Estados Unidos y aquella que le imponía el grupo tucano para poder estudiarlo. Esta fue una situación similar a la que vivieron algunas de las estudiantes de la época, quienes afrontaban una franca lucha por romper el lazo discriminatorio que unía lo femenino con el mundo de la cocina, los niños y la escuela. De alguna manera, su decisión de viajar a la selva remitía a la idea de la amazona, aguerrida y temeraria, dispuesta a demostrar su fortaleza, incluso en ambientes dominados por lo masculino. Pero, si querían convivir con un grupo indígena, debían acercarse más a una mujer indígena que a una amazona, es decir, debían participar en el trabajo diario de la chagra, cuidar a los niños, cocinar y limpiar o, por lo menos, debían servir como profesoras o enfermeras, aceptando el ingreso restrictivo y esporádico a los espacios de los hombres indígenas. Aunque fueran extranjeras y mostraran un comportamiento claramente distinto al

de las indígenas, no dejaban de ser mujeres y de ser tratadas como tales. Esta situación limitó a las estudiantes el análisis de algunos temas como la mitología, pero posibilitó, de otro lado, el interés por las relaciones interétnicas y la deculturación en el ámbito doméstico.

Las estudiantes intentaron integrarse a los grupos con los que realizaron su trabajo de campo a través de la oferta de su trabajo como mano de obra, para apoyar labores cotidianas y para convertirse en una presencia familiar en el medio. En sus marcos metodológicos, las estudiantes describieron que ayudaron en la cogida del maíz, la limpieza de la maleza en las huertas, la roza, la molienda, la socolada, el acarreo de agua o el trabajo diario de la chagra. También mencionan su aporte en el cuidado de los niños, los oficios de la casa, en la cocina (especialmente lavando los platos) o en el lavado de ropa en el río. La participación en estas actividades significó un acercamiento a los pobladores de sus terrenos de estudio y llevó a suponer que era posible disminuir considerablemente la distancia entre su posición inicial como forasteras y el lugar que ocupa regularmente una mujer en la comunidad. En otras ocasiones, aunque no hubo una participación directa en actividades domésticas, sí se logró una mayor integración con la comunidad, al cumplir funciones de profesoras o enfermeras.

Esta cercanía se vio revaluada, sin embargo, por algunas consideraciones. Una de ellas fue que, a pesar de la férrea voluntad de las estudiantes, su deseo de colaboración las enfrentó con debilidades propias que les mostraban una distancia considerable ante las habilidades que debía tener una mujer en el grupo estudiado. El escrito de una estudiante es particularmente representativo de este punto (Vollmer 1976, 1, 52, 77, 61):

...pues una vez inmersa dentro de ese pequeño mundo, mi ser antropóloga perdió sentido y mi ser mujer, sola, burguesa e inútil en el trabajo diario de sobrevivir resaltó a la vista de todos [...] hasta el camino me decía que yo no era de allí [...]. Me di cuenta que como mujer de mí se esperaba que supiera hacer ciertas cosas, como cortar tela o tejer, o coser, o cocinar, poner inyecciones o hasta sacar muelas y nada, yo tenía varios años de estudio pero realmente no dominaba ningún oficio [...] nunca había visto nacer a un niño ni morir a un hombre [...] no quería sentirme como un “parásito mirón”.

Podría decirse que aquellas profesiones y labores feminizadas, de las que algunas de las estudiantes habían decidido alejarse, en su opción política, por cambiar los patrones tradicionales de feminidad, les estaban pasando cuenta en el campo, como condición de permanencia. Así, las posibilidades de acercamiento a la comunidad estaban implicando un alejamiento temporal de la identidad, que venían construyendo las estudiantes en sus contextos cercanos y en la academia, contraria a un paradigma femenino tradicional.

Además de sus debilidades en el ámbito de lo doméstico, las estudiantes encontraron distancias que eran imposibles de eludir, por ejemplo que “[...] el color de mi piel era más blanco que el de todo el pueblo” (Dávila, 1979: 151). Se encontraron además con dificultades para conocer algunos de los aspectos de la cultura relacionados con las actividades masculinas en los grupos estudiados. Algunos de estos espacios les fueron vedados, bien sea por las debilidades manifiestas, por las cuales se iba “hasta donde se me permitió ir, por no tener la habilidad de andar al paso de ellos y por temor a que me perdiera en la selva. En una palabra, sería un estorbo antes que una ayuda eficaz” (Mota Giraldo 1971, 71), o por las circunstancias en que algunos de estos espacios se les presentaban, por ejemplo (Vollmer 1976, 57):

[...] había recibido chicha, sango y también música y un poco de calor. Lo que sí sentí fue un miedo a darme, a dejarme ir, y partí sabiendo que querían mi compañía un buen rato más pero la chicha estaba fuerte y me asustaba la lejanía del pueblo.

Los obstáculos para estudiar estos espacios se presentaron también por su condición de mujeres, como se menciona en los documentos: “[...] no fue posible utilizar este tipo de técnica [observación participante]. Esto se debió a que la pesca era considerada como una actividad estrictamente masculina” (Vila 1972, 5); “[...] aspectos que no tuve la posibilidad de un acceso directo a la observación (reuniones de privilegio exclusivo de los hombres, actividades en que la mujer no tenía una parte activa)” (Durán, 1974, 29).

Aunque existieron casos en los que era claro que su condición como mujeres no implicaba un acceso fácil a los espacios femeninos, se menciona por ejemplo que “en la agricultura, aunque a veces trabajaban mujeres, no era bien visto el que se prestara algún tipo de ayuda.

Simplemente era permitido ir a ver los cultivos” (Vila 1972, 5); también se hace referencia a la dificultad de establecer conversación con otras mujeres, (Marino 1974, 5-6):

Las mujeres por su parte corroboran mucho lo que dice el marido. En el caso de estas es preferible comenzar por conversar con ellas antes de hacer preguntas concretas sobre el tema pues estas en comienzo hablan poco. En un comienzo contestan generalmente con monosílabos o con respuestas muy cortas [...]. En varias ocasiones no se pudieron realizar las entrevistas que se habían planeado debido a que a esa hora las mujeres estaban ocupadas en la cocina o lavando y no era invitada a seguir, solicitándome que volviera más tarde.

Asimismo advirtieron las dificultades de convertirse en lo que una de las estudiantes denominó “un ser público” (González, 1976), es decir, ser objeto de una mirada permanente y evaluadora por parte de la comunidad, que las llevó a dudar de la razón misma por la que estaban desarrollando su estudio. Finalmente, la vivencia de ciertas situaciones en campo fortaleció en algunas de ellas la inquietud por sus prejuicios etnocentristas, que vieron salir a la luz en el encuentro con los pobladores de sus terrenos de estudio. Por ejemplo, una de las estudiantes (Dávila, 1979, i-ii) plantea:

[...] inconscientemente mi estructura teórica era etnocentrista y, en primera instancia, consideré a todos los habitantes del núcleo urbano de Barbacoas como “negros”; además, ignoraba yo la existencia de segregacionismo hacia la etnia y la cultura negra puesto que yo misma provenía de un lugar donde la proporción de negros es ínfima.

Los conflictos surgidos en terreno resultaron en una diversidad de estrategias alternativas para relacionarse con las comunidades. Una de ellas, y de la que no tenemos testimonio escrito en los documentos analizados, es la decisión que tomaron algunas estudiantes de renunciar o alejarse considerablemente de la academia para involucrarse de una manera más directa y activa con las diversas poblaciones o con grupos políticos y sociales que lideraban procesos de transformación social. Esta es, sin duda, una indagación que estamos en deuda de rea-

lizar. Los documentos, sin embargo, nos muestran algunas propuestas surgidas en campo, cuyo denominador común parece ser el de la aceptación de las estudiantes, desde su propia condición de “otras mujeres” vistas así por las poblaciones con las que desarrollaron sus estudios. A este reconocimiento se sumó el esfuerzo de construcción de estrategias diversas para ser “otras” que no fueran identificadas con la sociedad mayor o de “los blancos”.

De tal manera, las estudiantes aprovecharon su lugar de debilidad para mostrarse como aprendices: “[...] empecé a ganar tiempo aprendiendo a hilar con doña Teresa, a hacer pan con doña Francisca, a hacer curaciones con la enfermera, aprendiendo a hacer husos de barro con doña Gratulina y al mismo tiempo conversando y mirando” (Vollmer 1976, 62); o mostrando con su comportamiento que no hacían parte de los grupos con poder en la región (Dávila 1979, 151-152):

Fue necesario vivir muchos meses, pertenecer a la casta de los más pobres, ser blanco del rencor de los ricos, de la compañía de los pobres, y de la amistad de jóvenes y ancianas negras para lograr comprender el intrincadísimo sistema de relaciones sociales y la ideología imperante, junto con las sutiles formas de discriminación social y racial.

También les resultó necesario aclarar que no hacían parte de un sector gubernamental (Vollmer 1976, 40):

[...] quiso saber ante todo si yo venía de parte del gobierno. Luego de contestarle a sus preguntas y de contarle que yo era una estudiante, me invitó a tomar un cafecito caliente, ofreciéndome su ayuda en todo lo que necesitara.

A la par de exponer sus diferencias con la denominada sociedad mayor en la época, las estudiantes mostraron que sí podrían servir de puente de comunicación con esta. Colaboraron entonces en la redacción de cartas dirigidas a los ministerios u otras instancias, se presentaron como una posibilidad de mostrar al resto del mundo la cosmovisión del grupo o buscaron aprender sobre primeros auxilios, nutrición e higiene, entendidos como saberes occidentales que eran de gran utilidad en las comunidades.

Las dificultades de ingresar a espacios masculinos y la realización de oficios o labores domésticas que debieron asumir como condición de permanencia, ayudaron a obtener información y fomentar el interés por el estudio de los ámbitos domésticos; además, contribuyeron al acercamiento, en campo, a sujetos regularmente minimizados en la investigación antropológica del momento, a los niños y a las mujeres. Las estudiantes mencionan que, en algunos casos, los niños fueron sus mejores amigos en campo o que gracias al tipo de trabajo que debieron hacer “se pudieron obtener los primeros datos del trato que se le daba a los hijos, especialmente a los niños pequeños” (Marino 1974, 2).

Finalmente, las experiencias les hicieron pensar en su lugar como futuras antropólogas y sugerir un lugar intermedio en el que, como profesionales, fueran apoyo y guía para las comunidades, sin pretender ser parte de estas o ejercer un papel de liderazgo en su trasformación.

La descripción general presentada en estas páginas invita a la ampliación del estudio que incluya entrevistas y conversaciones con las antropólogas que vivieron esta época como estudiantes de Antropología y que, sin duda, ofrecerán un panorama más completo y complejo de lo que surgió con la formación de las primeras antropólogas profesionales universitarias en el país. Solo resta decir que el viaje de las estudiantes hacia los lugares del trabajo de campo, en términos de un espacio físico, implicó disminuir la distancia entre el lugar de partida y el de llegada; sin embargo, en términos de percepción, las distancias que se les presentaron se hicieron cortas o largas, de acuerdo con un movimiento de pocas posibilidades de predicción, que llevaron a una negociación constante de su femenino y de su lugar como futuras antropólogas.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alzate Posada, María Cristina. 1979. “La antropología aplicada: un programa de salud en grupos indígenas de Arauca y Vichada”. Informe de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Arévalo, Luz Amparo. 1976. “Matrifocalidad en Andagoya Chocó”. Tesis de Antropología, Universidad del Cauca.

Arocha, Jaime y Nina Friedemann, eds. 1984. *Un siglo de investigación social*. Bogotá: ETNO.

Barragán, Carlos Andrés. 2001. *Virginia Gutiérrez de Pineda: observadora silenciosa, maestra apasionada*. Bogotá: Colciencias.

Bernal, Elizabeth. 2011. "Los terrenos antropológicos en Colombia en la década de 1970". Tesis Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Victoria Arribas. 2007. *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.

Bolívar Rojas, Edgar. 1974. "Puerto Leguízamo (diciembre-enero, 73-74)". Informe de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Bolívar, Edgar. 2006. "Departamento de Antropología". En *Tejidos disciplinarios de los sujetos, la sociedad y la cultura: estado del arte sobre los trabajos de grado de la FCSH 1970-2003*, editado por Alina Angel, Edgar Bolívar, Orlando Arroyave, Marta Inés Valderrama y Marco Antonio Vélez. Medellín: Universidad de Antioquia - FCSH.

Briones, Claudia, ed. 2005 *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Cáceres de Fullea, Carmen Alicia. 1978. "Migración, asentamientos urbanos y procesos políticos en la costa Atlántica, caso de estudio: La Chinita". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes.

Correa, François. 2006. "Antropología social en la Universidad Nacional de Colombia". En *Cuatro décadas de compromiso académico en la construcción de la nación*, editado por Mauricio Archila, François Correa, Ovidio Delgado y Jaime Eduardo Jaramillo, 53-97. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Dávila Silva, Carmen Lucía. 1979. "Historia de la deculturación del negro: bajo el régimen esclavista en la explotación minera Santa María del Puerto de las Barbacoas: un caso de referencia". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes.

Durán Merchán, Anabella. 1974. "Los indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta". Informe final de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Echeverri, Marcela. 2007. "Antropólogas pioneras y nacionalismo liberal en Colombia, 1941-1949". *Revista Colombiana de Antropología* 43: 61-90.

García, Aydee. 1970. "Grupos huitotos y muinanes". Informe final de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Gerstenblüth, Marta. 1971. "Adaptación de inmigrantes latinoamericanos al kibbutz Mishmar Hanegev". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes.

Gómez, Santigago. 2013. "La ternura de este batallar". En *Catálogo del XIV Festival de Cine y Video de Santa Fe de Antioquia*. Medellín: Festival de Cine y Video de Santa Fe de Antioquia.

González Sanmiguel, María Eugenia. 1976. "La sociedad mayor como agente determinante de la desindigenización: estudio de un caso arhuaco: Las Cuevas, Sierra Nevada de Santa Marta". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes.

Heredia, Norma y María del Valle Videla. 2002. *Pensamiento feminista: reflexiones de la realidad con enfoque de género*. Buenos Aires: CEN Ediciones.

Herrera, Martha Cecilia y Carlos Alfonso Low. 1987. "Virginia Gutiérrez de Pineda: una vida de pasión, investigación y docencia". *Boletín Cultural y Bibliográfico* xxiv (10).

Jackson, Jean. 1986. "On Trying to be an Amazon". En *Self, Sex and Gender in Cross-cultural Fieldwork*, editado por Tony Whitehead y Mary Ellen Conaway, 263-74. Urbana: University of Illinois Press.

Kurlansky, Mark. 2005. 1968 *El año que conmocionó al mundo*. Traducido por Patricia Antón. Barcelona: Destino.

Lewin Figueroa, Doris. 1971. "Altaquer, un pueblo colombiano". Tesis Antropología, Universidad de los Andes.

Lorrente, Belén. 2004. "Género, ciencia y trabajo. Las profesiones feminizadas y las prácticas de cuidado y ayuda social". *Scripta Ethnologica* xxvi: 39-59.

Marino Samper, Consuelo. 1974. "Estructura de parentesco en Taganga". Informe final de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Mercier, Paul. 1979. *Historia de la Antropología*. Barcelona: Ediciones Península.

Montejo M., María Elisa. 1976. "Los Salivas: un proceso migratorio". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes.

Mota Giraldo, Clara. 1971. "Algunos aspectos de los indios cholos". Informe final de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Muñoz M, José y Yolanda Bodnar C. 1974. "Estudio de un proceso de cambio originado por el establecimiento de la economía de puerto en la

comunidad isleña de San Andrés, Isla". Tesis de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Navarro Trujillo, María del Rosario. 1979. "Historia y características de la colonización indígena tukana de La Asunción (Guaviare)". Informe final de Trabajo de Campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Pachón, Ximena. 1972. "Estudio exploratorio sobre algunos aspectos de la vida de los gaminos en Bogotá". Tesis de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Pérez-Taylor, Rafael. 2000. *Aprender-comprender la antropología*. México: Compañía Editorial Continental.

Pineda C., Roberto. 2009. *Homenaje a la profesora Alicia Dussán de Reichel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rueda, Eduardo. 1999. "Virginia Gutiérrez de Pineda. Investigadora de familia y cultura en Colombia". *Revista Credencial Historia* 113.

Sánchez, Gonzalo. 1989. "La Violencia: de Rojas al Frente Nacional". En *Nueva Historia de Colombia*, editado por Jaime Jaramillo, 153-178. Bogotá: Planeta.

Uribe, Carlos Alberto. 1980-1981. "Contribución al estudio de la historia de la etnología colombiana (1970-1980)". *Revista Colombiana de Antropología*, 1980-1981: 19-35.

Vila Mejía, Patricia. 1972. "Dibulla: una comunidad frente al cambio". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes.

Villamizar Rincón, Marina. 1972. "Excavaciones arqueológicas en 'Los Patios' (Bolívar)". Tesis de Antropología, Universidad de los Andes.

Vollmer, Loraine. 1976. "Aponte y yo". Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Wiesner, Luis y Horacio Calle. 1976. "Horacio Calle: tres posibilidades de acción". *Rana*, 3 (agosto): 2-11.

Wright, Pablo G. 1998. *Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica*. Brasilia: Universidad de Brasilia.

## XIMENA PACHÓN: PRIMERA ANTROPÓLOGA EGRESADA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA Y SU PERSPECTIVA SOCIAL DE LA INFANCIA<sup>1</sup>

Sandy Triviño Moreno

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

**L**ograr dar cuenta de la importancia del trabajo de Ximena Pachón, tanto para el campo de la antropología en Colombia como para los estudios de la infancia, en el marco de un simposio que destaca el papel de las mujeres en la antropología y la arqueología en nuestro país, implica cuestionar cómo la división socio-sexual del trabajo afecta el quehacer científico, según el contexto social e histórico al que corresponden las profesionales.

En tal sentido, esta ponencia intenta, a grandes rasgos, ilustrar la relación que existe entre las condiciones particulares en que nació y creció la profesora Ximena Pachón, su trabajo como antropóloga y su rol como mujer y madre, para poder dilucidar el porqué y el cómo de sus investigaciones y de los resultados<sup>2</sup>.

### ANTECEDENTES: DIVIDIDA ENTRE DOS CIUDADES Y DOS VOCACIONES

Ximena Pachón nació en Bogotá en la década de los años cincuenta, en un hogar muy unido, conformado por su madre, su padre, su hermana dos años menor y ella. Los recuerdos de su infancia están

<sup>1</sup> Este texto fue presentado durante el simposio Antropología y Arqueología Hecha por Mujeres, en el XIV Congreso Nacional de Antropología, en octubre del 2012.

Agradezco a la profesora Ximena Pachón su colaboración a lo largo de esta investigación y a mis compañeras Heidy Gordillo y Diana Chíquiza por el material biográfico proporcionado para el desarrollo de este artículo.

<sup>2</sup> Durante la ponencia se proyectaron imágenes de niños y de niñas provenientes de distintas partes del mundo, con la intención de plasmar la forma en que la profesora Ximena Pachón ha abordado la infancia, inspirada en el trabajo de Philippe Ariès, en cuanto no hay un solo niño, una sola niña o una sola infancia, sino que estas son categorías sociales que cambian con el tiempo y según las culturas.

marcados por su vida en Usme y la alegría de crecer en un lugar que para la época era completamente rural, donde se realizaban todas las actividades de la familia sin necesidad de desplazarse a la ciudad.

No fuimos al colegio como fueron los otros niños, creo que como cuando tenía ocho años o algo así, mi mamá me enseñó a leer, con tal de no salir de allá; todo se hacía allá, entonces, un día me compraron *La alegría de leer*, mi mamá me dijo mañana a las ocho de la mañana empezamos clase, nos sentamos, y aprendí a leer muy rápido, a leer, a escribir y ya tocaba venir al colegio.<sup>3</sup>

En general este ambiente influenciaría la forma en que Ximena Pachón inició sus estudios, su acercamiento a la lectura y el descubrimiento del mundo. Ella solo asistió a la escuela después de los 8 años, luego de que su madre la alfabetizó usando, como guía la cartilla *Alegría de leer*<sup>4</sup>. Sin embargo, la lectura estuvo presente en su vida desde los primeros años. En su casa existía la costumbre de leer en voz alta mientras se realizaban las tareas cotidianas del hogar; de esta manera Ximena conoció autores de la talla de Oscar Wilde o Miguel de Cervantes Saavedra.

Además, su madre la incentivó a leer mediante una estrategia particular: iniciaba la lectura de diversos libros y los dejaba por la mitad para que ella y su hermana se interesaran en aprender a leer lo más pronto posible y, así, conocer el final de esas historias.

Sus estudios de primaria y secundaria los realizó en distintas instituciones educativas donde pudo experimentar diversas formas de ani-

---

3 Las citas incluidas en este texto pertenecen a la entrevista realizada a Ximena Pachón el 26 de abril del 2010.

4 El libro primero de *Alegría de leer* fue escrito en 1930 por el médico Evangelista Quintana Rentería, nacido en el Valle del Cauca, Colombia. De los pocos datos de su vida, se conoce que estuvo en París en 1928 en el VII Congreso Internacional de la Infancia y que en 1839 fue a Buenos Aires como delegado al Primer Congreso Americano de Amigos de la Infancia. Todos los libros de la serie fueron hechos a cuatro manos, con la colaboración de su esposa Susana de Quintana, maestra graduada y especializada en Chile. Fue el primer *bestseller* de las letras colombianas, con un tiraje de más de un millón de ejemplares. Montería web, consultado el 10 de enero de 2012, [http://www.monteriaweb.com/monteria\\_alegria.html](http://www.monteriaweb.com/monteria_alegria.html)

mar el proceso de enseñanza y aprendizaje. Ximena Pachón estudió en el colegio de las hermanas Vanegas Calvo, una escuela típica bogotana en la que primaba la enseñanza memorística y obtuvo las bases principales de su formación académica. Luego, en el Colegio Estados Unidos recibió una educación más liberal en instalaciones especialmente pensadas para los niños y las niñas. Empezar a asistir a clases de inglés en este colegio le permitió hacer el proceso de transición necesario para ingresar al Colegio Anglo Colombiano. Una vez allí, Ximena conoció el sistema de educación británico, caracterizado por una fuerte disciplina y una enseñanza rigurosa.

Nosotros entramos como paso intermedio al Colegio Estados Unidos que en esa época era un colegio muy bueno. Yo me acuerdo que el primer día que llegamos al Colegio Estados Unidos, yo decía, no, ¿esta cosa qué es?, asientos chiquitos, mesas chiquitas. Yo no sé, como ambientes preparados para niños que yo me acuerdo que me impactó mucho eso y entramos a estudiar y era un curso especial solo para aprender inglés. Entonces fue un cambio muy duro y de ahí pasamos a estudiar al Anglo que fue un cambio muy dramático. En esencia, es que este era un colegio gringo, de Estados Unidos, con las libertades que tienen los colegios gringos, en su vestimenta, en lo que se hacía, en el trato, en todo eso y pasamos al Anglo que era un colegio inglés, con una disciplina violenta, que a uno no se le puede mover la corbata, que hablaban un inglés diferente a otros.

Una vez terminados sus estudios, el siguiente paso era elegir una carrera para ingresar a la universidad. Ximena Pachón, que se había destacado por su habilidad para las matemáticas, tenía la inquietud de si optar por una ingeniería o dejarse llevar por su amor a la historia y estudiar sociología, una carrera que, para la época, no era muy claro de qué se trataba. Así se plantea la pregunta ¿cómo se llega a ser antropóloga?, a lo que la profesora Ximena Pachón responde señalando que es una cuestión de toda una vida, de unos sucesos que la van conduciendo a esa profesión.

Desde muy pequeña la relación con su familia generó en ella un vínculo especial con las ciudades de sus progenitores y con el pasado, motivando su atracción por la historia.

Gracias a su padre, un hombre oriundo de Bogotá y apasionado por las antigüedades, los objetos de otros tiempos tenían un lugar especial en su casa. Ximena Pachón recuerda cuando a sus quince años él le obsequió la colección de las obras completas de León Tolstói, una edición de Aguilar, de cuero y hojas de cebolla, que devoró con total entusiasmo e interés por las descripciones de los campesinos rusos.

Por otra parte, su madre le contaba las historias de su ciudad: Popayán, entre ellas, la de su abuelo, quien, siendo dentista, atendía a los indígenas del área los días de mercado y conocía a uno en particular: el indígena Quintín Lame.

Ella hablaba del indio Quintín Lame que puso en jaque a Popayán y que la gente, cuando la revuelta de la quintanada, vivían muertos del susto porque esos indios tenían toda la energía y los venían a matar. Los días de mercado que no me acuerdo qué día era, los indios venían y mi abuelo, él era dentista y el día del mercado les trabajaba gratis a los indios y el indio Quintín Lame lo quería mucho. Mi mamá cuenta cómo, cuando llegaba el indio Quintín Lame, que tenía una presencia imponente e impactante en relación a los otros, y llegaba con un canastico con manzanas y se las entregaba a mi abuela de regalo. Manzanitas de esas, no las manzanas rojas que uno ve, sino esas chiquitas, así, entonces mi mamá a esas manzanas desde que estamos chiquiticas les decía las manzanas de Quintín y en mi casa todavía esas manzanas son las manzanas de Quintín. Y una vez contaba mi mamá, que le llevó una foto muy grande de él, con el pelo largo, con su trabajo y todas esas cosas, y le dijo a mi abuelo: "Mire le dejo esta foto porque nosotros nos vamos a tomar a Popayán. Cuando eso pase, usted ponga esta foto en la puerta de su casa y en su casa no va a pasar nada". Eso que se lo cuenten a uno de chiquito, a uno le impactaba mucho. Después, un tío mío, primo de mi mamá, Diego Castrillón, escribió la primera biografía de Quintín Lame. Pero esos cuentos de los indios, los cuentos de Quintín Lame, esos cuentos eran cuentos que mi mamá nos contaba a nosotras cuando chiquitas.

Entonces Ximena Pachón creció escuchando estas historias y esa curiosidad fue en cierta medida compensada cuando hizo sus

investigaciones con los indígenas del Cauca. En los años setenta ella trabajó con el DANE haciendo el censo indígena, justo cuando se estaba conformando el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)<sup>5</sup>. Así mismo, sus estudios de la historia de la infancia, principalmente a lo largo del siglo XX, no solamente le permitieron ver ese paso del chino bogotano al gamín, sino, además, ver el proceso de transformación de la ciudad de su padre.

Otra situación que la atrajo hacia el campo de la sociología fue encontrarse con el trabajo del padre Camilo Torres, quien era profesor de sociología en la Universidad Nacional. El académico había escrito una columna editorial en el diario *El Tiempo*, que se refería al dinamismo de la lengua, poniendo como ejemplo la manera en que la palabra 'guerrillero' cambiaba su significado según las clases sociales bogotanas.

Las inquietudes de Ximena Pachón la llevaron a presentarse a una ingeniería en la Universidad de los Andes y a Sociología en la Universidad Nacional de Colombia, esperando que la suerte la ayudara con la decisión. Pero tal fue su sorpresa al ser admitida en ambas universidades. Entonces finalmente optó por estudiar una ciencia social en la universidad pública.

#### ESTUDIAR ANTROPOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD NACIONAL

Cuando Ximena Pachón ingresó a la Universidad Nacional de Colombia, alrededor de los años sesenta, la Facultad de Sociología era relativamente nueva. Orlando Fals Borda junto con Camilo Torres habían llevado a cabo su creación en 1959. Este proyecto tenía como objetivo demostrar que la sociología podía acelerar el cambio social, haciendo uso de componentes como la investigación, la consejería, la extensión universitaria y un nuevo modelo caracterizado por la diversidad de creencias.

---

5 “El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) es una asociación de autoridades indígenas a la cual pertenece el 90% de los cabildos y comunidades indígenas del departamento del Cauca, Colombia. Fue fundado en Toribío el 24 de febrero de 1971, como una federación de apenas siete cabildos. En la actualidad está constituido por 115 Cabildos y 11 Asociaciones de Cabildos de los pueblos Nasa, Guambiano, Totoró, Guanaco, Coconuco, Yanacona, Inga y Esperara, agrupados en 9 zonas”. Wikipedia, Fundación Wikipedia Inc. Consultado el 10 de enero de, 2012, <http://www.mcdonalds.com/corp/about/factsheets.html>

Entré a estudiar Sociología aquí en una época en que la Facultad de Sociología era una facultad muy importante, también era una facultad relativamente nueva con profesores muy buenos. Orlando Fals la había creado con el padre Camilo Torres, y estaba una serie de profesores extranjeros, argentinos, etc., porque aquí funcionaba un proyecto. Yo creo que era como un doctorado o una maestría, algo de posgrado en Sociología con financiación extranjera; entonces venían muchos profesores extranjeros, había profesores sumamente buenos.

La formación académica que recibió la promoción a la que pertenecía Ximena Pachón estaba conformada por profesores como Jaime Meza, Eduardo Zalamea, Eduardo Umaña Luna, María Cristina Salazar, Orlando Fals Borda, Magdalena León, Rodrigo Parra, Leonel Mazul, Virginia Gutiérrez de Pineda y Cecilia Muñoz, con quien trabajaría más adelante.

A partir de su segundo año de estudios, Ximena Pachón hizo parte de un grupo de alumnos y alumnas con intereses académicos orientados a explorar, conocer y profundizar en el campo de la antropología. El ejercicio investigativo adelantado en dicho grupo estaba caracterizado por las lecturas sobre los indígenas de la Guajira y de la Sierra Nevada de Santa Marta, además dio pie para que sus integrantes consideraran que su existencia y las actividades que adelantaban habían promovido la creación del Departamento de Antropología, en 1963.

Ximena Pachón señala que en este proceso también influyó la publicación de una serie de libros contemporáneos como *La familia en Colombia* de Virginia Gutiérrez de Pineda, *El negro en Colombia* de Aquiles Escalante y *La violencia en Colombia* de Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, los cuales plantearon la necesidad del trabajo de campo y las metodologías propias del quehacer antropológico.

Todas estas cosas, si uno las leía, le planteaban como unos interrogantes, que era la antropología la llamada a resolverlos. Entonces digamos que en la creación del Departamento de Antropología, hay una serie de cuestiones que no hemos profundizado mucho, en tanto el desarrollo de las ciencias sociales

en general que empezaron a plantearse unas preguntas que eran eminentemente antropológicas y que su respuesta implicaba un trabajo específicamente antropológico, etnográfico, de campo, en hoja. Bueno hay una serie de cosas que hay necesidad de investigar un poquito más.

Según Roberto Pineda Giraldo (1999), el nacimiento de este departamento se gesta en la Facultad de Sociología, que había creado en 1963 un componente de Antropología Social, de tal manera que tras cumplir los créditos básicos de Sociología se obtenía el título de licenciado o licenciada con mención en Antropología. Finalmente los primeros graduados del departamento fueron Jaime Caicedo, Darío Fajardo, Aidé García y Ximena Pachón.

¿Pero qué implicó para Ximena ser una mujer estudiando en este ambiente universitario? Ella afirma que sus épocas de estudiante, los años sesenta y setenta, fueron muy diferentes a las que vivieron Virginia Gutiérrez de Pineda o Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff. Proveniente de un colegio mixto e hija mayor de una familia liberal, Ximena Pachón nunca tuvo problema para ausentarse por varios días y salir al campo con hombres.

Yo me acuerdo los buses de la universidad, cuatro, cinco buses, aquí esperándonos para una investigación y un bus salía para la costa, un bus salía para los Llanos, un bus salía para el Cauca, Tolima, todo eso. Por ejemplo cuando estaba doña Virginia, nosotros recorrimos el país haciendo entrevistas, de vereda en vereda, yendo a un sitio, ubicando una familia, ubicando a la otra, en unas entrevistas muy largas uno recorría el país. Fueron los trabajos de Virginia Gutiérrez de Pineda, fueron los trabajos de De Pecoa.

La relación con sus compañeros de carrera era como la de unos hermanos y en general no recuerda un trato marcadamente sexista hacia ella, más allá de una que otra ocasión en que la chiflaron por vestir jeans en vez de falda. Para ella, su identidad de género no constituía un limitante al momento de desarrollarse en diferentes ámbitos, posiblemente, como mujer experimentaba una sensibilidad especial hacia los temas que estudiaba.

### EL COMIENZO DE SU INTERÉS POR LA INFANCIA

Cuando Ximena Pachón aún era estudiante, fue llamada por el profesor de Psicología Eduardo Laverde para trabajar en el bienestar del distrito con el objetivo de conformar un centro de investigación. Durante ese proceso se encuentra con la profesora Cecilia Muñoz y empieza a generarse entre ambas una camaradería académica que aún hoy en día perdura.

En la década de 1970 la presencia de gaminos en las calles de Bogotá era vista como un problema social; sin embargo, no se sabía con certeza cuántos gaminos existían, ni había una definición concreta de quién era un gamín. Ante este desafío investigativo, Ximena Pachón empezó a ir a las calles, seguir las galladas, asistir a la instituciones que acogían a los niños ya las niñas, incursionar en sus hogares y, en general, adelantar un duro trabajo de campo para conocer de cerca las condiciones en que vivían y se relacionaban estas personas.

Mientras tanto, empezó a recibir una serie de críticas provenientes de la academia, puesto que la infancia era considerada un asunto secundario, en comparación con otros problemas sociales relacionados con el llamado “imperialismo yanqui”. En ese momento no había quienes orientaran este trabajo desde el campo de la sociología o la antropología, sino que era un tema de estudio exclusivo de las(os) psicólogas(os).

En retrospectiva, Ximena Pachón considera que ser mujer pudo influir en el acceso que ella tuvo a los espacios domésticos donde habló con las madres y las familias de estas(os) niñas y niños. Posiblemente en estos ambientes un hombre no hubiera sido muy bien recibido, ya que se le asociaba fácilmente con una figura de autoridad.

Así mismo, Ximena Pachón se dio cuenta de que trabajar con una población específica implicaba unos retos conceptuales y metodológicos concretos. Ella recuerda que pasó varias noches transcribiendo las entrevistas que había realizado, pero después, al encontrarse nuevamente con los niños y las niñas entrevistados(as) descubrió que solo le habían contado una historia. Entonces esta situación la llevó a plantearse técnicas para superar la formalidad de la entrevista, tales como los juegos con crayones y plastilina. Mediante estas actividades buscaba develar lo que había detrás de los silencios y las ficciones, pero, al mismo tiempo, se enfrentaba a las realidades de la pobreza, el hambre y la muerte. La carga emocional que esta investigación tuvo para

ella hizo que cuando terminara su tesis guardara esa información y no quisiera verla por un tiempo.

### EL REGRESO Y EL ENCUENTRO CON PHILIPPE ARIÈS

Su regreso a estas investigaciones se da cuando el antropólogo y escritor francés Jack Bennie se contacta con ella; él haría un trabajo sobre gamines en Bogotá, por lo que le solicita su colaboración. Esta relación de amistad ayuda a que Ximena Pachón y su esposo puedan viajar a Francia e ingresen becados a la Escuela de Altos Estudios de París.

Allí, Ximena toma clases con Nathan Wachtel y Maurice Godelier, además hace un internado en el Archivo de Sevilla, lugar en el que conoce a Juan Friede. Compartir, junto a estos grandes académicos, le permite tener una experiencia maravillosa como estudiante y como profesional, pero al mismo tiempo la falta de información sobre el lugar de la infancia en la disciplina que había estudiado, la conduce por una exploración profunda en varias bibliotecas, donde, finalmente, sucederá su encuentro con el trabajo de Philippe Ariès.

El historiador Philippe Ariès fue un apasionado por la demografía histórica y se consagró como una figura emblemática de la historia de las mentalidades. Su obra es significativa para Ximena Pachón, en cuanto su desarrollo de la teoría de la infancia, como un concepto social que no es natural, sino que cambia con el tiempo y según la sociedad. Además, su metodología orientada a estudiar diversas pinturas, para analizar la manera como era representada la infancia a lo largo del tiempo, y los cambios en dicha representación, fue para ella una muestra de la importancia de la creatividad a la hora de hacer hablar las fuentes y la necesidad de saber formular las preguntas adecuadas.

Durante su estadía en Francia, Ximena Pachón queda embarazada y decide regresar a Colombia. En el momento en que debe combinar su rol como madre con su profesión, surge en ella un nuevo orden de sus prioridades. Las estrategias y los énfasis de trabajo se van transformando a medida que empieza a tener mayor conciencia de sí misma, de su bienestar y de sus nuevas responsabilidades. Ella no para de trabajar un momento; sin embargo, reconoce que como antropóloga a veces se asumen muchos riesgos en el campo o se hacen viajes por un tiempo indeterminado, pero, como madre, se genera la necesidad de incluir a los hijos o a las hijas en estos desplazamientos.

En ese aspecto, mujeres como Cecilia Muñoz o Virginia Gutiérrez de Pineda no solo fueron ejemplos a seguir como académicas; también, ver que ellas lograban un equilibrio entre ser madres y profesionales, le permitió darse cuenta que es posible desarrollarse en todas esas dimensiones, de hecho, estas se complementan mutuamente.

Cecilia, gran investigadora y psicoanalista infantil es madre de tres hijos, también. Así que antes de que nacieran los míos, criamos los de Cecilia. Entre teteros, pañales, tejer, hacer títeres y muchas otras cosas, fuimos elaborando nuestros trabajos. Ver a doña Virginia desempeñarse como profesora, investigadora, madre, esposa y ama de casa, me mostró un camino de cómo se puede ser mujer en esta sociedad.<sup>6</sup>

#### SUS CONTRIBUCIONES

Su amplio trabajo sobre la infancia en Colombia ayudó a que estos estudios se posicionaran académicamente en una época en la que se consideraba un tema secundario. Gracias a su trabajo de campo y a la juiciosa revisión de fuentes históricas y material de prensa, ha logrado demostrar que los conceptos de *infancia* y *niñez* son construcciones históricas y sociales que hablan de unos procesos y de unas acciones, mediante los cuales la sociedad establece diferencias entre su población, creando unos límites y unas relaciones de poder concretas.

En este sentido, se ha preocupado por señalar que el uso de las categorías puede conducir a la homogeneización, haciendo pensar que solo existe una forma de ser niño o ser niña, cuando en realidad existen otras características que atraviesan la niñez, tales como la pertenencia a cierta clase social, género o grupo étnico. Una vez que se reconoce la gran diversidad que subyace tras la noción de infancia, Ximena Pachón ha usado técnicas como el dibujo o los juegos con plastilina como maneras para acceder al mundo infantil y superar la formalidad de la entrevista o la tendencia a conocer a la infancia a través de la mirada de las(os) adultos.

Cabe señalar que sus aportes al desarrollo de la antropología en Colombia no culminan allí. Durante estas más de tres décadas

---

<sup>6</sup> Entrevista a Ximena Pachón, 4 de octubre del 2012.

de trabajo junto a Cecilia Muñoz, Ximena Pachón también se ha desempeñado como docente en la Universidad de los Andes y en la Universidad Nacional de Colombia, y ha sido investigadora en el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), directora de comunicación social en el Ministerio de Comunicaciones y directora de la Fundación Luis Carlos Galán. Desde estos diversos cargos ha hecho un esfuerzo arduo por fortalecer el quehacer antropológico.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Montería web. Consultado el 10 de enero del 2012. [http://www.monteriaweb.com/monteria\\_alegria.html](http://www.monteriaweb.com/monteria_alegria.html)

Pachón, Ximena. Entrevista, Bogotá, 26 de abril del 2010.

Pachón, Ximena. Entrevista, Bogotá, 4 de octubre del 2012.

Pineda, Roberto. 1999. “Inicios de la antropología en Colombia”. *Revista de Estudios Sociales* 3: 29-49.

Wikipedia, Fundación Wikipedia Inc. Consultado el 10 de enero del 2012. <http://www.mcdonalds.com/corp/about/factsheets.html>.



**Figura 1.**

Segundo encuentro del CRIC. De izquierda a derecha: Carlos Eduardo Jaramillo, Ximena Pachón, Hernando Sabogal, Darío Fajardo. Guambía, Cauca, Colombia, 1972

Fuente: archivo personal de Ximena Pachón.



**Figura 2.**

Ximena Pachón y Juan Friede en el Archivo de Indias de Sevilla. Granada, España, enero de 1977

Fuente: archivo personal de Ximena Pachón.



**Figura 3.**

Con su hija Fernanda en el Archivo Histórico de Popayán. Popayán, Cauca, Colombia, junio de 1980

Fuente: archivo personal de Ximena Pachón.



**Figura 7.**

Conferencia sobre "Child and War: Past and Present", con participantes del Medio Oriente y de Guatemala. Salzburgo, Austria, junio del 2013

Fuente: archivo personal de Ximena Pachón.



## EL GÉNERO EN LA ANTROPOLOGÍA. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE MARA VIVEROS VIGOYA

---

VANESSA GÓMEZ PEREIRA

Antropóloga y magíster en Antropología Social de la Universidad de los Andes, estudiante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin

Este texto tiene dos objetivos fundamentales. En primer lugar, busca reconstruir algunos de los principales aspectos de la trayectoria académica de la antropóloga Mara Viveros Vigoya<sup>1</sup> a la luz de las condiciones contextuales y disciplinares que han delimitado la producción del conocimiento durante las dos últimas décadas y, específicamente, la configuración de una especialidad como la Antropología del

<sup>1</sup> La narración y las reflexiones planteadas en este texto corresponden a un análisis preliminar de la información recogida en una serie de entrevistas y conversaciones con la profesora Mara Viveros Vigoya, iniciadas en el 2008 como parte del proyecto de investigación sobre feminismo académico en la Universidad Nacional de Colombia (cfr. Gómez 2010). Los posteriores encuentros, durante los meses de julio y agosto del 2012, se llevaron a cabo con el fin de profundizar en la carrera académica de Viveros en relación con la dinámica particular de la disciplina antropológica en el país y con el amplio propósito de continuar la investigación en este campo del conocimiento desde una perspectiva biográfica. Por ello, la versión presentada se basa fundamentalmente en la interpretación que Mara Viveros tiene sobre esta historia (a partir de su propia experiencia y conocimiento).

Es indispensable señalar que este ejercicio no fue en absoluto fácil para Mara, pues, desde el comienzo, manifestó la sensación de extrañeza frente a la narración de su propia trayectoria para un posterior “distanciamiento”, esto, para una reelaboración en manos de otra investigadora. Aproximarse al relato organizado por mí para referirme a su carrera y a su experiencia en el Departamento de Antropología de la UNAL supuso cierta incomodidad y fue un reto que ella aceptó asumir con la convicción de que su trayectoria, como cualquier otra, puede dar cuenta de las condiciones biográficas que afectan una realidad investigativa particular e intervienen en un determinado campo de conocimiento.

Género. De este modo, el ejercicio de exploración biográfica propuesto, que indaga por momentos decisivos de la experiencia profesional, procura identificar las convergencias —de expectativas e intereses, oportunidades, coincidencias, luchas particulares, escenarios institucionales— que se dinamizan en el empeño por desarrollar y legitimar ciertos problemas de investigación en la Antropología; convergencias que, por un lado, reflejan las tendencias críticas que se abren camino en la disciplina y, por el otro, inciden en la renovación misma de la perspectiva antropológica en el país. En este caso, nos referimos a una trayectoria profesional con una peculiar sensibilidad política, que impregna este doble movimiento.

La posibilidad de profundizar en los relatos de vida de quienes han ejercido este oficio, nos permite reanudar la mirada sobre la historia de la Antropología en Colombia, pues, entre otras cosas, ilumina las preguntas vitales y las decisiones personales que delinean una voluntad investigativa determinada y que, en últimas, contribuyen a la constitución de un campo del saber. Ese orden disciplinar está hecho, en buena medida, de realidades biográficas que se entrecruzan y articulan para dar cabida a múltiples reflexiones. Pero ello no implica que el conocimiento y las tradiciones surjan de las simples y puras voluntades, con independencia de su calidad propositiva y creadora, pues estas, como bien sabemos, están igualmente prefiguradas por la situación social en la cual se producen. Allí hay un complejo vaivén: entre la potencia que se abre paso para ampliar, deformar o fracturar los límites establecidos en un dominio específico y la lógica de reproducción de aquel mismo ámbito, capaz también de sobreponerse a los períodos de inercia y al peso de la convención con diferentes gestos de apertura.

El segundo propósito es destacar la especificidad y la importancia del trabajo de Mara Viveros Vigoya y, con ello, dar un paso en la indispensable tarea de poner en un primer plano la labor y los aportes de las mujeres que también han dado forma a la historia de esta disciplina, pero que aún ocupan un lugar marginal en el acervo simbólico de la antropología. Se trata, entonces, no solo de nombrar sus contribuciones —intento por lo demás necesario pero no suficiente para recomponer la memoria histórica—, sino de caracterizar y ponderar tanto las apuestas personales, académicas y políticas que han modelado sus trayectorias, como las estrategias desplegadas para dar cabida a sus particulares indagaciones. En el caso de Mara, el

hecho de haber impulsado temas, enfoques y objetos inexplorados en los espacios en los cuales se ha desempeñado, le ha permitido captar y al tiempo potenciar las posibles aperturas disciplinares, ayudando a concebir un campo como el de la antropología del género, así como conservar una distancia crítica y atenta a los principios que animan la producción de conocimiento en distintos ámbitos.

### GÉNERO Y ANTROPOLOGÍA EN COLOMBIA: UN ESBOZO

Tal vez hoy, al referirnos a las discusiones actuales de la disciplina en Colombia, ya no parece extraño vincular, en una misma frase, los términos 'género' y 'antropología'; incluso ya no sorprende hablar de algo como la existencia de una rama denominada *antropología del género*. Aunque posiblemente no encarne el canon histórico de este campo, y aún parezca abrirse camino de forma más bien tímida, la perspectiva de género ha pasado a integrar el repertorio de interpretaciones antropológicas posibles y legítimas. Y, por fortuna, cada vez son más los indicios que perfilan este proceso.

Si consideramos que uno de los primeros espacios de visibilidad, abiertos por la llamada perspectiva de género, corresponde al estudio de las circunstancias de vida de las mujeres, de sus contribuciones, luchas, resistencias y silenciamientos (aunque no de forma exclusiva, por supuesto) (Arango, León y Viveros 2004; León 2004 y 2007), no podemos dejar de reconocer la importancia de que en el último congreso se haya creado un simposio dedicado por entero a la *arqueología* y la *antropología hechas por mujeres*. Es significativa su existencia, pero también lo es el hecho de que sea el primero en la historia de los catorce congresos realizados en el país. Eso puede mostrar, por un lado, que la reflexión orientada por los aportes de esa perspectiva, o por lo menos en relación con los objetos de análisis por esta habilitados, han ganado algo de terreno en la antropología colombiana, más, teniendo en cuenta lo que representa un evento como el Congreso Nacional de Antropología, pero, por otro lado, nos recuerda que son recientes, y todavía marginales, estas apuestas temáticas.

En cuanto a la formación académica en Antropología en el país, el panorama no dista mucho del evidenciado por este simposio. Con una simple revisión de la malla curricular de los doce programas de

pregrado en Antropología<sup>2</sup>, es posible constatar que solo tres tienen asignaturas dedicadas específicamente a la teoría de género<sup>3</sup>, y de los siete programas de posgrado, cuatro de maestría y tres de doctorado<sup>4</sup>, ninguno parece cubrir entre sus principales áreas de estudio el tema de género. Ciertamente, esta mirada no nos permite identificar la presencia de los debates impulsados por el género en los diferentes cursos teóricos o relativos a ramas más consolidadas de la disciplina, y podríamos suponer que, de hacer una indagación más profunda, revisando por ejemplo varios programas de clase o grupos de investigación reconocidos, nos encontraríamos con algunos casos que informan sobre el grado de *transversalización* de la perspectiva de género. Sin embargo, esta proyección inicial nos da una idea del tono imperante en este nivel.

En relación con la producción científica, una exploración de las publicaciones en el transcurso de la última década en revistas disciplinares como *Antípoda*, *Maguaré*, la *Revista Colombiana de Antropología* y el *Boletín de Antropología*, pero también en revistas de espectro más amplio como la *Revista de Estudios Sociales*, revela la creciente incorporación de los análisis de género en las investigaciones antropológicas, especialmente en los últimos cinco o seis años, aunque no de forma homogénea ni sostenida. Incluso con algunos pocos números monográficos, se ha ido abriendo espacio a reflexiones sobre cuerpo, subjetividad e identidades de género, género y nación, mujeres indígenas, sexualidad y teoría *queer*, interseccionalidad. Ahora podemos decir que no es del todo extraño.

Pero si bien los estudios de género ya forman parte del universo temático de la antropología en Colombia, a diferencia de lo que sucedía

---

- 2 Pontifica Universidad Javeriana, Universidad de Antioquia, Universidad de los Andes, Universidad del Cauca, Universidad del Magdalena, Universidad del Rosario, Universidad Externado de Colombia, Universidad Icesi, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Caldas, y dos a distancia en la Fundación Universitaria Claretiana y en la Fundación Universitaria del Área Andina, respectivamente.
- 3 Estudios de Género en la Pontificia Universidad Javeriana, Género, Sexualidad y Parentesco en la Universidad del Rosario y Equidad y Género en la Fundación Universitaria del Área Andina.
- 4 Las maestrías de la Universidad de los Andes, de la Universidad del Cauca, de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad de Antioquia. Los doctorados de la Universidad de los Andes, de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad del Cauca.

hace unos diez o quince años, su lugar es aún periférico, y una aproximación a las trayectorias que han alentado este proceso nos permite descubrir la especificidad de una historia del conocimiento, marcada por múltiples facetas. Y quisiera destacar esta particularidad para evitar interpretaciones “difusionistas”, es decir, para escapar a las limitaciones de una visión que no acertaría a decir nada distinto a la “perspectiva de género llegó tarde al país” y, por tanto, a la antropología. Es cierto que los llamados “estudios de mujer y género” comenzaron a tomar fuerza en Estados Unidos y Europa desde la década de los años setenta —entre otras cosas, gracias al impulso de la teoría feminista y de la crítica cultural— y en diferentes lugares de América Latina se consolidaron hacia finales de los años ochenta (Arango, León y Viveros 2004; Morcillo 2005; Viveros 2004), alcanzando apenas, hacia mediados de los noventa, como en el caso colombiano, una moderada estabilidad en el mundo académico (Bonder 1998; Meertens 1998). Esta situación no se debe sencillamente a una llegada tardía de las ideas, sino que, por el contrario, responde a dinámicas y condiciones locales que han afectado la incursión del género tanto en el ámbito de las ciencias sociales como en el de la disciplina antropológica en el país.

Cabría considerar, de entrada, la institucionalización de los estudios de género en la academia colombiana, y la trama de logros y resistencias que le ha dado forma. El caso de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia es especialmente revelador en este sentido, pues, además de ser hoy líder en la formación y en la investigación en este campo (Puyana 2007; Wills 2007), su estatus actual pone en evidencia el carácter ambivalente de su presencia en el ámbito académico (Gómez 2010). Con exitosos programas de posgrado en mujer, género y teoría feminista, un cuerpo estudiantil cada vez más numeroso, un trabajo investigativo consolidado a través del Grupo Interdisciplinario de Estudios de Género (GIEG) —categoría A1 en Colciencias— y una persistente labor de extensión, la Escuela no solo ha logrado tender puentes con otros sectores, disciplinas y centros académicos; también se ha hecho merecedora de un reconocimiento institucional que hace posible que hoy tenga a su cargo dos importantes proyectos de inclusión y educación superior en la UNAL<sup>5</sup>. Un protagonismo, podría decirse, bas-

---

<sup>5</sup> El proyecto de Fortalecimiento de Equidad de Género en la Educación Superior (FEGES), y un proyecto financiado por la Unión Europea con 16 universi-

tante claro, aunque apenas suficiente, tras veinte años de historia, para garantizar tan solo ahora los primeros puestos de la planta docente.

¿Qué podría decirnos lo anterior del vínculo entre antropología y género en Colombia? Por lo pronto, y sin profundizar en el itinerario mismo de la institucionalización de los estudios de género en el país, puede indicarnos un aspecto preliminar de esta relación: la posibilidad de construir diálogos locales sobre el tema y de promover discusiones con un cierto nivel de coherencia que trasciende las iniciativas particulares y solitarias; posibilidad creada, en gran medida, por el grado de visibilidad alcanzado en los últimos años y por la constitución de una especie de tradición académica con identidad propia (aunque no tanto disciplinar como transversal)<sup>6</sup>.

Pero esta no es más que una aproximación parcial al problema. Para lograr una comprensión integral, sería necesario, por lo menos, tener en cuenta las lógicas de construcción del dominio de la antropología colombiana, reconociendo que este, pese a remitir a un contexto sociohistórico común, está lejos de ser un escenario uniforme y que, por el contrario, ha estado marcado por enfoques, intereses y prácticas divergentes (Pérez 2010; Restrepo y Cunin 2004). Esto implica que, además de ponderar los rasgos distintivos, los énfasis temáticos y metodológicos y las tendencias teóricas, el análisis de los ritmos y requerimientos propios de la disciplina, en cada momento de su desarrollo, habría de enfrentarnos igualmente a una peculiar concepción de la realidad social colombiana y de lo que esta exige del conocimiento antropológico; a pugnas de poder en relación con la validación de una manera específica de entender el quehacer profesional; a la interlocución, explícita y tácita, con corrientes críticas de pensamiento de las diferentes ramas de las ciencias sociales; a prejuicios de género que delimitan espacios de acción diferenciados y dan predominio a ciertas voces sobre otras; a los esfuerzos de investigadoras e investigadores comprometidos, por diversas razones, con el estudio de problemas y enfoques poco ortodoxos;

---

dades, de medidas para la inclusión social en la educación superior en América Latina (Viveros, Mara. Entrevista, Bogotá, agosto del 2012).

6 El campo de los estudios de género se ha configurado en la convergencia de múltiples miradas disciplinares, con predominancia de las provenientes del área de ciencias sociales y humanidades. Cfr., por ejemplo, Barreto (2005) y León (2004, 2007).

y, en últimas, al cruce de impulsos personales, colectivos, políticos, académicos y hasta globales. Sobre este trasfondo se hace inteligible la incursión de una perspectiva como la de género.

En esta oportunidad me ocupa justamente uno de esos hilos del entramado disciplinar: la trayectoria, más bien inusual, de la antropóloga colombiana Mara Viveros Vigoya, cuya carrera, durante las dos últimas décadas, se ha desenvuelto sobre todo en los márgenes y, desde esta especial posición, ha dado lugar a reflexiones disidentes tanto en la antropología que se practica en el país como en los estudios de género. Y propongo acá la idea de “márgenes” en un doble sentido: en términos de marginal, esto eso, como una iniciativa que no simboliza la visión hegemónica del oficio y que, por ende, no ha ocupado un lugar central en los debates e inclinaciones de la antropología en Colombia; y al tiempo como un tipo de producción que se ha arraigado en las “extremidades” de la disciplina y ha delimitado una frontera epistemológica fluida, capaz de explotar los resquicios del conocimiento antropológico y de articular la comprensión de múltiples diferencias. Esta particularidad sirve para caracterizar, así mismo, el trabajo de Viveros en el área de los estudios de género y para anticipar algunas de las posibles rutas de conexión entre uno y otro ámbito.



**Figura 1.**

Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, 1977

Fuente: archivo de Mara Viveros.

Con el fin de explorar algunos de estos movimientos desde la marginalidad, me centraré en los primeros años de su actividad en la academia colombiana y de integración a la comunidad antropológica, cubriendo un poco más de la primera mitad de la década de los noventa, periodo en el cual la relación entre la perspectiva de género —con sus líneas de análisis derivadas— y la antropología, era prácticamente inexistente.

## ENCUENTROS Y DESTIEMPOS EN LA APUESTA ACADÉMICA

The history of any individual's reactions affords considerable understanding of the relationship of motivation and institution. Were the individual grossly deviate [...] his experiences, interpreted with sufficient care against a background of the society, would still give us insights and valid knowledge.

D. F. ABERLE (citado en Mintz 1979, 21)  
*The Anthropological Interview and the Life History*

La carrera de Mara Viveros es una de esas que podría describirse como excéntrica, al decir de ella; no tanto por excesiva o extravagante, como por haberse enfocado, teniendo en cuenta lo ya señalado, en apuestas poco ordinarias para el momento y contexto en el cual se ha desempeñado. Pero también, en un sentido metafórico, por trazar un otro centro de análisis, distinto al de las discusiones predominantes en la antropología colombiana. Incluso, por el recorrido particular en su formación académica.

Mara no obtuvo su título de pregrado en Antropología. Se graduó, en 1982, de la Carrera de Economía en la Universidad Nacional de Colombia. Desde entonces, sin embargo, se hicieron evidentes los primeros “coqueteos” con la antropología, pues, además de haber presentado una monografía interdisciplinaria, en colaboración con un antropólogo de la Universidad de los Andes, sobre el trabajo de las mujeres floristas. Una de sus primeras experiencias profesionales fue como asistente de investigación en un proyecto sobre sistemas sociales en Villeta. Allí se instaló varios meses para llevar a cabo una indagación de tipo etnográfico.



**Figura 2.**

Durante el trabajo de campo en Villetá, 1982

Fuente: archivo de Mara Viveros.

[...] una cosa importante, fue el trabajo que tuve justo antes de viajar a Francia, en la Javeriana. [Ahí] soy asistente de investigación de Soledad Ruiz, y trabajo también con Mercedes Borrero. Estamos haciendo un proyecto sobre sistemas sociales en Villetá, y es mi primera experiencia etnográfica. A posteriori, me doy cuenta que es una experiencia etnográfica como experiencia de vida, digamos, porque debo irme a vivir a Villetá. Yo tengo prisa porque tengo la inscripción para la maestría en Francia, entonces tengo el tiempo limitado y debo avanzar en mi trabajo de campo. Resulta que el programa PASOS [Programa de Administración de los Sistemas Sociales]<sup>7</sup> de la Universidad Javeriana había alquilado una casa en Villetá y la estaba adecuando. Pues a mí me tocó pasarme a vivir a Villetá sin que la casa estuviera adecuada, simplemente guindar una hamaca, pero a mí me pareció delicioso; vivía sola en la casa de la Universidad Javeriana [...] y fue, digamos, como la manera de apropiarme como del lugar, de conocer la historia de Villetá, de querer entender, bueno, qué era Villetá, cuál era su historia. Teníamos un

<sup>7</sup> Fue un programa de investigación acción que se desarrolló entre 1982 y 1985 en la Facultad de Estudios Interdisciplinarios (FEI) de la Pontificia Universidad Javeriana.

asistente, y para mí fue importantísimo porque era alguien del lugar: a través de Agustín Castiblanco, que fue digamos como el mediador local, pues pude hacer mi primer trabajo etnográfico.<sup>8</sup>

Tras concluir esta práctica, Mara viajó a Francia para iniciar sus estudios de posgrado. Primero la maestría en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Sociología, en el Institut des Hautes Etudes de L'Amérique Latine (IHEAL) de la Université de Paris III y, luego el doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, del cual se graduó con la Especialidad de Antropología en 1990. Como ella misma lo dice, fue dando “pasos graduales” hasta llegar propiamente a la disciplina:

Cuando llego a Francia, al principio estoy estudiando Sociología y muchas de las materias que yo escojo al inicio de mis estudios de maestría tienen que ver con la economía social... quiero guardar como cercanía pero poco a poco me voy alejando.

Durante este proceso de formación se va delineando un tipo de disciplinamiento que, si bien culmina en el campo específico de la antropología, contempla de entrada un espectro más amplio en el área de las ciencias sociales, y se diferencia, por ejemplo, de un recorrido típico en la superespecialización de la disciplina, como el descrito por Restrepo (Restrepo y Cunin 2004; Valencia y Jaramillo 2008). Y este rasgo es esencial, como se hará explícito más adelante, en la comprensión que tiene Mara Viveros de la antropología y en su propio acervo investigativo.

Entre 1983 y 1990, Mara fue partícipe de un proceso de revitalización de la antropología en Francia, resultante de la “erosión de las normas clásicas”, como lo reconocería ella, en la producción del conocimiento social, e impulsado por una corriente crítica que subrayaba la necesidad de consolidar aproximaciones, como las de la antropología urbana y de la modernidad. Aunque todavía dominada por la etnología de lo “exótico”, la antropología en Francia dio cabida desde la década de 1970 a propuestas críticas que volcaban la mirada ya no hacia realidades “distantes” y “primitivas”, sino hacia diferentes fenómenos de las denominadas sociedades modernas. Esta renovación tomó fuerza en la segunda mitad de la década

<sup>8</sup> Todas las citas incluidas en este artículo provienen de la entrevista realizada a Mara Viveros el 27 de agosto de 2012, en la ciudad de Bogotá.

de 1980 y permitió acoger planteamientos reflexivos que atendían las condiciones mismas de los contextos y comunidades a las cuales pertenecían los antropólogos (Rogers 2001). Marc Augé fue, entre otros, una figura central en este desplazamiento epistemológico que procuró reivindicar el análisis antropológico a partir de los conceptos y las preguntas que sirven de filtro para interrogar lo social (Langlois 1999; Rogers 2001). Justamente esta coyuntura se hizo funcional con la excentricidad de su trayectoria, pues desde un enfoque más general en ciencias sociales (economía, estudios latinoamericanos, sociología y antropología) tenía sentido asumir la antropología como un campo de estudio de lo contemporáneo y no tanto como un saber dedicado por completo a lo “exótico”.

Esa es la razón por la cual yo encuentro un espacio para mí en la antropología, porque la antropología francesa estaba en crisis. [...] el laboratorio de investigación en el cual estaba Marc Augé, fue, digamos, uno de los que lideró esa crisis, y su propuesta era dejar de hacer antropología exótica para empezar a hacer antropología urbana [...] era hacer antropología de las sociedades contemporáneas, era empezar a criticar esa supuesta “no” contemporaneidad de los indígenas.

De hecho, Marc Augé fue uno de los profesores de Mara y el proceso de aprendizaje que llevó a cabo con él, a través de los cursos y grupos de discusión, marcó profundamente su concepción inicial de la disciplina y le permitió afianzarse en un primer terreno de exploración: la antropología de la salud<sup>9</sup>. Desde este eje, Mara articuló sus intereses en género, cuerpo, salud-enfermedad y representaciones sociales en su tesis doctoral sobre discursos y prácticas terapéuticas entre hombres y mujeres de un poblado colombiano. Allí perfiló, en sus propios términos, un “espacio intersticial entre antropología médica y antropología de género”, aunque la maduración del enfoque de género en sus investigaciones antropológicas se daría en sus trabajos posteriores.

<sup>9</sup> Augé no solo fue clave en la formación y el enfoque investigativo de Mara; también fue importante para ella porque en cierto sentido ayudó a legitimar su trabajo en Colombia. El conocimiento de la obra de Augé le permitió hacer una presentación del autor en una invitación del Departamento de Antropología, posterior a su participación en el VII Congreso Nacional de Antropología, que le valió un reconocimiento público a su trabajo.



**Figura 3.**

Escuchando clase en la EHESS, París, 1985

Fuente: archivo de Mara Viveros.

En esas primeras investigaciones de posgrado fue dando apenas lugar a ciertas inquietudes sobre la diferencia sexual y la desigual socialización de hombres y mujeres, comenzando así a formalizar la sensibilidad feminista que tenía ya sus antecedentes en las experiencias de la militancia política universitaria y de los grupos de estudio y autoconciencia de finales del decenio de los años setenta y comienzos del siguiente decenio, en los cuales participó cuando era estudiante de la UNAL (Gómez 2010). Antes incluso de graduarse del pregrado había trabajado también como asistente técnica de un macroproyecto de investigación-acción denominado “Acciones para transformar espacios de la mujer” en la Asociación Colombiana de Estudios de la Población (ACEP) y allí alentó el entrecruzamiento entre sus preocupaciones políticas y académicas. Así que con un pequeño acervo teórico-práctico, y con una creciente familiaridad con el pensamiento y la crítica feministas, Mara fue abriendo camino, poco a poco, a la interconexión de sus múltiples intereses sociales en el engranaje de la crítica antropológica y de los estudios de género.

Al terminar el doctorado, Mara regresó al país en 1990 con un contrato de investigación en el Instituto Francés de Estudios Andinos y, desde ese momento, dio inicio a una prolífica carrera investigativa en el campo tanto de los estudios de género como de la antropología en Colombia. Sin embargo, la inserción propiamente al “gremio” antropológico fue más bien tardía: transcurrieron siete años desde su llegada al país y su entrada al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

Si bien yo oficio de antropóloga no estoy en una comunidad de antropólogos, estoy en una comunidad interdisciplinaria. Pero tampoco en ese momento estamos en un ámbito de género; si quieras, estoy en un ámbito de ciencias sociales. Si bien me contratan de antropóloga, yo no hago parte de la comunidad de antropólogos.



**Figura 4.**

De regreso a Bogotá, abril de 1990

Fuente: archivo de Mara Viveros.

Mientras realizaba el trabajo en IFEA sobre determinantes sociales de la salud de las mujeres en Quito y Bogotá, que dio origen al libro *Mujeres de los Andes*, Mara se vinculó a la Universidad Externado de Colombia a través del Centro de Investigaciones sobre Dinámicas Sociales (CIDSE)<sup>10</sup> y allí permaneció hasta 1996, periodo durante el cual desarrolló proyectos centrados en diferentes aspectos de las condiciones de vida de mujeres en contextos urbanos<sup>11</sup>. En 1994, y de forma simultánea, entró a reforzar el componente cualitativo del proyecto La Mujer en la Gerencia en América Latina, coordinado por las profesoras Rosa Bernal y Luz Gabriela Arango, en la Universidad de los Andes. Ahí estuvo por dos años más como docente e investigadora del Departamento de Administración de Empresas.

Los trabajos se fueron superponiendo, en parte, podríamos decir, por la oportunidad representada en la continuidad de los temas y por las redes que se iban tejiendo en torno a estas particulares problemáticas, que, en ese entonces, aún provenían de esfuerzos académicos aislados y de algunos pocos nichos de colaboraciones interdisciplinarias. En esos espacios, según cuenta, Mara se fue “perfilando como una investigadora en temas de género”, aunque este fue un tránsito gradual. Primero la invitaron a hacer parte del grupo en el Externado por su trabajo en antropología de la salud y allí dio el paso hacia salud sexual y reproductiva, área en la cual fue prácticamente pionera, porque a comienzos de la década apenas estaba en formación. “Y es un campo también intersticial porque está entre el cruce de la antropología médica y de los estudios de género, fundamentalmente”.

Los primeros contactos con la Universidad Nacional de Colombia se dieron también por esos años. En 1995, todavía vinculada a los Andes y al Externado, Mara se convirtió en investigadora del Centro de Estudios Sociales (CES) y, por invitación de Donny Meertens, entró a hacer parte del Seminario de Formación Avanzada para Docentes en Género, finan-

<sup>10</sup> En ambos casos estuvo con régimen parcial desde 1990, pero acabó primero el contrato con el IFEA en 1992.

<sup>11</sup> Algunos de los proyectos realizados fueron: “Determinantes sociales de la salud de las mujeres. Estudio de caso sobre sectores populares urbanos en Bogotá”, “El papel del empleo doméstico como factor de inserción urbana para mujeres migrantes”, “El debate sobre el aborto y el movimiento social de mujeres en Colombia (1975-1994)”.

ciado en ese momento por la Cooperación Holandesa para dar impulso a la creación de los programas de Posgrado en Mujer, Género y Desarrollo. Participó igualmente en una convocatoria de investigación que se abrió en el marco de esa misma iniciativa y presentó un polémico proyecto sobre vasectomía que, pese a suscitar cuestionamiento e incomodidades entre algunas de las personas del seminario, fue seleccionado.

[Y]o recuerdo mucho que me llama [una colega del seminario] y me explica las resistencias que hay para aceptar mi proyecto, a pesar de haber sido bien evaluado por los pares. Recuerdo mucho esa conversación. Más o menos me dice que el debate sobre la aceptación del proyecto gira en torno a dos puntos: uno que estoy quitándole la oportunidad financiera a un proyecto sobre mujeres y, por otra parte, molesta mucho el término médico vasectomía... yo incluso de hecho lo cambié porque me pareció que la crítica tenía pertinencia, pero me molestó que se pensara que yo adhería al discurso médico sin ningún tipo de cuestionamiento [...]. Había cometido el error de ponerle el título de representaciones sociales de la vasectomía y no de la esterilización masculina, y el término 'esterilización masculina' da cuenta por supuesto de algo más amplio que el término médico 'vasectomía'. Yo acepté eso y lo cambié.

Es bastante significativo este episodio en relación con las apuestas académicas de Mara Viveros. Incluso en ese campo, sus indagaciones fueron desconcertantes y periféricas al comienzo, pues estas presuponían una comprensión amplia y crítica de las posibilidades contenidas en la perspectiva de género, una comprensión que interrogaba directamente el núcleo teórico —relacional y político en su propósito de poner al descubierto los principios que sustentan el orden sexual dominante—, para dar cabida a problemáticas poco previstas en su momento. En antropología le ha sucedido algo similar: ha concebido la producción de conocimiento más allá de las urgencias e inclinaciones locales, aunque no desconociéndolas, y con ello ha reafirmado la especificidad de la mirada antropológica con independencia de su objeto. Como ella misma lo ha expresado “son historias paralelas [la de la antropología y la del género]” en su trayectoria profesional. De hecho, hasta hoy, Mara se ha desempeñado simultáneamente en la Escuela de Estudios de Género y en el Departamento de Antropología de la UNAL.

Su vinculación definitiva a la Universidad Nacional de Colombia fue en 1996 a través del concurso de excelencia académica “125 años”, que buscaba atraer personas con doctorado y con una notable experiencia en investigación. Como esta no fue una convocatoria disciplinar, sino que los postulantes presentaban un proyecto y la universidad los ubicaba según las solicitudes de los diferentes departamentos, Mara aplicó con una investigación sobre identidades masculinas y esperó respuesta, en caso afirmativo, para integrarse a la planta de Antropología o, por lo menos, a la de alguna unidad de la Facultad de Ciencias Humanas. Para su sorpresa, la “pidió” el Departamento de Odontología. Aunque pudiese parecer extraño, esta solicitud cobró sentido porque la decana estaba interesada en que Mara se integrara al Grupo de Investigación en Salud y Sociedad. Lo curioso es que ahí, como en los anteriores lugares, Mara fue requerida por su “experticia de antropóloga” y por la perspectiva que, desde allí, podía aportar al análisis social. En Odontología fue muy bien recibida, siempre escuchada como alguien que tenía algo nuevo que aportar. Pero poco a poco comenzó a tomar “distancia” del campo específico de la antropología médica y de la salud para abarcar análisis “más amplios”.

El paso de Mara de Odontología a Antropología se dio, un año después de su ingreso a la UNAL, gracias a un “acto de desprendimiento” de la decana de la Facultad de Odontología, quien reconoció que el espacio que Mara tenía allí era muy limitado, con pocas posibilidades de crecimiento académico y de retroalimentación. Ella habló con el decano de la Facultad de Ciencias Humanas y justo en ese momento había una vacante en Antropología: la que dejaba el arqueólogo Gonzalo Correal. Lo que el departamento quería en realidad era otro arqueólogo, es decir, suplir ese “vacío”. Mara considera que a eso se debió, sobre todo, que de entrada no fuese tan bien acogida en Antropología, pues su perfil profesional no respondía a lo que estaban buscando y, de hecho, no tenían mayor idea de lo que ella hacía (por haberse priorizado hasta entonces problemas de otra índole, todavía estrechamente ligados a la cuestión etnológica y a los movimientos sociales indígenas). El componente arqueológico era prioritario en la visión de la disciplina de ese momento, pero ciertamente también la formación del director, antropólogo biológico, tenía peso en la afirmación de esa necesidad,

pues estaba en diálogo constante con esa área. No obstante, Mara no interpreta este hecho como una resistencia específica hacia los temas de género, sino más bien como una suerte de perplejidad ante la relevancia antropológica de su trabajo. Al fin y al cabo, el género era una cuestión muy nueva, algo sobre lo que no se debatía en absoluto. En sus propias palabras: “más que todo hay un desconcierto y un desfase entre lo que ellos estaban esperando y lo que yo ofrezco. Hoy lo contaría así”.

Por esos años, el Departamento, según nos cuenta Mara, tenía todavía la impronta de las pugnas entre Luis Guillermo Vasco y Guillermo Páramo que sintetizaban de alguna manera las diferentes formas de entender la antropología en el país<sup>12</sup>. Estaba de fondo la idea del trabajo políticamente comprometido del antropólogo (de trabajar por y con las comunidades donde hacía campo)<sup>13</sup>. La entrada fue difícil justamente por el momento que atravesaba el Departamento. Sus colegas le decían que, a diferencia de otros profesores, ella no tuvo que pasar ninguna “prueba de fuego”; tuvo más bien “un bautizo de indiferencia”. “[Yo] era alguien con quien no se entraba en diálogo. Me costó trabajo ser parte del campo”.

A finales de la década de 1990, persistía una antropología canónica: predominaba aún la cuestión étnica como problema antropológico por anonomasia y, desde ese enfoque, se planteaban debates, por ejemplo, sobre si los grupos afro podían y debían ser considerados grupos étnicos<sup>14</sup>. “Nadie o casi nadie hablaba de género en la antropología... ah bueno sí, Vasco hablaba de género y decía que Joanne Rappaport había hecho mucho daño importando la teoría de género al Cauca”. Se comprendía la problemática de género como una teoría ajena a la realidad del país, que poco tenía que ver con el contexto particular de las comunidades indígenas en Colombia. Una perspectiva “sin asidero en las historias locales, que se estaba inventando un problema que no tenían las indígenas del Cauca”.

---

<sup>12</sup> Sobre algunas de las principales ideas promulgadas por Vasco en relación con la antropología en Colombia, cfr. Restrepo y Cunin (2004).

<sup>13</sup> Cfr. por ejemplo, la perspectiva de Vasco, al respecto, en Cunin y Vasco (2004).

<sup>14</sup> Sobre la preponderancia de la “cuestión étnica” en la historia de la antropología en Colombia y la tendencia a “indianizar” constantemente al otro, vale la pena destacar la reflexión de Restrepo (2007) en “Antropología y colonialidad”.



Figura 5.

En la plaza Che, UN, Bogotá, 2009

Fuente: archivo de Mara Viveros.

Aunque en el Departamento de Antropología de la UNAL se habían ya representadas en el trabajo impulsado por algunos colegas las líneas de antropología urbana, de sociedades contemporáneas o de antropología histórica, estas no eran protagónicas y, en muchos casos, apenas emergentes. Desde el punto de vista de Mara, el Departamento era en ese entonces una especie de “colcha de retazos”: “todo el mundo estaba como en su pequeña isla. No lo describiría como un departamento cohesionado, era un departamento difícil”. Los temas nuevos se planteaban sin mayor diálogo interno, sin una interlocución sostenida. Pero en esa colcha de retazos había personas muy interesadas en los debates contemporáneos de la antropología posmoderna, y justamente en la interlocución con quienes acogían esas miradas divergentes, Mara encontró un lugar de intercambio y construcción. No era un espacio homogéneo y, esos resquicios, por decirlo de alguna manera, iban abriendo la oportunidad de instaurar otros enfoques en la disciplina.

Si bien, con el tiempo, las alianzas intelectuales, las inquietudes individuales y grupales forjadas en diálogo con las corrientes críticas en la antropología, las dificultades temáticas fueron cediendo, al comienzo, el margen de incidencia en el clima académico y en los asuntos

que ocupaban a la mayoría de los colegas, era bastante reducido. Otros factores, no menos importantes, influyeron tanto en la inicial marginación como en la progresiva legitimación de su trabajo en el campo de la antropología del género. Para ella fue relevante, por ejemplo, el hecho de encontrarse en un departamento eminentemente masculino. En el momento de su ingreso, además de ella, solo había tres profesoras. El resto, en una unidad de 21 profesores, eran hombres. Luego se integraron dos profesoras más, pero en ese entonces la desequilibrada proporción parecía no agotarse en la relación numérica, sino que representaba, de algún modo, la concepción misma del quehacer antropológico:

[É]ramos minoría en el Departamento y las mujeres que estaban [...] no tenían una reflexión sobre ellas... es decir, no se asumían como mujeres antropólogas, se asumían sobre todo como antropólogos, accidentalmente mujeres, pero su identidad era más que todo una identidad disciplinar. Comentamos con [alguna de ellas] esa dificultad de ser escuchadas como mujeres en un Departamento de hombres. Yo no podría decir que es lo mismo hoy, es decir, haciendo un ejercicio reflexivo serio, tengo que decir que en 14 años ha habido muchos cambios. Aunque en el momento de entrar sí sentí que tenía un lugar “minorizado”, y en mi caso mucho más por trabajar los temas de género, no percibidos en ese entonces como relevantes para la disciplina.

Hubo igualmente otros factores que, desde la perspectiva de Mara, estimularon de algún modo los cambios de los cuales nos habla y dieron un impulso decisivo a su carrera en el departamento:

Yo me fui ganando una legitimidad también desde afuera, como te digo, por haber sido invitada por Marc Augé a enseñar en Francia, en París, en la Escuela de Altos Estudios... más tarde me gané la Cátedra Simón Bolívar, también para enseñar en París, y concursé, después lo supe, con otros colegas. Así fue también porque mi propuesta era sobre un tema nuevo... pues llegué en el momento que era, de pronto. Más o menos... porque también hubo un largo periodo de indiferencia, nadie se enteraba mucho de lo que yo hacía, no era muy leída. Hoy algunos colegas me citan en sus cursos, ya sea para decir que la etnografía *De quebradores*

*y cumplidores* no cumple con las reglas canónicas de la etnografía. Pero pues ya me leen y me citan... y hago parte ya, creo, del relato oficial de la historia del Departamento de Antropología.

Vale la pena detenerse en la mención a la investigación que dio forma al ya conocido texto *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia* y que, podríamos afirmar, se convirtió en un referente ineludible en el campo de análisis de las masculinidades en el país y ayudó a consolidar sus aportes tanto en la emergente área de los estudios de género como en la de la antropología con esta inclinación particular. Después de todo, es innegable la importancia hoy del enfoque interseccional y de los estudios de identidad en la disciplina, así como la sincronía del trabajo de Mara con estas sensibilidades antropológicas. Ejemplo de ello, ha sido la continuidad, desde antes de ese primer trabajo etnográfico a gran escala, de ciertos hilos temáticos en su trayectoria: cuerpo, sexualidad, representaciones sociales, diferencia y desigualdad. O como lo diría ella, la idea siempre presente de “la conversión de las diferencias en desigualdades sociales”.

Publicado en el 2002, *De quebradores y cumplidores* tiene sus antecedentes en las investigaciones desarrolladas en esos primeros años y, específicamente, en los proyectos con los cuales, por un lado, ganó el concurso financiado por la Cooperación Holandesa para impulsar los programas de mujer y género y, por el otro, garantizó su entrada a la Universidad Nacional de Colombia. Este sería el primer trabajo propiamente interseccional de Mara. Trascendió el binomio masculino-femenino: no se aproximó a los hombres de Quibdó y de Armenia en relación con las mujeres de Quibdó y de Armenia, sino que incorporó a ese análisis el eje étnico-racial y comenzó a hablar de hombres de diferentes clases, regiones y grupos sociales.

[E]so es exactamente lo que hace la interseccionalidad, es decir, es asumir una metodología relacional en términos fuertes y mostrar cómo no se puede pensar la dominación en una sola escala, en una sola dimensión; la dominación sería por lo menos tridimensional, en términos de clase, “raza” y “género”. Entonces, ese fue mi primer trabajo interseccional. Todo lo que yo hago ahora lo empecé a pensar cuando hacía el trabajo *De quebradores y cumplidores*.

Con ese trabajo se hizo evidente, en sus propias palabras, “la importancia de problematizar los lugares de dominación, es decir, la pertinencia de estudiar no solamente a los grupos dominados, sino también a los dominantes”. Aunque hoy el análisis de las relaciones sociales presupone un cuestionamiento del poder, y de su naturaleza relacional, y por eso esta frase pueda parecer obvia, no hay que olvidar que en la historia de los conocimientos que surgieron con el objetivo primario de “visibilizar” y, con ello, de reivindicar el carácter político de la enunciación, la educación y del saber, como lo fueron los estudios de género, esto significó, en un principio, iluminar las condiciones de vida de quienes habían sido silenciados. Visibilizar a los grupos minoritarios, marginales. En el caso de Mara, si bien en su carrera investigativa dio cabida y enfatizó en distintos momentos las circunstancias de vida de mujeres de diferentes sectores, su énfasis rápidamente se volcó sobre la idea clave de iluminar los “lugares de dominación”, que implica tener en cuenta las múltiples pertenencias en esa jerarquía. Y eso es claro para ella desde que comenzó a investigar sobre masculinidades, pero no evidente dentro del entonces naciente campo de género en el país.

Desde mi perspectiva, diría que la interseccionalidad se ha convertido desde hace algunos años en la expresión para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder. Este enfoque no es novedoso dentro del feminismo y de hecho existe actualmente un acuerdo para señalar que las teorías feministas habían abordado el problema antes de darle un nombre. Pero lo que sí es relativamente nuevo es la forma en que esta perspectiva ha circulado en los últimos tiempos, en distintos contextos académicos y políticos, como uno de los enfoques clave de los debates contemporáneos en torno a la “diferencia”, la diversidad y la pluralidad. En mi trabajo posterior a *De quebradores y cumplidores* me he interesado por la interseccionalidad como problemática antropológica y como problemática política. Como problemática antropológica, en el sentido en que he trabajado sobre la articulación concreta de las formas de dominación de género, clase y raza, experimentadas de acuerdo con las características sociales de las(os) agentes y grupos concernidos. Es decir, teniendo en cuenta que cada agente social es producido por la imbricación de

las relaciones de clase, género y raza. Pero también he trabajado la interseccionalidad como problemática política que responde a dos preocupaciones estratégicas para el movimiento feminista: la búsqueda de construir un sujeto político universalizable y sus relaciones con otros movimientos sociales.

### CONSIDERACIONES FINALES

Ya Mara se refería a los cambios que han afectado este contexto en el transcurso de los últimos 14 años y que, en términos generales, corresponden a ese sentido de renovación y ampliación que se supone ha llevado a la disciplina a reconocer problemáticas antes inéditas en las investigaciones sociales y etnográficas locales, pero también a acoger voces diversas en la construcción misma del conocimiento y de la comunidad antropológica. Con el tono que nos da su especial interpretación de esta historia, es posible rescatar algunos de los hilos que han reconfigurado dicha apertura. Mara considera, por ejemplo, que la antropología colombiana se ha hecho un poco más flexible y atenta a nuevas propuestas, y que eso se ha debido, en gran medida, a los cuestionamientos de todo tipo que ha sufrido en los últimos años: de sus fronteras, del método, del compromiso con la investigación y el trabajo social, de lo que implica estudiar contextos de conflicto. De hecho, el discurso de la violencia política, de la guerra y del desplazamiento se ha comenzado a “sexuar” (a través de investigaciones como las de Donny Meertens). Pero la cuestión de género es un tema relativamente reciente en la historia de la antropología en Colombia y esta aún “funciona un poco con una lógica defensiva”, orientada a resguardar su especificidad y sus fronteras de esfuerzos como los de los estudios culturales que han amenazado el monopolio de su “terreno de predilección”: la cultura (cfr. por ejemplo, Restrepo 2007; Rojas 2011).

Lo cierto es que de ser casi por completo inexistentes, hacia finales de los noventa, la perspectiva de género y sus progresos en relación con la teoría feminista —incluyendo el desarrollo del debate interseccional y de su relevancia para la investigación social—, tanto en los análisis antropológicos como en la situación profesional, han pasado a tener hoy un lugar más o menos visible, aunque todavía no central, en la historia del Departamento de Antropología de la UNAL, en particu-

lar, y de las antropologías colombianas, en general. En ese proceso, el trabajo de Mara ha logrado consolidar esa línea, con la persistencia de sus investigaciones y cursos, y al tiempo ha sido validado no solo por su empeño en este sentido, sino por paulatinos reconocimientos, colaboraciones disciplinares e interdisciplinarias, cierto respaldo institucional derivado de su pertenencia simultánea a la Escuela, e igualmente por diferentes desplazamientos y aperturas en la forma de hacer antropología en el país. Solo en el caso del cuerpo docente del departamento de la Universidad Nacional, según lo que nos cuenta Mara, se vislumbra algo de las permanencias y transformaciones delineadas: si bien este continúa siendo mayoritariamente masculino, las mujeres tienen hoy también mayor reconocimiento, y la original relación de fuerzas ha cedido.



**Figura 6.**

En la Dirección de la Escuela de Estudios de Género, 2012

Fuente: archivo de Mara Viveros.

Es por ello que, dentro de este panorama general, es crucial considerar no solo las versiones oficiales y los grandes relatos de la disciplina, sino también los impulsos divergentes o, incluso, en términos de Pérez (2010), las disidencias que muestran otras realidades de apropiación y creación en el proceso de construcción del conocimiento. Del entramado que pueda reconstruirse igualmente de la especificidad de circunstancias vitales, decisiones personales y profesionales, vocaciones e intereses (no siempre por completo coherentes o claros), lecturas subjetivas y trayectorias de formación, surgen miradas capaces de iluminar las condiciones biográficas y sociales que afectan al tiempo las dinámicas de reproducción y transformación de un determinado campo del saber. En este caso, el filtro de la narración de Mara Viveros nos permite poner de relieve una lectura entre otras posibles, la de una mujer que llegó a la antropología con expectativas ya convulsionadas por un recorrido amplio en las ciencias sociales y distinto a la especialización intradisciplinar, con preguntas forjadas en la interconexión de diferentes aproximaciones, pero también con la oportunidad de encontrarse en un momento especial de transgresión y cuestionamiento de la tradición antropológica. Esta relación entre motivación y contexto institucional es justamente la que hace posible considerar a la vez la potencialidad y dificultad de trabajar en las márgenes, en el doble sentido antes señalado: como posición periférica dentro de las prioridades temáticas de la disciplina y como apuesta revitalizadora por el privilegio de tender puentes críticos y productivos entre distintos campos de estudio.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arango, Luz Gabriela, Magdalena León y Mara Viveros. 2004. “Estudios de género e identidad: desplazamientos teóricos”. En *Género e identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, compilado por Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros, 21-35. Bogotá: Universidad de los Andes.

Barreto, Juanita. 2005. “El pensamiento feminista y los estudios de género en los debates sobre la transdisciplinariedad”. En *Cultura, identidades y saberes fronterizos. Memorias del Congreso Internacional: Nuevos Paradigmas Interdisciplinarios en las Ciencias Sociales*, vol. 1., comp. Jaime Eduardo Jaramillo, 275-586. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bonder, Gloria. 1998. "Introducción". En *Estudios de la mujer en América Latina*, editado por Gloria Bonder, 3-16. Washington: CIDI, OEA.

Cunin, Elizabeth y Vasco, Luis Guillermo. 2004. Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe. Realizada por Elisabeth Cunin. Consultada el 20 de noviembre del 2012. <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=63>

Gómez, Vanessa. 2010. *Itinerario de una sensibilidad política: feminismo y trabajo académico en la Universidad Nacional*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Langlois, Christine. 1999. "Recent Developments in French Anthropology of France and the Role of the Mission du Patrimoine Ethnologique". En *Cultural Anthropology* 14 (3): 409-416.

León, Magdalena. 2004. "Reflexiones para un debate sobre los estudios de género". En *Pensar (en) género: teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, editado por Carmen Millán de Benavides y Ángela María Estrada, 355-371. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

León, Magdalena. 2007. "Tensiones presentes en los estudios de género". En *Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre movimiento social, la academia y el Estado*, editado por Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana, 23-46. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Meertens, Donny. 1998. "Los estudios de la mujer en Colombia: procesos, coyunturas, espacios". En *Estudios de la mujer en América Latina*, editado por Gloria Bonder, 70-86. Washington: CIDI, OEA.

Mintz, Sidney. 1979. "The Anthropological Interview and the Life History". En *The Oral History Review* 7:18-26.

Morcillo, Aurora. 2005. "Notas para la historia del género". En *Cultura, identidades y saberes fronterizos. Memorias del Congreso Internacional: Nuevos Paradigmas Interdisciplinarios en las Ciencias Sociales*, vol. I, compilado por Jaime Eduardo Jaramillo, 287-290. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Pérez, Andrea Lissett. 2010. "Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia". En *Boletín de Antropología* 24 (41): 399-430.

Puyana, Yolanda. 2007. "Los estudios de mujer y género en la Universidad Nacional de Colombia". En *Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el Estado*, editado por Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana, 115-152. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Restrepo, Eduardo y Elizabeth Cunin. 2004. *Historias y políticas de la antropología en Colombia*. Entrevista realizada por Elisabeth Cunin a Eduardo Restrepo, Bogotá, diciembre del 2004. Consultado el 20 de septiembre del 2012.

[http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCMQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ram-wan.net%2Frestrepo%2Fdокументos%2Fentrevista-elisabeth1.doc&ei=sxllUKmWJYy-9QSWnoGgAg&usg=AFQjCNFQEEnulowkViBjNAnVqOGZfBbz7Q&sig2=9LtNrogap\\_VuFV9v45YydQ](http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCMQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ram-wan.net%2Frestrepo%2Fdокументos%2Fentrevista-elisabeth1.doc&ei=sxllUKmWJYy-9QSWnoGgAg&usg=AFQjCNFQEEnulowkViBjNAnVqOGZfBbz7Q&sig2=9LtNrogap_VuFV9v45YydQ)

Restrepo, Eduardo. 2007. "Antropología y colonialidad". Consultado el 7 de septiembre del 2012.

<http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/antropologia%20y%20colonialidad.pdf>

Rogers, Susan Carol. 2001. Anthropology in France. *Annual Review of Anthropology* 30: 481-504.

Rojas, Axel. 2011. "Antropología y estudios culturales en Colombia. Emergencias, localizaciones, desafíos". *Tabula Rasa* 15: 69-93.

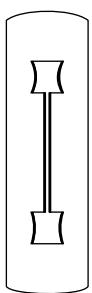
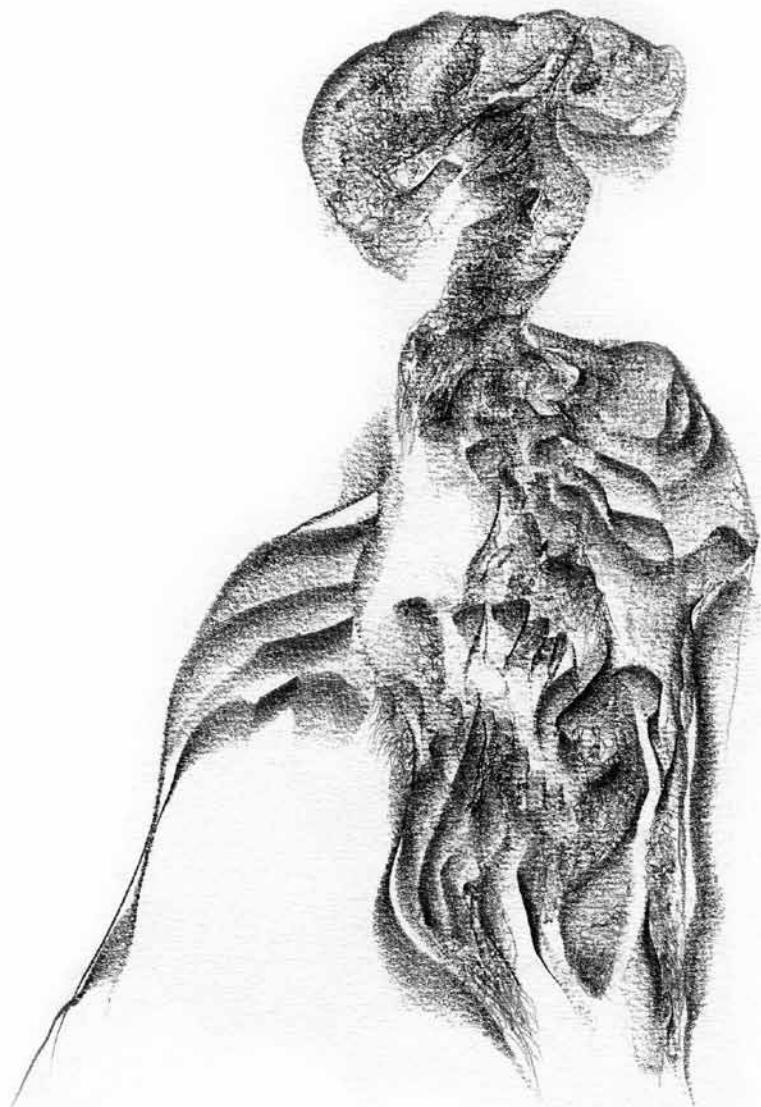
Valencia, Inge Helena y Enrique Jaramillo. 2008. "Trayectoria y problemáticas de la antropología en Colombia. Entrevista a Eduardo Restrepo". Consultado el 14 de septiembre de 2012. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/entrevista-eduardo.pdf>

Viveros, Mara. 2004. "El concepto de género y sus avatares: interrogantes en torno a unas viejas y nuevas controversias". En *Pensar (en) género: teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*, editado por Carmen Millán de Benavides y Ángela María Estrada, 171-193. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Viveros, Mara. Entrevista, Bogotá, 27 de agosto del 2012.

Wills, María Emma. 2007. *Inclusión sin representación. Participación política de las mujeres entre 1970 y 2000*. Bogotá: Norma.

# LO RECIENTE





MARGARITA SERJE Y STEFANO ANZELLINI (COMPS.)

*Los dilemas del reasentamiento. Debates y experiencias de la Mesa Nacional de Diálogos sobre Reasentamiento de Población*

Bogotá: Universidad de los Andes. 2012. 254 páginas.

Las distintas miradas y casos sobre los asentamientos humanos y el reasentamiento involuntario de poblaciones en Colombia, que en este libro se trabajan, me llevó a reflexionar sobre los procesos de reconfiguración territorial en el país; una temática muy presente en los discursos y agendas políticas y académicas en la actualidad<sup>1</sup>, y que será el tema central de esta reseña, pues no es una noción explícita en cada uno de los once artículos que estructuran el libro, pero considero importante su aporte al propósito que los grupos de investigación de los departamentos de Antropología y Arquitectura —Naturaleza y Sociedad, y Diseño y Gestión de Vivienda, respectivamente— de la Universidad de los Andes se plantean con esta publicación (Anzellini 2012, 11):

Contribuir al diseño de políticas tanto de prevención como de atención a la población que habita zonas de riesgo, las atinentes al ordenamiento y manejo de

proyectos en zonas de interés para el desarrollo de obras públicas y de explotación o manejo de recursos naturales y las orientadas a las poblaciones desplazadas.

Si algo queda claro en la introducción que hace Margarita Serje a este trabajo, es que los asentamientos y los reasentamientos involuntarios están ligados históricamente a una práctica de transformación de las formas de organización territorial, a la imposición de nuevas culturas económicas y a la facilitación de la extracción de los recursos (Serje 2012, 19). Para la autora es necesario ubicar dichos fenómenos como constitutivos de un proyecto político y económico particular y no como un designio universal e inevitable “como se nos presenta normalmente la modernidad y el desarrollo” (Ibid., 20).

Según Darío Fajardo (2002), la configuración y reconfiguración del territorio actual en Colombia resulta de un largo proceso histórico, por el cual, la demanda de los mercados externos, los intereses de capital privado y las decisiones del Estado han re-definido la asignación de los recursos sobre el territorio nacio-

<sup>1</sup> Pensemos por ejemplo en el tema de víctimas y restitución de tierras y en la Ley 1448 de 2011 “por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones”.

nal. Asentamientos y reasentamientos son, entonces, una expresión concreta de esos procesos de reconfiguración del territorio, por los que Colombia ha estado pasando desde hace varias décadas, estimulados y exacerbados por la dinámica de la violencia y del conflicto armado. Por ello, tiene sentido, tal como se propone en este libro, pensar los asentamientos y reasentamientos como procesos políticos insertos en relaciones de poder.

Desde esta perspectiva, temas como el desarrollo de proyectos de gran envergadura —a causa de riesgos y desastres naturales— o para atender a las poblaciones desplazadas por la violencia y el conflicto armado, son vistos por los distintos autores de este libro, más allá de “un problema técnico y administrativo” (Serje 2012, 20). No es gratuito que este trabajo se haya gestado a partir de varias discusiones en la Mesa Nacional de Diálogos sobre Reasentamiento de Población (2006-2011), un espacio académico desde el que se reflexionan las prácticas y los desafíos de los reasentamientos de poblaciones, en cuanto objeto de estudio e intervención.

Pero retomemos la idea de configuración y reconfiguración territorial. Para Milton Santos (1996, 74)

[...] sea cual sea el país y el estado de desarrollo, siempre existe una configuración territorial formada por la constelación de recursos naturales, lagos, ríos, planicies, montañas y bosques, y también por los recursos creados: carreteras, ferrocarriles, conducciones de todo orden, diques, presas,

ciudades, y otros. Este conjunto de todas las cosas dispuestas como un sistema es lo que conforma la configuración territorial, cuya realidad y extensión se confunden con el propio territorio de un país. Tipos de bosques, suelo, clima, deslizamientos, son interdependientes, como también son las cosas que el hombre sobrepone a la naturaleza. Es más, la interdependencia se complica y completa justamente porque se presenta entre las cosas que llamamos naturales y las que llamamos artificiales. [...] la configuración territorial es un todo. Al más rico y audaz de los mercaderes, de nada le valdrá comprar un trozo de una carretera. ¿Qué podría hacer con eso? ¿De qué sirve adquirir un pedazo de calle? ¿Qué se puede hacer con ese fragmento, sino utilizarlo dentro y en función de la totalidad de las cosas que forman la configuración territorial? [...] la configuración territorial es el conjunto total, integral de todas las cosas. [...] la configuración territorial es siempre un sistema, o mejor, una totalidad.

Para Pérez Martínez (2004, 65):

La configuración territorial puede definirse como un escenario de articulaciones complejas entre individuos, grupos sociales, relaciones y conflictos en las que se ha adoptado una espacialidad particular, referida al ejercicio del dominio hegemónico sobre cierta porción del espacio geográfico nacional, en la cual se distinguirían procesos de territorialización que se definen por el tipo de poblamiento y el poder que detenta determinado grupo, sujeto individual o social.

Para Santos (1996, 107):

La organización espacial correspondiente a una región o a una unidad político administrativa de un país no se planea de forma autónoma. Para cada país, del mismo modo que hay una sociedad global, hay también un espacio total. Las leyes que regulan la sociedad (el conjunto de relaciones sociales) rigen sobre el país como un todo, de forma indivisible, y las infraestructuras que integran el territorio (carreteras, etc.) también son indivisibles.

Esto, en otras palabras, sugiere que cada territorio se configura de acuerdo con decisiones que se toman a escala nacional, pero en un contexto internacional que condiciona de igual manera actividades productivas, usos del territorio, actores actuantes. Estas variables tienen diversos niveles de concreción; en lo local se concretan políticas supranacionales, para lo cual se ha venido utilizando el término de lo 'glocal'. La esencia, por tanto, de la reconfiguración territorial está en la "metamorfosis del espacio habitado" (Santos 1996), en el cambio de la "morfología" de los territorios y de la estructuración socioespacial. Aquí es donde temas como los asentamientos y los reasentamientos involuntarios resultan claves, pues estas dinámicas de administrar y movilizar a las poblaciones revelan, tal como se sugiere en el libro, procesos sociales y culturales concretos.

Me gustaría finalizar esta reseña retomando seis elementos que Arturo Escobar nos propone para pensar en los

territorios y en los procesos que los reconfiguran. Elementos que podrían identificarse en cada uno de los artículos que estructuran este libro y que a la vez, sirven para reflexionar sobre la necesidad de hacer de lo territorial una categoría de análisis más central en temas como los asentamientos y reasentamientos. Escobar propone pensar en:

1. Los procesos históricos de formación geológica y biológica. En relación con la temática central del libro (asentamientos y reasentamientos) esto podemos tomarlo como los procesos y características físicas y biológicas relacionadas directamente con la naturaleza. Se puede entender además como las "dotaciones naturales" y las condiciones ambientales en torno a las cuales se desenvuelven parte de los conflictos. También es relevante observar los cambios en la cobertura vegetal, especies, usos del suelo, procesos productivos, caracterización y disponibilidad de recursos naturales, entre otros. Los artículos que forman la primera parte de este libro (el reasentamiento desde la perspectiva de la Gerencia de proyectos) podrían ubicarse bajo este elemento analítico.

2. Los procesos históricos constituidos por las prácticas diarias de grupos étnicos, indígenas y mestizos: en este punto puede enfatizarse el contenido sobre la población asentada en un determinado territorio. Observar factores demográficos como por ejemplo patrones, procesos y ciclos de poblamiento, procesos de ocupación

y apropiación del territorio, distribución espacial, establecimientos de habitación temporales y/o permanentes, procesos migratorios por auges y descensos productivos, desplazamientos forzados, origen y edad de los migrantes, estilos de vida, concepciones y patrones culturales, resulta clave. Las experiencias de proyectos sobre reasentamientos que en este libro se presentan y los textos sobre la reconstrucción de los lugares por parte de los habitantes (partes II y III del libro) están relacionados con este segundo elemento analítico.

3. Los procesos históricos de acumulación capitalista, de lo local a lo global: resulta fundamental entender los procesos del capital en los escenarios que abordan los autores de este libro. Margarita Serje hace una excelente introducción a un propósito de este elemento. Ahora, faltaría profundizar sobre la organización económica del territorio, la vinculación a economías nacionales y globales, los actores económicos presentes, la localización industrial, las cadenas productivas, políticas macroeconómicas, los flujos de capitales, la concentración o desconcentración productiva territorial, pues son variables que muestran esos procesos de acumulación capitalista y que estructuran los asentamientos y reasentamientos.

4. Los procesos históricos de incorporación de las regiones al Estado, particularmente mediante el desarrollo y las representaciones y estrategias de conservación. Un elemento central para la discusión de los asentamientos y reasen-

tamientos, sería pertinente profundizar sobre las diversas influencias que ejerce el Estado sobre los territorios, las políticas públicas, los marcos normativos y legales, los incentivos institucionales, la gobernabilidad, los agentes estatales, las instituciones, las regulaciones, los procesos de descentralización

5. Las prácticas político-culturales de los movimientos sociales. Temas como las estrategias subalternas de localización ejercidas por las comunidades y los movimientos sociales territoriales, las territorialidades no hegemónicas, la significación de los espacios y las propuestas alternativas de desarrollo, también podrían ser objeto de análisis en los procesos de asentamiento y reasentamiento.

6. Los discursos y prácticas de la tecnoociencia, particularmente en las áreas de conservación de la biodiversidad y de la sostenibilidad. Sería ideal avanzar en estudios que relacionen los asentamientos y reasentamientos con la tecnología y la ciencia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anzellini, Stefano. 2012. "Presentación". En *Los dilemas del reasentamiento. Debates y experiencias de la Mesa Nacional de Diálogos sobre Reasentamiento de Población*, compilado por Margarita Serje y Stefano Anzellini, 11-16. Bogotá: Universidad de los Andes.

Escobar, Arturo. 2002. *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Chapel Hill: Envión Editores.

Fajardo, Darío. 2002. *Para sembrar la paz, hay que aflojar la tierra*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, IDEA.

Pérez Martínez, Manuel Enrique. 2004. “La conformación territorial en Colombia: entre el conflicto, el desarrollo y el destierro”. *Cuadernos de Desarrollo Rural* 051. Pontificia Universidad Javeriana.

Santos, Milton. 1996. *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos Tau.

Serje, Margarita. 2012. “Los dilemas del reasentamiento. Introducción a los de-

bates sobre procesos y proyectos de reasentamientos”. En *Los dilemas del reasentamiento. Debates y experiencias de la Mesa Nacional de Diálogos sobre Reasentamiento de Población* compilado por Margarita Serje y Stefano Anzellini, 11-16. Bogotá: Universidad de los Andes.

ANDRÉS CANCIMANCE LÓPEZ

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

## SANTOS BOAVENTURA DE SOUZA Y JOSÉ LUIS EXENI RODRÍGUEZ (EDS.)

### *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*

La Paz: Abya-Yala, Fundación Rosa Luxemburgo. 2012. 754 páginas.

Esta obra compila los resultados de una investigación dirigida por Boaventura de Souza Santos, en Bolivia y Ecuador, entre el 2010 y el 2012, sobre las justicias indígenas en el contexto de la construcción de los Estados plurinacionales e interculturales. Este volumen presenta los hallazgos del caso boliviano, coordinado por José Luis Exeni. El libro comprende tres partes, antecedidas por un ensayo de síntesis teórica, escrito por Santos, y una presentación, elaborada por Exeni y Martín Bazarco; cada una contiene estudios históricos, teóricos, interpretativos y de caso, a cargo de un equipo interdisciplinario e intercultural. La primera parte se concentra

en la descripción del contexto histórico y sociopolítico de la justicia indígena. La segunda comprende cuatro estudios de caso realizados en comunidades de las distintas regiones del país, y la última propone una perspectiva comparativa con los resultados del caso ecuatoriano.

Según Santos, a diferencia del multiculturalismo liberal, que reconoce sistemas de derecho, distintos al de la cultura dominante, siempre y cuando no interfieran con ella, la interculturalidad consagrada en los textos constitucionales de Bolivia y Ecuador apuesta no solo por el reconocimiento de la diversidad, sino por el enriquecimiento mutuo entre las

distintas culturas. Ello enfrenta como principal obstáculo el colonialismo y el racismo, en los medios de comunicación y en las prácticas de la justicia ordinaria. La justicia indígena es reducida a linchamientos, que no hacen parte de sus prácticas, y es vista como un obstáculo al desarrollo basado en la extracción de materias primas. Para Santos, existen cuatro formas de relación entre los sistemas de justicia: negación, coexistencia, reconciliación y convivialidad. Esta última es un deber ser; supone el mutuo reconocimiento y enriquecimiento entre la justicia ordinaria y la indígena, y no puede decretarse; requiere el desarrollo de una cultura jurídica de convivencia, que aproveche las formas de coordinación desde abajo que se han ensayado en la historia.

Los seis estudios de la primera parte reconstruyen los avatares del derecho y la justicia indígenas, en perspectiva histórica y sociológica, desde épocas precoloniales. La persistencia del derecho indígena es una expresión de resistencia de las culturas originarias frente al despliegue uniformizador de los dispositivos coloniales, tanto en la época colonial como en la republicana. Estos trabajos también delinean el contexto de la justicia indígena en el marco de construcción del Estado plurinacional. El diagnóstico general es que las relaciones entre justicia indígena y justicia originaria, más que de coordinación, son de profunda asimetría, porque la primera se impone sobre la segunda, negándola y criminalizándola. La nueva constitución

boliviana (2009) reconoce la “justicia indígena originaria campesina” (JIOC) con un estatus igualitario al de la justicia ordinaria y, en diciembre del 2010, se promulgó la Ley de Deslinde Jurisdiccional, que establece la obligatoriedad de la coordinación entre ambas. La actual existencia de la justicia indígena no solo es una manifestación de resistencia cultural; también se explica por la necesidad de suplir los vacíos de la justicia ordinaria: desde la falta de presencia estatal en el territorio, hasta los prejuicios racistas y coloniales que se mantienen en sus prácticas, pasando por sus carencias operativas por falta de financiación. No obstante, entre ambos tipos de justicia existen diferencias considerables. La comunidad originaria es parte integral de su sistema de justicia; por tanto, a diferencia de la justicia ordinaria, no necesariamente implica un saber o algún tipo de instancia especializada en administrar justicia. En las comunidades, las autoridades se proveen por medio de distintos mecanismos, incluyendo la rotación de turnos y, con frecuencia, las asambleas de las mismas toman parte en los procesos de administración de justicia.

En la segunda parte de la obra se presentan cuatro concienzudos estudios de caso en comunidades de todas las regiones con poblaciones y comunidades originarias; el primero, en algunos ayllus de la Marka Jesús de Machaqa, donde se mantiene la organización originaria en una mixtura con la forma sindical. El siguiente estudia la justicia indígena en

ayllus de Patacamaya y Umala, organizados en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y en la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); continúa el estudio centrado en las comunidades periurbanas de la ciudad de El Alto, que se encuentran organizadas en la Federación Sindical Única de Comunidades Agrarias de Radio Urbano y Suburbano de La Paz (FESUCARUSU), y finaliza con el estudio que aborda a varias comunidades guaraníes organizadas en la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG).

En cada caso se analizan las relaciones que históricamente han tenido estas comunidades con el Estado boliviano y, consiguientemente, con la justicia ordinaria. Del mismo modo, se examinan autoridades, procedimientos, tipos de conflictos y sanciones aplicadas por la justicia indígena. En cada uno de estos ítems existe una gran diversidad, producto de las distintas situaciones de las comunidades en sus regiones, la especificidad cultural de sus poblaciones, sus formas de organización y las relaciones que han mantenido con el sistema de justicia ordinario. Por ejemplo, mientras en ciertas regiones del altiplano, las autoridades comunitarias que administran justicia están constituidas en sindicatos agrarios, en otros lugares de la misma región se hacen ingentes esfuerzos por recuperar las autoridades y las prácticas tradicionales. Por tanto, hay una gran variabilidad en cuanto a las autoridades que adminis-

tran justicia en cada una de las regiones. En ciertos casos se han creado instancias especializadas para hacer justicia, pero en otros se mantiene la figura del “corregidor”, dependiente de Estado boliviano.

La mayoría de los conflictos que debe resolver la justicia indígena, tiene que ver con problemas de linderos, violencia intrafamiliar, peleas entre comunarios y robo, entre otros. La resolución de estos conflictos está dirigida al restablecimiento de las relaciones de armonía entre los miembros de la comunidad. Por ello, las sanciones siempre incluyen la reparación a las víctimas, de acuerdo con el grado de culpa. Sin embargo, existe alta variabilidad en cuanto a las sanciones y los procedimientos. Las primeras pueden comprender el trabajo para la comunidad, los castigos físicos —que no pueden ser concebidos simplemente como tortura desde un entrampado simbólico ajeno a la comunidad—, o la expulsión de la comunidad en casos graves. En cuanto a los procedimientos, generalmente se trata de que las partes lleguen a un acuerdo; si este no se consigue, se recurre a las autoridades. Dependiendo de la gravedad del caso, puede ser llevado a la asamblea de la comunidad. En casos graves, como la violación o el asesinato, interviene la justicia ordinaria para tomar el caso o hacer acompañamiento. No se contempla la pena de muerte y menos el linchamiento, con el que se ha estigmatizado la justicia indígena.

En cuanto a las relaciones entre los sistemas de justicia indígena y justicia or-

dinaria, al interior de las comunidades se prefiere el primero, dado que la justicia ordinaria se percibe como corrupta, discriminatoria, de difícil acceso, lenta y costosa. Sin embargo, la resolución de las transgresiones más graves se traslada muchas veces, de forma voluntaria, a la justicia ordinaria, lo cual se debe a que asuntos como la violación o el asesinato atentan contra la lógica de la comunidad y provocan tal pérdida de confianza que se hace muy complicado ejercer justicia de modo imparcial, además de que muchas veces no se cuenta con los procedimientos necesarios para realizar la investigación.

La última parte del texto ensaya una comparación con el caso boliviano, en cuanto a los mecanismos de coordinación entre justicia indígena y justicia ordinaria. De este ejercicio se extrae la conclusión principal de que la coordinación entre los dos sistemas hace parte de la construcción del Estado plurinacional. Por consiguiente, más allá de una ley, la coordinación requiere del desarrollo de instituciones interculturales y de una cultura pública intercultural. En el caso boliviano la Ley de Deslinde Jurisdiccional ha terminado por limitar las formas en que ambos sistemas de justicia pueden cooperar e, incluso, ha sancionado legalmente la subordinación de la justicia indígena a la ordinaria, al limitar los ámbitos y materias de su competencia. Más aún, la interpretación de la Ley puede cercenar las competencias de la justicia indígena, criminalizar sus autoridades, imponer el

derecho ordinario a los pueblos originarios y limitar el derecho a su autodeterminación y autonomía. Por consiguiente, la convivialidad entre ambos sistemas de justicia no necesariamente se construye por la vía legislativa, dado que parte de un proceso de experimentación y aprendizaje. La ley no es suficiente para forjar este tipo de relación, sino que, por el contrario, en ciertos casos puede obrar como un obstáculo. Lo más indicado, de acuerdo con los autores, es dejar su regulación en manos de un órgano jurisdiccional como el Tribunal Constitucional, que esté abierto a la experimentación y pueda lidiar con las contingencias que ella supone, al tiempo que salvaguarda los derechos fundamentales. La composición de estos órganos debería expresar el pluralismo cultural de la sociedad, estar formados por expertos en justicia indígena y ordinaria, que puedan aplicar una lectura intercultural de los problemas y ser capaces de hacer la traducción intercultural.

En suma, la obra constituye un aporte muy completo y crítico a los estudios sobre la justicia indígena en Bolivia y América Latina. Una de sus virtudes es que abandona por completo cualquier visión romántica de la justicia indígena, para apreciar en sus justas proporciones sus límites y potencialidades, de cara a la construcción de la plurinacionalidad y de la interculturalidad. Por ejemplo, así como la justicia indígena contribuye a la autodeterminación de los pueblos originarios y a la armonía en su interior,

también es cierto que presenta límites en ciertos casos: cuando las autoridades comunitarias no pueden ser imparciales para administrar justicia, dados los lazos de parentesco que tienen con los implicados, o cuando los conflictos superan la dimensión territorial de las comunidades, como sucedió en ciertas regiones del altiplano en las que se presentaron conflictos entre ayllus hasta el 2001.

Otro aspecto sobre el que esta investigación da luces es la situación de las mujeres indígenas. Solo una comunidad tomó la decisión de nombrar como máxima autoridad a una mujer, lo cual informa del grado de subordinación que aún se mantiene, pese a las innegables transformaciones que se vienen presentando. El grado de empoderamiento de las mujeres depende, en gran medida, de la forma organizativa que tenga la comunidad. En comunidades que se organizan según el patrón sindical, su participación es mucho más reducida. En contraste, en las comunidades donde prima la organización tradicional, las mujeres tienen la oportunidad de participar en igualdad de condiciones bajo la dualidad de la pareja o *chacha warmi*, pero no siempre se da el caso; en ocasiones esa

dualidad solo funciona de manera formal, mientras que, realmente, quien ejerce los cargos es el hombre. Además, no supone que las mujeres participen en igualdad de condiciones con los hombres, sino solo aquellas que se han casado, han accedido de esa forma a la mayoría de edad y constituyen una familia.

Finalmente, la obra permite colegir que la justicia indígena es dinámica, no es un sistema anquilosado, sino que se transforma de acuerdo con las presiones internas y externas a las que está expuesto. Esas presiones provienen de distintos flancos. Por ejemplo, al interior, provienen de las dinámicas de cambio generacional y cultural, suscitadas por las migraciones y los intercambios con entornos urbanos. En el ámbito externo, provienen de las presiones a que se ven sometidas las comunidades por el modelo de desarrollo basado en la extracción de materias primas, lo que conlleva un uso estratégico de la justicia indígena para proteger su territorio y su autonomía.

EDWIN CRUZ RODRÍGUEZ

*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*



## PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 27, N.º 2 · 2013

---

### CARLOS ANDRÉS BARRAGÁN

Antropólogo, candidato a Ph. D. del programa de Estudios de Ciencia y Tecnología (STS) y del Departamento de Antropología en la Universidad de California, Davis. Su tesis, “Situating genomic expressions: Human genetics research and contentious bio-identities in Northern South America” es una etnografía multisituada sobre la articulación de capitales biológicos y nuevas formas de identidad. Su trabajo etnográfico considera la producción y la trayectoria de científicos dedicados a la biodiversidad humana, desde áreas como la biomedicina y los estudios de ancestría; asimismo analiza la circulación, apropiación y discusión de abstracciones tales como etnicidad, raza y mestizaje en el campo de la genética humana y la antropología sociocultural y biológica.

### JOSÉ ABELARDO DÍAZ JARAMILLO

Candidato a doctor en Historia en la Universidad Nacional de Colombia, donde obtuvo su título de Magíster en Historia. Actualmente es docente de la Universidad de Cundinamarca, sede Fusagasugá.

### IRINA FLÓREZ RUIZ

Antropóloga de la Universidad Externado de Colombia. Su trabajo de grado “Los colores del yajé: aprendizajes mestizos en la ciudad de Bogotá” fue postulado a mención especial por los jurados. Participó en el Diplomado Normatividad e Interculturalidad de la Universidad Externado de Colombia en el marco del Proyecto Alfa-Trall de la Unión Europea. Su trayectoria investigativa gira en torno a los pueblos indígenas de Colombia y otros países, en lo referente a ritos, cantos, visiones de salud-enfermedad y las manifestaciones urbanas de estos conocimientos. Fundadora y colaboradora en Terapias Ancestrales Colectivo, dedicado a la difusión de trabajos de investigación en comunidades urbanas de Bogotá.

LILIANA GÓMEZ CARDONA

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia y magíster en Antropología de la Universidad de Montreal, Canadá; candidata al Doctorado en Antropología en la misma universidad. Becaria del Fondo de Investigación en Salud de Quebec. Exbecaria de Colfuturo y de la Fundación Sainte-Justine. Su experiencia investigativa es en el área de relaciones interculturales, minorías étnicas, utilización de servicios de salud, representaciones y dimensiones sociales y culturales de salud-enfermedad, pluralismo médico y metodologías cualitativas. Es autora de varias publicaciones y comunicaciones internacionales.

JEAN-PIERRE GOULARD

Investigador del Centre de Recherches sur les Mondes Américains (CERMA) de la EHESS, París. Continúa su trabajo con el pueblo tikuna, alrededor de temas principales como la organización social, la religión y la etnohistoria. Autor de varios artículos, entre los que se encuentra “Los yuri/juri-tikuna en el complejo sociolingüístico del noroeste amazónico”, en coautoría con María Emilia Montès; autor de los libros *Entre mortales e inmortales* (2009), *Visages des Hommes, Masques des Dieux, Regards d'Amazonie* (2011), con Dimitri Karadimas, *El nor-este amazónico en 1776* (2011), y coeditor de *Écrits d'Amazonie* (2013) y *La Religion des Tupinamba* (2014) de Alfred Métraux.

CAMILO ERNESTO LOZANO RIVERA

Antropólogo de la Universidad de Caldas, candidato a magíster en Psicología Cognitiva y Aprendizaje en la Flacso, Argentina. Profesor del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas, e investigador del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanas (ICSH), Universidad de Caldas. Se ha desempeñado como docente universitario en la Universidad Abierta Interamericana (Buenos Aires, Argentina) y la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. En los últimos cinco años ha publicado traducciones de artículos científicos y artículos propios en revistas científicas de Colombia, Argentina y España.

CLAUDIA PIEDRAHÍTA PATIÑO

Antropóloga de la Universidad de Caldas. Cuenta con experiencia en investigación sobre problemáticas urbanas, específicamente en las áreas de espacio público y gestión de competencias ciudadanas, en el marco de proyectos financiados por IES de Colombia. Actualmente se desempeña como investigadora en el proyecto de investigación-intervención educativa Entretejiendo, del Movimiento Internacional de Educación Popular y Promoción Social Fe y Alegría.



## **EVALUADORES DE MAGUARÉ, VOL. 27, N.º 2**

---

Mauro Brigeiro · Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil  
Alhena Caicedo Fernández · Universidad Icesi, Colombia  
Clara Inés Carreño Manosalva · Universidad de la Salle, Colombia  
Ángela Milena Castillo Ardila · Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá  
Claudia Margarita Cortés García · Universidad del Rosario, Colombia  
David Fernando García · Universidad Central, Colombia  
Germán Gómez Eslava · Secretaría de Cultura Recreación y Deporte de Bogotá, Colombia  
Andrés Leonardo Góngora Sierra · Museo Nacional- Universidad Federal de Rio de Janeiro  
Isabel Lagarriga Attias · Instituto Nacional de Antropología e Historia, Veracruz, México  
Sergio Martínez Luna · Universidad Camilo José Cela de Madrid, España  
Mauricio Montenegro Riveros · Universidad Central, Colombia  
Carlos Máximo Pimenta · Universidade Federal de Itajubá, Brasil  
Carla Pinochet Cobos · Universidad Alberto Hurtado, Chile  
Rosa Patricia Quintero Barrera · Fundación Universitaria de Popayán, Colombia  
María Clemencia Ramírez · Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia  
Jorge Humberto Ruiz Patiño · Universidad Santo Tomás, Colombia  
Marta Saade Granados · Universidad Externado de Colombia, Bogotá  
Luis Alberto Suárez Guava · Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

### **Facultad de Ciencias Humanas · Universidad Nacional de Colombia**

César Ernesto Abadía Barrero · Departamento de Antropología  
Andrés Cancimance López · Departamento de Antropología  
François Correa Rubio · Departamento de Antropología  
Gloria Garay Ariza · Departamento de Antropología  
Ana María Ospina Bozzi · Departamento de Lingüística  
Rosa Suárez Prieto · Departamento de Psicología



## **ÍNDICE ACUMULATIVO DE ARTÍCULOS CIENTÍFICOS PUBLICADOS EN MAGUARÉ, VOLUMEN 27 (2013)**

---

<b>Número</b>	<b>Páginas</b>	<b>Autor o autora y título</b>
1	29-50	Alcázar Campos, Ana “Relaciones en disputa: nación, género, raza y turismo en Cuba”
2	199-253	Barragán, Carlos Andrés “El rastro de la arqueóloga, la mirada de la antropóloga: diálogos con Alicia Dussán de Reichel y su obra”
1	159-193	Cancimance López, Jorge Andrés “Aquí solamente vivimos los guapos”: prácticas para habitar espacios de muerte en Putumayo, Colombia”
2	127-165	Díaz Jaramillo, José Abelardo “Turmequé y élite en Bogotá: representaciones en torno al deporte chibcha en los años treinta del siglo xx”
1	137-158	Fassin, Eric “ <i>Habitus</i> , conciencia y deseo o la intimidad atravesada por el espacio público”
2	91-125	Flórez Ruiz, Irina “Pintando la sangre y el cuerpo con los colores del yajé: aprendizajes mestizos en Bogotá”
2	21-65	Gómez Cardona, Liliana “Por una antropología médica crítica hoy. Reflexiones a partir de una investigación sobre los problemas gastrointestinales de los niños que pertenecen a una minoría étnica en Canadá”
1	51-70	Gorbach, Frida “Salir del <i>diffusionismo</i> ”

2 67-90 Goulard, Jean-Pierre  
“Colores y olores del cuerpo tikuna”

1 215-240 Langdon, Esther Jean  
“Medio siglo de investigaciones de campo: reflexión autobiográfica sobre las contribuciones de la perspectiva de género”

2 167-198 Lozano Rivera, Camilo E. y Piedrahita Patiño, Claudia  
“La catedral como faro: acercamiento etnográfico a la catedral de Manizales a través de un boceto de Luis Guillermo Vallejo”

2 11-15 Melo Moreno, Marco Alejandro  
“Presentación”

1 105-135 Pérez-Bustos, Tania  
“Lecturas feministas de la comunicación pública de la ciencia en Colombia: un análisis de prácticas documentadas, visibles e invisibles”

1 17-24 Salcedo Fidalgo, Andrés  
“Balance crítico”

1 195-213 Vidal-Ortiz, Salvador  
“Más allá de la nación: la sexualidad y el género como ejes centrales de migración”

1 71-104 Viveros Vigoya, Mara  
“Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia”

## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

**M**aguaré 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 siguientes: 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 a 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 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.

<sup>1</sup> 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: [revistamaguaré@gmail.com](mailto:revistamaguaré@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 (128 palabras máximo) en español e inglés y, además, 10 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 ppp. 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 por el(la) autor(a) del artículo.

### SISTEMA DE REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica del sistema Autor-fecha del Chicago Manual of Style, 16<sup>a</sup> edición, disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. En las citas dentro del texto deben mencionarse entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez 1998, 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos y tres (Shepsle y Bonchek 2005, 45); y cuando son cuatro o más, (Barnes et ál. 2010, 25). En el caso de referenciar un autor citado en una fuente secundaria, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease 1982, 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo del Chicago Manual of Style 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/maguaré/about>, en la sección Normas de Presentación de cualquier número.

## GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

**M**aguaré 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 following: 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 re-

search; 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](mailto:revista-maguaré@gmail.com); or to Universidad

<sup>1</sup> 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.

Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

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 128 words), annexed along with 10 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 dpi. 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 follows the Author-date bibliographic reference system of the Chicago Manual of Style, 16th edition, available at <http://www.chicagomanualofstyle.org>. This system uses parenthetical references for in-text citation and another model for the list of references at the end. The information to be included in parentheses is the following: author's last name, year of publication of the work, and page number. For example: (Benavidez 1998, 125). When citing a work by various authors, the following models are used: two and three authors (Shepsle and Bonchek 2005, 45), and four or more authors (Barnes et al. 2010, 25). When citing an author quoted by another, the following format is used: (Marzal, quoted in Pease 1982, 11-12). The bibliographical reference list shall follow the Chicago Manual of Style system, with the modifications we have made for publications in Spanish. Citation examples may be consulted at <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, in the section Guidelines for the Presentation of Manuscripts of any issue.

## NORMAS PARA A APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

**M**aguaré é uma publicação anual editada desde 1981 pelo Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia. Seu principal objetivo é a divulgação de trabalhos científicos e de pesquisas originais que contribuam para o avanço da antropologia e de outras áreas das ciências sociais. A revista inclina-se à abertura temática, teórica e metodológica, mediante a publicação de documentos relacionados a outras áreas do conhecimento como história, sociologia, literatura, psicologia, assistência social e entre outras com o objetivo de criar redes de conhecimentos e promover a interdisciplinaridade. A equipe editorial é formada por um(a) Diretor(a) adjunto(a) ao Departamento de Antropologia da Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, um(a) Editor(a), um Comitê Editorial formado por docentes de vários Departamentos de Antropologia na Colômbia e um Comitê Científico Internacional, integrado por profissionais estrangeiros de reconhecida trajetória acadêmica, cuja função é acompanhar o processo de edição dos documentos recebidos pela revista, que divulga artigos de variados gêneros<sup>1</sup>, entre os quais se encontram: 1) Artigo de pesquisa científica, que apresenta de forma detalhada os resultados originais de projetos de pesquisa; 2) Artigo de reflexão: documento que apresenta resultados de pesquisas dentro de uma perspectiva analítica ou crítica do autor sobre um determinado tema específico, que recorre a fontes originais, 3) Artigo

curto: documento breve que apresenta resultados originais, preliminares ou parciais de uma pesquisa científica; 4) Crítica literária: documento que resulta de uma revisão literária sobre algum tema de interesse particular. Caracteriza-se por realizar uma análise de no mínimo cinquenta fontes bibliográficas; 5) tradução de textos clássicos, da atualidade ou transcrições históricas de interesse particular dentro da perspectiva temática da revista; 6) Tópicos de monografia: documento que extrai os pontos principais de uma tese apresentada para obtenção de algum título.

### AVALIAÇÃO DE ARTIGOS

Cada artigo recebido pela revista Maguaré é submetido a um processo de seleção feito pelo Comitê Editorial que escolhe os textos que serão avaliados por pares acadêmicos. Uma vez que o texto é selecionado, são determinados três avaliadores nacionais ou internacionais renomados que emitirão um conceito sobre o texto. A publicação final, no entanto, é decisão do Comitê Editorial. Depois de finalizado o processo de revisão, o editor informará ao autor a decisão final sobre o texto. Se este for selecionado pela publicação, a revista enviará ao (a) autor(a) o respectivo formato de autorização para sua publicação em meio impresso ou digital.

### APRESENTAÇÃO DE ARTIGOS

1. Todo material proposto para publicação deve ser inédito e não ter sido apresentado em outras revistas ou qualquer tipo de publicações.

<sup>1</sup> Apesar de ser um guia para detalhar o tipo de textos priorizados pela revista, não suprime a diversidade de documentos recebidos pela publicação.

2. Os artigos podem ser enviados à revista Maguaré, através do e-mail [revista-maguaré@gmail.com](mailto:revista-maguaré@gmail.com) ou ao endereço da Universidade Nacional da Colômbia, Cra. 30 n. 45-03, edifício 212, oficina 130, Bogotá, Colômbia.
3. Os artigos (de 30 páginas em média sem incluir bibliografias ou gráficos) devem ser enviados em \*.doc ou \*.rtf, em letra Times New Roman 12 e com espaçamento duplo. As resenhas terão uma extensão máxima de 1.500 palavras (cerca de 4 páginas).
4. Na primeira página do texto deve estar incluído os seguintes dados do(a) autor(a): nome completo, filiação institucional e e-mail ou endereço para contato. Igualmente, deve incluir seu respectivo resumo (128 palavras no máximo) em espanhol e inglês e 10 palavras-chave, também nos respectivos idiomas. Se o artigo for resultado de uma pesquisa ou projeto, deve incluir (em nota de rodapé) o título e o número da pesquisa e, quando necessário, o nome da instituição que financiou.
5. Em um arquivo digital devem ser entregues as fotografias originais, ilustrações, gráficos ou diagramas. Quanto às fotografias e ilustrações, devem estar no formato PNG, JPG OU TIFF em uma resolução mínima de 300 dpi. Toda imagem, figura ou gráfico, que não seja de autoria do pesquisador deve contar com

a autorização por escrito do autor original para sua publicação e com a respectiva referência ou nota explicativa. Essa autorização é responsabilidade do(a) autor(a) do artigo.

#### SISTEMA DE REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A revista Maguaré submete-se às normas de referência bibliográfica do sistema Autor-data do Chicago Manual of Style, 16<sup>a</sup> edição, disponível em <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Esse sistema conta com um modelo de citação parentética no caso de citação dentro do texto e outro modelo para lista bibliográfica. Nas citações dentro do texto, deve estar mencionado entre parênteses o primeiro sobrenome do autor, o ano de publicação da obra e página, por exemplo, (Benavidez 1998, 125). Para mencionar uma obra de vários autores, são utilizados os seguintes modelos: quando são dois ou três (Shepsle e Bonchek 2005, 45); e quando são quatro ou mais (Barnes et al. 2010, 25). No caso de fazer referência a um autor citado, deve estar escrito assim: (Marzal, citado em Pease 1982, 11-12). A lista de referência deve submeter-se ao modelo do Chicago Manual of Style com as modificações que incluímos para as publicações em espanhol. Para alguns exemplos de forma de citação pode-se acessar o site <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/about>, na seção Normas de Presentación de qualquer número.

## REVISTAS DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA / SEDE BOGOTÁ

Portal de Revistas UN: [www.revistas.unal.edu.co](http://www.revistas.unal.edu.co)



### MAGUARE

vol. 27 n.º 1 / 2013

Departamento de Antropología

[www.revistamaguare.unal.edu.co](http://www.revistamaguare.unal.edu.co)

[revmag\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revmag_fchbog@unal.edu.co)



### CUADERNOS DE GEOGRAFÍA

vol. 22, n.º 2  
jul-dic / 2013

Departamento de Geografía

[www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co](http://www.cuadernosdegeografia.unal.edu.co)

[rcgeogra\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:rcgeogra_fchbog@unal.edu.co)



### PROFILE

ISSUES IN TEACHERS' PROFESSIONAL DEVELOPMENT

Vol. 15, n.º 2  
october / 2013

Departamento de Lenguas Extranjeras

[www.profile.unal.edu.co](http://www.profile.unal.edu.co)

[rprofile\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:rprofile_fchbog@unal.edu.co)



### ANUARIO

COLOMBIANO DE HISTORIA SOCIAL

Y DE LA CULTURA  
Vol. 40, n.º 2  
jul-dic / 2013

Departamento de Historia

[www.anuarioidehistoria.unal.edu.co](http://www.anuarioidehistoria.unal.edu.co)

[anuhisto\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:anuhisto_fchbog@unal.edu.co)



### TRABAJO SOCIAL

n.º 15 ene-dic / 2013

Departamento de Trabajo Social

[www.revtrabajosocial.unal.edu.co](http://www.revtrabajosocial.unal.edu.co)

[retrاسoc\\_bog@unal.edu.co](mailto:retrاسoc_bog@unal.edu.co)



### REVISTA

#### COLOMBIANA DE PSICOLOGÍA

vol. 22, n.º 2

jul-dic / 2013

Departamento de Psicología

[www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co](http://www.revistacolombianapsicologia.unal.edu.co)

[revpsico\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revpsico_fchbog@unal.edu.co)



### REVISTA

#### COLOMBIANA DE SOCIOLOGÍA

vol. 36, n.º 2

jul-dic / 2013

Departamento de Sociología

[www.revistacolombiana.sociologia.unal.edu.co](http://www.revistacolombiana.sociologia.unal.edu.co)

[reccs@unal.edu.co](mailto:reccs@unal.edu.co)



### IDEAS Y VALORES

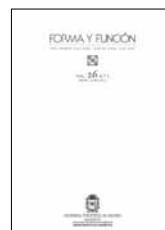
VOL. LXII, N.º 153

diciembre / 2013

Departamento de Filosofía

[www.ideasyvalores.unal.edu.co/](http://www.ideasyvalores.unal.edu.co/)

[revideva\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revideva_fchbog@unal.edu.co)



### FORMA Y FUNCIÓN

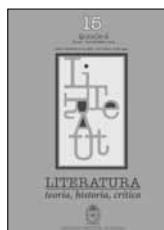
VOL. 26, N.º 2

JUL-DIC / 2013

Departamento de Lingüística

[www.formayfuncion.unal.edu.co](http://www.formayfuncion.unal.edu.co)

[revff\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revff_fchbog@unal.edu.co)



### LITERATURA:

#### TEORÍA, HISTORIA, CRÍTICA

VOL. 15, N.º 2

JUL-DIC / 2013

Departamento de Literatura

[www.literaturathc.unal.edu.co](http://www.literaturathc.unal.edu.co)

[revliter\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revliter_fchbog@unal.edu.co)



### DESDE EL JARDÍN DE FREUD

«Conflictos, segregación, exclusión»

n.º 13 / ene-dic / 2013

Revista de Psicoanálisis

[www.jardindefreud.unal.edu.co](http://www.jardindefreud.unal.edu.co)

[rpsifreud\\_bog@unal.edu.co](mailto:rpsifreud_bog@unal.edu.co)

## DISTRIBUCIÓN

EN LA LIBRERÍA, BOGOTÁ

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 n.º 7-15

Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

Auditorio León de Greiff, piso 1

Tel.: 316 5000, ext. 20040

[www.unlalibreria.unal.edu.co](http://www.unlalibreria.unal.edu.co)

[libreriaun\\_bog@unal.edu.co](mailto:libreriaun_bog@unal.edu.co)

~

Edificio Orlando Fals Borda (205)

~

Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)

## SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

### SIGLO DEL HOMBRE EDITORES

Cra. 31A n.º 25B-50 / Bogotá, Colombia

Pbx: 3377700

[www.siglodelhombre.com](http://www.siglodelhombre.com)



### CENTRO EDITORIAL

#### FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Ciudad Universitaria, ed. 205, of. 222

Tel: 316 5000 ext. 16208

[editorial\\_fch@unal.edu.co](mailto:editorial_fch@unal.edu.co)

[www.humanas.unal.edu.co](http://www.humanas.unal.edu.co)

Bogotá, D.C.

## **maguaré**

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia  
por Xpress Estudio Gráfico y Digital.  
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

