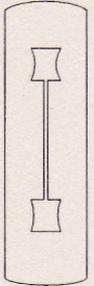


BOGOTÁ, COLOMBIA · N.º 21 · AÑO 2007

ISSN: 0120-3045

21
2007

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

maguaré

N.º 21 · AÑO 2007
ISSN: 0120-3045

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

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

Maguaré se halla incluida en el Sistema de Indexación de Publicaciones Periódicas (Publindex) en categoría C hasta junio del 2008.

DIRECTORA: Alma Ximena Pachón Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

EDITOR: Luis Alberto Suárez Guava, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

COMITÉ EDITORIAL:

Alma Ximena Pachón Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Augusto Javier Gómez López, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Carlos Guillermo Páramo Bonilla, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
César Ernesto Abadía Barrero, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Luis Alberto Suárez Guava, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Margarita Serge de la Ossa, Universidad de los Andes, Bogotá

COMITÉ CIENTÍFICO:

Joanne Rappaport, Georgetown University, Estados Unidos
Marianne Cardale de Schrimppf, Fundación Procalima, Colombia
Matthew Gutman, Brown University, Estados Unidos
Christian Gros, Université de Paris, Francia

ASISTENTES DE EDICIÓN: Andrés Felipe Ospina Enciso y Liliam Marcela Salazar Rodríguez



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/>

Los autores son responsables directos de sus trabajos, por lo tanto, *Maguaré* no asume responsabilidad alguna en relación con las ideas o tesis en ellos expresadas.

DIRECCIÓN POSTAL:

Revista Maguaré
Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Cra. 30 # 45-03, edificio 212, oficina 130
Bogotá, Colombia, Sudamérica
revistamaguare@gmail.com
revmag_fchbog@unal.edu.co

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo
Av. El Dorado n.º 44A - 40
Telefax: 3165000 ext. 20082. A. A. 14490
canjednb_nal@unal.edu.co



CENTRO EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
www.humanas.unal.edu.co
Ciudad Universitaria, edificio 205
Tel. 3165000 ext. 16208
Bogotá, D. C., 2007

Corrección de estilo: Dalilah Carreño
Diseño gráfico y armada: Andrés Conrado
Impresión: Xpress Studio Gráfico y Digital S.A.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR: Moisés Wasserman Lerner
VICERRECTORA: Natalia Ruiz Rodgers

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANA: Luz Teresa Gómez de Mantilla
VICEDECANO ACADÉMICO: François Correa Rubio

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA: Alma Ximena Pachón Castrillón

DISTRIBUCIÓN Y SUSCRIPCIÓN:

UN La Librería · Bogotá
Plazoleta de Las Nieves: calle 20 # 7-15
Tel: 281 9003 ext. 29490
Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1
Tel: 316 5000 ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

Siglo del Hombre Editores

Cra 31A # 25B-50, Bogotá · PBX: 337 7700
www.siglodelhombre.com

Librería de la U

www.lalibreriadelau.com

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Nina del Chimborazo durante el día de los muertos, Ecuador.
Carlos Duarte, 2007

TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN

Luis Alberto Suárez Guava 7

ARTÍCULOS

DOSSIER PIONEROS

LA MODERNIDAD DEL PENSAMIENTO INDIGENISTA
Y EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA DE COLOMBIA

The modernity of indigenista thought and Colombia's
Instituto Nacional Indigenista 19
FRANÇOIS CORREA RUBIO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

APLICANDO TEORÍAS CADUCAS: EL ESTRUCTURAL FUNCIONALISMO
Y SU INFLUENCIA EN LA ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA

Applying old-fashioned theories: structural-functionalism
and its influence in Colombian Anthropology 65
MAURICIO CAVIEDES PINILLA · Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN) · Colombia

JOSÉ RAFAEL ARBOLEDA S. J. (1916-1992): EL PROGRAMA
DE LOS ESTUDIOS AFROAMERICANOS Y LOS INICIOS DE LA REFLEXIÓN
ANTROPOLÓGICA SOBRE POBLACIONES NEGRAS EN COLOMBIA

José Rafael Arboleda s. j. (1916-1992): the afro-American studies program
and the beginnings of anthropological thought about Colombian black population 89
HERNANDO ANDRÉS PULIDO LONDOÑO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

PROFESOR ELIÉCER SILVA CELIS (1914-2007):
UN SUGAMUXI DEDICADO A LA CAUSA MUISCA

Professor Eliécer Silva Celis (1914-2007): a Sugamuxi
devoted to the muisca cause 111
JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ CUENCA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

TIEMPO, MAGIA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

EN LA ANTROPOLOGÍA DE LOS PRIMEROS EVOLUCIONISTAS

Time, magic and social organization in the anthropology of first evolutionists 129
Luis Alberto Suárez Guava · Universidad Externado de Colombia · Bogotá

POLÍTICA Y MITOLOGÍA EN LAS AMÉRICAS

EL INDIVIDUO: SINGULARIDAD CULTURAL Y DESARROLLO SOCIAL.

UNA MIRADA DESDE LA ARQUEOLOGÍA

The individual: cultural singularity and social development.

An archaeological approach 161
Carlos Augusto Sánchez · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

JEFATURAS Y SEÑORÍOS EN MESOAMÉRICA.

DIVERGENCIAS EN LA EVOLUCIÓN SOCIAL

Jefaturas and señoríos in Mesoamerica.

Divergences in social evolution 189
Miguel Guevara Chumacero · Universidad Autónoma del Estado de México · México

TRES USOS DE LA "MITOLOGÍA" ANDINA: WIRACOCCHA-TUNUPA,

LA NO EXPLOTACIÓN DEL CERRO RICO EN POTOSÍ Y TATA SANTIAGO

Three uses of andean "mythology": Wiracocha-Tunupa,

the non exploitation of Cerro Rico (Potosí) and Tata Santiago 217
Huascar Rodríguez García · Universidad Mayor de San Simón · Cochabamba, Bolivia

SOBRE LA VIOLENCIA

CONSTRUCCIÓN DE UN COMBATIENTE

O EL DESDIBUJAMIENTO DEL SUJETO EN LA GUERRA

The combatant's construction or the subject blurring in war

243
Juan Pablo Aranguren Romero · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LOS JÓVENES DE "LA LOMA": ALTOS DE CAZUCÁ

Y EL PARAMILITARISMO EN LA PERIFERIA DE BOGOTÁ

"La Loma" youngsters: Altos de Cazucá

and paramilitarism in Bogotá's outskirts 271
Nelson M. Pinzón Ochoa · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

CON BOURDIEU

EL APRENDIZAJE DE LA DANZA EN UN CAMPO DE CREENCIA
Y DE LUCHAS. LA PERSPECTIVA ANALÍTICA DE PIERRE BOURDIEU
Y SU CONTRIBUCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE LA DANZA

*The dance learning process on a field of belief and struggles.
Pierre Bourdieu's analytical perspective and its contribution to the anthropology of dance* 299
Ana Sabrina Mora · Universidad Nacional de La Plata · Argentina

LAS MÁSCARAS IDENTITARIAS O LOS SIMPSON. APROXIMACIONES
AL CONSUMO CULTURAL DE LOS MENORES TRABAJADORES DE BOGOTÁ

*Identitary masks or The Simpsons. Approaches
to cultural consumption on Bogotá's minor-young workers* 335
John Jairo Uribe Sarmiento · Universidad Pedagógica Nacional · Bogotá

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

LOS NIETOS DE LA ANACONDA ANCESTRAL

The grandchildren of the ancestral Anaconda 365
Francois Correa Rubio · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

Normas para la presentación de artículos dirigidas a los autores 381

Perfil académico de autores *Maguaré*, n.º 21 387

Con la presente edición iniciamos un nuevo momento de la vida de *Maguaré*, revista del Departamento de Antropología. Luego de veinte números y a más de un cuarto de siglo de su nacimiento, los temas que son objeto de la antropología, en el amplio sentido en que se enseña y se aprende en la Universidad Nacional de Colombia, continúan siendo el espectro de conocimiento del que la Revista se nutre. Como es de esperar, existe una convocatoria abierta y permanente que recoge las discusiones nacidas en el desarrollo de la vida investigativa; en consecuencia, el material que acopiamos es diverso en sus temas, estrategias de campo, estilos narrativos, opciones teóricas y opciones políticas. Sabemos que dicha diversidad es propia de la antropología y nos enorgullecemos de ella. Sin embargo, porque tal amplitud requiere profundidad, creemos importante señalar, en cada número, conjuntos temáticos que le permitan al lector un rango de discusiones que desborden la singularidad de los artículos.

Tenemos en el presente número cuatro legajos de documentos: *Pioneros, Política y mitología en las Américas, Sobre la violencia* y *Con Bourdieu*. El espíritu de esta disposición de secciones responde a dos condiciones normales. La primera, que buscamos en este número, y lo haremos en los siguientes, tener un *dossier* con documentos que dialoguen en torno a un tema de interés; para el caso, reflexiones sobre los orígenes de la antropología en Colombia y de la antropología en general. La segunda condición, que por el amplio rango de temas que nos competen (antropología social, antropología histórica, arqueología, antropología biológica y antropología lingüística) debemos buscar conformar grupos con el material que cumple nuestros requerimientos. Consideramos pertinente dibujar algunos de los múltiples senderos de discusión que nos plantea el número 21 de *Maguaré*.

Historia y antropología

Conocemos la preocupación de las ciencias sociales en Colombia por reconstruir, si se quiere, la historia de los campos disciplinares justamente en el momento en que los límites se han vuelto más difusos y surgen propuestas que tienden a desdibujarlos por completo. Sin ser de nuestro interés evaluar los alcances de esas corrientes

in-disciplinadas (habría que pensar en un conjunto de artículos que en primera instancia hiciese algún balance de estas), constatamos que a la vez hay un movimiento de reflexión sobre la naturaleza de las disciplinas, que, de preferencia, ha sido histórico. Tal es el caso de la historia de la antropología, que en la búsqueda misma siempre ha tendido hacia una antropología de la antropología. Precisamente, en esa disyuntiva entre historia o antropología de la disciplina se ubican los documentos del *Dossier pioneros*.

Dossier pioneros consta de cinco artículos. Dos de ellos constituyen sendos acercamientos a Eliécer Silva Celis y José Rafael Arboleda. El artículo del profesor Rodríguez revisa los aportes del arqueólogo boyacense a la luz de sus estudios sobre la sociedad muisca, la antropología simbólica, la arqueo-astronomía y la bioarqueología en Colombia. Ve en Silva Celis un compromiso con la causa muisca que recuerda las reflexiones sobre el lugar especial de las antropologías llamadas “periféricas” en relación con la constitución de las naciones modernas; por lo mismo, plantea un tema que merece mayor atención, el del papel político de la arqueología y la bioarqueología. ¿Existe una “causa” cuando nos referimos a una sociedad que los estudiosos suponen desaparecida? ¿Cuál fue la relación entre estos pioneros y los descendientes de los pueblos cuyas huellas fueron estudiadas? ¿Cuál es el lugar de los muisca contemporáneos en relación con los herederos de los pioneros? Este documento del profesor Rodríguez constituye un abre bocas para revisar cuestiones que sin él no estaríamos considerando. Las que él dilucida ya significan un aporte al estudio de la historia de nuestra disciplina.

En el mismo sentido, Pulido se ocupa de la obra de José Rafael Arboleda. Dibuja el espectro intelectual del que hizo parte la formación de Arboleda, muy cercano a la propuesta de Herskovits, y se pregunta, en sus propias palabras, “¿en qué términos ocurrió la aparición de los afrocolombianos en el horizonte discursivo de la antropología nacional?”. Encuentra la permanencia de una interesante tensión entre diacronía y sincronía en los estudios sobre afrocolombianos; dicha tensión se ve reflejada en cuestiones de método y teoría, etnografía y análisis de coyunturas frente a etnohistoria y perspectivas esencialistas, que resultan venirse fraguando desde tiempos del sacerdote jesuita. Por otra parte, el escrito resalta la estrecha relación

de las opciones teóricas y metodológicas que adoptaron nuestros intelectuales con aquellas propias de sus espacios de formación de posgrado; por tanto, estaban atadas a “verdades” constituidas por la teoría metropolitana y no construidas a partir de una reflexión acerca de la realidad de los sujetos de estudio ni, mucho menos, a partir del estudio de los principios de su propio pensamiento.

El caso de José Rafael Arboleda, si nos atenemos al argumento general del profesor Caviedes, no ha sido el único. En su artículo sobre el uso de teorías que las antropologías metropolitanas contemporáneas, y por ende la nuestra, considerarían caducas, advierte una fuerte presencia de ciertos principios de acción política, que considera estructural-funcionalistas, en la historia reciente de Colombia. Esto ocurre cuando nuestra antropología “se propone mediar en los conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas”. Se pregunta, una vez ha dibujado el panorama: “si los funcionalistas se equivocaban, ¿por qué volvemos a aplicar su mirada?”. Cree que el problema tiene que ver con el abandono del estudio de las teorías clásicas. Tampoco aquí, en menos líneas, responderemos; pero podemos traer más argumentos para el debate. Creemos que si fuese el caso de que algunas manifestaciones de nuestra antropología (o alguna de nuestras antropologías colombianas) usasen principios teóricos del funcionalismo malinowskiano, el campo de fuerzas en el que son usados obliga a que los antropólogos manifiesten una opción política que, incluso en el caso de Malinowski, desborda ciertos principios teóricos. En otras palabras, la opción política, que puede perfectamente pensarse como opción epistemológica, proporciona un giro significativo de las reflexiones antropológicas desde el momento en que el pensamiento indígena (pero también el de las poblaciones negras del Chocó o el de los campesinos de Boyacá o de Tolima, etc.) deviene en la fuente principal del conocimiento que podemos ofrecer. Sea este el lugar para señalar la importante discusión que plantea el profesor Caviedes y para advertir que en su escrito hay ya una decidida opción por ver un conjunto de eventos propios de la historia de nuestra disciplina a través de una mirada antropológica.

La reflexión sobre el lugar que ocupa la antropología entre el Estado y las comunidades en donde estudia, y sobre el surgimiento de “corrientes de pensamiento” antropológico durante el mismo proceso,

es el tema del que se ocupa el profesor Correa en el presente número de nuestra revista. En 1940 el Congreso de Páztcuaro (México) sentó las bases del indigenismo estatal y planteó la necesidad de que, en cada país, los antropólogos propusieran mecanismos que permitiesen la aculturación dirigida para incluir a los pueblos indígenas en los proyectos de nación. Las distintas formas de resolver lo que entonces fue llamado “el problema indígena” marcaron, asegura el profesor Correa, “el derrotero de la antropología colombiana”. El autor plantea una paradoja inmensa al señalar que las antropologías nacionales, pese a que tendrían cierto estilo (al menos en el caso de los indigenismos que nacen en el seno de Instituto Etnológico Nacional), parecen reproducir los valores de la sociedad occidental moderna; valores que también encarnan las antropologías metropolitanas. Con esto el lector se preguntará si las antropologías periféricas pueden constituirse en opción de conocimiento, incluso objetivando la modernidad que las hizo posibles. El hecho mismo de que en su artículo el profesor Correa iguale los indigenismos en el marco general de un discurso moderno sobre la historia refleja que dicha objetivación ya empezó y, suponemos, va más allá de la exacerbación de la diferencia en el marco de la posmodernidad.

El último artículo de la sección *Pioneros* pretende ser un avance en la objetivación de la teoría antropológica desde una perspectiva antropológica. A partir de una visión que pretende observar en conjunto algunos de los correlatos materiales de la idea moderna de *tiempo* (la idea de historia, la aparición y el ensalzamiento de la melancolía, el renacimiento de los dioses paganos, entre otros), sostiene que allí es posible rastrear los orígenes culturales de la antropología misma; a la vez supone que en lugares tan críticos como la idea de tiempo, la más genuina pesquisa antropológica se realiza. Si es cierto que otras sociedades viven en otro tiempo, ¿será oportuno preguntarse si eso ocurre en una modalidad lógica distinta? Solo así podríamos creer que hay alternativas al desarrollismo y al horizonte sin límites del capitalismo. Pueden surgir lecturas críticas que señalen que pesquisas como esta serían meras especulaciones infundadas por abarcar procesos demasiado largos o por pretender reducir la modernidad occidental a un conjunto finito de motivos o, simplemente, por dejar en el tintero temas que se considerarían críticos. En *Maguaré*, por lo

pronto, tendrán un lugar. Quede así planteado este conjunto de discusiones en nuestro primer legajo.

Individuo, sociedad y mitología

El conjunto de artículos que conforman la sección *Política y mitología en las Américas* presenta discusiones que oscilan entre dos polos: la relación entre individuo y sociedad, de un lado, y el estudio de los procesos de cambio social y cultural, del otro. En los casos del profesor Sánchez y del arqueólogo Guevara nos encontramos con el análisis de los procesos de cambio que sufren las sociedades en la larga duración; se trata de preguntarnos por el lugar del individuo, en el primero, y por las categorías que dan nombre a las formaciones sociales de las que hablamos, en el segundo. Rodríguez, por su parte, introduce la discusión acerca del lugar de la mitología en medio de un proceso de dominación colonial. El individuo, esa cara certidumbre de algunas formas de la teoría contemporánea, desaparece.

El profesor Sánchez discute, a partir de los resultados de su investigación sobre las formaciones sociales que ocurrieron en el Alto Magdalena colombiano, la idoneidad de la noción de *agencia* para explicar el cambio. El análisis de la desigual distribución del acceso a los medios de producción y la certeza de que junto a ello se realiza el monopolio de los símbolos de poder, de la forma que adopta el significado (la ideología), permite entender que la acción de los individuos se encuentra sumamente restringida. Deduce que postular como principio teórico la existencia de un individuo autónomo, protagonista de la historia, que desde cualquier lugar de la estructura social puede acceder a su cúspide, resulta una ilusión. Podríamos agregar que una ilusión idéntica convence a los individuos modernos de su particularidad y, enalteciéndolos, hace de ellos consumidores especializados.

La perspectiva que adopta Rodríguez para el estudio de la mitología no deja de advertir que en esta se naturalizan las relaciones de dominación. Propone que tres temas míticos que usualmente se han considerado propios del mundo andino no son más que realizaciones de la dominación española en América. Así, los mitos de Wiracocha-Tunupa, la no explotación minera del cerro de Potosí y el mito de Tata Santiago no serían más que formas ideológicas a través de las cuales se justificó el dominio español en los Andes centrales. Introduce

de esta forma una perspectiva histórica en el análisis de temas que usualmente han sido considerados o de forma sincrónica o como manifestación del horror a la historia en el mundo andino.

Desde un punto de vista que igualmente objetiva las condiciones de cambio de las sociedades, esta vez en el ámbito de las formaciones socioeconómicas, Guevara Chumacero propone considerar dentro de los modelos de evolución de las sociedades, como un momento tan complejo como el estado mismo y simultáneo en el espacio y en el tiempo, un tipo de formaciones para las que prefiere la denominación, según el caso, de “jefaturas” o “señoríos”. A la luz de los datos históricos, es evidente que en la América nuclear coexistieron diferentes formas de organización política que no han sido suficientemente consideradas debido al excesivo énfasis en las formas más visibles, los Estados. Este artículo, en nuestro medio, significa un desafío analítico y una ampliación del rango de las comparaciones que consideramos pertinentes ya que si es cierto que la monumentalidad no fue un correlato material de las sociedades que poblaron el área intermedia, es posible encontrar en el actual territorio de México formaciones sociales afines a los cacicazgos que datan, igualmente, del siglo XVI. Sea esta una buena ocasión para pensar y escribir más sobre teoría antropológica que sea útil en indagaciones históricas; y viceversa, que las pesquisas históricas desde la arqueología y la antropología histórica reviertan en elaboraciones teóricas o, por lo menos, las debatan. El espacio académico para presentar estas discusiones está a disposición de quienes lo quieran usar.

Violencia, agencia y Estado

Dos artículos confluyen en el estudio de la violencia en Colombia. Uno desde la perspectiva teórica; el otro ofrece valiosa información empírica. Al contrario de los artículos contenidos en la sección anterior, los individuos, en cuanto sujetos, son materia de interés para el análisis de un fenómeno colectivo.

El psicólogo-historiador Pablo Aranguren, basado en Foucault y en el examen de los escritos hechos por excombatientes, analiza el modo en que “la guerra” desdibuja las particularidades de cada sujeto, aquello que lo haría individuo. Sin embargo, mediante la ejecución de estas tecnologías, el sujeto puede, según señala el autor, “emerger en resistencia a los ordenamientos bélicos”. Al parecer, los lugares donde

emerge dicha resistencia son dos: la muerte por “una causa”, que suele reintroducir al sujeto en donde hubo un guerrero, aunque reintroduce al sujeto en cuanto guerrero; y la posibilidad de escribir la historia del proceso de “disciplinamiento” y gracias a ello recobrar el lugar de sujeto no-desdibujado.

En el caso del antropólogo Nelson Pinzón, es claro el muy difícil lugar que ocupan los jóvenes de Altos de Cazucá (periferia de Bogotá) frente a los grupos paramilitares que han cobrado vitalidad en la periferia de la ciudad. Sobre todo, y en esto consiste su aporte, Pinzón describe la percepción que ciertas instituciones del Estado y algunos habitantes de la zona tienen de los jóvenes. El autor nos pone delante de un fenómeno crítico de la violencia en Colombia: el hecho de que las categorías culturales que reproducen la estigmatización y naturalizan el ejercicio de la violencia armada han sido usadas por el Estado para justificar el abandono de ciertos segmentos y la omisión de los hechos de otros segmentos de la población. Una manera diferente de decirlo, en Altos de Cazucá es evidente que tanto el control paramilitar como el ejercicio del Estado en el país tienen también una fuente de sentido que desborda los asuntos puramente militares o políticos. Sean estos dos documentos una nueva ocasión para volver reflexivamente sobre la violencia colombiana.

Bourdieu, teoría y perspectiva metodológica

La perspectiva analítica de Pierre Bourdieu supone una robusta formulación teórica. Radcliffe-Brown sostuvo que una teoría es un sistema de conceptos que sirve para alumbrar la realidad. La teoría de Pierre Bourdieu ha sido un fértil reservorio de conceptos y estrategias metodológicas que han sido usadas para enfocar distintas realidades en América. Dos de los artículos que recogemos sirven como ejemplo. Uno de ellos se inspira en el clásico texto sobre el gusto: *La distinción*. El otro explora el campo del arte, no ya en la literatura como lo hiciera Bourdieu, sino en el de la danza en Buenos Aires (Argentina).

Uribe analiza la interpretación que un grupo de jóvenes trabajadores de Bogotá hace de la serie animada *Los Simpson*. Plantea la idea de que es posible establecer una relación entre esta interpretación y su posición social. El autor supone que dicha interpretación está mediada por ciertos principios de visión, estructuras cognitivas y gustos,

los cuales bosqueja con fragmentos de entrevistas a lo largo del texto y con extenso uso de mediciones estadísticas. Al tiempo, el reggaeton aparece como otro referente de identidad y de posición social que parece ir en contravía del gusto por *Los Simpson*. El supuesto básico es que el gusto se puede medir; y la conclusión, que en dichas elecciones se pone en juego una construcción de la identidad que participa del consumo cultural.

La antropóloga argentina Ana Sabrina Mora analiza, desde la teoría de los campos propuesta por Bourdieu, el juego de posicionamientos del que participa la enseñanza de la danza en Buenos Aires (Argentina). A partir de un estudio etnográfico que objetivó los profesorados en Danzas clásicas, Danza Contemporánea y Danza-Expresión Corporal, la investigación concluye que los procesos de construcción de corporalidades y de subjetividades en las y los jóvenes estudiantes de danza pueden ser analizados con recurso a los conceptos de *habitus*, juego y *campo*. Volvemos con este y el anterior artículo a preguntarnos por la relación entre las antropologías periféricas o no-metropolitanas y aquellas que por su alta visibilidad constituyen el eje de nuestras lecturas.

Si las opciones teóricas metropolitanas y en uso ofrecen los conceptos y las estrategias metodológicas que permitirían ver nuestra realidad, ¿para qué discutir las? Nuestra opción, contraria, es la de volver sobre las condiciones concretas de la práctica antropológica en los países no-metropolizados y proponer, desde allí, una teoría que sepa dialogar con la antropología más visible. Y como todo este asunto se ha vuelto de miradas sobre la realidad, creemos que es necesario preguntarnos cómo estamos mirando. Por eso en esta edición también inauguramos una sección que trata de responder, con imágenes, a una pregunta sobre imágenes.

Las imágenes y la antropología

La antropología desde su constitución definitiva con la “carta magna” de la etnografía, como la llama Stocking, pero incluso desde antes, ha sido un inmenso repertorio de imágenes. Las aventuras etnográficas de Cushing, Best, Codrington, Spencer & Guillen, Czapliska, Morgan, Preuss, Koch-Grünberg, por mencionar unos cuantos, constituyen todo un arsenal de imágenes que hicieron posibles las

primeras especulaciones informadas de la teoría antropológica (incluso hasta las formulaciones de Lévi-Strauss). Fueron poderosas imágenes de sociedades vivas que de no haber participado en alguna medida de lo que Malinowski llamó “la magia del etnógrafo”, no seguirían siendo un lugar para imaginar cómo pudimos haber sido y cómo podríamos llegar a ser, de no ser por una cuestión puramente circunstancial.

En todos los casos, es bueno tener muy presente que la etnografía, estrategia epistemológica de nuestra disciplina, supone el acopio de un conjunto de impresiones sensoriales con las que se hace imperioso comunicar una modalidad de sentido. En una publicación puramente visual, como una revista, es apenas previsible que existan páginas para las imágenes o, mejor, para que por medio de imágenes propiciemos un acercamiento al sentido de la existencia en una clave distinta de la que habitualmente consumimos. Si es cierto que una buena etnografía es un manual para ser otro, en la sección *Antropología en imágenes* esperamos empezar a aprender a mirar el mundo con otros ojos.

En el reto que inicia este número se ha embarcado el profesor François Correa Rubio del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. El conjunto de imágenes que conforman *Los nietos de la Anaconda ancestral* es producto de un dilatado trabajo de campo que inició en 1976. Para presentar estas imágenes, bastaría con decir que unas cuantas generaciones de antropólogos se han formado al amparo de portadas con imágenes de la selva tomadas por François Correa y saben reconocer en ellas cierto estilo. Es suficiente comparar las sucesivas portadas de nuestra revista para reconocer que esa marca, muy propia de la Universidad Nacional de Colombia, hace parte de nuestra forma de ver.

El lugar de las discusiones

Maguaré no pretende haber agotado las discusiones que germinan en cada lectura ni en cada documento. Por eso, en lo sucesivo, dispondremos de un espacio para hacerlas visibles. Sabemos que la antropología es el conjunto de polémicas en las que nos sumergimos los antropólogos y por eso las cartas de lectores y autores tendrán un lugar de privilegio en la Revista. Esperamos presentarlas en el próximo número.

Agradecimientos

A Liliam Salazar, estudiante de la Carrera de Antropología, quien abrió la convocatoria general para la publicación de artículos, de los cuales una parte nutre el presente número, e inició el seguimiento a la evaluación de aquellos que nos fueron propuestos. El tratamiento de los documentos que pasaron a un segundo momento de evaluación, la corrección inicial y gestión académica de los mismos, así como la recopilación de otros, fue labor de Andrés Ospina, sin quien este número no habría sido posible. Agradecemos al antropólogo Carlos Duarte por presentar un excelso conjunto de imágenes para que pudiésemos escoger la que sería portada de *Maguaré* n.º 21. De igual modo, a Sandra Acero, quien colaboró con la incorporación de numerosas modificaciones que requerían cuidado y fueron supremamente importantes. A Luis Alfredo Acero, por sus valiosos consejos sobre imágenes y diagramación. Agradecemos la cuidadosa corrección de estilo que nos procuró Dalilah Carreño, del Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. De este mismo lugar, a Sofía Parra, quien ha sido un apoyo imprescindible a la hora de asesorar decisiones de las que somos enteros responsables. A Andrés Conrado Montoya, por su paciencia frente a nuestros constantes requerimientos en diseño y diagramación. A Victoria Argoty, quien amablemente corrigió las traducciones. A Camilo Baquero, director del Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas, por su generosidad con la revista *Maguaré* y por facilitar los mejores recursos. A Ximena Pachón, directora de la Revista, quien con su voto de confianza nos ha puesto delante de una tarea ardua, y a quien queremos responder con buenos frutos. Al antropólogo François Correa, quien se animó a mostrar en *Maguaré* un conjunto de imágenes de su trabajo de campo. Todos nuestros autores han sido inmensamente generosos con su tiempo y los resultados de su labor; desde esta línea nuestro agradecimiento.

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA
Editor

DOSSIER PIONEROS



CAMPESINA DE RÁQUIRA, BOYACÁ. Luis Alberto Suárez Guava, 2007. Archivo del autor.

**LA MODERNIDAD DEL PENSAMIENTO
INDIGENISTA Y EL INSTITUTO NACIONAL
INDIGENISTA DE COLOMBIA**

*The modernity of Indigenista thought and
Colombia's Instituto Nacional Indigenista*

FRANÇOIS CORREA RUBIO *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* fcorrear@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 8 de mayo del 2007 · aprobado: 18 de septiembre del 2007

RESUMEN

A partir de la década de 1940 se desarrolló en América Latina la doctrina del indigenismo estatal promovido desde el primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en 1940 en la ciudad de Pátzcuaro (México). Sus conclusiones alentaron a los gobiernos a crear institutos indigenistas nacionales con el fin de implementar un proyecto de aculturación dirigida que modernizara a los pueblos indígenas sacándolos de su primitivismo e integrándolos al progreso de sus sociedades nacionales. Los primeros antropólogos colombianos, formados en el Instituto Etnológico Nacional, junto con otros intelectuales indigenistas develaron cómo la desintegración de las comunidades indias descansaba en la política estatal que privatizaba sus territorios comunales; pues cuando los hacendados se apoderaron de sus antiguos territorios, estas comunidades fueron sometidas a condiciones de servidumbre agravando la ausencia de una política pública que resolviese sus graves problemas de salud, educación y bienestar social. Pero, diferenciándose por la forma de resolver el “problema indígena”, los miembros del Instituto Indigenista de Colombia dieron origen a diferentes corrientes de pensamiento que abrieron la discusión sobre la interpretación del lugar de los indígenas en el país y el posicionamiento de los intelectuales en la construcción de la nación, señalando el futuro derrotero de la antropología colombiana.

Palabras clave: *indigenismo, historia de la antropología, antropología colombiana, antropología latinoamericana.*

ABSTRACT

Since the 1940's, the state indigenism doctrine developed in Latin America, as promoted by the first *Congreso Indigenista Interamericano*, which was held in the city of Pátzcuaro (Mexico) in 1940. Its conclusions encouraged the governments to create National Indigenist Institutes with the purpose of introducing a project of directed acculturation, which would modernize indigenous people by taking them out from their primitivism and integrating them to the national society progress. The first Colombian anthropologist educated in the *Instituto Etnológico Nacional*, with some others *indigenist* intellectuals, highlighted how the disintegration of the indigenous communities had its origins in the state policies which privatized their communal territories as the *hacendados* were taking possession of them, subjecting indigenous people to slavery conditions in their own ancient territories and worsening the lack of a public policy that could solve their urgent problems in health, education and social welfare. But, by distinguishing themselves in the approach adopted to solve the “indigenous problem”, the members of the *Instituto Indigenista de Colombia* let several currents of thought to arise, which opened the debate about the interpretation of the place of indigenous people in Colombia and the role of intellectuals in the nation construction, pointing out the Colombian anthropology's future course.

Keywords: *indigenism, history of anthropology, Colombian anthropology, Latin American anthropology.*

Esteban Krotz ha argumentado que reconocer que las antropologías del Sur tuvieron su origen en la expansión de la antropología noratlántica no puede llevar a concebirlas como “parientes pobres” de la antropología gestada en esos países: “Las antropologías del Sur no son reductibles a meras ‘extensiones’ o ‘réplicas’ (acaso imperfectas) de un modelo antropológico original” que podrían inscribirse en una perspectiva evolucionista unilineal orientada por la civilización noratlántica (Krotz, 1993). Roberto Cardoso de Oliveira (1990), por su parte, había precisado que los antropólogos de América Latina: “al dedicarnos al estudio de nuestras respectivas realidades lo hacemos no solo condicionados por lo *vivido* en nuestras propias sociedades, sino también por lo *pensado* en la disciplina, es decir, la matriz disciplinar”. Esa forma de ejercer el trabajo antropológico, concluyó, no necesariamente copia, sino que *domestica la disciplina*, lo que conduce a pensar en “variantes estilísticas”.

En el mismo texto, Cardoso de Oliveira discutió cómo la *identidad* y la *diferencia* deben ser reconsideradas, por cuanto en las antropologías periféricas el Otro es simultáneamente sujeto y objeto de conocimiento; porque hace inviable disociar la aplicación de la antropología de las condiciones socioculturales, inclusive políticas, como un modo privilegiado de conocimiento del otro; y demanda la revaluación de la cuestión de la objetividad cuando el conocimiento siempre ocurre en un medio ideologizado. Krotz agrega que la producción antropológica, como la producción científica, debe considerarse como un proceso de producción cultural que no permite desligar el sistema simbólico de la realidad social y que tampoco puede analizarse como un proceso sin sujeto. La producción antropológica del sur no solo se realiza a partir de una cultura determinada, sino que se enfrenta a una calidad distinta de alteridad sociocultural que no permitiría hablar de la antropología como un instrumento cognitivo “neutro”.

La producción antropológica como producción cultural, la domesticación de la disciplina y la relación entre la producción del conocimiento, su aplicación e influencias ideológicas, es manifiesta cuando analizamos la historia del desarrollo del pensamiento social de la antropología aún en un mismo periodo. El examen de los argumentos de los pioneros “indigenistas” colombianos así lo muestra. Tengo en mente que los antropólogos de América Latina tienden a no

divorciar la dinámica de la realidad social y de los sectores sociales inscritos en sus contextos nacionales; esto produce matrices comunes de producción y transformación de su conocimiento. No obstante, de él se derivan diversas *corrientes de pensamiento*, como he preferido denominar las “variantes estilísticas”.

Aunque suele extenderse el significado del “indigenismo” a toda labor en *pro* de los pueblos nativos americanos, en Colombia se inauguró institucionalmente con la creación del Instituto Indigenista de Colombia promovido por el primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (México) en 1940. Allí se convino la constitución de institutos indigenistas nacionales adscritos o respaldados por los gobiernos de los países que suscribieron el convenio. Correspondió, entonces, a los investigadores del Instituto Etnológico Nacional, recién fundado en 1941, la creación del Instituto Indigenista de Colombia. Ellos al tiempo que fundaron la primera escuela de antropología generaron los referentes básicos de las corrientes del pensamiento sobre la situación y articulación de los pueblos indígenas en la sociedad nacional y, por tanto, no solo asumieron la denominación de “indigenistas”, sino que así fueron reconocidos por el Estado.

Sin embargo, el Instituto Indigenista de Colombia tuvo una corta vida, menos de una década. Fue en el quinquenio que se inició en 1943 cuando los investigadores del Etnológico, junto con otros intelectuales del Instituto Indigenista, desempeñaron con mayor tenacidad su compromiso con los problemas sociales, económicos y políticos de los indígenas; los informes de investigación que rindieron ante los miembros del Indigenista, sus publicaciones, programas de difusión radiales y periodísticos y sus demandas ante el Estado, lo testifican. Desde entonces, los egresados e investigadores del Etnológico buscaron difundir la diversidad de los pueblos indígenas pero, también, los problemas de su supervivencia, para lo cual crearon nuevas entidades como la Sociedad Colombiana de Etnología y el Instituto Indigenista de Colombia. Las publicaciones de este último son la materia prima de mi argumento que, en la medida de lo posible, apela a las propias voces de los indigenistas. Como se sabe, en estas dos décadas la pugna por el poder entre liberales y conservadores condujo al país al periodo de La Violencia, que apenas indicaré por su impacto en las labores de los indigenistas.

Si bien el “indigenismo” aspiraba a convertirse en política general para América Latina, y aún considerando que los miembros del Instituto Indigenista de Colombia compartieron la necesidad de modernizar la sociedad y estuvieron de acuerdo en los referentes básicos de los problemas de los pueblos indígenas del país que los anclaban en relaciones precapitalistas, en Colombia concluyó en diversas *corrientes de pensamiento*. Partiré del “indigenismo americanista” de Paul Rivet y Hernández de Alba; luego, con la fundación del Instituto Indigenista de Colombia, expondré los referentes centrales que dieron cuerpo al que denominaron el “problema indígena”; y terminaré, hacia las postrimerías de la década de 1940, con las tensiones y disidencias que generaron el “indigenismo orgánico” y el indigenismo de la “aculturación pacífica”.

Aunque la organización del texto le permite al lector fácilmente extraer las conclusiones, propondré unas consideraciones finales que recogen ciertas improntas epistemológicas pero, sobre todo, ideológicas que el “indigenismo” legó al pensamiento social colombiano, con el fin de resaltar ciertos hilos conceptuales que no solo marcaron las orientaciones de la percepción de lo indígena en Colombia, sino que orientaron el futuro derrotero de la antropología colombiana abriendo la discusión sobre el lugar de los indígenas en la configuración de la nación y, a la postre, la percepción sobre la construcción de la “nacionalidad” y la discusión sobre la posición asumida por el propio antropólogo.

EL “INDIGENISMO AMERICANISTA”

La Sociedad de Estudios Arqueológicos y Etnográficos, el Servicio Arqueológico Nacional, el Museo Arqueológico Nacional y la Comisión Nacional de Folclor fueron antecedentes institucionales que culminaron con la creación del Instituto Etnológico Nacional en el año de 1941 con el liderazgo de Gregorio Hernández de Alba, en torno de las cuales se congregaron intelectuales y etnólogos cuyas labores sentaron las bases del análisis, las características y las acciones políticas que deberían llevar al reconocimiento de la diversidad sociocultural del país. Contemporáneamente, según lo advertido, ya se habían difundido las conclusiones del Congreso de Pátzcuaro y los fundadores del Instituto Etnológico Nacional de Colombia publicaron los primeros argumentos indigenistas. Como se sabe, el profesor Paul Rivet, su primer director, tradujo a Colombia su pensamiento

antirracista acompañado del americanismo que promovía el reconocimiento de la contribución de tales pueblos a la civilización.

En 1941 hizo el llamado a resaltar la riqueza de los conocimientos indígenas y su aporte a la civilización y a la propia vida de las sociedades europeas. Reconocía que la entrada de los indios en la historia les convirtió en “pueblos salvajes” impidiéndoles el total desarrollo, pero también que: “Estamos ahora ante una situación de hecho: una civilización de origen europeo, hispánico en su mayor parte, se derrama por el nuevo mundo” (Rivet, 1941: 1). Pero, sobre todo, reivindicaba que la “solidaridad” era el fundamento de las relaciones sociales de los nativos y que, más allá de diferencias raciales, contribuirían a marcar “la trocha áspera, pero ascendente, del progreso”. De los ejemplos de México y Ecuador concluía que, no obstante, diversos problemas debían resolverse, lo indígena era necesario para “forjar su verdadera unidad nacional”.

El profesor Rivet (1941: 1) puso distancia con el indigenismo que pretendía retornar a la “fuente indígena pura”:

Pensar que esta unidad puede realizarse con un regreso a la fuente indígena pura es tan absurdo como esperar que una minoría blanca pueda prescindir de una mayoría indígena que ella domina y aprovecha [...] Lo que no es un sueño es armonizar en cada medio americano las aspiraciones de ambas razas o pueblos actuantes y aprovechar para el bien común las cualidades especiales de cada uno.

Para reforzarlo, Rivet (1941: 1-2) hizo un recuento de diversos conocimientos americanos que le permitirían concluir:

Es necesario que se conozca la parte que corresponde al genio del indio en la economía moderna de los pueblos llamados civilizados. El sentimiento de la gran solidaridad humana debe ahora, más que nunca, ser fortalecido y exaltado. Todo hombre debe saber y comprender que en todas las longitudes y latitudes, otros seres, hermanos suyos, cualquiera que sea el color de su piel y la forma de su cabello, han contribuido a hacerle la vida más dulce o más fácil. Esto es el verdadero “indigenismo”.

En un artículo posterior Rivet demandó de la etnología dar a conocer que: “La ciencia del hombre enseña, pues, la fraternidad, la

justicia y la solidaridad; es también una escuela de optimismo” (Rivet, 1943: 5). Resaltando el fundamento indio de América, rechazaba el “complejo de inferioridad” americano, consecuencia de la heterogeneidad étnica de cara a la Europa producto del mestizaje anterior de tres razas ya mestizadas anteriormente que pretendían: “[...] hablar ahora de raza pura y querer establecer sobre esta base anticientífica una teoría imperialista de hegemonía y de superioridad étnica [...]” (Rivet, 1943: 3-4), crítica del racismo que, líneas más adelante, reafirmó de la siguiente manera:

En nuestra época atormentada, ciertos espíritus se preocupan del porvenir, precisamente porque resulta del aporte de razas distintas: indios, negros y blancos de todo origen. Quisiera que comprendan que tales preocupaciones no tienen objeto. La población de Europa está constituida de mestizos, del mismo modo que la población de América. El hecho que la amalgamación de estos elementos sea allá más completa que aquí, no puede ocultar el paralelismo absoluto que existe en la formación de ambos pueblos. La ciencia del hombre autoriza a rechazar este complejo de inferioridad que, a veces, he podido notar en América como consecuencia de la heterogeneidad étnica.

Hernández de Alba, quien estuvo en Francia y España a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, compartía con Paul Rivet el antirracismo y el americanismo. En 1943 llamaba a enfrentar la fantástica versión sobre los indígenas, de injusticia deliberada a favor del apetito explotador o de un orgullo de cultura y religión, de civilización europea; y de la creencia americana en la superioridad del elemento ultramarino y del afán por disimular lo nativo que habría mandado al olvido al indio y a lo indígena. Como Rivet, Hernández de Alba enfrentaba el racismo augurando para Europa y América su renacimiento: “cuando cese la barbarie, la humanidad que estudia levantará sus voces sin odio y sin vileza para dirigir la nueva era, más humana, más justa, más social” (Hernández de Alba, 1943: 386).

Contra ello Hernández de Alba (1943: 374) esgrimía la contribución de las nuevas ciencias de la etnología y la sociología, que basadas en la “razón” y la “lógica” y auxiliadas del método de la “absoluta objetividad” que deriva de la comprobación empírica, se apoyaba en

[...] las pruebas objetivas, la presencia real de las cosas y los hechos, las que van señalándonos las verdaderas relaciones que tuvieron y que tienen los pueblos entre sí y, las que bien interpretadas, es decir, juzgadas con el criterio ya no del que estudia sino del pueblo estudiado, único que sabe y posee la verdad de sus hechos y el íntimo significado de sus ideas y sus palabras, nos dirán la verdad.

Estas nuevas ciencias daban cuenta de los hechos sociales de los pueblos primitivos como “un cuadro perfecto”, en el que “todo encaja y se corresponde con admirable armonía”; sin pasar por alto que la heterogeneidad de situaciones advierte que “generalizar es peligroso”, que: “no hay principios o leyes generales”.

En un opúsculo posterior, Hernández de Alba (1944a: 225) afirmó que las semejanzas de lo indio en América (“América nos parece como un mundo aparte, evolucionado sobre sí mismo”) permitían postularlo como fundamento de la unión continental:

Pues es el indio en su común ideología, en sus sistemas económicos tan semejantes, en sus mismos rasgos religiosos, de técnica, arte y morfología; son los pueblos indígenas la verdadera expresión continental de América. Al decir lo indio, expresamos lo Americano [...] Sería la unión de grupos de un mismo espíritu, una misma cultura, un mismo progresar y un común ideal, el ideal de América.

En cuanto a Colombia, sostenía: “[...] es que en el fondo del espíritu de este pueblo de ahora aún permanecen las huellas psíquicas de un ancestro lejano, como perduran en el rostro del campesino los rasgos físicos del aborigen” (citado en Herrera & Low, 1994: 88).

Sin embargo, la precaria situación de los pueblos indios demandaba la intervención del Estado para “ayudarlos a subir” en las sociedades nacionales. Hernández de Alba (1944a: 255) aquella vez sostuvo:

Meditemos un poco en lo que sería para Colombia y para todos los países del Continente la evaluación de lo que vale en nuestros indígenas de hoy y en el mejoramiento racional de sus deficiencias. Lo que significaría estudiar al indígena, comprenderlo y ayudarlo a subir en la cultura, pero sin enseñarle a despreciarse, sin atentar contra ese gran valor social que es su sentido de cohesión de grupo, casta o minga. Sin entregarlo más, con errado criterio, a

la ambición de blancos o mestizos que heredaron del conquistador y señor colonial por lo indígena, que es lo Americano.

Con Paul Rivet y Hernández de Alba emergieron, pues, los primeros postulados indigenistas que no solo consideraron los aportes del indio a la construcción de la civilización, de la que debería retomarse la fraternidad, la justicia y la solidaridad, sino que, apoyados en la racionalidad y la lógica de la ciencia, avizoraban lo indio como fundamento de la identidad latinoamericana y de la unión continental que conduciría a esta hacia el progreso.

EL “PROBLEMA INDÍGENA”

En el Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940 que se realizó en Pátzcuaro (México), convocado a instancias del Congreso Continental de Indigenistas, se aprobó el convenio que fue ratificado por Colombia en abril de 1944, instando a los gobiernos de las repúblicas americanas a crear instrumentos de colaboración para resolver los problemas indígenas comunes al continente. Lo que en parte explica la tardía formalización del Instituto Indigenista de Colombia en 1943. El Congreso, al que asistieron como representantes colombianos Antonio García y Gerardo Cabrera Moreno, instauró el Instituto Indigenista Interamericano y demandó de los países contratantes organizar institutos indigenistas nacionales con el fin de coleccionar, ordenar y distribuir informaciones sobre investigaciones científicas referentes a los problemas indígenas (legislación, jurisprudencia y administración de los grupos indígenas); materiales que podrían ser utilizados por los gobiernos para el desarrollo de su política de mejoramiento económico y social de la vida de los indígenas; y recomendaciones hechas por los mismos indígenas en los asuntos que les conciernen. Adicionalmente, los institutos editarían sus publicaciones y realizarían una labor de difusión por medio de películas, discos fonográficos y otros medios apropiados; cooperarían como consultores de la Oficina de Asuntos Indígenas de diversos países; y promoverían la preparación y el intercambio de técnicos, expertos y consultores en asuntos indígenas.

Milciades Chaves nos cuenta que desde 1941, Antonio García y Gregorio Hernández de Alba habían promovido la creación del Instituto Indigenista de Colombia que fundaron en 1943 como una entidad

privada, vale decir, financiado por sus propios miembros, bajo la dirección del primero y la codirección de Hernández de Alba, quien también se desempeñó como representante ante el Instituto Indigenista Interamericano. En esta empresa los acompañó la mayoría de los miembros del Instituto Etnológico Nacional y otros profesionales e intelectuales que habían participado en defensa de los intereses de los indígenas y que, a su amparo, delinearon los primeros pasos del indigenismo colombiano¹. “El Instituto Indigenista fue el complemento del Instituto Etnológico —cuenta Blanca Ochoa— porque este último formaba, digamos, técnicos mientras que el Instituto Indigenista hacía estudios realmente sociales y políticos de los grupos indígenas” (Acevedo, 2004).

En el manuscrito de los estatutos —que reposa en la biblioteca del ICANH, de mayo de 1945 y firmado por Antonio García como director, Luis Duque Gómez como subdirector, Edith Jiménez Arbeláez como tesorera y Blanca Ochoa Sierra, encargada de la secretaría²— se establecieron los objetivos científicos de los problemas culturales, socioeconómicos y sanitarios de los indígenas colombianos, la promoción de su mejoramiento social para la “consiguiente incorporación efectiva y racional a la vida política, económica y cultural de la nación”, la divulgación de los problemas indígenas ante las entidades oficiales; y su disposición a actuar como entidad consultiva del Estado y a colaborar con el Instituto Indigenista Interamericano y otros centros similares de América.

Milciades Chaves aclaró que una vez los miembros del Etnológico conocieron la situación de los indios tribales, en zonas de colonización y de resguardos, “quisieron analizar el comportamiento del Estado frente a este problema, el poder que ejercían los ricos hacendados vecinos del resguardo, la conducta de los jefes políticos, y acercarse a mirar dentro

1 Además de Antonio García y Gregorio Hernández de Alba, los escritos de Chaves (1986) y García (1945a, 1945b y 1951) mencionan a Gerardo Cabrera Moreno, Guillermo Hernández Rodríguez, Juan Friede, Gabriel Giraldo Jaramillo, Edith Jiménez, Blanca Ochoa, Luis Duque Gómez, Milciades Chaves, Alicia Dussán de Reichel, Gerardo Reichel-Dolmatoff, Hernán Iglesias Benoit, Eliécer Silva Celis, César Uribe Piedrahita y Diego Castrillón Arboleda.

2 Como se sabe, en 1944 Hernández de Alba había renunciado a la Dirección del Servicio Arqueológico Nacional y enseguida se fue a vivir al Cauca, donde creó la filial del Instituto Etnológico del Cauca (véase Perry, 2006).

de la realidad indígena, la situación de inferioridad en la cual se encontraban colocados” (Chaves, 1986: 127). Blanca Ochoa (1979) agrega:

El criterio que se adopta se aleja de las tendencias académicas y de ciencia pura. Prima en esta Institución una política racional indigenista que propende por el estudio de los problemas de las comunidades indígenas, por su integración y tratamiento con un criterio antropológico sin desvincular sus propios problemas de grupo marginado al resto de la población nacional.

Chaves relata que la difícil financiación del Instituto los llevó a reunirse en sus casas, donde periódicamente se congregaban en torno de ponencias que propiciaban el análisis, la discusión y las conclusiones colectivas del trabajo de terreno que permitió estudiar la situación del occidente colombiano, de Bolívar, Chocó, Antioquia, Valle, Cauca, Cundinamarca, Tolima o del Macizo colombiano. Según Blanca Ochoa, el Instituto generó filiales en Cauca, Nariño, Barranquilla y Santa Marta. Buena parte de sus resultados fueron publicados en los cuadernillos de las *Publicaciones y Ediciones de divulgación del Instituto Indigenista*, algunos de los cuales fueron reeditados en revistas especializadas como la *Revista de Educación*, la *Revista Jurídica*, el *Boletín de Arqueología de Colombia*, *América Indígena* y el *Boletín Indigenista del Instituto Indigenista Interamericano*. Su ingente actividad propició ciclos de conferencias, como las que hubo en el Teatro Colón en 1943 y en la Biblioteca Nacional en 1942 y 1944; asimismo la publicación de artículos de prensa y programas de divulgación a través de la Radio-difusora Nacional. Y pese a que suscribieron diversos informes ante oficinas de gobierno, en esos primeros años el objetivo de ser entidad consultora del Estado se convirtió en una crítica que tuvo su clímax en la discusión del Decreto 918 de 1944 —que, emitido desde el Departamento de Tierras del Ministerio de Economía y amparado en normas precedentes, se proponía disolver los resguardos indígenas del Cauca, extendiéndolos a todo el país— y en la de la reforma agraria promulgada en la Ley 200 de 1936 (García, Hernández & Duque, 1944).

Blanca Ochoa de Molina, quien llevó la secretaría del Instituto Indigenista hasta finales de los años cuarenta, denunciaba que “A los indigenistas, cuando menos, se les ha tratado de utópicos, pero sobre todo de subversivos, comunistas, enemigos del gobierno, enemigos del

desarrollo económico y de la incorporación de las zonas marginales con sus hombres a la vida nacional, mediante la colonización y las parcelaciones”. Según Ochoa (1979), luego de un Congreso Indigenista Nacional los miembros del Instituto Indigenista de Colombia habían programado un Congreso Internacional con sede en Pasto pero

Desafortunadamente [agrega doña Blanca] los acontecimientos políticos que vivió Colombia a partir de 1949 impidieron su realización y las etapas de violencia política obligaron a los integrantes a dispersarse. Así mismo la investigación, ayuda y relaciones con las comunidades campesinas e indígenas se hicieron imposibles desde todo punto de vista.

Sin embargo, los investigadores del Instituto Indigenista develaron ante el país el *problema indígena*, término bajo el cual describieron las precarias condiciones de vida de los indígenas, su dominación en condiciones de servidumbre y la ausencia de una política de gobierno que los incorporara al progreso de la nación. Aunque intelectuales y artistas les precedieron en la “reivindicación” del indio, el país los consideraba extintos por la Conquista, disueltos por los procesos de mestizaje, o sometidos a la precariedad y la pobreza en pequeños reductos de la geografía nacional. La negación del “problema indígena”, aclaraba el profesor Friede, pretendía reducirlos a épocas pasadas pero, sobre todo, enfrentaba la propiedad colectiva de sus resguardos con la evolución económica burguesa cuyo asiento en la propiedad individual buscaba la individualización de sus parcelas, la venta, los impuestos y la expansión de la gran propiedad agraria: “En realidad se trata aquí de la pugna de dos principios económicos: el de la colectividad aunque mutilada, en los resguardos, y el individualismo fuera de él” (Friede, 1957).

El profesor Friede propuso una mayor profundidad histórica a este enfrentamiento. Aclaró que fueron dos los objetivos de la Conquista: la dominación política y económica del indígena. El primero se logró por el aniquilamiento y la reducción, el segundo por “la utilización de la mano de obra indígena en provecho de los colonos, y la apropiación de sus tierras”, además de la encomienda, la mita o la esclavitud, se acompañó de exagerados tributos para los colonos, la Iglesia y la Corona. La sobrecarga de labores condujo al indígena,

cuando no a migrar, a limitar las faenas de sus propios cultivos. Este proceso de disolución de las comunidades indias continuó cuando la parcelación de los resguardos dio origen a los grandes latifundios republicanos. Sin embargo, la absorción de los pueblos indígenas y sus tierras había fracasado: “los indios no fueron absorbidos y aniquilados por los españoles, sino conquistados o aniquilados en gran parte tras luchas centenarias, sangrientas y tenaces [...]”. Y tampoco lograron extirpar su cultura que, con la presencia de idiomas indios, de formas de enterramiento, de creencias, demostraba la “preponderancia del factor indio” en la población colombiana (Friede, 1944a).

Ese era el origen de la contemporánea política de división de resguardos que pretendía liberar al indígena convirtiéndolo en propietario privado con el fin de producir “una masa libre de su enraice a la tierra, desvinculada de su adherencia al fundo y dueña de los medios de producción”, para incorporarlo a la sociedad nacional como ciudadano, decía Cabrera (1944). En palabras de Friede (1944a: 310):

Destruyendo los lazos atávicos que lo atan a la comunidad dentro de su “resguardo” se quiere librarlo para que como un “hombre libre” ofrezca su mano de obra en el mercado “libre” de trabajo. Se quiere “incorporarlo”, pero no como indio con su centenario y tradicional avío cultural, sino como uno de los peones del campo, el peor adaptado y el peor pagado en nuestra economía rural y urbana.

Cuando los indígenas vendían las tierras de sus resguardos terminaban siendo adquiridas por los dueños de las haciendas vecinas para ensanchar sus latifundios, al tiempo que los convertían en arrendatarios. La parcelación de los resguardos no solo desvertebraba la propiedad comunera, sino que convertía a los indígenas en peones, jornaleros, aparceros y terrajeros, fortaleciendo las relaciones de servidumbre coloniales. Los miembros del Instituto describieron cómo el terrajero, quien dedicaba jornales a labores agropecuarias para el dueño de las tierras de la hacienda, pagaba el derecho de usar una pequeña parcela de las tierras que originalmente fueron suyas, sometido al amaño de los días de trabajo para el latifundista, al desplazamiento permanente de las parcelas por el trabajo de una hacienda a otra, al desempeño de labores domésticas, al pago en especie y a los “avances” que “prestaba” el latifundista a los indios para mantenerlos atados a la servidumbre.

“El valor de las haciendas depende en gran parte de la densidad de población de terrazgueros con que cuentan” afirmaba Duque (1945), y Chaves (1944) concluía: “El latifundio y el concertaje se complementan”. Al describir la situación en el Macizo colombiano, Friede (1944b) recontaba los jornales dedicados al pago del terraje, los impuestos del Cabildo y la Iglesia, demostrando que lo que restaba al indio para atender su parcela difícilmente alcanzaba para su supervivencia. Condiciones similares compartían los indígenas del resguardo de Tocancipá en donde la Iglesia misma no solo se apropiaba de las tierras indígenas, sino que después se las arrendaba (García, Jiménez & Ochoa, 1945).

La negación del “problema indígena” había llevado al Estado a delegar sus funciones a la Iglesia. Es que además de la expansión del latifundio, la colonización blanca y las próximas obras de infraestructura nacional —como los carreteables que valorizaban las tierras indias urgiendo la parcelación de los resguardos—, los indígenas estaban sometidos a onerosos impuestos que debían pagar al Cabildo pero, sobre todo, a la Iglesia. Friede (1944b) describió para el caso del Macizo colombiano cómo al Cabildo, aunque obligatorio, se le pagaba en jornales, mientras que a la Iglesia, siendo voluntario, se le pagaba más bien en especie. Agobiado por estos “trabajos voluntarios”, el indio sostenía las obras de infraestructura de la Iglesia con el pago de la décima parte de sus cosechas que costeaban los diezmos, con donaciones en especie para el mantenimiento de los párrocos, además de las constantes comisiones que sufragaban las fiestas del santo patrono, de la Virgen, los bautizos, matrimonios y defunciones. Restaba, pues, al indio una exigua cantidad de trabajo que apenas podía invertir en su parcela.

Los indigenistas también argumentaron que la perpetuación del “problema indio” se apoyaba en las características sociales y culturales indígenas que describieron primitivas: técnicas rudimentarias y precolombinas de labrar la tierra, desconocimiento de abonos y nuevas herramientas, producción agrícola deficiente, alimentación pobre, falta de adecuados servicios de educación, salud e higiene y la pobreza general de sus condiciones de vida: “visten de lienzo, no tienen sábanas ni frazadas, andan descalzos”, decía Chaves y Luis Duque (1945: 15) analizaba:

Estas difíciles condiciones de trabajo de las agrupaciones indígenas son precisamente las que han llevado a nuestros nativos a

practicar cierto conformismo con la ruina, con la miseria del cuerpo y del espíritu, y a extirpar en ellos todo sentimiento de iniciativa y de progreso. Esta bancarrota espiritual y fisiológica ha constituido un campo abonado para el desarrollo de los vicios, principalmente el alcoholismo, puesto que elementos como la coca y la chicha se han tomado como base de artificial subsistencia, acelerándose así la degeneración y extinción paulatina de la raza [...] Tales son las causas de la degeneración total de estos grupos, degeneración que se torna monstruosa a los ojos de quien contempla por primera vez ese espectáculo.

La parcelación de los resguardos se realizaba bajo el contubernio entre los latifundistas y autoridades locales, los jueces municipales y los famosos “tinterillos”. Los hacendados intervenían en el nombramiento de las autoridades del Cabildo, contaba Duque del Cauca, puesto que los capitanes generales se encargaban del manejo de las cuadrillas que laboraban en sus haciendas, aprovechando la ignorancia de los indígenas; la que Chaves describió como “la deficiencia del conocimiento del castellano, la ignorancia de nuestro sistema monetario, billetes, monedas de plata, de níquel y cobre, la ninguna versación en cálculos de sumas y restas [...]” (Chaves, 1944). Más grave aún, las autoridades de los cabildos a través de “compadrazgos y componendas personales” pelechaban de la venta de las tierras convirtiéndose en “indios ricos” promoviendo la escisión entre los mismos indígenas. “Hay indios que forman por este sistema latifundios dentro de la misma parcialidad, abandonados en la mayoría de los casos, en tanto que gran número de parceleros carecen de lote para su trabajo”, denunciaba Duque (1945) y Chaves precisaba: “La miseria moral y material del indio radica y se fundamenta en el régimen colonial del que no hemos pasado, se apoya en el caciquismo político que encuentra su mejor defensa en la propiedad semi-feudal [...]” (Chaves, 1944).

Estos resultados fueron los que llevaron a los miembros del Instituto Indigenista de Colombia a oponerse a la aplicación del Decreto 918 de 1944³ y a la discusión con el Ministro de Economía y con la je-

3 Por el cual “se dictan algunas disposiciones sobre disolución de resguardos indígenas en la región de Tierradentro, departamento del Cauca”.

fatura del Departamento de Tierras y del Ministerio de Hacienda y Crédito Público. Su experiencia les permitía concluir que: “No porque la ley lo estipule es razonable”, pues había una considerable distancia entre las normas jurídicas y la realidad nacional. Además, el gobierno carecía de los criterios científicos sobre el “problema indígena”, y la ley parecía aprovechar la ignorancia de los indígenas para imponer políticas que les eran adversas. La incorporación del indígena a la sociedad nacional, convirtiéndolo en “propietario personal” para civilizarlo, no solo evidenciaba los precarios resultados de sus comisiones, sino que terminaba en la pérdida de tierras y el sometimiento a la contratación de servicios personales. En lugar de incorporarlo a la vida nacional, la política de desagregación de los resguardos conducía al desarraigo social y territorial, la desorganización de las comunidades indias, y a las condiciones de servidumbre sometidas al latifundista y a la Iglesia que perpetuaban el marginamiento, la pobreza e, incluso, la resistencia de los indígenas.

Los miembros del Instituto Indigenista concluyeron que el “problema indígena” no podía resolverse independientemente del de otros nacionales. Chaves afirmaba que hundía sus raíces en la organización económica del país y que, siendo las masas campesinas de Nariño indias, se confundía con el problema campesino afectando un gran sector del pueblo colombiano, de la ciudadanía. Además del criollo, el indio junto con el negro deberían ser la simiente de la construcción nacional, concluía. Cabrera (1944) puntualizó que la redistribución de las tierras incluía un problema nacional cuya resolución dependía de una verdadera reforma agraria. El profesor Friede (1944a: 2), por su parte, señaló que cerrar los ojos ante el “problema indígena” era cerrarlos ante un problema nacional que no solo afectaba a esos miles de ciudadanos indios, sino que destruía:

[...] la única fuente de una posible renovación de la raza y la cultura americana. La única fuente donde tanto la organización de la economía como la estructura social de la República podrán encontrar valores autóctonos, nacidos y creados en las Américas, sin artificiales transplantamientos y artificiosas asimilaciones.

La articulación del “problema indígena” a los de la sociedad nacional fue analizada por los investigadores del Etnológico, particularmente

relacionados con la colonización como lo refirieron Milciades Chaves (1945), Roberto Pineda Giraldo (1946a) y el famoso estudio interdisciplinario de La Guajira en 1945, en el que participaron Hernández de Alba, Virginia Gutiérrez de Pineda, Roberto Pineda y otros investigadores del Etnológico. El profesor Pineda (1946a) sostuvo que

El Estado, antes que pensar en inmigración de pueblos europeos, con el correspondiente costo de transporte, de instalación, de equipos, de implementos técnicos, debe, por simple gratitud, preocuparse por dotar de hospitales y de las mejores condiciones higiénicas, por lo menos, al campesino colombiano que se ha aventurado, sin pensar en ninguna ayuda, a incorporar a la vida nacional regiones que serán o son un baluarte económico y humano para la patria.

Por su parte, la articulación del “problema indígena” y campesino llevó a Chaves a considerar que “si bien la política del gobierno no es todavía suficientemente amplia a este respecto, muchos de sus funcionarios comienzan a comprender que el indio tiene tantos derechos como el colono” (Chaves, 1945: 590). Con respecto de la posición del Instituto Indigenista, Chaves (1986) aclaró que

En este movimiento participaron activamente los antropólogos que además de preocuparse por observar todos los postulados que exige el trabajo etnográfico pusieron en el tapete de sus preocupaciones el tema de cómo mejorar el bienestar económico-social del indio, del colono, del campesino que ocupaban una misma región (...) [Y agrega]. El espíritu que anima al Instituto Indigenista de los años cuarenta con participación activa de los investigadores del Instituto Etnológico perseguía metas claras teniendo como norte un Estado moderno pendiente de todos los problemas, una nación que conjugaba las cualidades de una sociedad nacional justa y progresista, un análisis de un problema, la situación del indígena, tratado con la ayuda de la ciencia social, siempre estudiando un problema particular sin perder de vista la sociedad global: Colombia.

La resolución del “problema indígena” y su “incorporación a la nación” —argumentaron los indigenistas— de todas maneras era una

tarea del gobierno que se solucionaría si se apoyaba en los adelantos científicos modernos. Chaves (1986: 140) decía:

Todos los miembros del Instituto Indigenista de esos años estaban convencidos de que solo llevando al indio conocimiento, técnica, saber y además otorgándoles tierra suficiente accederán al plano de sus hermanos colonos y campesinos, hacia donde el Estado extiende los beneficios para una mayor producción, mediante una mejor técnica, con educación que confronte esa realidad y que los índices de salud no sean tan precarios.

Considerando sus valores culturales como otras expresiones de la vida nacional, el profesor Friede (1957: 316) reclamaba su

[...] derecho a participar en el general adelanto material que actualmente se observa en el país [...] Y, ante todo, la creación de un despacho oficial para los asuntos indígenas (...) [de manera que] La integración del indio a la nacionalidad se producirá por sí misma, cuando al cambiar los métodos de acercamiento surja en el indio la necesidad de vincularse a la Nación.

Sin embargo, los indigenistas advirtieron que el Estado adolecía de las más elementales medidas de protección social y de la falta de un plan de gobierno. Como precisó Duque (1945: 1),

No se ha hecho el menor esfuerzo por parte de las entidades oficiales para fortalecer su economía, levantar su estándar de vida y elevar su nivel cultural. En fin, nada se ha hecho para incorporar racionalmente a la vida civilizada a estos nacionales y aprovechar los elementos tradicionales de su cultura como base para un nuevo aspecto autóctono de la vida nacional.

Así, los pioneros antropólogos, como los denominó Nina de Friedemann, iniciaron la tarea de develar no solo la diversidad sociocultural indígena y su contribución a la formación de la nacionalidad, lo que en gran medida se realizó a través del Instituto Etnológico Nacional, sino también las graves condiciones de explotación y servidumbre que comprometían su supervivencia, pretendidamente desconocida por la sociedad y el Estado. Esto pasó a ser, además, tarea de investigación, difusión y denuncia del Instituto Indigenista de Colombia. Sus trabajos

de campo en buena parte se dedicaron a develar la existencia del “problema indígena”, demandando al gobierno reconocerlo y hacerse cargo a través de mecanismos y procedimientos adecuados para resolverlo, entre los cuales introdujeron la consulta de instrumentos internacionales como la Carta de las Naciones Unidas, con la que el profesor Juan Friede (1957) se preguntaba si “¿Tiene derecho una minoría racial dentro de la nacionalidad a conservar su propia fisonomía?”, seguidamente respondió reclamando su reconocimiento como “minorías raciales”.

EL “INDIGENISMO ORGÁNICO”

La reconstrucción histórica de Milciades Chaves sobre los primeros años de la antropología en Colombia da cuenta de las tensiones políticas que afrontaron los pioneros antropólogos. En primer lugar, las contradicciones políticas entre liberales y conservadores que llevaron al período de La Violencia cobraron su impacto en el Etnológico presionando la migración al extranjero de algunos y generando inestabilidad administrativa, la suspensión de contratos de la mayoría de los investigadores y el nombramiento de cinco directores⁴ durante el gobierno de Laureano Gómez.

Pero también emergieron tensiones entre los investigadores del Instituto Etnológico con respecto de la forma de resolver el “problema indígena”. El profesor Chaves (1986: 127-131), quien se desempeñó activamente en el Etnológico y el Instituto Indigenista, señalaba que a mediados de la década de los cuarenta el panorama se presentaba claro para sus miembros:

Los antropólogos del Instituto Etnológico Nacional, quienes comenzaban a desbrozar esta maraña de inconvenientes que rodeaba la vida indígena, se unificaron en estos propósitos [del Instituto Indigenista]. En ese momento ya se hizo visible la doble función que debían afrontar. Por un lado, su desempeño como etnógrafo, la observación objetiva, la descripción de la situación real sin atenuantes, la comprensión de la realidad como totalidad, pero al mismo tiempo su misión debía concluir con la entrega de

4 Luis Duque Gómez, Francisco Vélez Arango, el padre Emilio Ramírez Sendota, Antonio Andrade y, nuevamente, Luis Duque Gómez (Chaves, 1986: 165).

una monografía: la situación dramática que examinaban los empujaba a pasar a una antropología de acción que reclamaba con urgencia la solución del problema estudiado (...) [Pero, al tiempo, señalaba que] en el *subtratamiento* se advierte quiénes se inclinan a estudiar esa realidad y quienes [...] no ceden o siguen tratando los problemas no como ciencia social, sino con los intereses de clase pudiente [...].

Aunque el Instituto Indigenista gozaba de autonomía en la divulgación y publicaciones, las tensiones se expresaron en las publicaciones del Instituto Etnológico Nacional. Roberto Pineda Giraldo (1999: 38-39) aclaró que si bien no reflejaban las ideas políticas de sus autores, mientras que la *Revista* se ceñía a los patrones estándares de la descripción pormenorizada de la vida cultural, la arqueología y otros resultados de investigación, el *Boletín* incluía una perspectiva “sociológica o política” que

[...] sacaba del aislamiento a las comunidades campesinas [léase indígenas] y las situaba en el contexto nacional con los campesinos como su contraparte más cercana, que necesariamente estaba inmersa en condiciones de desigualdad social y económica ostensibles a todo el país y que obligaba a reflexiones políticas, algunas de tendencia socialista, [que] tenían cabida en el *Boletín*. La *Revista* versaba sobre los indios y lo indio. El *Boletín* acogía generosamente pedazos del país nacional, en un momento que presagiaba transformaciones importantes.

La tensión entre la etnología y la acción social eventualmente se manifestó con la ausencia de algunos etnólogos en el Instituto Indigenista que, a la postre, se tradujo en la separación de las tareas del Etnológico con respecto de las que desarrollaba el Indigenista. La tensión puede leerse, incluso, en el libro del profesor Chaves, quien más adelante afirmaba: “Desde un principio se hizo plena claridad que una cosa es la antropología con sus tres pasos básicos: antropología física, etnografía, etnología, y otra muy distinta la acción política” (Chaves, 1968: 128). La rememoración de aquellos años realizada por Reichel-Dolmatoff (1991: 54-55) es ilustrativa:

Nuestra ida a Santa Marta fue una liberación en todo sentido. No solo se nos abrió entonces un infinito horizonte de posibilidades investigativas, sino también nos alejábamos del ambiente burocratizado y político, que ya en aquel entonces se sentía entre los antropólogos colombianos. En realidad, fue ahora cuando resolvimos dedicarnos totalmente a la investigación de campo, sin la más mínima aspiración de ocupar en Bogotá cargos directivos o docentes, y menos aún vernos envueltos en nebulosos proyectos de “colonización” o de “integración” o cualquiera que fuese en esa época la terminología de moda para la acción de las llamadas ciencias sociales.

Entonces las tensiones se resolvieron con la fragmentación de los indigenistas en dos corrientes que, siguiendo las palabras de Chaves, se distinguieron por la defensa de la autonomía científica de la antropología, dedicada a la descripción etnográfica que se consolidó en el Instituto Etnológico Nacional, y por la articulación del conocimiento científico con la acción política que estuvo liderada por Antonio García en el Indigenista. Esta tensión parece haber ahondado la separación entre Hernández de Alba, quien había marchado desde mediados de la década hacia el Cauca para fundar la filial del Instituto Etnológico, y Antonio García, quien como director del Instituto Indigenista de Colombia solicitó en 1947 su adscripción al Instituto de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Colombia⁵ con el aval del Ministro de Relaciones Exteriores cuya carta ratificaba que

Considera este Ministerio que ya es oportuno y conveniente establecer el Instituto Nacional. En tal virtud, podría darse carácter oficial al instituto que ha sido organizado por los señores Antonio García y Gregorio Hernández de Alba y que ha desarrollado una amplia labor, haciendo estudios muy concienzudos y detenidos y publicando algunos trabajos [...]. (Carta dirigida por el Ministro de Relaciones Exteriores al rector de la Universidad Nacional de Colombia, Marzo 7, 1947).

5 Acuerdo del Consejo Superior Universitario de la Universidad Nacional de Colombia N.º 148 de Julio de 1947.

Los estatutos del Instituto Indigenista Nacional en la Universidad Nacional de Colombia corrigieron levemente los que habían sido redactados en 1943 de acuerdo con las orientaciones del Instituto Indigenista Interamericano y precisaron las categorías de membresía⁶.

Detengámonos, pues, en el indigenismo de Antonio García cuyas palabras “Ni ciencia sola ni sentido socialista solo” podrían resumir su discrepancia con los investigadores del Etnológico, descansaban en diferencias más profundas. Chaves, quien lo reconoció como “el alma y nervio del Instituto Indigenista de Colombia”, aclaraba que su pensamiento, alejado del romanticismo, debía entenderse como “[...] un capítulo dentro de la teoría global del Estado [...] debe enfocarse dentro de una visión global del cambio del gobierno colombiano; él, en su crítica apunta a un Estado Socialista [...]” (Chaves, 1986: 132-33).

En “El indigenismo en Colombia. Génesis y evolución” (1945a)⁷, García resumió las fuentes en las que descansaba el proyecto del indigenismo colombiano. Observaba que el débil desarrollo de las ciencias sociales se debía a la filosofía del liberalismo imbuido de escolasticismo y de una cultura abstracta y pseudo-humanista, que debía ser respondida con una “orientación racionalista” que articularía el conocimiento científico con los problemas del indio y de la sociedad nacional, de manera que juntando la ciencia y la política, desarrollaría la fuente común del socialismo bajo una perspectiva humanista “[...] verdadera filosofía social, que no solo respeta la constitución de los pueblos indígenas, sino que se empeña en construir un orden

6 Director, Antonio García; subdirector, Luis Duque Gómez, quien se desempeñaba como director del IEN; secretaria, Blanca Ochoa Sierra, y miembros: Edith Jiménez, Carmen Hernández de Rodríguez, Guillermo Hernández Rodríguez, Santiago Muñoz Piedrahita, Gregorio Hernández de Alba, Milciades Chaves, Juan Friede, Luis Alberto Acuña, Alfredo Vásquez Carrizosa, Eliécer Silva Celis, Gabriel Camargo Pérez, Eduardo Larrea Stacey, Nicasio Perdomo y César Uribe Piedrahita; miembros honorarios: Armando Solano, Pío Jaramillo Alvarado, director del Instituto Nacional Indigenista del Ecuador y Manuel Gamio, director del Instituto Indigenista Interamericano.

7 El libro *Pasado y presente del indio* (1939) —en el que además de destacar la importancia de las obras literarias indigenistas americanas Antonio García analizó la “cuestión indígena” comparando la situación en América Latina, tanto histórica como contemporáneamente, incluyendo su relación con la tierra, la sociedad nacional y su marginalidad política— fue antecedente de los artículos que retomaré enseguida porque, a mi parecer, expresan la madurez del pensamiento indigenista de Antonio García.

político que asegure su desenvolvimiento y respete sus vínculos de solidaridad [...]” (1945a: 54-55). Para encararlo se debía apelar a los primeros planteamientos indigenistas de la Colonia como los de Vasco de Quiroga, Sahagún, Las Casas o Caballero y Góngora; a las exploraciones arqueológicas y etnográficas del siglo XIX que continuaban con Hernández de Alba, Pérez de Barradas, Preuss, Rivet, Lehmann, Duque; a los estudios de sociología descriptiva y psicología social de Uricoechea, Zerda, Triana, Cuervo Márquez; a los estudios demográficos y étnicos de los geógrafos sociales Pérez, Uribe Ángel, Vergara y Velasco; a los análisis jurídicos de la legislación indígena de Galindo, Muñoz, Bonilla, Zambrano; a los estudios patológicos de López de Mesa y Uribe Piedrahita; a las obras literarias de Rivera, Arciniegas, Uribe Piedrahita; y a la experiencia de la Oficina de Asuntos Indígenas, particularmente del Cauca y Nariño, donde “el movimiento indigenista colombiano tiene sus primeras manifestaciones” y había creado el Centro de Estudios Marxistas y la Liga Indígena. García también resaltó la influencia de los científicos sociales y de las obras literarias y artísticas de autores peruanos, ecuatorianos y mexicanos como Mariátegui, Castro Pozo o Gamio.

Lo que Antonio García reclamaba de este prolongado listado de autores, de los que sólo he citado algunos, no era su filiación ideológica y sus resultados científicos, sino la necesidad de construir un pensamiento autónomo sobre la base de las experiencias directas en América Latina. Es por ello que García consideraba que con el Instituto Indigenista de Colombia había iniciado una “nueva etapa” del indigenismo que “no solo adquiere un criterio orgánico, sino una visión continental y unas posibilidades comparativas” que se orientaban a dos objetivos inseparables: “la investigación científica y la beligerancia social”. Camino que debía integrar el “problema indígena” con los problemas de la sociedad colombiana, especialmente de carácter agrario, cuya resolución se llevaría a cabo con la “superación social” de la estructura de clases y su “incorporación política” a la estructura de la nación y sus modos de vida.

Esta articulación entre la ciencia y la política ya había sido argumentada anteriormente (García, 1944), cuando García describió la situación de los indígenas en el continente, el “problema indígena” colombiano, las dificultades de los gobiernos para resolverlo y la

alternativa del “indigenismo orgánico”. Partiendo de la heterogeneidad del problema de los indígenas americanos, consideraba como común denominador la ausencia nacional del indio, su aislamiento económico y demográfico y el mestizaje cultural, aunque con respecto a todos los indígenas. “Lo homogéneo del problema indígena americano reside en que el indio es un desadaptado social y un exiliado político, hecho que supone el fracaso cultural de la Conquista y la permanencia de una política colonial, esterilizadora y represiva (en el sentido lingüístico, religioso y de organización social)” (García, 1944: 63).

Dependía, afirmaba García, de los contextos nacionales en los que persistían minorías al margen de la vida nacional, minorías en vías de incorporación o mayorías mestizadas, equiparables con sus formas de organización tribal o clanil, “comunidades indígenas”, o masas dispersas individualizadas. A su turno, esta clasificación de los indígenas americanos correspondía con las políticas nacionales en las que la participación en la vida política era tratada como una política colonial, de incorporación a la economía monetaria o, finalmente, reducía a los indígenas a la escala más baja de la sociedad.

El Estado colombiano reproducía el pensamiento colonial que buscaba la integración progresiva a la nación por la extinción natural (mecánica) del indio, decía García. Los indios se distribuían en comunidades o resguardos en los Andes, aunque en peligro de asimilación y mestizaje los mantenían como sistemas defensivos de las tierras comunales, en los que la comunidad adquiría solo sentido jurídico por su sometimiento a la doble fuerza de la individualización: la posesión individual de la tierra y el mercado. En segundo lugar, estaban los pueblos indígenas de los territorios periféricos cuya organización, aunque no había sido destruida por la Conquista, se hallaba intervenida por las misiones católicas y la explotación de reservas forestales (gomas, cortezas, fibras, etc.) que se sobreponían a su economía natural sin entrar a modificarla, exentos de un régimen jurídico proteccionista.

A semejante política debería proponerse la alternativa de “incorporación constructiva y el aprovechamiento racional del indio”, que buscaría la asimilación de los indígenas y la integración de sus problemas sociales como parte de las cuestiones esenciales de la política nacional “respetando sus valores culturales positivos y equipando técnicamente a sus organizaciones comunales para darles consistencia y

adaptarlas eficazmente a la economía moderna”, según García, alcanzarían la elevación progresiva de sus condiciones de vida y trabajo incorporándolo al proyecto de “integración nacional”. Es por ello que: “[...] la política indigenista requiere de dos bases de sustentación: el conocimiento científico en el planteamiento y el sentido social de la solución” (García, 1944: 66)⁸.

En 1952, en la introducción de la *Legislación Indigenista de Colombia*, que fue publicada por el Instituto Indigenista Interamericano de México, Antonio García (1952: 4) afirmaba:

Siendo el indigenismo una ideología de integración, no puede olvidarse este principio: mientras el Estado no adopte un nuevo régimen de administración económica de las tierras públicas,

-
- 8 En un texto posterior, García condensó un programa político cuyo sentido orgánico articularía acciones demográficas, económicas, culturales y administrativas. La primera incluiría la relocalización planificada de los pueblos indígenas: “colonización interior”, capacitación técnica, congelación de la migración a las ciudades o haciendas feudales, fijación de pueblos nómades y seminómades; planeamiento de su vinculación al mercado. Con el mantenimiento de las formas comunales, dichas acciones tenderían a romper la estratificación social y la división del trabajo. La política social propendería a que sus organizaciones (sindicatos, cooperativas y comunidades indígenas), como expresión de la voluntad popular, participaran en la democracia política en busca de un verdadero equilibrio de poder. La política económica proponía la creación de cooperativas que descansaran en formas tradicionales como la minga, coadyuvadas por un sistema de crédito cooperativo; con asistencia técnica y financiera a las haciendas cooperativas, industrias tradicionales y artísticas; además, asistidas con la organización de almacenes para comercio interior o exterior; con una predistribución equitativa de la tierra que superara la concentración de tierras latifundistas; con un préstamo amortizable o adjudicación de baldíos y con la fijación de “áreas económicas” dedicadas a la inversión pecuaria, hortícola o cultivo comercial. La política cultural se inspiraba en el principio de que “el mecanismo de asimilación política y de reconstrucción social” debe ser misión cultural del Estado. La asimilación política comprendía la incorporación activa —económica, política e ideológica— a la vida de la nación; el mejoramiento de las formas de organización, respetando: “la personalidad colectiva del indio y los elementos positivos de su organización y de su cultura: ni destruir ni conservar en bloque los elementos culturales indígenas”; la incorporación cultural a través de escuelas y la alfabetización en lengua materna “estructura[da] científicamente para que esté en aptitud de ampliarse y enriquecerse con la transformación de la sociedad”; y el desarrollo técnico del arte indígena. La política administrativa procuraría «integrar la comunidad al sistema administrativo del municipio con un “programa mínimo” de suspensión de parcelaciones en comunidades; la transformación de la misión religiosa en misión cultural del Estado; el equipamiento de las comunidades con cooperativas de producción y ventas que sean dirigidas estatalmente; y la dotación de reservas en zonas baldías próximas» (García, 1945b).

mientras no se enfrente al problema de la colonización racial, con bases cooperativas, y mientras no abandone la “política agraria” que consiste en entregar a unos hombres una tierra retaceada y desnuda, no habrá creación de nueva economía para las comunidades indígenas, aunque se fundamenta sobre una tradición secular y sobre unos principios racionales.

Del mismo modo que los investigadores del Etnológico, García caracterizó a los indígenas según compartieran características económicas primitivas o integración al mercado, organización clanil o débil organización política, y grados de incorporación a la nación desde el marginamiento al mestizaje. También consideró que “respetando sus valores culturales positivos”, la incorporación a la nacionalidad debería llevarse a cabo con una eficaz adaptación a la vida moderna a través de formas económicas comunitarias como la minga, organizaciones comunales democráticas, organizaciones cooperativas, y una cultura de reconstrucción social, vale decir, formas organizativas solidarias y democráticas. Para llevarlo a cabo era indispensable la articulación de la ciencia y la acción política, de manera que las investigaciones científicas realizadas metódicamente en el campo se alimentaran del pensamiento latinoamericano retomando las fuentes del conocimiento sobre el país. García no solo rechazaba la “ciencia pura” y los modelos europeos que buscaban la “desindianización”, sino también el “pan-indigenismo” que teóricamente reducía los problemas de la nación a meras cuestiones indígenas. Todos estos aspectos cimentaban el “indigenismo orgánico” y su planteamiento nuclear de que el “problema indígena” era parte integral de los problemas nacionales que se resolvería con una política que buscara la superación de la estructura de clases y la inclusión de todos sus miembros en una verdadera “integración nacional”, la cual García denominaba el “verdadero humanismo” y raigambre del pensamiento socialista.

Hacia finales de la década, Ignacio Torres Giraldo publicó *La cuestión indígena en Colombia* (1947) cuya notable repercusión en la antropología colombiana se debió no solo a que pretendió endilgarle una visión arqueológica que no apreciaba del indio: “su vitalidad potencial como fuerza de progreso sino como sombra del pasado que se extingue”, sino porque sus argumentos compartieron con los

etnólogos buena parte de la caracterización del “problema indígena”, que también difería en la forma de resolverlo.

Torres Giraldo distribuyó a los indígenas del país en “porciones” de la geografía nacional⁹ de acuerdo con su economía, propiedad territorial, formas de gobierno, y el grado de desintegración causada por el proceso de asimilación apoyado en el despojo territorial de latifundistas de haciendas vinculados a “casas matrices extranjeras” que sujetaban al indígena al trabajo no pagado; y, además, al sometimiento de las misiones, verdaderos “feudos” de extensos territorios gobernados por los jerarcas de las órdenes religiosas¹⁰.

-
- 9 Tales porciones eran: 1) “la que vive todavía libre de la influencia catequista feudal [...] que se halla recluida en las zonas territoriales mas alejadas de los caminos del progreso”. En zonas limítrofes del país que mantienen economía primitiva y pequeño comercio de productos artesanales y “conservan sus gobernadores en sus antiguas divisiones, y junto con los gobernadores sus cabildos, sus sacerdotes —mohanes o curanderos— y también sus leyes tradicionales”; 2) los habitantes de resguardos “y que a pesar de la interferencia de los misioneros —generalmente extranjeros— y de las autoridades del Estado colombiano, conservan parte de su organización y de su propio gobierno, eligen cabildos y acatan sus autoridades y mohanes. Aunque en posesión de sus tierras “viven de la agricultura elementalmente trabajada”. Se diferencian porque a su gobierno se sobrepone la autoridad de gobernadores blancos y Concejos municipales implantan una dualidad de poderes. Se hallarían en proceso de desintegración; 3) “los núcleos que habitan en parcialidades de propiedad comunal, divididas para el trabajo en solares familiares, pero que no tienen ningún resto ya del que fuera su gobierno, y que dirigen sus cultivos más con el criterio del mercado que lo consume que con las necesidades directas de la vida”. No ejercen ningún gobierno y en proceso de desintegración “que desemboca en el total despojo y por consiguiente al estado de la servidumbre y del peonazgo”. Conservan la tierra, restos de sus costumbres, obediencia a los mohanes y a sus antiguas leyes, pero “viven de manera semejante a los campesinos colombianos más pobres [...]”. Hablan su idioma mezclado con el castellano. Organizados “en ligas defensivas para luchar por sus derechos arrebatados y por sus tierras amenazadas [...]”; 4) “la población indígena expropiada de sus tierras, de sus cultivos, de su organización y de su gobierno, pero que no está completamente desarraigada: esto es, la población despojada de todo patrimonio pero que se le deja asentada en sus propios ranchos en calidad de terrazguera”. Reducidos al trabajo personal como terrazgueros, organizados como agregados, concertados y peones, son cuidadores de ganados, sostenedores de caminos comarcales, y obligados a votar en las elecciones. También mencionaba Torres Giraldo “indígenas asimilados”, fundidos en el “crisol del mestizaje”, algunos ricos, aburguesados, comerciantes, prestamistas y terratenientes. Finalmente, aquellos “que ya perdieron su naturaleza nativa”, realmente campesinos, indígenas “de origen” (Torres Giraldo, 1947).
- 10 “Por eso, el primer paso para resolver la cuestión indígena en Colombia tiene que ser la libertad de los indígenas. Libertarlos de las selvas que los oprime y los petrifica; del latifundista que los despoja de sus tierras, de su organización y de sus costumbres

Refiriéndose a la población indígena, en general, Torres Giraldo (1947) afirmaba que

Las masas indígenas constituyen núcleos y comunidades nacionales estancadas en su desarrollo, mas aún, arrojadas hacia atrás en el camino de la evolución [...] son ahora una fuerza humana paralizada, una fuerza al margen del progreso y por consiguiente ajena a la vida en evolución de la nacionalidad colombiana y de sus propias tribus y comunidades; una fuerza inerte que se consume en su misma raíz sin dar frutos necesarios de su existencia.

Era necesario, entonces, incorporar al indígena al progreso, que Torres Giraldo (1947) explicó de la siguiente manera:

Incorporar al indígena al progreso significa, ante todo, reconocerle su igualdad humana, su categoría personal, y por consiguiente, sus derechos naturales. Significa, asimismo, reconocerle su derecho a vivir en comunidad nacional independiente y por consiguiente aceptar su derecho a la tierra y su facultad de regirse en sociedad libremente. Incorporar al indígena al progreso significa ayudarlo en la tarea de reincorporación nacional, ayudarlo en la orientación de su nueva vida, en el periodo de su renacimiento, en la organización moderna de la producción y en la más adecuada reconstrucción de su cultura al ritmo de la época. Incorporar al indígena al progreso significa romper el complejo de inferioridad que le han creado los apologistas de la conquista y la colonización; significa acabar con la leyenda interesada en su minoría de edad, de su infancia jurídica, de su biología atrofiada, de su raza degenerada [...].

También estuvo de acuerdo con que “la cuestión indígena”, como la denominó para diferenciarse de los indigenistas, no podía entenderse “fraccionadamente” sino como una cuestión nacional. La “liberación

para someterlos al yugo de la servidumbre. Libertarlos, libértando al propio tiempo sus tierras para que puedan entrar en posesión de ellas [...] Trabajar en provecho propio primero que en beneficio ajeno, es la regla principal para que rinda el trabajo de la persona. Trabajar cuando todos trabajan en el concierto social de acuerdo con sus capacidades y sus aficiones [...] y como a la masa indígena es preciso verla en tanto que reserva de trabajo, y presentir su renacimiento y evolución en el proceso del trabajo mismo, es claro que no daría importancia al problema quien no tenga un concepto nuevo sobre el trabajo [...]” (Torres Giraldo, 1947).

Nacional Indígena” sería producto de la alianza con el campesinado y la franca ayuda del proletariado, que podría alcanzarse si el Estado se erigiera con carácter de “un gobierno nacional y progresista que represente y en realidad exprese la voluntad de transformar a Colombia en un país adelantado”; un verdadero movimiento de unidad para el progreso que iniciaría una etapa de emancipación indígena con ayuda natural de un plan del Estado colombiano¹¹. Según Torres Giraldo (1947), dicho plan dependía de que las fuerzas sociales se erigieran en un gobierno avacista y que

[...] la actitud, el trato y las relaciones en general con los indígenas tengan un carácter de igualdad inalterable; que los indígenas en ninguna forma sean tributarios del Estado colombiano; y que los Gobiernos Autónomos no sean hechuras ni por aspecto alguno comodines de intereses e influencias ajenas a sus propios pueblos [...].

Torres Giraldo en ese mismo texto concluyó que el Estado debería reconocer los Derechos Humanos de los indígenas según el derecho de autodeterminación de las naciones:

Teóricamente está aceptado, incluso por los gobiernos de las grandes potencias imperialistas de la época, el derecho de la autodeterminación de las naciones hasta la completa separación de los Estados que las han oprimido, y la libre formación de sus autoridades. Este principio quedó sentado y subrayado no solamente como una cuestión del derecho burgués contemporáneo, sino también enclavado en la civilización europea.

Sin embargo, advertía que la autodeterminación no significaba independencia nacional sino la autonomía con relaciones federativas y

11 “[...] elaboraría un plan de vías públicas y en general de obras de progreso que beneficiaría rápidamente a las regiones incorporadas a la vida moderna. Un plan de tal naturaleza llevaría como primera orientación, la creación y desarrollo de las ciudades estratégicas que sirvieran de hogar a los espíritus empeñados en la gran tarea del renacimiento indígena; la formación de bases de producción económica con miras a los mercados; la iniciación de fuentes de materias con miras a la organización de industrias propias [...] Cada Gobierno Autónomo elaboraría sus propios planes internos de reconstrucción económica y cultural, naturalmente apoyados con empréstitos, con expertos organizadores de la producción y la cultura, y desde luego ayudados por todos los medios de seguridad [...]” (Torres Giraldo, 1947).

otras asociaciones autonómicas¹² organizadas en un Concejo Nacional con representantes indígenas bajo su dirección y control, que iniciaría la ayuda a los Concejos de Gobierno Autónomos progresistas de reconstrucción, las cuales se transformarían en un Concejo de Nacionalidades (Torres Giraldo, 1947).

Como puede advertirse muchos de los elementos de caracterización del “problema indígena” habían sido expresados por los indigenistas del Instituto, pero el planteamiento de Ignacio Torres Giraldo difiere por el camino que propuso para resolverlo: el derecho de autodeterminación nacional de las poblaciones indígenas. Como Antonio García, su caracterización del “problema indígena” en la sociedad colombiana terminaba con proposiciones directas y procedimientos sociales, económicos y políticos, por medio de los cuales debería resolverse. Torres Giraldo también consideraba que se trataba de un programa político de gobierno, pero no del contemporáneo, sino de un futuro “gobierno progresista”. Se trataba, pues, de un proyecto por realizar y un gobierno por construir, en cuyas manos descansaría la construcción de la nación. Con Juan Friede (1973) compartía la necesidad de la colonización de las áreas marginales del país para consolidar la nación; pero, más allá del reconocimiento como minorías raciales, el derecho a la autodeterminación nacional de las poblaciones indígenas de Torres Giraldo, sin duda, sentó las bases de la argumentación sobre la autonomía de los pueblos indios en Colombia.

LA “ACULTURACIÓN PACÍFICA”

La demanda de los indigenistas para que el gobierno reconociera y se hiciera cargo del “problema indígena” contribuyó a la creación de la Sección de Negocios Indígenas en el Ministerio de Agricultura y

12 “Es claro que la solución progresista de la cuestión indígena en Colombia no significa la creación de condiciones para el resurgimiento de naciones independientes dondequiera que existan tribus con sus propios dialectos y sus pequeños caciques. En la práctica, el problema puede y realmente tendrá variantes de forma y contenido determinadas por las situaciones concretas. En algunas zonas extensas y apropiadas, ahora pobladas por núcleos indígenas afines pero de composición diferente, puede ser que convenga formar federaciones regionales sobre la base de la cooperación de los pueblos. Y por último, los grupos indígenas no conectados entre sí, podrían reunirse en sectores territoriales de su exclusiva posesión y dominio” (Torres Giraldo, 1947).

Ganadería¹³ cuyo primer director fue Gregorio Hernández de Alba¹⁴. La misma Ley “creó” el Instituto Indigenista Colombiano¹⁵ que, reglamentado inmediatamente¹⁶, lo adscribió como entidad asesora de la Sección del Ministerio de Agricultura. Dos años más tarde, la Sección de Asistencia Indígena de la División de Extensión Agropecuaria del Ministerio de Agricultura se trasladó al Ministerio de Gobierno y asumió las funciones de la anterior con el nombre de División de Asuntos Indígenas, organizada en las secciones de Resguardos y Parcialidades, de Protección Indígena y Jefatura de Comisiones¹⁷.

Creada la División de Asuntos Indígenas, Hernández de Alba justificó la política indígena debido a su vulnerabilidad por enfermedades, decrecimiento demográfico y desalojo territorial, que habría de reorientar con procesos de aculturación que “no impliquen el abandono de patrones culturales positivos” (Hernández de Alba, 1965). Antes, Hernández de Alba (1959a) había informado al Instituto Indigenista Interamericano que

El Instituto Indigenista Nacional pasará a ser entidad asesora y coordinadora del Ministerio de Gobierno y estará integrado por el Ministro de Gobierno o su representante, quien lo presidirá, el jefe de la División de Asuntos Indígenas, el director del Instituto Colombiano de Antropología, y algunos otros jefes y directores [...].¹⁸

Aclaró que, no obstante, se reconocían las labores adelantadas anteriormente por dicho instituto, ese acto “oficializaba” ante el Estado la creación del Instituto Indigenista Nacional que, afiliado al Instituto Indigenista Interamericano, ejecutaría los compromisos de la Convención de Pátzcuaro de 1943¹⁹. Entonces, el Instituto Indigenista de Colombia no solo fue convertido en institución del Estado, sino, como se aprecia, se redujo a un comité asesor del Ministerio de Gobierno.

13 Ley 81 de 1958.

14 Véase *Boletín Indigenista*, vol. XIX, n.º 1. Marzo de 1958. México.

15 Véase Artículo 11 de la Ley 81 de 1958.

16 Decreto 2343 del 13 de noviembre de 1958.

17 Decreto 1634 de 1960.

18 Véase también Hernández de Alba (1959b).

19 Ley 123 de 1943, que había autorizado a Colombia a adherir a la Convención sobre el Instituto Indigenista Internacional.

Como se sabe, Hernández de Alba había recibido la influencia de George Foster, quien estuvo en Colombia en 1945, y de antropólogos mexicanos como Manuel Gamio que hicieron de la antropología aplicada norteamericana la fuente del indigenismo. El “indigenismo americanista” de Rivet fue pendulando hacia la aculturación dirigida por el Estado, que ya desde aquella época le hacía afirmar que la valoración del indio debería contribuir al “mejoramiento racional de sus deficiencias”, para “ayudarlo a subir en la cultura” y evitar su sometimiento por los blancos, herencia de la conquista y colonia (Hernández de Alba, 1944a: 255). En un primer artículo sobre la antropología aplicada Hernández de Alba (1944b) había reclamado que la disciplina se convirtiera en instrumento de “adaptación” de los indígenas para reducir el impacto de los cambios bruscos y para aceptar los elementos nuevos que la dirigían a un proceso de aculturación o transculturación entre individuos de diferentes culturas. En ese mismo año, en un nuevo artículo (1944c), resumió lo que desde su punto de vista habían sido los cambios conceptuales de la antropología, representados por la antropología aplicada:

La antropología, de difusionista, de histórica, al contacto con la realidad y las mentes americanas se hizo funcional y aplicada. En cuanto a funcional, tomó como objetivo “la investigación de hechos para comprender las fuerzas psicológicas y sociales que obran en una cultura que hoy está funcionando, investigando el pasado sólo hasta que dé luz en las fuerzas que operan en el presente”. En cuanto aplicada, la antropología se dedica “a la solución de los problemas prácticos de relaciones humanas en los campos de los negocios, la administración, política, psiquiatría, trabajos sociales y todos aquellos asuntos en los que intervengan relaciones humanas”. Es decir, estudia el momento presente para mejorar el futuro. Aparece ya, *una verdadera función social de la Antropología*.

Fue sobre las premisas del “cambio dirigido” que Hernández de Alba elaboró un programa de gobierno para la población indígena que, partiendo de “centros regionales de capacitación técnica, económica y cultural”, terminaría por transformarlos en “fuente de progreso para sí misma y para el país” (Hernández de Alba, 1958). Sostuvo que al cambio introducido por agencias estatales y religiosas debería contribuir

el gobierno con ayudas nacionales e internacionales para sacarlos de su marginamiento (Hernández de Alba, 1959b), incorporarlos a la nación e influir en las decisiones jurídicas en defensa de los resguardos indígenas, como ciertamente sucedió con la Ley 81 de 1958 y la Ley de Reforma Agraria de 1961.

Fue tal vez en el informe de 1965 ante el Instituto Indigenista Interamericano, titulado *Teoría y práctica del indigenismo en Colombia*, que Hernández de Alba resumió su pensamiento y la forma como este se venía implementado en la División de Asuntos Indígenas²⁰. Describió las diferentes acciones entre distintos grupos étnicos de los Andes que “en desarrollo de una política indigenista” había realizado la División de Asuntos Indígenas; sus diferentes comisiones, integradas por un jefe de comisión, un práctico agrícola y una mejoradora de hogar, atendían el desarrollo de las comunidades, la asistencia y protección legal, la extensión agropecuaria y el mejoramiento de los hogares indígenas. Las acciones incluían la protección y distribución equitativa de sus tierras, la resolución de querrelas internas, la asistencia ante las autoridades, la instrucción en técnicas y aumento de la productividad de las labores agrícolas, pecuarias, de carpintería y albañilería, artesanales; el fomento de pequeñas industrias y centros de salud; la contribución en obras de infraestructura como viviendas familiares, talleres, escuelas y carreteras; y la difusión y apoyo al cooperativismo; restaurantes escolares, tiendas comunales y, en general, construcciones comunitarias.

La División se asesoraba de organismos internacionales como la OIT, Unesco y OMS. La colaboración del Instituto Lingüístico de Verano se traducía en la presentación de informes a la División sobre el estudio de las lenguas indígenas y la adaptación de un alfabeto práctico que contribuiría “no solamente para conocer a fondo los valores y las modalidades de sus civilizaciones y culturas, sino para que siendo alfabetos en su lengua vernácula, más fácilmente puedan serlo en la lengua oficial del país”. Entre los colaboradores, también contaba con la Colombian Petroleum Company y el señor Bruce Olson, quien de manera “comprensiva y generosa” apoyaba a la División entre los barí. El Instituto Indigenista Interamericano y la OEA donaban becas

20 Véase también Hernández de Alba (1958).

de adiestramiento en los campos de: integración de poblaciones indígenas, forma de aplicación de encuestas y desarrollo o integración de las comunidades indígenas.

El texto propuso el marco de referencia conceptual que informaba las acciones. Partía de la caracterización de los indígenas en dos grandes clasificaciones: andinos sedentarios y seminómadas de las selvas y llanuras del sur, el oriente, La Guajira y Chocó; los primeros, protegidos por tierras resguardadas; y los segundos, constituidos por tribus, subtribus y grupos, seguían siendo desplazados por la colonización: “lo cual no solamente dificulta los cambios o avances culturales que pueden originarse en la propia dinámica interna de los grupos, sino que está impidiendo la aculturación por contacto pacífico”. Sin embargo, anotaba el informe (Hernández de Alba, 1965: 118), entre los primeros no ha cambiado totalmente su cultura precolombina, sino que

[...] perdidos sus valores culturales tradicionales y adquiridos otros de la civilización occidental, constituyen ejemplos de un interesante y permanente sincretismo, a través del cual pueden condicionar los contactos que fatalmente tienen con los habitantes no indígenas de sus antiguas tierras.

Argumentando que los indígenas “tienen derecho a sus patrones culturales”, proponía que “deben agregarse al estándar o mayoría nacional por medio de programas de aculturación que no deben incluir como necesarios el abandono o el cambio de todos su patrones culturales, y sí la utilización y conservación de sus valores positivos”. Dicha adaptación atendía a las normas generales de los procesos de aculturación que incluían diferentes fases de acción indigenista: la encuesta o estudio de los fenómenos que integran la cultura; el respeto y comprensión de la persona humana del indígena y de las expresiones propias de sus sociedades; y la defensa de sus derechos naturales e instrucción sobre ellos, así como los derechos legales que les competen como la posesión de tierras y el salario justo y legal; la libertad de reunión, de asociación, de idioma, de educación y de creencias religiosas, así como de protección de sus vidas y salud. En síntesis, acciones que se orientaban al reconocimiento de sus derechos, intervención de factores económicos modernos, apoyo a formas cooperativas que promovían su participación en la sociedad nacional y a la reorganización de formas de asociación política.

Las imposiciones, insistía Hernández de Alba, solo llevan al “fracaso o la extrema dificultad del cambio cultural”; como podía testificarlo la prolongada vida misionera que, sin embargo, no erradicaba creencias en el poder maléfico de la llovizna, el amaño, la identificación de Cristo con el sol, o de la Virgen María con la luna

[...] no basta convivir con grupos aborígenes y tratar de imponerles cambios culturales (...) [afirmaba] es necesario comprender primero e inducir después el cambio que parezca realmente necesario; nunca imponer, porque ello produce resistencias, rebeliones o defensas pasivas, tanto más difíciles de vencer, cuanto sean ocultas o disimuladas.

Respecto a su programa sostenía que era “el mejor vehículo de comprensión y simpatía mutua entre indígenas y los funcionarios, así como también el mejor comienzo de la incorporación de aquellos a la vida moderna” (Hernández de Alba, 1965: 119).

Hernández de Alba justificó el proceso de “aculturación pacífica” frente a quienes argumentaban que los llamados “civilizados” no tenían derecho de imponer cambio alguno, decía que se podía objetar porque “los indígenas, como seres humanos que forman sociedades culturales homogéneas, tienen pleno derecho a sus propios patrones culturales, pues forman parte, aunque en pequeño, de naciones definidas por el territorio ocupado”. Sin embargo, constituían “sumas minorías raciales y culturales diferentes unas de otras” que se han venido mermando por falta de atención sanitaria y vienen siendo desplazados de su hábitat; “[...] lo que los colocaba en una patente inferioridad e indefensión ante sus compatriotas que ya se habían sumado a la cultura occidental”. Debían, pues, agregarse al estándar o mayoría nacional por medio de programas de aculturación que no necesariamente incluían el abandono o cambio de todos sus patrones culturales, y sí “la conservación de sus valores positivos”, como ya habíamos citado (Hernández de Alba, 1965: 119-120).

Debe destacarse que el indigenismo de Hernández de Alba, aunque partía de la común caracterización de las poblaciones indias americanas de los indigenistas colombianos, nuevamente difería en el procedimiento implementado para resolver el “problema indígena”. Consideraba la importancia de los estudios científicos que, convertidos

en encuestas sobre la situación de los indígenas, constituían un primer paso para la posterior intervención institucional. Pero se distanció de los anteriores no por el argumento de la incorporación indígena a la vida nacional, sino porque la “aculturación pacífica”, apoyada en la antropología aplicada, se convirtió en franco proceso de cambio dirigido por la política de gobierno que abrogó el derecho a decidir tanto los presuntos “valores positivos” indígenas como aquellos que consideró atávicas expresiones culturales que deberían ser erradicados para así integrarlos a la mayoría nacional.

Como se sabe, dicha política fue la que en Latinoamérica terminó por ser acuñada bajo el término de *indigenismo*, apoyada en cierto realismo que suponía la próxima extinción de los pueblos indios y, en consecuencia, la necesidad de “incorporarlos a la vida nacional”, como fue acordado en el Congreso de Páztcuaro que, por cierto, evitó la participación de indígenas.

CONSIDERACIONES FINALES

Aunque debido a la brevedad que demandan estos textos académicos he atendido a las formulaciones epistemológicas sacrificando el contexto de las relaciones nacionales e internacionales, conviene recordar que la antropología colombiana surgió en medio de los debates sobre el proyecto de construcción de unidad nacional proclives a segregar la ascendencia indígena, afrodescendiente y de otros sectores populares, de cuyo mestizaje resultaría la degeneración del pueblo colombiano, lastre que entorpecería la civilización y el progreso del país, como lo expusiera Luis López de Mesa (1934):

[...] la mezcla del indígena con el elemento africano y aún con los mulatos que de él deriven, sería un error fatal, para el espíritu y la riqueza del país; se sumarían en lugar de eliminarse, los vacíos y defectos de las dos razas y tendríamos un zambo astuto e indolente, ambicioso y sensual, hipócrita y vanidoso a la vez, amén de ignorante y enfermizo. Esta mezcla de sangres empobrecidas y de culturas inferiores determina productos inaceptables, perturbados, nerviosos, débiles mentales, viciados de locura, de epilepsia, de delito, que llenan los asilos y las cárceles cuando se ponen en contacto con la civilización. El indio es de la índole de los animales débiles recargada de malicia humana [...].

Más conocida ha sido en el país la opinión de Laureano Gómez que expresara en las célebres conferencias de 1928 en el Teatro Municipal (junio 5 de 1928):

[...] el colombiano por mestizo, no constituye un elemento utilizable para la unidad política y económica de América Latina: conserva demasiados defectos indígenas: es falso, servil, abandonado y repugna todo esfuerzo de trabajo. Sólo en cruces sucesivos de estos mestizos primarios con europeos es manifiesta la fuerza de los caracteres adquiridos por el blanco [...].

Y concluía:

[...] bástenos con saber que ni por el origen español, ni por las influencias africanas y americanas, es la nuestra una raza privilegiada para el establecimiento de una cultura fundamental, ni la conquista ni la civilización independiente autóctona [...].

Los miembros del Instituto Indigenista de Colombia tomaron en sus manos el análisis de la dinámica social nacional develándola a través de su exposición del “problema indígena”. Argumentaron que la nacionalidad debería descansar en la participación social, económica y política de los indígenas, el campesinado, los afrodescendientes y sectores pobres de las ciudades, cuyos problemas deberían ser resueltos por el gobierno garantizando la construcción de una nación más justa y democrática. Pusieron de presente la desvertebración de las comunidades indias por la pérdida de sus tierras, el sometimiento a la Iglesia, el incumplimiento de la ley y la ausencia de una política de gobierno que, reducida a la división de resguardos, alentaba la ignorancia, el primitivismo, la fragmentación de sus comunidades y la sujeción a formas precapitalistas que promovían la desorganización de los indígenas.

Congregados por los objetivos del Instituto Indigenista de Colombia, los pioneros antropólogos concentraron su atención en el análisis y divulgación de las precarias condiciones de supervivencia de los indígenas colombianos. Su trabajo de campo entre estas sociedades evidenció las condiciones de explotación precapitalistas, “problema indígena” que pretendía ser desconocido por la sociedad nacional y el Estado porque convenía a latifundistas que terminaban apropiándose de sus tierras y reduciendo la mano de obra a condiciones de

servidumbre, agravadas por la intervención de la Iglesia, de las administraciones locales y de la desorganización e ignorancia de los indígenas mismos. El gobierno, amparado en una política que privatizaba las tierras de sus resguardos, pretendía liberarlos de la que presumía era una atávica relación con la propiedad territorial comunal, con el fin de convertirlos en hombres “libres”, en ciudadanos, que por este camino se “incorporarían” a la sociedad nacional.

Los indigenistas demostraron cómo en lugar de la incorporación de las poblaciones indias a la sociedad nacional no solo persistían tradiciones culturales indígenas, sino que se les había conducido a la pérdida de sus tierras, la servidumbre y las paupérrimas condiciones de vida. Las caracterizaciones con las que distinguieron a las poblaciones indígenas argumentaban que, no obstante, el poderoso impacto que desde la Conquista había arremetido contra las tradiciones socioculturales de los pueblos indios, aún mantenía patrones culturales prehispánicos. Pero, también, que dicho impacto conducía a diferenciarlos según los procesos de integración a la sociedad nacional. Las categorías que emplearon las dos últimas corrientes indigenistas variaban desde los pueblos tribales relativamente aislados hasta los pueblos indígenas campesinados. Los primeros carecían de autoridades locales, eran seminómadas y se hallaban dispersos en los territorios marginales del país, mientras que los segundos en los Andes, se hallaban asociados en “comunidades” asentadas en resguardos que reconocían autoridades locales. Esta oposición, de la que se reconocían transiciones intermedias, les había permitido a los pueblos tribales sobrevivir relativamente alejados de la sociedad y el gobierno nacional y, en consecuencia, mantenían su organización y cultura primitiva, mientras que los pueblos indígenas campesinados se hallaban sometidos a procesos de disolución y mestizaje por parte de la sociedad nacional.

Sin embargo, los indigenistas se fueron diferenciando por el procedimiento que propusieron para resolver el “problema indígena”. Aunque fue evidente su experiencia derivada del trabajo de campo entre diversas comunidades indígenas del país, terminaron diferenciando la producción científica de la práctica social. En principio, demandaron la comprobación “metódica” de los hechos sociales como fundamento del conocimiento e, incluso, la necesidad de que las interpretaciones

dependieran de las propias comunidades como lo expresaron los fundadores del Etnológico. Adoptaron la razón y la lógica, y el camino de la comprobación empírica para el estudio de los hechos sociales, al tiempo que sostuvieron la necesidad de introducir la ciencia y la técnica modernas como orientación de las necesarias transformaciones que debían resolver las dificultades tanto de su primitivismo como de las formas de explotación precapitalistas a las que estaban sometidos. El “indigenismo orgánico” además urgía a tomar las fuentes del conocimiento intelectual interdisciplinario colombiano y de América Latina, articulándolo con la experiencia local. Sin embargo, mientras que los investigadores del Etnológico diferenciaron las tareas de investigación antropológica a cargo del Instituto Etnológico Nacional, de la aplicación de sus conocimientos que debería descansar en otra entidad de gobierno, el “indigenismo orgánico” propendió por mantener articuladas la ciencia y la acción social. La articulación de la ciencia con la práctica social esgrimida por este último, a la postre, buscaba que la investigación se vinculara a la “beligerancia social”, vale decir, con la acción política que terminó por distanciar a García de los indigenistas del Etnológico.

También debe destacarse que aunque las corrientes indigenistas de los años cuarenta estratégicamente inscribieron tal “incorporación” como prerrequisito de la construcción de la nación, se diferenciaron en los procedimientos y la forma de llevarla a cabo. Su primera expresión, el “indigenismo americanista” de Rivet y Hernández de Alba, resaltó la contribución del conocimiento indio a la civilización y la forma en que sus relaciones sociales, que descansaban en la solidaridad, la justicia y la fraternidad, proponían un camino ejemplar para Occidente. La etnología y la sociología evidenciaban cómo la discriminación racial carecía de asiento científico y el mestizaje era un resultado histórico tanto en Europa como en América. Concluyeron entonces que lo indio, siendo el factor común americano, debería convertirse en el fundamento de la identidad continental, abriendo la compuerta a una sociedad futura.

No obstante, los indigenistas compartían la perspectiva de incorporación de toda la sociedad a la modernidad y el progreso, se diferenciaron por su concepción del Estado. En general, argumentaron que la política contemporánea daba continuidad a la emprendida en la Conquista, la Colonia y la República, que había buscado la

desvertebración política, económica y sociocultural de los indígenas. Y que, después de más de cuatro siglos, demostraba su histórico fracaso conduciéndolos a la marginalidad social. Los investigadores del Etnológico argumentaron que los pueblos indígenas, junto con los campesinos, afrodescendientes, trabajadores urbanos y otros sectores sociales, deberían ser el fundamento de la construcción de la nacionalidad. Por cuanto compartían problemas comunes, el gobierno, apoyado en un plan metódico que descansara en los adelantos de la ciencia, debería dotarles de los adelantos de la vida moderna para lo cual era necesario crear una oficina especializada que se encargara de los asuntos indígenas. Finalmente, Hernández de Alba apeló a la antropología aplicada que, sin desconocer los derechos como ser humano y los valores positivos de las sociedades y culturas indias, por vía de la “aculturación pacífica” debería orientar la intervención del gobierno con el fin de sumar a los indígenas a la mayoría nacional.

Pero Antonio García sostuvo que lo que debería articularse era el “problema indígena” con los problemas nacionales cuya resolución dependía de la participación de todos los sectores populares que, basados en el cooperativismo y otras formas asociativas comunales, y apoyados por un gobierno “avancista”, garantizarían la incorporación social y política que conduciría a la superación de la estructura de clases, y de la nación y sus modos de vida. El “indigenismo orgánico” convocaba a tomar en propias manos la acción política, de la cual hacía depender la construcción de un nuevo Estado del que emergería una sociedad más justa y progresista. Similar fue la postura de Ignacio Torres Giraldo, quien, además del reconocimiento de los indios como “minorías raciales” que demandó Juan Friede, propuso la autodeterminación nacional que, aclaraba, no significaba independencia sino asociaciones confederativas autónomas orientadas por un Consejo Nacional que, a su turno, contaría con el apoyo del gobierno.

Es dable concluir que a partir de la institucionalización de la antropología en Colombia con la fundación del Instituto Etnológico Nacional y el Instituto Indigenista de Colombia se originaron varias corrientes de pensamiento en la antropología colombiana. Además de que los miembros del Instituto Etnológico iniciaron la tarea de demostrar al país la diversidad sociocultural y su potencial contribución al proyecto de construcción nacional, participando del americanismo

de sus fundadores, los investigadores del Etnológico reservaron la producción de conocimientos sobre tales poblaciones como tarea del Instituto Etnológico Nacional, el cual se ocuparía de las prolijas descripciones sobre las tribus y comunidades indígenas. La acción social, que partía tanto de este conocimiento como del análisis de las asimétricas relaciones de los indígenas en la sociedad nacional, fue concebida como una tarea específica de otra oficina de gobierno que echó mano de la antropología aplicada para promover el cambio dirigido desde el gobierno; en ella, la antropología aplicada, recayó la responsabilidad de implementar un proceso de “aculturación pacífica” que venciendo las resistencias al cambio por parte de estos pueblos, terminaría por incorporarlos a la nación hasta que alcanzaran el “estándar de la mayoría nacional”. Finalmente, el “indigenismo orgánico” y el derecho de autodeterminación de las naciones demandaron articular la ciencia y la acción social, proponiendo incorporar el “problema indígena” con los problemas económicos, sociales y políticos compartidos por los sectores deprimidos y marginados en la sociedad nacional, de cuya resolución emergerían organizaciones autónomas en las cuales descansaría la implementación de un humanismo socialista que, orientadas por un gobierno socialista, conduciría a crear una nación justa y democrática.

Habiendo reconocido que los indigenistas introdujeron la etnología colombiana al análisis de la dinámica social de los pueblos indígenas dentro de la sociedad nacional, no podría terminar este balance sobre la diversidad de sus corrientes de pensamiento sin indicar las dificultades del proyecto modernizador desde el cual realizaron la caracterización de los indígenas, el procedimiento para su incorporación a la construcción de la nación y el papel privilegiado que le asignaron al gobierno como agente de dichas transformaciones. En primer lugar, la presunta autonomía de la ciencia con respecto de su aplicación, o bien, de la producción del conocimiento y la acción social, no solo pretendía separarlas, sino que, adicionalmente, apoyó la ambigüedad que frecuentemente se traduce en la independencia del análisis de las características que se consideran distintivas de los pueblos indios, con respecto de las transformaciones socioculturales propias de toda sociedad. A la postre justificó la separación de las primeras desatendiendo no solo su propia dinámica y su relación

con otras sociedades, sino la inscripción de los pueblos indígenas en las sociedades nacionales en las que se desenvuelven. Por ese camino terminaría construyendo aislados sociales, por fuera de la historia, desprovistos tanto de la dinámica de las propias tradiciones socioculturales como de su articulación con otras sociedades distintas, entre ellas sociedades nacionales.

En segundo lugar, esto permitió representar a los pueblos indios como testimonios de épocas premodernas, prehispánicas y precapitalistas, cuyas diferencias internas se tasaron según la oposición entre tal primitivismo y las transformaciones ocasionadas por su relación con la sociedad nacional. En la medida en que tuviesen menos influencia de esta última eran considerados propiamente indios, primitivos, mientras que quienes aparecían más incorporados a la sociedad nacional adquirirían la condición de campesinos y mestizos y, en consecuencia, menos indios. Los indigenistas consideraron que esta sociedad era la encarnación de los adelantos del progreso y la modernidad de lo cual se hallaban marginados los pueblos indígenas, producto de una equívoca política heredada desde la Colonia. Con el fin de corregirla, propusieron que el gobierno transmitiera de forma “metódica” los adelantos de la ciencia y el progreso para asimilarlos a la nación, a la modernidad. El futuro aparecía, pues, prefigurado en la incorporación de los indígenas y otros sectores del país en la “nacionalidad” que los indigenistas equipararon con la modernidad.

En tercer lugar, tal concepción de los indígenas, de la historia, de la sociedad y la cultura, negaba la historia misma del país en la que confluyen segmentos sociales con prolongadas y diversas experiencias sociales y culturales, cuya autonomía no solamente es un hecho que se manifiesta en la diversidad sociocultural nacional sino que su reconocimiento propone vías alternativas para una organización más equitativa de la sociedad colombiana.

Así, no obstante, los matices de las corrientes indigenistas, que aquí hemos distinguido, en general compartieron aquella ideología de la ilustración propia del proyecto modernizador que articulaba un discurso sobre la razón que, apoyada en la ciencia, dispondría los adelantos del progreso al servicio de toda la sociedad con la pretensión de satisfacer sus necesidades hasta alcanzar el bienestar universal. Un discurso sobre la sociedad y su organización política que, encarnada en el

pueblo, en la nación, se gobernaría por la democracia que representaría la participación de todos los ciudadanos en la toma de decisiones, dejando al alcance la igualdad y equidad de oportunidades. Un discurso sobre la cultura que proponía la futura homogenización de las relaciones sociales y culturales de todos los ciudadanos, bajo las cuales sus necesidades y expectativas se satisfacerían cuando se alcanzara la meta común de la civilización. En fin, un discurso sobre la historia que concebía su transcurso hacia el futuro por un camino de evolución unilineal que transitaba hacia el progreso, la modernidad y la civilización, encarnado en esta sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo, D. (2004). *Entrevista a Blanca Ochoa de Molina, Antropóloga*. Consultado en marzo del 2007, en http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/blanca_ochoa_entrevista.pdf
- Cabrera, G. (1944). El problema indígena del Cauca, un problema nacional. *Ediciones de divulgación indigenista*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Cardoso de Oliveira, R. (1990). Indentidade e Diferença entre Antropologías Periféricas. En G. de Cequeira (coord.), *A Antropología na América Latina*. Panamá: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Chaves, M. (1944). El problema indígena en el departamento de Nariño. *Ediciones de divulgación indigenista*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Chaves, M. (1945). La colonización de la comisaría del Putumayo. *Boletín de arqueología*, 6(1).
- Chaves, M. (1986). *Trayectoria de la antropología colombiana de la Revolución en Marcha al Frente Nacional*. Bogotá: Colciencias.
- Duque G., L. (1945). Problemas sociales de algunas parcialidades indígenas del occidente de Colombia. *Publicaciones de divulgación indigenista*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- Friede, J. (1944a). *El indio en lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Bogotá: Editora Espiral & Instituto Indigenista de Colombia.
- Friede, J. (1944b, marzo 8). *Comunidades indígenas del macizo colombiano*. Conferencia presentada en el Instituto Indigenista de Colombia. Bogotá, Colombia.

- Friede, J. (1957). El problema indígena en Colombia. *América indígena*, 4(18). México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Friede, J. (1973). *La explotación indígena en Colombia*. Bogotá: Editorial Punta de Lanza.
- García, A. (1944). El problema indígena en Colombia. *Colombia. Año 1* (3 y 4).
- García, A. (1945a). El indigenismo en Colombia. Génesis y evolución. *Boletín de arqueología*, 1(1).
- García, A. (1945b). Bases para una política indigenista. *América indígena*, 2(5).
- García, A. (1951). Teoría y política del indigenismo. *América indígena*, 4(11).
- García, A. (1952). *Legislación indigenista de Colombia. Introducción, crítica y recopilación de Antonio García*. México: Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano.
- García, A., Hernández de Alba, G., & Duque G., L. (1944). El Instituto indigenista de Colombia y la parcelación de los resguardos. *Ediciones de divulgación indigenista*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia.
- García, A., Jiménez, E. & Ochoa, S. B. (1945). Resguardo indígena de Tocancipá. *Boletín de arqueología*, 6(1).
- Gómez, L. (1928). *Interrogantes sobre el progreso de Colombia: conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá*. Bogotá: Minerva.
- Hernández de Alba, G. (1943). La interpretación de lo indígena en el siglo xx. *Revista de Indias*, 50(16).
- Hernández de Alba, G. (1944a). Lo indígena como expresión americana. *América Indígena*, 3(4).
- Hernández de Alba, G. (1944b). La antropología aplicada. *Colombia. Año 1* (1 y 2).
- Hernández de Alba, G. (1944c). Función social de la antropología. *Revista Jurídica*, 3.
- Hernández de Alba, G. (1958). Perspectivas del indigenismo colombiano. *Boletín indigenista*, 2(18).
- Hernández de Alba, G. (1959a). Creación del Instituto Indigenista Nacional de Colombia. *Boletín indigenista*, 1(19).
- Hernández de Alba, G. (1959b). Las más recientes actividades en el campo del indigenismo. *Boletín indigenista*, 4(19).
- Hernández de Alba, G. (1965). Teoría y práctica del indigenismo en Colombia. *Anuario indigenista*, vol. xxv. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Herrera, M. & Low, C. (1994). *Los intelectuales y el despertar cultural del siglo. El caso de la Escuela Normal Superior, una historia reciente olvidada*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología del sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 6(3).
- López de Mesa, L. (1927). *El factor étnico*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Ochoa de Molina, B. (1979). Política indigenista en Colombia. *Lecturas adicionales*, 14.
- Pineda G., R. (1946a). Colonización e inmigración y el problema indígena. *Boletín de arqueología*, 4(2).
- Pineda G., R. (1946b). Inicios de la antropología en Colombia. En F. Leal (Ed.), *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Pineda G., R. (1999). Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 3, 29-42.
- Perry, J. (2006). *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991). *Indios de Colombia. Momentos vividos - Mundos concebidos*. Bogotá: Villegas Editores.
- Rivet, P. (1941). Indigenismo. *Revista de Educación. Escuela Normal Superior*, 1.
- Rivet, P. (1943). La etnología, ciencia del hombre. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 1(1).
- Torres G., I. (1975 [1947]). *La cuestión indígena en Colombia*. Bogotá: Ediciones de la Rosca.

**TRES USOS DE LA “MITOLOGÍA” ANDINA:
WIRACOCHA-TUNUPA, LA NO EXPLOTACIÓN
DEL CERRO RICO EN POTOSÍ Y TATA SANTIAGO**

*Three uses of andean “mythology”: Wiracocha-Tunupa,
the non exploitation of Cerro Rico (Potosí) and Tata Santiago*

HUASCAR RODRÍGUEZ GARCÍA *

Universidad Mayor de San Simón · Cochabamba, Bolivia

* ayahuaskar@yahoo.es

Artículo de reflexión recibido: 12 de abril del 2007 · aprobado: 18 de septiembre del 2007

RESUMEN

A partir de las propuestas elaboradas por Manuel Gutiérrez Estévez se presentan tres motivos míticos andinos: el mito de Wiracocha-Tunupa, el mito de la no explotación minera en Potosí y el mito de Tata Santiago, para explorar sus usos y actualizaciones, partiendo de la consideración de que las nociones *mito* y *mitología* son el resultado de una invención occidental que buscaba, a través de las crónicas y su difusión evangelizadora, legitimar las acciones coloniales en el Nuevo Mundo. Con esta perspectiva se enfocan los tres mitemas señalados, haciendo énfasis en que, en cuanto construcciones sociales, estos han nacido en el seno de relaciones interlocutorias y de poder entre mundos culturalmente distintos, y se han venido transformando según los usos sociales que se les ha dado.

Palabras clave: *crónicas, Wiracocha, Tunupa, Potosí, Santiago, mitografía.*

ABSTRACT

This paper introduces three andean mythic motives —the myth of *Wiracocha-Tunupa*, the myth of non mineral exploitation in *Potosí* and *Tata Santiago's* myth—based on the proposals elaborated by Manuel Gutiérrez Estévez, in order to explore their uses and actualizations, and starting from the consideration that the notions of “myth” and “mythology” are the result of an occidental invention intended to legitimize colonial actions in the new world through chronicles and their evangelic diffusion. From that perspective, the three mythic themes mentioned will be analyzed, emphasizing that, as social constructions, they have been born inside power relationships between different cultural worlds, and they have been continuously transformed, according to the social uses which they have been given.

Keywords: *chronicles, Wiracocha, Tunupa, Potosí, Santiago, mythography.*

INTRODUCCIÓN

“Pero el conquistador español cuenta con un arma poderosa para consumir la conquista; más poderosa que los caballos, el hierro y la pólvora: el espíritu cristiano. La cruz que ha desbaratado imperios más poderosos y ha echado por tierra las más sólidas fortalezas. La fe terminará lo que comenzó la pólvora”¹

FELIPE COSSIO DEL POMAR, *El mundo de los incas*

El siguiente artículo tiene por objetivo hacer “jugar” libremente ciertos planteamientos lanzados por Manuel Gutiérrez Estévez a propósito de la “mitología” amerindia.

El punto de partida es que la noción de *mito*, en sus distintas acepciones, es una invención occidental, y por tanto, la “mitología” amerindia sería el resultado de un artificio colonial creado inicialmente por los primeros recolectores de relatos indígenas, es decir, por los primeros cronistas españoles, quienes —dicho sea de paso y según nos lo recuerda Manuel Marzal (citado en Pease, 1982: 11-12)— fueron los encargados de “hacer nacer” la antropología moderna. Tal afirmación quiere decir que, con el paso del tiempo, ciertos relatos antiguos —referentes a los orígenes del mundo o a grandes sucesos generalmente extraordinarios— que los indios ponían en juego en el interior de sus relaciones interlocutorias antes de la conquista pasaron a constituir un corpus separado de las fuentes orales primigenias caracterizadas por la contradicción y la multiplicidad; diversidad contradictoria que los advenedizos europeos reordenaron e interpretaron desde su propio bagaje dando lugar a lo que mucho después se consideraría como “mitología” amerindia: una variante moderna de análisis y estudio académico dedicada específicamente a los mitos indígenas americanos. Evidentemente no se trata de decir que en América no existen mitos, tenemos que aceptar que en todas partes hay “mitos”, aunque estos sean algo que solo pueda ser definido como aquello que, en cada ocasión y época, estudian los mitólogos.

1 Cossio del Pomar (2000).

A modo de corolario diríase que los primeros relatos indígenas recogidos por los cronistas europeos no solo fueron comparados con viejas narrativas míticas occidentales —algunas de ellas contenidas en la *Biblia*—, sino que también fueron deformados e incluso inventados con diferentes objetivos, de los cuales el más evidente parece haber sido la legitimación del nuevo orden hispánico. De esta manera, según afirma Gutiérrez Estévez (2001: 338), se intervino sobre el caudal difuso e ilimitado de la tradición oral de modo más o menos consciente para ignorar algunos relatos, sobrevalorar otros, amputar incoherencias de los de más allá y narrativizar todos lo suficientemente como para poder resistir la prueba de ser escritos o leídos.

Frente a este paisaje problemático nuestro autor ha propuesto que cuando se trata de “recolectar” y presentar materiales míticos, se debería atender al uso social de estos, pues, desde esta óptica, resultaría más propio hablar de instalación de material mítico en la acción social que de narración de textos míticos. Dicho enfoque nos conduciría a pasar de la mitología a la mitografía, o de modo más preciso, a una etnografía del habla mítica, de modo que cuando se piense en términos de utilización o uso, se tendría que enfocar con más interés la competencia situacional del enunciador, esto es, su capacidad para poner en relación un relato, o un fragmento, con una situación social determinada (Gutiérrez Estévez, 2001: 360-361)².

-
- 2 Esta concepción de la mitografía —entendida como una escritura de los relatos míticos a partir de realidades y usos sociales concretos analizados etnográficamente según los casos— difiere totalmente de la definición propuesta por Lévi-Strauss. Para él, los mitólogos efectúan su análisis en la cadena significativa dejándose llevar por los rumbos que imponen los mitos, mientras que los mitógrafos comandarían ellos mismos la relación de significados, imponiéndoles la dirección elegida (Lévi-Strauss, 1986: 48). Personalmente, me parece más interesante cuestionar la “mitología” en cuanto “ciencia que estudia los mitos”, pues la mitología, en una de sus acepciones más difundidas dentro la antropología y otras disciplinas afines, sería precisamente eso: algo que es a la vez relato e interpretación, la mayoría de las veces con aspiraciones científicas. Sin embargo, como afirma Gutiérrez Estévez (2001: 362), las interpretaciones mitológicas son la aplicación de lenguajes técnicos diversos —el de cada escuela interpretativa—, a otro lenguaje “técnico” muy diferente —el del mito—. No tienen siquiera un “aire de familia”, como el que tiene entre sí el material mítico de muchos pueblos. Es como si se pretendiera explicar en qué consiste un juego utilizando el manual de reglas de otro distinto. La heterogeneidad entre ambos juegos del lenguaje —el mitológico y el mítico— no está exagerada por la comparación anterior si recordamos que uno está formado por textos narrativos y conceptos interpretativos, mientras que el otro lo está por citas míticas y acciones sociales, sean estas ordinarias, rituales o de

A partir de esta perspectiva intentaré, de forma muy sucinta, presentar tres motivos míticos andinos: el mito de Wiracocha-Tunupa, el mito de la no explotación minera en Potosí y el mito de Tata Santiago, no para analizar o interpretar sus posibles significados, sino más bien para poner de relieve sus usos, cambios y actualizaciones, resultantes de las relaciones sociales —interlocutorias y de poder— establecidas entre mundos culturalmente distintos. Respecto al primer caso, pretendo mostrar cómo la compleja figura de Wiracocha-Tunupa fue utilizada por el cristianismo en función de una mejor evangelización dirigida a las poblaciones nativas. Sobre el mito de la no explotación minera del Cerro Rico en Potosí, se trata de evidenciar que este ha sido un invento creado por algunos cronistas españoles para legitimar las actividades mineras coloniales, y, finalmente, respecto a Santiago, quiero mostrar cómo este personaje, que en un principio jugó un rol anti-indio, terminó siendo apropiado y transformado por los indígenas dentro de una tensa trama que vinculó las narrativas andinas con las europeas y viceversa, facilitando en alguna medida la labor evangelizadora, pero también produciendo efectos inesperados. Debido a la vasta y compleja amplitud de los motivos míticos señalados, el presente ensayo se concentra sólo en determinados aspectos puntuales de estos, pues describir y analizar exhaustivamente cada uno de ellos rebasaría con mucho los marcos estrechos que aquí me he propuesto.

WIRACOCHA-TUNUPA

Desde la noche de los tiempos los diversos pueblos andinos desarrollaron un complejo y heterogéneo panorama religioso politeísta y animista producto de un larguísimo proceso cultural, en el que, según tradiciones orales, la creación se dio por ordenación, es decir, dada la presencia previa del mundo, la actividad de las divinidades se plasmó inicialmente en el ordenamiento de algún tipo de caos y oscuridad. Es así que en ese mundo previamente existieron diferentes dioses y/o héroes civilizadores —cuyos nombres varían según las regiones, épocas y grupos étnicos—, dos de los cuales, tal

cualquier otro tipo. En definitiva, de un juego de lenguaje, como de cualquier otro juego, a decir de Gutiérrez Estévez, solo puede hablarse describiéndolo desde el interior de su práctica.

vez los más difundidos, fueron Tunupa y Wiracocha³. Sin embargo, estos no fueron los únicos héroes populares antiguos, pues se sabe que existieron muchos otros —anteriores y contemporáneos a Tunupa y Wiracocha— hoy escasamente conocidos o aún ya desaparecidos de toda memoria, tales como Pachacamac, Kon (o Con), Usapu, Cachi, Harnava (o Arnauan) y Cuniraya, casi todos absorbidos luego por Wiracocha debido a la cronística colonial.

Probablemente Tunupa —también llamado Tuñupa, Taguapaca, Taguapica, Tonopa, Tunapa, Tarapacá, Ekako, Keko, Kiko o Ekeko⁴—, fue un héroe migrante civilizador aymara, una especie de profeta y ancestro fundador, e incluso una suerte de divinidad generadora acuática anterior al ciclo de Wiracocha, que quizá se remonta a la civilización de Tiwanaku (o Tiahuanaco)⁵. Pese a lo difuso de los datos que circulan acerca de Tunupa aparecen pronto algunos rasgos característicos: divinidad polimorfa, señor de las aguas terrestres —abre el eje acuático del altiplano boliviano conformado por el lago Titicaca, el río Desaguadero y el lago Poopó—, así como del fuego y de las aguas celestiales, es igualmente capaz de enviar y detener el rayo, la lluvia, la nieve o el granizo⁶. Nos encontramos entonces frente a un héroe cultural, curandero milagroso y predicador de alguna ley moral⁷.

3 Para rigurosos análisis y delicadas interpretaciones y especulaciones sobre Wiracocha y Tunupa, que no se encontrarán aquí, véase Armas (2002), Szemiński (1987), Wachtel (2001), Lafone Quevedo (1892), Pease (1973, 1986), Valcárcel (1912), Montes (1999) y Molinié-Fioravanti (1986).

4 Rigoberto Paredes (1995) señala que Ekeko y Tunupa son divinidades distintas, y que por una confusión a veces se las identifica como una sola.

5 Según Arthur Demarest (citado en Wachtel, 2001: 513), Tunupa podría corresponder al horizonte de Tiwanaku en su etapa de expansión y apogeo, por lo cual es concebible identificar a esta divinidad con la célebre figura que se encuentra esculpida en el centro de la Puerta del Sol en Tiwanaku. No obstante, por mucho tiempo, y hasta hoy mismo, se ha dicho que esta figura representa más bien a Wiracocha.

6 Algunos aymaras actuales aún veneran a Tunupa como dios del rayo. En cambio, para la tradición quechua incaica, el dios del rayo era Illapa —o Yllapa—, quien, según veremos luego, fue asimilado al apóstol cristiano Santiago.

7 Desde luego, al igual que en todo relato ancestral transmitido oralmente, circulan varias tradiciones donde Tunupa aparece bajo distintas formas; incluso existen versiones que señalan que Tunupa era mujer: una pastora cuyo amor fue disputado por montañas y volcanes (Wachtel, 2001: 523-524). Igualmente se debe mencionar que al sur del lago Poopó se alza un volcán de nombre Tunupa, fuente también de diferentes versiones míticas. Por su parte, Waisbard cree que Tunupa era un personaje jorobado, pues existirían representaciones de este héroe que lo presentan

Ahora bien, tras el misterioso declive de Tiwanaku y los sucesivos periodos de desarrollo cultural sobrevino el imperio incaico, el cual, en sus versiones míticas de la creación, integró ciertos elementos de una versión aymara, pero sometiéndolos a una serie de transformaciones. Así tenemos que Tunupa fue reinterpretado por los incas y se convirtió en un personaje oscuro, casi marginal, pues, aparentemente, los nuevos relatos redujeron a este héroe a un papel negativo. Al constituirse en los vencedores de varias campañas guerreras, los incas obligaron a los señoríos aymaras a integrarse al Imperio, siendo algunas de sus tradiciones sujetas a ciertos cambios. De este modo el ancestro fundador aymara fue parcialmente asimilado a Wiracocha, una nueva deidad que, al igual que Tunupa, habría ordenado un mundo preexistente sumido en la oscuridad y habría estado vinculado al origen mismo de los incas. Además, Wiracocha también es una deidad múltiple, como Tunupa, pues tiene rasgos acuáticos —dicen que salió del lago Titicaca y que desapareció en el mar— y al mismo tiempo está asociado al rayo y a los fenómenos meteorológicos. También Wiracocha, según el análisis de Armas Asín (2002: 206-207), estaría plenamente identificado con un héroe cultural que hacía y cuidaba terrenos cultivados mediante acciones rituales relacionadas con los ciclos agrarios de producción.

El Wiracocha de los incas fue objeto de culto por mucho tiempo; le levantaron altares y templos, pero poco a poco, a pesar de que también tenía características solares, fue cediendo su rango de creador para darle paso al sol como la divinidad más importante. Con todo, Wiracocha seguía presente en la sociedad incaica, y el probable significado de su nombre nos da una idea de su relevancia; por un lado, el quechua *wira* se puede traducir como ‘sebo’ o ‘grasa de llama’, ingrediente sagrado utilizado en prácticas mágico-religiosas, y por otro, *cocha* significa ‘lago’, así el conjunto sería ‘lago de grasa’ o ‘mar de sebo’, de donde se colige que el concepto puede connotar ‘reserva de sustancia vital’ o ‘principio generador’, según Jan Szemiński (citado en Wachtel, 2001: 505). Cossio del Pomar (2000: 63-68) señala que la palabra *Wiracocha* representa a los seres que pueblan el pasado religioso

desnudo, con una joroba y con el pene erecto. Los aymaras, según Waisbard, sienten gran respeto hacia los jorobados, a quienes creen dotados de un poder especial sobre el fuego y la lluvia (1975: 90-92).

y mítico de la cultura inca; una especie de palabra-unidad, palabrarito, palabra-tradición. Pero Wiracocha también es un personaje capaz de materializarse ante los elegidos: según una tradición sobrenatural mencionada por Cossio del Pomar, Wiracocha se apareció en persona al “príncipe” Hatun Tupac durante un retiro de meditación en un momento de peligros guerreros para el Imperio Inca. Más tarde, Hatun Tupac se convirtió en el “octavo inca” cambiando su nombre por el de Wiracocha, con el que pasó a la memoria del Imperio. En fin, otros nombres atribuidos a Wiracocha forman una suerte de amalgama de seres míticos y le confieren múltiples funciones ligadas a la idea de creación, conocimiento, orden y sabiduría.

Como fuere, el punto es que la imagen de Tunupa fue desdibujada por las interpretaciones sucesivas a que fue sometida, interpretaciones incas y después españolas, y en el caso de Wiracocha sucedió un proceso interpretativo similar, aunque con menos filtros. Aquí es donde entran en escena los cronistas coloniales, pues fueron ellos quienes “ordenaron” los fragmentos dispersos referentes a dioses y héroes para luego difundirlos a los propios indios con fines claramente evangelizadores, dado que era inconcebible que los nativos no tuviesen una noción de un dios creador único. Obviamente, el nuevo continente no podía estar al margen del mundo que en la *Biblia* era considerado como una misma totalidad, por ello los cronistas esbozaron versiones que hablan de apóstoles cristianos en América antes de la presencia española; de ahí que muchos dioses o héroes fueron revestidos con características apostólicas para probar que los indios habían alcanzado el conocimiento del Dios Verdadero y que no habían sido excluidos del plan salvífico universal. Como no era posible que el sol o las wakas⁸ fueran divinidades máximas, entonces tenía que haber una más fuerte y poderosa que ellas, tesis que pronto gozó de popularidad porque la creencia en un dios creador único se convirtió en el argumento clave para extirpar el politeísmo y ordenar el caos de los innumerables dioses y héroes.

Es Fernando Armas Asín quien mejor ha planteado esta temática cuando señala que la mitología andina es una invención de la

8 El vocablo *waka*, o *huaca*, designa en los Andes a toda entidad o lugar sagrados y puede incluir determinados objetos o seres.

cronística española y mestiza de los siglos XVI y XVII, siendo el más claro ejemplo de esto el uso que se dio a la figura de Wiracocha, divinidad que no solo aparece en la cronística como Dios único, sino como la prueba de que los indios ya estaban al tanto de ciertos fundamentos del cristianismo. Un detalle a tener en cuenta respecto a los relatos recogidos por los cronistas es que sus informantes, la mayoría de las veces, estaban ya cristianizados, por lo cual no nos debe extrañar que los datos otorgados por estos contengan ya caracteres católicos.

En efecto, revisar, aunque someramente, lo que señalan los cronistas nos da una idea de todo esto. Así, por ejemplo, Juan de Betanzos, quien escribió la *Suma y narración de los incas* entre 1550 y 1551, siendo el primero en registrar una versión sobre Wiracocha, elaboró la base de un esquema que se repetirá los años y décadas posteriores con ligeras variantes. En su relato Betanzos habla de Con Tici Viracocha, nombre que se traduce como ‘Dios hacedor el mundo’. Tal personaje era un hombre alto que había salido de las aguas del lago Titicaca para crear los primeros hombres en un mundo de oscuridad, solía llevar largas vestiduras blancas que le llegaban a los pies y un libro en sus manos. Luego fue a Tiwanaku e hizo el sol, la luna y las estrellas, pero por alguna desobediencia de los hombres los convirtió en piedras. Tras otros varios sucesos, ordenó a dos de sus ayudantes (también entendidos como “wiracochas”) que se dirigieran al Este y al Oeste respectivamente, para que fueran haciendo salir a la gente del subsuelo. Entre tanto el propio Con Tici Viracocha se dirigió al Cuzco, pero en un lugar llamado Cacha (actual Raqchi) los habitantes lo hostilizaron, razón por la cual hizo llover fuego del cielo. Ante semejante suceso las personas de Cacha le alzaron un adoratorio. Tras recorrer otros lugares incluyendo el Cuzco, donde impuso a un Señor ordenándole que produjese los orejones⁹, Con Tici Viracocha finalmente llegó a Puerto Viejo (en el actual Ecuador). Una vez allí, se reunió con sus dos colaboradores y los tres wiracochas desaparecieron en las aguas del mar (Betanzos citado en Pease, 1982: 37-43). Pero veamos brevemente cómo se reproduce este esquema con nuevos añadidos.

Contemporáneos a Betanzos, un grupo de cronistas entre 1551 y 1590 —Pedro de la Gasca, Cristóbal de Molina, Agustín de Zárate,

9 Orejones fue el adjetivo con el que los españoles designaron a la “nobleza” incaica.

López de Gomara y Cieza de León— coincidieron con la idea de un gran Señor salido del Titicaca que fundó el linaje inca¹⁰. En el caso de Cieza de León, este cronista señala que el ser salido del lago era blanco y que, aunque se llamaba Tiseviracocha, también le decían Tuapaca o Harnava; mientras que Joseph de Acosta afirma que a Wiracocha en otras partes le llaman Pachacama o Usapu. Por su parte, el afamado Bartolomé de Las Casas escribió, en su *Apologética historia*, que Condiri Viracocha —siempre han habido diferencias respecto a la escritura correcta del nombre del “hacedor”—, tuvo un hijo malo llamado Taguapica, que por contradecirle en todo fue “echado al mar”.

De este modo, los sucesivos cronistas, que en la mayor parte de los casos escribían por encargo de la administración colonial, reproducen lo anotado por Betanzos, pero añadiendo diversos matices como gigantes, diluvios, edades y otros. Por ejemplo, Pedro Sarmiento de Gamboa en su crónica de 1572 afirma que Wiracocha, en el momento de su desaparición marítima, anunció a los indios que no creyesen en falsos profetas ya que pronto enviaría a sus mensajeros —¿los españoles?—. Sarmiento también dice que Wiracocha era blanco, que traía un libro y que un tal Taguacamac, por desobediente, fue atado y puesto en una balsa en el Titicaca rumbo al río Desaguadero. De esta manera, con la pertinaz difusión de las dichas versiones del origen del mundo andino, el esquema catequizador en torno a Wiracocha ya estaba afianzado irremediabilmente en la mentalidad popular de finales del siglo XVI.

En la centuria siguiente aparecieron nuevos escribanos coloniales ocupados de las “fábulas” y ritos indígenas. Uno de ellos, el jesuita Rodrigo de Cabredo, señalaba en un documento inédito de 1603: “[...] dicen que Jesucristo fue un dios que sus antepasados llamaban Tuñupa y así los uiejos le llamaban Jesucristo Tuñupa” (citado en Wachtel, 2001: 518). Otro sacerdote, Ludovico Bertonio, tradujo la palabra “Dios” en su *Diccionario de la lengua aymara* (1612) de la siguiente manera:

Dios fue tenido destes indios vno a quien llamauan Tunuupa, de quien cuentan infinitas cosas, dellas muy indignas no solo de Dios, sino de qualquier hombre de razón, *otras tiran algo a los*

10 Cabe anotar aquí que estas versiones difieren de otras, también muy extendidas entre algunos cronistas, que establecen el origen de los incas en una cueva de Pacaritambo y no en el Titicaca.

misterios de nuestra fe [...] En otras tierras, o provincias del Perú le llaman Ecaco¹¹.

Más tarde, dos crónicas indígenas escritas por Joan de Santa Cruz Pachacuti y Guaman Poma, ambos indios ladinos y cristianos, reforzaron notoriamente los anteriores relatos. Santa Cruz Pachacuti escribió en 1613 acerca de un hombre barbado y milagroso que tenía varios nombres, tres de los cuales eran Tonapa, Tarapacá y Viracochanpachayachicachan. Dicho Señor es para este cronista el mismísimo Santo Tomás y habría llegado a Pacaritambo, donde reinaba un cacique llamado Apotambo¹², justo en el momento en que se celebraban unas bodas. Nadie oyó sus prédicas excepto Apotambo, a quien el misterioso predicador le regaló un palo a modo de cetro dejándole también una suerte de recomendaciones o “mandamientos”. Según Pease (1982: 46), Santa Cruz Pachacuti anotaba:

Los viejos modernos del tiempo de mi padre [...] suelen decir que casi casi era los mandamientos de Dios, principalmente los siete preceptos; les faltava solamente nombre de Dios nuestro señor, y de su hijo Jesucristo nuestro señor les faltava [...].

El cronista indio continúa su relato señalando que Tunupa siguió un largo itinerario, marcado por episodios de inundaciones, lluvias de fuego —en la localidad de Cacha— y petrificaciones contra poblaciones incrédulas o “idolátricas”, hasta que llegó a los Andes de Caravaya, región donde hizo una cruz muy grande para transportarla hasta Carabuco. Una vez allí, el profeta echó agua en la cabeza de la hija de un cacique del lugar, al modo del bautismo cristiano, razón por la que Tunupa fue apresado, siendo milagrosamente rescatado por un desconocido joven.

Guaman Poma, por su lado, escribe sobre un “primer milagro” prehispánico hecho por Dios a través de San Bartolomé, apóstol de Jesucristo, en el pueblo de Cacha. En esta población, afirma, sucedió la ya conocida lluvia de fuego, tras la cual San Bartolomé se dirigió a Carabuco donde se topó con un gran hechicero llamado Anti que vivía

¹¹ Cfr. Wachtel (2001: 509). El énfasis es mío.

¹² En ciertos relatos Apotambo es el padre de Manco Capac, fundador del linaje inca.

con su endemoniado ídolo en una cueva. Como el ídolo del hechicero quedó sin poderes frente a la fuerza y santidad de San Bartolomé, Anti se convirtió, bautizándolo el apóstol con el nuevo nombre de Anti Uiracocha, además de que, en señal de su milagrosa aparición, el santo dejó una cruz en el pueblo. Más adelante, Guaman Poma señala que en el tiempo de los incas también existían otros enviados de Dios capaces de ocasionar desgracias y fenómenos meteorológicos en caso de no ser escuchados (1992: 72-74).

Posteriormente otro cronista, Ramos Gavilán (citado en Waisbard, 1975: 88-89), en 1621, hace mención de un hombre blanco que descendió del cielo y que transportaba una cruz. Además este hombre, dice Ramos Gavilán (citado en Armas Asín, 2002: 202),

[...] hacía muchos milagros [...] y le pusieron por nombre (según afirman algunos indios antiquísimos) Tunupa, que es lo mismo que decir gran Sabio y Señor. Pues aqueste glorioso Santo por su predicación fue perseguido y finalmente martirizado.

Ramos Gavilán también habla del conocido suceso del fuego aéreo en Cacha, tras lo que, ya en el lago Titicaca y luego de otros sucesos, Tunupa fue empalado y puesto en una balsa siendo llevado por los vientos hacia el río Desaguadero. Respecto a este martirio Waisbard (1975: 90-91), según averiguaciones propias, señala que Tunupa, una vez empalado y en la balsa de Totorá sobre las aguas del lago sagrado, abrió milagrosamente una especie de canal que más tarde se conocería con el nombre de río Desaguadero —el cual une los dos grandes depósitos acuáticos andinos, el Titicaca y el Poopó— cuya existencia se atribuye aún hoy a la acción sobrenatural de Tunupa.

Esta fugaz y fragmentaria muestra de algunas crónicas basta para evidenciar cómo la obra evangelizadora se sirvió desde un primer momento de los héroes andinos y de sus itinerarios para convertirlos en pruebas de una primitiva presencia cristiana en los Andes. En todos estos escritos aparece un personaje único que, aunque en algún caso tiene dos ayudantes —lo cual por otra parte nos recuerda la idea de la trinidad cristiana—, es blanco y barbado, a veces tiene un libro —claramente una *Biblia*— y aparte de hacer milagros también es castigador. Tal personaje aparece como Santo Tomás, San Bartolomé e incluso como el propio Jesucristo. En ciertas ocasiones no solo

hace y/o transporta cruces, sino que también bautiza con agua y es martirizado debido a la incompreensión de sus enseñanzas cual Jesucristo que fuese.

Ciertamente estamos ante la unificación de motivos míticos diversos en un esquema en el que Tunupa y Wiracocha —junto a otras divinidades y héroes— fueron confundidos, mezclados y finalmente disueltos en un solo “dios creador”, único y universal, asemejado al Dios cristiano o a su apóstoles. También se comprende que, según se tiene dicho, los esfuerzos de identificación y fusión de dioses ya venían desde los incas, pues estos juntaban o asimilaban las divinidades de los pueblos conquistados con las suyas propias. Pero con el advenimiento de la invasión europea los españoles, por sus prejuicios religiosos, mezclaron aún más toda la gama de dioses andinos, convirtiendo el politeísmo indio en una imitación borrosa del catolicismo y confundiendo en la mentalidad indígena a las divinidades prehispánicas con el Dios cristiano y su séquito de santos, vírgenes y arcángeles. Indudablemente, Wiracocha y Tunupa son las divinidades que más han sufrido las consecuencias de este sistema (Paredes, 1995: 87).

Es igualmente llamativo constatar que las tradiciones de Tunupa todavía circulaban independientes, por lo que la unión de relatos míticos distintos parece también haber buscado, en ciertos casos, anular la popularidad de la que Tunupa aún gozaba en el mundo aymara del siglo XVI. Quizá debido a esto, Tunupa a veces aparece como un personaje negativo.

Pero ante todo, está el hecho de que se pretendía establecer un argumento catequizador convincente frente a la incapacidad española de comprender la existencia de un panorama heterogéneo de héroes y divinidades. Como señala Armas Asín, más que ordenar los relatos andinos, en realidad pareciera que los cronistas necesitaban ordenarse ellos mismos para poder realizar su labor catequizadora. Sin embargo, ¿cómo explicar que los escritos de los cronistas tenían una buena difusión, si tal vez nadie, o casi nadie, los leía en su tiempo? La respuesta está en la acción catequizadora llevada a cabo febrilmente por los sacerdotes, quienes retransmitieron oralmente a los indígenas los lineamientos anotados en las crónicas, creando de este modo el imaginario religioso andino que hoy conocemos. Empero, cabe considerar también que tal vez algunos indios aparentaron creer lo que los curas

les decían sobre un dios creador y santos milagrosos, completando de esta forma sus propios relatos nativos con añadidos de la recién conocida narrativa bíblica, como parte de una táctica indígena de resistencia que no halló otra forma de hacer respetar sus historias sino asemejándolas a las cristianas.

Un comentario final sobre el instante de la desaparición marítima de Wiracocha en Puerto Viejo. Cuando supuestamente anunció la futura llegada de sus “mensajeros”, tal profecía o promesa de regreso, en caso de haber sido cierta, sería la causante de que los indios, viendo a los españoles por primera vez “surgiendo” del mar, hayan considerado a los extranjeros como “wiracochas”, dándoles el nombre de su dios. No obstante, aquí es realmente difícil calibrar un análisis a fondo, razón por la que planteo simplemente dos observaciones. Es probable que cuando los indígenas vieron a los españoles por vez primera, la impresión inicial que tuvieron haya sido de que se trataba de dioses, o más propiamente de “wiracochas” en el caso de los incas.

También es lógico pensar que lo escrito por Sarmiento ponía un énfasis intencional en el supuesto regreso anunciado por Wiracocha, para relacionar la presencia española en los Andes con algún tipo de redención o salvación divina; de hecho, el vocablo *Wiracocha* se difundió rápidamente en la temprana sociedad colonial designando no solamente a la antigua divinidad andina, sino también a los propios españoles quizá tenidos inicialmente por seres sobrenaturales. Casi sobra decir que los invasores quedaron muy cómodos y satisfechos siendo llamados “wiracochas”, pues comprendieron rápidamente que se trataba de una designación divina. Aún hoy día, en ciertas comunidades rurales, la palabra *Wiracocha* se utiliza como sinónimo de “Señor”, para designar respetuosamente a personas foráneas blancas que emanan cierta distinción.

En síntesis, y a decir de Armas Asín, los indios recibieron a través de la tergiversación de sus divinidades y héroes el soporte ideológico para una mejor recepción de algunos objetos de la fe cristiana. Al entrar en contacto con el catolicismo, el pensamiento mítico prehispánico pasó a significar lo específico español: vestido de Dios, único y universal. Wiracocha dejó de significar el poderío de lo prehispánico, para representar más bien el avance del cristianismo.

LA NO EXPLOTACIÓN DEL CERRO RICO EN POTOSÍ

Potosí. La sola pronunciación de esta palabra por sí misma evoca riqueza, derroche, esplendor, pero también codicia, miseria, sangre, muerte, guerra, diablos... Potosí, que con su célebre Cerro Rico alimentó la economía colonial durante siglos —desde 1545— gracias a sus desmesuradas reservas de plata, por mucho tiempo fue considerado un punto neurálgico del Imperio Español en Sudamérica. A la vez, se convirtió en una fuente inagotable de relatos descabellados y de historias sobrenaturales, una de las cuales, transmitida hasta hoy en calles y aulas, está referida a la no explotación prehispánica del famoso cerro. Este relato, como señala Pascale Absi (2000: 138), ha sido legado por varios cronistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII, como Pedro Cieza de León, Joseph de Acosta, Luis Capoche o Bartolomé Arzán; todos ellos en sus respectivas crónicas cuentan, de un modo u otro, el fracaso de los indígenas en su intento de explotar los minerales del Cerro Rico durante épocas precolombinas. Cronistas como Cieza de León y Acosta señalan que el Cerro no fue explotado sino hasta el advenimiento de los europeos y que el sitio era un lugar desolado y carente de población. Pero Capoche y Arzán van más allá, pues supuestamente recogieron un relato que cuenta cómo, antes de la llegada de los conquistadores, una voz poderosa y aterradora emergió desde las profundidades de la montaña ordenando abandonar toda labor a los trabajadores indios que intentaban sacar mineral, ya que la voz habría dicho que “la plata del Cerro estaba reservada para otros”. Según Arzán, mientras los asustados trabajadores le informaban de este increíble suceso al Inca exclamaron: “*ipotocsi!*” para describir el terrible estruendo que en teoría sacudió la montaña diciéndoles que la riqueza no era para ellos, sino “para otros”.

Frente a esta increíble historia casi siempre surge un espontáneo escepticismo, pues hasta el sentido común induce a dudar de semejante relato: ¿cómo puede ser que las riquezas de Potosí esperaban a los conquistadores antes de que estos supieran siquiera de la existencia de América? De hecho, desde principios de la década de 1970 nuevas investigaciones han dado cuenta de la explotación minera prehispánica: Waisbard, por ejemplo, señala que los aguerridos lupakas¹³ trabajaban

13 Los lupakas —literalmente “hombres-sol”—, conformaban un señorío aymara preincaico en los altos parajes del lago Titicaca. Feroces guerreros, estos legendarios personajes sostuvieron grandes luchas con varios grupos vecinos

para el Inca el oro de Chuquiago (actualmente La Paz) y la plata de Potosí, enviando periódicamente los minerales y otros productos al Cuzco y a otras regiones (1975: 62). Más recientemente, algunas investigaciones arqueológicas e históricas han evidenciado que el Cerro Rico, considerado desde siempre una *waka*, era efectivamente explotado antes de la llegada de los españoles. La ocupación de Potosí se habría dado entre los siglos x y xiv de nuestra era, poblamiento que se aceleró con la llegada del Imperio Inca a la región convertida rápidamente en un centro importante debido a sus minerales, aunque, desde luego, la explotación prehispánica de la plata era probablemente a pequeña escala y a cielo abierto (Absi, 2005: 139). Como sea, tales evidencias demuestran que los relatos pretendidamente recogidos por los cronistas en relación con la no explotación del Cerro Rico y convertidos en “mitos” no fueron otra cosa que un intento y un invento colonial para legitimar la sangrienta y aberrante explotación minera de Potosí.

TATA SANTIAGO

Como es sabido, los primeros españoles que iban rumbo a los Andes ingresaron a Cajamarca a finales de 1532, apresando al inca Atahualpa para darle muerte en julio del año siguiente. Luego de la toma del Cuzco lograda a fuerza de diversos conflictos y escaramuzas, los conquistadores decidieron reconocer y “coronar” a Manco (también llamado Manco II) como heredero del “trono” inca, todo con el fin de facilitar el gobierno español y tranquilizar a la conmocionada e inquieta población local. Sin embargo, la paz duró poco, pues Manco, si bien en un principio colaboró con los extranjeros, decidió escapar del Cuzco y organizar una rebelión contra los invasores en mayo de 1536. A partir de este momento las fuerzas incas —llegadas de distintos confines y compuestas por decenas de miles de guerreros ya convencidos de que los españoles no eran wiracochas— comenzaron un esforzado y sangriento cerco al Cuzco que duró más de cuatro meses: las flechas incas con yesca prendida incendiaron la ciudad, viéndose los reducidos españoles en la obligación de huir de sus casas y formar un círculo

hasta el advenimiento y consolidación del Imperio incaico, contra el cual también pelearon; no obstante, terminaron cediendo y negociando con los poderosos incas para los cuales trabajaron, recibiendo a cambio productos de intercambio y algunas prerrogativas (Waisbard, 1975: 51-63).

en las edificaciones vecinas a la plaza de Aucaypata, resistiendo apenas las piedras y los ataques de los insurrectos. Así, el famoso cerco de Manco al Cuzco dio origen a una curiosa epopeya, y es que, cuando los agotados y desbastecidos españoles estaban a punto de ser irremediablemente vencidos, un milagro realizado por la Virgen María habría hecho que los refugios de los sitiados no se quemaran pese a las flechas incendiarias. Aún más, la propia Virgen apareció echando tierra o alguna sustancia a los ojos de los indígenas cegándolos y atenuando sus ataques. Con todo, en medio de la niebla roja de la guerra los incas tomaron la fortaleza llamada Sacsahuamán, pero los “milagros” españoles no cesaban, pues de pronto apareció el apóstol Santiago, llamado entre los españoles “Santiago matamoros”¹⁴, quien montado en su caballo blanco y blandiendo una gran espada comenzó a matar indios rodeado de grandes estruendos que los naturales creyeron truenos. De este modo el desaliento se extendió entre los sitiadores, pese a lo cual el cerco inca continuó por un tiempo más aunque fue perdiendo fuerza y eficacia hasta ser finalmente derrotado (Guaman Poma, 1992: 403-407; Oliva de Coll, 1974: 215; Pease, 2003: 176).

Veamos la versión recogida y apuntada por Guaman Poma (1992: 407):

Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta hora que estaua asercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad el Cuzco.

Dizen que lo uieron a uista de ojos, que auajó el Señor Santiago con un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del Inga, llamado Sacsaguaman [...]. Y como cayó en tierra se espantaron los indios y digeron que abía caydo yllapa¹⁵,

14 Según la tradición ampliamente difundida en Europa, el apóstol Santiago, uno de los discípulos de Jesucristo, habría visitado Hispania luego de la muerte del “redentor”. A partir de este núcleo narrativo se creó una extensa y variada trama en torno a este personaje, que incluye sus diversas aventuras, “milagros” y “apariciones” durante las guerras de los españoles contra los musulmanes —llamados “moros”— en la península ibérica, obviamente siempre a favor de los primeros; de ahí el epíteto de “Santiago matamoros”.

15 Illapa, como ya hemos visto en los materiales míticos de Wiracocha y Tunupa, fue para los incas la divinidad del rayo, del trueno y del relámpago, y por tanto, también de la lluvia y del granizo. Pease (2003: 149) señala que Illapa puede ser entendido como un elemento de comunicación entre los dos planos del mundo que caracterizan la cosmovisión andina: el *hanan pacha* (mundo de arriba) y el *ucu*

trueno y rrayo del cielo, caccha¹⁶, de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el señor de Sanctiago a defender a los cristianos.

Dizen que bino encima de un cauallo blanco, que trayya el dicho caballo pluma, suri¹⁷, y mucho cascabel enxaesado y el sancto todo armado con su rrodela y su uandera y su manta colorado y su espada desnuda y que uenía con gran destruycción y muerto muy muchos indios y desbarató todo el serco de los indios a los cristianos que auía ordenado Mango Inga y que lleuaua el santo mucho rruydo [...].

Y desde entonses los yndios al rrayo les llama y les dize sanctiagio, porque el sancto cayó en tierra como rrayo, yllapa, [...] Y ancí los yndios son testigos de uista del señor sanctiagio y se deue guardarse esta dicha fiesta del señor santiago en este rreyno como pascua porque del milagro de Dios y del señor santiago se ganó.

José Antonio del Busto Duthurburu (2005: 114) sugiere que los españoles, en su desesperación, llevaron a cabo una suerte de “guerra mística” para romper el cerco. Pero ¿cómo entender la noción de “guerra mística”? Tal vez los españoles apelaron a su pretendida reputación de seres sobrenaturales y de algún ingenioso modo “hicieron aparecer” a la Virgen María, quien cegaba a los indios con alguna sustancia, mientras el apóstol Santiago, o un impostor disfrazado y rodeado de explosiones, aparecía matando fácilmente a los guerreros incas presas del pánico y del desconcierto. Frente a estos extraordinarios sucesos sería realmente difícil, o quizá imposible, establecer cualquier nivel de veracidad. Lo interesante aquí es que la identificación indígena de Illapa con Santiago pervive hasta hoy en el imaginario andino. Un afamado *amauta*¹⁸ de Tiwanaku llamado Policarpio Flores Apaza (2005: 117) señalaba no hace mucho:

Por el rayo vivimos en el campo. Si no hubiera rayo, en el campo no podría haber cosecha, no podría haber fruto de la papa, tampoco podría retoñar ningún árbol ni cereal. El rayo sí que

pacha (mundo de abajo, o subsuelo). Pero el rayo no solo conecta la dualidad cielo-tierra, sino que también otorga poderes fertilizadores vinculados a la agricultura.

16 Sonido onomatopéyico del relámpago.

17 De avestruz.

18 *Amauta* significa ‘sabio y consejero’. Viene del vocablo *amautaña*: ‘saber’, ‘sabiduría’, ‘discernir’, ‘pensar inteligentemente’, ‘adivinar’.

sacude toda la tierra, así he aprendido de los que conocen a la Pachamama. Se dice que cuando el Tata¹⁹ Santiago nos manda un rayo debemos preparar el incienso y ofrecerle. [...] al preparar el incienso debemos pedir con las siguientes palabras: “no nos vas a mandar ningún rayo, con tu *q'urawa*²⁰ te los vas a amarrar”²¹. Si se quiere ir a pedir perdón o una bendición del Tata Santiago, hay que ir con la familia [...] porque tiene una honda de fierro, y con ella manda rayos. Por eso es sagrado cumplir en su día, que es el 25 de julio. [...] “Sabe hondear con truenos” decían nuestros abuelos.

Efectivamente, el santo del catolicismo que más se ha arraigado en la religiosidad indígena y popular andina es Santiago: se tiene la plena certeza de que forja los rayos y los envía a la tierra, o incluso se considera que es él mismo quien opera convertido en rayo²². Además, quien es tocado por la descarga eléctrica celestial y sobrevive está destinado a convertirse en *yatiri*²³ o *amauta*, y los lugares donde ha caído son venerados y tenidos por sagrados. De este modo Santiago pasó a convertirse paradójicamente en una figura central del “panteón” andino, siendo también el santo patrono de los *yatiris*, además de que su fiesta, realizada todos los 25 de julio, es todavía ampliamente celebrada en varios lugares de Bolivia, incluso por ciertos segmentos de las clases medias. Sin duda, la apropiación a mediano plazo de la figura simbólica del “matamoros” convertido en “mataindios” conlleva esferas más complejas de análisis que requieren ser ampliadas en otro lugar. Aquí solamente quiero destacar dos aspectos. En primer lugar, la operación simbólica de los colonizadores puesta en juego en medio del cerco al Cuzco parece haber contribuido al triunfo español y también a la difusión más amplia del cristianismo a corto plazo en el centro del poder incaico. Sin embargo, el Santiago adversario de los indios es convertido con el tiempo en un aliado de ellos, lo que evidencia que un mito, en cuanto construcción

19 Padre.

20 Honda, arma para lanzar piedras.

21 Obviamente Policarpo Flores no está pidiendo a Santiago que deje de enviar rayos sobre la tierra, pues ésta los necesita para fertilizarse, sino más bien que esas descargas eléctricas no maten a las personas.

22 Para otros análisis de la asimilación de Illapa a Santiago, véase Gisbert (1980).

23 Literalmente significa ‘el que sabe’. Hombre de conocimiento, iniciado, especialista ritual.

social, es susceptible de giros y cambios inesperados, pues actualmente la invocación indígena y popular a Santiago en pos de favores diversos parece tener resultados convincentes y efectivos para sus devotos.

EPÍLOGO

Como ha sugerido Gutiérrez Estévez de manera escandalosa, y contra nuestros pre-supuestos de sentido común, los mitos no necesariamente son narraciones en primera instancia. Los mitos pueden transformarse en narraciones mediante dos operaciones sucesivas: nuestras preguntas y nuestra escritura. Es decir, que cierta clase de relación con “los otros” es la que produce historias o relatos que son susceptibles de ser transcritos y estudiados como mitos. Dicho de otro modo, los mitos están formal y conceptualmente determinados por las relaciones interlocutorias en cuyo seno se manifiestan. O lo que es lo mismo, es el uso diverso de los mitos —de cada mito— lo que hace variar su forma y su significado, lo cual sugiere que nuestro interés respecto a los mitos habría de desplazarse del significado hipotético del texto, de la indagación sobre la diversidad de sus interpretaciones posibles —al uso del texto— a la descripción de la diversidad de sus actualizaciones efectivas (2003: 357-360). Con esta óptica he querido mostrar el uso social que los investigadores españoles hicieron de algunos motivos míticos andinos, ya sea convirtiendo a Wiracocha en un instrumento catequizador y legitimador del orden colonial, o inventando historias acerca de la imposibilidad indígena de explotar los minerales de Potosí antes del advenimiento europeo. Respecto a Santiago, ciertamente es un caso distinto, pero considero que también nos sirve para pensar los usos distintos que se le pueden dar a ciertos mitos, pues vimos cómo la movilización española de escenificaciones y artilugios psíquicos y místicos con fines militares acabó siendo apropiada por los vencidos a través de la identificación del apóstol cristiano con la deidad del rayo llamada Illapa.

También ha quedado claro que la noción de un dios creador no pertenece a la tradición andina y que los procesos de yuxtaposición y asimilación llevados a cabo por los investigadores europeos se facilitaron porque los mitos de Tunupa y Wiracocha se prestaban al juego de analogías que los evangelizadores buscaban para corroborar la hipótesis de una predicación prehispánica. Pero además, las

prácticas evangelizadoras también perseguían un objetivo más oscuro: aplacar y tranquilizar a las inquietas poblaciones indígenas, las que, a través de una conversión al cristianismo, aceptarían de una vez y para siempre, de forma irremediable, la presencia de unos extranjeros sanguinarios y ávidos de riquezas a fuerza de servidumbres y explotación.

Por lo demás, los distorsionados relatos de Wiracocha heredados de la introducción del cristianismo están aún hoy entre nosotros también gracias a las interpretaciones y difusiones hechas desde la historiografía nacional republicana. Si los cronistas sentaron las bases de lo que luego sería la historia nacional y regional andina, construyendo la mítica actual de los orígenes indígenas, también los Estados nacionales, a través de la educación, se han sumado a esta constante reproducción utilitaria de motivos míticos ancestrales. Pero esto se constituye en un tema que tendría que desarrollarse en otro sitio.

A modo de conclusión, diríase que los mitos andinos, recreados por los españoles, se plasmaron no solo en relatos escritos, sino ante todo en la acción y en la vida social colonial caracterizada por la servidumbre, la catequización, la aculturación y la guerra. En el terrible escenario social de crisis en que se convirtió la región de los Andes durante los primeros tiempos de la Conquista, los cronistas y religiosos lograron establecer los lineamientos generales de la actual “mitología” andina, la cual fue producto, en definitiva, de esas tensas relaciones de poder entre colonizadores y colonizados.

Finalmente, cabe poner de relieve que la efectivización de los usos de los mitos andinos por parte de los evangelizadores se ha materializado hasta hoy en los cambios operados dentro la religión indígena, cambios que se observan en las prácticas rituales, en el arte y en la iconografía. Sin embargo, dentro del universo de yuxtaposiciones resultante de la Conquista, aún es evidente que las fuerzas ancestrales indígenas sobreviven a pesar de todo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Absi, P. (2000). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IFEA & Plural.

- Armas, F. (2002). Wiracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca, Consideraciones desde la mitografía y la andinística. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11, 191-213.
- Busto, J. A. del (2005). *Los hijos del sol*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cossio del Pomar, F. (2000 [1969]). *El mundo de los incas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Flores, P., Montes, F., Andía, E. & Huanacuni, F. (2005). *El hombre que volvió a nacer. Vida saberes y reflexiones de un amauta de Tiwanaku*. La Paz: Padem, AOS Cosude & Plural.
- Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: s. e.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1992 [1615]). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. J. V. Murra & R. Adorno (Eds.). México: Siglo XXI.
- Gutiérrez E., M. (2001). Las diferencias contra la mitología. En M. León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lafone Q., S. (1892). El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti. *Revista del Museo de La Plata*, 3.
- Lévi-Strauss, C. (1986 [1978]). *Mito y significado*. Traducción de Héctor Arruabarrena. Madrid: Alianza.
- Molinié-Fioravanti, A. (1986). El regreso de Viracocha. *Bulletin del IFEA*, 3-4, vol. 16.
- Montes, F. (1999). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Armonía.
- Oliva de Coll, J. (1974). *La resistencia indígena ante la conquista*. México: Siglo XXI.
- Paredes, R. (1995 [1920]). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Isla.
- Pease, F. (1973). *El dios creador andino*. Lima: s. e.
- Pease, F. (1982). *El pensamiento mítico. Antología*. Lima: Mosca azul.
- Pease, F. (1986). Notas sobre Wiracocha y sus itinerarios. *Histórica*, 2(10).
- Pease, F. (2003 [1994]). *Los incas. Una introducción*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ponce S., C. (1969). *Tunupa y Ekako. Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco*. La Paz: s. e.
- Szeminski, J. (1987). Un kuraca, un dios y una historia. *Antropología Social e Historia*, 2.
- Valcárcel, L. (1912). Kon, Pachacamac, Viracocha. Contribución al estudio de las religiones del antiguo Perú. *Revista Universitaria*, 1-3.

Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Waisbard, S. (1975). *Tiahuanaco. Diez mil años de enigmas incas*. México: Diana.

**APLICANDO TEORÍAS CADUCAS: EL ESTRUCTURAL
FUNCIONALISMO Y SU INFLUENCIA EN LA
ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA***

*Applying old-fashioned theories: structural-functionalism
and its influence in Colombian Anthropology*

MAURICIO CAVIEDES PINILLA **

Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN) · Bogotá

* Documento presentado en el Ciclo de Conferencias “Teorías y Escuelas
en el Pensamiento Antropológico” de la Maestría en Antropología
Social de la Universidad Nacional de Colombia en el año 2006.

** maucaviedes@yahoo.com

Artículo de reflexión recibido: 2 de abril del 2007 · aprobado: 18 de septiembre del 2007

RESUMEN

Este artículo sostiene que aunque las antropologías colombiana y latinoamericana declararon haber abandonado cualquier influencia de la antropología clásica social británica a favor de una antropología marxista y comprometida (y más tarde de una antropología colombiana), una cierta herencia colonialista de la antropología aplicada de Malinowski retorna a la antropología colombiana como una supuesta nueva forma que se propone mediar en los conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas en Colombia. Estos restos de la antropología social británica clásica se pueden rastrear a lo largo de la historia de la antropología colombiana para demostrar que su influencia se mantuvo subrepticamente.

Palabras clave: *antropología latinoamericana, historia de la antropología, antropología colombiana, antropología social británica, funcionalismo, pueblos indígenas, antropología aplicada.*

ABSTRACT

This article argues that, although Latin American and Colombian anthropology claims to have abandoned any influence from classical British social anthropology during the late sixties, in favor of a committed Marxist anthropology (and later, a Colombian anthropology), a certain colonialist inheritance from Malinowski's applied anthropology returned to Colombian anthropology, as an allegedly new form of anthropology, intended to mediate conflicts between the state and the indigenous people in Colombia. This remains of classical British social anthropology can be traced throughout the history of Colombian anthropology, to demonstrate that its influence stayed surreptitiously.

Keywords: *Latin American anthropology, history of anthropology, Colombian anthropology, British social anthropology, functionalism, indigenous peoples, applied anthropology.*

Quiero argumentar en este artículo que el estructural funcionalismo surgido de la antropología social británica, criticado por los antropólogos latinoamericanos, descartado por autores importantes en la historia de la antropología en Colombia, descalificado por la teoría posmoderna, desacreditados sus creadores con el argumento de convertir al indígena en objeto y sus planteamientos rechazados por la complicidad de sus fundadores con el colonialismo, sigue siendo una forma de pensamiento y una perspectiva orientadora de la antropología hecha en Colombia, específicamente, en la reflexión que han adelantado algunos antropólogos en Colombia sobre la relación entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano; pero sobre todo, sigue presente en la manera en que se relaciona el Estado colombiano con los pueblos indígenas. Estoy convencido de que la teoría funcionalista pervive de manera vergonzante en la antropología colombiana y su práctica.

Las críticas que se han esgrimido no dejan de ser certeras; sin embargo, esto no quiere decir que las críticas, tanto de los antropólogos colombianos como de los autores posmodernos norteamericanos, hayan logrado eliminar el funcionalismo como perspectiva para explicar la existencia misma de los pueblos indígenas. La perspectiva funcionalista pervive entre los antropólogos, muchas veces sin que ellos mismos sean conscientes de tal situación, pero sobre todo, pervive en la postura del Estado colombiano frente a los pueblos indígenas sin que los funcionarios públicos se percaten de ello, sin haber leído a Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard o Durkheim. Y, además, pervive en la antropología que del lado del Estado trata de moldear la relación de este con los pueblos indígenas.

EL COLONIALISMO EN LA TEORÍA FUNCIONALISTA

En su intento por cambiar la antropología burguesa, el profesor Luis Guillermo Vasco, Licenciado en Antropología, sostenía que, usando el método etnográfico en el trabajo de campo, el antropólogo estaba condenado a convertirse en representante del dominio de la sociedad nacional sobre los pueblos indígenas, puesto que el método etnográfico estaba fundado sobre una relación de poder que favorece al antropólogo debido a su condición de no indígena. Vasco retoma las metáforas que Malinowski utilizaba para explicar su método de trabajo de campo:

“ser un cazador activo”, “tender la trampa para ver qué cae”, y recuerda las significativas frases en las que Malinowski sostenía que solo si el etnógrafo logra contribuir al entendimiento de la sociedad occidental, de su propia sociedad, habría valido la pena el sacrificio que implica el trabajo de campo (cfr. Malinowski, 2001; Vasco, 2002).

Con este método, argumenta Vasco, el antropólogo reproduce las relaciones de dominación del mundo occidental sobre los pueblos indígenas, convierte al indígena en objeto subordinado a la condición que el antropólogo ejerce (la de sujeto) y contribuye a consolidar aquel tipo de antropología que, fundada por Malinowski, no quiere más que el sometimiento colonialista de los pueblos indígenas. Todo esto a través de una representación del indígena que oculta las relaciones de dominación entre “Occidente” y los pueblos indígenas (Vasco, 2002).

Una crítica similar puede verse en los textos de pensadores influyentes en la antropología norteamericana. Geertz (1997) recorre los diarios de Malinowski para señalar cuidadosa y literalmente las referencias de desprecio por parte del autor a la vida indígena y a los indígenas mismos; subraya las referencias a los “brutos” y “salvajes”. Nos enseña que el aparente respeto del observador “objetivo” no es más que ficción. Geertz afirma en su texto que Malinowski descubre sus prejuicios como intelectual acomodado que observa con desprecio a los indígenas, y recuerda que en la misma situación está Evans-Pritchard en su encuentro con los nuer: frustrado cuando los nuer se rehúsan a cargar las maletas del antropólogo, frustrado ante la permanente demanda de tabaco y alcohol por parte de los indígenas que se resisten a explicar sus costumbres, el antropólogo británico convoca a nuevos etnógrafos para que en el futuro continúen la obra que él sólo pudo escribir a medias (Geertz, 1997).

Geertz, no obstante, compara la posición de Malinowski y Evans-Pritchard con aquella de antropólogos que buscan la reivindicación de la imagen del indígena en la etnografía y disculpa a los autores clásicos, argumentando que ellos, al menos, son sinceros. Pero su conclusión reitera que en la relación entre el etnógrafo y el indígena, al estilo clásico del trabajo de campo y la escritura etnográfica, no puede dejar de existir una relación de dominación de la sociedad occidental —encarnada en el antropólogo y la representación que este hace del

indígena— hacia la comunidad indígena misma (cfr. Evans-Pritchard, 1977; Geertz, 1997).

Renato Rosaldo sostiene, por su parte, que la escritura de una etnografía clásica resulta un rito de paso del antropólogo profesional que se adentra en las tierras remotas de las comunidades indígenas para regresar victorioso con un “manejo sagrado” de páginas, las cuales representan al indígena encerrado en el aislamiento de la distancia, eternizado e incapaz de cambiar sus formas de vida prístina, ocultando el dinamismo de la cultura y, por lo tanto, condenándola a la subordinación del poder colonial occidental, al mismo tiempo que vive una nostalgia por la vida nativa destruida (Rosaldo, 1991: 71-87).

EL MÉTODO ETNOGRÁFICO Y LA COMPLICIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA CON EL COLONIALISMO

El planteamiento que sostiene que los pueblos indígenas fueron representados por la antropología social británica como unidades culturales estáticas y homogéneas tiene a la vez su origen en los planteamientos sobre los cuales Durkheim funda el pensamiento de la sociología moderna. Durkheim había argumentado, años antes de Malinowski, que el comportamiento humano, incluso en sus “formas elementales”, era el resultado de la dinámica social y no de la naturaleza psicológica. Para Durkheim, el estudio de lo social no podía ser el estudio del comportamiento individual transplantado a lo colectivo: la sociedad componía un fenómeno con una dinámica independiente y propia. Esa dinámica era la que debía ser estudiada por el científico social en sí misma y no como una suma de individualidades; en *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Durkheim intenta mostrar cómo aplicar el estudio de la sociedad (como dinámica colectiva del comportamiento humano) a los fenómenos, no según su proceso de transformación en el tiempo (como lo haría la historia), sino por sus formas de manifestación simple o compleja. Por esta razón, el verdadero objeto de estudio de *Las formas elementales...* es la ciencia y no la religión misma (cfr. Durkheim, 1992). La vida religiosa de los pueblos indígenas, que acude a las categorías de sagrado y profano, afirma el sociólogo francés, no es más que una forma de organización social que permite clasificar, describir, entender y explicar fenómenos de la realidad, es decir, construye el pensamiento

humano, construye el conocimiento. Su expresión más simple sería la religión totémica, pero su expresión más compleja sería el pensamiento científico (Durkheim, 1992).

Al comparar la expresión más depurada del pensamiento europeo, es decir, la ciencia, con la expresión más elemental del fenómeno religioso, concluye que la dinámica que subyace a ambas (la ciencia y la religión primitiva) es la misma; Durkheim inicia una reflexión crítica ante el concepto de *civilización* y la oposición entre *civilización* y *barbarie*, o al menos, *salvajismo* (Durkheim, 1992).

Marcel Detienne (2001) argumenta que, del mismo modo, el trabajo de Frazer había despertado una posición crítica cuando elevaba al mismo nivel el pensamiento de los indígenas americanos y aquel de la antigua Grecia, que en su momento era considerado la cuna del pensamiento occidental.

Esta misma postura crítica puede observarse en la obra de Malinowski, quien concluye que el Kula en las islas Trobriand no es más que una forma a través de la cual elementos sin valor objetivo adquieren valor en la medida en que representan relaciones culturales, cargan consigo una historia o transmiten al portador un poder político. Por ello, sostiene Malinowski, el intercambio de cuentas de caracol, que en occidente parece carecer de cualquier valor, resulta tan importante para los trobriandeses. Malinowski se responde a sí mismo, que el valor de estos objetos está en las formas de transmisión del poder, comparables a aquellas de las cortes europeas (Malinowski, 2001).

Así, aunque Malinowski parte, como lo revelan sus diarios, de la aceptación de la “civilización” europea, su trabajo lo lleva a la crítica de la misma, tal vez, a pesar de sus propias convicciones. Lo sostiene Karl Heinz Kohl en su biografía de Malinowski, cuando afirma que en un contexto europeo, donde el racismo encuentra una posición abiertamente fortalecida, según la cual la vida, el pensamiento y la cultura indígena son, al menos, tan complejos como aquellos de los imperios europeos, la obra de Malinowski aparece como una postura crítica (cfr. Kohl, 1987; Malinowski, 2001). Su vida y su transformadora aplicación del método de la observación participante, sobre la cual se construye su fama como fundador de la antropología moderna (y académica), cargaban consigo esta ambigüedad. Por una parte, sus diarios revelan desprecio hacia la vida indígena; por otra, su método le obliga

a compartir esas formas de vida; igualmente, desprecia la compañía indígena, pero corre hacia ella por agobio de la soledad; describe a los indígenas como salvajes, pero la vida salvaje le resulta romántica y liberadora de una civilización excesivamente regulada (Kohl, 1987: 46). Es cierto que se trata de ambigüedades del pensamiento y vida de Malinowski y no de una postura anticolonialista, pero su intento de argumentar científicamente en favor de la racionalidad de los pueblos indígenas —en el contexto de la imposición colonial inglesa y de la Primera y la Segunda Guerra Mundial; y al asumir, como lo hizo al final de su obra, una postura crítica ante el control colonial inglés en Sudáfrica, demandando una “autonomía administrativa de las colonias”¹— encarna una corriente de pensamiento social naciente, que oscila entre un rechazo de la civilización occidental, una postura paternalista hacia los indígenas y un deseo por la condición salvaje (cfr. Kohl, 1987).

No es posible escindir, en el trabajo de Malinowski, el método de la teoría. De acuerdo con Vasco (2002), el método etnográfico del trabajo de campo, institucionalizado en *Los argonautas del Pacífico occidental*, implica una tácita aceptación de los postulados del funcionalismo, así lo admite el mismo Malinowski (1949) en su texto *Una teoría científica de la cultura*.

En un momento en que la antropología carece de aceptación como ciencia, Malinowski intenta dársela a través de la construcción de un método y la legitimación de una teoría: la teoría funcionalista. El método de la observación participante responde al supuesto según el cual lo que interesa al análisis antropológico no es el comportamiento individual, sino el comportamiento colectivo. Para ello, es necesario entender la realidad desde el punto de vista del nativo y partir de la institución como unidad de análisis (Malinowski, 1948). Según la teoría funcionalista de Malinowski, la vida social es determinada por la “cultura”, la cual es el resultado de la existencia de relaciones funcionales entre instituciones constituyentes de un sistema que determina la dinámica del comportamiento colectivo (Kuklick, 2005). La institución, a su vez, es el trabajo cooperativo entre los seres humanos para la satisfacción de una necesidad material, pero este proceso de asociación

1 Cfr. Malinowski (1949).

cooperativa engendra al mismo tiempo nuevas necesidades, ya no materiales, sino culturales, llevando a la creación de nuevas instituciones; de esta manera, se establecen funciones articuladas de las instituciones, un sistema. El estudio comparado de las sociedades debía partir, según Malinowski (1949), de la descripción cuidadosa del comportamiento colectivo de cada uno de estos sistemas.

Por lo tanto, era necesario “zambullirse” eventualmente en la vida indígena, entender la lengua nativa, observar permanentemente la vida cotidiana, para construir un conocimiento que sirviera al entendimiento de la sociedad del investigador (Malinowski, 2001). El método etnográfico y, en particular, la observación participante, más que ver desde la perspectiva del nativo, es también una búsqueda por despojarse de la mirada occidental. Sin ella no sería posible trascender los prejuicios que impedían la cientificidad de la antropología. Esta ambigüedad en la que se encuentra el antropólogo —que hace que la representación del mundo indígena sea a la vez una manera de legitimar la relación de Occidente con sus colonias y una crítica a la sociedad misma— también revela una relación diferente del antropólogo con las comunidades indígenas, donde este no disfruta ser el representante del poder occidental. Tanto la manera en que los Nuer sabotean los métodos etnográficos de Evans-Pritchard y su investigación, acusándolo de ser el agente de la colonización, como las ambigüedades del trabajo de campo de Malinowski, señalan que los antropólogos, consciente o inconscientemente, nunca han sido quienes ponen las reglas del juego. Por el contrario, están subordinados a las decisiones de las comunidades indígenas, a sus demandas de medicina, tabaco, dinero o alcohol; están subordinados a lo que las comunidades les permiten ver o no, a los momentos en los que les permiten estar o no presentes, mientras están realizando su trabajo de campo. Y sufren un golpe: el golpe del cuestionamiento a su condición de cómplices del poder colonial.

Tal golpe puede verse en el cambio de postura de Malinowski (1949: 4) frente a la situación de los pueblos indígenas sudafricanos y la relación que con ellos estableció el gobierno británico, cuando admite los efectos de la presencia británica en África, el afán de los colonizadores por la extracción de recursos, las consecuencias que contribuyen a la marginación de los pueblos como resultado de la presencia colonial:

En realidad [nos dice] el historiador del futuro tendrá que registrar que los europeos en el pasado algunas veces exterminaron pueblos isleños completos; que introdujeron la esclavitud en una forma especialmente cruel y pernicioso; y que incluso si esta se abolió más tarde, trataron a los negros expatriados como marginales y parias [...] el antropólogo que sea incapaz de percibir esto, incapaz de registrar los errores trágicos cometidos a veces con las mejores intenciones, a veces bajo la tensión de la pura necesidad, permanecerá como un anticuario, cubierto de polvo académico en un paraíso de tontos.

¿CULTURA O SOCIEDAD? MALINOWSKI VS. RADCLIFFE-BROWN

Tanto Malinowski como Radcliffe-Brown retomaban la postura de Durkheim, según la cual, la sociedad tenía una dinámica que era posible describir y explicar, diferente e independiente de la dinámica del comportamiento individual. Y tanto Radcliffe-Brown como Malinowski planteaban reparos y replanteamientos a los supuestos teóricos de Durkheim. Ambos pensaban que existía un lazo fuerte entre la satisfacción de necesidades materiales (es decir, la condición fisiológica del ser humano) y las formas de organización social. Sin embargo, en este punto, ambos tomaban distancia entre sí.

Malinowski pensaba que la satisfacción de las necesidades materiales generaba un trabajo cooperativo que engendraba a su vez necesidades nuevas. En la medida en que se hacían complejas las formas de satisfacción de esas necesidades se construía una cultura (cfr. Malinowski, 1949). La antropología sería el estudio de esa cultura.

Radcliffe-Brown se declaraba abierto opositor de Malinowski. Para él, la cultura no era un concepto científico, carecía de criterio empírico. Por el contrario, sugería el término *estructura social*. Rechazaba la afirmación de Durkheim, según la cual, la ciencia social debía construir un método propio y diferente de aquel de las ciencias naturales. Pero creía que, siguiendo a Durkheim en su propuesta para la sociología, el objetivo de la antropología era dar cuenta de las relaciones sociales. La comprensión del sistema social, planteaba Radcliffe-Brown (1969), debía ser el resultado del estudio de tales relaciones sociales, que son a su vez producto de fuerzas naturales que se

expresan socialmente. El conjunto de las relaciones sociales equivale a la estructura social sobre la que los sistemas sociales se construyen, y el concepto de estructura social no sería meramente metafórico, sino literal, en cuanto las sociedades no simplemente se asemejan, sino de hecho son organismos vivos y poseen un equilibrio propio e interno. Mientras Malinowski acusaba a Radcliffe-Brown de ser un determinista, Radcliffe-Brown lo descalificaba al sostener que su perspectiva teórica se alejaba de la cientificidad (cfr. Kuklick, 2005).

La diferencia entre el concepto de cultura propuesto por Malinowski y el concepto de estructura social de Radcliffe-Brown parece sutil en sus definiciones. Sin embargo, Radcliffe-Brown sostenía explícitamente, como crítica a los planteamientos de Malinowski, que las sociedades no podían entenderse aisladas de sus contactos con otras sociedades, que así lo asume el principio de cambio cultural que Malinowski utiliza para explicar la situación de los pueblos indígenas en las colonias inglesas en África. Además propuso que el abandono de costumbres dentro del sistema cultural de los pueblos africanos solo puede entenderse como la articulación a un nuevo sistema social (el sistema económico impuesto por Inglaterra) (cfr. Radcliffe-Brown, 1969).

Malinowski (1949), por su parte, sobre la base del concepto de “cultura” entiende las transformaciones de la vida de los pueblos indígenas de Sudáfrica como el resultado de un “contacto cultural” que a su vez genera “cambio cultural”. Su concepto de cultura se convierte en una manera crítica de entender las relaciones entre el gobierno colonial y los pueblos indígenas, pero también hará parte de su análisis la situación de Europa durante la Segunda Guerra Mundial.

LA EXPLICACIÓN FUNCIONALISTA DEL DESTINO DE EUROPA

En los artículos publicados póstumamente que conforman el texto *Dynamics of cultural change*, Malinowski sostiene que el llamado “indirect rule” es un reconocimiento de las formas de gobierno indígena y el control colonial inglés ejercidos al mismo tiempo. Sin embargo, Malinowski afirma que esta forma de relación entre el gobierno inglés y los pueblos indígenas de Sudáfrica ha sido incompleta, pues en la práctica su ejercicio se reduce a la selección de líderes por parte del gobierno británico para ejercer la interlocución (Malinowski, 1949).

Malinowski plantea, además, que la relación de poder entre el gobierno británico y las colonias se ejerce de manera impositiva, cree que este ejercicio de poder puede realizarse de maneras diferentes y propone una colonización “humanista”. En efecto, el autor admitía y defendía la legitimidad del sistema colonial, pero no era cómplice del imperio inglés porque rechazaba la manera brutal en que el control colonial era ejercido (Malinowski, 1949). De ahí que plantea la posibilidad de ejercer un gobierno colonial que les permita a las colonias una “autonomía administrativa”, de forma que la relación entre el Estado inglés y las colonias no provoque la desaparición de las culturas indígenas como resultado de un choque, sino la permanencia de esas culturas hacia el futuro, ejerciendo una autonomía administrativa. Esto no implica el deseo de la permanencia de esas culturas en una situación estática, sino el reconocimiento del ejercicio de cambios culturales como resultado de procesos internos y no de una imposición por parte de la sociedad colonizadora (Malinowski, 1949).

Las reflexiones que aparecen publicadas en la obra *Dynamics of cultural change* aparecían ya en “An anthropological analysis of war”, publicado en 1941. Allí, Malinowski se remitía a una reflexión sobre la historia de los pueblos indígenas de Sudáfrica antes y durante la presencia del colonialismo británico en sus territorios. Planteaba en aquel análisis que en la historia de estos pueblos podían verse dos tipos de guerra; una guerra asociada al pillaje y otra asociada a la expansión de nuevas y poderosas formas de organización social, cercanas o iguales a las del Estado nación. En el primer caso, Malinowski consideraba la guerra condenable; pero en el segundo, creía que contribuía a la creación de nuevos y mejores sistemas de organización de la vida humana, y pensaba que se generaban mecanismos más complejos de adaptación a las necesidades materiales (Malinowski, 1941).

A partir del análisis del Imperio Zulú, Malinowski analiza a Europa para explicar su distinción entre dos formas de revelar la organización social. La primordial forma de organización social sería la *tribu*, la cual estaría ligada a la familia como forma originaria y primigenia de cooperación para la satisfacción de necesidades materiales, pero la tribu implicaba una identidad de quienes hacían parte de ella. Esta identidad, dice Malinowski (1941), puede darse de dos formas. En la primera, los miembros de la tribu harían parte de una comunidad

que comparte unas leyes, una estructura de gobierno propio, unas normas y una lengua. A esa tribu Malinowski la llama “Tribu-Nación”, pues en ella coinciden la organización social y política, es decir, la estructura de gobierno y la cultura. En la segunda forma de la tribu existe una estructura de gobierno compartida, pero en ella perviven tribus diferenciadas culturalmente; con lenguas diferentes, leyes propias y estructuras de parentesco distintas.

Para Malinowski, la forma más sólida de organización social es la Tribu-Nación; allí el trabajo cooperativo es más fuerte y más estructurado; si quienes hacen parte de la nación comparten lengua, leyes, normas sociales y sistema económico, esta tribu sería un equivalente de la Nación-Estado. Mientras que dentro de la Tribu-Estado pueden existir minorías étnicas, tribus inmersas dentro de la tribu Estado, como en el caso del dominio zulú antes de la llegada del Imperio Británico. Sin embargo, en el caso de la Segunda Guerra Mundial, se da una superposición entre las dos formas de organización social que conduce a la guerra. Malinowski se refiere al surgimiento del nacionalismo en Europa desde las guerras napoleónicas. Por un lado, critica a los historiadores por considerar el nacionalismo un fenómeno reciente (no pueden verlo de otra forma, pues se niegan a entender a los pueblos no occidentales). Por otro, argumenta que la guerra orientada hacia la conformación de un sistema nacionalista es una forma patológica de guerra, ya que el nacionalismo está orientado a acabar con la pervivencia de las demás culturas. Esta situación patológica es la que vive Europa durante la Segunda Guerra Mundial, pues lo que está en discusión allí es la pervivencia de las culturas. El trabajo cooperativo, base de la civilización según Malinowski, estaba en peligro durante el proceso de construcción de un imperio nacionalista como aquel que adelantaban Alemania e Italia (en menor medida, dirá Malinowski, también Polonia), debido a que este imperio buscaba la articulación de todas las expresiones de la cultura a aquel Estado totalitario nacionalista cuyo instrumento de consolidación es la guerra. Así, en el totalitarismo todo está articulado a la guerra: la familia, la economía, la religión, etc. (Malinowski, 1941).

Malinowski aplica, pues, la teoría funcionalista a la Segunda Guerra Mundial, a las posibilidades de la reconstrucción de Europa y al destino de los pueblos europeos. Su pensamiento y su aplicación del

funcionalismo no se limitaron a la descripción de las culturas indígenas como sistemas estáticos e inamovibles (cfr. Malinowski, 1941).

El totalitarismo aparecía, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, como una amenaza aún mayor que el colonialismo, mayor aún que el imperialismo; aparecía como la amenaza de la pervivencia de las culturas (Malinowski, 1941). Ante el totalitarismo alemán, Malinowski veía una opción: la construcción de Tribus-Estado, es decir, sistemas políticos multiculturales, que permitieran la pervivencia de cada cultura, articulados entre sí por una estructura política que facilitara tal articulación sobre la aceptación de principios jurídicos comunes: la liga de las naciones (cfr. Gellner, 1987).

Cabe preguntarnos: ¿es esto muy diferente de los sistemas que defendemos hoy y de la propuesta de algunos antropólogos frente al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas? Los debates de la antropología colombiana respecto al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas parecen indicar que nuestro concepto de un Estado multicultural no está demasiado lejos de las propuestas del fundador de la antropología funcionalista.

LA RELACIÓN ENTRE EL ESTADO COLOMBIANO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Ahora bien, ¿cómo se relacionan los planteamientos del funcionalismo de Malinowski con la situación actual de los pueblos indígenas y la antropología que practicamos en Colombia?

Vasco sostiene que durante la década de 1970 la movilización estudiantil impuso en los nacientes Departamentos de Antropología en Colombia una perspectiva marxista que buscaba superar la antropología funcionalista que, hasta entonces, habían practicado los antropólogos en Colombia (cfr. Vasco, 2002: 171 y 325). Un argumento similar sostiene Jimeno (2000) al referirse al giro que la antropología colombiana da cuando abandona el estilo de Reichel Dolmatoff y otros antropólogos pioneros en Colombia. François Correa (2005) añade que la antropología colombiana contribuyó de manera significativa al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia, pues su intención ha sido la de entender la propia sociedad. De la misma forma, Pineda Camacho (2005) agrega que la práctica de la antropología colombiana y su afán por contribuir a la transformación de

la situación de los pueblos indígenas de la Amazonia la acercó a nuevos instrumentos epistemológicos, superando a las teorías clásicas que utilizaban los antropólogos europeos y norteamericanos para explicar la situación de los pueblos indígenas en Colombia.

Sin embargo, existen ciertos ejemplos que permiten pensar que, en la práctica, la relación del Estado colombiano con los pueblos indígenas hoy, se sostiene sobre postulados similares a aquellos planteados por Malinowski en la década de 1940.

En 1991, el Estado colombiano formalizó en la ley dos instrumentos importantes que hoy regulan la relación del Estado con los pueblos indígenas. El primero es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en Colombia ratificado como Ley 21 de 1991. El segundo instrumento es el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia.

El Convenio 169 de la OIT parte del reconocimiento de

[...] las aspiraciones de estos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro del marco de los Estados en los que viven.²

Y añade más adelante en su artículo 8.º:

Dichos pueblos (indígenas) deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

Y en su artículo 9.º:

En la medida en que sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.³

2 Organización Internacional del Trabajo en Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2002: 27).

3 Organización Internacional del Trabajo en Oficina en Colombia del Alto

El mismo convenio reconoce la responsabilidad del Estado colombiano de consultar a los pueblos indígenas cualquier decisión o presencia que afecte sus territorios, con las autoridades representativas de estos pueblos. Es decir, el Convenio 169 de la OIT (Ley 21 de 1991 en Colombia) obliga al Estado colombiano a garantizar la pervivencia de los pueblos indígenas, la capacidad de decidir sobre sus formas propias de desarrollo y a mantener sus costumbres. Pero al mismo tiempo sostiene que estas costumbres y el desarrollo de esos pueblos deben ir en consonancia con la legislación nacional y los derechos humanos. Algo similar sucede con el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia, que reconoce carácter jurisdiccional a las autoridades indígenas en sus territorios pero a la vez que los principios jurídicos propios de los pueblos indígenas y sus procedimientos no deben ser contrarios a la constitución y la ley (Constitución Política de Colombia, 1991, artículo 246). Al respecto, la Corte Constitucional en su sentencia T-349 de 1996 sostiene que todas las normas legales y constitucionales no necesariamente son aplicables a los pueblos indígenas (Sánchez, 2006: 283).

El reconocimiento de la diversidad cultural, sobre la que se funda el derecho de darse unas leyes propias, plantea un reto a la sociedad nacional, y con ella a los antropólogos y juristas al mismo tiempo, para construir un nuevo pensamiento jurídico que promueva unas leyes fundadas sobre diferentes principios y formas de organización social; en otras palabras, que respondan a diferentes culturas. La participación de la antropología en este nuevo escenario ha sido frecuente, aunque solo ha sido visibilizada en los casos más dramáticos —como el caso de los gemelos uwa que documenta Sánchez (2006)—.

Sin embargo, ¿qué propone la antropología colombiana hoy al respecto? Esther Sánchez analiza los problemas del reconocimiento de la multiculturalidad en el ejercicio del reconocimiento de una jurisdicción propia de los pueblos indígenas en los casos en que esta es diferente a la justicia ordinaria, en especial, frente al tema de los derechos de los niños y las niñas. Sánchez se pregunta: ¿es posible permitir el ejercicio de una ley propia de los pueblos indígenas cuando parece ir en contra del reconocimiento del derecho superior de los niños y

Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2002: 31).

las niñas? A partir de un análisis en parte lingüístico, en parte etnográfico de la argumentación jurídica y el papel de la antropología para el reconocimiento de la lógica de la cultura indígena y el reconocimiento de la pervivencia de los pueblos indígenas, la autora concluye que sí es posible. Pero eso implica recoger algunos principios de la antropología, muy similares a los planteados por Malinowski, aunque Sánchez no se refiera al autor clásico, ni cita su concepto de “cultura”. No obstante, la definición que Sánchez (2006: 281) toma del concepto de cultura se parece mucho, por decir lo menos, a aquella del fundador de la antropología funcionalista, cuando ella propone:

1. “Todas las sociedades tienen una cultura.”, 2. “Todas las culturas tienen un derecho”, 3. “Los sistemas de derecho se estructuran sobre determinados principios y procedimientos que cognitivamente se comparten, de modo que, mayoritariamente, los miembros de la sociedad que los portan deben proceder en concordancia con ellos”, 4. “En cada sistema, estos principios y procedimientos se consideran propios y verdaderos”, 5. “No todos los sistemas de derecho disponen de los mismos principios y los mismos procedimientos”, 6. “Los modos de ejercitar la justicia, como una expresión o parte del derecho, están directamente relacionados con los principios sustantivos de los diferentes derechos”. [Y más adelante añade:] 1. “No existen sociedades completamente aisladas”, 2. “No existen sistemas de derecho completamente aislados y plenamente autónomos”, 3. “Los derechos no necesariamente conviven en condiciones de igualdad”.

Según este punto de vista, existen sociedades, cada una de ellas con una cultura propia, fundada como instrumento para la pervivencia a partir de unos principios de pensamiento articulados de manera integral dentro de esa cultura (Sánchez, 2006: 70), los cuales estructuran sistemas de comportamiento social (en este caso, un sistema jurídico). Sin embargo, de acuerdo con el argumento anterior, la ruptura de los sistemas propios de esas sociedades para la imposición de principios culturales externos (de una estructura de Estado dentro de la cual se encuentran tales sociedades) puede amenazar la pervivencia de la cultura y, por ende, de la sociedad indígena que vive esa imposición

(cfr. Sánchez 2006: 281). Ninguno de estos argumentos está muy lejos de aquellos formulados por Malinowski en *Dynamics of cultural change*.

Sánchez sostiene que las tradiciones indígenas «requieren “traducirse” bajo los esquemas y referentes cognitivos de la propia cultura donde emergen, con el objeto de significar lo que realmente expresan». Y propone un “peritaje antropológico como forma de mediación o tercer lado” en favor de una sociedad y un derecho multicultural, donde el antropólogo será: “un sujeto capaz de explicar lo que no es necesariamente obvio o simplemente sintomático; es decir, el perito dispone de criterios específicos para adentrarse en estructuras no manifiestas, para poderlas traducir y explicar”. Más adelante nos explica que en la construcción de un derecho multicultural “el perito (el antropólogo), frente a las diferentes realidades, busca explicar a la autoridad el significado que el hecho implica en la integridad de una cultura que le es ajena” (Sánchez, 2006: 68-70).

Y Malinowski, sesenta años antes, nos decía: «La representación del nativo “descontaminado” debe ser abandonada de la investigación en el campo y en el estudio. La razón coherente para ello es que el nativo “descontaminado” no existe en ningún lado» (1949: 2). Añade que “como humanista, él (el antropólogo), debe ser consciente de que en este proceso hay involucrados intereses humanos y pasiones que están bajo el total control de agentes de la civilización occidental”, ante esta situación propone como solución la antropología aplicada. En su ejercicio, Malinowski (1949: 3) aclara que

[...] el deber del antropólogo es ser un leal y verdadero intérprete del nativo [...] el trabajador de campo entiende o debe entender las condiciones bajo las que viven las razas nativas. Debe ser capaz de aclarar a los comerciantes, misioneros y explotadores lo que los nativos realmente necesitan y dónde sufren más debido a la presión de la interferencia europea.

Y más adelante añade que, en el cumplimiento de este deber del antropólogo, la planeación científica del gobierno colonial indirecto (“indirect rule”) tiene su principal tarea en la construcción de un sistema jurídico que parta del entendimiento de las leyes nativas: “Así, la administración de los nativos debe planear claramente un sistema

legal, que será la combinación de costumbres nativas y principios europeos de justicia, y entonces aplicar este sistema” (Malinowski, 1949: 7). En seguida señala que lo mismo deberá aplicarse a la educación, la salud y los demás temas de la planeación colonial.

Con todo lo anterior, me parece que hay una común sintonía entre la planeación antropológica del “indirect rule” de Malinowski y la justicia multicultural de Esther Sánchez. Pero ¿quiere decir eso que la justicia multicultural es una forma de complicidad con el imperialismo? ¿Quiere decir que los derechos reconocidos en la Constitución de 1991 son instrumentos del imperialismo? ¿Quiere decir que los antropólogos somos cómplices de un nuevo “indirect rule”?

Es necesario aclarar que, aunque problemáticos, los instrumentos jurídicos que brinda la Constitución para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas son el resultado de un proceso de lucha de los mismos pueblos indígenas ante los Estados-Nación latinoamericanos. El Convenio 169 es un instrumento limitado, pero aún así es reivindicado por los pueblos indígenas ante los estados para exigir el cumplimiento de sus derechos; esto sucede en el caso del pueblo uwa para oponerse a la extracción de petróleo en sus territorios. Del mismo modo, la Constitución de 1991 reconoció derechos a los pueblos indígenas como resultado de un proceso de lucha que llevó a representantes indígenas a la Asamblea Nacional Constituyente, donde ellos mismos promovieron este y otros artículos.

El trabajo de Sánchez es un paso en el intento por construir una nueva y diferente relación entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, que trata de apoyarse en los instrumentos jurídicos que surgieron con estos reconocimientos, pero también es importante aclarar que la tarea de la antropología, en el contexto actual de la relación entre el Estado Colombiano y los pueblos indígenas, debe ir más allá de la traducción entre culturas.

FUNCIONALISMO VS. MARXISMO

La década de 1970 trajo consigo un debate planteado, desde la posible contribución del marxismo, al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la relación de sus luchas con aquellas de otros sectores populares de la sociedad nacional, especialmente, sectores campesinos, pero también obreros y, en menor medida, estudiantiles.

En ese contexto, la antropología funcionalista fue calificada de instrumento de la burguesía, ciencia burguesa al servicio del capitalismo, cómplice del dominio norteamericano sobre los países del llamado Tercer Mundo, entre ellos Colombia (Vasco, 2002). Y se acusó a los pioneros de la antropología de ser cómplices de aquella antropología burguesa (entrevista a Roberto Pineda Giraldo en Caviedes, 2004).

Se proponía en aquel momento la aplicación del marxismo como teoría que permitiría una transformación de las ciencias sociales en disciplinas al servicio de los intereses de las clases populares, hacia la construcción de una nueva sociedad (cfr. Caviedes, 2000, 2004; Vasco, 2002: 325-331).

Cabe preguntarse ahora si aquella antropología propuesta en la década de 1970 logró trascender el carácter burgués, imperialista y colonialista del que se acusaba a la antropología clásica.

Para Luis Guillermo Vasco, la lucha de los pueblos indígenas debe ser entendida como la búsqueda de la inclusión de un grupo de nacionalidades minoritarias a un Estado nacional (Colombia). Esto no quiere decir que los pueblos indígenas sean naciones indígenas. Según Vasco, con la conformación del Estado colombiano se erigió una nación a partir de la nacionalidad concebida según una cierta clase social, marginando así las identidades culturales e históricas de los pueblos indígenas, generando sobre ellas opresión, negación y explotación. La caracterización de Vasco implica justamente la imposibilidad de los pueblos indígenas de convertirse en naciones (negada por el modelo de Estado homogeneizador en que se erigió la nación colombiana). Las nacionalidades minoritarias no son, para Vasco, “sociedades independientes”, sino el producto de la misma sociedad colombiana. Su lucha es, según él mismo, “no contra la nación colombiana [...] sino por el derecho a formar parte de ella” (Vasco, 2002: 179); el problema estriba en la idea de que la “nacionalidad” colombiana implica una sola historia de Colombia (la colombiana).

Para entender la lucha de los pueblos indígenas que, según Vasco, busca el reconocimiento como nacionalidades minoritarias, este mismo autor explica que es necesario trascender el concepto clásico de cultura; como opuesta e inferior a la “civilización”. Explica que la cultura no es estática, como la concibe la antropología, sino que es concreta y, en un momento histórico dado, representa el nivel

alcanzado por las fuerzas productivas y la superestructura de la sociedad que la ejerce, bajo ciertas condiciones ambientales y sociales. La cultura es dinámica; cambia con la historia (Vasco, 2002: 393). En ciertos modos de producción, como los que existían entre los pueblos indígenas en el momento de la colonización española, la cultura tenía un papel más relevante entre estos pueblos que entre las sociedades cercanas al capitalismo. La cultura es entonces un elemento a partir del cual los pueblos indígenas definen su relación (conflictiva) con la sociedad nacional y, en el ejercicio por recuperar o fortalecer la cultura, luchan también contra la imposición de un sistema de dominación y colonización. De modo que aunque la cultura no define una identidad de clase, la lucha de los pueblos indígenas en Colombia contra la imposición cultural de las clases dominantes de la sociedad nacional sí es similar y equivalente a aquella que deben librar las clases populares contra el control cultural e ideológico de las naciones desarrolladas. Allí se encuentra la compatibilidad de la lucha de los pueblos indígenas con aquella de otras clases y sectores sociales. Vasco desarrolla su definición desde conceptos heredados de Ignacio Torres Giraldo, quien a su vez los retoma de planteamientos de Stalin y Lenin.

En su análisis de las nacionalidades minoritarias, Vasco expone un concepto que proviene de los autores soviéticos, sin dejar de pasar por Torres Giraldo, para, finalmente, transformarlo al intentar explicar no solo la relación del Estado colombiano con los pueblos indígenas, sino también los procesos de movilización de los pueblos indígenas, su relación con las luchas de otros sectores populares y su propuesta de una nueva sociedad nacional, multicultural. Pero Vasco en su crítica confunde la visión del funcionalismo con aquella del evolucionismo. Rompe con el funcionalismo, creyendo que este considera que las culturas son estáticas, razón por la cual se limita al estudio de los pueblos indígenas, olvidando que las sociedades europeas fueron también objeto del análisis funcionalista. Rechaza el carácter burgués de la antropología clásica, creyendo que el funcionalismo desconoce las relaciones de explotación de una sociedad (occidental) sobre otra (los pueblos indígenas) y nos recuerda que no puede ser libre un pueblo que oprime a otros (cfr. Vasco, 2002: 402). Propone entonces un nuevo concepto de cultura que supere aquel del funcionalismo, incluyendo la historia como factor de análisis, cosa que también hace

Malinowski en *The dynamics of cultural change*, cuando defiende la importancia de entender los cambios culturales —aunque la historia de la antropología haya interpretado el rechazo de Malinowski a la búsqueda (difusionista) de permanencias de las costumbres en la historia como un rechazo a la historia (cfr. Malinowski, 1949: 28)—.

¿En qué se diferencia entonces la propuesta de la antropología colombiana de aquella del funcionalismo británico? La diferencia no está tan clara en los conceptos ni en el uso de la historia o la historiografía. La diferencia está en el punto de vista de las clases sociales desde el cual se trata de transformar el devenir del ser humano. Malinowski nos propone entender el cambio cultural de un pueblo sometido a la imposición de otro, desde un punto de vista ético, humanista, que permita al antropólogo asumir una responsabilidad en la transformación del devenir humano. Vasco, inspirado en Marx, también nos lo propone. Pero Vasco intenta analizar la relación de la lucha indígena desde el punto de vista del proyecto político de las clases populares, mientras que Malinowski trata de construir una ética humanista del antropólogo desde la sociedad occidental, desde el punto de vista del pueblo privilegiado, del pueblo (occidental) en el poder, una antropología hecha desde el colonizador, que busca ser humanista, pero no liberadora de la colonización. En ese sentido, existe una ruptura, hay una diferencia.

Esther Sánchez propone también un instrumento desde el humanismo, desde la responsabilidad social y ética del antropólogo, pero desde arriba, basada en la autoridad, superior a la del indígena, que el antropólogo tiene frente al juez. Otros se proponen hacer antropología desde los escenarios de poder: los gobiernos, las agencias de cooperación internacional e, incluso, la empresa privada, y esta postura tal vez no carece de posición ética o de principios humanistas. Hacer antropología desde esos escenarios no necesariamente es condenable, pero si se busca una antropología transformadora, marxista o no, que permita la construcción de una nueva sociedad donde haya lugar a la emancipación del espíritu humano, esta antropología solo puede partir de una compatibilidad entre nuestra búsqueda política y aquella de las comunidades con las que trabajamos. Una antropología que, desde donde sea que se ejerza, se alimente del pensamiento de quienes buscan transformar la sociedad y no de quienes ejercen la dominación en

la estructura actual, en otras palabras, una antropología que reconozca el conocimiento popular.

La antropología parece conducir siempre hacia allí. Aunque Malinowski nos haya propuesto una antropología del cambio cultural dirigido, esto nunca fue lo que esa antropología consiguió. Cuando Malinowski quiso mostrarnos la vida salvaje, nos mostró la complejidad; cuando quiso enseñarnos al indígena bárbaro, nos enseñó al indígena prístino y apacible; cuando quiso hacer ver a la Europa civilizada, nos mostró la guerra devastadora entre los pueblos; y cuando quiso inventar un método científico, creó una experiencia subjetiva: la experiencia etnográfica, que lo llevó a cambiar de posición, a ver la realidad desde el punto de vista del nativo, a convertirse en un crítico de la sociedad occidental (cfr. Caviedes, 2000). La antropología no debe ser “lo que hacen los antropólogos”. Me parece, más bien, que la antropología es algo que le sucede al antropólogo, que lo transforma, que lo obliga a cambiar. Tal vez lo que hace a Malinowski ser el fundador del método etnográfico, es haber sido el primero que salió de los límites de su propia vida cultural, habiéndose propuesto hacer algo, que al intentar poner en práctica, se volvió contra él mismo y resultó en algo completamente diferente. Fue el primero que prometió que haría una cosa con la antropología, pero hizo otra totalmente diferente.

LOS RETOS DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO

Queda pendiente entender por qué la lucha indígena, como admite Vasco, en el escenario del reconocimiento del Estado multicultural de la Constitución, termina por subordinarse al Estado nacional. En un nuevo escenario político surgido a partir de la Constitución y la capacidad de los pueblos indígenas de interlocutar con el Estado, ¿dónde está la compatibilidad del proyecto político de una antropología desde el punto de vista de las clases populares y no desde las clases en el poder? Aquí queda abierta una pregunta, que será una nueva tarea para la antropología que hacemos en Colombia. Si los funcionalistas se equivocaban, ¿por qué volvemos a aplicar su mirada?

Aún no tengo respuesta para esa última pregunta. Pero creo que el abandono del estudio de las teorías clásicas (el marxismo, el estructuralismo, el funcionalismo, el evolucionismo o el difusionismo), con el argumento de su caducidad, con la promesa de que la teoría

contemporánea tiene las respuestas, nos oculta que muchas de las preguntas que nos hacemos hoy, ya antes se las habían planteado los autores clásicos. Y si nuestras respuestas no son mejores que las de ellos, quiere decir que no hemos resuelto nada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Constitucion política de Colombia.* (1991). Varias ediciones.
- Caviedes, M. (2000). *Antropología y movimiento indígena.* Tesis de Antropología no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Caviedes, M. (2004). *Antropología apócrifa y movimiento indígena: desde los cuarenta hasta el apoyo a los embera - katío.* Tesis de Maestría en Antropología Social no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Correa, F. (2005). ¿Recuperando antropologías alter-nativas? *Antípoda: revista de antropología y arqueología*, 1, 109-121.
- Detienne, M. (2001 [1977]). *Comparar lo incomparable: alegato en favor de una ciencia histórica comparada.* Traducción de Marga Latorre. Barcelona: Ediciones Península.
- Durkheim, E. (1992 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia.* Traducción de Ramón Ramos. Madrid: Editorial Akal.
- Evans-Pritchard, E. (1977 [1940]). *Los Nuer.* Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Geertz, C. (1997 [1988]). *El antropólogo como autor.* Traducción de Alberto Cardín. Barcelona: Paidós.
- Gellner, E. (1987). The political Thought of Bronislaw Malinowski. *Current Anthropology*, 4(28), 557-559.
- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En J. Tocancipá (ed.), *La formación del Estado - nación y las disciplinas sociales en Colombia.* Popayán: Universidad del Cauca.
- Kohl, K. H. (1987). *Abwber und Verlangen.* Zur Geschichte der Ethnologie. New York: Qumram Campus Verlag.
- Kucklik, H. (2005). Functionalism. *Encyclopedia of social and cultural anthropology.* A. Barnard & J. Spencer (eds.). London & New York: Routledge.
- Malinowski, B. (1941). An anthropological analysis of war. *Journal of American Sociology*, 4(46), 521-550.

- Malinowski, B. (1948 [1944]). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Traducción de A. R. Cortázar. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Malinowski, B. (1949 [1945]). *The dynamics of cultural change. An inquiry into race relations in Africa*. London: Oxford University Press.
- Malinowski, B. (2001). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones Península. (Trabajo publicado originalmente en 1922).
- ONU. Alto Comisionado para los Derechos Humanos (2002). *Derechos de los pueblos indígenas*. Bogotá: Organización de las Naciones Unidas.
- Pineda C., R. (2005). La historia, los antropólogos y la Amazonia. *Antípoda: revista de antropología y arqueología*, 1, 121-136.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1969). *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West.
- Rosaldo, R. (1991 [1989]). *Cultura y verdad*. Traducción de Wendy Gómez Togo. México: Grijalbo.
- Sánchez, B. E. (2006). *Entre el rey Salomón y el dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*. Bogotá: Gente Nueva Editores.
- Tejera G., H. (1985). Antropología funcionalista y colonialismo. *Boletín de antropología americana*, vol. 11, 79-95.
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.

**JOSÉ RAFAEL ARBOLEDA S. J. (1916-1992):
EL PROGRAMA DE LOS ESTUDIOS AFROAMERICANOS
Y LOS INICIOS DE LA REFLEXIÓN ANTROPOLÓGICA
SOBRE POBLACIONES NEGRAS EN COLOMBIA***

*José Rafael Arboleda s. J. (1916-1992): the afro-American
studies program and the beginnings of anthropological
thought about Colombian black population*

HERNANDO ANDRÉS PULIDO LONDOÑO **
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* El presente artículo es una versión de la ponencia presentada
en el Simposio de Historia y Antropología de la Antropología en el
marco del XII Congreso de Antropología en Colombia, 2007.

** hernando.pulido@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 29 de marzo del 2007 · aprobado: 21 de agosto del 2007

RESUMEN

A pesar de su importancia para la historia de la ciencia social y la antropología colombianas, la obra intelectual del padre Arboleda ha sido relegada al olvido. El presente trabajo busca analizar la propuesta de investigación del padre Arboleda, atendiendo a dos preguntas principales: ¿cómo constituye la antropología sus objetos de interés científico? ¿En qué términos ocurrió la aparición de los afrocolombianos en el horizonte discursivo de la antropología nacional? Esto, con el propósito de iluminar los debates actuales de los estudios afrocolombianos en conexión con la tradición académica existente sobre estas poblaciones.

Palabras clave: *antropología social, historia, estudios afroamericanos, afrocolombianos.*

ABSTRACT

Despite its importance for the Colombian history of social sciences and anthropology, the intellectual work of Father Arboleda has been forgotten. This paper intends to analyze the research proposal of Father Arboleda, considering two major questions: How anthropology constitutes its objects of scientific interest? In which terms did the apparition of Afrocolombians occur in the discursive horizon of national anthropology? This, in order to enlighten the current debates in afrocolombian studies, related to the existing academic tradition about these populations.

Keywords: *social anthropology, history, Afro-American studies, Afro-Colombians.*

“I’ve been most impressed by the anthropological activity in Colombia. It is one of the bright spots in South America, and you will, of course, make an important contribution toward furthering it.”¹

CARTA DE MELVILLE J. HERSKOVITS
AL PADRE ARBOLEDA, 21 de abril de 1952

INTRODUCCIÓN

El padre José Rafael Arboleda S. J. (1916-1992) es reconocido por la literatura especializada como uno de los primeros científicos sociales que propusieron a las poblaciones negras colombianas como sujetos legítimos de estudio antropológico, esbozando el estado y las necesidades de dicha investigación, sus problemas específicos al igual que las herramientas conceptuales y metodológicas pertinentes (Friedemann, 1984: 507-572; Restrepo, 2004: 131-137). Esta propuesta fue emitida a inicios de la década de 1950 en un momento en que los esfuerzos de la antropología colombiana estaban dirigidos primordialmente hacia las comunidades indígenas y la profesionalización de la disciplina apenas despuntaba.

A pesar de su importancia para la historia de la ciencia social y la antropología colombianas, la obra intelectual del padre Arboleda se considera superada en algunas de sus tesis centrales y, por lo tanto, ha sido relegada al baúl de los antecedentes de la indagación contemporánea. Ello se manifiesta en el hecho de que su investigación principal, *The Ethnohistory of the Colombian Negroes* (1950), permanece sin traducción e inédita, mientras que su primer artículo “Nuevas investigaciones afro-colombianas” (Arboleda, 1952), publicado en la *Revista Javeriana*, constituye hoy en día una rareza bibliográfica y materia exclusiva de interés erudito. Por este derrotero, el olvido se ha ido adueñando de otras destacadas facetas vitales de este antropólogo. El padre Arboleda fue uno de los intelectuales mejor preparados de su tiempo —profundamente apreciado por sus maestros Leslie Spier y Melville J. Herskovits— y desarrolló en Colombia una carrera docente

1 Arboleda (1950: 1).

de gran envergadura, difundiendo en las aulas de la Pontificia Universidad Javeriana sus sólidos conocimientos antropológicos desde aquella época en que la disciplina ni siquiera tenía un sitio propio en el sistema universitario (Chaves, 1986: 9-10).

Ahora bien, en las recientes circunstancias que atañen a los estudios antropológicos sobre poblaciones negras, una revisión detallada de la propuesta del padre Arboleda y del contexto en que esta se produjo no es un mero antídoto contra la nostalgia y el olvido.

A principios de la década de 1990, la producción antropológica sobre afrocolombianos se disparó movilizand o una importante cantidad de personas y recursos en una iniciativa sin parangón en la historia de este tipo de trabajos. Esto se debió, principalmente, a la implementación del modelo multicultural en Colombia, al interés geopolítico que suscitaron las tierras bajas del Pacífico colombiano en el ámbito nacional e internacional, al surgimiento del movimiento social afrocolombiano y a una renovación generacional de los investigadores consagrados al tema (cfr. Escobar & Pedrosa, 1996: 13-28; Escobar, 1997: 173-206; Pardo, 2001: 321-345; Pardo & Álvarez, 2001: 229-258; Restrepo, 1997: 279-322; Wade, 1993: 173-191). Actualmente, cuando puede tomarse cierta distancia de esos intensos procesos investigativos, un balance somero nos revela la ocurrencia de un interesante debate en el cual se han discutido concepciones divergentes acerca de la constitución de las poblaciones negras como sujetos *para* el pensamiento científico-social, así como las consecuencias ético-políticas de un ejercicio académico que involucre a estas personas.

Este debate inconcluso ha involucrado, por una parte, a aquellos investigadores cuyo ingreso a los estudios afrocolombianos se dio en el contexto de la renovación generacional ocurrida a principios de la década de 1990 (por ejemplo, a Eduardo Restrepo, Juana Camacho, Mauricio Pardo, entre otros) y, por otra, a algunos de los antropólogos que venían trabajando desde mediados de 1960 por el reconocimiento de las poblaciones negras colombianas como sujetos legítimos de estudio antropológico (principalmente, Nina S. de Friedemann, seguida luego por Jaime Arocha). Para evitar simplificar la imagen de estas discusiones —cuyo estudio requiere de una indagación *in extenso*—, quisiera señalar que las controversias entre estos antropólogos vienen presentándose en el contexto de los quiebres, críticas y reelaboraciones

teórico-metodológicas provocadas por las posiciones pos-estructuralistas que han conmovido al conjunto de las ciencias sociales².

Parte de estas críticas ha cuestionado las formas de construcción y sanción de los objetos de conocimiento antropológico como simples adaptaciones de teorías, métodos, técnicas y escrituras a una realidad preexistente, entendida como horizonte esencial y natural de significación histórica y sociocultural. Así, estas posturas han enfatizado en la capacidad discursiva de la disciplina para “conformar” a través del lenguaje realidades específicas, evidenciando el poder de la autoridad intelectual para su legitimación. En este sentido, la comprensión de los sujetos afrocolombianos como entidades portadoras de rasgos culturales esenciales, homogéneos y autocontenidos es materia de controversia. Esta polémica, que trasciende al conjunto de las ciencias sociales, ha sido entendida de manera dicotómica como la oposición entre posturas esencialistas y socioconstructivistas. Sin duda, a pesar de lo provechosa que haya podido resultar esta discusión, es necesario colocar el debate en términos distintos, pues reduce la reflexión a un enfrentamiento dialéctico entre corrientes monolíticas, hecho que dificulta analizar las tradiciones académicas compartidas así como los desacuerdos que reinan entre los miembros identificados bajo una misma tendencia³.

Ha sido mi intento personal por comprender las actuales discusiones en el seno de los estudios afrocolombianos lo que ha motivado mi interés por la obra del padre Arboleda, teniendo en cuenta dos interrogantes gruesos: ¿cómo constituye la antropología sus objetos de interés científico?, ¿en qué términos ocurrió la visualización de los afrocolombianos en el horizonte discursivo de la antropología colombiana? Aunque no pretendo ofrecer en este breve escrito respuestas conclusivas a estas preguntas, es posible argüir que un análisis de la tradición antropológica dedicada a los afrocolombianos puede ser iluminador y coadyuvar a explicitar los procedimientos y las dudas que pone en juego la construcción del conocimiento sociocultural e histórico de poblaciones determinadas.

2 De la inmensa literatura dedicada al tema, el lector puede consultar los conocidos trabajos de Geertz (1989); Clifford & Marcus (1991) y Reynoso (1991).

3 Un ejemplo de los argumentos y tono del debate en Restrepo (2003: 87-123).

En este sentido, he querido adoptar una mirada *procesual* para ubicar históricamente la labor del padre Arboleda. Al entender el desarrollo histórico de los estudios afrocolombianos, enfatizando en su devenir procesual, estoy evitando caer en la trampa de constituir relatos de origen —en cuanto punto primordial que contendría en su seno, de una vez y para siempre, las características del desarrollo histórico ulterior— así como relatos con rasgos teleológicos. De modo que la obra del padre Arboleda, en conjunción con el contexto en que fue elaborada, puede entenderse analíticamente como una etapa de los estudios afrocolombianos, la cual abarca un ambiente intelectual, unos interrogantes y unas herramientas teórico-metodológicas específicas que legitimaron la constitución de las poblaciones negras colombianas como sujetos de estudio a la vez que sancionaron imágenes y discursos característicos sobre su diferencia cultural.

Por ahora adelanto un apreciable recordatorio que nos llega de aquel momento inicial cuya síntesis ofrezco en este trabajo. Si bien, en la década de 1950 estas investigaciones procuraron deslindarse de una antropología indigenista, los estudios afroamericanistas eran concebidos como un territorio fértil de investigación que debía servir para responder a interrogantes que atañían al conjunto de la antropología, especialmente en lo relacionado a las dinámicas de cambio cultural. Así, la actual tendencia a la especialización por la cual atraviesan los estudios afrocolombianos no debe hacer olvidar a quienes los cultivan que esta subdisciplina está atravesada por incertidumbres que le competen al conjunto de la antropología colombiana y que reserva lecciones para las ciencias sociales entendidas en forma integral.

JOSÉ RAFAEL ARBOLEDA S. J.: SEMBLANZA DE UN RECORRIDO INTELECTUAL EXCEPCIONAL

El padre José Rafael Arboleda S. J. tuvo gran prominencia en los estudios antropológicos de las décadas de 1950 y 1960, y ejerció el magisterio durante más de tres décadas en las aulas de la Pontificia Universidad Javeriana⁴. Su estatura intelectual no proviene exclusivamente

4 La vida y obra de José Rafael Arboleda S. J. ha motivado muy pocos estudios dedicados a su figura. Seguramente existe un conjunto importante de fuentes primarias que deben ser estudiadas pero que yo no he podido ubicar ni explorar por cuestiones logísticas.

de plantear la necesidad de realizar investigaciones antropológicas sobre las poblaciones negras colombianas. También de su labor docente, a través de la cual difundió conocimientos antropológicos de primera línea en una época en que, como arriba mencioné, la disciplina apenas había penetrado en las universidades.

Es por ello que la educación antropológica del padre Arboleda fue excepcional, y no hubiera sido posible sin el apoyo de la Compañía de Jesús, comunidad religiosa a la cual perteneció y que se ha caracterizado por apoyar empresas académicas notables y por educar o tener entre sus filas a intelectuales de gran importancia. Sin duda, los trabajos misioneros y científicos del padre Arboleda obraron favorablemente para lograr la “visualización” de las poblaciones afrocolombianas como sujetos merecedores de atención antropológica. Ahora bien, la tensión entre ambos dominios en la obra de Arboleda es una cuestión de suma relevancia, pues su magisterio procuró equilibrar la relación entre práctica científica y doctrina religiosa (Montenegro, 1992: 210).

José Rafael Arboleda S. J. nació en Bogotá el 28 de junio de 1916. Fue hijo de don Abelardo Arboleda Restrepo y de doña Mercedes Cabrera de Arboleda. El padre fue fundador de la Editorial Arboleda & Valencia y de la revista *Cromos*. Recibió sus primeras letras en el Instituto de La Salle de los Hermanos de las Escuelas Cristianas y en el Colegio de San Bartolomé. A los quince años ingresó a la Compañía de Jesús en la cual realizó estudios de Humanidades y Filosofía. Ejerció la docencia en el Colegio San Juan Berchmans de Cali y en Santa Rosa de Viterbo. El 3 de diciembre de 1945 recibió la ordenación sacerdotal (Montenegro, 1992: 207-208). Entre sus influencias intelectuales tempranas se cuentan la lectura de la *Historia contemporánea de Colombia* de su tío Gustavo Arboleda Restrepo y la amistad del padre Félix Restrepo S. J., responsable de su especialización en estudios antropológicos e históricos. El interés investigativo por las poblaciones afrocolombianas lo motivó, en primera instancia, la lectura de la obra del jesuita Alonso de Sandoval y, luego, sus observaciones personales en Palenque de San Basilio y Tamalameque con motivo de su labor misionera (Arboleda, 1981)⁵.

5 El jesuita Alonso de Sandoval (1576-1652) dedicó gran parte de su misión sacerdotal a la recepción, cuidado y catequización de los esclavizados que llegaban

En 1947, becado por el Instituto Internacional de Investigación del Departamento de Estado de los Estados Unidos, el padre Arboleda partió hacia la Universidad de Nuevo México en Albuquerque para iniciar estudios de postgrado en Antropología Física, Etnografía Africana y Teorías Antropológicas Contemporáneas. Leslie Spier (1893-1961), sobre la base de sus antecedentes investigativos en Tamalameque, lo condujo hacia Melville J. Herskovits (1895-1963), figura central de la escuela norteamericana de estudios afroamericanos, bajo cuya tutela encaminó sus estudios hacia la antropología africana y afroamericana en la Universidad de Northwestern (Evanston III). Allí también fue estudiante de William Bascom, Francis Hsu y Richard Waterman. Además de su actividad académica formal, el padre Arboleda realizó cursos y seminarios en las universidades de New York y Chicago con Margaret Mead, Ralph Linton, Alfred Louis Kroeber, Robert Redfield y Robert Broom, autor del descubrimiento del “Niño de Taung”, primer fósil de un australopitécido hallado en África (1924). En la Universidad de Boston trabajó junto al sacerdote jesuita Franklin J. Ewing en el análisis del fósil de Ksar Akil (40-47.000 BP) hallado en Líbano. Adicionalmente, el padre Arboleda asistió en 1949 al XXIX Congreso de Americanistas reunido en New York como delegado de la Pontificia Universidad Javeriana y del gobierno de Colombia por designación del profesor Luis Duque Gómez (Chaves, 1986: 10). Finalmente, el 31 de agosto de 1950 recibió su título de Maestría luego de defender su tesis *The Ethnohistory of the Colombian Negroes*, primer estudio científico antropológico sobre poblaciones negras colombianas, por el cual entran en el ámbito de las explicaciones de los estudios afroamericanos (Montenegro, 1992: 209).

Su retorno a Colombia en ese mismo año estuvo signado por las labores de reconstrucción material y moral posteriores a la conmoción

al puerto de Cartagena provenientes del continente africano. Mentor de Pedro Claver (1580-1654), Alonso de Sandoval fue el autor de un célebre tratado de catequización, el *De Instauranda Aethiopia Salute* (1627), que ha motivado importantes estudios etnohistóricos, pues es una fuente privilegiada para averiguar por los orígenes étnicos de los esclavizados africanos, su vida dentro del sistema esclavista colonial y el discurso de legitimación de esta institución (un estudio reciente: Chaves en Mosquera & Barcelos, 2007: 73-94). Para este punto quiero notar que he recuperado la fecha de un trabajo de campo realizado por el padre Arboleda en Tamalameque entre marzo y junio de 1947 (cfr. Arboleda, 1950: 58).

del 9 de Abril de 1948. La Compañía de Jesús lo destinó a misiones administrativas y docentes de gran trascendencia que si bien le impidieron la continuación de sus estudios antropológicos, promovieron su gran aporte a la docencia universitaria y a la discusión académica. Entre las distintas actividades docentes desarrolladas por el padre Arboleda hasta el final de su existencia se destacan su participación en la estructuración del Departamento de Sociografía de la Pontificia Universidad Javeriana en 1951; la ocupación de la cátedra de Antropología Física y Origen del Hombre dictada a los jesuitas de las Facultades Eclesiásticas entre 1951 y 1969; la cátedra de Antropología General en las Facultades de Filosofía y Letras y de Educación ofrecida entre 1951 y 1971 así como la cátedra de Antropología dictada en el Departamento de Psicología entre los años 1963 y 1972. Fue miembro de la Academia Colombiana de Historia y de la de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, y su intensa actividad académica fue el cimiento del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana (Chaves, 1986: 10). Falleció el 29 de noviembre de 1992.

El padre Arboleda publicó un gran número de artículos donde vertió el amplio espectro de sus preocupaciones. El estado de las ciencias sociales y su desarrollo a nivel nacional e internacional, el estatus científico de la antropología, trabajos etnohistóricos, de doctrina religiosa y, por supuesto, las poblaciones negras como sujeto de estudio antropológico fueron algunos de los temas que abordó en sus escritos (por ejemplo, Arboleda, 1956: 151-157; 1957: 127-130; 1963: 67-80; 1977: 9-18 y 1980: 405-412). Entre estos sobresale su artículo “Nuevas investigaciones afro-colombianas” (Arboleda, 1952: 197-206), que dio luz en circunstancias de gran efervescencia científica. En dicho momento fue publicada la Carta encíclica *Humani Generis* (12 de agosto de 1950) por parte del Papa Pío XII, en la cual se aceptaba en forma moderada la teoría evolucionista, y fueron emitidas las Declaraciones de París (Declaración sobre la Raza, París, julio de 1950 y Declaración sobre la Raza y las Diferencias raciales, París, junio de 1951), en las cuales se proclamó la unidad de la especie humana y el rechazo a cualquier forma de discriminación racial sostenida sobre bases pseudocientíficas (Montenegro, 1992: 211; Rodríguez Solveira, 1975: 9).

Ahora bien, ¿en qué términos elaboró el padre Arboleda su propuesta acerca de la necesidad de adelantar investigaciones antropológicas

entre las poblaciones negras colombianas? ¿Cuáles fueron, según él, las preguntas principales, los conceptos centrales y el método idóneo? En un momento en el que en Colombia la cuestión negra como problema antropológico no se había planteado seriamente, la influencia e inspiración de la escuela estadounidense de estudios afroamericanos fue fundamental, y en las obras “fundacionales”, producidas por el padre Arboleda, hallamos una adaptación de sus tesis centrales al contexto de nuestro país. Repasaré a continuación las ideas más destacadas de esta escuela para luego analizar el aporte del padre Arboleda a la misma, labor reconocida por quien fue la figura insigne de este tipo de estudios, el profesor Melville J. Herskovits⁶.

LA ESCUELA ESTADOUNIDENSE DE ESTUDIOS AFROAMERICANOS

Cuando me refiero a una escuela estadounidense de estudios afroamericanos hago la circunscripción de una corriente de reflexión antropológica e histórica que prefirió no verse a sí misma confinada por límites nacionales o académicos. En efecto, Melville J. Herskovits, propulsor de la investigación antropológica sistemática de las realidades culturales africanas y afroamericanas en los Estados Unidos, propuso para estos estudios una perspectiva continental e intercontinental, acogiendo bajo un mismo firmamento la mayoría de los trabajos de envergadura producidos más o menos desde la década de 1930 por investigadores de distintas procedencias. Herskovits incluía en los estudios afroamericanos las investigaciones de U. B. Phillips, W. E. B. Dubois, Gilberto Freyre, Gonzalo Aguirre Beltrán, Nina Rodrigues, Manoel Querino, Arthur Ramos, Mario de Andrade, Edison Carneiro, Donald Pierson, Roger Bastide, Lorenzo Turner, Jean Price-Mars, Jacques Roumain, W. R. Bascom y Fernando Ortiz,

6 Melville Jean Herskovits (1895-1963) obtuvo la Licenciatura en Historia en la Universidad de Chicago y se doctoró en antropología por la Universidad de Columbia, título que alcanzó bajo la dirección de Franz Boas (1858-1942). Entre sus obras más importantes se encuentran *El mito del pasado negro* (1941) y *El hombre y sus obras* (1952). En 1948 fundó el primer programa interdisciplinario de Estudios Africanos en la Universidad de Northwestern, Illinois (EE.UU.) y luego de la Segunda Guerra Mundial apoyó públicamente la independencia de las colonias africanas. En la Universidad de Northwestern se encuentra la *Melville J. Herskovits Library*, establecida en 1954, la colección más grande del mundo especializada en África.

entre otros (Herskovits, 1951: 130-137). En cualquier caso, a pesar del generoso reconocimiento de esta diversidad intelectual, fue Herskovits quien delimitó el campo de los estudios afroamericanos, formuló los problemas que le parecieron más importantes, estableció su marco conceptual y señaló el método que consideró idóneo para resolverlos. Todas estas cuestiones fueron formuladas con el apoyo institucional de la Universidad de Northwestern, Illinois (EE.UU.). Es por ello que una limitación idiosincrásica es necesaria y señala la gran influencia de la antropología estadounidense en la constitución de las poblaciones negras colombianas como objetos de reflexión intelectual.

El campo de los estudios afroamericanos fue concebido por Herskovits como una especialización interdisciplinaria de la antropología, que debía estudiar el aporte y las dinámicas socioculturales e históricas de los descendientes de africanos en las Américas. Su perspectiva era intercontinental en la medida en que los estudios afroamericanos poseían la capacidad de aclarar problemas de etnología africana (y no solamente afroamericana) mientras que su interdisciplinarietà estaba dirigida a resaltar las problemáticas de este campo que eran transversales al conjunto de las ciencias sociales y biológicas. Sin embargo, los estudios afroamericanos no debían limitarse al estudio de las poblaciones negras americanas. También requerían investigar los aportes culturales que África y sus gentes han realizado entre quienes han convivido y recibido históricamente el influjo de estos individuos, como las poblaciones indígenas y los descendientes de europeos establecidos en nuestro continente (Herskovits, 1946: 337-339).

Además de los problemas específicos que semejante proyecto acarrea, los estudios afroamericanos estaban destinados a resolver cuestiones relevantes para la disciplina antropológica y las ciencias sociales. Estas cuestiones tenían relación, principalmente, con estudios de cambio cultural en situaciones de contacto entre dos o más sociedades, dinámica que parecía perfectamente ejemplificada por los procesos sociohistóricos y antropológicos que constituían el territorio de esta subdisciplina. Así, la herramienta por excelencia para enfrentar la combinación de problemáticas específicas y disciplinarias fue el método etnohistórico. Como síntesis creativa de los enfoques histórico y antropológico, el método etnohistórico fue destinado a la conquista de cuatro objetivos clave, a saber: 1) recobrar los orígenes tribales

y regionales de las poblaciones negras del Nuevo Mundo; 2) comprobar la validez de los documentos históricos disponibles; 3) comparar los hechos históricos y antropológicos en ambas orillas del Atlántico para desenmarañar la progresión histórica de los eventos que permitieron el establecimiento de las culturas negras del Nuevo Mundo; y 4) dar cuenta de las culturas negras del Nuevo Mundo en sus diferencias constitutivas (Herskovits, 1946: 343). Junto a la adopción y aplicación del método etnohistórico, Herskovits elaboró una profunda crítica al enfoque ahistórico que predominaba en las investigaciones sobre culturas negras de su época y, en forma generalizada, en la disciplina antropológica (Herskovits, 1960: 559-568).

Otro importante recurso metodológico refinado por Herskovits, el cual constituiría posteriormente la brecha por la que se filtraron la mayoría de las críticas a su propuesta, fue la escala de intensidad de africanismos en el Nuevo Mundo. Los africanismos eran entendidos como retenciones culturales africanas que podían hallarse empíricamente entre las poblaciones negras americanas y ubicarse en una tabla en la cual se haría corresponder su intensidad —medurada cualitativamente— con su procedencia geográfica y la esfera sociocultural donde se manifestaba (por ejemplo, en la tecnología, la vida económica, la organización social, el folklore, la música, la religión, etc.). La arbitrariedad de esta categorización es comprensible al insertarla en el marco conceptual que dominaba a la antropología norteamericana en aquel momento —el culturalismo boasiano— y, a pesar de sus defectos, permitió arriesgar un programa de investigación afroamericana en el cual ciertos vacíos estaban detectados y tendrían que ser llenados por especialistas bien entrenados (Herskovits, 1946: 343-346).

En un artículo elaborado en 1950 y publicado al año siguiente en el *Journal of Negro History* —publicación emblemática de los estudios afroamericanos en EE.UU.—, Herskovits señaló con precisión dichos vacíos: poco se sabía de las culturas negras de Panamá, Venezuela, el interior de Brasil, las Guyanas británica y francesa, las Antillas holandesas y francesas, y eran necesarios estudios descriptivos más elaborados para EE.UU. basados en fuentes etnohistóricas inexploradas. En dicho artículo, Herskovits manifestó la gran expectativa que despertaba la investigación que realizaba por aquel entonces el padre Arboleda sobre las poblaciones negras colombianas cuyo fruto

sería su tesis de maestría, *The Ethnohistory of the Colombian Negroes* (Herskovits, 1951: 142).

Como difusor de este programa de investigación en Colombia, el padre Arboleda realizó una sistematización de los conceptos antropológicos en boga, referidos principalmente a las problemáticas de cambio cultural, para ser adaptados a los retos de la investigación colombiana; de la misma manera que ocurrió con la metodología etnohistórica y el señalamiento del estado y las necesidades de una investigación antropológica colombiana. Debido a que la propuesta del padre Arboleda incluyó otras influencias intelectuales complementarias a las de Melville J. Herskovits, comenzaré su análisis por el importante marco conceptual que definió el inicio de los estudios afrocolombianos.

HACIA LAS NUEVAS INVESTIGACIONES AFROCOLOMBIANAS

En la primera mitad del siglo xx, los problemas de cambio cultural se encontraban en la mira de la antropología norteamericana y existía un importante marco de trabajo para dilucidarlos. En un breve texto de 1936, firmado por Robert Redfield, Ralph Linton y el propio Herskovits, titulado *Memorandum for the Study of Acculturation* fue definido un protocolo completo de investigación en torno a los aspectos relevantes para el estudio del cambio cultural destacando la *aculturación* como uno de sus componentes principales (Redfield, 1936: 149-152). La aculturación fue entendida aquí como el conjunto de fenómenos resultantes del contacto continuo entre individuos de distintas culturas, con el subsecuente cambio en los patrones culturales de uno o todos los grupos involucrados en el proceso (Redfield, 1936: 149). En este sentido, el campo de los estudios afroamericanos fue proyectado ante todo como un laboratorio del cambio cultural, pues se pensaba que ofrecía variables controlables en la medida en que la ubicación empírica de retenciones africanas, su medición cualitativa y contraste etnográfico con las culturas africanas eran procedimientos fiables de gran exactitud científica (Price Jr., 1954: 13).

La propuesta del padre Arboleda acerca de unas investigaciones afrocolombianas concretó, primero, aportar elementos para confirmar las leyes del cambio cultural definidas por la antropología y, segundo,

llenar un vacío detectado en el panorama de los estudios afroamericanos (Arboleda, 1952). Esta doble determinación de los estudios afrocolombianos fue destilada por el padre Arboleda (Arboleda, 1952: 198) en los siguientes “principios fundamentales” de investigación afrocolombiana:

[...] conocimiento descriptivo de las dos culturas en contacto, en nuestro caso el Negro y el Español, pero en su ambiente propio, en África y más específicamente en África Oeste, de donde vinieron casi todos los negros en los tiempos de la esclavitud, y en España, con una variante, el criollo español, o nacido y formado en la América, pues con él entró en contacto el negro, no tanto con el peninsular.

De tal manera, los estudios afrocolombianos fueron formulados como indagaciones de contacto entre culturas diferentes. Sus dinámicas históricas de interacción explicarían los cambios culturales así como las pautas de retención de rasgos específicos, a saber, los africanismos. Sin duda, es necesario avanzar, diciendo que estos supuestos están inscritos en la suposición de que la determinación de unos puntos de origen —África y España— permitiría al investigador retornar a un punto de “no contacto” o “no mezcla” y a partir de allí determinar las combinaciones culturales por medio de reconstrucciones etnográficas y de archivo.

Esto queda confirmado por una ampliación del primer aspecto determinante de los estudios afrocolombianos, las leyes del cambio cultural, que vendrían precedidas por una hipótesis primordial. En palabras del padre Arboleda (1952: 200):

La hipótesis que sirve de base a los estudios afroamericanos es la de que la cultura, la civilización es un producto del aprendizaje, de generación en generación. No es algo instintivo o innato. De aquí se desprende que las culturas se relacionan por el aprendizaje, y se prestan elementos mutuamente. Siempre que dos pueblos han entrado en contacto nuevas ideas en una corriente osmótica pasan de uno a otro y dejan su huella, clara o escondida que se explicita luego por la investigación. El aprendizaje de una cultura forma la tradición, que es estable, a pesar de su dinamicidad. Y los cambios nos muestran el fondo de la cultura misma [...].

Las formas de cambio y permanencia cultural serían consustanciales a la totalidad de las situaciones humanas e históricas y podrían ser entendidas mediante tres leyes aplicables, por supuesto, a la cuestión afrocolombiana:

La ley de retención, evidenciada en sus dos manifestaciones de sincretismo y reinterpretación. Por sincretismo se entendería la tendencia a identificar y unir elementos de una nueva cultura con los semejantes de la propia. El ejemplo clásico es la identificación de deidades africanas con figuras del santoral católico. Por reinterpretación se comprende la expresión de rasgos culturales antiguos mediante otros nuevos. Por ejemplo, como quiso verlo el padre Arboleda en Palenque de San Basilio, el papel preponderante de la madre en esa población sería una reminiscencia de la estructura familiar africana.

La ley de aceptación de lo nuevo estaría inspirada en una “ética antropológica” cifrada en una teoría de valores universales. Este es el aspecto más sorprendente de la propuesta del padre Arboleda, claramente dirigido a apoyar la catequización de las poblaciones afrocolombianas y la sustitución de unos valores culturales por otros, actividad inspirada en una “sociología” del Decálogo judaico y cristiano, en donde se hallarían “los principios fundamentales que rigen a todas las tribus conocidas como elementos de una ley natural general” (Arboleda, 1977: 13).

Finalmente, *la ley del foco cultural*, mediante la cual se sostiene que una cultura dada posee una cierta inclinación o sello característico. La inclinación de las poblaciones afrocolombianas estaría determinada por la saturación de lo religioso en sus cosmovisiones (Arboleda, 1952: 201-202).

El segundo aspecto, aquel que enfoca la propuesta de investigación afrocolombiana como forma de llenar un vacío de conocimiento, es muy importante por las sugerencias sobre los medios de indagación científica necesarios para colmarlo. Cuando el único trabajo académico riguroso reconocido sobre afrocolombianos era el de James Ferguson King, *Negro Slavery in the Viceroyalty of New Granada* (1939) —como también lo reconoció después Thomas J. Price Jr. (1954)—, el padre Arboleda adelantó en su monografía de Maestría aquel proyecto de rastrear y ubicar los orígenes “tribales” de los negros colombianos, aplicando el método etnohistórico, combinación del análisis de dos “documentos”, unos vivos —los pobladores negros de Colombia— y

otros “amarillentos por el tiempo”, que reposaban inexplorados en los archivos nacionales, y cuya virtud conjunta sería la de descubrir la procedencia y las formas de cambio de aquellas costumbres, actividades y ceremonias imbuidas de rasgos africanos que pervivían en la geografía colombiana (Arboleda, 1952: 199).

En este sentido, el padre Arboleda insistió en la lectura cuidadosa de los cronistas teniendo presentes a las poblaciones negras, procedimiento cuya utilidad ya había sido demostrada en México con el trascendental trabajo de Gonzalo Aguirre Beltrán (1946). Por ejemplo, para el caso de Colombia, el padre Arboleda obtuvo informaciones del *Compendio y descripción de las Indias occidentales* de Antonio Vázquez de Espinosa, monje carmelita que escribió esta obra alrededor de 1628 sobre la base de información de primera mano (Arboleda, 1950: 3). Otro tanto ocurrió con la obra de Fray Pedro Simón, *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme* (1.^a ed. parcial de 1627), así como con fuentes anglosajonas primarias entre las cuales se destacan los documentos compilados en cuatro volúmenes por Elizabeth Donnan acerca del tráfico esclavista anglosajón en las Américas (1930-35).

Aunque este enfoque no sorprende hoy en día, la utilización de los cronistas para resolver problemáticas afroamericanas fue una verdadera novedad, hecho que resalta si se tiene en cuenta que el padre Arboleda logró aportar pruebas para establecer que los esclavizados que arribaron a nuestros territorios provenían directamente de África Occidental y no de Jamaica, como se suponía en aquel entonces (Arboleda, 1950: 6). Por otra parte, el padre Arboleda se preocupó por dar una visión de conjunto sobre los lugares de emplazamiento y la distribución geográfica de las poblaciones negras en la Colonia, de su vida sociocultural y de las formas de resistencia a la esclavitud (Arboleda, 1950: 18-94). Sin duda, estos siguen siendo temas de gran interés para las investigaciones afrocolombianas de hoy en día, a pesar de las críticas al esquema afroamericanista en que fueron enunciadas estas preocupaciones para Colombia por primera vez.

LEGADOS INTELECTUALES DE LA OBRA DEL PADRE ARBOLEDA

La enunciación y delimitación de un territorio de investigación afrocolombiana tuvo un impacto inmediato en otros investigadores

que consideraron a las poblaciones negras de nuestro país sujetos susceptibles de indagaciones antropológicas. La senda atravesada por el padre Arboleda dio paso a las investigaciones de Aquiles Escalante, Rogerio Velásquez y Thomas J. Price Jr., entre otros, en una etapa inicial brillante aunque muy individualizada en el panorama antropológico sobre afrocolombianos.

El marco afroamericanista que definió estos estudios influyó profundamente sobre las primeras investigaciones de Nina S. de Friedemann en el archipiélago de San Andrés y Providencia (1968-69). Aun cuando esta antropóloga reaccionó al esquema planteado por Herskovits durante la década de 1970, adoptando la perspectiva de la ecología cultural para investigaciones emblemáticas como la realizada entre mineros del río Güelmambí (1974), el método etnohistórico persistió en su obra y muchas de las preguntas ya formuladas por el padre Arboleda en torno al origen étnico de los esclavizados africanos y sus descendientes, los emplazamientos coloniales y sus formas de resistencia a la esclavitud continuaron motivándola hasta el final de su vida. Cabe anotar que una de las tendencias de investigación actuales, la liderada por el profesor Jaime Arocha y el Grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional de Colombia (GEA-UN), ha recogido la preocupación por las herencias africanas en Colombia y sus aportes en las dinámicas de reivindicación étnica de las actuales poblaciones negras. Es posible afirmar que su conexión con una propuesta afroamericanista es estrecha siendo necesario advertir, sin embargo, que existen distanciamientos conceptuales importantes respecto al esquema original propuesto por Herskovits y el propio padre Arboleda. Estos se han apoyado en las reformulaciones que hicieron Whitten, Szwed, Price y Mintz al trabajo de Herskovits a finales de la década de 1970 (Mintz & Price, 1976) y en una crítica a la concepción de los rasgos religiosos como marcadores privilegiados para identificar y estudiar las culturas afroamericanas (Maya, 2005: 49-53).

Ahora, un punto de distanciamiento importante con la perspectiva afroamericanista, elaborado en buena medida por los antropólogos que comenzaron sus estudios en la década de 1990, tuvo que ver con la tensión sincronía-diacronía latente en el esquema de Arboleda respecto al uso del pasado histórico para justificar la importancia de los afrocolombianos en la investigación antropológica. ¿Es necesario

retornar en el tiempo para constituir a los negros como sujetos de interés antropológico? ¿Es imprescindible el nexa con África para fortalecer las luchas políticas y socioculturales actuales? Estos interrogantes cobran gran trascendencia cuando la crítica posestructuralista en antropología ha cuestionado la “estabilidad” de los sujetos sociales, revelando las fracturas en su identidad y aquellos procesos discursivos que constituyen rasgos culturales asociados estratégicamente con esencias culturales permanentes en el tiempo.

Este camino lleva al cuestionamiento de la noción de aculturación que utilizaron durante mucho tiempo los estudios afroamericanos, la cual partió de la demoledora crítica barthiana a la idea de los grupos étnicos comprendidos exclusivamente como portadores de contenidos culturales homogéneos, que se alteran o pierden en situaciones de interacción y contacto (Barth, 1976: 9-49).

CONCLUSIÓN

La propuesta investigativa del padre Arboleda estuvo definida por la profunda influencia de la escuela estadounidense de estudios afroamericanos en la cual se formó. Es por ello que los interrogantes en torno a las poblaciones afrocolombianas pasaron por la dilucidación de procesos de cambio y contacto cultural, con la noción de aculturación como nodo conceptual. El énfasis en la reconstrucción histórica y la determinación de continuidades y discontinuidades de una carga cultural africana homogénea —sometida a desgastes en su devenir— hicieron del método etnohistórico el procedimiento idóneo para estudiar los “africanismos” presentes en las comunidades negras. Cuando los estudios afroamericanistas estadounidenses cuestionaron la idea de un África uniforme, como lo hizo el trabajo citado de Mintz y Price, la idea de una escala de intensidades quedó en desuso y la pregunta por la conexión entre África y América precisó su rumbo. En la medida en que África precolonial estuvo constituida por etnonaciones muy distintas entre sí, cuyos miembros esclavizados llegaron a América en oleadas con procedencias definidas, el aporte cultural de africanos y afrodescendientes se relativizó.

En este sentido, los sujetos afrocolombianos en el esquema conceptual e histórico de Arboleda están insertos en un recorrido temporal que remite a unos orígenes de “no contacto”. Puede argüirse,

entonces, que las poblaciones negras colombianas, en su dinámica sincrónica y aculturada, poseerían unos rasgos africanos débiles que remitirían a ese punto de origen, como sedimentos disueltos de una configuración cultural pretérita más fuerte e intensa. En detrimento del individuo negro contemporáneo, el sujeto antropológico de Arboleda es metonímico en función de su pasado. Aun cuando los actuales estudios afroamericanistas han refinado sus preguntas, indagando por aportes étnicos africanos precisos en la constitución de las identidades afroamericanas y afrocolombianas, vale la pena preguntarse hasta qué punto el “esquema de origen” persiste en las indagaciones contemporáneas.

Aquí podría decir además que la tensión acerca de la constitución de los sujetos afrocolombianos como entidades culturales portadoras de rasgos definitorios, o cual componentes inestables de estructuras sociales delicadas, permanece como legado de la obra de Arboleda. También, el permanente acoso de optar por la diacronía o la sincronía en la investigación afrocolombiana. Ello es muestra de las paradojas que persisten desde los mismos inicios de la subdisciplina. No obstante, la “visualización” de unos grupos humanos en cuanto motivo de interés antropológico, de los vacíos en su conocimiento, del método y las herramientas teórico-conceptuales para su abordaje son herencias vigentes para la investigación y la crítica antropológica actual. Su análisis histórico es un llamado a conocer y reelaborar los procedimientos que utiliza la antropología para perfilar a ciertos sujetos sociales y dotarlos de valores culturales que, en muchas ocasiones, están lejos de ser inmanentes.

AGRADECIMIENTOS

A los profesores Ximena Pachón, Roberto Pineda Camacho y Aura Reyes por su motivación en las etapas preparatorias de este trabajo. También al profesor Eduardo Restrepo, quien escuchó mis inquietudes y facilitó el acceso a varios textos del padre Arboleda que apoyaron mi labor de investigación. Igualmente al profesor Jaime Arocha, pues este tema me fue sugerido por él en alguna de las charlas que hemos sostenido con motivo de la elaboración de mi monografía *Representación y construcción de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico 1980-2005*, para aspirar a la Maestría en Historia de la Universidad Nacional de Colombia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arboleda, J. R. (1950). *The Ethnohistory of the Colombian Negroes*. Tesis de MA., Departamento de Antropología, no publicada. Northwestern University.
- Arboleda, J. R. (1952). Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*, 184(37), 197-206.
- Arboleda, J. R. (1956). Las ciencias sociales contemporáneas. *Revista Javeriana*, 226 y 227(46), 150-157.
- Arboleda, J. R. (1957). El primer obispo negro de África (1518-1534?). *Revista Javeriana*, 233(47), 127-130.
- Arboleda, J. R. (1963). Una introducción a la antropología. *Universitas: ciencias jurídicas y económicas*, 25, 67-81.
- Arboleda, J. R. (1977). La antropología del negro en Colombia. *Revista Javeriana*, 432(90), 9-19.
- Arboleda, J. R. (1980). San Pedro Claver. *Revista Javeriana*, 465(93), 405-412.
- Arboleda, J. R. (1981). Discurso de posesión. Miembro numerario Academia Colombiana de Historia. *Boletín de Historia y Antigüedades*, (68)739.
- Aguirre B., G. (1946). *La población negra de México, 1519-1810: estudio etnohistórico*. México: Ediciones Fuente Cultural.
- Barth, F. (1976[1969]). Introducción. En F. Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales* (pp. 9-49). Traducción de Sergio Lugo Rendón. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chaves M., A. (1986). José Rafael Arboleda S. J.: antropólogo y maestro. *Boletín de Antropología*, 2(2), 9-10.
- Clifford, J. & Marcus, G. (1991 [1986]). *Retóricas de la antropología*. Traducción de José Luis Moreno-Ruiz. Madrid: Júcar.
- Escobar, A. & Pedrosa, A. (1996). Introducción. Modernidad y desarrollo en el Pacífico colombiano. En A. Escobar & A. Pedrosa (eds.), *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 13-26). Bogotá: Ecofondo-CEREC.
- Escobar, A. (1997). Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. En M. V. Uribe & E. Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad* (pp. 173-206). Bogotá: ICANH & Colcultura.
- Ferguson K., J. (1939). *Negro Slavery in the Viceroyalty of New Granada*. Berkeley: University of California.

- Friedemann, N. S de. (1968, febrero 18). El cambio en San Andrés: el ceremonial funébrico. *Magazín Dominical, El Espectador*, 9.
- Friedemann, N. S. de (1974). Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología*, 16, 9-52.
- Friedemann, N. S. de (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En J. Arocha & Friedemann N. S de (eds.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia* (pp. 507-572). Bogotá: ETNO.
- Geertz, C. (1989 [1988]). *El antropólogo como autor*. Traducción de Alberto Cardín. Barcelona: Paidós.
- Herskovits, M. J. (1946). Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. *Phylon*, 4(7), 337-354.
- Herskovits, M. J. (1951). The Present Status and Needs of Afroamerican Research. *Journal of Negro History*, 2(36), 123-147.
- Herskovits, M. J. (1960). The Ahistorical Approach to Afroamerican Studies: A Critique. *American Anthropologist*, 4(62), 559-568.
- Maya R., L. (2005). *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Mintz, I. & Price, R. (1976). *An Anthropological Approach to the Afro-American Past*. Boston, MA: Beacon Press.
- Montenegro G., A. (1992). José Rafael Arboleda S. J. (1916-1992): sacerdote, científico y maestro javeriano. *Universitas Philosophica*, 10(19), 207-215.
- Pardo, M. (2001). Escenarios organizativos e iniciativas institucionales: en torno al movimiento negro en Colombia. En M. Archila & M. Pardo (eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (pp. 321-345). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES & ICANH.
- Pardo, M. & Álvarez, M. (2001). Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano. En M. Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 229-258). Bogotá: ICANH & Colciencias.
- Price Jr., Th. (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas. *Revista Colombiana de Antropología*, 2(2), 13-36.
- Refield, R., Linton, R. & Herskovits, M. J. (1936). Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*, 1(38), 149-152.
- Restrepo, E. (1997). Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En M. V. Uribe & E. Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad* (pp. 279-320). Bogotá: ICANH & Colcultura.

- Restrepo, E. (2003). Entre arácnidas, deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa*, 1, 87-123.
- Restrepo, E. (2004). Hacia los estudios de las Colombias negras. En M. Pardo, C. Mosquera & M. C. Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana: estudios sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 127-165). Bogotá: ICANH & Universidad Nacional de Colombia.
- Reynoso, C. (Ed.). (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Compilación y traducción Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Rodríguez S., M. (1975). Prólogo a la segunda edición. En F. Ortiz, *El engaño de las razas* (pp. 7-34). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Wade, P. (1993). El movimiento negro en Colombia. *América Negra*, 5, 173-191.

**PROFESOR ELIÉCER SILVA CELIS (1914-2007):
UN SUGAMUXI DEDICADO A LA CAUSA MUISCA**

*Professor Eliécer Silva Celis (1914-2007): a
Sugamuxi devoted to the muisca cause*

JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ CUENCA *
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* jvrodriguez@unal.edu.co

Artículo de revisión recibido: 31 de mayo del 2007 · aprobado: 2 de octubre del 2007

RESUMEN

El profesor Eliécer Silva Celis (1914-2007) es considerado el pionero de los estudios de arqueología funeraria, arqueoastronomía, bioarqueología y de arte rupestre de la sociedad muisca. Fue el fundador del Museo Arqueológico de Sogamoso, el cual ha jugado un papel importante en la construcción de una identidad cultural en relación con el pasado muisca. Las excavaciones arqueológicas adelantadas por el profesor Silva en Sogamoso, Villa de Leyva, Chiscas, Soacha y otros lugares del país han aportado una importante información sobre la discusión acerca de los orígenes de los pueblos muisca.

Palabras clave: *Eliécer Silva Celis, bioarqueología colombiana, sociedad muisca, Sogamoso, historia de la antropología, antropología colombiana.*

ABSTRACT

Professor Eliécer Silva Celis (1914-2007) is considered a pioneer of the studies in funerary archaeology, archaeoastronomy, bioarchaeology and the *muisca* society art. He was the founder of the Museo Arqueológico de Sogamoso, which has played an important role in the construction of a cultural identity related to the *muisca* past. The archaeological excavations carried out by professor Silva in Sogamoso, Villa de Leyva, Chiscas, Soacha and some other sites, have constituted important contributions to the knowledge of the debates about the origin of muisca towns.

Keywords: *Eliécer Silva Celis, Colombian bioarchaeology, muisca society, Sogamoso, history of anthropology, Colombian anthropology.*

EL LEGADO DEL ÚLTIMO SUGAMUXI

El profesor Eliécer Silva Celis constituye una de las plumas más prolíficas de la antropología colombiana; con cerca de cuatrocientos títulos publicados en revistas nacionales e internacionales —y con el apoyo de una amplia bibliografía, que da muestra de su carácter moderno y globalizador— plasmó una visión holística e integral de problemáticas abordadas a la luz de diferentes fuentes (arqueología, bioantropología, etnohistoria, etnografía) interpretadas en el contexto de la cosmovisión indígena. Mantuvo permanente contacto con las sociedades de americanistas de Europa y América, asistiendo a eventos internacionales, actualizándose sobre el discurrir de las tendencias científicas. En 1948 fue nombrado por unanimidad Secretario General del xxviii Congreso Internacional de Americanistas celebrado en París, y en 1964 obtuvo la Mención de Honor por su trabajo en el vii Congreso Mundial de Antropología y Etnología realizado en Moscú. Dentro de sus obras perennes se encuentran la fundación del Museo Arqueológico de Sogamoso en 1942 y la de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) de Tunja (Boyacá), en 1953. La investigación conducente a la ubicación, excavación de las ruinas y reconstrucción del Templo del Sol en Sogamoso, además del observatorio astronómico de El Infiernito en Villa de Leiva, obras de la sociedad premuisca, constituyen igualmente importantes legados para la humanidad. Su deceso a los 93 años ha consternado a la comunidad boyacense y nacional en general, pero su imagen como educador, investigador, rector de la UPTC, esposo, padre y faro iluminador de semilleros de investigación permanece en la memoria de todos sus allegados.

EL TEMPLO DEL SOL EN EL SIGLO XVI

La sociedad muisca en el siglo xvi estaba constituida por un conjunto de unidades políticas centralizadas en Bogotá, Tunja, Duitama, Sogamoso y otras regiones independientes, siendo el Sugamuxi, el supremo jefe religioso, quien se comunicaba en una lengua especial con los otros sacerdotes, oficiaba las diferentes ceremonias revitalizadoras de la sociedad y los rituales de enterramiento de los grandes caciques. Juan de Castellanos (1997: 1157) narra la esmerada dedicación de los *xeques* (ogques) a sus oficios religiosos, quienes se preparaban desde

muy niños para esos menesteres, vivían en moradas especiales con gran recogimiento y abstinencia, comiendo poco pero mascando con frecuencia coca, sin casarse, respetados y muy consultados por toda la comunidad para curar las afecciones del cuerpo y el alma.

Para los muiscas, el sol era la entidad más lúcida, adorado por ser el dador de los recursos y benefactor omnipotente; la luna era su mujer y compañera. Consideraban que al morir una persona su cuerpo se descomponía pero su alma bajaba al centro de la Tierra, donde cada uno conservaba las actividades que había desempeñado en la Tierra, con casas, labranzas y una vida reposada, pues pensaban que el mundo era permanente. También veneraban las montañas, lagunas, fuentes de agua y ríos, cuevas y plantas. Su gran predicador fue Neuterequeteua, Bochica o Xue, quien les enseñó las leyes, las artes e industrias. Pero después de un largo peregrinaje por Sogamoso, este predicador fallece dejando como heredero al Sugamuxi, supremo sacerdote.

Entre los templos destinados a la vida religiosa de los muiscas había uno de “extraña grandeza y ornato, que decían los indios ser dedicado al dios Remichinchagagua, a quien veneraban mucho con sus ciegas supersticiones e idolatrías” (Aguado, 1956, I: 294). En la Sierra Nevada del Cocuy, provincia de los laches, existió otro Templo del Sol en un valle al lado de la cordillera. Aquel otro templo tenía dispuestas en lo alto patenas de oro que resplandecían con el sol y se veían así desde muy lejos. En su interior había adornos orfebres, caracoles marinos y cuentas de piedra, al igual que ricos enterramientos de personajes importantes (Aguado, 1956, I: 338).

En el pueblo de Iguaque —donde según la leyenda vivían las figuras míticas de Bachué, llamada también Furachogua por sus buenas obras, y del muchacho que ella misma sacó de las aguas— había en una casa de adoración una estatua maciza de oro fino que representaba a un niño de aproximadamente tres años de edad, además de muchas mantas de algodón fino, muchos pedazos de barras, tejos y cintillas de oro fino con figuras humanas y de animales. Era tal la majestuosidad de los templos muiscas que al ver que un cura español con otros indígenas de servicio iban a robar el tesoro, los lugareños lo evacuaron hacia la laguna donde lo escondieron a buen recaudo; los intentos por encontrarlo desaguando la laguna fueron infructuosos para los españoles (Simón, 1981, III: 368-371).

Cuando llegaron los españoles a Sogamoso a finales de agosto o principios de septiembre de 1537, se maravillaron con un templo construido sobre recios maderos de guayacán provenientes de los Llanos Orientales, de piso y paredes recubiertos con espartillo, con techo trenzado en paja cuyas entradas eran muy pequeñas y estaban orientadas sobre los cuatro puntos cardinales, repitiendo la visión cósmica del mundo muisca. En su interior encontraron momias dispuestas sobre andamios, con adornos de oro y otros objetos que luego fueron objeto del pillaje peninsular. El fuego que provocó el descuido de dos soldados —dejan sus antorchas sobre el piso elaborado con tejido de esparto— que penetraron a hurtadillas al templo con el fin de saquear la mayor cantidad de tesoros, reduciría a cenizas una de las construcciones más veneradas por los muiscas, custodiada por el ogque (xeque), supremo sacerdote de Sugamuxi. Se dice que su incendio continuó durante más de un año por la presencia de gruesos maderos y la cantidad de paja y espartillo que contenía.

LA GESTACIÓN DE OTRO SUGAMUXI

Casi 470 años después fallecería un venerable personaje, arqueólogo, docente e investigador de la cultura muisca, don Eliécer Silva Celis, quien dedicaría desde 1942 hasta su deceso todas sus energías y tiempo a la reconstrucción del Templo del Sol, a la construcción del Museo Arqueológico de Sogamoso, a la recuperación de la información arqueo-astronómica en Villa de Leiva, a la formación de la primera universidad boyacense, la UPTC, a la divulgación de la cultura muisca de cara a la formación de una identidad cultural que respetara y valorara el ancestro indígena, y a la consolidación de la espiritualidad de los colombianos. Su obra fructificó, hasta el punto que fue velado en ese sagrado templo, y en su sepelio fue despedido por niños del Colegio Sugamuxi —quienes lo conocían y escuchaban con atención sus relatos sobre Bochica, Bachué y otras leyendas—, acompañado con sonidos de caracoles y fatutos, al estilo de los personajes indígenas, como un verdadero Sugamuxi.

El profesor Silva Celis es ejemplo de una vida y obra incansable al servicio del país; dedicado a rasguñar la tierra con los pocos recursos que para la arqueología se destinan, tocó puertas en París, México, Moscú, Tegucigalpa y otras capitales del mundo para dar a conocer

las investigaciones arqueológicas del territorio Chibcha, incluso ante el Senado de Colombia para defender su *alma mater*, la UPTC, cuando en 1953 se quedaba sin recursos a causa de las penurias de su presupuesto. Igualmente, defendió a capa y espada la ubicación del Museo Arqueológico en Sogamoso como patrimonio de los sogamoseños y de la humanidad, ante la eventualidad de su reubicación en Bogotá.

Su camino por la vida no fue nada fácil. Nació el 20 de enero de 1914 en el caserío de Tobasía, municipio de Floresta (Boyacá), quedó huérfano a temprana edad, situación que lo obligó a trabajar en el rebusque; vendiendo baratijas por los pueblos de Boyacá, transitando por polvorientos caminos durante semanas hasta moler sus sudorosos pies. Se alista incluso en la construcción del Ferrocarril de Antioquia y enfrenta las cálidas y malsanas tierras del valle del río Magdalena. Con sus ahorros solo aspira estudiar para salir adelante, y es gracias a su temple y disciplina, y a lo que devengaba como docente en la cárcel de Santa Rosa de Viterbo, y posteriormente en el panóptico de Tunja, que logra finalizar de manera exitosa sus estudios de secundaria en 1937.

Ese mismo año ingresa a la Escuela Normal Superior de Colombia en Bogotá, donde conoce a ilustres librepensadores que huían de la agitada Europa nazi, destacándose Paul Rivet, Justus W. Schottellius, José Francisco Socarrás, Rudolf Hommes, Gregorio Hernández de Alba, José de Recasens, entre otros. Ellos a la vez fueron sus inolvidables maestros en los campos de la etnología, arqueología, antropología física, historia, filosofía, lingüística y en otros conocimientos que formaron al futuro investigador. Con el sabio americanista francés Paul Rivet —fundador del Instituto Etnológico Nacional, hoy en día Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)— sostuvo una estrecha amistad que se fortaleció con el viaje de estudios del profesor Silva a Francia, donde participó entre 1946 y 1947 en excavaciones de yacimientos del Paleolítico Medio junto con notables investigadores.

De la promoción de 1941 de la Escuela Normal Superior egresarían con Silva Celis varios ilustres personajes que darían pie a las escuelas de antropología e historia colombianas, como Graciliano Arcila Vélez, fundador del Museo Antropológico de la Universidad de Antioquia y del *Boletín de Antropología*; Luis Duque Gómez, fundador de la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN) del Banco de la República, del *Boletín del Museo del Oro* y del *Boletín*

de Arqueología, siendo también rector de la Universidad Nacional de Colombia; Blanca Ochoa de Molina, gestora de la línea de Arqueología de la Carrera de Antropología en la Universidad Nacional, fallecida recientemente; Jaime Jaramillo Uribe, fundador del Departamento de Historia y de la revista *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* de la Universidad Nacional, entre otros.

EN BUSCA DE LAS HUELLAS DEL TEMPLO DEL SOL

Desde 1942, con su ingreso al Servicio Arqueológico Nacional, el profesor Eliecer Silva Celis acompaña a Gregorio Hernández de Alba en las excavaciones alrededor del Pozo de Donato en predios del Cercado Grande de los Santuarios de la UPTC, Tunja; adelanta exploraciones arqueológicas en Tierradentro (Silva, 1944a), La Belleza (Santander) (Silva, 1944b), el Cocuy, región del grupo Lache (Silva, 1945a, 1946), e inicia la búsqueda de los vestigios del Templo del Sol en la vereda Monquirá de Sogamoso, cerca del pozo de Conchucua (Silva, 1945b, 1945c, 1947, 1968, 2005).

Ávido lector de crónicas de Indias y fervoroso creyente en el espíritu religioso de los muiscas, el profesor Silva dedicó su vida a la ubicación de los vestigios del Templo del Sol con el fin de recuperar su memoria para la posteridad. En esa época, la principal fuente de documentación para el inicio de las investigaciones arqueológicas eran los cronistas, por lo que gracias a la acuciosa lectura de Aguado, Castellanos, Oviedo, Piedrahita, Simón, Zamora y otros, además de la información etnográfica recabada por algunos curiosos del siglo XIX, en los años cuarenta del siglo XX se trataba de interpretar los espacios y personajes de los relatos, la forma y tamaño de los bohíos y recintos rituales, los objetos depositados como ofrenda, las acciones allí realizadas y los vestigios que se hallaban durante las excavaciones arqueológicas.

De modo que revisa con detalle el informe presentado en marzo de 1924 por una comisión del Ministerio de Instrucción Pública integrada por Gerardo Arrubla y el general Cuervo Márquez, que tenía el fin de examinar los hallazgos del señor Izquierdo en su terreno de Sogamoso, quien informaba que se hallaban huellas de columnas de madera, piezas de oro y otros objetos. Durante tres días de excavaciones los investigadores sacan a la luz huellas de 80 cm de diámetro de madera procedente

de los llanos de Casanare y reportes, según ellos fidedignos, sobre la presencia de huesos humanos cerca de estos postes. Otro participante, el señor Peñuela, agrega que la supuesta forma del techo era como el de las pagodas nepalesas y japonesas (Montaña, 1994).

El profesor Silva aborda con visión crítica el informe, planteando al Centro Histórico de Sogamoso que lo que describían los autores no eran las huellas del templo, sino parte del cercado, pues la planta no era circular, sino rectangular. El techado o cubierta no se podía deducir con los datos encontrados, además de que no correspondía con los relatos sobre la arquitectura muisca. Acota también que la presencia de huesos humanos bajo los troncos no constituye prueba de la presencia del templo, pues según la tradición muisca los sacrificios se realizaban igualmente durante las construcciones de los cercados y bohíos. Según los datos recabados en el informe del Ministerio, el investigador Silva, apoyándose en la información de los cronistas, concluía que los materiales recolectados había que analizarlos en laboratorio para una mayor precisión y que la información recabada en predios del señor Izquierdo no eran compatibles con una quema como la descrita por los cronistas para el templo, y que más bien en terrenos aledaños se apreciaban huellas de un gran incendio, como cenizas y carbones en gran cantidad.

LA ANTIGÜEDAD DE LA SOCIEDAD MUISCA

En los años cincuenta y sesenta del siglo xx se consideraba que la sociedad muisca se había desarrollado tardíamente entre 1000-1500 d. C. (Angulo, 1963) y que se había originado a partir de las migraciones masivas ocurridas en una etapa anterior a la llegada de los españoles (Reichel-Dolmatoff, G. & Reichel-Dolmatoff, A., 1956). No obstante, el profesor Silva fue un asiduo defensor de la gran antigüedad de la sociedad chibcha de los Andes orientales, apoyándose, por un lado, en el mito sobre Bochica, que pese a estar incompleto, representaba, a su parecer, un núcleo histórico que conservaba recuerdos de sucesos acaecidos en un pasado remoto (de cerca de dos milenios de antigüedad), y, por otro lado, concebía que el profundo conocimiento que los muisca tenían sobre su medio ambiente y sus recursos (explotación minera de esmeraldas, sal y carbón mineral, entre otros), y el

nivel de desarrollo sociopolítico que habían alcanzado, no se obtenía en un período muy breve.

Según los cálculos de los cronistas, la obra civilizadora de Bochica, que consistió en la enseñanza del arte de los tejidos y alfarería, además de otras prácticas, se había presentado veinte edades atrás de que ellos llegaran, cada edad con setenta años, es decir, 1.400 años atrás (hacia el siglo II d. C.), según fray Pedro Simón (1981, III: 374); o hacia el siglo I d. C., de acuerdo a lo narrado por Vargas Machuca.

Posteriormente, apoyado en una fecha de 310 ± 50 d. C. obtenida de una muestra de maíz carbonizado hallada en un depósito profundo en cercanías del Templo del Sol, corroboraba sus afirmaciones, por lo que ubicaba sus albores entre el 500 a. C. y el 500 d. C., es decir, en el periodo Herrera (Silva, 1968: 196). Sobre esto Silva (1968: 210) concluía que

[...] el ascenso de los Chibchas o Muiscas desde el umbral de los sencillos cazadores-recolectores, que los precedieron en la altiplanicie colombiana, hasta el elevado nivel en que los encontraron los españoles, constituye uno de los más fascinantes capítulos de la historia de América precolombina.

Durante varios lustros persistió la idea sobre el origen tardío de los chibchas a partir de migraciones provenientes de tierras bajas (Reichel-Dolmatoff, 1956; Langebaek, 1987; Lleras, 1995), sin embargo, los estudios bioantropológicos han desvirtuado esas tesis y apoyado la idea de Silva Celis sobre un origen endógeno a partir de cazadores-recolectores y plantadores que conocieron las propiedades de los recursos vegetales del altiplano y se asentaron permanentemente en esta región mediante un proceso microevolutivo (Rodríguez, 1999, 2001). La datación de un enterramiento en los alrededores del Templo del Sol en 190 ± 40 d. C. (Rodríguez, 2001: 260) estaría señalando que el uso ritual de este espacio se remonta al periodo Herrera y tuvo continuidad durante el periodo Muisca hasta la llegada de los españoles, tal como se manifiesta en el hecho de que se halla cerámica tanto de uno y otro periodo. Por consiguiente, este rito sería practicado por una misma población en diferentes épocas, sugiriendo, además, que ambas eran lingüísticamente chibchas. Excavaciones arqueológicas realizadas en Madrid (Cundinamarca) confirman esta hipótesis (Rodríguez & Cifuentes, 2005).

PIONERO DE LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA EN COLOMBIA

Quizás, bajo la influencia religiosa de su tío sacerdote, un gran orador para su época, y apoyado en la lectura de autores de historia de las religiones (Durkheim, Eliade, Frazer, Levy-Bruhl, Metraux, entre otros), Silva Celis se interesó por la interpretación simbólica de la iconografía cerámica, textil, rupestre, lítica y funeraria. Así, por ejemplo, opinaba que los vasos-retratos, las figuras antropomorfas de oro y arcilla, las máscaras y las imágenes esculpidas en tumbas prehispánicas había que interpretarlas a la luz del concepto de la sustitución de la persona humana con todas sus cualidades y atributos, asociada a una ideología común: “[...] relacionada principalmente con la conservación del individuo (muerto), provisto de sus rasgos físicos y ornamentales característicos, con vista al cumplimiento de fines sociales y mágicos, no importa que su forma corporal haya desaparecido bajo la tierra” (Silva, 1968: 180).

Los monolitos tallados de cuerpo alargado y magnitud variable, hallados en Tunja (Templo de Goranchacha), Villa de Leiva (Infiernito), Sutamarchán, Ramiriquí, Paz del Río y otros lugares, los consideró representaciones fálicas de culto a la fertilidad cuyo órgano masculino viril simbolizaría “la sacralidad de la sexualidad humana y la preocupación por la fecundidad de la tierra [...]” (Silva, 1987: 171).

Preocupado por la necesidad de interpretar y preservar las pictografías nativas —dado que, por un lado, para los indígenas actuales estas contienen un gran significado cosmogónico y sagrado, y, por otro, su destrucción, por la acción vandálica de gente sin escrúpulos, está eliminando una importante fuente de información sobre el pasado prehispánico— el profesor Silva se propuso un estudio comparativo, apoyándose en fuentes de diversa índole, como la etnografía, la arqueología, la religión y la cosmogonía de diversas partes de Colombia. Al respecto Silva (1968: 142) concluía que la concepción sobre el mundo era representada en los objetos de uso cotidiano y sagrado:

El profundo arraigo de principios y convicciones relativos al control y dominio de las cosas y fenómenos celestes, y de creencias tocantes a la vida pasada y presente de la comunidad, explica el que ideogramas como la espiral, el círculo, la sigma, los emblemas yugales, geomorfos, ornitomorfos, zoomorfos, antropomorfos, etc., solos o asociados unos a otros, formando a veces complejas

unidades o conjuntos, hayan alcanzado en las altas culturas de Mesoamérica, Colombia y los Andes centrales, el más elevado y profundo simbolismo.

Dentro de los alumnos que descuellan por seguir los pasos de la antropología simbólica en las aulas de la UPTC tenemos al profesor de la Universidad del Tolima, César Velandia Jagua, premio Alejandro Ángel Escobar en Ciencias Sociales por su trabajo sobre la iconografía de la estatuaria de San Agustín (1994).

PIONERO DE LA ARQUEO-ASTRONOMÍA EN COLOMBIA

Las investigaciones arqueológicas adelantadas en el sitio del Infiernito (Villa de Leiva, Boyacá), con el apoyo de la UPTC y Colciencias, condujeron al descubrimiento de dos centros con funciones astronómicas y rituales, conformado el primero por hileras de 56 columnas líticas alineadas Este-Oeste, separadas cada 38 cm; el segundo estaba integrado por gruesos monolitos tallados igualmente orientados Este-Oeste, separados cada 650 cm. Al pie de cada columna se hallaron ofrendas de cuentas de collar en concha marina, lascas y fragmentos líticos. Según Silva (1981, 1986), las sombras proyectadas por las columnas servían de orientación para el seguimiento del sol en el horizonte durante los solsticios y equinoccios, a manera de un computador de acontecimientos cósmicos, similar a lo hallado en Stonehenge (Gran Bretaña), construcción megalítica del Neolítico europeo.

De tres fogones hallados frente a las columnas, al parecer realizados antiguamente con fines rituales, se dataron restos de carbón vegetal (restos de animales, ocre, maíz) mediante radiocarbono, arrojando sendas fechas de 230 ± 140 , 540 ± 195 y 930 ± 95 a. C., correspondientes al periodo Herrera. Estas dataciones condujeron al autor a pensar que el desarrollo cultural muisca debió haber sido antecedido por un tiempo prudencial, por lo que “no es imposible, entonces, que los pasos iniciales y fundamentales con los que se inicia la civilización chibcha se sitúen a mediados del segundo milenio antes de la era cristiana” (Silva, 1981: 14), y que la construcción de las monumentales obras talladas en piedra del Infiernito representan un esfuerzo extraordinario de los muisca por adentrarse en los dominios estelares con el fin de intervenir y controlar los factores climáticos que incidían en la productividad

de las cosechas, en un medio ambiente de escasa pluviosidad como el de Villa de Leiva.

A pesar de que los contextos fechados no contenían cerámica que permitiese asociarla al periodo Herrera y establecer los estilos característicos de su época, no obstante, podrían estar señalando que las construcciones megalíticas sí corresponden a este periodo, al igual que el de Goranchacha en Tunja, Sutamarchán, Ramiriquí, Tibaná, Paz del Río y otros lugares. Estas fechas han sido rechazadas por algunos investigadores debido a las posibles deficiencias técnicas que el Instituto de Asuntos Nucleares de Colombia presentó cuando realizó las pruebas (Langebaek, 1995). Como plantearía Gerardo Reichel-Dolmatoff (1986: 238), si aceptamos estas fechas “la edad de la construcción se remonta a la de la cerámica de tipo Formativo, lo que desde luego no es sorprendente si tenemos en cuenta la gran antigüedad de construcciones astronómicas en América”.

En recientes revisiones de la cronología de la sabana de Bogotá, las fechas confiables del periodo Herrera se insertan entre el 300 a. C. y el 200 d. C. (Boada, 2006: 56), entre tanto, las fechas obtenidas por el profesor Silva Celis lo ubican en un lapso de tiempo más amplio, entre el I milenio a. C. y el siglo IV d. C., y el hecho de que alrededor del Templo del Sol en Monquirá (Sogamoso) se hallen entierros tanto con cerámica del periodo Herrera como muisca, plantearía que, efectivamente, el desarrollo cultural de esta región no posee signos ni de ruptura temporal ni de migraciones masivas tardías de pueblos foráneos como se ha insistido (cfr. Lleras, 1995).

PIONERO DE LA ARQUEOLOGÍA FUNERARIA Y BIOARQUEOLOGÍA EN COLOMBIA

Mientras que la mayoría de sus colegas que se dedicaron a la arqueología hicieron énfasis en las obras monumentales de San Agustín, Tierradentro y Sierra Nevada de Santa Marta, Silva Celis se dedicó a las excavaciones de contextos funerarios en Soacha, alto río Minero, Tunja, Chiscas y Sogamoso. Además de su preocupación por el mundo funerario, hizo énfasis en la descripción bioantropológica, para lo cual se empeñó en obtener el equipo osteométrico que era bastante costoso en su tiempo y había que importarlo de Alemania. Dentro de sus anécdotas cuenta que en alguna oportunidad logró conseguir recursos

nacionales para su importación, pero los docentes departamentales se encontraban sin su paga, por lo que fue necesario reorientar los dineros para subsanar el problema.

De cada tumba obtenía información sobre su forma, tamaño, construcciones internas, distribución y características del ajuar funerario, tipo de entierro, orientación, posición y ubicación de los restos, tratamiento del cuerpo, identificación biológica de los individuos enterrados (sexo, edad, patologías, características craneométricas). Complementaba su interpretación con el apoyo de referencias etnográficas sobre la simbología acerca de la muerte de grupos indígenas contemporáneos, y con datos de cronistas sobre sacrificios y prácticas rituales.

De 75 tumbas excavadas sobre la margen derecha de la quebrada Ombachita, vereda Monquirá (Sogamoso), el 36% eran de pozo circular; el 29,4%, de forma oval; y el resto, de corte cilíndrico. En las otras necrópolis casi el 50% tenía forma de pozo oval; los cuerpos yacían en posición sedente con los miembros flexionados contra el pecho en la primera forma y en la segunda en posición lateral flexionada, ya sobre el lado izquierdo, ya sobre el derecho. Algunas de estas tumbas tenían una laja sobre ellas (Buitrago & Rodríguez, 2001).

Llama la atención su concienzuda descripción bioantropológica de cada esqueleto, especialmente la caracterización craneométrica, pues este procedimiento le permitía, por un lado, abordar la problemática del tipo de deformación cefálica, y, por otro, las posibles relaciones biológicas con otros grupos étnicos (Silva, 1947). Su interés por la paleopatología lo llevó a incursionar en el campo de las enfermedades antiguas que padecieron los indígenas, de ahí que en el Museo Arqueológico de Sogamoso se halle una colección de esqueletos con lesiones óseas, singular en Colombia. Entre sus curiosidades se halla el único reporte en el país sobre un caso de incrustación dental de esmeralda, en los primeros premolares de un cráneo proveniente de Suesca (Silva, 1968: 207).

La práctica de la momificación fue uno de los aspectos más estudiados por él sobre las sociedades prehispánicas, especialmente de la región del Cocuy, la cual visitó en diciembre de 1943. Las momias recuperadas personalmente por Silva Celis, con todo el esplendor del contexto cultural subyacente, constituyen una fuente de información única sobre el pasado de esas poblaciones, posiblemente de filiación

Lache, en las que se resaltan sus textiles, cerámica, orfebrería, objetos para la inhalación de yopo, y sobre las enfermedades del pasado (Silva, 1945a, 1946).

EL SUGAMUXI AMIGO DE LOS HIJOS DEL SOL

En alguna oportunidad el municipio de Sogamoso debió decidir entre construir una escuela o un museo. Gracias a las recomendaciones del novato investigador se inclinó por la segunda opción; un museo era necesario en cuanto agente motor de identidad cultural, de desarrollo turístico y como centro de investigación. Se podría decir que Eliécer Silva Celis dividió la historia del municipio de Sogamoso en dos: antes y después de la construcción del Museo Arqueológico. Así lo evidencian la amplia afluencia de turistas nacionales y extranjeros, las investigaciones arqueológicas que allí se desarrollan, el valioso centro de documentación, la invaluable colección material que allí reposa sobre la sociedad muisca, además de las diferentes actividades culturales que se programan, como festivales de música andina, gastronomía a base de maíz y quinoa, observación astronómica, artesanías, desfiles de silleteros y otros, que han puesto a Sogamoso en el mapa del mundo.

El sogamoseño se siente orgulloso de sus ancestros muisca, del Templo del Sol, de Bochica y Bachué, de los grabados geométricos en cerámica y textiles, de los farautes y música andina, del maíz, la chicha, los envueltos, el mute y la mazamorra. Todo esto gracias al último Sugamuxi, quien empeñó su aliento, sudor, salarios, etc., y optó por noches en vela, viajes en buses por tortuosas carreteras desatapadas, durmiendo en incómodas bancas, sacrificando el tiempo de convivencia con su familia para hacer realidad lo que parecía un mito americano más. Su obra perdurará y se acrecentará en la medida en que se tome conciencia de la importancia de su legado.

Su esposa, doña Lilia Montaña de Silva, pluma lírica de gran sensibilidad artística, virtuosa narradora de los mitos y leyendas chibchas, quien lo acompaña en su viaje sideral, también cumplió un importante papel en la vida y obra de esta familia. Con rítmicos trazos poéticos narra el mito sobre la formación de la Laguna de Tota, que surgió después de una larga pesadilla de sequías, hambrunas, enfermedades y muerte de animales y humanos; cuando las manos indígenas se ocupaban más en enterrar a sus ancianos y jóvenes que en sembrar plantas,

hasta que después de muchas plegarias en el Templo del Sol y de levantar un adoratorio en la cima de las rocas, el dios padre Chiminigagua anunció que Bachué, la diosa madre y de las aguas, se apiadaba del pueblo muisca, llenando la inmensa oquedad ocupada anteriormente por una enorme serpiente, con aguas diáfanas y límpidas que irrigaron los suelos para que prosperaran plantas, animales y humanos. De aquí que las ranas, anunciadoras del comienzo de las lluvias se hayan conformado en uno de los principales símbolos de la iconografía muisca (Montaña, 1970, 1992).

Su hija, la antropóloga Margarita Silva Montaña, actual directora del Museo Arqueológico de Sogamoso, hereda la gran responsabilidad de perpetuar la gesta de sus padres, pero, al mismo tiempo tiene el privilegio de contar con un espacio sagrado de investigación que permitirá dilucidar la polémica sobre los orígenes de los muisca y sus antecesores, teniendo en su haber las colecciones de referencia compuesta por millares de fragmentos y vasijas de cerámica, objetos votivos procedentes de varias partes del país, volantes de huso de piedra, momias y más de dos centenares de esqueletos humanos. Además de la única institución académica, la UPTC, que administra museos y parques arqueológicos en Colombia y que desde sus inicios ha apoyado la investigación arqueológica.

Y como el epitafio que escribiera don Manuel del Socorro Rodríguez en 1793 para la tumba del supremo sacerdote de Sogamoso —bautizado en 1541 con el nombre de don Alonso, muy estimado por religiosos y conquistadores, sepultado en esta ciudad por los mismos franciscanos— y que el mismo profesor Eliécer Silva Celis transcribiera de modo premonitorio (Silva, 2005: 176):

¡Oh gran dolor!

Aquí yace el gran supremo Sugamuxi, compasivo y amante pastor de su rebaño; el mejor hombre de Cundinamarca; la corona y honra de su nación; el amigo de los hijos del Sol, y quien al fin adoró las luces del Sol eterno. Roguemos por su Alma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguado, P. de (1956 [1571]). *Recopilación historial*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

- Angulo V., C. (1963). Cultural Development in Colombia. *Aboriginal Cultural Development in Latin America: An Interpretative Review*, 1(146).
- Boada, A. M. (2006). *Patrones de asentamiento regional y sistemas de agricultura intensiva en Cota y Suba, Sabana de Bogotá (Colombia)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Buitrago, L. M. & O. Rodríguez. (2001). Estudio bioantropológico de la colección Eliécer Silva Celis, Museo Arqueológico de Sogamoso. En J. V. Rodríguez (ed.), *Los chibchas. Adaptación y diversidad en los Andes Orientales de Colombia* (pp. 217-249). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia & Colciencias.
- Castellanos, J. de (1997 [1601]). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Gerardo Rivas M. (Ed.).
- Langebaek, C. H. (1987). *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas. Siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República. Colección bibliográfica.
- Langebaek, C. H. (1995). *Arqueología regional en el territorio muisca. Estudio de los valles de Fúquene y Susa. Memoirs in Latin American Archaeology*, 9. Pittsburg & Santa Fe de Bogotá: University of Pittsburg & Universidad de los Andes.
- Lleras, R. (1995). Diferentes oleadas de poblamiento en la prehistoria tardía de los Andes orientales. *Boletín del Museo del Oro*, 38 y 39, 3-11.
- Montaña, L. (1970). *Mitos, leyendas, tradiciones y folclor del lago de Tota*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Montaña, L. (1992). *La fiesta del Huan*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Montaña, L. (1994). El doctor Eliécer Silva Celis. Su vida y sus trascendentales aportes al desarrollo de la ciencia de la antropología en Colombia. *Repertorio Boyacense, Órgano de la Academia Boyacense de Historia*, 330, 9-92.
- Reichel-Dolmatoff, G. & Reichel-Dolmatoff, A. (1956). Momil. Excavaciones en el Sinú. Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología*, 5, 111-333.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Arqueología de Colombia. Un texto introductorio*. Bogotá: Funbotánica.
- Rodríguez, J. V. (1999). *Los chibchas: pobladores antiguos de los Andes orientales. Adaptaciones bioculturales*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Rodríguez, J. V. (2001). Craneometría de la población prehispánica de los Andes orientales de Colombia: diversidad, adaptación y etnogénesis. Implicaciones para el poblamiento americano. En J. V. Rodríguez (ed.), *Los*

- chibchas. Adaptación y diversidad en los Andes orientales de Colombia* (pp. 250-310). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia & Colciencias.
- Rodríguez, J. V. & Cifuentes, A. (2005). Un yacimiento formativo ritual en el entorno de la antigua laguna de La Herrera, Madrid, Cundinamarca. *Maguaré*, 19, 103-131.
- Silva C., E. (1944a). Arqueología de Tierradentro. *Revista Instituto Etnológico Nacional*, 1(1); 1(2).
- Silva C., E. (1944b). Relación preliminar de las investigaciones arqueológicas realizadas en La Belleza, Santander. *Boletín de Arqueología*, 1(1).
- Silva C., E. (1945a). Contribución al conocimiento de la civilización de los Lache. *Boletín de Arqueología*, 1(5), 370-424.
- Silva C., E. (1945b). Sobre antropología chibcha. *Boletín Arqueológico*, 1(6), 531-552.
- Silva C., E. (1945c). Investigaciones arqueológicas en Sogamoso. *Boletín de Arqueología*, 1(1), 36-48; 1(2), 93-112; 1(4), 283-297; 1(6), 467-490.
- Silva C., E. (1946). Cráneos de Chiscas. *Boletín Arqueológico*, 2(2), 46-60.
- Silva C., E. (1947). Sobre arqueología y antropología chibcha. *Revista Universidad Nacional*, 8, 233-253.
- Silva C., E. (1968). *Arqueología y prehistoria de Colombia*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Silva C., E. (1981, enero-abril). Investigaciones arqueológicas en Villa de Leiva. *Boletín Museo del Oro, año 4*, 1-18.
- Silva C., E. (1986). Las ruinas de los observatorios astronómicos precolombinos muiscas. En *Villa de Leiva: huella de los siglos* (pp. 49-57). Bogotá: Croydon.
- Silva C., E. (1987). Culto a la fecundidad. Los falos muiscas de Villa de Leiva. *Maguaré*, 5, 167-182.
- Silva C., E. (2005). *Estudios sobre la cultura chibcha*. Tunja: Academia Boyacense de Historia & Javier Ocampo (ed.).
- Simón, P. (1981 [1625]). *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Velandia, C. A. (1994). *San Agustín. Arte, estructura y arqueología*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, Colección textos universitarios.

**TIEMPO, MAGIA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL
EN LA ANTROPOLOGÍA DE LOS PRIMEROS
EVOLUCIONISTAS***

*Time, magic and social organization in the
anthropology of first evolutionists*

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA**

Universidad Externado de Colombia · Bogotá

* Documento presentado en el Ciclo de Conferencias “Teorías y Escuelas en el Pensamiento Antropológico” de la Maestría en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia en el año 2006.

** lasuarezg@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 18 de abril del 2007 · aprobado: 21 de agosto del 2007

RESUMEN

Este artículo examina algunos elementos de la antropología evolucionista a la luz del concepto de tiempo. Sostiene que la ambigüedad de las ideas modernas de tiempo, de las que participan la idea de historia, la melancolía, la imaginación de las razas salvajes y el culto de la biografía, es el germen de las tesis evolucionistas; por ende, es el germen de la antropología misma. Inicia este análisis con una somera aproximación a L. H. Morgan, E. B. Tylor y J. G. Frazer y sus trabajos en los campos de la religión y la organización social. Concluye, de forma preliminar, que el evolucionismo, al ubicar a las sociedades no occidentales como distantes en el tiempo, pudo haber sido fuente de un conjunto de estudios sobre el tiempo y otras categorías fundamentales que aún espera sus mejores frutos.

Palabras clave: *evolucionismo, antropología del tiempo, organización social, historia de la antropología, melancolía, antropología colombiana.*

ABSTRACT

This paper examines some elements of evolutionist anthropology through the concept of *time*. It argues that the ambiguity of the modern concept of time, in which the concept of history, melancholy, the imagination of savage races and the biography cult are involved, is the source of the evolutionist thesis; therefore, it is the very source of anthropology. This analysis begins with a brief approach to L. H. Morgan, E. B. Tylor and J. G. Frazer and their works in religion and social organization fields. It concludes, in a preliminary way, that evolutionism, by placing the non-occidental societies as very distant in time, may have become a source for a set of studies about *time* and some other fundamental categories which are still to yield their best results.

Keywords: *evolucionism, anthropology of time, social organization, history of anthropology, melancholy, Colombian anthropology.*

A los autores que la historia de la antropología ha tildado como evolucionistas, un poco despectivamente, se les conoce con otro apelativo: los han llamado “titanes de sillón”. Imagínese a un hombre muy viejo tras un escritorio monumental, y detrás suyo una biblioteca más grande aún. Sea porque este mote remite al mundo dorado del reinado de Crono (y entonces siento que me atañe porque desde hace años pienso en la imagen de la entrada del Cementerio Central de Bogotá), o, mejor, porque alude a una edad de oro de la antropología en la que no existía la formación profesional y todas las sociedades estaban al alcance de la mano, es preciso pensar nuestra relación con esos sujetos, un poco difuminados ya en la historia de una ciencia que ahora coquetea con los pos-colonialismos. Es preciso mirarlos, así sea a vuelo de pájaro, a la luz de uno de los conceptos que parece haberlos definido, el de tiempo, pero también a la luz de dos de los campos de investigación que sembraron, la religión y la organización social.

Voy a referirme a la relación entre la sociedad moderna, uno de cuyos rasgos definitorios es la noción de tiempo —que se ha personificado en un titán que devora a sus hijos y es anciano profesional, Cronos—, y la aparición en su seno de una reflexión que debía “naturalmente” ser temporal, porque era hija de su época; pero más que eso, porque fundó múltiples caminos que la antropología, y nuestra antropología particularmente, ha recorrido. He dividido la presentación en cuatro apartados grandes: una presentación de esa idea de tiempo de la modernidad; una breve inmersión en uno de sus aspectos, la idea de las edades de la Tierra ligada a la de las edades de la humanidad; una presentación de Morgan, algunas de sus lecturas y desarrollos; un brevísimo repaso por Tylor y sus preocupaciones metodológicas junto a una, también corta, referencia a Frazer, la magia y el horror.

Antes de empezar, una nota, intencionalmente en el cuerpo del texto, para señalar el carácter fundamentalmente digresivo de este escrito cuyo origen es una charla. En consecuencia, los temas parecen fluir con demasiada facilidad hacia sectores en principio irreconciliables no tanto en el discurso oral, que debe conciliar el mundo para hacerlo significativo, como en el corte preciso de lo escrito. Por ende es, en un muy amplio sentido, un ensayo. No obstante, preciso recordar que los temas aquí tratados son producto de la investigación que

produjo mi tesis de Maestría en Antropología Social y los cursos de antropología que me fueron asignados desde el primer semestre de 2005 en la Universidad Nacional de Colombia.

EL TIEMPO DE LA MODERNIDAD

Robin George Collingwood (1950) aborda desde la perspectiva de la historia de las ideas la pregunta por la naturaleza. Señala tres grandes ideas que de ella tiene la tradición de Occidente. La primera, en el mundo griego, en donde aparece como un gran ser vivo, un ser pensante, como un gran rumiante. La Tierra como madre de todas las cosas. Collingwood no lo dice así, pero imagino una vaca enorme sobre el océano primigenio. Esa idea, la *gaia* griega, se relaciona mucho más con la noción de naturaleza que nosotros encontramos entre los grupos indígenas que pueblan nuestro territorio, y particularmente entre los grupos andinos, para quienes la tierra es madre. Pero esta idea también es de un grupo analíticamente compuesto, que hay quien jocosamente llama “chocolocos”, y que podrían ser objeto de una genuina pesquisa etnográfica (uso ese apelativo porque todavía no he encontrado una mejor forma de llamarlos). Muchos de los que están en una “búsqueda espiritual” que desemboca en “lo indígena” se encuentran con la certeza poética, empíricamente demostrable, de que “la tierra es nuestra Madre, madre de todo”. Y agregan en un mismo campo de uso y significado: madre, naturaleza y tierra.

La segunda gran idea es la idea renacentista de la naturaleza. Allí es considerada máquina; y como la naturaleza es máquina, Dios, que es a quien se debe, es ingeniero (Collingwood, 1950); idea en concordancia con la ciencia moderna o la primera ciencia, y con una tesis de Eco (1987), según la cual el Renacimiento es la fundación de un sistema de pensamiento que abandona la línea y se sumerge en el laberinto. Nada tan laberíntico en la imaginación de los primeros modernos como el complicado sistema de engranajes que es la máquina; toda máquina es un laberinto. Descartes creía que los animales eran como máquinas. Los primeros astrónomos europeos, entre quienes se cuenta Gerberto, el Papa del año mil, creían que el movimiento de los astros en el cielo podría reproducirse en un mecanismo racional, gobernado por el número (Riche, 1990). Un universo mecánico regido por principios simples, con un funcionamiento lógico, necesario. Del capitalismo,

que instituye la existencia de principios regidores de una otra cosa que se trata como natural, el mercado, se tiene la idea de que es como una gran máquina; una máquina ambigua y temperamental que, entre otras cosas, sufre depresiones, nervios, se entusiasma y, sobre todo, quiere crecer. Una máquina que crece. Cosa tan extraña y diabólica como el Golem. Una cosa hecha, producto de la labor humana, que crece como las cosas hechas por el creador. El laberinto, según Hocke (1961), está emparentado con la emergencia del manierismo en el arte del siglo XVI y la representación de los estados del alma a través de espejos que deforman la realidad. Pero en este caso, el argumento se hace retorcido, laberíntico.

Por último, la idea de naturaleza o la gran metáfora que nos sirve para pensar la naturaleza en la modernidad, dice Collingwood (1950), es la historia. Aquí me detendré.

Nuestra relación, la de las ciencias sociales o humanas, con las ciencias naturales es ambigua; difícil porque parecemos estar en falta. Las ciencias sociales, en sus perspectivas más cercanas al positivismo del siglo XIX, pretenden llegar a establecer “leyes generales”, como las de las ciencias naturales. Un lugar común de la crítica al evolucionismo es considerarlo como una forma de darwinismo social, como si fuera una reflexión propia del ámbito de la ciencia de la naturaleza que después las ciencias sociales cooptaron para pensar la diferencia entre las sociedades. Pero lo que señala Collingwood es una cosa distinta, y es que, al contrario, es de las ciencias sociales y de la conformación de la noción de historia de Occidente que surge una reflexión en las ciencias naturales para pensar la diferencia y la variabilidad del mundo natural. El evolucionismo darwiniano sería el hallazgo de la historia, o de la profundidad del tiempo, en la distancia espacial y morfológica entre las especies. Esa profundidad del tiempo es producto del surgimiento de una conciencia de carácter histórico. Otra manera de decirlo, ya no como historiador, sino como antropólogo, es que el evolucionismo es fruto de una tradición que hace del tiempo lineal e histórico uno de los pilares de su conformación. O que, ya que el tiempo de la historia es una convención social, el evolucionismo es la naturalización de “una forma del tiempo”: hacer del tiempo que es línea, que va del pasado al futuro, la forma única y natural del tiempo. Páramo (1979) en un examen lógico de la continuidad del tiempo

histórico verifica que esta es imposible porque el tiempo de la historia no puede ser sino discontinuo, ya que no tiene la misma naturaleza de una línea. Pero es tan poderoso el principio que para nosotros, nuestra sociedad, es un hecho natural, más que el mecanismo de las leyes del mercado, que el tiempo tiene profundidad y que pasa, ojalá, para mejorar; aunque se constate, reiteradamente, que el tiempo devora (cfr. Suárez Guava, 2003, 2007). Hacemos de nuestras vidas historias para contar y esperamos leer en las formas narrativas de otros pueblos esa historia así como es la historia nuestra; y cuando encontramos que no es así, no pensamos que sea una historia de otra forma, sino que no tienen historia. Se realiza esta poderosa idea en el cultivo de la biografía, en las melancolías modernas, en la profunda convicción de los hombres y mujeres modernos de que se encuentran en los límites del tiempo y el espacio; esa convicción los predispone a hacer, siempre que sea posible, un balance del tiempo transcurrido y del camino andado (Suárez Guava, 2007). El evolucionismo, en fin, no es darwinismo social: el darwinismo es el tiempo de la historia de Occidente, una forma de narrar, hecho condición de la naturaleza.

Del argumento de Collingwood podríamos decir que es más rico analíticamente; ese es uno de los atractivos antropológicos de la historia de las ideas, o que, queriendo ser una demostración histórica, puede leerse como un esquema de análisis; hemos visto que las tres ideas de la naturaleza pueden ser contemporáneas.

La naturaleza en la modernidad se funda en una experiencia de tipo histórico, se define por una idea de tiempo. Si hay algo que es natural en el contexto de la modernidad, es el tiempo. Esto tiene que ver mucho con la indagación que he iniciado; he seguido un camino (nótese lo moderna que es nuestra vida académica, que hace la “carrera” de los individuos) que reflexiona justamente sobre la noción de tiempo moderno, me he preguntado de dónde sale nuestra idea de tiempo. Ese camino empezó, para mí, con la figura que gobierna la entrada del Cementerio Central de Bogotá, con la figura de Cronos-Saturno; la pesquisa por su genealogía me llevó rápidamente hasta el mundo griego y luego a Roma. Erwin Panofsky (2001) argumenta que la imagen del “Padre Tiempo” es eminentemente moderna, es decir, ese tipo de imágenes de Cronos que conocemos (con la guadaña, el rostro en sombras, devorando a uno de sus hijos o atormentado en un cuerpo

lastimoso) no se representaba en el mundo clásico. Aunque allí hay un Cronos —dios griego— o un Saturno —dios romano—, esa deidad terrible que consume a Occidente es eminentemente moderna. Se estableció en el siglo xv, a finales de la Edad Media, a la vez que nuestra noción de tiempo.

Durante los siglos finales de la Edad Media, no sabemos quién, alguien se inventó el reloj mecánico (Boorstin, 1986); los relojes mecánicos, aunque parecen medir un tiempo natural, no son obra de la naturaleza: no hay un árbol de relojes mecánicos. Estos relojes empezaron a ser muy populares a partir del siglo xiv. Y luego fueron imprescindibles en la iconografía de los banqueros y usureros, ladrones de tiempo (Le Goff, 1987). Están relacionados con el auge del capitalismo gracias a que son el referente que permite la creación de una “gelatina de trabajo humano”. El fetichismo de la mercancía es posible, según Marx, por la aparición de un valor abstracto, el valor de cambio, y de un trabajo humano abstracto que solamente puede ser medido con un tiempo abstracto: el tiempo del reloj. El valor de una mercancía es trabajo humano abstracto, y trabajo humano abstracto es tiempo; tiempo medido con un reloj mecánico (cfr. Marx, 1946). Primero fueron máquinas que producían sonidos, no tenían manecillas. Eran campanas que señalaban las horas canónicas, probablemente en la orden de los benedictinos (cfr. Boorstin, 1986; Mumford, 1988).

La historia del tiempo es paradójica; es paradójico que se pueda historiar y es paradójico que un invento de monjes ocupe en la imaginación moderna un lugar junto al diablo. Es un tópico desarrollado por Poe (1992) en *El pozo y el péndulo*: “la diabólica imaginación de los monjes...”. Julio Verne, en *El maestro Zacarías*, cuenta la historia del pacto entre un relojero y el diablo. El maestro Zacarías hacía unos relojes famosos por su calidad, no atrasaban ni adelantaban, eran precisos. Pero llegó un momento en que todos los relojes que él había hecho y, por los cuales tenía fama, se averiaron, se detuvieron sin razón y fue imposible hacerlos funcionar de nuevo. Apareció entonces quien le ofreció un pacto para que esos relojes volvieran a la vida. Se entera el lector que el maestro Zacarías sincronizaba los relojes con su pulso. Es decir, los relojes son el corazón del relojero; lo que significa que el maestro está muriendo. “Simpatéticamente” el reloj coopta la vida del relojero, o el relojero da su vida al reloj. Y en seguida se lee

una sospechosa descripción del personaje que ofrece el pacto: es un reloj. El diablo es un reloj y se mueve como tal. El movimiento bizarro de muchos endemoniados de película de terror. Un movimiento que pretendiendo ser natural, luce espantoso por lo artificial y doloroso por lo inerte. Ese pacto del diablo con los relojeros, y esa visión diabólica del imitador de lo natural, es cosa muy extendida en la modernidad, porque hace parte, justamente, de la ambivalencia del tiempo moderno. Es evidente en el mito del Golem, pasa por Frankenstein y sobrevive en versiones tan fantásticas como *Matrix*.

Al tiempo que inventan los relojes, los hombres de finales de la Edad Media vuelven su mirada a la antigüedad clásica (cfr. Suárez Guava, 2006). Es fundación de un sentimiento moderno. Nueva paradoja porque para nosotros no es grato reconocer que algo de lo que somos proviene de una edad oscura; la modernidad es luminosa. Cuando pensamos qué somos nosotros, entonces esa cosa que somos tiene que ver, por un lado, con el mundo griego y el romano, por otro, con el Renacimiento; y después, con la Ilustración. En todos los casos, el afán por recuperar algo que creemos perdido, pero con lo que establecemos un vínculo estético, el mundo clásico, es el rasgo reiterado. La noción de lo clásico, la belleza clásica, *classical* en inglés, es del siglo XVIII. En todos los casos hablamos de una belleza clara, sin mancha, sin sombra. Parece que estamos en la senda de la luz, olvidándonos de algo que no es sin la luz, la sombra. Vamos a la sombra.

La Edad Media muy seguramente no se sentía en la oscuridad que le achaca la luminosa modernidad. Por ende, no participaba del espíritu de la sombra o no lo veía como un ideal que sí es en la historia no contada por la modernidad (cfr. Focillon, 1966). Ese espíritu de la sombra no es otro que la melancolía; las ilustraciones de melancólicos hombres salvajes suelen ser representados en cuevas, en oquedades de árboles, en lo profundo del bosque, siempre con el rostro en sombras, como el ángel de Durero (cfr. Bartra, 1992). Focillon (1966) sostiene que en el siglo VIII o en el siglo IX, un emperador carolingio no tenía el mundo clásico tan lejos, no le era ajeno, él mismo se decía César. No tenía la distancia que le hiciera sentir la tragedia de una pérdida. Él mismo parecía ser la continuación de una tradición, entonces no tenía que pensar sobre algo fundamentalmente distante. El hombre que perdió su sombra, sugiere Von Chamisso (1972), perdió también

su memoria. De memoria se trata cuando hablamos de la sombra y la melancolía. El autor que dio respuesta a la pregunta por la Ilustración, Kant, fue el mismo que criticó la “razón pura” después de un encuentro cercano con la melancolía salvaje (cfr. Bartra, 2005).

El primer melancólico moderno, dirán algunos autores, fue Petrarca (cfr. Burckhardt, 1985; Boorstin, 1986). La melancolía de Petrarca se manifiesta en una costumbre extraña: salía de la ciudad medieval y se iba a visitar ruinas y a disfrutar del paisaje. Y cuando salía a explorar el mundo, exploraba su interior (Burckhardt, 1985). Ese apasionamiento por la ruina, el paisaje y la introspección en el descampado de los humanistas florentinos, que fundarán el Renacimiento en Italia, es un enamoramiento que hace del brillante pasado clásico, su objeto. En la palabra Renacimiento está el nuevo nacimiento, volver los ojos a la antigüedad clásica y traerla, traer la antigüedad a la luz, solo que entonces se llamó *nuevo espíritu* (el apelativo que señala el renacer es del siglo XIX, de un Michelet enamorado). Y como vuelven la mirada a la antigüedad clásica y la seducen para el siglo XV, representan nuevamente a los dioses clásicos. Ilustrarán a Saturno, a Venus, a Hermes, a Diana, pero no como lo hicieron los griegos ni como lo hicieron los romanos; hubo un cambio importante allí. Una primera pesquisa arqueológica, el espíritu que encuentra en la ruina una huella del pasado. Y una experiencia mágica en el sentido que le da Frazer: magia de contacto, tener en las manos un objeto que nadie, en varios cientos de años, ha tocado.

Vuelven la mirada a un pasado que se les antoja ideal. Inventan un objeto de deseo y su pérdida, que es la definición de melancolía en Agamben (1995). Esa vuelta de la mirada al pasado tiene múltiples dimensiones. Por un lado, funda nuestra noción de historia, una noción de historia mucho más acabada, que acude al documento como materialización de un suceso (Petrarca mismo fue coleccionista de antigüedades y de documentos viejos) (Burckhardt, 1985); por otro, se acompaña de la representación en profundidad del espacio, la perspectiva, que de ser un artificio artístico devino condición del goce del paisaje e inspiración de la topografía y la cartografía modernas (Leon Battista Alberti, quien ideó la perspectiva, ayudó a Toscanelli en la factura del primer mapa moderno de Roma) (Boorstin, 1986; Burckhardt, 1985); obliga, también, a los primeros modernos a cultivar la historia propia y la de otros hombres, que se antojan memorables, y vierten

esa historia en un género eminentemente moderno, la biografía: el registro de la vida de un individuo que sufre cambios y agota etapas o edades (Burckhardt, 1985). Otro género que surge de la melancolía es la novela (Giddens, 1995), el protagonista de la última de aventura de caballería es el mismo de la primera novela moderna en español, el Caballero de la Triste Figura. La disposición melancólica incluso tiene una iconografía (Klibansky, Panofsky & Saxl, 1991), pero acerca de eso no vamos a hablar; solamente quiero señalar que la melancolía es un atributo eminentemente moderno, que está emparentado con la vuelta de la mirada de los hombres modernos hacia el pasado y que tiene correlatos en la vida material: toda la cultura material asociada al culto de la historia del individuo moderno, que siente que el tiempo pasa y debe registrarlo.

LAS EDADES DE LA TIERRA Y LA HUMANIDAD

La exploración hacia afuera, que se materializa en los viajes de descubrimiento propios de los siglos XVI y XVII, al lado de la ahora sentida necesidad de registrar lo que se ve, origina innumerables campos de observación (Burckhardt, 1985). Una certeza que surgió de la observación fue que la Tierra no había permanecido siempre igual: el planeta ha cambiado; y entonces también dos preguntas: ¿qué tan rápido cambia?, ¿cuál es la edad de la tierra? El campo de estudio que se ocuparía de ello, que la Tierra cambia, muy en el espíritu de institucionalizar a partir del uso de vocablos clásicos, fue la geología. Pero incluso antes de su institucionalización hubo quienes se preocuparon por conocer la edad de la Tierra. Esa pesquisa llevaría a considerar que la profundidad del pasado era mayor que lo imaginado. Los puntos de fuga de la historia y el espacio tendieron al infinito.

La respuesta a la pregunta por la edad de la Tierra estaba en la *Biblia*. Pero había quienes mostraban con insistencia la existencia de vestigios y de huellas fósiles de animales que ciertamente no eran contemporáneos. Animales que fueron llamados “antediluvianos”, animales de antes del Diluvio, animales que se extinguieron. Pero ¿hace cuánto? Además, se encontraban en depósitos muchos metros bajo tierra. Entonces, ¿cómo fue posible que las capas sucesivas de tierra se depositaran? Los tipos de explicación que se dieron al respecto, ya en el siglo XVIII, fueron dos: a unos los llamaron “catastrofistas” y a otros

“fluvialistas”. Los catastrofistas, que tenían la *Biblia* como la verdad última, la verdad revelada, sostenían que el Diluvio fue la causa de su extinción; pero además, que hubo sucesivos diluvios. Uno de ellos fue el obispo Usher, quien se puso a hacer cuentas con la *Biblia* y concluyó que si Adán vivió como 900 y tantos años y Abraham vivió tantos y tuvo esos hijos, y estos tuvieron a aquellos y aquellos a los otros, entonces el mundo fue creado en el año 4004 a. C. Y un discípulo del obispo Usher, un personaje llamado Lighthfoot, hizo la cuenta mucho más precisa y dijo que el 23 de octubre del año 4004 a. C., a las nueve de la mañana, fue creado el mundo. Además, sostenían que la causa no era solamente los sucesivos diluvios, sino también las grandes catástrofes, de las que ya entonces se preparaba un registro: erupciones volcánicas, temblores de tierra, impactos de cuerpos celestes, sequías, etc. El conjunto de esas catástrofes cambiaría radicalmente, en corto tiempo, la faz de la Tierra, produciendo ese tipo de deposición de restos de animales que se habrían extinguido masivamente (Boorstin, 1986; Daniel, 1968).

Hubo otro tipo de reflexión en torno a la forma actual de la tierra y la disposición de los fósiles, la de los fluvialistas, cuyo principio de razonamiento fue llamado “uniformitarismo”: las mismas causas que actúan en el presente actuaron en el pasado. Los fluvialistas pensaban que la misma dinámica de la erosión por viento y agua que ocurre en la actualidad ocurrió en el pasado, y si bien es cierto que grandes movimientos de tierra producen cambios en el paisaje, también es cierto que en muchos depósitos se nota cierta uniformidad en los estratos que corrobora la ausencia de movimientos repentinos de tierra. Si las mismas causas que actúan en el presente actuaron en el pasado, entonces ¿cuánto tiempo tardaría un objeto en quedar doce metros bajo la superficie? El resultado de un cálculo semejante obliga a pensar que la Tierra sea inmensamente más antigua que lo que la *Biblia* señala (Boorstin, 1986; Daniel, 1968).

Al lado de estas discusiones que se llevaron buena parte de la segunda mitad del siglo XVIII crecía el coleccionismo de antigüedades. De esta práctica emerge otra de las aristas que dan forma a la reflexión de los evolucionistas. Christian Jürgensen Thomsen era un anticuario, un coleccionista de monedas, que recibió la misión de poner orden en una colección de artefactos encontrados en asociación con restos

óseos de animales desaparecidos, unos, y otros, que fueron hallados en grandes depósitos de conchas en las costas de Dinamarca. Los clasificó en grupos de cobre, de bronce y de piedra, y a eso después llamarán la Edad de Piedra, la Edad de Cobre y la Edad de Bronce. Ello fue una reflexión que ligó, como parte de los presupuestos de las ciencias modernas, la idea de la biografía humana a la de la biografía de la Tierra. Las edades de la Tierra se homologan a las edades del hombre. Este tipo de razonamiento que mira la variabilidad de los artefactos y los clasifica en grupos, primero, y luego los piensa como manifestaciones de etapas de crecimiento o edades, es ya, fundamentalmente, evolucionista. La vida de un hombre genérico se vuelve modelo para pensar la vida de todos los hombres, la vida de la humanidad. La humanidad entonces tuvo una infancia, una adolescencia y una adultez (Boorstin, 1986; Daniel, 1968). Thompsen se incluye en esta historia gracias a la perspicacia con que organizó, casi que artesanalmente, un conjunto de artefactos. Diríamos que resolvió un problema técnico. Los principios fundamentales del evolucionismo tienen su origen en la reflexión de los fluvialistas, que extendieron la edad de la Tierra, pero no tanto por eso, sino por establecer el uniformitarismo como principio regidor de las ciencias naturales.

El más relevante de esos personajes es Charles Lyell, quien escribió *Principios de geología*. El libro de Lyell era la más depurada demostración del principio de la uniformidad de causas y efectos: en todas las regiones del planeta, en todas las edades de la Tierra, se constata la permanencia de causas y efectos: la física, la biología, la dinámica de los vientos y las leyes de acción del agua son las mismas ahora que en el pasado (Boorstin, 1986). Lo escribió en tres volúmenes que se publicaron entre 1830 y 1833, de tal manera que un joven científico de apellido Darwin, cuando se enlistó como naturalista del Beagle, se llevó el primer volumen; en Argentina obtuvo el segundo; y cuando ya habían pasado el estrecho de Magallanes, en Chile, el tercero. Después de leer a Lyell, llegará a las islas Galápagos. Allí recogerá con escasa dedicación muestras de las diferentes especies de aves; y con sus muestras, y las del oscuro capitán del Beagle, Robert Fitzroy, trabajará durante quince años sobre una teoría que explicaría la variabilidad de las especies. En ese momento Fitzroy era una prometedora figura de la intelectualidad inglesa, pero su brillo se vio oscurecido por una melancolía crónica que

consumió su capacidad intelectual y por el escaso reconocimiento de que fue objeto luego del acelerado ascenso de Darwin. Las reflexiones de Darwin durante todo su periplo fueron de carácter geológico, aunque eventualmente recogió el conjunto de aves con las que trabajaría luego; pero no recogió bien las especies, porque no pensaba que entre isla e isla hubiese diferencias. Quien sí había marcado bien una colección de aves de las Galápagos, fue Fitzroy (Nichols, 2004).

Darwin venía de una familia prestigiosa y tenía un rumbo señalado por su padre, la vida religiosa, su destino era ser sacerdote. De hecho, el modelo de Darwin era Malthus, un sacerdote anglicano que escribió el *Ensayo sobre los principios de población*, otro libro influyente en la teoría de Darwin (Boorstin, 1986). Era un hombre de fe que se desvió hacia las ciencias naturales, pero no por descreer, sino por confirmar los principios de su destino. Dirá que al contemplar las selvas de Brasil, no podía más que admirar la monumentalidad de la creación divina. Aparentemente, Darwin tenía el esqueleto de su teoría desde 1842, pero pensaba que la sociedad no estaba lista para esto y, sobre todo, temía ser atrevido. Se volvió un solitario y se alejó yéndose a vivir en las afueras de Londres. En 1858 llegó la carta de un naturalista aficionado que estaba en las islas Molucas, las mismas que buscaba Magallanes, cuya travesía cuenta Pigafetta en su *Primera vuelta alrededor del globo*. Wallace escribió a Darwin para hacerle conocer un documento que, si le parecía, podía remitir a Lyell para su publicación. Y lo que le mandó era, básicamente, la teoría que Darwin había estado fraguando y que no había querido publicar (Boorstin, 1986).

Fue un golpe durísimo para Darwin. Un aventurero no reconocido, no académico, como Wallace, un hombre de campo, socialista, ateo, escribió, más o menos en los mismos términos, una tesis que él mismo venía pensando tiempo atrás y que estaba en breve en cartas que Darwin había enviado a principios de la década de 1840 a Lyell. Darwin pasó la carta a Lyell y este, ese mismo año, publicó los dos trabajos: los artículos de Wallace y las cartas de Darwin, que fueron leídos en una misma sesión (Boorstin, 1986). Luego Darwin se apresuró a escribir el texto que tuvo atorado durante unos quince o diecisiete años, *El origen de las especies*, publicado en 1859.

Las ideas que proponen Darwin y Wallace no parten de una reflexión exclusiva sobre la naturaleza, sino que tienen su origen en Lyell

y su *Principios de geología*, producto de una sociedad que está mirando al pasado y cuyo pasado se hace cada vez más profundo. Ello gracias a la aceptación del principio de uniformitarismo: el mismo que producirá textos tan distantes y emparentados como *El corazón de las tinieblas* y *La rama dorada*. Con todo, las fuentes del primer evolucionismo en antropología no fueron los descubrimientos de Darwin y Wallace, sino dos tipos de discusiones: de la familia y el parentesco como eje fundamental de la sociedad antes que un hipotético “contrato social”; y la discusión sobre el origen de la religión y la evolución de las ideas. Es en un segundo momento, que no alcanzaremos a abordar aquí, que Steward retomó algunos resultados de una investigación en biología para especular sobre múltiples vías de evolución.

El evolucionismo es un conjunto de ideas necesarias para el surgimiento de una disciplina que tiene su primer impulso en la fascinación con el tiempo en diversos sentidos, una exploración del mundo que deviene una exploración de lo humano. Voy a hablar de tres de estos llamados evolucionistas, tratando de hacer un ejercicio que distingue dos clases de evolucionismo. Por un lado, de dos ingleses y su reflexión sobre la religión, la ciencia y la magia, y por otro, de un estadounidense cuyas investigaciones se desarrollaron en torno a la organización social y los referentes materiales de la evolución. Empezaré con este último.

EL NUDO GORDIANO, LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y LOS REFERENTES MATERIALES DE LA EVOLUCIÓN

A finales de la década de 1960, en un proceso de crítica fortísima a la orientación del primer pénsum que tuvo el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, hubo una gran discusión (esa discusión ha estado siempre y parece sano que así sea) en torno a qué es la antropología, para qué sirve, a quién le sirve y cómo se ha de enseñar. Y dentro de todas esas cosas también se discutió cuáles son los autores que se debían leer. Uno de los resultados fue que hubo dos años de Marx en la formación de los antropólogos, que fueron negociados en dos semestres de Morgan y dos semestres de Marx (Marx I y II, Morgan I y II). Eso fue modificado en el cambio curricular aprobado en 1985, pero se venía trabajando desde finales de la década de 1970. En ese pénsum, que conserva el espíritu del actual, no había espacio para Morgan. La importancia de este autor ha querido

ser mostrada como la primera gran aproximación de nuestra antropología por el profesor Luis Guillermo Vasco en un conocido libro, *Lewis Henry Morgan: confesiones de amor y odio* (1994). Sin embargo, para efectos de esta reseña, me concentraré en tres asuntos suficientemente indicativos de la pertinencia de pensar a Morgan: el nudo gordiano, su estudio de la organización social y los referentes materiales de la evolución.

Lo que se ha señalado como un hecho casi trivial —pero que hay que decir— es que Morgan en su juventud fundó un grupo de lectura llamado Orden del Nudo Gordiano. Lo más que se ha hecho es ponerlo en relación con un reavivamiento de lo griego en el Estado de Nueva York a mediados del siglo XIX; lo hace Fenton en la introducción de la edición centenaria de *League of the iroquois* (1962), antes de decir que Morgan se hallaba en medio del dilema de tener o éxito material o cierto reconocimiento científico. Yo creo que en esa preocupación por lo griego y lo clásico —que se materializó en los nombres de los pueblos (p. ej. Ithaca, Syracuse) y en la aceptación explícita de la existencia de una sociedad secreta con un nombre en sí mismo arcano, en términos ideales reproduciendo ciertas manifestaciones de la estructura social clásica— hay que buscar algo de lo que define o hizo posible la antropología.

El nombre de la Orden hace referencia a un relato según el cual un pastor de la ciudad de Gordio confeccionó un nudo con sus lazos que no podía ser fácilmente deshecho. Tan difícil, que aquel hombre que lograra deshacerlo conquistaría Oriente. Ese hombre fue Alejandro Magno, quien en una solución simple y terrible, con su espada cortó por la mitad el nudo y, en consecuencia, conquistó Oriente. No es solo la referencia al mundo clásico, sino al límite del mundo occidental que con Alejandro se expande; conquista. El nudo gordiano es ambiguo porque plantea una paradoja científica que se rompe por la fuerza, y la fuerza es aceptada como el conocimiento necesario y legítimo. Es un juego del que sabemos su final, que es violento, pero que de todas maneras jugamos. Como la cinta en la línea de meta que se pone no para impedir el paso, sino para que el primero que pase, el ganador, la rompa. Que el nudo gordiano se convirtiera en el primer paso del estudio científico de una cultura particular, los iroqueses, debería llamar más nuestra atención. Es como si los antropólogos descubriéramos

charadas cuyo ingenio, por supuesto, no es nuestro, para que la con-
quistista encontrara el modo menos respetable de resolverlas.

Pero hay otra manera de ver el asunto. La Orden del Nudo Gordiano, en cuanto sociedad secreta, pretende reproducir la lógica de la organización social, sobre todo romana. Esto, en una forma romántica de relación con el pasado que busca reconocerse en él. Pero, muy con el tronar de los tiempos, es posible que haya dirigido su mirada “más allá” y, tras el afortunado encuentro con Ely S. Parquer, se transformara en la Gran Orden de los Iroqueses, la cual busca ingresar dentro de la lógica de las sociedades secretas indígenas. En ambos casos, una preocupación doble: estructura social y, según se verá en sus resultados, reconocimiento en el tiempo.

La transformación de la sociedad secreta griega a la iroquesa se condensa en la investigación que produce el primer texto científico de la antropología: *League of the iroquois* [1851]. El deseo explícito de animar un sentimiento afectuoso hacia los indios, fundado en un conocimiento adecuado de sus instituciones civiles y domésticas, así como la intención de recobrar sus antigüedades y costumbres, parecen no ser lejanos de las indagaciones sobre el mundo griego. Pareciera que hace de los indios unos griegos. Y se relaciona con los indios como con los griegos. Si es así, esto no es más que una relación melancólica con un objeto del que se inventó su pérdida y en cuya búsqueda estamos vertidos. Quede esta intuición baja como un camino por recorrer.

La idea de que la sociedad primitiva es un invento de la primera antropología ha sido mostrada con extensión por Adam Kuper (1988). Para él la sociedad primitiva era la propia sociedad vista en un espejo que distorsiona, la teoría de la sociedad primitiva es acerca de algo que no existe y no ha existido. Pero eso que para Kuper es un tremendo engaño y una confusión reprochable, es la condición de que exista la antropología todavía como aspiración, incluso de no antropólogos. Lo importante no es si existió o no, lo importante es que su búsqueda teórica o física, como la del eslabón perdido, hizo posible el surgimiento de todo un campo no visto antes. Debe ser porque la melancolía es poética y solo así podemos lograr ser otros, o debe ser porque de lo contrario, si no somos poéticos, los otros se nos escapan y solo accedemos a rasgos superficiales y abandonamos la comprensión de las motivaciones fundamentales de las personas.

Por otra parte, la sociedad primitiva es un recurso de orden teórico. Así como los esquemas de la evolución mismos, no dicen que las cosas ocurrieron exactamente así en todas partes, sino que una sociedad primitiva abstraída y, por eso, general, estereotipada para ser comprendida, se comportaría de esa forma. Y en la medida en que hace parte del mundo de los conceptos, ilumina la realidad, porque la realidad no puede ser sin conceptos.

La sociedad primitiva (1980) es el texto que recoge los resultados de la obra de Morgan, pero que oculta la reflexión con la que lo produjo. El orden de su vida científica va del estudio entre los iroqueses al análisis comparativo de los sistemas de consanguinidad y afinidad, a su esquema general de la evolución de las sociedades. Los postulados que guiaron sus investigaciones, al decir de Lisón Tolosana (1980: 36), pueden resumirse así: la terminología clasificatoria de parentesco es una “condensación verbal de funciones, derechos y obligaciones sociales que están a la base de la organización social y política”; los sistemas de parentesco tienen un ritmo de cambio muy lento, el cual permite que parezcan anacrónicos en relación con los sistemas sociales en los que se incluyen. Cuando esto pasa, la nomenclatura de parentesco refleja condiciones anteriores de la sociedad como tipos de matrimonio y de familia en desuso. Todos los sistemas de parentesco distinguen consanguíneos de afines, salvo que la noción de consanguinidad no es la misma en todas las sociedades. Para verificar la distribución de tipos de filiación y de tipos de nomenclatura de parentesco, Morgan da inicio a una modalidad de investigación monumental que agota el territorio norteamericano y algunas partes del oriente de Asia. Necesita establecer un gran esquema que le permita comparar. Idea unas notas y preguntas (*Notes and Queries*) y las envía a diferentes zonas de Estados Unidos. ¿Qué tipo de reflexión está haciendo allí? Está partiendo del uniformitarismo como principio ordenador de la información. Las mismas leyes de pensamiento que rigen una sociedad pueden estar rigiendo en otras, y la solución que se le da a la organización social en un lugar no puede ser particular, pues si así fuera, entonces eso es poco interesante para la ciencia. Cuando hace esa gran recopilación, escribe *Systems of consanguinity and affinity of the human family* [1860].

A partir de entonces, Morgan empieza a probar hipótesis acerca de la variabilidad que encuentra: es posible que la familia como la

conocemos no sea de la misma forma y no haya sido de la misma forma en todas partes. Si la familia no ha sido de la misma forma en todas partes, ha debido ir cambiando a lo largo del tiempo; debemos poder establecer tipos de familia relacionados con una mayor complejidad social. Así mismo, ingresa en una especulación lógica, porque no podemos acceder al pasado, tenemos que reconstruir. Para la evolución de la familia propuso la existencia de *familia consanguínea*, *familia punalúa*, *familia sindiásmica* y *familia monógama*. Estos tipos de familia serían etapas de un proceso de cambio y de “complejización”. Entonces establece un tipo de evolución o de transformación de la familia y les da una serie de atributos, entre los cuales la terminología de parentesco y la filiación son claves. En la *familia consanguínea* todos son consanguíneos y se casan con consanguíneos.

La *familia punalúa* era matrilineal, las mujeres tenían un elevado rango en la estructura social y ocurría en sociedades que eran organizaciones de familias asociadas. *Punalúa* quiere decir ‘compañera o asociada’; para que existieran asociadas debía haber por lo menos dos grupos. Dice que probablemente las familias punalúa surgieron en sociedades cercanas que estaban en contacto; Lévi-Strauss (1980) llamará a eso “organizaciones dualistas”.

Después ocurriría la *familia sindiásmica* cuyo único cambio estratégico respecto a la anterior es que de la matrilinealidad se pasa a la patrilinealidad. Ese cambio es fundamental porque está relacionado con el surgimiento del Estado. Nuestra noción de patria potestad y de patria tiene que ver con un tipo de organización social en donde se hereda por línea paterna. Un elemento adicional que resaltaré Engels (1964) —y que hará parte justamente de su elaboración del trabajo de Morgan— es el surgimiento de la propiedad privada. En la familia sindiásmica o en las organizaciones que tienen este tipo de familia es en donde aparece la noción de propiedad privada, la cual aparece en el momento en que hay un sujeto que se puede apropiarse del trabajo de los demás, y ese será un patriarca que hace de su condición ley de la naturaleza.

Esta reflexión sobre la familia, la consanguinidad, los tipos de familia y la evolución o las agrupaciones de la familia a lo largo del tiempo va a tener incidencias en la antropología posterior; el texto clásico de pa-

rentesco que todavía leemos, *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss (1969), es un libro dedicado a Lewis Henry Morgan.

La certeza de que las sociedades van cambiando y se van haciendo complejas y de que necesitamos tener unos referentes materiales que den cuenta de ese cambio se encuentra más desarrollada en *La sociedad primitiva*. Si buscamos unos referentes materiales que den cuenta del cambio a lo largo del tiempo, o del progreso de las sociedades, o del cambio de las sociedades, se encuentra con que sí es posible a partir de lo que él llamará “inventos y descubrimientos”, que configurarán una “forma de subsistencia” (Morgan, 1980). Engels y Marx lo llamaron antes “modo de producción”: es posible entonces rastrear la evolución, el cambio, la transformación o la complejización de las sociedades. Esos inventos y descubrimientos son elementos universales que marcan el paso entre salvajismo inferior, medio y superior; barbarie inferior, media y superior: el descubrimiento del fuego, el descubrimiento o la invención del arco y la flecha, la cerámica, la aparición de la agricultura, el arado, la fundición de cobre, hierro y bronce y la aparición de la escritura.

Entre las lecturas que hubo de la obra de Morgan rescato dos, aunque hay múltiples. Primero, una que tiene que ver con la historia del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, que es la lectura del profesor Vasco, quien a la vez tiene un antecedente en la lectura de Engels. Recordemos que Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1964), coge *La sociedad primitiva* y transplanta esas reflexiones a un problema que le interesa mucho más: el surgimiento de la propiedad privada. Su tesis es que Morgan descubrió por su cuenta los principios fundamentales del materialismo histórico, que se encuentran en *La ideología alemana* (1987), escrita por Engels y Marx entre 1845 y 1846, pero que no fue publicado sino hasta mucho después de la muerte de ellos. La discusión es, justamente, con los ideólogos alemanes, quienes creían que lo fundamental del hombre y de las sociedades mora en las ideas, los discursos, en aquello que se dice, aquello que —para usar una fórmula malinowskiana— “dicen que son”; las ideas estarán fundamentalmente en la religión y en el arte. Lo que define al ser humano, en opinión de estos autores, lo que hace al hombre y lo que hace a las sociedades, es el trabajo. El hombre debe ser estudiado desde un punto de partida materialista, en el trabajo se decide qué son los hombres. En un breve

libro que se llama *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (1970), Engels dice que es la mano, el trabajo físico, el trabajo material y el desarrollo de habilidades manuales lo que produce al hombre; en esta medida el hombre es producto de su propio trabajo, es un producto de su transformación de la naturaleza. Más aún, en el trabajo la naturaleza toma conciencia de sí misma. Engels trata la “correlación de crecimiento”, cuya tesis es que el cerebro creció, pero no porque el hombre se estuviera puyando el cerebro para que le creciera, sino porque es la producción, su materialidad, el enfrentarse a transformar la naturaleza y a producir de manera cada vez más efectiva, lo que hace que el hombre cambie, o evolucione, o crezca, o se desarrolle.

Si Morgan descubrió por su cuenta el materialismo histórico, entonces lo que encontramos en su obra es una teoría de la historia. Y la terminología que Morgan usa para dar cuenta de eso va a ser apropiada por la arqueología. Nuestras nociones de tribu, banda y Estado (Morgan no habla de cacicazgos porque eso es un asunto que surgirá después, con la discusión sobre el “modo de producción asiático”), nociones fundamentales que usa la arqueología y con las que se piensa el registro arqueológico, son dadas por Morgan. De hecho, las posteriores elaboraciones de Morgan tienen que ver con el evolucionismo multilíneal en Norteamérica.

Hay, pues, en Morgan tres facetas que son parte fundamental de toda la antropología. La primera, en los inicios de la antropología, el nudo gordiano como materialización del enamoramiento melancólico de la modernidad con el pasado clásico. La segunda, la preocupación “natural” que dio un brinco desde el interés por las sociedades secretas en el mundo clásico a la “organización social” de las sociedades indias de América. Y, finalmente, la concentración de un interés materialista por los referentes concretos de la evolución, que estaría emparentado con la reflexión marxista sobre los modos de producción. Si atendemos a las líneas iniciales de *La sociedad primitiva*, leeremos que el proceso de cambio histórico será visto a través de dos lugares predilectos: las formas de gobierno y los medios de subsistencia.

LAS SUPERVIVENCIAS, LA MAGIA Y EL HORROR

Si Morgan fue un materialista, los evolucionistas ingleses, Tylor y Frazer, al contrario, hicieron una reflexión que se concentraba mucho

más en la religión y en el arte: enfocaban su atención no en las formas de organizar la producción, sino en lo que las sociedades decían de sí mismas. Justamente, en ese lugar crítico que indicaron Marx y Engels en los ideólogos alemanes.

De Tylor, un personaje enfermizo que fue enviado por su padre de viaje a Cuba y a México, y que de su estancia en ambos países tiene su primer escrito, rescatamos dos cosas: el primero que habla de antropología es Tylor, el primero que imparte un curso de antropología es Tylor (lo hace en Cambridge) y la primera definición de cultura, con la que trabajamos, que es la más elemental, la más amplia, la más ambigua por lo mismo, pero es la primera definición con la que trabajaron los antropólogos, es de Tylor. Esta puede leerse en un texto llamado *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, que en español figura en dos volúmenes (1977).

Escribe Tylor: “La cultura o civilización tomada en su sentido etnográfico amplio es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (1977). De lo anterior interesa resaltar que ese *todo* está compuesto por aquello que es aprendido. Pero lo que aprendemos está dado en términos, no materialistas como en Morgan, sino, en cuanto conocimiento, creencia, arte, etc., en términos idealistas. Para acceder al campo del conocimiento, del arte, de las creencias, de la moral o de las leyes, es preciso que nos concentremos en un cuerpo de ideas que gobiernan la vida de la cultura. Ciertamente, aunque se incluyan los hábitos o las costumbres, estos y aquellas son relevantes mientras puedan ayudar a descubrir las creencias asociadas, las ideas.

Por otro lado, Tylor dice que existen unos principios generales que debemos tomar en consideración para poder estudiar la cultura o la civilización. Primero, que “la uniformidad que impregna a la civilización se debe a la acción uniforme de causas uniformes” (1977). Eso es lo mismo que dice Lyell para la geología, aplicado ahora al estudio de las civilizaciones: el hombre es hombre desde que es hombre, y desde que es hombre existen las mismas leyes de pensamiento y las mismas causas producen los mismos fenómenos en todas las partes del globo. En cuanto civilizaciones todas las culturas, porque usa los

dos conceptos como sinónimos, son una y la misma porque obedecen a las mismas leyes. Además, aparte de que existe uniformidad, existe variación. ¿A qué se debe esa variación? Los diferentes grados de la civilización, escribe Tylor, “pueden considerarse etapas de desarrollo o evolución como resultado de la historia previa” (1977). A partir de este principio, Tylor dispone las diferencias de la cultura en una línea de tiempo. La misma que se formó como naturalización de la idea de historia; la línea del tiempo en Tylor es condición primera para entender las diferencias de la cultura.

Ahora bien, tres pasos para poder hacer el análisis de la cultura. Primero, analizar en detalles y clasificar. Dentro del vasto repertorio de la cultura se recogen muchos datos y se clasifican en grupos de acuerdo a su condición de creencias, leyes, costumbres o artes. De allí salen grupos. Tylor (1977) considera que esos grupos se producen como evolución de uno en otro. La empresa de él, como la de Morgan, es totalmente abarcadora; pide disponer de un enorme conjunto de detalles etnográficos de muchas sociedades para poder hacer paquetes y después poderlos ubicar en un marco evolutivo o en una línea temporal. Finalmente, propone la realización de un esquema general de evolución. Uno de esos esquemas generales es propuesta del mismo autor, para quien las ideas religiosas evolucionan del animismo al politeísmo y luego al monoteísmo.

Probablemente el más socorrido concepto de Tylor es la noción de supervivencia. Como su argumento no es que todas las sociedades vayan en una línea recta hacia la evolución y que todos vayamos indefectiblemente hacia el monoteísmo, sino que simplemente la evolución es un proceso de cambio, y a veces en esos procesos de cambio quedan algunos rezagos de otros periodos, de otras épocas, propone llamar a esas manifestaciones “supervivencias”. Lo interesante de este concepto es que pueden verse en el espíritu de la época pesquisas en otros contextos, como la historia del arte o la naciente psicología, en las que hay conceptos con una evidente relación (cfr. Ginzburg, 1989; Gombrich, 1999). Las supervivencias tienen un carácter residual, poco funcional para la cultura de la que son fenómenos, pero que pueden dar cuenta de aspectos que ni los mismos sujetos reconocen. Dice Tylor que muchas supervivencias pueden ser ecos de “una rama filosófica salvaje” (1977). Es el caso de una gran variedad de juegos que

moran en un lejano lugar del que son supervivencias y, a la vez, hacen parte de un pasado oscurecido cuyo sentido último se escapa. Ciertamente, el contenido profundo de estas manifestaciones se escapa a la conciencia de los sujetos de la cultura. Las supervivencias son, pues, la manifestación superficial de un significado escurridizo. Tylor ve en la costumbre, aún en uso, de “saludar” el bostezo, un ejemplo de creencias animistas según las cuales en el bostezo (y podríamos agregar su contrario estructural: el estornudo) se pone en riesgo el alma de quien bosteza (1977). Un buen trecho de la presentación de la magia como supervivencia se detiene en la astrología de los siglos xv y xvi como elementos propios de la Edad Media que se conservan en los sectores atrasados de la Europa contemporánea de Tylor. Es de este autor la idea de que la magia es una pseudociencia elaborada y sistemática: “es un sistema filosófico sincero, pero engañoso”.

Un lugar aún más interesante para pensar una relación profunda con el concepto de supervivencia, en donde fue tan fértil como en la antropología británica, es el campo de investigación inaugurado por Aby Warburg en su biblioteca que pasó de Alemania a Inglaterra hacia 1930, convirtiéndose en Instituto (Gombrich, 1999). La pesquisa fundamental de Warburg era una pregunta constante por los rasgos del arte clásico que rescató el Renacimiento (cfr. Ginzburg, 1989; Gombrich, 1999). Tenía Warburg la intuición —cultivada luego por Saxl (1989)— de que las imágenes tenían una vida larga y que centrando la atención en los detalles de las obras de arte, era posible recuperar una historia evolutiva de estas. En las imágenes del arte del canon occidental habría un limitado conjunto de formas que habrían sobrevivido desde la antigüedad clásica y que estarían presentes incluso en el siglo xx en imágenes tan prosaicas como las jugadoras de tenis (Warburg, 2005). Esos motivos pictóricos elementales serían “imágenes supervivientes” de un pasado oscuro. En el texto clásico de esa pesquisa, *El ritual de la serpiente* (2004), Warburg sostiene, en una hermosa prosa, que Oraibi, el lugar de América en donde presencié la realización de una ceremonia de los indios pueblo, y Atenas, cuna del arte griego que produjo el *Lacoonte*, se parecen. Con todo lo extravagante que pueden parecer este tipo de comparaciones, tienen su encanto en rescatar para la antropología la posibilidad de que el etnólogo lance lejos sus redes y recoja frutos insospechados e iluminadores.

Tylor es, además, uno de los primeros evolucionistas preocupados por los baches del método comparativo; Stocking en su conocido artículo *La magia del etnógrafo* (1993), que es una historia de las transformaciones en el trabajo de campo en la antropología inglesa, muestra que muy pronto este autor empezó la redacción, a la manera de Morgan, de las *Notes and Queries* para misioneros y administradores coloniales. Pero además propuso un plan de etnografía extensiva (del que participó el joven Boas) y un programa de especialización para la formación de antropólogos —profesionales especializados para recoger los datos con los que trabajarían los “titanes de sillón”—. Es del empuje de Tylor de donde salen las primeras expediciones que, como recuerda Stocking, copiaban estrategias de las ciencias naturales y de la psicología. Otro de estos titanes, seductor del etnógrafo mítico de nuestra disciplina (el argumento también es de Stocking), fue Frazer.

El trabajo de Frazer es gigantesco y lo que conocemos de él es mínimo. *La rama dorada* (1945), su libro más conocido, es una empresa titánica desarrollada durante más de 22 años, entre 1890 y 1912. Lo que nosotros leemos y que está traducido al español es un resumen hecho por el mismo autor y publicado en 1922. Empieza Frazer hablando sobre un cuadro de un pintor de la Inglaterra isabelina que tiene por título *La rama dorada*. Ese cuadro de Turner ilustra una leyenda ávidamente consumida por siglo XIX; la leyenda de un hombre que es sacerdote, rey, asesino y condenado, un personaje atormentado porque vendrá alguien a matarlo para volverse rey, sacerdote y asesino; el vigilante de un árbol mágico en los alrededores del lago en el bosque de Nemi, en Italia. Es entonces una disquisición sobre la costumbre que, dirá Frazer, parece bárbara, pero que se ubica en el corazón del territorio civilizado por antonomasia del mundo clásico. El supuesto es que para entender esa costumbre será necesario rastrear sus elementos en otras tradiciones, más bárbaras que la que la produjo, y por eso, en un bello pasaje, nos invita a levar anclas y ajustar las jarcias para disponernos a un largo viaje allende de los mares mediterráneos. Su pesquisa, finalmente, se dirige a explicar los aspectos fundamentales de la magia, su naturaleza, y sus diferencias con la religión y la ciencia.

La magia y la ciencia parten de dos principios universales del pensamiento humano. La asociación de ideas por semejanza y la asociación de ideas por contigüidad. Salvo que de estas formas primitivas

de pensamiento surge uno que es ciencia espuria y arte abortado, y otro que es ciencia. El mago y el científico creen que existen leyes que se aplican en todos los casos y son universales, pero, como dirá Lévi-Strauss (1974), el mago cree en una sobredeterminación de causas, mientras que el científico aísla contextos. El mago hace de dos posibilidades de razonamiento leyes de la naturaleza: una de asociación por semejanza y otra de asociación por contigüidad. Para el mago “lo semejante produce lo semejante” y “lo que estuvo en contacto permanece en contacto”. Nosotros usamos de esos principios de la magia mucho más de lo que pensamos: un buen lugar para pensar la permanencia de dichos principios del pensamiento mágico es el amor.

Interesa postular dos ideas. La primera, que hay en *La rama dorada* una evidente pretensión por incorporar el mundo clásico, ese del que se enamoró la modernidad, dentro de un rango más amplio de sociedades. Ese giro será fundamental para el desarrollo de la antropología, pese a que para muchos autores el objeto de nuestra disciplina sean las sociedades no occidentales. Pero muestra, también, que es en la antropología en donde se podrían objetivar rasgos de la cultura que parecen fundamentalmente occidentales, como la melancolía y el tiempo. Parte de esa tarea ya la hemos iniciado (cfr. Suárez Guava, 2003; 2006; 2007).

De Tylor y Frazer hay desarrollos en la antropología posterior. La discusión por los principios del pensamiento humano tiene un ejemplo de continuidad primero en Lévi-Strauss (1974), y luego en Goody (1985). Una refinación de los axiomas de semejanza y contigüidad aparece en Mery Douglas (1973) y Edmund Leach (1985). Esas referencias, por cierto, nos ponen en el camino de la antropología simbólica, y son numerosas las deudas que este conjunto de estudios tiene con los evolucionistas ingleses.

En la medida en que estas ideas eran parte del “ambiente intelectual” de la época, podemos encontrar, por lo menos, otro lugar con una reflexión afín, y muy probablemente inspirada en la lectura de *La rama dorada: El corazón de las tinieblas* (2004), de Conrad. Stocking (1993) ve una posible relación entre Malinowski y Kurtz, el protagonista del drama selvático, el hombre blanco, melancólico, que devora la selva y es devorado por ella. Yo creo que es posible rastrear una posible relación entre la experiencia del horror, el pesar creciente de descubrir que

no hay gran diferencia entre la oscuridad del corazón del salvaje y el del hombre blanco, y el descubrimiento de los principios universales de pensamiento. Aquello que hizo posible la antropología, que todos los seres humanos fuésemos el mismo, y todas las culturas la cultura, es para Conrad y, presumiblemente, para muchos lectores de *El corazón de las tinieblas*, motivo de espanto.

Una de las más fuertes críticas al evolucionismo en antropología tiene que ver con los prejuicios acerca del tiempo que suponen los argumentos más generales de estos pensadores. La idea de Fabian (1983) es que “el otro” de la antropología ha sido construido en la distancia no solo espacial, sino también temporal. La noción misma de “primitivo” viene a ser correlato de esa certeza. Esas distancias, sobre todo la temporal, serían un enorme problema para una ciencia que funda su razón de ser en el abandono de todo prejuicio. Sin embargo, la conclusión que extrae de ese hecho cierto es problemática: para Fabian (1983) el tiempo es un hecho universal y, en consecuencia, todos vivimos el mismo tiempo, todos “somos contemporáneos”. Yo creo que el encanto que guardan las paradojas de la magia y de las creencias religiosas, que es el mismo que encubren los complicados sistemas de parentesco, tienen que ver con una intuición poderosa que germinó en la antropología de los primeros evolucionistas: no somos contemporáneos, no vivimos en el mismo tiempo. Existe, para el que se acerca al universo indígena americano —no hablemos de otras partes del globo— la certeza que siempre espera ser nuevamente comprobada de que el universo no funciona de la misma forma para ellos. Allí el espacio y el tiempo se comportan de formas tan arduas que nuestras categorías difícilmente los traducen. Y, sin embargo, creemos que la comunicación es posible porque algo en nosotros, que por ser desconocido hemos ubicado en el inconsciente (y eso siempre es “historia reprimida”), logra hacer comprensible el murmullo de esos otros mundos. Páramo (1992) argumenta que el tiempo latinoamericano debe tener presente una lógica distinta de la del tiempo europeo. Yo tengo la certeza de que el tiempo andino es esencialmente distinto del tiempo moderno (cfr. Suárez Guava, 2003; 2007). Sin embargo, el tiempo andino cura las dolencias del tiempo moderno (cfr. Suárez Guava, 2007): ello es posible gracias que se comunican de alguna forma. Según Tylor (1977: 160),

Nadie que pueda ver lo estrecha que puede ser la relación entre la cultura moderna y la condición del salvaje más primitivo, se sentiría inclinado a acusar a los estudiosos que dedican su trabajo incluso a los hechos más bajos y más triviales de la etnografía, de gastar su tiempo en la satisfacción de una frívola curiosidad.

Comprender, sin cortar por la mitad tajante y racional, todos los tiempos no modernos que nos rodean. Ellos son nudos gordianos que desafían nuestra comprensión. Porque la melancolía que produce el auge del capital puede ser curada en tomas de yagé, una tarea de la antropología, de la antropología colombiana, es hacer magia del horror.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1995 [1977]). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Bartra, R. (1992). *El salvaje en el espejo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Difusión Cultural & Ediciones Era.
- Bartra, R. (2005). *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boorstin, D. (1986 [1983]). *Los descubridores*. Traducción de Susana Lijtmaer. Barcelona: Editorial Crítica.
- Burckhardt, J. (1985 [1860]). *La cultura del renacimiento en Italia*. Traducción de Jaime Ardal. Barcelona: Orbis.
- Collingwood, G. (1950 [1945]). *Idea de la naturaleza*. Traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Conrad, J. (2004 [1902]). *El corazón de las tinieblas*. Traducción de Sergio Pitol. Bogotá: Casa Editorial *El Tiempo*.
- Chamisso Von, A. (1972). *La maravillosa historia de Peter Schlemihl o el hombre que perdió su sombra*. Traducción de J. Prat. Barcelona: La Gaya Ciencia.
- Daniel, G. (1968 [1961]). *El concepto de prehistoria*. Traducción de Ramiro Sánchez Sanz. Barcelona: Editorial Labor.
- Douglas, M. (1973 [1966]). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Traducción de Edison Simons. Madrid: Siglo XXI de España.
- Eco, U. (1987, abril). La línea y el laberinto: las estructuras del pensamiento latino. *Revista Vuelta*, 18-27.

- Engels, F. (1964 [1884]). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Traducción de Juan Antonio de Mendoza. Buenos Aires: Claridad.
- Engels, F. (1970 [1896]). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Bogotá: Gráficas Modernas.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fenton, W. (1962). Introduction. En L. H. Morgan [1851], *League of the Iroquois*. Secaucus: The Citadel Press.
- Focillon, H. (1966 [1952]). *El año mil*. Traducción de Consuelo Berges. Madrid: Alianza Editorial.
- Frazer, J. (1995 [1922]). *La rama dorada: magia y religión*. Traducción de Elizabeth y Tadeo Campuzano. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, A. (1995 [1992]). *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Traducción de Benito Herrero Amaro. Madrid: Cátedra.
- Ginzburg, C. (1989 [1986]). De A. Warburg a E. H. Gombrich. Notas sobre un problema de método. En C. Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gombrich, E. (1999 [1970]). *Aby Warburg: una biografía intelectual*. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Alianza Editorial.
- Goody, J. (1985 [1977]). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Traducción de Marco Virgilio García Quintela. Madrid: Akal.
- Hocke, G. R. (1961 [1927]). *El manierismo en el arte*. Traducción de José Rey Aneiros. Madrid: Guadarrama.
- Klibansky, R., Panofsky, E. & Saxl, F. (1991 [1964]). *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*. Traducción de María Luisa Balseiro. Madrid: Alianza Editorial.
- Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. London & New York: Routledge.
- Le Goff, J. (1987 [1986]). *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Traducción de Alberto Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Leach, E. (1985 [1976]). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos, una introducción al uso del análisis estructural*. Traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández. México & Bogotá: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1974 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lévi-Strauss, C. (1980 [1958]). *Antropología estructural*. Traducción de Eliseo Verón. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1969 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducción de Marie Therése Cevasco. Buenos Aires: Paidós.
- Lisón T., C. (1980). Prólogo. En L. H. Morgan, [1877], *La sociedad primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso; Bogotá: Editorial Pluma.
- Marx, K. (1946 [1868]). *El capital: crítica de la economía política*, vols. I y III. Traducción de Wenceslao Roces. Bogotá & México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. & Engels, F. (1988 [1848]). *Manifiesto del Partido Comunista*. Pekín: Ediciones en Lenguas extranjeras.
- Marx, K. & Engels, F. (1987 [1845-1846]). *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Editorial Grijalbo.
- Morgan, L. H. (1970 [1860]). *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Oosterhout, The Netherlands: Anthropological Publications.
- Morgan, L. H. (1980 [1877]). *La sociedad primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso; Bogotá: Editorial Pluma.
- Morgan, L. H. (1962 [1851]). *League of the Iroquois*. Secaucus: The Citadel Press.
- Mumford, L. (1998 [1934]). *Técnica y civilización*. Traducción de Constantino Aznar de Acevedo. Madrid: Alianza Editorial.
- Nichols, P. (2004 [2003]). *Darwin contra Fitzroy: el dramático enfrentamiento de dos mundos a bordo del Beagle*. Traducción de Jorge Fondebrider. Madrid: Temas de Hoy.
- Panofsky, E. (1991 [1927]). *La perspectiva como "forma simbólica"*. Traducción de Virginia Careaga. Barcelona: Tusquets Editores.
- Panofsky, E. (2001 [1962]). El Padre Tiempo. En E. Panofsky, *Estudios sobre iconología* (pp. 93-137). Traducción de Bernardo Fernández. Madrid: Alianza Editorial.
- Páramo R., G. (1979). Un examen lógico-matemático de la continuidad del tiempo histórico. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 9, 77-122.
- Páramo R., G. (1992, abril/junio). Tiempo europeo, tiempo latinoamericano. *Aleph*, 81.
- Pigafetta, A. (1963 [1525]). *Primer viaje en torno del globo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Poe, E. A. (1992). El pozo y el péndulo. En *El gato negro y otros cuentos* (pp. 9-31). Traducción de Javier Escobar Isaza. Santafé de Bogotá: Editorial Norma.

- Riche, P. (1990 [1987]). *Gerberto. El Papa del año mil*. Traducción de Isabel París Bouza. Madrid: Editorial Nerea.
- Saxl, F. (1989 [1957]). *La vida de las imágenes. Estudios iconográficos sobre el arte occidental*. Traducción de Federico Zaragoza. Madrid: Alianza Editorial.
- Stocking (Jr.), G. (1993 [1983]). La magia del etnógrafo: historia del trabajo de campo en la antropología británica 1870-1922. En H. Velasco *et al.*, *Lecturas de antropología para educadores: el ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Editorial Trotta.
- Suárez G., L. A. (2007). *El anciano cojo y la dama esquiva. Notas para la antropología del tiempo moderno*. Tesis de Maestría en Antropología Social no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez G., L. A. (2003). *La lógica del performance y el análisis cultural contemporáneo*. Ponencia presentada en el simposio Sobre el Ejercicio Etnográfico en Colombia en el marco del x Congreso Colombiano de Antropología. Manizales, Colombia.
- Suárez G., L. A. (2006). *Ruinas y melancolía en la temprana antropología colombiana*. Ponencia presentada en el simposio “Lo ideal” y “lo material” en la arqueología suramericana en el marco del iv Congreso de Arqueología en Colombia. Pereira, Colombia.
- Suárez G., L. A. (2003). *El tiempo entre los inga de Bogotá. Una experiencia etnográfica*. Serie Encuentros, Colección Mejores Trabajos de Grado. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Tylor, E. B. (1977 [1870]). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuac.
- Vasco U., L. G. (1994). *Lewis Henry Morgan: confesiones de amor y odio*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Vasco U., L. G. (2002). Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos. En *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india* (pp. 452-486). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Verne, J. (S. f.). *El maestro Zacarías*. Consultado en septiembre del 2006, en <http://www.librodot.com>.
- Warburg, A. (2005 [1966]). *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Traducción de Elena Sánchez. Madrid: Alianza Editorial.
- Warburg, A. (2004 [1988]). *El ritual de la serpiente*. Traducción de Joaquín Etoarena Homaeche. México: Editorial Sexto Piso.

**EL INDIVIDUO: SINGULARIDAD
CULTURAL Y DESARROLLO SOCIAL.
UNA MIRADA DESDE LA ARQUEOLOGÍA***

*The individual: cultural singularity and social
development. An archaeological approach*

CARLOS AUGUSTO SÁNCHEZ **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Algunos apartes de este escrito fueron presentados como ponencia con el título “El ser social y la singularidad del cambio cultural”, en la IV Reunión Internacional de Teoría en Arqueología, que se llevó a cabo en la ciudad de Catamarca, Argentina, en junio del 2007.

** casanchez@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 06 de abril del 2007 · aprobado: 21 de agosto del 2007

RESUMEN

El propósito de este escrito es debatir sobre la calidad de la función de los individuos en los procesos de cambio cultural y de desarrollo social. El punto de partida es una crítica al libre albedrío que la idea de agencia otorga al individuo en esos dos hechos latentes de la cultura y de la historia social. Si bien es frecuente que algunos afectos a esta perspectiva recurran a sentencias aisladas generadas en la teoría marxista para tratar de justificar sus elucubraciones, las apreciaciones esgrimidas aquí se guían por los principios generales del materialismo histórico, y se toma como referente empírico la información arqueológica relacionada con algunos hechos económicos, políticos e ideológicos acaecidos en épocas prehispánicas en el sur del Alto Magdalena.

Palabras clave: *individuo, agencia, ser social, cambio cultural, desarrollo social.*

ABSTRACT

The purpose of this paper is to debate about the quality of the function of individuals in the process of cultural change and social development. The starting point is a critique on the free will given by the idea of agency to the individual in those two underlying facts of culture and social history. Since it is not uncommon for some supporters of this perspective to resort to out-of-context statements taken from the classic Marxist works, in order to justify their lucubrations, the opinions expressed in this article are therefore guided by the basic principles of historic materialism, and they allude to archaeological information related to economical, political and ideological facts, occurred during the prehispanic period in the Upper South Magdalena river, as empirical points of reference.

Keywords: *individual, agency, social being, cultural change, social development.*

Que “los hombres hacen la historia” y que “la sociedad no es un mero agregado de individuos, sino la articulación de relaciones que se establecen entre ellos”, son proposiciones de amplia aceptación, uso y abuso en las ciencias sociales. En la arqueología, en particular, resultan ser sofismas cuando, como frases descontextualizadas (especialmente respecto de la primera), se convierten en el sustento de elucubraciones que abiertamente son antítesis de ellas, pero con cuyo uso se trata de generar credibilidad a sandias elucubraciones sobre el individualismo y su papel protagónico en la historia. Me refiero a aquella noción de *agencia* o de la acción, en la que el individuo es un ser ontológico absolutamente racional y autónomo en sus propósitos y actos, debido a lo cual se producen los cambios culturales y las transformaciones sociales.

Parafraseando a Marx (1975: 95), al hacer la historia, los seres humanos no actuamos por libre albedrío, no nos comportamos según circunstancias elegidas por nosotros mismos, sino condicionados por las circunstancias con las que nos encontramos, las cuales imperan en nuestros momentos históricos y en alta proporción y esencia nos han sido legadas. Sin embargo, aquellas circunstancias las transformamos de acuerdo con las nuevas necesidades que afrontamos y debemos solventar en la sociedad en que vivimos.

Ahora, las relaciones que se generan y determinan entre los individuos tienen como razón y escenario el proceso de producción de las necesidades sociales y materiales, producción que tiene carácter social, pues los seres humanos jamás nos hemos ocupado de la solución de las necesidades en forma aislada, de ahí que, sin excepción, todos los individuos portamos funciones sociales. En consecuencia, el propósito de las ciencias sociales debe ser conocer y explicar las circunstancias históricas, las acciones sociales y esas causas que generan grandes acontecimientos en la historia, pues ellas se convierten en accionares conscientes de los grandes conglomerados sociales y de quienes fungen como sus líderes.

Para pervivir, una sociedad debe reproducir sus condiciones de existencia; en otras palabras, una estructura social, un sistema productivo, una forma de vida, perdura en la medida en que logre producir. Pero producir a largo plazo, posibilitar la reproducción de una estructura, exige la reposición permanente de todos los requerimientos que

hacen posible la producción y la reproducción, en consecuencia, es necesario renovar constantemente la energía de los actores sociales, sus habilidades, conocimientos y las herramientas que hacen posible la producción; factores heredados todos de procesos productivos anteriores, reformados de acuerdo con las nuevas necesidades que se afrontan. Por supuesto, por ser inherente, en este periplo se preserva el sistema de relaciones entre los individuos y entre los conglomerados de ellos, propio de la estructura en reproducción.

Ahora bien, en la vida real tanto del pasado como del presente, la reproducción, por ejemplo, de los medios de trabajo es fácilmente perceptible, pues en primera instancia se trata de los objetos sobre los que los individuos realizan acciones para obtener un producto (*v. gr.*, las especies cazadas, la tierra agrícola y la red comercial); también podemos apreciar con bastante certeza la tecnología de que se valen para lograr los productos que desean, la punta de flecha para la caza, la coca para sembrar y el computador para agilizar las transacciones, e igual sucede con las locaciones en donde se lleva a cabo ese trabajo, un valle, la unidad de tierra y la oficina bancaria, respectivamente.

Estos medios de producción, sin embargo, carecerían de sentido sin el factor que los concretiza como tales, la acción, la energía, en fin, el trabajo humano, del que casi siempre los arqueólogos solo advertimos sus condiciones y referentes de su existencia física representadas en las viviendas, talleres, restos óseos, residuos de alimentos, vestuario y parafernalia cotidiana. Al respecto, con poca frecuencia percibimos que también es necesaria la reproducción de la energía humana o fuerza de trabajo en su doble naturaleza, biológica y social. A pesar de la importancia capital de las dos esencias, en el caso que tratamos aquí, es necesario saber cómo se generan las destrezas de la fuerza de trabajo, indispensables para funcionar en el sistema de producción. Pues bien, esas habilidades se adquieren en la partida de caza, en el quehacer cotidiano de la maloca, en la escuela de oficios, en la universidad. Ahora bien, no basta con identificar esos ámbitos. A la vez, es de suma importancia considerar que se trata de instituciones en las que no solo se transfiere y se genera conocimiento y se forjan destrezas técnicas, también se transmiten mitos e historias, símbolos y conceptos abstractos, se inculcan normas y reglas de comportamiento,

no de cualquier orden, sino del establecido, del dominante, del que se precisa reproducir. En esencia, es allí en donde se prepara al individuo y se forja el sujeto social para que ocupe un lugar definido en el sistema productivo.

Esto es así, tanto si pensamos en términos de procesos de cambio cultural o si lo hacemos respecto de las transformaciones o evolución social; acontecimientos que son substancialmente diferentes, pues el primero se refiere a la dinámica y estrategias implementadas para lograr la reproducción de un determinado régimen social de producción y de sus relaciones concomitantes, hechos que son del orden singular; el segundo consiste en la liquidación y sustitución de un régimen de relaciones sociales de producción por uno totalmente nuevo (subsecuentemente cambios en la organización política, la fiscalidad, la ley, el conocimiento, la tecnología, los sistemas de significados). En otras palabras, el individuo no es el sujeto de la Historia, no es por su merced que ella se produce. Si de agentes activos de la historia podemos hablar, ellos son los conglomerados sociales antagónicos, cuyo enfrentamiento es precisamente el que posibilita el cambio cultural y produce la transformación social. No obstante, a pesar de que la historia es el resultado de la actividad del sujeto social que persigue fines, no significa que se trate de un ente pasivo; los individuos somos, con frecuencia, conscientes *en* la Historia, ya que la acción social necesita de la actividad intencional de los individuos, pero siempre circunscrita por condiciones económicas, políticas e ideológicas que no pueden reproducirse ni cambiar por sí mismas; necesitan de la actividad humana para que ello suceda. En el proceso, cada individuo, al ser portador de la conciencia social, agrega a esa consciencia algo de lo suyo, de su experiencia: percepciones, aspiraciones, deseos, estados de ánimo, cualidades condicionadas por el grado de instrucción, la edad, el sexo, la ocupación productiva, las simpatías, etc. Por lo tanto, cada individuo concreto porta y expresa algún tipo de relación peculiar de la estructura social histórica en que vive, que se expresa en cualidades económicas, políticas, jurídicas y religiosas. Lo que hace activo al individuo son las circunstancias y necesidades biológicas, sociales y culturales que es preciso solventar, sea solucionándolas y enriqueciéndolas para que perduren, o aniquilándolas para acabar con su función dominante;

cuando esto último sucede, el sujeto pasa a ser protagonista consciente de la historia. A propósito, dice Gramsci (1998: 73):

Las ideas y las opiniones no “nacen” espontáneamente en el cerebro de cada individuo: tuvieron un centro de formación, irradiación, difusión, persuasión, un grupo de hombres o también una particular individualidad que las elaboró y presentó en la forma política de actualidad.

En consecuencia, la voluntad, la intención y la acción son solo posibles en unas circunstancias determinantes, condicionantes dadas; circunstancias que no existen al margen o sin los seres humanos, ni los seres humanos somos posibles sin ellas. Las circunstancias, las condiciones, hacen al ser humano y este genera las condiciones y circunstancias¹. De otra forma, los seres humanos, los individuos, actuamos, consciente o inconscientemente, en y bajo unas circunstancias históricas concretas de relaciones sociales de producción y reproducción.

Por consiguiente, y siguiendo a Marx (1975), los seres humanos que hacen la historia son a la vez el resultado de ella; pero si son activos, si manifiestan consciencia, voluntad e intención, es porque a ello los conducen las muchas contradicciones en el seno de las relaciones que se establecen en los procesos de producción y reproducción social en que se desempeñan. En fin, es la red social viva, vigente, la estructura social (con sus factores culturales de tipo económico, político e ideológico) lo que hace posible la acción de los individuos.

Rememoremos un poco la historia. En los albores del desarrollo social se producía únicamente para la subsistencia de las unidades domésticas; las relaciones sociales que se establecían entre los individuos se configuraban en dichas unidades mediante la cooperación basada en la propiedad comunal de los objetos y medios básicos de trabajo. Pero cuando el desarrollo de esos objetos, medios y fuerza de trabajo

1 Perdóneseme el desagradable ejemplo. Podríamos preguntarnos: ¿por qué en Colombia surgió y se institucionalizó el paramilitarismo?, ¿por qué los gobiernos de las últimas tres décadas, los dirigentes de los partidos tradicionales (de viejo y de nuevo cuño), los industriales, los latifundistas (tradicionales y narcopotentados) y los banqueros se han mantenido décadas en contubernio con los genocidas? Esto ha sido posible porque se trata de una acción generada, asignada y solo posible en la singularidad del sistema socioeconómico vigente.

generó un excedente² de recursos en productos y servicios³ y de él se benefició, mediante cualquier excusa y mecanismo, una minoría, entonces la sociedad se escindió en productores y apropiadores. Este fue el primer paso hacia las relaciones sociales antagónicas, pues cuando esto sucede, de acuerdo con Marx (1976: 22), el trabajo realizado tiene como propósito la creación de valor de uso utilizado por una entidad ajena al individuo y a su unidad doméstica, así, quienes usufructúan los excedentes, controlan la producción y la vida social; en otras palabras, el control de la producción genera la desigualdad social y el ejercicio del poder. Este hecho recurrente en la historia del desarrollo social (Godelier, 1970 y Wolf, 1987) corresponde al surgimiento de las clases sociales; así, la tributación compulsoria o disimulada, típico comportamiento económico de las sociedades cacicales, no es otra cosa que la apropiación del plustrabajo de una buena parte de la comunidad por parte de las elites.

Por antonomasia, una sociedad cacical es tributaria (percepción que difiere de la de Wolf, 1987: 104-106)⁴ y, en primera instancia, la extracción de recursos a las comunidades familiares que la conforman tiene como propósito financiar sus instituciones, ya sea por la cesión

-
- 2 Por excedente no se debe entender exclusivamente la producción de recursos materiales que rebasa los requerimientos indispensables para la vida de quien trabaja, también corresponde al trabajo invertido en la prestación de servicios, por lo que al producirse la apropiación de esos recursos o servicios por parte de extraños al individuo que trabaja, se está apropiando de una parte de la fuerza del trabajador.
 - 3 Aunque la comunidad doméstica propende por el autoabastecimiento, esto no se logra cabalmente. En consecuencia, casi siempre se produce más de lo indispensable para el consumo directo, pero no se le debe considerar como excedente, pues una parte tiene como fin garantizar la siguiente cosecha y otra sirve para el intercambio con unidades análogas por los recursos críticos no producidos.
 - 4 Por tributo se debe entender la cesión a extraños de una parte del trabajo realizado en forma de productos terminados o en servicios, ya sea mediante captación directa o enmascarada como redistribución, independientemente de si el fundamento de la estructura social es el parentesco o si se trata de relaciones de tipo político. Para este autor, el *modo de producción tributario* comprende formas de control del poder político como los modos de producción *asiático y feudal* concebidos por el marxismo. No obstante, señala que cuando en una sociedad de jefatura, un linaje de alto rango que procura fortalecer su posición de liderazgo se apropia de los excedentes, se trata de la manifestación del modo de producción tributario. Por supuesto, también, refiriéndose a la esencia de la redistribución, Wolf, al igual que muchos otros investigadores, es enfático en señalar que sea cual sea su modalidad, siempre genera beneficios a las elites, en consecuencia, que se trata de desigualdad socioeconómica y de la división de la sociedad en clases.

de bienes o servicios de manera directa a los líderes (compulsorio o enmascarado como dádiva) o mediante el precepto que implica la sacralización de algunas de las instituciones (celebraciones rituales a deidades de las comunidades). Es decir, el tributo es la garantía de pervivencia de la estructura cacical, pero para lograr su reproducción es necesario disponer de diversas estrategias; por ejemplo, entre los cacicazgos muisca del altiplano central colombiano, el tributo llegaba a manos de los caciques por dos vías: directamente de manos del comunero o a través de los capitanes (individuos que encabezaban las *utas*⁵) (Correa, 2004: 252-253; Langebaek, 1987: 40-50) que, a la vez, lo obtenían de los comuneros de su férula y, como en las economías “redistributivas” de la Polinesia (Earle, 1991, 1997, 2002; Johnson & Earle, 1987; Kirch, 1989: 160-168), en el altiplano, los caciques regionales garantizaban, comprometían o compraban la fidelidad de los capitanes mediante dádivas, usualmente con mantas de acabado fino (Langebaek, 1987: 49-51). Además de este claro y expedito mecanismo, a la usanza de la Polinesia, también se recurría a la captación de recursos para la ejecución de algunas tareas, entre ellas, la construcción de la casa del cacique, la celebración de festividades como la de “la chicha” y diversos rituales (Langebaek, 1987, 2001); en fin, actividades sacras que exigían inversión en forma de productos terminados o de fuerza de trabajo mediante servicios por parte de los comuneros de la unidad política cacical. En el caso del sur del Alto Magdalena, a comienzos del siglo XVI, la tributación se efectuaba en forma directa con bienes terminados, mediante trabajo en la chagra del cacique o con productos que asumían la forma de regalo (cfr. Friede, 1974: 86-87).

La forma que asume la cesión de recursos y servicios de los comuneros a la elite varía de acuerdo con el grado de confrontación entre las dos partes, por esta razón, cambian los mecanismos y las instituciones a través de los cuales se logra ese flujo de beneficio. Lo importante es que cualquiera que sea el mecanismo utilizado para extraer beneficios del trabajo de los comuneros, estos conllevan sanciones positivas esporádicas que se expresan como merced del líder al subordinado y negativas latentes que entrañan castigo (Haas, 1981: 95-102; Kirch,

5 En la sociedad muisca, la *uta* era una comunidad conformada por varias unidades domésticas, fue la unidad territorial y de producción básica, similar al *calpulli* azteca, el *ayllu* inca y a la *ahupua* hawaiana.

1989: 166), así que las estrategias, los mecanismos mediante los cuales se logra extraer renta, solo pueden emanar del ejercicio del poder. Por consiguiente, en esencia, el poder no se parcela en económico, político, militar y religioso (cfr. Foucault, 1991: 55-63; Galbraith, 1984: 21; Weber, 2007), pues estas son solo ordenaciones institucionales técnicas estratégicas para ejercer el control social cuando se trata de estructuras sociales tan complejas como las jefaturas y el Estado⁶; en otras palabras, el sector social dominante no comparte el poder, sólo delega funciones para lograr el control social, para lo cual se crean instituciones políticas (administrativas, económicas, judiciales y legislativas), policivas y religiosas. Tampoco se trata de un hecho inherente a toda relación humana como lo consideran, entre otros, Weber (2007: 17), Giddens (1979) y Foucault (1967, 1991). El poder es, y lo fue en el pasado, una potestad de naturaleza omnímoda, una relación de clase basada en la fuerza que confiere el control de los elementos fundamentales de la producción, ya sea solo de la fuerza de trabajo, como ocurría en el Alto Magdalena en los albores del siglo XVI, de la tecnología o de los objetos de trabajo, como sucedía en Dinamarca durante la Edad del Bronce (Earle, 2002); sea de uno solo, de la combinación de dos o de todos a la vez como ocurre en el capitalismo.

Ahora bien, lo que usualmente consideramos como “toma de decisiones” en las sociedades de jefatura no es más que el ejercicio de la autoridad política, pero cuando las decisiones se realizan en los niveles dependientes, no se trata de que el poder sea compartido, pues solamente se delegan funciones de tipo administrativo, es decir, de control político y económico; ya sea del fomento y vigilancia de la integración política supralocal, de la asignación de tierra para la producción agrícola (Earle, 1997; Johnson & Earle, 1987; Kirch, 1989), de la

6 Los mecanismos varían de acuerdo con el nivel de la confrontación entre los conglomerados sociales en pugna antagónica por el control de los medios de producción. Por ejemplo, en una sociedad cacical, la primera estrategia de explotación de los comuneros por parte de las elites, es forzar la sumisión con base en los lazos de parentesco (“la sangre obliga”), si la resistencia aumenta, será mediante la deificación de los ancestros de los que desciende en línea directa la elite. La estrategia extrema es recurrir a la coerción. Así, excusésemela desagradable comparación, guardadas las proporciones de la analogía, en Colombia, el Presidente de la República no es el poder; él sólo es el administrador de una forma de ejercicio del poder en este Estado capitalista, en el que la elite son los banqueros, los latifundistas y los narcotraficantes.

definición de la magnitud de la unidad de producción y de tributación (Earle, 1997), del fomento de la especialización en la producción (Service, 1984; Spencer, 1993), de la organización y control de la agricultura intensiva (Earle, 1997, 2002; Gilman, 1991; Johnson & Earle, 1987) y de la celebración de rituales y festividades (Earle, 1997, 2002).

La sociedad es un todo sustentado en las relaciones sociales que se precisan en los sistemas de producción. Esto significa que un sistema de producción que se está consolidando, o que es nuevo, coexiste con remanentes del que le precedió; por ejemplo, en una formación social cacical cuyo sistema de producción se caracteriza por la *tributación* e implica la presencia de dos sectores sociales antagónicos, el que trabaja y produce un excedente (sea en bienes o en servicios) y el que se apropia y consume o dispone de ese excedente, persisten fundamentos del modo de producción comunal (Lee, 1990; Meillassoux, 1982), entre ellos, el derecho de propiedad colectiva sobre la tierra, cooperación de las unidades domésticas en diversas fases de los procesos productivos y el intercambio generalizado (reciprocidad) entre familias para lograr el abastecimiento de los recursos indispensables.

En esas sociedades, que no poseen la estructura compleja del Estado y en las que se generan excedentes destinados a la financiación de sectores no productivos, los arqueólogos (como lo hacen los sociólogos en relación con el Estado) sustituyen a los grupos antagónicos que acceden en forma desigual a los recursos básicos, germen de la división social en clases, por estratos que se superponen y los califican según la distribución de los cargos administrativos y magnitud de la fuerza de trabajo a su cargo, para cuantificar grados de prestigio y liderazgo. Por supuesto, la realidad social es un hecho pleno de contradicciones y a ellas se deben tanto el cambio cultural como el desarrollo social. Sin embargo, unas contradicciones son fundamentales o principales mientras otras simultáneas son secundarias; la resolución de las primeras generan el desarrollo social (cambio drástico en las relaciones sociales de producción) y las segundas solo producen cambios culturales, reacomodos en las relaciones sociales de producción con el propósito de garantizar la reproducción del modo de producción vigente y dominante.

En una sociedad tributaria de tipo cacical, el antagonismo fundamental enfrenta a los comuneros que producen los excedentes y la

elite que se los apropia. Una contradicción, ya de tipo secundario, enfrenta a los comuneros, que ejercen derechos de propiedad sobre la tierra (objeto básico de trabajo) en forma comunal y al sector dependiente y subvencionado por la elite que presiona la extracción de los excedentes, es el caso de los caciques secundarios y de la burocracia administrativa, cuando se trata de cacicazgos complejos. Otra confrontación de tipo secundario es la que ocurre entre el poder central regional y los caciques secundarios, pues la posición de los segundos en la división del trabajo y en las relaciones sociales es formalmente ambivalente; hacen parte de la elite, o se acercan a ella, en la medida que son parientes consanguíneos, afines o por conveniencia política y porque disfrutaban de prerrogativas socioeconómicas y políticas, pero están habilitados solo para tomar decisiones a nivel local y, lo más importante, se hallan subordinados económica y políticamente a la elite que controla el poder regional⁷. Una vez institucionalizada la sociedad tributaria cacical, la confrontación fundamental se manifiesta en la resistencia de los comuneros a la cesión dócil del producto de su trabajo, por lo que el ente que usufructúa los beneficios debe recurrir a reajustes o reacomodos de las estructuras y de las instituciones económicas, políticas e ideológicas para lograr la pervivencia del sistema socioeconómico.

Algunos arqueólogos que, con diverso énfasis, predicán la importancia sobresaliente de la acción individual como voluntaria y calculada, al margen de la red social (*v. gr.*, Arnold, 2000; Blanton, Feinman, Kowalewski & Peregrine, 1996; Brumfiel, 1992, 1994, 2005; Dobres & Robb, 2005a y 2005b; Feinman, 1991, 2000; Jones, 2002; Joyce & Winter, 1996; Joyce, 2005; Kantner, 2003; Spencer 1993, 1994; entre otros)

7 A primera vista, se podría concluir que la función del liderazgo hace del cacique regional y de los líderes secundarios un grupo de interés homogéneo antagónico al de los comuneros, sin embargo, desde la perspectiva de las relaciones sociales de producción, la gradación regional en que se desempeñan no implica compartir a plenitud los recursos extraídos a los comuneros, pues el flujo de excedentes, logrado mediante la redistribución o la tributación directa, tiene como fin último financiar a las instituciones e iniciativas centrales de la unidad política. Por consiguiente, el liderazgo regional central somete a los líderes secundarios al delegar en ellos funciones administrativas locales y territoriales periféricas y mediante la dádiva; maniobra inicialmente política y luego ideológica, pues genera en ellos sentimientos estultos de pertenencia a la elite, aunque en realidad solo se trata de una relación de dependencia y sujeción.

consideran la entelequia de que, con mucha frecuencia, el poder, usualmente dissociado en político y económico, se puede obtener por carisma, servicios, ambición, osadía e incluso suerte; es decir, en esta perspectiva de agencia, se trata del logro individual gracias a la actividad libre, a la competencia permanente y no a la frecuente acción social de la filiación que instituye las reglas de herencia y, en especial, a las relaciones sociales propias de la forma de producción tributaria; este es el sofisma desarrollado por Spencer (1993, 1994) al considerar el surgimiento y consolidación de las sociedades cacicales en los valles de Tehuacan (México) y Barinas (Venezuela). Explicación similar nos ofrece Feinman (1991), pues para él, el surgimiento y consolidación del liderazgo en las tierras altas mexicanas, como el valle de Oaxaca, se produjo como resultado de la competencia de innumerables unidades domésticas por la producción y exportación de bienes de prestigio a larga distancia; producción que parece obra de presdigitadores, pues no dice bajo qué relaciones sociales se elaboraban los artefactos exportables, quiénes y cómo los transportaban y mediante qué parámetros administrativos se producían los alimentos para sustentar a los artesanos especialistas⁸.

Desde muy temprano en la historia del desarrollo social entran en juego diversos hechos endógenos que requieren inmediatas respuestas culturales. Uno de esos hechos es el de la procura y abastecimiento de los recursos indispensables para la reproducción de las comunidades. Con el paso del tiempo, el crecimiento demográfico y, sobre todo, la ampliación de la base de subsistencia conducen al reclamo de usufructo de determinados territorios (un contra-argumento a este postulado es esgrimido por Lee & DeVore, 1976; Lee, 1990; Meillasoux, 1982). Ahora bien, como la comunidad familiar es usualmente exógama, el intercambio de parejas entre unidades análogas implica el ingreso de extraños a las comunidades, es necesario, entonces, definir

8 Según este arqueólogo y quienes lo precedieron en la investigación arqueológica en el valle de Oaxaca, durante la fase Tierras Largas, la presencia diferencial de los conjuntos de implementos fabricados en obsidiana no local, indicaría que cada unidad doméstica disponía de redes de “comercio” (“trading”) interregional. También señala que los artesanos especialistas y las actividades cívico-ceremoniales fueron sustentadas por el trabajo agrícola de un amplio sector de la población que se concentraba en el brazo Etlá del valle, sin embargo, nada dice sobre las razones que generaron la concentración de los trabajadores agrícolas en esa parte del valle ni cómo se logró que produjeran los excedentes.

sistemas de filiación y normas de residencia que garanticen a unos e inhiba a otros (comunidad de los extraños) el disfrute de los recursos y de las prerrogativas de la comunidad, es decir, es menester cerrar las relaciones sociales a fin de garantizar los recursos indispensables para la reproducción social. Estas medidas, por supuesto, exigen, a la vez, la definición formal o informal de una administración, función que recae, usualmente, en el fundador de la comunidad o en sus descendientes directos, con frecuencia en los primogénitos, o en el caso de la filiación matrilineal, en el sobrino, hijo de la hermana mayor del cacique. Este proceso, que puede ser muy lento, pues el parentesco lo obstaculiza, es un paso cualitativo en el surgimiento del liderazgo y de la jerarquización política de los individuos y de sus segmentos de adscripción inmediatos, por consiguiente, se trata de un paso trascendental en la historia, se ha institucionalizado la administración, hecho que corresponde al ámbito del desarrollo social. Es posible que inicialmente el acceso a la necesaria administración de la comunidad genere pugna entre individuos de un mismo segmento o entre segmentos que se consideran con similares prerrogativas debido al grado de proximidad con los ancestros fundadores. Este puede ser el caso si el sistema de descendencia es de clanes exógamos unilaterales, es decir, de grupos de descendencia en los que los miembros de un linaje se consideran iguales (Flannery & Coe, 1968: 272) e incluso, como señala Spencer (1994: 36-37) en referencia de Helms, debido a la práctica frecuente de la poligamia por parte de los caciques, sin embargo, se trata de acciones solo posibles en las condiciones concretas de desarrollo de la comunidad en cuestión.

En este caso, el resultado será solo cambios culturales, puesto que la necesidad de administración ya está dada, pero aún pueden existir grietas en la definición de quiénes deben desempeñar esa función, en consecuencia, es posible definir estrategias para lograr copar ese gobierno, esa administración.

Además de la reiterada posibilidad de que la institucionalización del liderazgo tenga como base el sistema de filiación, también es posible que la ampliación de los procesos de producción con su inherente complejidad de las relaciones sociales y sus contradicciones y conflictos, posibilitará, tal como advierte Gilman (1991), la aparición de liderazgos informales que, con la paulatina agudización del proceso,

brindará finalmente la posibilidad del control real y permanente de los asuntos de las comunidades por parte de esos líderes, así se asegura el surgimiento del estatus adscrito.

Una vez institucionalizada la administración centralizada jerárquica y la financiación de las instituciones e iniciativas de la administración, surge el antagonismo entre esa administración o dirección política y el conglomerado social cuya fuerza de trabajo es la esencia de la financiación, a saber, los comuneros. Ante esto, el sector dominante se ve precisado a implementar cambios, modificaciones, en procura de la reproducción de la estructura social y de su inherente modo de producción. Esos arreglos para mantener la hegemonía no siempre se basan en la coacción, pues, como señala Gramsci (1998: 72-76), con mayor frecuencia se recurre al consenso, es decir, la ideología de los sectores hegemónicos se formula de tal forma que asuma verdades de índole social para que sea acogida por las clases subalternas. En cualquier caso, se trata de modificaciones que no afectan en forma esencial la estructura social, pues son solo reacomodos, variaciones de índole económico, político e incluso ideológico de tipo coyuntural, en fin, cambios culturales. Por otra parte, si la confrontación de los conglomerados sociales conduce a la desintegración de las estructuras dominantes y al establecimiento de relaciones sociales totalmente nuevas, se trata de desarrollo social.

EL ALTO MAGDALENA EN LA HISTORIA ANTIGUA: SEGMENTACIÓN SOCIAL Y TERRITORIO

Con base en información arqueológica compilada en el territorio del actual municipio de Isnos, en el sur del Alto Magdalena (Sánchez, 2000, 2005, 2007; véase Figura 1), se destacan dos hechos que muestran cómo en épocas prehispánicas se implementaron estrategias culturales de índole político, ideológico y económico en pos de la reproducción de una formación social, de integración regional con dirección política central jerarquizada. En los dos casos es evidente la iniciativa y acción de los individuos y de conglomerados familiares en procura de la subsistencia, dadas unas condiciones sociales imperantes.

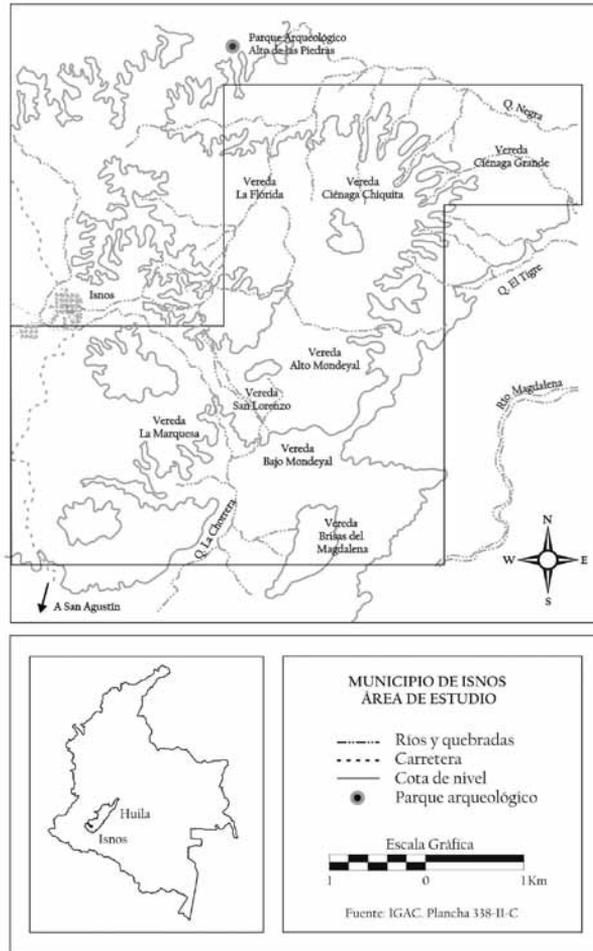


Figura 1
Área de estudio.

El reconocimiento arqueológico sistemático realizado en el marco del “Programa de arqueología regional en el Alto Magdalena”⁹ (Sánchez, 2000, 2005, 2007) señala que durante el periodo Formativo 1 (1000 a. C. – 600 a. C.) el poblamiento sedentario se caracterizó por dispersión amplia de las áreas de ocupación, con preferencia por los

9 Programa de investigación interinstitucional desarrollado por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia y las universidades de Pittsburgh y Nacional de Colombia, bajo la dirección general del profesor Robert D. Drennan.

suelos de óptima calidad para la producción agrícola (véase Figura 2 unidad agrológica número 4).

Comparado con el periodo anterior, durante el Formativo 2 (600 a. C. – 300 a. C.), la cantidad de áreas de ocupación tuvo un incremento de 134% y la de la población de 46% (Sánchez, 2007: 47). Es de destacar que tal aumento se dio, no obstante, el elevado aumento de las áreas de ocupación en la franja de suelos de adecuada aptitud agrícola y la cantidad de extensión en los sectores de suelos con menos potencial productivo se triplicara.

Durante el Formativo 3 (300 a. C. – 1 d. C.) (Figura 2), continuó aumentando la cantidad de áreas de ocupación, pues en relación con el periodo anterior el incremento fue de 106% aunque la población creció solo 13%. Por la distribución de los asentamientos es evidente la tendencia a conformar tres agregaciones de población, con bastante definición y delimitación en el paisaje, con extensiones aproximadas de 5 km² en la Marquesa (sur del área) y Ciénaga Grande (nororiente del área), y algo más extensa, pero con delimitación un poco incierta, en Mondeyal (centro del área).

Si efectivamente el montículo 1 de la meseta B del Alto de los Ídolos se erigió en el siglo I a. C. (Duque & Cubillos, 1988), entonces, es probable que durante el Formativo 3 las comunidades que habitaban este territorio ya estaban adscritas a segmentos sociales (linajes) con algún grado de jerarquía formal y acceso desigual a la tierra, especialmente en relación con la calidad de los suelos; es por este motivo que la zona occidental del territorio considerado en el estudio fue ocupada bastante tarde en el proceso de colonización. En el periodo Formativo 3, que posiblemente correspondió al inicio del proceso de definición y gestión por el control del poder en las comunidades, pudieron ocurrir enfrentamientos entre segmentos que se consideraban con iguales derechos debido a su proximidad a los ancestros fundadores de las comunidades o por imprecisión en las normas de filiación y de la herencia de funciones.

Comparado con el periodo anterior, durante el Clásico Regional (1 d. C. – 900 d. C.), el incremento en la cantidad de áreas de ocupación fue de 47% y el de la población llegó a 19%. Ahora, la ocupación del territorio es más homogénea, aunque persisten las tres agregaciones.

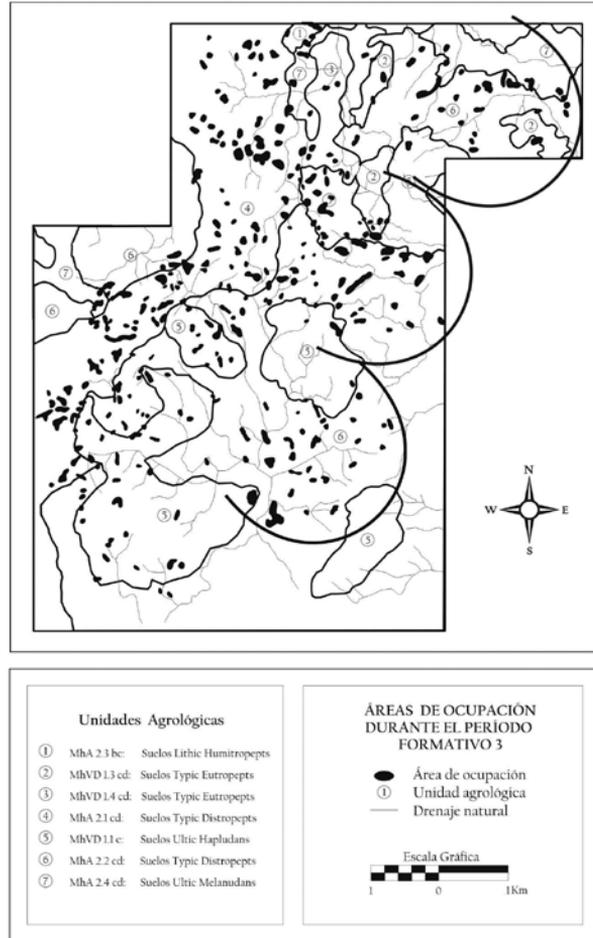


Figura 2

Áreas de ocupación durante el periodo Formativo 3.

Hacia finales del Formativo 3 y especialmente durante el Clásico Regional, surgieron y, poco a poco se acrecentaron, dos centros funerarios análogos en monumentalidad, extensión y preeminencia en el paisaje: el Alto de las Piedras, al Oriente; y el Alto de los Ídolos, al Occidente¹⁰. Ambos centros sugieren la división del territorio y de las

10 “Cada centro está constituido por subconjuntos (diez en el Alto de los Ídolos y cuatro en el Alto de las Piedras) formados por un montículo artificial que cubren una tumba y un templete, con una o varias esculturas asociadas y, alrededor del

comunidades en dos entidades sociopolíticas autónomas, separadas territorialmente por la quebrada La Chorrera; entidades entre las que, no obstante, fue permanente la emulación¹¹ y la competencia (Sánchez, 2007: 30)¹². Todo parece indicar que la delimitación y el control territorial se definió por la filiación de las dos comunidades a una genealogía común; a la vez, cada una de esas entidades se dividía en subsegmentos ligados por la filiación, pero diferenciados por el rango, estos factores determinaban el acceso diferencial a la tierra (por calidad agrícola y extensión) (Sánchez, 2005)¹³. Los dos centros se hallan distanciados 14 km uno de otro y están ubicados en lugares prominentes del paisaje, desde donde se dominan territorios de algo más de 50 km². En cada una de esas extensiones se erigieron varios centros funerarios menos monumentales y extensos pero emulando a los centros principales, es el caso de los centros ubicados en La Marquesa, Mondeyal y Ciénaga Grande, que estarían adscritos al territorio en el que fungía como centro de toma de decisiones el Alto de las Piedras. A la vez, diseminados en ese paisaje, se aprecia una elevada cantidad de montículos funerarios bastante discretos en los que se inhumó a personajes de rango sobresaliente en el ámbito de muy pequeñas comunidades locales. Por último, por doquier y no apreciable a simple vista en el paisaje, por millares, en todo el territorio, se encuentran las tumbas discretas en las que enterraron a los comuneros de las diferentes unidades sociopolíticas.

Con bastante certeza, en este paisaje arqueológico que se inició durante el período Formativo 3 y tuvo su apogeo durante el Clásico Regional, la ritualización, tipificación, monumentalidad de la arquitectura

montículo, tumbas más discretas en las que se inhumó a allegados fallecidos posteriormente” (Sánchez, 2007: 30).

- 11 Estos centros compartían sistemas de representaciones y códigos estéticos como la iconografía escultórica y las prácticas funerarias.
- 12 En el aspecto decorativo, en el Alto de Las Piedras sobresale la cerámica con pintura directa de color negro, ocre y rojo en bandas y líneas paralelas verticales sobre fondos de color rojo, crema y anaranjado, mientras que en el Alto de Los Ídolos no hay tipos decorativos sobresalientes que marquen diferencias.
- 13 La antropología mundial produjo una impresionante literatura sobre la importancia determinante de la definición de los sistemas de filiación en la acción social, política y económica de las comunidades. Esa literatura da cuenta de la recurrente incidencia de las normas de parentesco en la búsqueda y ejercicio del poder; hecho social que se manifiesta ya como prestigio, ya como liderazgo, pero inequívocamente como desigualdad social.

funeraria y su distribución espacial expresan una clara categorización social de los difuntos y, más importante, manifiestan una dimensión simbólica e ideológica de la acción social. Es decir, las funciones y las relaciones sociales se objetivan, se materializan a través de símbolos que comunican la realidad social, económica, política y religiosa; mediante ellos (los símbolos) se busca o, de hecho, se legitiman las posiciones de estatus de algunos individuos y de su parentela inmediata, se manifiesta la capacidad diferencial de esos individuos en la movilización de fuerza de trabajo, se marcan centros de divisiones territoriales o, por lo menos, centros de toma de decisiones¹⁴ y polos de movimiento de recursos, además se sacralizan los sitios de enterramiento y a los personajes inhumados allí.

En otras palabras, la realidad política y económica, que entrañaba segmentación de las comunidades, jerarquización política regional (liderazgo administrativo diferencial) y desigualdad económica (entre segmentos), poco a poco se institucionalizó y ritualizó para lograr la consolidación y estabilidad de la integración política regional.

Durante el periodo Reciente (900 – 1550 d. C.), en general, el incremento en las áreas de ocupación fue solo de 22%, pero el de la población fue vertiginoso, pues se llegó a 62%, aunque en el sector sur se redujo un 49% (una posible explicación en Sánchez, 2007: 50-51). Este periodo se caracteriza por la total ausencia de preocupación por la monumentalidad funeraria; las tumbas ahora son discretas, de pozo con cámara lateral reducida, sin ajuar funerario sobresaliente asociado a los líderes inhumados.

LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA PRODUCCIÓN

La desigualdad económica y política entre los segmentos sociales se manifestó temprano en la historia de la región; algunas comunidades tuvieron como única posibilidad asentarse en tierras con suelos de pobre vocación agrícola, es el caso de las extensas áreas ubicadas al Este en la zona de estudio. Entre las varias dificultades que presentan para el laboreo, sobresalen su poca profundidad, el alto contenido de arcillas (hasta 46% en algunos sectores) y el drenaje superficial y

14 Con el término *centro de toma de decisiones* no se alude en estricto a una aldea o asentamiento nucleado, sino también a una agregación de asentamientos o de mayor proximidad entre las unidades habitacionales que en el resto del territorio.

sub-superficial deficiente (Sánchez, 2007). Estas áreas fueron habitadas fundamentalmente a partir del periodo Formativo 3, bastante después de que lo fuera en forma densa la franja ubicada al Oeste. La historia del poblamiento indica que los segmentos sociales que las ocuparon se definieron tarde en el proceso de desarrollo social, en consecuencia, les correspondieron territorios con suelos de bajo potencial agrícola. Con bastante probabilidad, temprano en la historia de la ocupación, los pobladores debieron recurrir a algunas estrategias con el propósito de lograr producir los recursos indispensables de subsistencia; en primer lugar, cultivar las especies alóctonas más tolerantes a las condiciones de esos suelos y, en segundo lugar, modificar las condiciones físicas y químicas de ellos mediante pequeños canales de drenaje; estrategias que, efectivamente, les permitieron a las comunidades producir en aquellos espacios por más de un milenio. Después del siglo IX (avanzado el periodo Reciente), se establecieron extensos y complejos sistemas de canales para drenaje de los campos agrícolas que usualmente corresponden a la totalidad de una colina o pequeña cadena escalonada de ellas, en una extensión de cerca de 30 km² (véase Figura 3), y se reorganizó el uso del espacio destinado a las viviendas de las unidades domésticas sobre las cimas, con el propósito de hacer efectivamente funcionales los sistemas de canales que se requerían.

Al contemplar los extensos campos surcados por canales, da la impresión de que se trata de un sistema tecnológico desarrollado con propósitos productivos intensivos¹⁵, sin embargo, todo parece indicar que fue el resultado de un proceso progresivo de ampliación de campos agrícolas a los que estaban vinculadas solo unas muy pocas unidades domésticas afines que, tal vez, trabajaban en forma mancomunada durante algunas fases del proceso productivo, en especial al comienzo, cuando se debían excavar los canales y dar continuidad funcional a los sistemas, pues es la labor que exigía mayor inversión de energía (véase Figura 4).

Aunque los sistemas de canales para drenaje en los campos agrícolas se desarrollaron en el ámbito político de la sociedad cacical, el

15 Desde la perspectiva de uso frecuente de la misma unidad de tierra, efectivamente se trata de agricultura intensiva, pero no lo es en cuanto a magnitud de la producción, más allá de suplir las necesidades de subsistencia de las unidades domésticas directamente comprometidas en la producción.

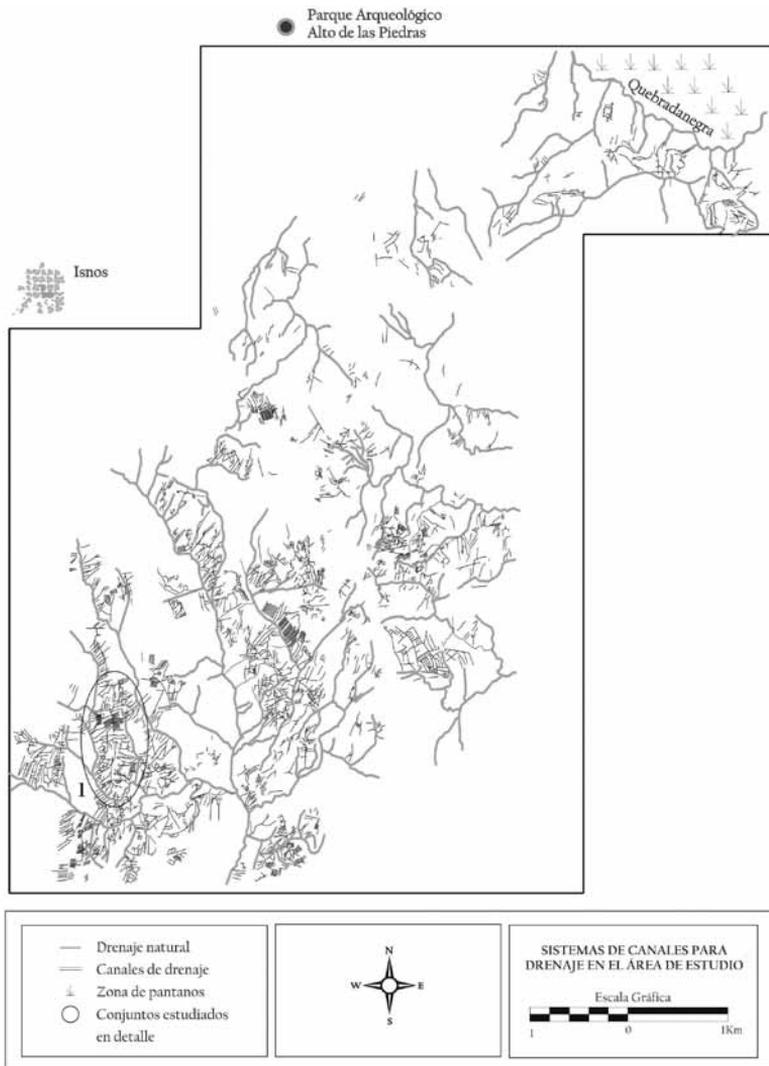


Figura 3

Mapa general de canales para drenaje.

propósito no fue la necesidad de incrementar la producción y generar un excedente por determinación política, sino, tal vez, porque el prolongado uso de la tierra y ante un nuevo aumento de la precipitación pluvial que se prolongó hasta 1300 d. C. (Drennan, Herrera & Piñeros, 1989) los hizo imprescindibles a fin de lograr producir los alimentos

indispensables para la población que allí habitaba. Ahora bien, la información arqueológica indica que se trató de una estrategia planeada y llevada a cabo solo por una o unas pocas unidades domésticas afines que habitaban en medio de los campos agrícolas, que hacían parte de segmentos sociales de rígida filiación que se definieron bastante temprano en la historia del desarrollo social en la zona a cuyos líderes, seguramente, entregaban parte de su fuerza de trabajo en forma de tributación directa o indirecta.

El registro arqueológico indica que durante el periodo Reciente (900 – 1550 d. C.), época de consolidación definitiva de la sociedad cacical, era evidente la interacción entre los dos centros equivalentes, aunque ya no se construían tumbas monumentales. El Alto de las Piedras y el Alto de los Ídolos y sus alrededores inmediatos continuaron albergando comunidades que se preocupaban por manifestar su diferencia: en el Alto de Las Piedras sobresale la cerámica decorada con pintura roja u ocre sobre engobes de color claro, mientras que en Ídolos no se han encontrado elementos formales que contrasten con los del Alto de los Ídolos (Sánchez, 2007).

A finales del periodo, la información etnohistórica da cuenta de la existencia en la zona de un cacique regional, Pigoanza, al que estaban subordinados caciques secundarios como su tío Meco, su hermano Pirama y su sobrino Timanco (López, 1970; Simón, 1981). Para los arqueólogos, esta sería una gradación típica de la sociedad cacical, la evidente estratificación o diferencia entre segmentos sociales y liderazgos, pero, de acuerdo con lo que señalamos antes, los caciques secundarios no compiten por el poder, puesto que la estructura social les ha asignado rangos genealógicos y designado, con la aquiescencia del líder regional, su función administrativa. Aunque por filiación hacen parte de segmentos emparentados con el del cacique regional, de hecho, se encuentran sometidos a él y administran la acción de pequeñas comunidades y, por consiguiente, toman decisiones en el marco de la estructura social regional en que viven, es decir, su poder es parcial y limitado desde la perspectiva supralocal. Efectivamente, el cacique secundario puede actuar como déspota sobre su comunidad de filiación inmediata y en apariencia hace parte de la férula del cacique principal pero, en realidad, desempeña una función subordinada que soporta la dirección cacical regional. En otras palabras, por su función de control

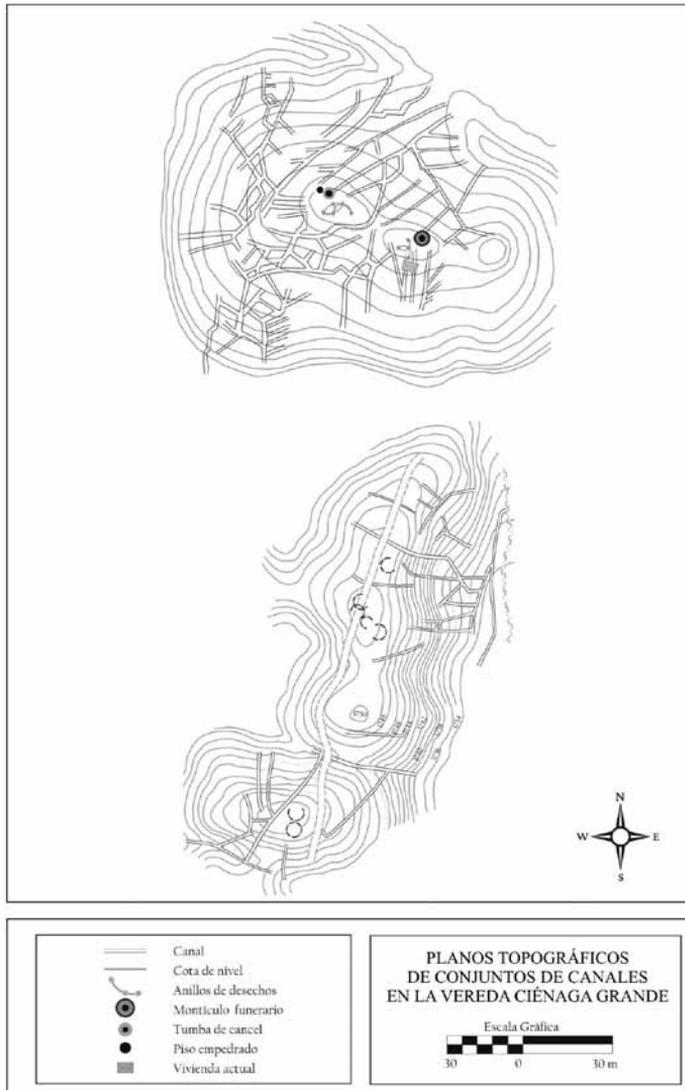


Figura 4

Plano topográfico del sistema de canales en la vereda Ciénaga Grande.

político y económico, el cacique secundario hace parte del conglomerado sometido y esquilado por la elite más próxima al cacique regional. Así, entre ellos y los comuneros se establece una relación de conflicto de tipo secundario.

Como arqueólogos, por supuesto, se puede argüir que en primera instancia nuestra tarea es dar cuenta de los hechos singulares; en parte esto es cierto, pues como sujetos, los caciques secundarios son seres activos, conscientes, pero en últimas, son microcosmos que hacen parte de un universo, de la sociedad de integración regional, y su labor consiste en propender por la reproducción de esa formación social.

CONCLUSIONES

Desde luego, persiste la inquietud ¿por qué, quienes reivindican el individualismo, minimizan, si no niegan, la dinámica de conflicto en las relaciones entre conglomerados sociales, como la constante que interviene y genera el desarrollo social? Me parece que esto se debe a que, al igual que los etnógrafos y los sociólogos, confunden el desarrollo, la evolución social, con los procesos de reproducción que, aunque dinámicos, unas veces muestran celeridad y otras estabilidad prolongada, y en cualquier caso, una inmensa diversidad de resultados. En consecuencia, por ejemplo, quienes enfocan sus preocupaciones en la variabilidad cacical solo pueden apreciar cambios, reajustes culturales, solo pueden observar estrategias en pos de su reproducción como formación socioeconómica.

Algunos hechos sociales del pasado prehispánico implicaron el montaje de escenas culturales de tal magnitud que a los arqueólogos se nos ofrece un escenario que alimenta diversas percepciones; es el caso de los acontecimientos en el Alto Magdalena. Una de esas percepciones es la del ejercicio del poder en las comunidades.

El concepto de *agencia* que hemos confrontado aquí —al hacer de los individuos protagonistas de la historia, al dotarlos de autonomía al margen de las relaciones sociales, es decir, al ignorar las funciones que les asigna la estructura social en su producción y reproducción— obvia el hecho de la división de la sociedad en grupos antagónicos¹⁶. La acción individual resulta ser un sofisma en el que se anulan las categorías esenciales del acontecer social. En esta perspectiva de agencia, las

16 Una versión esmerada, precursora de la idea de *agencia* en la antropología, fue la denominada *economía formalista*. En ella, la sociedad es un simple conglomerado de individuos que eligen según su conveniencia las relaciones sociales y tienen la posibilidad inherente de calcular y elegir los medios más adecuados para solucionar sus necesidades.

fuerzas y las relaciones sociales que se generan en todo proceso de producción ceden protagonismo frente a la actriz favorita del formalismo: la libre empresa, el voluntarismo, la acción individual, creándonos la estulta ilusión de que todos tenemos la posibilidad de acceder y detentar el poder, o, por lo menos, algún día llegar a ser jefes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnold, J. E. (2000). *Revisiting Power, Labor Rights, and Kinship Archaeology and Social Theory*. M. B. Schiffer (ed.). Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Brumfiel, E. M. (2005). On the archaeology of choice: agency studies as a research stratagem. En M-A. Dobres & J. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*. New York: Routledge.
- Brumfiel, E. M. (1992). Distinguished Lecture in Archaeology: Breaking and Entering the Ecosystems-Gender, Class, and Faction Steal the Show. *American Anthropologist*, 94, 551-567.
- Brumfiel, E. M. (1994). Factional competition and political development in the New World: an introduction. En E. M. Brumfiel & J. Fox (eds.), *Factional competition and political development in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanton, R. E., Feinman, G. M., Kowalewski, S. A. & Peregrine, P. N. (1996). A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization. *Current Anthropology*, 37(1).
- Correa, F. (2004). *El sol del poder: simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Dobres, M-A. & Robb, J. (2005a). "Doing" Agency: Introductory Remarks on Methodology. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12(3).
- Dobres, M-A. & Robb, J. (2005b). Agency in archaeology: paradigm or platitude? En M-A. Dobres & J. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*. New York: Routledge.
- Drennan, R. D., Herrera, L. F. & Piñeros, F. (1989). El medio ambiente y la ocupación humana. En L. F. Herrera, R. Drennan & C. A. Uribe (eds.), *Cacicazgos prehispánicos del Valle de La Plata*, tomo 1. *El contexto medioambiental de la ocupación humana*. Pittsburgh & Bogotá: University of Pittsburgh & Universidad de Los Andes.

- Duque, G., L. & Cubillos, J. C. (1988). *Arqueología de San Agustín. Alto de Lavapatas*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Earle, T. (1991). The evolution of chiefdoms. En T. Earle (ed.), *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Earle, T. (1997). *How Chiefs Come to Power. The Political Economy in Prehistory*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Earle, T. (2002). *Bronze Age Economics. The Beginnings of Political Economies*. Cambridge, MA: Westview Press.
- Feinman, G. (1991). Demography, surplus, and inequality: early political formations in highland Mesoamerica. En T. Earle (ed.), *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feinman, G. (2000). Corporate/Network: New Perspectives on Models of Political Action and the Puebloan Southwest. En M. B. Schiffer (ed.), *Social Theory in Archaeology*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Flannery, K. V. & Coe, M. D. (1968). Social and Economic Systems in Formative mesoamerica. En S. R. Binford & L. R. Binford, *New Perspectives in Archaeology*. Chicago: Aldine.
- Foucault, M. (1967 [1964]). *Historia de la locura en la época clásica*. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1991 [s. f.]). *El sujeto y el poder*. Traducción de María Cecilia Gómez y Juan Camilo Ochoa. Bogotá: Carpe Diem.
- Friede, J. (1974). *Los Andakí. 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galbraith, J. K. (1984 [1983]). *La anatomía del poder*. Traducción de José Ferrer Aleu. Barcelona: Plaza & Janes Editores.
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan.
- Gilman, A. (1991). Trajectories towards social complexity in the later prehistory of the Mediterranean. En T. Earle (ed.), *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M. (1970 [1966]). Objeto y método de la antropología económica. En *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI Editores.
- Gramsci, A. (1998 [1949]). *La política y el Estado moderno*. Traducción de Jordi Solé-Tura. México: Distribuciones Fontamara s. A.

- Haas, J. (1981). Class conflict and the state in the New World. En G. D. Jones & R. Kautz (eds.), *The transition to statehood in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, W. A. & Earl, T. (1987). *The Evolution of Human Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Jones, A. (2002). *Archaeological Theory and Scientific Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joyce A., A. (2005). The founding of Monte Albán: sacred propositions and social practice. En M-A Dobres & J. Robb (eds.), *Agency in Archaeology*. New York: Routledge.
- Joyce A., A. & Winter, M. (1996). Ideology, Power, and Urban Society in Pre-Hispanic Oaxaca. *Current Anthropology*, 37(1).
- Kantner, J. (2003). Biological Evolutionary theory and Individual Decision-Making. En T. L. VanPool & Ch. S. VanPool (eds.), *Essential Tensions in Archaeological Method and Theory*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Kirch, P. V. (1989). *The evolution of the Polynesian chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langebaek, C. H. (1987). *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI*. Bogotá: Colección Bibliográfica, Banco de la República.
- Langebaek, C. H. (2001). *Arqueología regional en el Valle de Leiva: procesos de ocupación humana en una región de los Andes orientales de Colombia. Informes Arqueológicos del Instituto Colombiano de Antropología e Historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Lee, R. B. & De Vore, I. (1976). *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbors*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lee, R. B. (1990). Primitive communism and the origin of social inequality. En S. Upham (ed.), *The Evolution of Political Systems. Sociopolitics in small-scale sedentary societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- López, P. (1970). *Rutas de Cartagena de Indias a Buenos Aires. Sublevaciones de Pizarro, Castilla y Hernández Girón, 1540-1570*. Transcripción y anotaciones de Juan Friede. Madrid: Ediciones Atlas.
- Marx, K. (1975 [1852]). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En *Marx-Engels. Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (1976 [1857-1858]). Formas que preceden a la producción capitalista. En M. Godelier (comp. [1974]). *Antropología y economía*. Traducción de Jordi Marfá. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Meillassoux, C. (1982 [1975]). *Mujeres graneros y capitales*. Traducción de Oscar del Barco. México: Siglo XXI.
- Sánchez, C. A. (2000). Agricultura intensiva, dinámica de población y acceso diferencial a la tierra en el Alto Magdalena. *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, 2.
- Sánchez, C. A. (2005). Constricción social y estrategias productivas agrícolas prehispánicas en el Alto Magdalena. *Maguaré*, 19, 149-166.
- Sánchez, C. A. (2007). *Economía y sociedad prehispánica. El uso de la tierra en el Alto Magdalena*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Service, E. R. (1984 [1975]). *Los orígenes del Estado y de la civilización*. Traducción de Mari-Carmen Ruiz de Elvira Hidalgo. Madrid: Editorial Alianza.
- Simón, P. (1981 [1626]). *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*, tomo 3. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Spencer, C. S. (1993). Human Agency, Biased Transmission, and the Cultural Evolution of Chiefly Authority. *Journal of Anthropological Archaeology*, 12, 41-74.
- Spencer, C. S. (1994). Factional ascendance, dimensions of leadership, and the development of centralized authority. En E. M. Brumfiel & J. W. Fox (eds.), *Factional competition and political development in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (2007 [1921]). *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Traducción y edición de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.
- Wolf, E. R. (1987 [1982]). *Europa y la gente sin historia*. Traducción de Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.

**JEFATURAS Y SEÑORÍOS EN MESOAMÉRICA.
DIVERGENCIAS EN LA EVOLUCIÓN SOCIAL**

*Jefaturas and señoríos in Mesoamerica.
Divergences in social evolution*

MIGUEL GUEVARA CHUMACERO *

Universidad Autónoma del Estado de México · México

* grial@hotmail.com

Artículo de reflexión recibido: 22 de abril del 2007 · aprobado: 2 de octubre del 2007

RESUMEN

Este artículo explora y discute la expansión de las jefaturas y “señoríos” como una forma de desarrollo secundaria en la evolución social. Propone, en consecuencia, un modelo neoevolucionista que permita caracterizar a estas sociedades en el contexto mesoamericano.

Palabras clave: *Mesoamérica, evolución social, jefaturas, señoríos, cacicazgo, Estado.*

ABSTRACT

This article explores and discusses the expansion of chiefs and *señoríos* as a secondary form of development in the social evolution. Our approach is based on a neoevolutionist model which may characterize these societies in the mesoamerican context.

Keywords: *Mesoamerica, social evolution, chiefs, señoríos, chiefdom, state.*

“No se puede hacer que vuelva
atrás una nueva forma de vida”¹

ERWIN CHARGAFF

Sabemos que los momentos previos a la conquista española en Mesoamérica vieron el auge de grandes Estados, motivo por el cual distintas periodificaciones vislumbran esta etapa como el cenit de complejas formas de organización política. En efecto, en las últimas décadas distintos estudios (p. ej. Price, 1978) han reconocido al Estado como una forma de organización exitosa cuyo carácter expansionista llevó, mediante distintos mecanismos, a una aceptación de las instituciones estatales por parte de las sociedades con quienes interactúan. Si el fenómeno de implosión estatal fue tan exitoso, se esperaría entonces que históricamente el Estado se convirtiera en la organización dominante. Sin embargo, esto no fue así.

Tanto los estudios históricos como arqueológicos nos dejan ver que en el territorio mesoamericano, momentos antes de la colonización española, coexistió un amplio mosaico de organizaciones políticas que iban desde grupos pre-tribales hasta los grandes Estados imperialistas. Este trabajo tiene la finalidad de discutir por qué y bajo qué condiciones se desarrollaron distintas formas de organización política que convivieron, rivalizaron o intentaron sobrevivir a la sombra de los grandes Estados mesoamericanos.

EL NEOEVOLUCIONISMO CULTURAL

Entre 1946 y 1952 dos figuras importantes encabezaron las filas de la comunidad académica evolucionista, Julian Steward y Leslie White, quienes establecieron sus centros de teoría en las universidades de Michigan y Columbia. Este nuevo movimiento, que con el tiempo se conocería como neoevolucionismo, surgió en medio de un ambiente marcado por el particularismo histórico. Los neoevolucionistas eran una comunidad académica radical que consideraban a los representantes del relativismo cultural como idealistas, relativistas y

1 Erwin Chargaff. Oral history interview. American Philosophical Society, 1972.

anticientíficos. Recordemos que uno de los principales aspectos que trata esta vertiente ha sido la visión del desarrollo social y un método empleado para su entendimiento es la división de las distintas etapas evolutivas de la sociedad. Una de las preguntas importantes por resolver fue la forma en que podía dividirse este desarrollo y a partir de qué criterios. Otra pregunta pendiente fue si las etapas existían en la realidad o eran simples modelos teóricos. Una tercera incertidumbre es si las distinciones entre las distintas etapas se fundamentaban en cambios graduales o eran cualitativamente distintas una de otra. Dentro de las mismas arcas del evolucionismo se cuestiona qué tipo de acercamiento tipológico debe ser empleado, un enfoque en que las sociedades incrementan en complejidad por medio de saltos de un nivel estructuralmente estable a otro, o si las sociedades incrementan en complejidad dentro de una escala continua y discreta.

Estos son dos modelos de la evolución que han sido discutidos. El denominado “escalonado” es un modelo que representa la evolución cultural como una serie de estadios, en donde la cultura aparentemente salta de un nivel al siguiente. En este modelo es importante el concepto de *cambio estructural* como el elemento central en una definición de la evolución cultural. El cambio estructural expresa el hecho de que en uno o más aspectos del sistema cultural, los cambios ocurren teniendo consecuencias para todos los aspectos del sistema; el sistema es transformado a causa de estos cambios. Por otro lado, el modelo de rampa describe la evolución cultural como una serie de graduales desarrollos formando una línea ascendente, una transición gradual de una forma a otra. Entre ambas hay diferencias de nivel. La evolución específica busca la explicación de bajo nivel, en tanto que la evolución general busca la explicación en un alto nivel de abstracción.

De igual forma se ha realizado una distinción entre la evolución general y la específica (Sahlins, 1958). Una teoría de la evolución general es una abstracción de numerosos casos. La evolución específica sigue la evolución de la cultura específica e intenta explicar los eventos y desarrollos históricos. Julian Steward (1955), por su parte, dio un gran peso a los factores ecológicos y ambientales. Así, sugería que en condiciones ambientales similares hay mecanismos y soluciones culturales similares. De esta manera, cuando un grupo se adapta a un ambiente, el proceso de adaptación se lleva históricamente a través de

las mismas etapas. Así, los grupos con similares patrones de explotación de recursos tienen tipos similares de instituciones e ideología. Y si lo examinamos diacrónicamente, tendrán historias similares de adaptación.

En general, las variables que se han empleado bajo el neoevolucionismo para definir el proceso de desarrollo de las sociedades incluyen —siguiendo a Rothman (1994)—:

- a. La cantidad de energía que cada organización social tenga.
- b. Las relaciones de poder y distinción social entre individuos y grupos.
- c. El intercambio económico —reciprocidad, redistribución, mercado—.
- d. Densidad poblacional.
- e. El incremento jerárquico a partir del procesamiento de información y los mecanismos de control.

Hasta hace algunas décadas, el problema de la explicación de la variabilidad cultural parecía haber encontrado respuesta en las periodificaciones ofrecidas por los antropólogos evolucionistas. Así, la diversidad cultural fue por primera vez enfocada como una problemática que podía ser explicada, ya que la configuración de la organización de las sociedades era definida en cada nivel evolutivo. No obstante, en los últimos años se ha cuestionado la utilidad de estas tipologías evolutivas a partir, especialmente, de estudios orientados a partir de su análisis mediante el método de comparación cultural (Feinman, 1995). A final de los años sesenta se comenzó a cuestionar la utilidad de las tipologías propuestas desde el neoevolucionismo. Estas líneas críticas se han acentuado en las últimas décadas a partir de recientes perspectivas ofrecidas en estudios tanto etnográficos como arqueológicos.

Así, se argumenta que la clasificación de las sociedades en tipos evolutivos, en lugar de conducir a la explicación de la variación social y los procesos de continuidad y cambio, ha llevado a crear cajas estáticas. Otro problema que se resaltó es que los estadios tipológicos eran demasiado generales. Por ejemplo, se ha notado una amplia variabilidad social en trabajos realizados por arqueólogos y etnógrafos. De igual forma, estas tipologías son tan amplias que han oscurecido algunas variables importantes que toman lugar en el cambio social (Rothman, 1994).

Los primeros estudios neoevolucionistas parecían haber encontrado la respuesta a la explicación de la variabilidad cultural. No obstante, estudios posteriores han sido concluyentes al señalar que la evolución unilineal general es inadecuada para explicar la amplia variabilidad presente en las secuencias de evolución específica. Como opción se efectuaron trabajos de carácter comparativo, que si bien aportaron valiosa información sobre la variabilidad cultural, también es importante mencionar que estos estudios en varias ocasiones se han reducido a perspectivas comparativas unilineales, descriptivas y gradualistas (Feinman, 1995), que en mucho recuerdan a la escuela particularista histórica. Así, estos estudios en su búsqueda del estudio de los procesos sociales pueden peligrosamente derivar en un método de carácter inductivo.

Parece ser que en los años recientes nos enfrentamos ante posiciones que optan por el desarrollo gradualista de las sociedades, más que a un cambio estructural, que fue una de las grandes aportaciones de la posición neoevolucionista. Ahora los investigadores vacilan entre definir estadios generales o identificar subtipos para explicar la variabilidad cultural (Feinman & Neitzel, 1984). De modo que el estudio de la complejidad social que parecía resuelto, de nuevo se ha vuelto un problema complejo.

La perspectiva que en este trabajo se ofrece concuerda con la propuesta de Rothman (1994) al argumentar que las críticas a las tipologías evolutivas pueden ser salvadas considerándolas como estadios de desarrollo social más que como tipos estructuralmente estáticos. De ahí que en las siguientes líneas me enfocaré en exponer los distintos estadios sociales que proponemos dentro de las denominadas “sociedades complejas” así como las características esenciales que los definen.

EL CACICAZGO O SOCIEDAD TRIBAL JERÁRQUICA

Marshall Sahlins consideró que la etapa tribal se dividía en dos grandes formas de organización. Por un lado, estaban las tribus segmentarias que representaban una transformación sobre las bandas, a las cuales él consideró el extremo subdesarrollado del espectro tribal. Lo anterior se percibe porque es un ejemplo de tribus fragmentadas social y políticamente, poco diversificadas en sus economías y acompañadas de una extrema descentralización, “hasta el punto de que la

carga de la cultura gravita sobre pequeños grupos locales autónomos, mientras niveles superiores de organización presentan poca coherencia, pobre definición y un mínimo de funcionamiento” (Sahlins, 1972: 38). Pero al otro lado del espectro la cultura tribal alcanzaría otra fase de su desarrollo, una expresión de organización social que en palabras de Sahlins “anuncia la forma estatal en sus complejidades [...] con regímenes políticos regionales organizados bajo jefes poderosos y primitivas noblezas” (Sahlins, 1972: 38). La tribu estaría en el umbral de los cacicazgos.

Cuando el proceso de jerarquización social surge en el interior de las sociedades tribales da lugar a la gestación del cacicazgo como una fase de dicho estadio. La sociedad tribal jerárquica o cacical —que aquí empleo como equivalentes— no puede ser considerada como un estadio social en sí mismo, sino como una fase que se gesta dentro de las sociedades tribales (Bate, 1989; Kristiansen, 1991; Sarmiento, 1992). Esta idea es contraria a la aceptación usual del término *cacicazgo* que se concibe como un nivel evolutivo intermedio entre las sociedades acéfalas y los Estados. De ahí que, por ejemplo, Service haya concebido al cacicazgo cualitativamente diferente de las tribus y de los Estados en sus instituciones y sus principios estructurales. En nuestro caso, consideramos que el proceso de jerarquización social es el elemento que define una diferencia en el interior de estas sociedades, pero no marca una desigualdad social estructural dentro de las tribus (Sarmiento, 1993: 98).

Lo que podemos plantear es que estas sociedades dejan de ser igualitarias y se gesta en su interior una toma de decisión centralizada e institucionalizada donde el control es ejercido por un grupo minoritario sobre la mayoría de la población. Pero veamos cómo ocurrió este proceso embrionario de jerarquización.

En la fase inicial de las sociedades tribales existe una forma de propiedad colectiva sobre el objeto y la fuerza de trabajo. Con este tipo de propiedad los individuos pueden disponer, usar y gozar de los bienes que producen, ya sea consumiéndolos de forma directa o intercambiándolos por otros bienes. En este momento, el intercambio puede presentarse bajo una forma de reciprocidad o de redistribución centralizada, a través de lo cual se garantiza un patrón de distribución de bienes igualitarios (Manzanilla, 1983). Es por esta razón que en las

sociedades con una propiedad colectiva, el consumo de bienes es homogéneo tanto cuantitativa como cualitativamente.

Tal como ocurre entre las sociedades tribales no jerarquizadas, en un principio los cacicazgos mantenían su forma de propiedad colectiva, primordialmente sobre los objetos de trabajo, como pudo serlo la tierra o sobre los medios de producción más importantes. También la propiedad colectiva se conservaba sobre los objetos e instrumentos de actividades económicas (Sarmiento, 1986: 43). Debido a la propiedad colectiva de los medios de producción, los individuos poseedores pueden usar y gozar de los bienes que producen. En este caso el intercambio hace, en principio, que exista un tipo de consumo homogéneo cuantitativo y cualitativo de bienes. Sin embargo, estas formas de propiedad y consumo colectivas e igualitarias se alteraron al momento del auge del desarrollo cacical. Quizás la pregunta pertinente sea: ¿cómo en una sociedad tribal surgen diferencias jerárquicas? Discutamos cómo se piensa que ocurrió este fenómeno.

Desde la perspectiva que ofrecemos en este estudio, la jerarquización social se entiende a partir del control que un grupo ejerce sobre un elemento del proceso productivo, en este caso, la fuerza de trabajo de otros individuos, lo cual origina distintas posiciones sociales en la sociedad a partir de la modificación del sistema de propiedad. En este sentido, la jerarquía social es el criterio que cualifica a los cacicazgos como una fase de las sociedades tribales, pero que, sin embargo, no representa un estadio social, debido a que existe únicamente una posesión o una propiedad subjetiva sobre la fuerza de trabajo.

En términos de una ontología de lo social, existen dos puntos de vista alternos sobre la forma como inicia la gestación de la jerarquía. Uno, externalista, que sugiere que la diferenciación y el control sobre la fuerza de trabajo ocurrieron sobre individuos que no pertenecían al linaje. El segundo, internalista, en el cual se plantea que el control sobre la fuerza de trabajo inició dentro del propio linaje y otra, contrapuesta, de carácter. En la primera hipótesis, el proceso de diferenciación de las sociedades tribales se dio entre linajes o en contra de segmentos sociales externos al linaje (M. Gándara, comunicación personal, 2002). En la segunda hipótesis, el proceso de jerarquización social comenzó a generarse en el interior del linaje (Sarmiento, 1992). El desarrollo de la división del trabajo en los linajes permitió que un sector pudiera tener

funciones especializadas debido a que existían también otras unidades dedicadas a la producción de bienes alimenticios, las cuales mantenían a este grupo social no dedicado a tales labores. Es en este sentido que la jerarquización social se entiende a partir del control de un grupo sobre la fuerza de trabajo de los individuos de su mismo linaje.

Para que el sector privilegiado alcance un control de carácter permanente y necesario en la reproducción social, debe apoyarse en el desarrollo de actividades exclusivas que generen una dependencia en el resto del grupo. Algunas de estas actividades exclusivas pueden ser los procesos de trabajo de bienes no alimenticios que utilicen materiales alóctonos cuyo acceso no esté al alcance de todos los linajes y se establezca una forma de control exclusivo por parte de algún sector social. El proceso de jerarquización ocurre en el interior de los linajes surgiendo un sector privilegiado que puede tener funciones especializadas en virtud de que otros individuos del mismo linaje se encargan de producir los bienes alimenticios. Es una forma de ir alterando la propiedad, a través del control de la fuerza de trabajo de los individuos del mismo linaje, lo que le permite, además, generar nuevos procesos de trabajo exclusivos (Sarmiento, 1993: 101).

Independientemente sobre el sector que ocurra el control exclusivo de un grupo social sobre su fuerza de trabajo, esta práctica otorga la intervención exclusiva sobre algún proceso de trabajo específico e irá teniendo el control de la distribución de uno o varios bienes específicos también de forma exclusiva. Hay que recordar que la distribución y la clase de movimiento de bienes depende del tipo de relaciones sociales de producción, por lo cual en este momento el circuito es centralizado, redistributivo y de carácter asimétrico (Manzanilla, 1983: 7). En este sentido es que se entiende que la redistribución es una consecuencia del desarrollo de los cacicazgos (Creamer & Haas, 1985), pero no una de las causas de su formación, como lo habían sugerido algunos autores (Sahlins, 1958; Service, 1975). Lo cierto es que para este momento el intercambio es desigual, con un carácter notablemente desigual, asimétrico, con transacciones no equilibradas en términos de la distribución y consumo de los bienes.

De esta forma el proceso de jerarquización social en las tribus describe una radical transformación en la historia de la humanidad. Según Sarmiento (1993: 99),

El paso de una sociedad donde las relaciones sociales entre los individuos se desarrollaban de forma igualitaria debido a la existencia de una propiedad colectiva, a otra donde aparecen relaciones sociales desiguales debido a la emergencia del control privado sobre un elemento del proceso productivo, en este caso, la fuerza de trabajo.

En este sentido, es perfectamente entendible que el término *cacicazgo* sea empleado para caracterizar la complejidad social en sociedades que anteceden al Estado (Earle, 1987). Como consecuencia de la aparición de la jerarquía, nuevas relaciones de parentesco son creadas, ya no basadas en la igualdad, sino forjadas para justificar la incipiente diferenciación dentro de la sociedad.

LA SOCIEDAD CLASISTA INICIAL

La sociedad clasista o estratificada, nos dice Fried (1967), es la más difícil de ilustrar con ejemplos etnográficos. Este estadio histórico representa el surgimiento de la sociedad de clases. El elemento distintivo de las primeras sociedades clasistas o estratificadas que permite diferenciarlas estructuralmente de otras formaciones socioeconómicas está dado por la calidad de las clases fundamentales en torno a las cuales se organiza el sistema de relaciones sociales de producción (Bate, 1984). Así, en las sociedades clasistas iniciales pueden reconocerse y distinguirse dos clases sociales fundamentales, debido a que un grupo se convierte en propietario objetivo de la fuerza de trabajo de otro grupo. Esto marca una diferencia cualitativa con respecto a la sociedad tribal jerárquica o *cacicazgo*, en la cual, como recordamos, existía únicamente una posesión o una propiedad subjetiva sobre la fuerza de trabajo.

Las relaciones de propiedad objetiva permitirán distinguir dos clases sobre las cuales se desarrollará el sistema de relaciones sociales debido, precisamente, a la propiedad diferencial sobre los elementos del proceso productivo, en este caso la fuerza de trabajo, y el disfrute de los productos que de este se obtienen. Fried (1967: 186) señala que una sociedad estratificada es aquella en la cual los miembros del mismo sexo y equivalente edad no poseen un estatus igual en el acceso a los recursos básicos de subsistencia. Las clases que podemos distinguir a partir de este acceso diferencial son las siguientes, según Bate (1984):

a. *La clase dominante.* Representa la clase explotadora y económicamente dominante. Es la clase propietaria de fuerza de trabajo de la clase subordinada, así como de una parte de los instrumentos de producción, como lo son los conocimientos especializados. La clase dominante asume las distintas funciones del trabajo intelectual a través del cual realiza el control ideológico y lleva a cabo los eventos rituales. También es la encargada de la administración pública, la organización militar, la diplomacia y el intercambio.

b. *La clase subordinada.* Es la clase económicamente explotada y políticamente subordinada. Esta clase está formada por grupos agroartesanales, los cuales realizan el trabajo de producción directa de los bienes materiales alimenticios y artesanales, y como tal es propietaria de los medios de producción básicos, como la tierra, así como de los instrumentos de producción. La clase subordinada lleva a cabo rituales bajo una ideología estatal, aunque también puede realizar rituales domésticos que expresen una forma de resistencia a esta ideología.

Como se mencionó, la clase dominante es propietaria objetiva de la fuerza de trabajo de la clase subordinada. En este momento la forma de propiedad era de carácter particular, donde todos los miembros de la clase dominante tienen la capacidad real de disponer de la fuerza de trabajo de los productores directos.

La clase subordinada, por su parte, se organizaba en comunidades agrarias y artesanales, las cuales generalmente eran integradas por miembros cuya pertenencia a esta se realizaba por relaciones de parentesco. Este sistema de relaciones sociales era semejante a aquel que caracterizaba a las sociedades tribales y ayudaba a garantizar internamente la propiedad comunal y colectiva sobre los medios de producción. En este sentido, los individuos como miembros de la comunidad son copropietarios de los medios de producción.

Estas comunidades agroartesanales constituyen tanto las unidades básicas de producción de las sociedades clasistas iniciales, a semejanza de la unidad doméstica en las sociedades tribales, como las unidades básicas de producción material y de reproducción de la fuerza de trabajo, y como se señaló, además regula el acceso a la propiedad particular de los medios de producción por parte de los productores directos (Bate, 1989: 24).

La participación comunal y colectiva sobre los medios de producción por parte de las comunidades agroartesanales es un aspecto que

debe abordarse para entender en qué medida varios de los sectores de las sociedades clasistas continúan manteniendo su grado de autonomía, ya que puede conducir a la existencia de una economía dual donde parte de la economía está fuera del ámbito de la clase dominante y las instituciones centrales.

La distribución de la producción en este momento es diferencial, tanto cualitativa como cuantitativamente, a consecuencia del acceso diferencial de los individuos a los medios de producción, y como consecuencia de un acceso igualmente diferencial a los bienes de consumo. La clase dominante, al ser propietaria de la fuerza de trabajo de la clase productora, tiene la capacidad de enajenar el excedente de producción generado por estos últimos. Recordemos que el excedente es entendido como la cantidad de trabajo que los productores realizan u objetivan en productos por encima de sus necesidades de consumo y que transfieren, perdiendo de esta manera su capacidad de disponer sobre su uso o consumo (Bate, 1984: 65).

Esta pérdida de la disposición de los bienes y la obtención por parte de la clase explotadora es posible a través de la enajenación, la cual representa la capacidad jurídica más característica de la propiedad y es la que se logra mediante transferencia voluntaria. Así ocurre en el caso de la donación y el intercambio, o implicando la mediación de alguna forma de coerción, que aliena la propiedad del individuo. La apropiación de este excedente por la clase dominante puede adquirir dos formas. En primer lugar, puede recibir la forma de impuesto, que consiste en un flujo de bienes y servicios que debe pagarse al Estado para hacer frente a las necesidades públicas, y que se exige en función de la capacidad económica del individuo o grupo obligado a su pago. La segunda forma es el tributo, que suele ocurrir para el caso de formas estatales secundarias como los imperios. El tributo puede definirse como un flujo unilateral y coercitivo de bienes y servicios hacia uno o varios puntos de una jerarquía de centros. El grupo productor, por su parte, se apropia únicamente de la cantidad de productos que le permiten su subsistencia. La forma a través de la cual este grupo adquiere su nivel de consumo subsistencial es por medio del abastecimiento directo de las unidades domésticas en el interior de las comunidades o por medio del intercambio.

En su primer momento de desarrollo, la sociedad estratificada carece de la institución política del Estado. Lo anterior resulta una

diferencia notable con la mayoría de los postulados evolutivos, ya que, puesto en estos términos, la estratificación antecede a la formación del Estado. Un estadio estratificado o clasista debió ocurrir en varias ocasiones en la historia de la evolución social. Por lo menos en los seis casos de generación estatal primaria, su aparición formal ocurrió dentro de un sutil periodo de tiempo relativamente corto, antecediendo al desarrollo estatal arcaico. Y aún en situaciones secundarias fue un fenómeno recurrente.

Pero aún más polémico ha resultado señalar que el Estado no se considera un estadio de evolución social. La primera condición para la existencia de un Estado es la presencia de relaciones de tipo clasista (Bate, 1984). En este contexto, el Estado no es estadio de desarrollo social, ya que sólo representa una instancia jurídica de poder institucional que garantiza la reproducción sostenida en este tipo de sociedades, donde los individuos mantienen un acceso diferencial a los medios de producción y a los bienes derivados de ellos, o en otras palabras, el Estado es la expresión jurídica de las relaciones de poder que se establecen en las sociedades divididas en clases.

En efecto, el Estado debe ser concebido como un aparato institucional que surge a consecuencia del desarrollo de sociedades clasistas, y por ello puede definirse como una institución especializada que controla y media las relaciones políticas entre las diversas clases sociales, además de que administra el complejo sistema económico donde se ven envueltas estas sociedades, tanto en la tecnología de producción como en la regulación de las formas de intercambio, distribución y consumo.

A pesar de que Fried apunta que con la existencia de la estratificación el nivel estatal está implícito, y el siguiente paso es alcanzar la formación del Estado (1967: 185), hay situaciones en que se desarrolla una sociedad estratificada y clasista sin la emergencia del Estado (como veremos más adelante con el caso de los señoríos) (véase Figura 1).

LAS FORMACIONES SECUNDARIAS

A pesar de las importantes diferencias entre los esquemas evolutivos planteados por Service y Fried, se ha dicho (Sanders & Webster, 1978: 278) que ambos comparten el hecho de que son esencialmente modelos unilineales en los que las culturas progresan a través de varias etapas de organización. Efectivamente, las tipologías unilineales

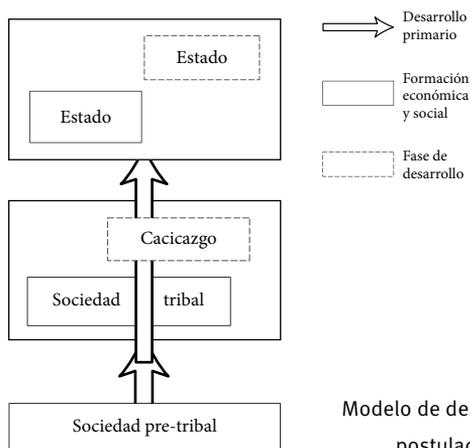


Figura 1

Modelo de desarrollo social a partir de los postulados de la arqueología social.

tienen grandes problemas para explicar la gran variabilidad existente en el interior de cada estadio social.

Se debe a Julian Steward (1955) el intentar resolver este dilema mediante la adición de lo que llama “tipos socioculturales”, que se ubicarían intermedios dentro de los grandes estadios. Además, propuso que estos tipos intermedios podían desarrollar líneas divergentes de desarrollo en la evolución. De esta forma surge una visión ramificada en la evolución cultural, a la que se conoce como *esquema evolucionista multilineal*.

Una de las importantes contribuciones que se han realizado para explorar el desarrollo multilineal del cambio social se debe al reconocimiento de la evolución de las formaciones secundarias. Esta categoría, originalmente propuesta por Morton Fried (1967), ha resultado un valioso intento por distinguir entre aquellas formaciones primarias las secundarias. La primera se refiere a las organizaciones que emergen de estructuras originales sin la intervención de otra entidad que promueva su desarrollo. Tal es el caso de la periodización que acabamos de discutir. Por el contrario, las formaciones secundarias se originan por el influjo ejercido por parte de una organización previamente establecida. Así, las áreas en las cuales ocurren desarrollos mediante procesos secundarios se producen a partir de la presión o por modelos y estímulos de las sociedades establecidas a su alrededor.

Las organizaciones secundarias emergieron a raíz de diversos procesos de desarrollo a partir de formaciones pre-existentes. Barbara

Price (1978) ha realizado un enriquecedor aporte al estudio de las formas secundarias. Aunque originalmente lo propuso para el análisis de casos de Estados secundarios, su planteamiento puede generalizarse para las formas de desarrollo secundarias. Para esta investigadora existen dos distintas secuencias dentro de los casos secundarios:

a. *Sucesión histórica*. Se caracteriza por ser un proceso generado principalmente con base en factores internos sobre las condiciones locales. Aunque también pueden intervenir factores externos, las dinámicas internas serían el elemento causal del cambio social. En este sentido es que debe entenderse como un proceso que implicó toda una secuencia de evolución autóctona de la sociedad. De esta forma la sucesión histórica introduce la idea de la evolución de una unidad sociopolítica a un desarrollo que marcaría la aparición de un nuevo nivel en su complejidad y en el arreglo institucional.

b. *Expansionista*. Consiste en una organización, sea primaria o secundaria, que se expande en áreas habitadas promoviendo cambios en sus formas de organización. Esta vía ocurre no solamente con formas de organización dominantes y expansionistas que poseen una ventaja competitiva sobre otras organizaciones sociales. La forma expansionista tiende a imponerse o a estimular cambios en la forma de desarrollo entre sus vecinos, interacción que llega a producir formaciones secundarias a su paso (Tainter, 1992: 32).

Morton Fried desarrolló un notable marco conceptual para explicar el fenómeno de pérdida de complejidad a partir del estudio de la recreación de tribus secundarias en situaciones colonialistas. Este fenómeno fue llamado *tribalización*. Retomo este concepto para entender bajo esta categoría aquellos fenómenos secundarios que inducen el cambio de un grupo mediante la readaptación evolutiva que algunos definen como “pérdida” de complejidad en su organización sociopolítica.

He distinguido tres distintas secuencias en el proceso de tribalización:

a. *Imposición colonialista*. Aquel que envuelve la formación tribal por motivaciones colonialistas, especialmente como un mecanismo de dominación por parte del grupo colonial. Un ejemplo son los Estados en su expansión sobre sociedades más simples. En esta secuencia los cuerpos estatales suelen enfrentar profundos problemas para la explotación efectiva de las áreas ocupadas por tales grupos sociales, debido

a lo cual les resulta necesario un cambio en la organización sociopolítica sobre estas sociedades. Por un lado, hay una reforma en la política de las sociedades simples, imponiendo formas de organización sociopolítica más complejas. Simultáneamente, cuando es necesario la economía es transformada como medio para un mejor manejo en la explotación y acceso a los recursos básicos. Al mismo tiempo, nuevas ideologías pueden ser introducidas con énfasis en la jerarquía y la subordinación, así como con una nueva visión del trabajo e ideas alteradas sobre las relaciones interpersonales (Fried, 1967: 241).

b. *Resistencia*. Ocurre como una reacción en contra de la formación de una estructura política compleja. Fried hizo referencia al proceso de tribalización como reacción a una formación estatal.

c. *Segmentación*. Sucede tras procesos sociales como lo puede ser el colapso de una unidad política, lo que envuelve la fragmentación o pérdida de complejidad política. El colapso de una unidad política y su consiguiente fragmentación es un fenómeno que igualmente ha sido analizado dentro del concepto de balcanización.

Analizaré este último en profundidad. El evento de segmentación puede tener varias secuencias: la primera vía, que denominó *segmentación por resistencia*, una organización política, sea primaria o secundaria, está constituida por un bloque territorial contiguo en el cual existe una serie de pueblos y comunidades. En ocasiones, como en el caso de los imperios, también puede estar formado por comunidades distantes no contiguas que igualmente formaban parte de su territorio. Ciertas provincias pueden llegar a separarse y alcanzar la independencia hasta formar sus propias organizaciones políticas autónomas. La segunda vía, que he llamado *segmentación por colapso*, ocurre con el colapso de una organización sociopolítica que convierte a sus antiguas provincias en unidades autónomas de menor extensión territorial que la organización a la que habían pertenecido anteriormente.

LOS “SEÑORÍOS”

Otro de los caminos que se han seguido, especialmente en Mesoamérica, para enfrentar el reto de cómo denominar a las sofisticadas construcciones políticas que se desarrollaron tras un evento de segmentación por colapso, ha sido el estudio de los trabajos historiográficos modernos de los últimos veinte años (García Castro, 1999;

García Martínez, 1987), los cuales nos han dejado ver que en la última etapa del periodo prehispánico había centenares de ejemplos de formas políticas complejas similares. Por estos mismos trabajos históricos, sabemos que durante las primeras décadas de la Colonia se empleaba una expresión española que se acuñó para designar y definir estas unidades políticas. La traducción que se había intentado fue la de “señorío”, que en opinión de una gran parte de historiadores resulta una excelente traducción del concepto indígena (García Martínez, 1999: 9).

Por ejemplo, el estudio de la Sierra de Puebla que llevara a cabo García Martínez lo condujo a la conclusión de que el concepto original de organización político-territorial indígena estaba más próximo al concepto de “señorío” de lo que se había pensado, al grado de que llegan a ser sinónimos. Es en este sentido que se ha declarado que “señorío” es un complejo conceptual congruente con la situación de organización de las comunidades indígenas imperante antes del contacto colonial (García Martínez, 1999: 10). Este puede ser uno de los motivos por los que es un término ampliamente utilizado, especialmente en el campo de los estudios etnohistóricos.

La única definición formal que se ha otorgado al término “señorío” se debe a García Martínez (1999: 10), quien nos dice que se refiere a una organización con amplia expresión territorial que se desempeñaba en el plano político y corporativo, con la presencia de un *tlatoani* como señor jurisdiccional.

A pesar de su noble adaptación, el término se abandonó y fue erradicado en el contexto novohispano por ser políticamente incorrecto. La palabra tenía una serie de reminiscencias feudales que no convenían a la política de centralización de la Corona. El uso del término *señor* fue legalmente restringido de 1538 a 1541 en una Real Cédula de 1538, con lo cual el concepto de “señorío” quedó reducido a la designación del estatus o calidad de los nobles indígenas (García Martínez, 1987: 77).

El término *señorío* también se ha visto como una herencia errónea de los administradores coloniales y tiene contenidos que hacen difícil su conceptualización. Fue usado por los cronistas para describir con base en una visión etnocéntrica aquellas entidades políticas fragmentadas que encontraron en el Nuevo Mundo, y, además ha sido un término vago y etnocentrista donde se han englobado la mayoría de los casos de sociedades posclásicas (Wiesheu, 1996: 103).

A pesar de estas dificultades, pienso que el término *señorío* resultó congruente con los rasgos esenciales que se atribuyen a la organización política indígena del último periodo prehispánico. No obstante, el uso del vocablo sí implicó una vaguedad y generalización al uniformar criterios de organización en todas las regiones novohispanas. De igual manera, yo agregaría que un acercamiento mediante el término *señorío* no responde a una pregunta clave: ¿a qué forma de organización sociopolítica corresponde este concepto?

Habíamos dicho que el proceso de tribalización mediante la vía de la segmentación también tiene como consecuencia otra clase de eventos de organización sociopolítica. En ocasiones, cuando una unidad política se dividía o se desintegraba, el resultado era la formación de provincias más pequeñas, semiautónomas o en alianzas indefinidas, que a veces presentaban jerarquía de asentamientos de solo tres niveles. Las provincias más pequeñas y menos poderosas eran gobernadas por señores hereditarios, que controlaban territorios mucho menos extensos (Marcus, 1995: 312). Estas antiguas provincias, según J. Marcus (p. 321), posiblemente no deben considerarse “Estados”; a pesar que no eran más grandes que un cacicazgo, fueron administradas por gobernantes que se seguían llamando “reyes”, “señores” o “caciques”, a pesar de tener reinos muy pequeños. Para investigadores como Marcus (p. 314) es preferible emplear el término *señorío* para estas unidades políticas.

Pero no hemos respondido a qué forma de organización sociopolítica corresponden estas sociedades. No hay una teorización sobre este tipo de sociedades. Lo que me interesa discutir es si existe una calidad distintiva que permita reconocerlas como una etapa de desarrollo. Lo primero que podemos decir es que son producto de este proceso de tribalización, donde el colapso de una organización estatal da por resultado la ausencia de un órgano administrativo como el Estado. Pienso, como bien lo señala Marcus, que estas sociedades no contaban con una institución estatal, y sin embargo, existían clases sociales. Esos reyes de quien nos habla Marcus son herencia de una sociedad de tipo clasista que perduró más allá del Estado. Si efectivamente ocurrió así, el “señorío” no representaría un estadio de desarrollo social por sí mismo, sino que representaría una formación secundaria de las sociedades clasistas o estratificadas. De esta forma (siguiendo a Bate, 1984: 62), si se trata de una sociedad clasista, su calidad distintiva deberá

estar dada por las clases fundamentales, dominante y subordinada, en torno a lo cual se organiza y desarrolla este tipo de sociedad.

Esta clase de organización social, con una estructura clasista o estratificada sin la existencia del Estado, no está contemplada en las etapas de evolución unilineal propuestas por el esquema de Elman Service. Pero diversos estudios en el marco de la evolución social han descrito a estas sociedades que poseen una estructura clasista sin la referencia a un aparato estatal. Dentro del materialismo histórico, la hipótesis de la sociedad clasista inicial (Bate, 1984) plantea que el origen de las clases sociales antecede la institucionalización del Estado. Una vez establecidas, las clases dominantes necesitaron de la coerción y la administración para la reproducción del sistema social, incluida por supuesto la enajenación del excedente productivo. Para tal efecto, las clases dominantes conformaron y establecieron instituciones como consecuencia del desarrollo de la estructura clasista (Bate, 1992: 91). Este fue el camino para el proceso de formación del Estado.

En estos términos, el Estado debe ser concebido como un aparato institucional que surge como consecuencia del desarrollo de sociedades clasistas. Expuesto así, el Estado no retrata un estadio de evolución social, sino que es una institución creada en el ámbito de las primeras sociedades clasistas. Asimismo es perfectamente entendible que hubo momentos de realidad histórica concreta, particularmente en las primeras fases del desarrollo clasista, en las que se contempló la existencia de una sociedad basada exclusivamente en las clases sociales sin la presencia del aparato estatal.

Por su parte, Morton Fried plantea que las sociedades estratificadas anteceden la conformación del Estado en el desarrollo de una evolución política. La sociedad estratificada es definida por Fried (1979: 141) a partir de relaciones diferenciales entre los miembros de una sociedad y sus medios de subsistencia, en la que algunos de sus miembros no tienen dificultades en el acceso a los recursos estratégicos, en tanto que otros enfrentan diversos impedimentos en su acceso a esos mismos recursos fundamentales. Para Fried, el Estado puede ocurrir únicamente en la esfera de una sociedad donde exista una diferenciación entre gobernantes y gobernados. Así, la sociedad estratificada es el germen del establecimiento del Estado. Lo anterior es debido precisamente a que el nuevo orden social, con su marcada

distribución diferencial en el acceso a recursos estratégicos, debe mantenerse y reforzarse, lo que da pie a la transición a la sociedad estatal como un nuevo estadio de evolución política.

Tomando en consideración estas perspectivas, es perfectamente entendible que tras un evento de colapso estatal el sistema clasista permanezca y sea esta estructura de clase dominante que regule y administre la reproducción del sistema social. Estas sociedades secundarias de tipo clasista que carecen del aparato estatal retratarían al “señorío”.

El concepto de *señorío* que empleamos aquí, sin embargo, no concuerda por completo con la definición que se emplea en el campo de los estudios históricos, donde un “señorío” corresponde a una amplia gama de niveles organizativos, desde pequeños Estados hasta grandes unidades estatales hegemónicas, e incluiría a las formas clasistas secundarias que analizo aquí.

LAS JEFATURAS SECUNDARIAS

A pesar de su frecuencia en la historia, las organizaciones jerárquicas que emergen de situaciones secundarias son una clase de sociedad que ha recibido poca atención en los estudios antropológicos.

El fenómeno de tribalización mediante la vía de la resistencia o la segmentación puede originar sociedades sin la presencia de clases y sin una organización institucional como el Estado, muy semejantes en términos de organización a los cacicazgos. He llamado a esta forma de organización “jefatura secundaria”. Lo importante es que no debemos confundirla, y este punto es central, con las formas tribales originarias o primarias, debido a que estas jefaturas que nosotros llamamos secundarias son resultado precisamente de procesos secundarios y, como lo hemos venido planteando en este trabajo, son consecuencia de un proceso de tribalización.

Le otorgo este nombre principalmente para distinguirla de los cacicazgos secundarios que reconoce Wiesheu (1996), los cuales corresponden a formaciones secundarias pero dentro del estadio de organización tribal jerárquico o de formación primaria.

Fried es de los pocos investigadores que han percibido la diferencia entre las formaciones tribales primarias y secundarias. Sin embargo, una de las graves faltas de este autor fue señalar que la sociedad tribal no representó un estadio de evolución social, sino que es

consecuencia de una formación secundaria. No concuerdo con esta afirmación de Fried, ya que reconozco que tanto la sociedad cacical, o tribal jerárquica, como las jefaturas secundarias son fases de la formación tribal que, como habíamos dicho, se caracteriza por desarrollar una economía de producción de alimentos (mediante técnicas de domesticación de plantas o animales) a través de una propiedad sobre los medios naturales de producción.

En este sentido, considero que las jefaturas secundarias no representan por sí mismas un estadio de desarrollo social, sino que guardan una coincidencia estructural en el contenido de sus formas esenciales con las sociedades tribales, lo que nos lleva a percibir las como una fase de desarrollo de esta formación socioeconómica.

Las jefaturas secundarias son una vía de desarrollo alternativa de la tribu, las cuales emergieron como resultado de un proceso de tribalización. Pensando en los argumentos ofrecidos por Fried (1967: 164), esta vía secundaria de las tribus puede originarse en situaciones de conflicto por recursos escasos. Al respecto, Sahlins (1958: 362) ha expresado que la tribu, dada su organización segmentaria, puede retornar automáticamente a un estado de pérdida de unificación —autonomía local— cuando la competencia por algún recurso está suspendida. Lo anterior significa que los casos tribales secundarios son una respuesta a situaciones de competencia (Fried, 1967: 169).

De modo que modificando los argumentos iniciales de Fried (1967: 170), podemos plantear que las jefaturas son producto de fenómenos secundarios en un sentido muy específico: estas pueden ser el producto de un proceso estimulado por la aparición de sociedades con una organización relativamente alta, por ejemplo el de una organización estatal en medio de estas sociedades tribales que están organizadas de forma mucho más simple. En esta situación las jefaturas pueden organizarse como una reacción ante la formación de una estructura política compleja.

De esta manera Fried nos sugiere que todos los grupos tribales secundarios pueden ser el resultado de políticas colonialistas. Para él, la afiliación tribal y la identificación grupal no son fenómenos que remiten a un pasado pre-existente. Los enclaves dentro de organizaciones políticas a lo largo de líneas tribales no pueden ser explicados simplemente como vestigios de un pasado tribal que sobrevive. Por el

contrario, reflejan dinámicas de cambio dentro de procesos coloniales (Fried, 1967: 171). Lo que este autor ha llamado “grupos tribales” no son entonces organizaciones sociales cuya integración retrocede a un pasado remoto o, en las palabras del propio Fried, “no son un monumento al tradicionalismo”.

La relación entre estos estados colonialistas y las sociedades organizadas de manera simple condujo a la manipulación de la forma de organización local, como las tribus, para lograr una efectiva dominación, ya que el dominio demanda un cierto mínimo de organización dentro de estas sociedades simples. Existen ejemplos en los que las tribus han sido deliberadamente sintetizadas para lograr sobre ellas un esquema de control político (Fried, 1967: 173).

La pregunta clave es: ¿por qué en estas situaciones algunas instituciones permanecen?, en especial, ¿cómo es que el sistema de jerarquía social se mantuvo a pesar de haber vivido bajo una situación de dominio estatal y clasista? Cuando estas sociedades fueron sometidas, hemos visto que pierden la capacidad de propiedad sobre su fuerza de trabajo en el seno de una organización de clase. Pero también es cierto que sorprendentemente persistió la arraigada propiedad comunal sobre los medios de producción. Recordemos que la copropiedad se ve garantizada por la pertenencia de los miembros a la comunidad principalmente a través de relaciones gentilicias. En este caso el sistema de relaciones gentilicias es parte de la forma tradicional de organización de las sociedades tribales (Bate, 1984: 63) y asimismo la forma de organización social que garantizó un acceso comunal a los objetos de trabajo y a otros bienes de subsistencia básicos como el agua y la tierra. Lo anterior nos señala que aun ante situaciones de dominio clasista, viejas formas de organización se mantuvieron e incluso se reforzaron como una forma de resistencia.

Es probable que frente a situaciones de dominio hegemónico, los viejos sistemas de propiedad tribal persistieran, lo que también abre la posibilidad de que haya perdurado la tradicional forma de gobierno local mediante la presencia de caciques con una continuidad en el sistema basado en la jerarquía social.

A pesar de la permanencia y continuidad en las instituciones de gobierno locales, estas sociedades al ser integradas en una totalidad social mayor también sufrieron significativas transformaciones. Es

de primordial importancia que resaltemos estos cambios porque de otra forma caeríamos en una visión estática donde se privilegia una continuidad de las viejas sociedades tribales sin considerar el impacto que pudo causar una organización clasista y estatal sobre estos grupos.

Cuando estas sociedades fueron integradas en una organización clasista, la propiedad colectiva se ve transformada en una forma de propiedad particular que detenta la comunidad con respecto a la nueva clase dominante (Bate, 1984: 63). Pero también estamos frente a una situación en la cual el colonialismo, con el consiguiente establecimiento de un sistema clasista y estatal, transforma seguramente los modos de trabajo de una sociedad tribal. El modo de trabajo establece una relación específica entre un conjunto de instrumentos de producción, características del objeto de trabajo, una determinada organización de trabajo, la fuerza de trabajo y una ideología cohesionadora (Vargas, 1986: 71).

Cabe hacer énfasis en que los Estados en su proceso de expansión sobre estas sociedades tribales debieron imponer formas de explotación de bienes, fuese a través de impuestos, tributos o empleo de la fuerza de trabajo. Como consecuencia de esta interacción social fueron desplegados nuevos modos de trabajo, que hasta ese momento estaban ausentes, o incluso se pudieron intensificar los ya existentes.

Se puede plantear que cuando es adoptado un nuevo modo de trabajo, este implica formas de organización del trabajo más complejas, debido a lo cual debe haber como consecuencia un desarrollo de las fuerzas productivas que permita la implementación de dicho modo de trabajo, pero también deben existir los mecanismos institucionales y de adhesión social que lo hagan posible.

De esta manera, en paralelo al desarrollo de nuevos modos de trabajo particulares en el marco del dominio de las sociedades clasistas, pudieron surgir nuevas relaciones sociales. Las sociedades tribales jerarquizadas debieron expresarse con tendencias más seculares como consecuencia de las presiones externas hasta llegarse a revelar como formaciones secundarias, nuevas líneas de desarrollo dentro de las sociedades tribales.

Tras el colapso y disolución estatal, estas sociedades y sus jefes pudieron mantenerse con una forma de organización tribal, pero emergieron no como el cacicazgo que existió previo a la imposición

estatal, sino como una jefatura secundaria con la presencia de jefes de fuertes tendencias seculares.

Estas jefaturas seculares tendrían gran similitud a los cacicazgos militaristas sugeridos por Steward & Faron (1959) en los cuales se otorga mayor estatus a las características seculares, y donde las funciones militares desempeñan un papel importante. Wiesheu (1994: 333) ha notado que los cacicazgos con un jefe militar encabezando la sociedad es consecuencia de conflictos causados por presiones externas, resultado de casos de formación secundaria.

A partir de esas ideas se ha esbozado un esquema en el que debió prevalecer una figura de autoridad, la cual pudo recaer en la presencia de un jefe posiblemente emanado del linaje dominante en el interior de un grupo de parentesco. Lo que este planteamiento nos sugiere es que nos enfrentamos a la presencia de una sociedad en la que prevalece la jerarquía social. El sistema político de las jefaturas se ve entonces más cercano al concepto de cacicazgo que al de una entidad clasista, estratificada o estatal.

Pienso que no estamos frente a una organización de cacical, dado que nos enfrentamos a casos de formación secundaria que han dejado atrás las prístinas formas cacicales iniciales o primarias. En este sentido, la estrategia 4, señalada por Sanders & Webster (1978: 282), no podría ser posible, ya que no se puede involucionar de una sociedad estratificada a un cacicazgo original mediante una vía de desarrollo primaria. Al contrario, considero que lo que ellos llaman cacicazgo se trataría más bien de una jefatura secundaria que sin dificultad

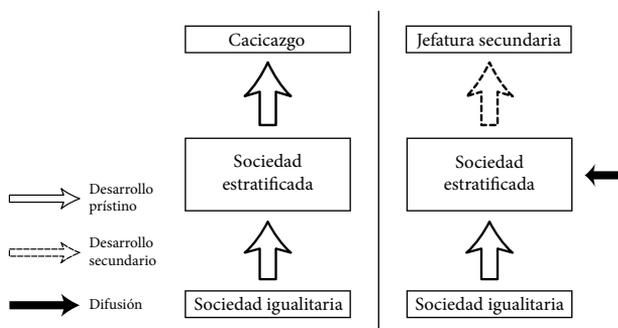


Figura 2

Modificación de la estrategia 4 de Sanders & Webster (1978).

puede surgir de una sociedad estratificada pero mediante procesos secundarios:

Respecto al concepto de jefatura como categoría analítica, estamos de acuerdo con algunos autores en que este concepto puede muy bien ser utilizado para proponer el estudio de las unidades político-territoriales de este momento evolutivo. Estas sociedades que llamo jefaturas son consecuencia de un proceso de tribalización, seguramente resultaron de las políticas causadas por la expansión y colonización, por la fragmentación de una unidad política o como mecanismo de resistencia social por parte de un grupo.

Como lo he venido planteando en este trabajo, resulta de radical importancia distinguir los cacicazgos de formación original u organización primaria —aquí llamadas sociedades tribales jerárquicas— de aquellas formas tribales que, siguiendo otras líneas de evolución, emergieron en situaciones de formación secundaria. Después de todo, no se puede hacer que vuelva atrás una nueva forma de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bate, L. F. (1984). Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial. *Boletín de antropología americana*, 9, 47-87.
- Bate, L. F. (1989). Notas sobre el materialismo histórico en el proceso de investigación arqueológica. *Boletín de antropología americana*, 19, 7-27.
- Bate, L. F. (1992). *El proceso de investigación en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- Copeland, R. & Cohen, M. (1983). *What is dance?* Oxford: Oxford University Press.
- Creamer, W. & Haas, J. (1985). Tribe versus chiefdom in lower Central America. *American Antiquity*, 5, 738-755.
- Earle, T. (1987). Chiefdoms in archaeological and ethnohistorical perspective. *Annual review of anthropology*, 16, 279-308.
- Feinman, G. M. (1995). The emergency of inequality. A focus on strategies and processes. En T. Price & G. M. Feinman (eds.), *Foundations of social inequality*, (pp. 255-279). New York: Plenum Press.
- Feinman, G. M. & Neitzel, J. (1984). Too many types: an overview to sedentary prestate societies in the Americas. En M. Schiffer, *Advances in archaeological method and theory*, 7, 39-102.
- Fried, M. (1967). *The evolution of political society. An essay in political anthropology*. New York: Random House.

- Fried, M. (1979 [1960]). Sobre la evolución de la estratificación social y del estado. En J. Llobera (ed.), *Antropología política* (pp. 133-151). Barcelona: Anagrama.
- García C., R. (1999). *Indios, territorio y poder en la provincia Matlazincan*. México: El Colegio Mexiquense; INAH & CIESAS.
- García M., B. (1987). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- García M., B. (1999). *La naturaleza política y corporativa de los pueblos de indios*. Discurso de ingreso, Academia Mexicana de la Historia, México.
- Kristiansen, K. (1991). Chiefdoms, states and systems of social evolution. En T. Earle (ed.), *Chiefdoms: Power, economy and ideology* (pp. 16-43). New York: Cambridge University Press.
- Manzanilla, L. (1983). La redistribución como proceso de centralización de la producción y circulación de bienes. *Boletín de antropología americana*, 7, 1-18.
- Marcus, J. (1995). La zona maya en el Clásico terminal. En L. Manzanilla & L. López (coords.), *Historia antigua de México. El horizonte clásico*, vol. II. (pp. 301-346). México: INAH, IIA-UNAM & Porrúa.
- Price, B. (1978). Secondary state formation: an explanatory model. En R. Cohen & E. Service (eds.), *Origin of the state: The anthropology of political evolution* (pp. 161-186). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Rothman, M. S. (1994). Evolutionary typologies and cultural complexity. En G. Stein & M. Rothman (eds.), *Chiefdoms and early States in the Near East: The organizational dynamics of complexity* (pp. 1-10). Monographs in World Archaeology, 18. Winsconsin: Prehistory Press.
- Sahlins, M. (1958). *Social stratification in Polinesia*. Washington: University of Washington Press.
- Sahlins, M. (1972 [1968]). *Las sociedades tribales*. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Labor.
- Sanders, W. T. & Webster, D. (1978). Unilinealism, multilinealism and the evolution of complex societies. En C. Redman *et al.*, (eds.), *Social archaeology: Beyond subsistence and dating* (pp. 249-302). New York: Academic Press.
- Sarmiento F., G. (1986). La sociedad cacical agrícola. Hipótesis y uso de indicadores arqueológicos. *Boletín de antropología americana*, 13, 33-64.
- Sarmiento F., G. (1992). Las primeras sociedades jerárquicas. *Científica*, 246. México: INAH.

- Sarmiento F., G. (1993). Tribus y cacicazgos arqueológicos: Una discusión acerca del origen de la estratificación social. *Boletín de antropología americana*, 27, 95-108.
- Service, E. (1964). *Primitive social organization. An evolutionary perspective*. New York: Random House.
- Service, E. (1975). *Origins of the state and civilization. The process of cultural evolution*. New York: N.W. Norton and Co.
- Steward, J. (1955). *Theory of Culture Change: The methodology of multilineal evolution*. Urbana: University of Illinois Press.
- Steward, J. & Faron, L. (1959). *Native peoples of South America*. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Tainter, J. A. (1992). Heterogeneity, power, and political economy: Some current research issues in the archaeology of old world complex societies. *Journal of archaeological research*, 1, 1-44.
- Vargas A., I. (1986). Sociedad y naturaleza: en torno a las mediaciones y determinaciones para el estudio en las FES preclásicas. *Boletín de Antropología Americana*, 13, 65-74.
- Wiesheu, W. (1994). La zona oaxaqueña en el preclásico. En L. Manzanilla & L. López (coords.) *Historia antigua de México* (pp. 323-352). México: INAH, UNAM & Porrúa.
- Wiesheu, W. (1996). Cacicazgo y Estado arcaico. La evolución de organizaciones sociopolíticas complejas. *Científica*, 310. México: INAH.

CONSTRUCCIÓN DE UN COMBATIENTE
Y EL DESDIBUJAMIENTO DEL SUJETO EN LA GUERRA
The combatant's construction in the subject blurring in war

SOBRE LA VIOLENCIA



SAN MIGUEL Y EL DRAGÓN. Rafael Sanzio, 1505. Museo de Louvre, París. Tomada de Web Gallery of Art.

**CONSTRUCCIÓN DE UN COMBATIENTE
O EL DESDIBUJAMIENTO DEL SUJETO EN LA GUERRA**

The combatant's construction or the subject blurring in war

JUAN PABLO ARANGUREN ROMERO *
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* arangurenjuanpablo@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 10 de abril del 2007 · aprobado: 2 de octubre del 2007

RESUMEN

Este artículo analiza las formas en que la guerra interviene sobre los sujetos—combatientes a través de una serie de ordenamientos discursivos y de un complejo dispositivo que, en cuanto tecnología de poder, opera en los cuerpos para desdibujar las particularidades y encubrir las singularidades de cada sujeto, que, no obstante la ejecución de estas tecnologías, podrá emerger en resistencia a los ordenamientos bélicos.

Palabras clave: *guerra, cuerpo, combatiente, ordenamiento, discurso.*

ABSTRACT

This paper analyses the ways in which war intervened on the subjects—combatants through a series of discursive ordainments and a complex mechanism which, as a technology of power, operate on the bodies to erase particularities and hide the singularities of each subject, which despite the execution of technology, will be able to emerge in resistance to war ordainments.

Keywords: *war, body, warrior, ordainments, discursive technologies.*

A través de los ordenamientos discursivos de un aparato de control y de un complejo dispositivo de disciplina y corrección, los cuerpos van tomando las formas “deseables” de las estructuras sociales. La tecnología que opera aquí inscribe sobre el cuerpo los rasgos sociales, los patrones culturales, los buenos modales, la disciplina y el rigor de los comportamientos “adecuados”, etc.; lo marcan, con dolor o sin él, lo colocan en un marco de posibilidades, lo sintonizan con ritmos específicos, lo signan y lo significan. Las inscripciones que se efectúan en el cuerpo a través de estos patrones de ordenamiento discursivo a la vez construyen cuerpos. Esta construcción de corporeidad se desarrolla en virtud de la asimilación de las relaciones simbólicas conducidas por el discurso¹, por la operación de ordenamientos sociales que van marcando la superficie del cuerpo hasta “traspasar la piel”, hasta “grabar el alma”, y por los agenciamientos, objeciones y resistencias de los sujetos a dichos discursos.

Los ordenamientos sociales que se inscriben en el orden corpóreo a través de esta asimilación discursiva operan desde diversas dinámicas. Desde los trabajos de Michel Foucault se hace visible que las tecnologías políticas implicadas tanto en el aparato educativo y la fábrica como en el sistema penitenciario y de reclusión modernos confluyen en el “disciplinamiento” sistemático del cuerpo (Foucault, 1976). Aunque los referentes primordiales de estas tecnologías, según lo muestra Foucault, son los ordenamientos militares operantes desde el siglo XVIII (Foucault, 1976: 170), es evidente que cada dinámica adquiere formas singulares de accionar la disciplina y el control corporales. Los planteamientos de Foucault (1976: 172) logran entrever de qué manera el Estado “fabrica” súbditos dóciles y una fuerza de trabajo obediente a través del adiestramiento, el control y la instrucción, y bajo el modelo del ordenamiento militar

[...] la política como técnica de la paz y orden internos ha tratado de utilizar el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil, del regimiento en el campo y en los campos, en la maniobra y en el ejercicio.

1 Compartimos la especificación de Colette Soler según la cual: “un discurso no es nada más que una máquina, un aparato de lenguaje para ordenar el goce de cada uno y la convivencia de los diversos goces individuales, puesto que el problema mayor es hacer posible la convivencia entre los cuerpos” (Soler, 2003: 63).

El siglo XVIII vio nacer, junto con las estrategias de las naciones para afrontar las dinámicas económicas y demográficas, una “minuciosa táctica militar y política por la cual los Estados también [accedían] a ejercer el control de los cuerpos y las fuerzas individuales” (Foucault, 1976: 173). Este control que opera bajo los parámetros de la táctica militar —una vez extendido a otros niveles de la sociedad, una vez que empieza a actuar en otras dinámicas, fuera de los campos de instrucción militar y lejos del propósito bélico en sí— adquiere una nueva lógica, se particulariza diluyendo su base castrense en el ámbito civil, incorporándose en la institucionalidad moderna.

Al elaborar un seguimiento de cómo las dinámicas y lógicas militares han sido incorporadas en dichas instituciones, se podrían desarrollar algunas consideraciones importantes para nutrir la discusión a propósito de las formas ordenadoras de los discursos y a propósito de los postulados foucaultianos, sin embargo, en este artículo se presenta un análisis de las formas de disciplinar implicadas en el orden militar. Al mostrar “cómo se fabrica un soldado”, *Vigilar y Castigar...* (Foucault, 1976) puede aportar elementos importantes sobre la manera en que la guerra opera como discurso ordenador del cuerpo de los combatientes.

En el capítulo dedicado a los “cuerpos dóciles”, el trabajo de Foucault introduce los cambios operados en las concepciones del soldado francés del siglo XVII frente al del siglo XVIII. La imagen del militar que prevalece durante el siglo XVII está nutrida fundamentalmente por los signos que recubren su cuerpo: el guerrero está marcado por su postura, por una altivez reconocible en su cuerpo y por unas actitudes que deben hacerse evidentes en cada acción y en cada práctica del soldado. Es lo que Foucault llama una *retórica corporal del honor*, en donde se encarnan tanto posturas corporales (cabeza erguida, estómago levantado), dimensiones y volúmenes, es decir, *corpulencias* (hombros anchos, brazos largos, dedos fuertes, muslos gruesos, piernas flacas y pies secos), como aptitudes (agilidad y fortaleza) y actitudes, talante y modos de actuar (cadencia en el paso, gesto grave, audacia y sagacidad) (Foucault, 1976: 139). En el tránsito hacia el siglo XVIII el guerrero es formado de la misma manera en que un alfarero construye sus vasijas; el barro informe va tomando las dimensiones y proporciones requeridas por quien lo moldea: “se expulsa al campesino y se le da el aire del soldado” (Foucault, 1976: 139).

La “fabricación de soldados” en la Francia del siglo XVIII apela a corregir las posturas, a forjar las dimensiones, a automatizar las aptitudes y a disciplinar los gestos. Es un combatiente que se forma en la disciplina, en la corrección y en la instrucción. A diferencia del guerrero del siglo XVII, el del XVIII es resultado de la operación de ciertas fórmulas generales de dominación corporal. El objeto de tales disposiciones es efectuar control en todos los niveles corpóreos, ejecutar dominio sobre cada una de sus partes, emprender un aparato de poder que construya mecánicamente los productos requeridos. Es una tecnología del detalle. El soldado en el siglo XVII, sin embargo, está también imbuido en esta serie de disposiciones disciplinares; los ordenamientos son igualmente requerimiento para la formación del guerrero, pues estos hacen posible que emerjan los signos particulares de distinción corporal del militar (Vigarello, 2005). De la misma manera el soldado del XVIII tampoco se distanciará de los signos que rodean al guerrero del XVII; aunque la idea de la elocuencia del cuerpo es fiel reflejo de los intereses de los retóricos de dicho siglo, ésta retórica corporal, al contrario de lo que se puede pensar —más aún sobre la base de los textos de Foucault— no desapareció como resultado de la puesta en marcha de los dispositivos de control y de los aparatos disciplinares del siglo siguiente: se mantuvo articulándose a tales mecanismos.

En ese sentido, pese a que existen diferencias entre el soldado del XVII y el soldado del XVIII y a que en uno se enfatiza en la retórica corporal mientras que en el otro se acentúan las disciplinas y los controles, en ambos sujetos se hace evidente, ya sea por esos signos, actitudes y posturas o por las largas jornadas de instrucción y disciplina a las que fueron sometidos, que se marcan diferencias entre el ciudadano “común y corriente” y el guerrero. Entre el aparato disciplinar del siglo XVIII que expulsa al campesino y le da el aire del soldado y los signos que permiten reconocer a distancia al guerrero del XVII y distinguirlo de los hombres corrientes, operan cuestiones similares. Entre uno y otro existen diferencias importantes respecto al marco histórico en el que se constituyen²,

2 El marco histórico y contextual entra en relación con las representaciones que se constituyen a propósito del cuerpo y del medio físico que lo atraviesa. Así, el trabajo de Georges Vigarello muestra de qué forma la limpieza se asocia necesariamente con las imágenes del cuerpo de cada época, así como con aquellas representaciones que se tienen del medio físico (Vigarello, 1991: 15).

pero tanto la retórica corporal como la disciplina se estructuran como elementos de distinción respecto a los hombres no guerreros: es aquello que no aparece en el “común del pueblo”. Se trata entonces de un proceso de transformación y diferenciación que “contribuye a elevar al hombre por encima de su existencia cotidiana y a situarlo en un nuevo modo de ser guerrero” (Ehrenreich, 2000: 26).

En el “ser guerrero” parece emerger una discontinuidad respecto al ser humano “corriente”, parece entreverse una serie de señales y signos que marcan diferencia respecto a la cotidianidad de cada ser humano. Esta se manifiesta, por ejemplo, en las corpulencias logradas por la instrucción y el entrenamiento, en las posturas interiorizadas tras la marcha y el combate continuos, en los tocados especiales que recubren e invisten sus cuerpos, en la destreza en el uso de armas y en las actitudes para enfrentar la muerte. Bajo las dinámicas en las que se desarrolla este proceso de transformación, las diferencias parecen abrir una brecha entre un “ser humano” y un guerrero: “Antes de que se le considerara un guerrero de elite, el joven escandinavo debía convertirse en oso: tenía que adoptar un comportamiento feroz y perseguir y morder a la gente” (Ehrenreich, 2000: 26).

La ruptura que opera entre un guerrero y su “humanidad” puede entenderse como un cambio necesario a fin de ser apto para el combate, hábil para la guerra y diestro para el exterminio del enemigo. Las lógicas del entrenamiento y la instrucción, los signos de distinción interiorizados a través de los adiestramientos que hacen de cada movimiento y de cada postura un hábito corporal, los recubrimientos que uniforman y las dinámicas que operan en la formación de un grupo sólido, ordenado y cohesionado, pueden entenderse como un intento por desdibujar esa “humanidad”.

LA COMÚN-UNIDAD

La formación del combatiente está marcada por una serie de procesos de instrucción, adiestramiento y aprendizaje, algunos con un componente ritual o un halo de sacralidad y otros con una serie de disposiciones mecánicas menos simbólicas y más operativas. En todo caso las implicaciones del hacerse guerrero se enmarcan en este orden del cambio, en esta ruptura con la cotidianidad. La necesidad de marcar la discontinuidad entre el guerrero y el “hombre de a pie” responde

a los requerimientos de la guerra, a las demandas para ser efectivo en el combate, como si aquel que debe enfrentar las exigencias de las conflagraciones armadas emergiera tan sólo a condición de disimular los miedos cotidianos, de despojarse de sus reflexiones existenciales corrientes y de encubrir sus rasgos distintivos: esas diferencias que dicen de su particularidad. Así se busca garantizar la valentía y el coraje para matar al enemigo o para arriesgarse a ser muerto por él, así parecen hacerse efectivas la obediencia y la subordinación requeridas para efectuar los movimientos y las acciones en los tiempos y lugares indicados: “se recluta al soldado, se le viste, se le arma, se le adiestra, se le hace dormir, comer, beber y marchar solamente para *combatir en el lugar indicado y en el momento oportuno*” (Clausewitz, 1972: 55)³.

Un proceso de instrucción tal busca que cada combatiente opere siempre en función de una gran maquinaria, de un fin grupal: “[Haciendo] instrucción durante interminables horas, hasta que cada hombre [comience] a sentirse como una simple pieza de una gigantesca máquina de guerra” (Ehrenreich, 2000: 27). Al diluirse en el colectivo, en la funcionalidad del colectivo armado, se espera que cada combatiente ejecute cada acción con la máxima operatividad; instando a que se inviertan todas las energías de todos los miembros en la puesta en marcha de esa compleja maquinaria, se pretende consolidar el funcionamiento exitoso del colectivo. Este depende, por lo tanto, de la conjunción de estas energías individuales. Según Clausewitz (1972: 56),

Si pensamos en la compleja organización de una gran fuerza armada, en la cantidad de detalles que entran en acción cuando se la emplea, comprendemos que el combate de tal fuerza debe también tener una organización compleja, con partes subordinadas las unas a las otras y que actúan en correlación.

El adiestramiento militar compele a sacar el más alto provecho de las fuerzas de cada combatiente: los esfuerzos se asocian en un propósito común. Las voluntades particulares se someten a las necesidades generales. Las diferencias individuales se recubren abriendo paso al grupo homogéneo. Se comulga un ideal común que cohesiona y proporciona unidad al colectivo. Se hace parte de una común-unidad.

3 El énfasis es mío.

EL COLECTIVO: OFRECIMIENTO Y SOMETIMIENTO

El colectivo convoca las fuerzas de todos sus miembros en aras de hacer efectivo el funcionamiento del grupo en el marco de las confrontaciones armadas. El colectivo se mantiene a través de la confluencia de las fuerzas de cada guerrero, en la energía que ha sido puesta a producir en el marco del propósito común: “nos sentíamos parte de algo mayor y empezábamos a unir unos lazos como tendones de un cuerpo que se forjaba” (Grabe, 2000: 198). El colectivo demanda de cada uno de los combatientes una entrega total, un ofrecimiento de todas sus capacidades, incluso de aquellas que el guerrero parece no poseer pero que, tras la instrucción y el adiestramiento militar, pueden formarse o construirse, es decir, las que el entrenamiento exagera y la técnica realiza “[...] no simplemente para que hagan lo que mejor puedan, no solamente para que hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina” (Foucault, 1976: 141).

El colectivo es mucho más que una agrupación de entidades calculable estadísticamente, allí hay un momento de comunión sostenida en los vínculos que se establecen entre los miembros del colectivo⁴. Grabe (2000: 204) decía:

Éramos un todo y así como cada cual buscaba dar lo mejor para contribuir al ritmo y la agilidad de la columna, nadie dejaba a nadie. La gente se medía por destrezas pero también por su solidaridad. Siempre había la mano tendida o qué tender cuando alguien se caía o hundía en el fango.

Los miembros se someten a los ritmos del colectivo armado ofreciendo su vida a los propósitos comunitarios, como si se movieran por una poderosa energía que los convoca a la entrega total y que además potencia sus capacidades de accionar frente al enemigo. Este sometimiento se evidencia en las exigencias y disciplinas que caracterizan la instrucción militar: un cuerpo sometido en sus movimientos, avasallado en sus anda-

4 A propósito de los lazos de solidaridad existencial emergente en los colectivos es importante retomar los planteamientos de Albert Kasanda (2002: 114). Kasanda desarrolla un interesante análisis acerca de la concepción de cuerpo en contextos negroafricanos y del “entretejido de emoción, ritmo y profunda religiosidad” que se conjuga en la corporeidad africana.

res a la voz de mando; hombres y mujeres subordinados a las jerarquías de grupo, complejidades y contexturas dominadas por el adiestramiento.

El grupo ofrece —en cierto modo podría decirse que a cambio de la entrega a la que se somete el guerrero— la seguridad necesaria para superar los “propios” límites. Se rebasa la frontera individual para participar de la comunión de un mismo ideal; así, parece emerger una sensación de poderío y grandeza que se acerca a la idea de inmortalidad: en la guerra se entrega todo, *hasta* la muerte. Son estados casi de trance⁵ los que posibilitan una identificación con los ideales⁶ del colectivo armado, momentos en los que parece disolverse el sujeto⁷ —siempre con resistencia— para dejarle un lugar (su cuerpo) a la causa bélica, una causa de grupo; buscando romper la resistencia del cuerpo, se espera hacerlo obediente, igual que un caballo, a la voluntad del divino caballero (Kasanda, 2002: 118). Opera allí un despojamiento, un abandono y desasimiento interiores convocados por una fuerza común que cohesionan y trasciende en sus cuerpos. Como si se efectuara una apertura por la cual se hace posible que la “energía de grupo” tome posesión de estos cuerpos, las dinámicas del colectivo se encarnan y se incorporan, y ese nuevo ser-guerrero comienza a habitar en cada uno de los cuerpos de los guerreros. Grabe (2000: 196) recordaba:

El aprendizaje comenzaba por no tomarme tan en serio, des-
pedir o relegar la importancia personal, para dejar de sentirme
pesada y torpe, y sentirme liviana y fluida en todo sentido. Así po-
dría ir descifrando cómo Catalina iba a ser habitada... o mejor
cómo me iba a habitar⁸.

5 El trance “revela la ambivalencia de la naturaleza humana dividida entre el deseo de vivir dentro de los límites de una condición humana determinada y la voluntad de percibir la fuerza y el ser verdadero de lo que es sin límite” (Kasanda, 2002: 117).

6 “Los ideales, en su propio enunciado y en su propia enunciación, contienen como condición de sí mismos para sostenerse como ideales esa convocatoria a la perfección omnipotente. Se enuncian incuestionables, por lo tanto, impensables. Si algo es perfecto, omnipotente y sin límite, no es necesario pensarlo: hay que adherir” (Berezin, 1998: 44).

7 Un sujeto atravesado y marcado por el lenguaje y constituido en relación con el otro.

8 Tanto “Catalina” como “Julia” serán algunos de los nombres asumidos por Grabe en los tiempos del “Eme”: “Dejaba de ser Julia para asumir el papel de la comandante Catalina” (2000: 196).

Entre el desasimiento y la encarnación

Al someterse a los requerimientos del colectivo, cada combatiente queda constituido como miembro de un cuerpo común, como parte de un grupo armado. El despojamiento y el abandono interiores operan como ofrecimiento al colectivo y transforman el cuerpo de cada combatiente en una pieza fundamental del gran aparato de acción bélica. Por esta transformación se franquean los bordes de la corporeidad al-tergando los dolores, aligerando las cargas y potenciando las fuerzas. Esta renuncia parece equipararse a la entrega sin límite que se exige, en términos del dramaturgo Grotowski, del “actor santo”: “la santidad del actor consiste en ese despojamiento de sí, en este des-asimiento y entrega al público” (Grotowski, 1970: 28). Allí, en el “actor santo”, reside la esencia del verdadero actor, aquel que no trabaja con su cuerpo, sino aquel que lo sacrifica. Se trata entonces de que en el sacrificio de la parte más íntima de su persona este actor pueda “descifrar todos los problemas que le plantea su cuerpo para que todo él, liberado de cualquier resistencia, sea un lenguaje elocuente” (Grotowski, 1970: 29). Esta liberación del cuerpo está posibilitada tan solo por la disciplina, por el trabajo arduo y constante: “no hay liberación indisciplinada [...] es algo que no se puede improvisar, sino que se da a luz solo con dolores de parto” (Grotowski, 1970: 91).

Podría decirse que en la formación de un combatiente se intenta proceder de manera similar que con los “actores santos” de Grotowski⁹; entrar a hacer parte del colectivo, de esa común-unidad que se nutre de los ofrecimientos de cada combatiente, remite a una donación de un cuerpo, a un desprendimiento corporal constituido como un sacrificio¹⁰. Se trata entonces de un guerrero formado como un actor bélico, como un actor de guerra: “[...] la formación del actor es una vía negativa, un quitar más que poner. Por esta vía se arriba al objetivo del actor que es esa transluminación en la que el cuerpo como que desaparece, arde para iluminar y hacer visibles impulsos interiores” (Maldonado, 1974: 146).

9 “El actor es un hombre que trabaja en público con su cuerpo, ofreciéndolo públicamente” (Grotowski, 1970: 27).

10 Tanto el acto sacrificial como el acto amoroso revelan la violencia, son promovidos por ella: “ambos incluyen una destrucción; el erotismo en un plano personal-metafísico y el sacrificio en un plano corporal-cruento” (Maldonado, 1974: 160).

Pero en un combatiente —y en cierto modo también en un actor— la formación no solo toma esa vía negativa del “quitar más que poner”, también opera en la vía contraria en donde una transluminación tal es recubierta por las lógicas y dinámicas de un discurso, en este caso un discurso de guerra. Esa “desnudez de la intimidad” es recubierta por el colectivo, es revestida por el uniforme. Si bien se espera que afloren los “impulsos interiores”, estos se encarnan en el personaje que el actor representa: son incorporados a ese “ser” que se constituye como interlocutor de la elocuencia actoral. Si se ha operado un ofrecimiento y desprendimiento del cuerpo, el ímpetu profundo del actor sólo fluirá a través del personaje que ha tomado posesión, allí donde se dio la apertura, donde aconteció el desasimiento interno.

Así se pueden hacer evidentes las transformaciones, las rupturas, los ofrecimientos y los abandonos que deben darse a nivel subjetivo para que emerja un guerrero, para que aparezca un “actor de guerra”. Se trata de un desasimiento encubierto por las lógicas del colectivo armado, de un despojo corporal investido por el uniforme y por las dinámicas bélicas. Si se piensa en la necesidad de sacar los “impulsos interiores”, se debe tener en cuenta que estos deben fluir en sintonía con los propósitos del colectivo. Si se efectúa un ofrecimiento a la causa común, si se convoca al desprendimiento del cuerpo en aras del grupo, es para que ese cuerpo pueda ser habitado por el colectivo, es para intentar taponar ese vacío con la sensación de pertenencia, encubrirlo con el ideal que se comparte: haciéndose al ser del guerrero.

La uniformidad

Se requiere de un desdibujamiento de las diferencias para que el colectivo se torne homogéneo, para que cada miembro sea funcional a los requerimientos del gran cuerpo. La disciplina militar se forja en los ritmos y los movimientos; las marchas sintonizan los desplazamientos, ajustan las velocidades a las requeridas por la maquinaria armada, son movimientos armónicos y uniformes: “debes sentir que ocupas un espacio y cumples una función, y lograr armonizar ritmos y rutinas” (Grabe, 2000: 196). La sincronía y la uniformidad forjan un colectivo homogéneo.

RITMO, ORDEN Y REPETICIÓN

“Mi nuevo cuerpo se iría formando,
en busca de la armonía que me permitiera
sentirme parte del cuerpo guerrillero”¹¹

VERA GRABE, *Razones de vida*

Alineado en la formación de una escuadrilla, de un pelotón o de un destacamento, cada combatiente sigue con absoluta sincronía la voz de mando: son grupos de cuerpos que se mueven a diestra y siniestra con total armonía, con cierto ritmo, podría decirse. Esa voz organiza la formación, comanda los movimientos, se adueña de los cuerpos y los hace girar a su criterio. No hay lugar para el error, no hay lugar para la diferencia, los movimientos inexactos se corrigen con rigor: “al que se moviera mal en la formación, le tocaba una paliza”, dicen los jóvenes ex combatientes reiteradamente¹². El ritmo se despliega en un ambiente donde el orden, la repetición¹³ y la armonía son importantes; en tal contexto, cualquier distorsión significa ruptura de armonía, por lo tanto, del ritmo¹⁴. La repetición posibilita que los movimientos de cada músculo entren en armonía con el grupo, cedan al compás del colectivo; una cadencia comunal que impulsa a los guerreros a sincronizar sus cuerpos¹⁵.

11 Grabe (2000: 18).

12 Estas expresiones fueron recolectadas en el marco de una investigación en la línea “Psicoanálisis, Violencia y Guerra”, dirigida por la profesora María Clemencia Castro de la Universidad Nacional de Colombia.

13 “El príncipe holandés Mauricio de Nassau ideó la instrucción. En lugar de entrenar a las tropas una sola vez y después confiar en que emplearan sus habilidades en el campo de batalla, se pasó a entrenar a los soldados incesantemente desde el momento en que se incorporaban a las filas hasta la víspera de la batalla. Los soldados, formaban, desfilaban y manipulaban sus armas, una y otra vez, bajo la lluvia o el sol, y dedicaban a ello todo su tiempo” (Ehrenreich, 2000: 273).

14 A propósito de la ruptura del ritmo, véase los planteamientos de Albert Kasanda (2002: 111).

15 En cierto modo se trata de lo que Ehrenreich denomina “arrastre”, que significa imposición de movimientos sincronizados a un conjunto de individuos, que produce pérdida de los límites y trance extático (Ehrenreich, 2000: 278).

Los guerreros se mueven con sincronía, regulan su marcha al ritmo que impone la voz de mando, aquel que detenta la comandancia de sus cuerpos. La sincronía aumenta la intensidad de cada movimiento y cohesionan por la sintonía de los ritmos: “Los pasos que se suman de prisa a los pasos, simulan un número mayor de hombres [...] suplen con intensidad lo que les falta en número. Cuando pisan con mayor intensidad, suenan más. Ejercen sobre todos los hombres en su cercanía una fuerza de atracción” (Canetti, 1977: 26)¹⁶.

Así, el guerrero incorpora los movimientos armónicos de la formación y la marcha junto con los movimientos estratégicos requeridos para los combates. Esos tiempos de confrontación que les exigen a las tropas un orden específico para que cada guerrero se desplace según lo enseñado por la técnica.

El ritmo, la repetición y la armonía buscan el funcionamiento regulado del colectivo, pretenden así eliminar la falla, sintonizar los movimientos individuales a los ritmos de la maquinaria, hacer coincidir las fuerzas de cada guerrero en una sola fuerza. Cuando un guerrero se mueve a su propio ritmo, cuando emerge la asincronía, se resquebraja la continuidad, se rompe la linealidad: allí parece emerger un sujeto con sus ritmos, el interior de una naturaleza humana que destruye nociones establecidas de ritmos y tiempos.

Ropajes y hábitos

Los ropajes que deben usar los combatientes también homogenizan. A través de esas vestimentas se uniformizan los cuerpos, se desdibujan las diferencias y se reitera en la identificación con el colectivo. El uniforme además oculta las corpulencias logradas con el entrenamiento y el rigor de los ritmos a los que se somete cada combatiente. Estas prendas de “uso privativo” son a un tiempo homogeneidad e identificación con el colectivo armado y diferenciación y distinción frente a un civil. De la misma forma que las máscaras, las pinturas corporales y los tocados de diversa índole de los antiguos guerreros contribuían a elevar al hombre por encima de su existencia

¹⁶ MacNeill, al igual que Canetti, plantea que en la sincronía de los movimientos de los guerreros surge una cohesión rítmica que está ligada a la danza y a las ruidosas confrontaciones de los seres humanos prehistóricos con los animales, durante las cuales golpeaban el suelo con los pies (citado en Ehrenreich, 2000: 278).

cotidiana y a manifestar ese nuevo modo de “ser guerrero”, el uniforme se constituye en un signo particular de distinción que posibilita una diferenciación y establece un vínculo identificatorio.

Al recubrir las diferencias, los ropajes del guerrero homogenizan, contribuyen a la identificación cohesionando en la uniformidad. La única forma que adquiere el colectivo que se mueve rítmica, armónica o estratégicamente, despoja lo diverso y lo singular y lo reviste con el orden que supone la regularidad, con el uniforme se recubre el cuerpo de un orden y un código particulares, a través de él se va incorporando la identificación con el colectivo que supone tanto una marca disímil frente al adversario como ese signo de diferenciación frente al civil; el cuerpo de cada guerrero se torna así estandarte del colectivo armado. Estas prendas buscan camuflar las singularidades, disimular los movimientos, enmascarar el cuerpo para que pase desapercibido; buscan fusionar las corporeidades a las tonalidades del espacio. En tiempos de combate, el uniforme posibilita que cada combatiente se desdibuje en medio del entorno por el que se mueve; al lograr que pase inadvertido a la mirada del adversario, el uniforme parece encubrir la singularidad: esos signos particulares que se supone deben encubrirse en tiempos de guerra, pues dicen de un sujeto implicado.

El uniforme es, por lo tanto, camuflaje y envoltura que oculta las diferencias; es estandarte, manifestación y revelación de los signos que distinguen a los combatientes, insignia del ser guerrero que invita a su reconocimiento, signo manifiesto de un combatiente y de su grupo, señal que lo diferencia frente a un civil. El uniforme parece conjugar de esta forma ciertos rasgos significativos respecto a la imagen del guerrero. Se trata de un distintivo que pareciera contener la identidad del combatiente:

De civil uno puede pasar inadvertido, pero hay muchas cosas que lo hacen a uno visible: que el peluqueado, que por ser espaldón, que hasta en la mirada lo pillan a uno... como si uno llevara eso dentro de uno... otra cosa es con uniforme porque... ahí sí que uno es lo que es... eso es lo que hay que mostrar porque la gente lo respeta a uno, les da culillo¹⁷ verlo a uno con el uniforme, con el fusil. Me respetan¹⁸.

¹⁷ *Culillo*, palabra equivalente a *miedo*.

¹⁸ Entrevista realizada a un ex combatiente de un grupo armado ilegal en Colombia en marzo del 2008 (por razones de confidencialidad y seguridad se omite cualquier referencia a la identidad de la persona entrevistada).

Pero un combatiente no se forma con el simple hecho de lucir las indumentarias específicas de la guerra, el hábito por sí solo no hace al monje. Por un lado, porque no basta con usar las prendas que lo distinguen del civil: “el uniforme hay que saberlo lucir”¹⁹, hay que llevarlo con el donaire del combatiente, con el gesto del soldado, con el poderío del guerrero²⁰. Por el otro, porque es a través del proceso identificatorio con el colectivo que el uniforme adquiere un papel significativo en la formación de cada combatiente; se trata en ambos casos de un proceso que requiere de cierta interiorización de los rasgos contenidos por las prendas²¹. Aunque el hábito no haga al monje, ayuda a asumir ese papel.

El uniforme se conjuga así con una retórica corporal por la que se puede hacer hablar a los ropajes, reuniendo al mismo tiempo distinción, poderío e identificación: “por el camuflado supieron que ya no era la niñita tonta de siempre... ahora era una verdadera guerrillera”²²; es algo que deviene con el uso reiterado del uniforme y que resulta a su vez en la incorporación de las prendas y de las connotaciones que estas poseen. Por ejemplo, Squicciarino (1990: 107) dice:

Cuando llevamos un objeto extraño en contacto con la superficie de nuestro cuerpo, la certeza de nuestra existencia personal se prolonga a las extremidades y a la superficie de este elemento extraño, naciendo como consecuencia una serie de sensaciones, bien de extensión del propio yo, o bien de adquisición de un tipo y de una cantidad de energía nueva con un grado desconocido de vigor, de resistencia física y de seguridad.

El *hábito*, ese “traje que llevan algunas personas en virtud de algún voto hecho o por mortificación”, esa “insignia con que se distinguen las órdenes militares” y esa “forma de conducta adquirida, conscientemente o de forma inconsciente y automática, por la repetición de

19 Expresión tomada de una joven ex combatiente en el marco de la investigación.

20 En el siglo XII, por ejemplo, se exigía que las actitudes del futuro caballero reflejaran el control de sus movimientos, tanto en su manera de andar como en sus gestos, en las posturas de su cuerpo y sobre todo en la manera de lucir su clase y su condición. Al respecto, véase las consideraciones de Georges Vigarello (1990).

21 Como ha señalado Toussaint-Samat: “El vestido puede ser una usurpación de prestigio [...] un lustre prestado” (1990: 14).

22 Expresión tomada de una joven ex combatiente en el marco de la investigación.

los mismos actos”²³, recubre el cuerpo del combatiente, lo signa, lo atraviesa dejando la marca de la rutina, constituyendo una señal de la identidad del ser guerrero.

LAS ARMAS

El uso de armas atraviesa de manera importante todas las dinámicas bélicas y las lógicas guerreras. El armamento puede llegar a determinar de manera significativa el resultado de una batalla y, en esa medida, la forma en que sea empleado resulta de alta relevancia para el éxito de las confrontaciones. Un adiestramiento en el manejo se hace indispensable para que el guerrero saque el mayor provecho de su arma; una adecuada instrucción permitirá una exitosa conjunción entre el combatiente y el artefacto. Esta fusión entre un guerrero y su arma se evidencia en el hecho frecuente de nombrar al combatiente con el nombre del arma que maneja: “Se llama *hasta* (asta) al legionario romano, y *lanza* al caballero medieval; *sable* al soldado de infantería; *pica* y *bayoneta* al de caballería y *escopeta* al cazador montero” (Casariego, 1982: 18)²⁴; hay así, una identificación del guerrero con el arma que usa²⁵.

Las dinámicas de la guerra plantean la necesidad de enfatizar en la formación e instrucción para hacer diestros a los combatientes en el siniestro arte de poner la bala donde se pone el ojo. Esta destreza es requerimiento para ser guerrero, para eliminar al enemigo y para proteger la propia vida; al convertirse en uno de los garantes de su existencia, el arma se torna una pieza fundamental del guerrero, aferrada a su cuerpo salvaguarda su vida. Según Castro (2002: 39),

El arma es protección, garante de vida, amuleto; se conserva adherida aún en el reposo y en el idilio, “... *es tu vida... tu todo*”. Más que agregada o miembro adoptado, el arma se incorpora, se hace parte indiscutible de una integridad corpórea imaginada, dando lugar a que “... *el cuerpo se asuma con el arma*”.

23 Definiciones todas, tomadas del *Diccionario de la lengua española*, (1988: 637).

24 Se debe resaltar también el hecho de que en algunos idiomas (latín, alemán, inglés) la palabra que se usa para designar ‘arma’ es la misma que se emplea para designar ‘brazo’.

25 Casariego indica que nominaciones como *astiaro*, *lancero*, *sablero*, *bayonetero* o *fusilero* referían no tanto a quienes empleaban las armas, sino a los artesanos que las construían o las reparaban (Casariego, 1982: 19).

Aunque la instrucción y el adiestramiento en el uso del arma son necesarios para las confrontaciones bélicas, lo que se espera de cada combatiente-armado es que, en el momento de la conflagración no solo haya aprendido a accionar el fusil, sino que tenga el coraje y frialdad para apuntar y disparar contra el enemigo: “Enseñar a un hombre a disparar un fusil es bastante sencillo; el problema radica en conseguir que esté dispuesto a entrar en situaciones donde se disparan fusiles y a permanecer en ellas el tiempo suficiente para participar en el tiroteo” (Ehrenreich, 2000: 28).

Si bien el entrenamiento pone una cuota importante en ello, la incorporación del arma, es decir, la fusión que tiene lugar entre un combatiente y su fusil es lo que asegura que uno y otro sean, juntos, un único instrumento de guerra. El guerrero se convierte así en una pieza del complejo arsenal del colectivo, su cuerpo-armado se torna, todo él, un arma accionada por la voz de mando²⁶, un objeto de guerra.

El distanciamiento

Las armas de fuego introducen ciertas particularidades al accionar bélico y al funcionamiento de un combatiente en el colectivo armado. A diferencia de las armas blancas, el arma de fuego parece insertar un distanciamiento mayor entre aquel que dispara y su enemigo. Un alejamiento tal supone en muchos casos un contacto difuso entre los combatientes enfrentados²⁷; al desvanecerse las cercanías se disipa el roce entre los cuerpos de los adversarios, se abre una brecha que prescinde de la fricción. El arma blanca, en cambio, parece convocar a un combate prácticamente cuerpo a cuerpo, parece instar a un trato más “personal” entre los adversarios.

Eliminar al enemigo con un arma blanca parece efectuar una ruptura entre el combatiente y su grupo, deshaciendo la común-unidad,

26 Bárbara Ehrenreich muestra de qué forma, con el uso masivo de las armas de fuego fue aconteciendo una transformación en donde “la elite guerrera europea se adaptó al nuevo tipo de armamento tratando de fundir grandes contingentes de hombres armados en una única megaarma —el ejército— que pudiera ser eficazmente manejada por un puñado de jefes” (2000: 271).

27 “La guerra basada en las armas propulsoras de proyectiles promovió los ejércitos de masas [...] convirtió las matanzas en algo impersonal, que requería escasa motivación por parte del fusilero o el arquero. El fusilero [...] no necesitaba encontrarse con el enemigo en absoluto, puesto que apenas si hacía falta que lo viera para disparar contra él” (Ehrenreich, 2000: 267).

deteriorando los lazos con el ideal compartido, instando a la emergencia de la singularidad: “si hubiese matado a alguno a cuchillazos lo habría visto sufrir demasiado... no habría podido [...] matar con un puñal o con un cuchillo es una vaina más personal”²⁸. Como si con ello se corrompiera el arrojo y la convicción de un combatiente y emergiera la duda y los cuestionamientos de un sujeto implicado allí. Pero esta emergencia subjetiva no tiene que ver tanto con el tipo del arma que se emplea para destrozarse al enemigo, sino con el lugar en el que se ubica un combatiente para dar muerte al adversario y por lo tanto con el lugar en el que sitúa a su contendor; la duda que surge en un guerrero es un cuestionamiento subjetivo, un interrogante desde su singularidad. Si emerge como resultado de un acercamiento entre los adversarios, tal vez sea porque allí hay un encuentro de las corporeidades que denuncia y delata esa singularidad, rasgos particulares de un sujeto implicado en la guerra.

Si se repara en los guerreros de antaño, anteriores a las armas de fuego, se hace evidente la necesidad del encuentro entre contendientes, del contacto cuerpo a cuerpo en tanto que garantía de una guerra honorable, de la preservación del prestigio del guerrero²⁹. Se detenta honorabilidad cuando se lucha frente a frente: los caballeros entran en la disputa vociferando la proclama de su noble linaje en son de desafío; se elimina al contendor mirándolo a la cara, reconociendo su valor y arrojo y conservando su categoría social³⁰.

El arma introduce la posibilidad de cierto contacto o distanciamiento entre los contendores. Las condiciones históricas y materiales

28 Expresión tomada de un joven ex combatiente en el marco de la investigación.

29 Según la tradición caballeresca, los “auténticos guerreros” buscaban la intimidad del combate cuerpo a cuerpo, entre nobles, y se negaban a ponerse a cubierto como solían hacerlo los arqueros. Respecto al honor, una de las proclamas del *Bushido* de los Samuráis dice: “Cuando se pierde el honor, es un alivio morir; la muerte no es sino un retiro seguro de la infamia” (Yuzan, 1999: 70). Sin embargo, John Keegan repara en el hecho de que tras las dos guerras mundiales se hizo evidente que “no existe un sustituto del honor capaz de imponer la decencia en el campo de batalla, nunca ha existido y nunca existirá, porque en el lugar donde se mata no habrá nunca jueces o policías” (citado en Ignatieff, 1999: 115).

30 El *Bushido* de los samuráis destaca que la valentía y la honorabilidad de los guerreros deben estar motivadas por los deseos de rectitud, justicia, misericordia, veracidad, lealtad y cortesía, los cuales se sustentan en la capacidad de dominio de sí mismo, en la voluntad de autosacrificio y en el arrojo para enfrentar a los contendores cara a cara (Yuzan, 1999).

de cada conflagración y los componentes tecnológicos de cada guerra, median en el distanciamiento en términos de millas, metros o centímetros, entre el arma con el que se ataca y el objetivo a atacar. Ya sea un arma de fuego o un arma blanca, se trata en ambos casos de extensiones corporales que a manera de prótesis pueden salvaguardar al cuerpo del peligro y el compromiso que le implican el acto cometido. Pero las cercanías o las contigüidades que pueden existir entre un guerrero y su adversario están puestas más por las formas singulares de “contacto” entre uno y otro que por las distancias que introducen las armas. Esos distanciamientos y acercamientos singulares, en los que se dice de una “cuestión más personal”, y en los que parece por lo tanto estar comprometido un sujeto, se alargan o se acortan según el posicionamiento de cada guerrero: no tanto por el espacio estratégico que media entre ambos, sino por el lugar que se le proporciona al otro cuando se le ataca.

EL VALOR

“[...] cargando tres millones de pesos en mi espalda [...]”

(JOVEN EX COMBATIENTE)

Las armas adquieren un valor significativo en el fragor del combate, en la definición de la estrategia, en los propósitos tácticos y en la defensa de los combatientes. Cada arma se coloca en la mayor estima de cada guerrero, pues es un elemento de protección y defensa, una necesidad para el combate. El papel preponderante que tiene en cada conflagración convierte al arma en un objeto protagonista de la guerra; en el desarme del enemigo se encuentra uno de los mayores logros del combatiente, apoderarse de las armas del contendiente es una tremenda victoria para quien lo logra y una de las peores derrotas para el adversario. Para Clausewitz (1972: 15), el desarme vislumbra el aniquilamiento:

La peor posición a la que puede ser llevado un beligerante es la del desarme completo. Por lo tanto, si por medio de la acción militar obligamos a nuestro oponente a hacer nuestra voluntad,

debemos o bien desarmarlo de hecho, o bien colocarlo en tal posición que se sienta amenazado por la posibilidad de que lo logremos. De ahí se desprende que el desarmar o destruir al enemigo (cualquiera sea la expresión que elijamos), debe ser siempre el propósito de la acción militar.

Desarmar al enemigo equivale a su desarticulación, a su aplacamiento, al destrozo, a la derrota, a la destrucción. En medio de los sinónimos, el desarme dice de la importancia del arma, es una pieza incorporada, garantía de la supervivencia, artefacto que media en la destrucción del enemigo y también signo de poder. El arma reviste al cuerpo del guerrero con la facultad de la destrucción, lo envuelve de poderío, magnifica sus fuerzas: “El cuerpo armado es compostura imaginaria en la fascinación de la omnipotencia de las armas e instalada en la fatuidad comandante de la vida y de la muerte. Soberbia y altiva arrogancia propia del enaltecimiento yoico” (Castro, 2002: 40).

El arma redimensiona a aquel que la ha incorporado: al adoptar el arma como propia, hace suyos los kilos del fusil; transforma su corpulencia, los brazos y la espalda; potencia sus fuerzas. El peso del arma modifica los volúmenes del cuerpo, pero también constituye, con el uniforme, la imagen enaltecida de un combatiente. El arma pesa: cuatro kilos descargada, seis cargada, mil dólares, poderío, exaltación, reconocimiento (Ignatieff, 1999): «Cuando era el comandante “Meca” mandaba a llamar al gobernador, al secretario de salud, al de Obras Públicas, a toda la plana mayor de Norte de Santander. Allí iban el día que yo dijera» (Gómez, 2001: 151).

Apenas si se requiere del disparo: “El poder del arma entra por los ojos”³¹.

EL TIEMPO DE TODOS LOS EXCESOS

En el ofrecimiento que un combatiente hace de su cuerpo al colectivo, en la entrega que se efectúa allí donde todas las fuerzas de cada guerrero trabajan en función del interés común, opera una oblación sin límite. Es una renuncia tal, un desasimiento de tan alto grado, que conlleva la entrega de la propia vida, la posibilidad de la muerte. Como

31 Expresión tomada de un joven ex combatiente en el marco de la investigación.

forma sacrificial, esta entrega restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social (Girard, 1983: 16). Por lo tanto, la muerte de un guerrero no desarticula los lazos de la común-unidad, puede incluso renovarlos y hacerlos más fuertes, como si con su desaparición se acrecentara la fuerza de cohesión y se nutrieran las energías del colectivo.

Los antiguos nahuas que morían en la guerra vigorizaban con su desaparición las energías del sol, con su muerte le ayudaban al astro rey a ascender hacia el cenit, le aportaban la energía potencial que cada guerrero puede liberar a condición de su fallecimiento en medio del combate: “Los guerreros valientes, las águilas y los jaguares que mueren en la guerra, van al cielo, a la casa del sol” (Duverger, 1990: 370), así contribuían a alimentar las reservas de fuerzas que simbolizaba y concentraba el sol para el pueblo azteca; su omnipotencia se robustecía con el sacrificio de cada guerrero. Para los nahuas la expresión «morir en la guerra» engloba naturalmente la muerte sacrificial, que constituye el precio del combate (Duverger, 1990: 370); se entrega la vida, el guerrero se sacrifica por la causa del colectivo, su desaparición constituye un valeroso acto que nutre el ideal, que reafirma la muerte como propósito esencial de la guerra: «En la retórica del militarismo religioso, matar al enemigo era apenas un resultado secundario de la guerra si se compara con “el supremo sacrificio de la propia vida”. Morir en la guerra no [es] un malhadado accidente, sino prácticamente el objetivo de la empresa» (Ehrenreich, 2000: 36).

Pero la retórica del militarismo religioso que describe Ehrenreich en esta cita no solo corresponde a aquellas acciones bélicas con una “connotación religiosa”. De hecho, es posible entender, a partir de los planteamientos de Girard, que todas las guerras poseen un halo de sacralidad que se evidencia en el ofrecimiento sacrificial de los combatientes por la causa bélica. Esta sacralidad bélica está dotada, como toda guerra, pero también como todo lo sagrado, de un componente esencial de violencia³² que convoca al ofrecimiento de la vida en aras de reforzar la unidad social (Girard, 1983: 16). En las guerras “santas” el sacrificio de la “propia vida” es un objetivo esencial reforzado por las connotaciones religiosas que adquiere el combate. Allí el ofrecimiento de la vida no

32 Girard (1983: 38) señala: “la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”.

solo es un acto heroico recompensado por el recuerdo y la exaltación *in memoriam* del colectivo de los “vivos”, también es una renuncia estimada como valerosa por los dioses, reclamada además como el mandato divino mismo. Pero la disposición a la renuncia de la propia existencia, “estar resuelto” a entregar la vida por la “causa”, más que estar en el fondo de un determinado sistema de valores morales y religiosos, es la sustancia de todas las guerras. En medio de la confrontación armada, la propia desaparición se vislumbra en la eliminación del otro:

En cada combate se sabe que, de la misma forma en que uno va dando de baja al enemigo, puede llegar la propia muerte. No es que uno vaya como “cordero al matadero” esperando que lo maten, pero siempre uno está dispuesto a entregar su vida en cada enfrentamiento³³.

Lo que opera aquí es la disposición a esa entrega sin límites que abre la guerra al exceso. El guerrero está resuelto a la entrega de su vida tanto como está dispuesto a eliminar al enemigo: su identidad como combatiente se constituye a partir de la muerte del otro, su afirmación como combatiente, es la muerte del otro (Blair, 1999: 135). Dar muerte al enemigo se legitima en el colectivo; en medio del grupo parece quedar desdibujada la responsabilidad por los muertos a través de la complicidad: “te sientes respaldado para ir a matar”³⁴.

Aun cuando las responsabilidades se diluyen en el colectivo, aun cuando las armas parezcan funcionar como artefactos asépticos que evitan el “contacto” con el cuerpo del objetivo —del enemigo-objeto— y aun cuando no sea posible identificar, por causa del fragor general de cada combate, los autores o las armas “causantes” de cada una de las bajas en el grupo adversario, la muerte marca. Ya se trate de matanzas que por vía de las armas a distancia o por la complicidad que supone el colectivo se vuelven muertes “impersonales”, ya de víctimas que cayeron por las balas de otro guerrero o de enemigos que se creyeron dados de baja cuando realmente no se les eliminó³⁵; en todo caso

33 Entrevista realizada a un miembro de las fuerzas militares de Colombia en septiembre del 2004.

34 Expresión tomada de un joven ex combatiente en el marco de la investigación.

35 El grado de excitación que supone para muchos guerreros los momentos del combate hace que a veces crean haber matado, cuando en realidad no lo hicieron; o cuando la muerte fue efectuada por las balas de otro guerrero.

se trata de la muerte que toca al cuerpo, imprimiéndole su signo de cercanía (Alizade, 1996: 37). En el cuerpo del adversario la muerte deja “el sello del exceso, del abuso, de la violación, de la agresión, de la barbarie” (Díaz, 2003: 100); en el del victimario denuncia su proximidad.

Como las señales que con el transcurrir de los años van anunciando la proximidad de la desaparición o como los síntomas de una grave enfermedad que pronostican la cercanía de la defunción, el acto de dar muerte puede notificar a un combatiente de su finitud. Es por eso que el primer adversario abatido llega a producirle tantos malestares: “un vacío en el estómago... persigue hasta en las noches... atormenta y da pesadillas... la cara del moribundo atormenta”³⁶. La muerte del otro abofetea el rostro con la finitud, ese asco que produce no es sino un intento de expulsarla, un intento de expulsar eso que el otro me muestra que poseo. Tamayo (2001: 133) anota:

Aún los soldados más rudos no pueden dejar de experimentar, en la ocasión de abatir a su primer enemigo, las náuseas, el vómito, pues esa muerte no puede dejar de revelarles en esa ocasión en la cual el otro aún no es un simple enemigo deshumanizado, la imagen de su propia muerte. El vómito ante el enemigo abatido no es sino el intento de expulsar esa muerte que se sabe inherente, insoslayable y que imposibilitaría el valor de la temeridad necesaria para arriesgar en la guerra, uno de los bienes que el ser humano [sic] posee: la vida.

El asco y la repulsión dicen también de un límite que se va franqueando, de la emergencia del exceso y del desborde de las fronteras: la eliminación del adversario se consigue traspasando las barreras de la existencia, es decir, vislumbrando la propia desaparición. El vómito emerge, como en la resaca después del festejo, para expulsar el abuso en el consumo de la noche anterior, ese límite que se franqueó, ese exceso que incomoda.

La guerra encarna el exceso, pues remite a una entrega ilimitada al propósito del colectivo, un ofrecimiento sin límite de la existencia, un desbocamiento de todas las pasiones: «...todo está permitido...

³⁶ Expresión de Alberto Cuéllar en el seminario “De la vía guerrillera a la vida civil, avatares subjetivos”, realizado en Bogotá en la Universidad Nacional de Colombia, en el 2003.

mutilar los cadáveres como una forma de “matar por segunda vez los muertos”... o vaciar todo el cargador sobre el cuerpo de la víctima incluso en aquellos casos donde está ya muerta» (Blair, 2001: 92). Este exceso también se evidencia por los ritos de iniciación en los que parece intentarse una ruptura con los miedos singulares, pretendiendo constituir así la determinación y el arrojo propios de un combatiente: “Algunos llegaron a tener el sabor de pólvora... Aprendieron de verdad a comérsela porque los cabecillas y los guerrilleros veteranos se lo exigían a quienes sentían miedo” (Gómez, 2001: 27), o también para que se habitúen a las dinámicas mismas del combate: «en las noches los reclutas son obligados a escuchar casetes con grabaciones de “puro plomo”, para “que se vuelvan guapos”» (Gómez, 2001: 28). El rito de iniciación y, en general, todo el proceso de instrucción buscan generar ciertas fortalezas, actitudes o hábitos en un combatiente: “después de todo ese proceso nos transformaron en combatientes del mejor talante, dispuestos a soportarlo todo”³⁷.

Como forma ilimitada y desmedida, la guerra se asemeja a la fiesta, a ese tiempo de todos los excesos, de todas las desmesuras: “es el momento de la suspensión de todas las leyes. Se pierde todo sentido de la medida en el comer, el beber, el copular, el gastar, el danzar. Se ha ahorrado antes durante largo tiempo para luego despilfarrarlo todo en los días festivos” (Caillois, 1942). Ya lo ha dicho Zuleta: “La guerra es fiesta. Fiesta de la comunidad al fin unida con el más extrañable de los vínculos del individuo al fin disuelto en ella y liberado de su soledad, de su particularidad y de sus intereses; capaz de darlo todo, hasta su vida” (Zuleta, 1991: 3).

Sin embargo, si se parte del hecho de que las dinámicas y las lógicas de la guerra se estructuran como un discurso ordenador en el que se prescribe una serie de regulaciones y preceptos normativos, se debe entender además que en el marco de este discurso algo emerge siempre como resistencia a tales ordenamientos. Aun cuando las disposiciones normativas se fijen a través de recias disciplinas, de vigilancias extremas y de entrenamientos exhaustivos, existirán siempre formas por las cuales se objetará este ordenamiento discursivo. El discurso bélico se consolida en el marco de unas relaciones siempre tensas, en

37 Expresión tomada de un joven ex combatiente en el marco de la investigación.

un proceso de resistencia constante. Ciertamente, en el marco de las confrontaciones armadas, allí donde el poder que se ejerce sobre un combatiente parece operar sobre su cuerpo a manera de objeto; allí donde el proceso de formación de un guerrero parece requerir un desdibujamiento de las particularidades, un encubrimiento de los rasgos singulares (Aranguren, 2006); allí, se hace necesario partir de la tensión y la complejidad de estas relaciones de poder. Es preciso entrever que los ordenamientos bélicos, si bien constituyen una trama de prohibiciones, disciplinas e instrucciones posibles de rastrear a partir de las técnicas, las estrategias y las formas generales por las que se ejercen, operan de modos particulares en cada uno de los combatientes, se desenvuelven en cada uno de sus cuerpos en formas diversas. Aun cuando estos ordenamientos propendan por un desdibujamiento de lo singular, aun cuando se aproximen al cuerpo como objeto, allí, siempre está implicado un sujeto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alizade, A. (1996). *Clínica con la muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Aranguren, J. (2006). Las inscripciones de la guerra en el cuerpo: evidencias de un sujeto implicado. *Revista Colombiana de Psicología*, 15.
- Berezin, A. (1998). *La oscuridad en los ojos. Ensayo psicoanalítico sobre la crueldad*. Rosario: Homo Sapiens Editores.
- Blair, E. (1999). *Conflicto armado y militares en Colombia, cultos, símbolos e imaginarios*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia & CINEP.
- Blair, E. (2001, mayo). El espectáculo del dolor, el sufrimiento y la crueldad. *Controversia*, 178.
- Caillois, R. (1942 [1939]). *El hombre y lo sagrado*. Traducción de Juan José Domenchina. México: Fondo de Cultura Económica.
- Canetti, E. (1977 [1960]). *Masa y poder*. Traducción de Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores.
- Casariego, J. E. (1982). *Tratado histórico de las armas*. Barcelona: Labor.
- Castro, M. (2002). Investiduras, destrozos y cicatrices o del cuerpo en la guerra. *Desde el Jardín de Freud*, 2.
- Clausewitz, K. (1972 [1832]). *De la guerra*. Medellín: Editorial Zeta.
- Díaz, C. (2003). El cuerpo como objeto marcado por el exceso del Otro. *Desde el Jardín de Freud*, 3, 98-105.
- Diccionario de la lengua española*. (1988). Bogotá: Planeta.

- Duverger, C. (1990 [1989]). El sentido del sacrificio. En M. Feher (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, v. 3. Madrid: Taurus.
- Ehrenreich, B. (2000 [1997]). *Ritos de sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*. Traducción de María Corneiro Fernández. Madrid: Espasa.
- Foucault, M. (1976 [1975]). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- Girard, R. (1983 [1972]). *La violencia y lo sagrado*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- Gómez, M. (2001). *Desterrados, las cicatrices de la guerra en Colombia*. Bogotá: Intermedio Editores.
- Grabe, V. (2000). *Razones de vida*. Bogotá: Planeta.
- Grotowski, J. (1970 [1968]). *Hacia un teatro pobre*. Traducción de Margo Glantz. México: Siglo XXI.
- Ignatieff, M. (1999 [1997]). *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Traducción de Pepa Linares. Madrid: Taurus.
- Kasanda, A. (2002). Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano. *Memoria y sociedad*, 6(12).
- Maldonado, L. (1974). *La violencia de lo sagrado*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Soler, C. (2003). El cuerpo, acontecimiento de discurso. *LeTrazas*, 3.
- Squicciarino, N. (1990 [1986]). *El vestido habla: consideraciones psico-sociológicas sobre la indumentaria*. Traducción de José Luis Aja Sánchez. Madrid: Cátedra.
- Tamayo, L. (2001). Del asco como escritura de lo invisible corporal. En J. Montoya (comp.), *La escritura del cuerpo. El cuerpo de la escritura*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia & Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- Toussaint-Samat, M. (1990 [1990]). *Historia, técnica y moral del vestido*. Traducción de Mauro Armiño & Celina González. Madrid: Alianza.
- Vigarello, G. (1990 [1989]). El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana. En M. Feher (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus.
- Vigarello, G. (1991 [1985]). *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Traducción de Rosendo Ferrán. Madrid: Alianza.
- Vigarello, G. (2005 [1978]). *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Yuzan, D. (1999 [1639-1730]). *El código del Samurái: el espíritu del Bushido japonés y la vía del guerrero*. Traducción de Alfonso Colodrón. Madrid: EDAF.

Zuleta, E. (1991). Sólo un pueblo escéptico sobre la fiesta de la guerra y maduro para el conflicto, es un pueblo maduro para la paz. *Magazín dominical, El Espectador*.

**LOS JÓVENES DE “LA LOMA”: ALTOS DE CAZUCÁ
Y EL PARAMILITARISMO EN LA PERIFERIA DE BOGOTÁ***

*“La Loma” youngsters: Altos de Cazucá
and paramilitarism in Bogotá’s outskirts*

NELSON M. PINZÓN OCHOA **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* Trabajo producto de la tesis de pregrado desarrollado en los años 2005-2006
para optar al título de Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia.

** nmauriciopinzon@yahoo.es

Artículo de investigación recibido: 16 de mayo del 2007 · aprobado: 2 de octubre del 2007

RESUMEN

Este artículo partirá de las acciones paramilitares en el sector urbano de Altos de Cazucá, comuna 4 del municipio de Soacha en Cundinamarca. Allí, grupos paramilitares a través del uso de la fuerza, la amenaza y también la persuasión sobre la comunidad han ganado el control territorial disputado a otros actores armados. En este contexto, la población civil de la periferia de Bogotá y los municipios aledaños han sido blanco de grupos armados que luego de su incursión pretenden imponer su orden en aquellos lugares. En estas disputas, la población joven ha sido uno de los sectores sociales más afectados. Este artículo pretende mostrar que el control territorial que ejercen los actores paramilitares está supeditado a la intención de establecer un orden social, con una percepción sobre los jóvenes en la que coinciden además las instituciones del Estado y algunos habitantes de la comunidad. No obstante, lo que varía son los actos para ubicarlos en el orden social propio de quien ejerce el control.

Palabras clave: *paramilitarismo en Bogotá, jóvenes, agentes criminales, control territorial y orden social.*

ABSTRACT

The following article will focus on the actions of paramilitary groups in the urban zone called “Altos de Cazuca”, the 4th commune of Soacha, Cundinamarca. These groups have managed to control the whole area against other armed forces through the use of force and menacing. The population living in Bogota’s outskirts and in its surrounding towns have been the target of different armed groups, such as paramilitaries and guerrillas, which, after settling in the territory, seek to impose their order in those places. There, young people have been deeply wounded by this conflict. This paper intends to evidence how the authority exerted by armed groups on the territory is tied to the purpose of establishing a common social rule in which the perception of the young community –those who must be fitted into society– is shared by the paramilitaries, the government institutions and by some members of the community. However, the only real variations are the actions taken to arrange them into the social order defined by the ruling power.

Keywords: *paramilitaries in Bogotá, youngsters, criminal agents, territorial control and social order.*

INTRODUCCIÓN

Altos de Cazucá junto con Ciudadela Sucre conforman la comuna 4 del municipio de Soacha¹. “La Loma”, como la llaman sus habitantes, está formada por asentamientos sin titulación de tierras. Según el testimonio de líderes comunitarios, existen 40 a 44 barrios no legalizados²; además, no se distinguen a simple vista los límites entre el área urbana de Bogotá y Altos de Cazucá, fenómeno conocido como proceso de *conurbación*.

Según el DANE (2003), Altos de Cazucá tiene 63.245 habitantes, 15.836 entre los 15 y 29 años, lo que equivaldría a un 25% de población joven. Del total de la población general se registraron 7.718 personas catalogadas en situación de desplazamiento.

Aunque entre los años 1950 y 1970 “La Loma” comienza a ser poblada a raíz del desplazamiento que generó la violencia política de estos años, de las migraciones campo-ciudad y de la industrialización de Soacha, es a partir de la década de los ochenta y de los noventa que se desarrolló la urbanización³ de forma masiva. Este proceso estuvo marcado por la confrontación de los habitantes con la policía, pues los primeros “barrios” eran en su mayoría invasiones, ranchos que la policía destruía y a veces quemaba para impedir que continuaran invadiendo. Pero la organización de las personas para evitar ser desalojadas y la presión de reconocidos medios de comunicación sobre el alcalde de Soacha,

-
- 1 Saliendo de Bogotá, Altos de Cazucá se ubica al margen izquierdo de la autopista Sur, carretera que comunica a Bogotá con Soacha y el sur del país. Está localizada a 18 km del centro de la ciudad. Para una información general de Altos de Cazucá, véase Castro & Burbano (2003).
 - 2 Para Castro & Burbano (2003), hay más de 40 “barrios” no legalizados. Para algunos líderes de la comunidad (testimonios del 2006) hay más de 44. En este texto no se discuten estas cifras, lo que se resalta es el desconocimiento institucional del sector. Incluso, podría haber aumentado considerando, como se verá más adelante, que a la zona llega constantemente población desplazada.
 - 3 Este proceso se dio a través de la invasión de lotes con la ayuda de miembros del partido político de la Unión Patriótica (UP) y del Partido Comunista a través de la Central Nacional Provienda (Cenaprov). Primero, el barrio Julio Rincón (1978) y, posteriormente, Villa Mercedes (1988). En marzo de 1959 se reconoce legalmente a Cenaprov, sucursal Bogotá, hija de la Central Provienda de Colombia. Esta organización ha impulsado acciones de hecho y de derecho para ocupar predios urbanos a favor de la población carente de vivienda o “destechados”. Otros barrios populares fundados por esta central fueron: Policarpa (1961-1966) en Bogotá y El Porvenir (1978) en Soacha (Arango, 1996).

Fernando Ramírez, en el año 1989, detuvieron estas incursiones⁴. Sin embargo, en años posteriores las confrontaciones de la comunidad se dirigieron hacia los “terreros”, como eran conocidos quienes ejercían un control sobre la venta y posesión de los lotes, algunas veces con pequeños ejércitos privados (Restrepo, Obando & Meneses, 1998).

Recapitulando, el poblamiento de Altos de Cazucá ha tenido tres procesos de ocupación paralelos. Uribe & Vásquez (1995: 87) anotan:

El primero, la urbanización clandestina, que se realiza cuando el propietario de un terreno lotea y vende los predios a bajo costo, sin servicios públicos y sin el cumplimiento de las normas mínimas legales. El segundo, la urbanización “pirata” agenciada por personas que invaden terrenos como negocio para venderlos posteriormente mediante un documento denominado “promesa de venta” que concede el derecho de posesión sin los correspondientes títulos de propiedad. Y finalmente, la llamada invasión, que no tiene intermediarios y que ocurre cuando las personas que buscan un techo invaden un terreno y construyen allí su vivienda.

Por ser un proceso de urbanización en su mayoría ilegal, la comunidad ha sufrido problemas en la instalación y prestación de servicios públicos. A mediados de los años noventa, a través de noticias, paros y tomas de la autopista Sur, sus habitantes denunciaron la precariedad de los servicios públicos, especialmente del agua⁵. Aunque hoy en día la situación no ha sido solucionada del todo, existe una red de mangueras que en determinadas horas lleva el agua a las casas de la comunidad. Según las estadísticas, “Uno de cada cuatro hogares (20%) cuenta con tres servicios públicos: acueducto, alcantarillado y energía eléctrica. De cada tres hogares, uno el 33%, dispone de acueducto y de estos solo el 42% recibe agua de forma continua” (OCHA, 2006: 4).

4 Sobre este hecho, véase Henao (1999). En la zona se hicieron presentes los noticieros televisivos *Criptón* y *Noticiero Nacional* e incluso radioemisoras como *Radio Santa Fe*. El periódico *Voz del Partido Comunista* publicó un artículo en su edición de marzo 9 de 1989; también la revista *Solidaridad*, de los grupos cristianos, en abril del mismo año.

5 Para hacer el seguimiento de estos hechos, véase este grupo de noticias: “Soacha se prendió por falta de agua” (*El Tiempo*, 1995, enero 24: 1C- 2C); “Altos de Cazucá tendrá agua potable” (*El Tiempo*, 1995, enero 25); “Cazucá una bomba de tiempo” (*El Tiempo*, 1996, junio 23: 1B); “Farc quería montar barrio en Bogotá” (*El Tiempo*, 2003, octubre 11).

A este panorama se suma la existencia de un alto índice de actos violentos causados por la presencia de delincuencia común y organizada como pandillas, bandas y diversos grupos armados en el sector, pero es a partir de la llegada del Bloque Capital de las Autodefensas, en el año 2000, que este tipo de hechos violentos tomó otra dinámica, ya que entra a este territorio el proyecto nacional de las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia) de combatir los grupos de apoyo a la guerrilla, haciendo énfasis en los sectores urbanos⁶.

En este contexto se desarrolló una investigación (Pinzón, 2007) entre los años 2005 y 2006 sobre el modo en que estas estructuras armadas ilegales afectan la población local (Pinzón, 2007). El estudio se centró en las interacciones de los jóvenes con los agentes criminales.

Por su parte, este artículo quiere llamar la atención sobre la forma en que son percibidos los jóvenes⁷ por sí mismos, por los grupos armados que operan en la zona y por la institucionalidad. Para el análisis fue determinante la incursión y la forma como han operado los grupos paramilitares en esta zona, contexto donde se hacen efectivas esas percepciones. Además, se propone un marco teórico útil para entender la dinámica en que se desarrollan las dinámicas sociales en el sector.

Para conservar la privacidad de los jóvenes y de la comunidad⁸ donde se desarrolló la investigación, no se especificarán nombres o

6 Aquí no se desconoce que las acciones paramilitares están determinadas por condiciones locales, la presencia de otras estructuras paramilitares o guerrilleras, la presencia del Estado, la reacción de la población, los recursos que la financien, etc. Tampoco se afirma que el proyecto político-militar de las AUC haya permanecido sin modificaciones a lo largo de estos años. Pero, sí afirmamos que hay un mecanismo para operar que se ha perfeccionado con el tiempo. Lo expresamos en palabras de Carlos Castaño, uno de los fundadores de las AUC: “Comprendí que los que disparaban en el monte eran unos idiotas útiles, pobres serviles que asumían la guerra como una forma de vida. Entonces nos preparamos y cambiamos la estrategia, enfatizamos en el rastro de los hombres de la guerrilla, en el sector urbano [...] De ahí surgió sin que nadie nos lo enseñara uno de los mejores mecanismos que hemos utilizado para la lucha antiguerrillera. Si no podíamos combatirlos donde estaban acantonados, sí podíamos neutralizarles las personas que les llevaban la comida, droga, razones, aguardiente, prostitutas y todo este tipo de cosa que llevan ellos a los campamentos y nos dimos cuenta que conseguimos aislarlos y vimos que era una estrategia que daba muy buenos resultados. Increíble. Eso nadie nos lo enseñó. Estoy hablando del año ochenta y dos y hoy seguimos aplicando ese mismo mecanismo [...]” (Aranguren, 2001).

7 Este trabajo reconoce la perspectiva de género como se verá posteriormente, la razón por la cual escribo empleando el género gramatical masculino es la aplicación de la ley lingüística de la economía expresiva.

8 A ellos mis sinceros agradecimientos.

lugares, aquí se mostrarán los resultados de las entrevistas y el trabajo de campo desarrollados en el año 2006. El texto tiene el sesgo de centrar el análisis en las relaciones sociales entre los jóvenes y los agentes criminales, no porque sean las únicas que existen, sino por ser el tema de investigación, en este sentido, el trabajo no pretendió crear tipologías de los habitantes de la zona.

CONTEXTO DE LA DINÁMICA SOCIAL EN ALTOS DE CAZUCÁ

A primera vista no es fácil analizar a los actores armados en el escenario paramilitar, pues se yuxtaponen prácticas diversas como el narcotráfico y la delincuencia común y organizada, actos que van más allá de la simple motivación antisubversiva⁹. En ocasiones, cuando confluyen también grupos guerrilleros, la separación analítica entre las acciones de unos y otros no permite entender la dinámica económica y social de una comunidad. Hay que resaltar que la situación en Altos de Cazucá, extendida a Ciudad Bolívar, localidad 19 de Bogotá, no es homogénea; en algunos lugares la dinámica está marcada por pandillas; en otros, por grupos paramilitares o guerrilleros, incluso en algunos lugares varios de estos actores hacen presencia simultáneamente.

Bajo esta perspectiva, podemos decir que en el sector se da una convivencia entre “agentes criminales”, quienes cometen ciertos delitos y contravenciones estipulados por la ley colombiana, independiente de que algunas de estas acciones se ejerzan contra la población local y otras no. Aquí hablamos de “agentes criminales” para mencionar el conjunto de personas que no se pueden tipificar bajo una única acción delictiva.

El *agente criminal* es tomado con un doble sentido —como lo expresan las nuevas corrientes de criminología— para considerar la violación de las normas sociales que no están contempladas en el código penal. Por ejemplo, robar no siempre es visto como un hecho inapropiado, pero al hacerlo contra miembros de la comunidad es rechazado y las sanciones que se imponen quedan en manos del actor que controla la zona. En Altos de Cazucá la convivencia entre *agentes sociales* ha estado

9 Para profundizar en el método de análisis sobre los paramilitares, véase Medina & Téllez (1996), Garzón (2005), Rangel (2005), Duncan (2006) y Romero (2003).

mediada por la influencia de las acciones de los grupos paramilitares de “limpieza social” que afectan el comportamiento y la conducta de la población local, especialmente de los jóvenes.

Por otra parte, el comportamiento de los agentes no responde únicamente a planes racionales, estratégicos, sino también a la manera como se desarrolla la misma interacción. Una característica especial del lugar de estudio, compartida solo con algunos lugares donde incursionan grupos paramilitares, es el continuo sometimiento de la comunidad a prácticas violentas que atentan contra sus derechos, particularmente, el derecho a la vida, mucho antes de la incursión de las AUC.

Sobre las estrategias de agentes, siguiendo a Bourdieu, se puede plantear que “la estrategia es el producto del sentido práctico como sentido de juego, de un juego social particular y de la interacción que estos sostienen en su vida diaria, históricamente definido, adquirido desde la infancia a través de la participación en actividades sociales” (Bourdieu, 1996: 70-72). Compartimos con este autor la idea de que los agentes sociales se orientan en sus prácticas sociales por el sentido práctico espontáneo, presente en la lógica del funcionamiento del *habitus*¹⁰, antes que por la presencia de objetivos racionales, planes, normas o códigos explícitos.

Así, la intencionalidad de los paramilitares por ejercer un control territorial no depende únicamente de las acciones violentas que ejercen sobre la población civil, como una cadena incontrolable de sucesos irremediables. Depende en gran medida de las acciones de la población local, pues es lo que ha llevado a los jóvenes a optar por estrategias de convivencia, en las que, como diría Eric Lair (1999: 63),

[...] se descompone una sucesión de procesos de acción en la que los cálculos, las elecciones y las decisiones nacen, evolucionan o desaparecen principalmente a través de interferencias. Hablar de estrategias es introducir la intencionalidad, que no es

10 El *habitus* lo toma Bourdieu como la subjetividad socializada, como el conjunto de modos de ver, sentir y actuar de los agentes, en el que el modo de percibir la realidad aunque parezca natural está moldeado por las estructuras sociales. El *habitus* tiene un doble aspecto, reproduce las condiciones sociales, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de cambiarlas. El concepto de agente es usado por Bourdieu para evitar hablar de sujetos, que relaciona con la filosofía, y para no caer en un estructuralismo sin sujeto. Así, para este autor el agente no es un calculador racional pero tampoco un sujeto libre de condicionamientos que despliega sus deseos.

sistemáticamente anterior al actuar porque las preferencias, los objetivos y los medios no siempre están determinados ni son fijos.

De esta manera, los jóvenes han aprendido a convivir en la violencia de un sector donde tienen presencia los agentes criminales, donde sin desvincular ni negar la influencia de las fuerzas externas, lo que determina el desenlace de la acción son las interacciones cara a cara de sus habitantes. No obstante, esas fuerzas externas e internas están marcadas por la percepción que se tiene de la población. Como se dijo anteriormente, el proyecto político-militar de las AUC llevado a las ciudades¹¹ y la percepción sobre el ser joven son los dos aspectos principales que este texto aborda.

LA INCURSIÓN DE GRUPOS PARAMILITARES

En la historia de Altos de Cazucá han existido otras estructuras armadas bajo intereses privados, un caso es el de las agrupaciones que se formaron cuando empezó a urbanizarse masivamente la zona¹² en la década de los ochenta y de los noventa, que intentaron establecer el orden social que el Estado no garantizaba; en aquel tiempo otras agrupaciones fueron las que estuvieron vinculadas a los “terreros” para controlar la venta y posesión de los lotes (Ardila, 2003; Pinzón, 2007; Restrepo *et al.*, 1998). En palabras de Medina y Téllez (1996: 43), parecería que estas estructuras “[...] se convirtieron en una organización distinta al Estado, que hace uso de la fuerza so pretexto de servirle a él o a los intereses de la sociedad, ante la incapacidad de aquel para controlar el crecimiento del conflicto”.

Otras estructuras armadas con presencia en el sector han sido las milicias urbanas de agrupaciones subversivas. Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP) las han reconocido desde la década de los ochenta¹³ especialmente en los

11 Tras comparar algunos trabajos sobre el paramilitarismo después de la consolidación de las AUC en ciudades como Barrancabermeja, Bucaramanga, Cúcuta y Medellín, se puede concluir que la incursión de los distintos grupos paramilitares ha tenido la misma “lógica”. Véase, por ejemplo, Rengifo (2005), Romero (2003) y Garzón (2005).

12 Véase los trabajos de Henao (1999), Mayra (1998), Restrepo *et al.* (1998) y Ardila (2003).

13 En la Séptima Conferencia de las FARC, en el año 1982, se declaró el cerco de

sectores periféricos de Bogotá. No obstante, solo desde el año 2000, cuando el Bloque Capital, al mando de Miguel Arroyave, gana la disputa por la zona a grupos guerrilleros de las FARC-EP y a facciones paramilitares del Guaviare y el Meta de los alias *Cuchillo*, *Jorge Pirata* y *Martín Llanos* de las Autodefensas Campesinas de Casanare (ACC) (Revista *Cambio*, abril 2004)¹⁴, las Autodefensas Unidas de Colombia se instalan en Bogotá¹⁵.

Los grupos paramilitares “[...] centraron su interés en dos tipos de acciones: control de la población marginal y el manejo de los negocios ilegales, cuasilegales y legales que les dejaran ganancia. Razón por la cual existieron disputas entre ellos” (Duncan & Florez, 2006: 7). Aunque comparten un proyecto político para negociar con el gobierno su desmovilización, no son grupos homogéneos; son autónomos en sus finanzas y acciones.

Según se ha podido establecer, la estrategia paramilitar en Bogotá ha consistido en crear un cerco a su alrededor para evitar la expansión de la subversión, especialmente de las FARC, y de este modo crear un corredor estratégico para sus propósitos ilícitos (Observatorio de DDHH Y DHI, Vicepresidencia de la República, 2005). Hay que destacar que después del rompimiento de las conversaciones con el gobierno del ex presidente Andrés Pastrana (1998-2002) en el año 2002, este grupo guerrillero realizó una ofensiva en departamentos circundantes a la zona de distensión como Cundinamarca. A partir de agosto

Bogotá, lugar de despliegue estratégico, especialmente el corredor que comunica el suroriente y el páramo de Sumapaz (FARC-EP, mayo 4 a 11 de 1982).

- 14 En 1997 Carlos Castaño, queriendo ampliar la influencia de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU), envió a Miguel Arroyave, cercano a los hermanos Castaño y oriundo de Amalfí (Antioquia) a los Llanos Orientales, con el objetivo de arrebatarle el control de algunas zonas a las Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC) dirigidas por Héctor Buitrago (Garzón, 2005: 125). Una vez consolidado el Bloque Centauros de los Llanos Orientales comandado por Arroyave, las disputas por territorio y recursos entre las dos facciones se trasladaron a Bogotá cuando las ACC amplían sus territorios de influencia en la capital a través de células paramilitares, en esas circunstancias aparece el Bloque Capital que el mismo Arroyave controlaba. Según la clasificación que hace Garzón (2005) de los grupos paramilitares, estarían: el proyecto unificador de las Autodefensas Unidas de Colombia dirigidas por Castaño, las dirigidas por el Bloque Central Bolívar y otras independientes, en esta última se ubican las ACC.
- 15 La situación llevó a que el alcalde de Bogotá Luis Eduardo Garzón y el Presidente de Colombia se reunieran para discutir la propuesta de llevar el tema a la mesa de negociación de Santa Fé de Ralito, Córdoba (*El Colombiano*, 19 de abril, 2005).

del 2002 las autodefensas respondieron con el ataque a las redes de la insurgencia a través de actos de violencia, la cual se vio reflejada en el alza de homicidios en algunos municipios. Es importante mencionar también que desde el 2001, en la operación Libertad 1, el Ejército Nacional recobró el control de muchos municipios cercanos a Bogotá, logrando recortar el apoyo a las redes de milicianos de las FARC (Observatorio de DDHH Y DHI, Vicepresidencia de la República, 2005).

Sin embargo, pese al asesinato de Miguel Arroyave, el 19 de septiembre del 2004, y de la negociación de reinserción de los paramilitares a la vida civil, en septiembre de 2005, se conformaron nuevos grupos paramilitares como el Bloque Guaviare y el Bloque Central Santander (con hombres del Bloque Capital), este último con influencia en los territorios y negocios de sus antecesores (Revista *Cambio*, junio de 2006).

De esta manera Altos de Cazucá se convirtió en objetivo de los grupos paramilitares en su avanzada hacia Bogotá y la periferia. Para controlar la zona, estos grupos introdujeron hombres de su organización en la población local, crearon grupos de “limpieza social”, cometieron masacres y asesinatos selectivos (a líderes comunales y a quien se les opuso), reclutaron jóvenes, generaron para algunos habitantes un tipo particular de posibilidades económicas, amenazaron y provocaron desplazamientos, crearon una pretensión de seguridad a los habitantes del lugar, subordinaron a la delincuencia, controlaron organizaciones sociales e instauraron códigos de convivencia.

HOMICIDIOS, DENUNCIAS Y SU IMPACTO EN ALTOS DE CAZUCÁ

Numerosas noticias de prensa y algunas denuncias de las ONG han alertado al gobierno y a la opinión pública sobre la presencia de grupos paramilitares y de los asesinatos contra la población joven de Altos de Cazucá causados por sus grupos de “limpieza social”. Las inquietudes de los líderes comunitarios y de estas ONG lleva a que desde entonces se realizaran acciones urgentes¹⁶ (septiembre de 2001, junio de 2002,

16 Una acción urgente es una herramienta utilizada por una o más personas para dar a conocer a la opinión pública nacional e internacional, así como a las autoridades del gobierno competente y a los medios de comunicación, situaciones violatorias de los derechos humanos o del derecho internacional humanitario, con el fin de obtener respuestas inmediatas frente a las solicitudes realizadas en dicha acción.

octubre de 2003) para mostrar la situación de los habitantes de Altos de Cazucá. La Defensoría del Pueblo por medio de 25 talleres comprueba las denuncias y emite la Resolución Defensorial N.º 002 de julio 18 de 2002 donde se denuncia la presencia de grupos paramilitares y el asesinato de varios jóvenes de la comunidad. Desde entonces, las instituciones judiciales efectúan diversas capturas que comprueban estas prácticas y su relación con el paramilitarismo (Agencia Nacional de Noticias Policiales [ANNP], 2005, julio 13; *El Tiempo*, 2004, noviembre 7).

A través de esas denuncias¹⁷ y noticias de prensa¹⁸ se pueden establecer periodos de auge y disminución de los homicidios (Pinzón, 2007). No obstante, hay que subrayar que no necesariamente cuando se registra un aumento de estos actos significa mayor presencia paramilitar. Aunque los jóvenes dicen que ya no se escucha tantas muertes como antes, lo cierto es que se el asesinato de jóvenes se sigue presentando, pero no es siempre mediante masacres, que es la imagen que los jóvenes tienen muchas veces de “la limpieza social”.

Como bien lo establece Stathis Kalyvas (2001), el ascenso y la disminución de los homicidios puede deberse a un mejor dominio de la zona a través de informantes. Propone Kalyvas que debe distinguirse el asesinato masivo e indiscriminado (cuando no se posee el control de la zona) y el selectivo (cuando ya se tiene el dominio sobre la zona).

Podría decirse entonces que los periodos de descenso y aumento de los homicidios son parte de la estrategia de los paramilitares para dominar a la población, pero hay que añadir que el asesinato indiscriminado si bien ya no es tan frecuente como antes, sigue siendo una variable constante, reflejado en la muerte de aquellos que no concuerdan con las razones que expresa “la limpieza” para asesinar a los jóvenes. Como lo reconoce la población juvenil, “han caído muchos que no tienen nada que ver”. Este tipo de asesinato tiene la función de atemorizar a la población, Lair (2003: 96) considera que

17 Véase DNI, FEDES, SOS Aldeas de Niños. *Llamado urgente por la protección de los líderes comunales, los jóvenes, las mujeres y las organizaciones de Altos de Cazucá*, septiembre 5 de 2001. Y, también, Proyecto de justicia y vida. *Informe sobre asesinatos de jóvenes en Cazucá y Ciudad Bolívar*, mayo de 2005.

18 Destacamos algunas: (*El Tiempo*, 2003, octubre 11; Revista *Cambio*, 2004, abril; *El Espectador*, 2004, octubre 12; *Hoy*, 2004, octubre 22; *El Tiempo*, 2004, noviembre 7; ANNP, 2005, julio 13; *El Tiempo*, 2005, agosto 27; *El Tiempo*, 2005, octubre 6; *El Tiempo*, 2005, octubre 18; Revista *Cambio*, 2006, junio).

[...] por una parte, para tratar de romper, prevenir e impedir las afinidades entre la población y la guerrilla (terror represivo o disuasivo). Y por otra parte, es cuestión de mostrarle al rival que es costoso seguir luchando e impensable ganar la guerra (temor intimidante y desmoralizante).

Pero también, la de controlar las conductas de la población mediante actos ejemplarizantes.

De otro lado, los asesinatos selectivos están encaminados contra quienes tienen, de alguna manera, poder sobre la población y contra quienes se oponen a los grupos paramilitares. De ahí que entre el 18 de febrero del 2000 y el 19 de febrero del 2001 fueron asesinados líderes sociales y presidentes de acción comunal como: Ciro Alberto Rincón, Luis Casallas, José Cogua, entre otros (Castro & Burbano, 2003: 35-36)¹⁹.

Algunas veces las masacres²⁰ en Altos de Cazucá tienden a relacionarse y confundirse con la “limpieza social”²¹ y los asesinatos selectivos. No obstante, ambas son un acto instrumental de poder que busca un impacto expresivo y simbólico sobre la sociedad. Por ejemplo, el 19 de agosto del 2004 se mencionó en audiencia pública de siete horas en el Congreso de la República la cifra de jóvenes reclutados por los paramilitares en Cazucá. Esa misma noche, en represalia, hubo una masacre en el sector (*El Colombiano*, 2005, octubre 21). El periódico *Hoy* (2004, octubre 22) anunció:

19 Desde diciembre del 2005, 25 líderes comunitarios han sido desaparecidos, y por lo menos cinco de ellos asesinados en la misma zona por un grupo que se presenta como Bloque Central Santander, el cual está conformado por miembros del Bloque Capital y del Bloque Centauros de las AUC desmovilizados el 4 de septiembre del 2005.

20 La masacre es entendida como “el acto de liquidación física violenta, simultánea o casi simultánea de más de cuatro personas en estado de indefensión” (Vásquez & Uribe, 1995: 37). Por su parte, la Defensoría del Pueblo la denomina masacre, cuando en un mismo hecho se producen más de tres asesinatos. Para ambas definiciones se puede señalar que “La masacre es un acto instrumental de poder que busca un impacto expresivo y simbólico, es decir, un hecho de eficacia simbólica” (González, Bolívar & Vásquez, 2003: 73-74).

21 Citando a Carlos Eduardo Rojas (1996), la “limpieza social” es un fenómeno fundamentalmente urbano, “se trata de un práctica sistemática de asesinato, con periodos de auge y disminución, dirigida contra un aspecto específico de personas que tienen en común su pertenencia a sectores sociales marginados” (Rojas, 1996: 23). Para consultar otros trabajos sobre “limpieza social”, véase Jaramillo & Cevallos (1998) y Ardila (2003).

Según trascendió en el debate, en los últimos cinco años han sido asesinados en el sur de Bogotá 847 jóvenes, de los cuales 334 pertenecen al grupo de 10 a 24 años. En esta sesión, también se denunció la desaparición de 620 jóvenes en los últimos meses en Cazucá, pero las autoridades, para aquel entonces no negaron ni confirmaron los testimonios suministrados por la comunidad.

Además, la comunidad de los barrios altos manifestó que la Policía recoge a los jóvenes en un camión que denominan “perrera” y se los entrega a los paramilitares para su reclutamiento, pues estos están reclutando a hombres y mujeres entre los 14 y 22 años. Según sus testimonios, les ofrecen de 450.000 a 600.000 pesos para que se integren a los grupos paramilitares, aunque solo les pagan el primer mes, y después quien quiera desertar es asesinado (*El Tiempo*, 2004, marzo 7).

GRUPOS PARAMILITARES:

SU RELACIÓN CON LA POBLACIÓN LOCAL

Igualmente, son muy recurrentes los comentarios sobre la gente joven que resulta muerta y no tiene “nada que ver”. Al indagar acerca de este hecho se estableció que los asesinatos pueden ocurrir sin amenaza previa, por “deudas pasadas”, confusiones o venganzas. No obstante, se confirmó la existencia de listas con los nombres de aquellos que los grupos de “limpieza” querían asesinar, fueron menos frecuentes en lo que respecta a la zona de estudio y al periodo analizado. De esta manera, “tomar lista”, “tomar foto”, “pillarse”, “fichar”, son expresiones que no siempre significan poner a las personas en listas físicas, sino también tener presente a la persona por sus acciones. Por lo que expresaron los jóvenes, las amenazas están dirigidas más hacia las mujeres que hacia los hombres y en ocasiones no a prevenir homicidios, sino a no dejar testigos, es decir, la amenaza busca generar el desplazamiento de la persona de la zona para evitar que hable de ciertos hechos. De acuerdo con Rangel *et al.* (2004: 213).

[...] el desplazamiento puede ser producto del despeje de corredores estratégicos para los grupos armados, el control de zonas que reportan fuentes para su sostenimiento, o bien, la creación de cinturones de seguridad alrededor de sus retaguardias estratégicas.

Hay que sumarle que el desplazamiento está subordinado por dos hechos: primero, uno de los lugares del país a donde mayor número de desplazados llegan es Cundinamarca y Altos de Cazucá²², lo cual genera una movilidad constante de la población; y segundo, esta práctica rara vez es denunciada, efectivamente este hecho se da tal como lo afirman sus habitantes, “unos nunca vuelven y otros regresan cuando ya ha pasado algún tiempo”²³.

Por su parte, los grupos paramilitares han creado una pretensión de seguridad en la población. En ocasiones se ha utilizado a los paramilitares para solucionar problemas personales o que competen a la comunidad. Aunque no es generalizado, y depende más de la relación cercana de las personas y los paramilitares, lo que se busca es el respaldo frente a otros que representen un peligro. También son utilizados directamente para “solucionar” los problemas de la comunidad; por ejemplo, alguna vez existió un grupo satánico en el lugar y se les acusaba de asesinar niños, en aquella ocasión la comunidad pidió la intervención de los grupos paramilitares, según comentaron algunas personas del lugar.

Siendo la situación de los barrios diversa, hay unos que están más afectados por las pandillas, otros más por “la limpieza” y la presencia de paramilitares. Como la vigilancia de estos últimos sobre la población es local, no se ve como peligroso el barrio propio, sino en donde a “uno no lo conocen”. Existe de esta manera una prevención generalizada con aquellas personas que no se conoce porque pueden ser informantes de la guerrilla o de los paramilitares.

Un punto importante de la nueva estrategia paramilitar que marca una diferencia con las anteriores estructuras radica en la subordinación de la delincuencia²⁴. En este sentido, su estrategia va más allá de generar simple terror en la población y combatir la subversión. En Altos de

22 Debemos resaltar que a Cundinamarca ha llegado el 26% del total de la población desplazada del país, como informa el Sistema Único de Registro de Población Desplazada por la Violencia (SUR) al 2006. Por su parte, Soacha es el municipio donde se instala la mayor cantidad, 240 familias cada mes, cifras de ACNUR para el mismo año.

23 Comentario de una mujer joven, habitante de Altos de Cazucá.

24 Como es el caso del Bloque Cacique Nutibara en el área metropolitana de Medellín, que controlaba las “oficinas” de sicarios, los asaltantes de bancos y valores, las bandas de extorsionistas, las “ollas” (lugar de expendio de drogas) y demás modalidades delictivas con algún grado de organización (Aricapa, 2005; Cubides, 1997; Rangel, 2005; Romero, 2003).

Cazucá se conocieron los casos de la banda ‘los Paracos’²⁵ patrocinada por el Bloque Capital al mando de Miguel Arroyave y la banda de ‘los Boyacos’ al mando de Fredy Pinzón²⁶. Según testimonios de algunas personas de la comunidad, las pandillas y la delincuencia organizada que no se someten a la subordinación pueden ser objeto de amenazas por parte de los grupos paramilitares.

Según Alfredo Rangel *et al.* (2004), la identificación de las organizaciones sociales y de sus dirigentes también es característica en la fase de llegada e implementación de un actor armado. “En un inventario de organizaciones tienen gran prioridad las Juntas de Acción Comunal, las cooperativas de producción, comercialización y consumo, los sindicatos y otras” (Rangel *et al.*, 2004: 199).

ACTORES PARAMILITARES Y LA PERCEPCIÓN SOBRE LA POBLACIÓN JOVEN

Es notorio el orden social que pretenden establecer los paramilitares en Altos de Cazucá. En este sentido, el comportamiento de los jóvenes está sometido a un control social por parte de ciertos “agentes”, personas que mediante hechos violentos quieren establecer un orden. “La limpieza”, como se les conoce a estas personas, viene asesinando a los jóvenes “por estar a la hora que no deben” (altas horas de la noche) y “con quien no deben” (drogadictos, delincuentes, guerrilla o auxiliares de la guerrilla). Estos homicidios van más allá del acto en sí, buscan con acciones ejemplarizantes eliminar ciertas conductas asociadas al género. Estar en la calle a horas no permitidas es causa de muerte: en el caso de los hombres, al asociar la noche con

25 En noviembre del 2003, la policía de Cundinamarca anunció el desmantelamiento de una banda delincencial conocida como ‘los Paracos’, la cual estaba patrocinada por el Bloque Capital de Miguel Arroyave (*El Tiempo*, 2003, octubre 5 al 11). Luego, en febrero del 2004 capturaron 7 personas más, presuntamente pertenecientes a esta banda, y fueron sindicadas del asesinato de 25 jóvenes habitantes de barrios de Soacha (*El Tiempo*, 2004, noviembre 7).

26 El 18 de agosto del 2005, después de una audiencia que duró 7 horas, el detenido Fredy Pinzón, alias *el Boyaco*, fue declarado culpable por el homicidio de Jonathan Bolaños y el intento de asesinato contra Anderson Cuéllar González. “Según testigos que participaron en la Audiencia, tanto Bolaños como Cuéllar hacían parte de una banda que trabajaba para Pinzón, conocida como ‘los Boyacos’, dedicada a vender droga y a realizar atracos. Así el juez halló responsable al líder de la banda de tener vínculos con paramilitares de la zona” (*El Tiempo*, 2005, agosto 27).

la delincuencia y con el consumo de drogas; en el caso de las mujeres con la prostitución principalmente, pero asimismo con el consumo de drogas. La mayoría de homicidios que se atribuye a este grupo son de hombres jóvenes, se conocen muy pocos casos contra las mujeres.

No obstante, estos no son los únicos actos para dirigir el comportamiento de los jóvenes y de la población en general. También existen las amenazas de muerte o el uso de la violencia contra aquellos que tratan frecuentemente con “los viciosos” (los consumidores de droga), a aquellos que “dicen lo que no deben” (denunciantes de hechos delictivos o de sus autores), o a quienes según sus criterios afectan a la comunidad. En este sentido, la delincuencia no es mal vista por “la limpieza” ni por algunos miembros de la comunidad, pero sí lo es si la dirigen contra sus habitantes. Cabe decir, además, que con las amenazas estos agentes buscan regular otras conductas como ser “buen padre”, “buen esposo”, “buen vecino” o la forma de vestir y de hablar, es decir, prefijan un modelo moral. De este modo se estigmatizan las conductas de las personas

[...] No es que lleguen a las máquinas y de una vez maten a las personas, sino si son “ñeros” por el hablado, “no parcerero que no se qué”. ¡No! Tranquilo hermano que estoy echando una moneda mientras espero a alguien... el hablado, ¿si me entiende?²⁷

Es decir, se mantiene un control sobre los lugares y el territorio, pero estos están supeditados a imponer actitudes y conductas en la población joven.

LOS JÓVENES, SU PERCEPCIÓN Y LA QUE DICEN TENER ANTE LA COMUNIDAD

Los jóvenes de Altos de Cazucá se perciben como una población heterogénea. En sus palabras: “hay de todo”, “gente sana”, “jóvenes bien”, “gente buena”, “viciosos”, “gente mala”; para estos últimos hay distintos adjetivos, “fregados”, “pichurrias”, “caspas”, “unas pichas”²⁸.

No obstante, la imagen que los jóvenes creen tener ante la comunidad de Cazucá y, en general, ante otros, es la del joven como

²⁷ Hombre joven, habitante de Altos de Cazucá.

²⁸ No se identificó diferencias entre estos últimos adjetivos.

problema: vicioso, delincuente o guerrillero, “los taxis no nos suben porque dicen que por acá es muy peligroso”, “Es que en el barrio lo tratan a uno como si fuera un delincuente, por como es el sector, ya los policías creen que como es lidiar con toda esa gente... Juzgan, todos no somos delincuentes”. Estas imágenes coinciden con las razones que se dan ante las muertes causadas por “la limpieza”.

Es preciso anotar que en ningún relato de los habitantes entrevistados se mencionó la existencia de hechos guerrilleros que el autor pudiera comprobar²⁹, mientras que sí eran evidentes los actos paramilitares a través de “la limpieza”. El ser tildado de guerrillero se debía más que todo a la imagen que tienen los paramilitares de los forasteros, y a la existencia de guerrillas en tiempos pasados como en el proceso de la urbanización donde fueron importantes los miembros del M-19³⁰, o en el paro del 95 propiciado por la comunidad para reclamar mejoras en el servicio del agua, donde hubo brotes de delincuencia y enfrentamientos con la policía. También los líderes comunitarios³¹ asocian el hecho de que los vean como guerrilleros a la imagen que según ellos transmiten algunos políticos que ven el sector como “zona roja”.

LA PERCEPCIÓN INSTITUCIONAL SOBRE LOS JÓVENES

Con el riesgo de generar un salto entre los acápite anteriores y este, tomamos en cuenta la mirada sobre el *ser joven*³² que tienen las

29 Cuando aún estaba en la fase de escritura de mi tesis de pregrado, el 11 de octubre de 2006 se emitió una noticia en la que las FARC habían montado un barrio en límites de Cazucá y Ciudad Bolívar. Esta forma de incursión es propia de los grupos armados colombianos en sectores urbanos. Un buen trabajo sobre el conflicto armado en Bogotá hasta el 2001, que incluye algunos mapas es el documento de Teófilo Vásquez [en línea], y otro hasta el 2005 el del Observatorio de DDHH y DHH de la Vicepresidencia de la República, citados en la bibliografía.

30 A finales de la década de los ochenta, miembros del grupo guerrillero M-19 (Movimiento 19 de Abril) habitaron la zona alta de la colina donde se ubica Altos de Cazucá como resultado de un pacto de paz nacional con el gobierno del ex presidente Virgilio Barco (1986-1990). Este proceso contribuyó a evitar las incursiones de la policía para desalojar a los invasores de los terrenos que construían allí sus casas.

31 Se entrevistó a líderes comunitarios de distintas edades.

32 Como lo han establecido varios autores, entre ellos Alejandro Valderrama, la juventud como concepto no puede definirse por un solo aspecto: edad, moratoria vital, moratoria social, etc., “Más bien se convierte en un asunto donde convergen elementos heterogéneos como las relaciones de poder que el adulto teje alrededor de lo joven como adjetivo, los jóvenes como sustantivo y la juventud como condición; ser hombre o mujer; ser parte de un grupo particular, político, cultural

instituciones gubernamentales que estudian y se ocupan de este grupo poblacional, por considerarlo de suma importancia para dar una perspectiva global sobre la percepción que se tiene de los jóvenes de los sectores marginales, siendo el Estado un actor decisivo por acción u omisión en este proceso.

Carlos Pinzón (s. f.) encontró que los trabajos que se han realizado sobre “lo juvenil” son fragmentados, desarticulan el ser joven en áreas analíticamente manejables (educación, violencia, sexualidad, bienes de consumo) pero que cortan los circuitos por los cuales se crean y circulan las diversas subjetividades.

Una de estas áreas analíticas, el estudio de los jóvenes y el conflicto urbano, ha sido de los aspectos más trabajados como lo demuestran los textos especializados en la materia (Angarita, 2001; Asociación de Trabajo Interdisciplinario [ATI], 2003; DAACD, 2003; Pinzón, s. f.), en menor medida se ha tomado a los jóvenes en medio del conflicto armado, y cuando se hace es para subrayar los procesos psicosociales del desplazamiento y la reinserción (Sierra & Rojas, 2005). Siguiendo a Carlos Mario Perea (2000), esto tiene que ver con que la irrupción del joven en el escenario público del país ha estado signada por la violencia, y dicha relación ha determinado en gran medida el curso de la investigación sobre jóvenes colombianos. Con todo esto, varios autores han demostrado que el Estado ha interpretado las realidades juveniles como problemáticas, en especial, los de sectores populares. Subrayan su relación con la violencia, la inseguridad y la drogadicción, catalogando la población como “en alto riesgo”, y asocian su vinculación a actividades delictivas o a la violencia urbana como producto de las crisis económicas y la marginalización de las ciudades desde los años ochenta. Esto ha conducido al diseño de unas políticas para la juventud de tipo asistencial y preventivo. Si bien hay que resaltar que han existido avances en este sentido en la última política de juventud, aún queda mucho de este imaginario en las instituciones encargadas de este grupo poblacional.

Así, las instituciones gubernamentales que se encargan de lo juvenil buscan ejercer sobre la diversa población un control para mantener

o religioso; ser madre o padre; los diferentes espacios de socialización, etc.” (Valderrama, 2004: 176).

la sociedad organizada y regulada. En palabras de Valderrama (2004: 166),

Un reconocimiento como actor social y su utilidad o productividad en las sociedades; una intervención para que no se “desvíen” de lo que realmente tienen que hacer con sus vidas y finalmente, de encajarlos e incorporarlos en los modelos preferidos de acuerdo a sus variados intereses, ya sea por unos como por otros, creando prácticas y saberes en donde ese “otro” joven se incorpora en los numerosos círculos de significación; es decir, se representan y son representados.

CONCLUSIONES

Este trabajo pretendió alejarse de la dicotomía víctima/victimario para referirse a los actores del conflicto armado y social que se han configurado en Altos de Cazucá. Sin embargo, a simple vista, no pareciera haber mayor diferencia con la denominación aquí empleada de “agentes criminales”/demás población. Lo primero a decir es que esta diferenciación no se basa en una lógica esencialista que polariza o estigmatiza a la población, o que reivindica un reconocimiento en el orden político como es el caso del Movimiento Nacional de Víctimas o el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (víctima/victimario en el contexto del conflicto armado del país adquiere diversas connotaciones según el ámbito en que se utilice). El término *agentes criminales/demás población* permitió entender la dinámica social —y económica— de la zona de estudio, ya que el análisis se basa en el conjunto de interacciones que se presentaron en el sector y no sobre sujetos particulares en ella. Cabe anotar que este término no pretende ser la respuesta universal a las complejas situaciones del conflicto armado y delincuencia del país.

Ver la dinámica social, teniendo en cuenta —sin supeditarse a ello—, las normas penales colombianas que caracterizan ciertos hechos, pero a su vez, hacer especial énfasis en ciertas conductas estipuladas por los habitantes del sector fueron los parámetros utilizados para analizar las interacciones de la población; esto permitió analizar este contexto, donde la conjunción de distintos delitos establecidos por ley y ciertos actos tipificados y sancionados por la comunidad configuraron una dinámica

social movida entre la legalidad de las normas jurídicas colombianas y las normas propias que establecieron los grupos armados.

Por su parte, lo que aquí hemos considerado estrategias de la población para desenvolverse en ese contexto es el resultado de configuraciones culturales, que se deben a la constante presencia de estructuras armadas y delictivas que desde el inicio de la urbanización de Altos de Cazucá han disputado al Estado la función de establecer un orden social. Aquí no se asume ese orden como un “orden universal”, sino que responde a “ordenes sociales” e intereses de quien asume el poder.

Estas estrategias dependen del contexto y de los actores que estén involucrados en la interacciones, en este sentido es vital la lectura que las personas han aprendido a establecer del otro —especialmente del que no conocen— y del contexto de la situación. Esto permitió a la población local romper algunas reglas instauradas por los grupos paramilitares, por ejemplo: para estar en la calle a altas horas de la noche o en lugares donde uno no es conocido, se buscaba caminar acompañado de alguien del sector por ser la vigilancia dirigida a la población de tipo local; cometer delitos en contra o no de la comunidad era permitido o negado según la relación que se tuviera con esos grupos; no hablar, no denunciar ningún tipo de hechos que atenten contra la ley ni mencionar a quien los comete se estableció como medio para evitar las represalias, etc.

Lo que se ha señalado evidencia también que el proyecto político-militar de carácter nacional de las AUC que entró al sector aproximadamente en el año 2000 y buscaba establecer unas normas y un modelo social vigentes hasta su permanencia en el 2006, no se puede entender únicamente como una secuencia de actos calculados e inevitables contra la subversión —que se decía tenía presencia en la periferia de Bogotá— sino como el resultado de negociaciones tácitas y explícitas con los distintos miembros de la comunidad y el Estado.

Estas circunstancias particulares del sector han llevado (y legitimado) a que la población busque en el Estado soluciones a ciertos problemas (por ejemplo, servicios públicos y necesidades de inversión social o de infraestructura), y en otros casos, a que los encuentre en los grupos armados al margen de la ley (por ejemplo, seguridad ante otros grupos armados ilegales). Así las funciones de los grupos paramilitares han sido para las poblaciones marginales en algunos casos, de control

sobre la población, y también de intermediario y protector del orden de lo delincencial, en otros. Este hecho les ha dado legitimidad frente a algunos sectores de la comunidad, más cuando es visible la deficiencia del Estado y la limitación de sus funciones para controlar el orden imperante de la zona.

Mantener el control sobre la población y sus conductas, especialmente la de los jóvenes, estuvo supeditado en Altos de Cazucá al mantenimiento del control territorial. En ese control sobre los jóvenes han coincidido la imagen de distintos sectores de la comunidad y las instituciones encargadas de las realidades juveniles. Cabe subrayar que la coincidencia sobre la percepción de los jóvenes como “problema” o aquel que “debe establecerse en un orden social” no significa que se legitimen los actos violentos contra ellos, aunque algunas veces sí, en el caso de jóvenes que atenten contra la comunidad. Así, la percepción del joven como problema para la comunidad (ser drogadicto, delincuente) y las motivaciones de los grupos paramilitares para asesinar a este sector de la población (ante la posibilidad de ser guerrillero o de que incurriera en estos grupos, pero a su vez, la drogadicción, la delincuencia o la prostitución) han hecho indistinguible lo que algunas veces se ha llamado la “limpieza social” y la “limpieza política”.

Resta decir que este texto muestra que la efectividad de los grupos paramilitares en su modelo expansivo nacional no fue el resultado únicamente del terror ejercido sobre la población, sino que estuvo mediada por acciones de conquista y persuasión para lograr instaurar su autoridad en las poblaciones donde se instalaron.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acción Social. (2002, julio 3). *Registro Único de Población Desplazada. Acumulado de hogares y personas incluidos por departamentos como receptor y expulsor hasta el 30 de septiembre de 2006*. Bogotá: Acción Social Presidencia de la República.
- Acción Social. (2002, julio 7). *Registro Único de Población Desplazada. Acumulado de hogares y personas incluidos por departamentos como receptor y expulsor hasta el 30 de septiembre de 2006*. Bogotá: Acción Social Presidencia de la República.
- Acción Social. (2003, marzo 17). *Registro Único de Población Desplazada. Acumulado de hogares y personas incluidos por departamentos como*

- receptor y expulsor hasta el 30 de septiembre de 2006*. Bogotá: Acción Social Presidencia de la República.
- Acción Social. (2002, agosto 25). *Registro Único de Población Desplazada. Acumulado de hogares y personas incluidos por departamentos como receptor y expulsor hasta el 30 de septiembre de 2006*. Bogotá: Acción Social Presidencia de la República.
- Acción Social. (2002, diciembre 10). *Registro Único de Población Desplazada. Acumulado de hogares y personas incluidos por departamentos como receptor y expulsor hasta el 30 de septiembre de 2006*. Bogotá: Acción Social Presidencia de la República.
- Agencia Nacional de Noticias Policiales (ANNP). (2005, julio 13). Captura alias “El Candado”, cabecilla del Bloque capital de las AUC.
- Angarita, P. E. (2001). *Balance de los estudios sobre la violencia en Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Arango, C. (1996). *La lucha por la vivienda en Colombia*. Bogotá: Ecoe.
- Aranguren M. (2001). *Mi confesión: Carlos Castaño revela sus secretos*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Ardila, S. (2003). *Las prácticas de eliminación física contra jóvenes de los Altos de Cazucá*. Tesis de Trabajo Social no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Aripaca, R. (2005). *Comuna 13: crónica de una guerra urbana*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Asociación de Trabajo Interdisciplinario. (2003). *Conflicto urbano y jóvenes: estado del arte: la plataforma temática sobre conflicto urbano y jóvenes*. Bogotá: Asociación de Trabajo Interdisciplinario (ATI).
- Bourdieu, P. (1996 [1987]). *Cosas dichas*. Traducción de Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa.
- Castro, H. & Burbano, Y. (2003). *Una mirada a Altos de Cazucá desde la perspectiva de los Derechos Humanos*. Bogotá: FEDES.
- Colombia, Defensoría del Pueblo. (2002, enero-diciembre). *Décimo Informe del Defensor del Pueblo al Congreso de Colombia*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- Colombia, Defensoría del Pueblo. (2002). *Resolución Defensoría N.º 002 de 18 de julio de 2002*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- Colombia, Defensoría del Pueblo. (2002). *Resolución Defensoría N.º 03 de 14 de agosto de 2002*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.

- Colombia, Defensoría del Pueblo. (2004, marzo 13). *Defensoría Delegada para la evaluación del riesgo de la población civil como consecuencia del conflicto armado, Informe de Riesgo 013 de Marzo de 2004*. Bogotá: Defensoría del Pueblo.
- Colombia, Proyecto Justicia y Vida. (2005, mayo). *Informe sobre asesinatos de jóvenes en Cazucá y Ciudad Bolívar*. Bogotá: Informe oficial.
- Cubides, F. (1997). *Los paramilitares y su estrategia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Departamento Administrativo de Acción Comunal & Universidad Central. (2003). *Juventud. Estado del arte. Bogotá 1990-2000*. Bogotá: DAAC.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE). (2003). *Censo Experimental de Población y Vivienda del municipio de Soacha: Informe Final*. Bogotá: DANE, Dirección de Censos y Demografía.
- Duncan, G. & Flórez, E. (2006). *La presencia de los paramilitares en Bogotá: elementos para un análisis*. Grupo de reflexión sobre políticas públicas de seguridad ciudadana. Bogotá: Fescol.
- El Colombiano*. (2005, abril 19). Tema de Ciudad Bolívar iría a Ralito.
- El Colombiano*. (2005, octubre 21). En Cazucá hay una casa para rescatar la confianza.
- El Espectador*. (2003, octubre 12). Control de Sanandresito vale 7,4 billones.
- El Tiempo*. (1995, enero 24). Soacha se prendió por falta de agua.
- El Tiempo*. (1995, enero 25). Altos de Cazucá tendrá agua potable.
- El Tiempo*. (1996, junio 23). Cazucá una bomba de tiempo.
- El Tiempo*. (2003, octubre 11). Los paracos.
- El Tiempo*. (2004, noviembre 7). Capturados los paracos.
- El Tiempo*. (2004, noviembre 7). La Pena de Muerte Regia en Cazucá.
- El Tiempo*. (2004, noviembre 7). Yo no maté a 37 personas, maté a 137.
- El Tiempo*. (2005, agosto 27). Se empieza a aclarar asesinatos en Cazucá.
- El Tiempo*. (2005, octubre 6). Las “oficinas de cobro” de los bloques Capital y Meta de las AUC siguen en San Andresito.
- El Tiempo*. (2005, octubre 18). Facción para de Bogotá ofrece su desmovilización.
- El Tiempo*. (2006, octubre 11). Farc quería montar barrio en Bogotá.
- FARC EP. (1982). *Conclusiones generales de la séptima conferencia nacional de las FARC EP. Mayo 4 a 11 de 1982*. Sin ciudad: Mimeo.

- FEDES, DNI & SOS Aldeas de Niños. (2001, septiembre). *Llamado urgente por la protección de los líderes comunales, los jóvenes, las mujeres y las organizaciones de Altos de Cazucá*.
- Garzón, J. C. (2005). La complejidad paramilitar: una aproximación estratégica. En A. Rangel (ed.), *El Poder Paramilitar* (pp. 47-131). Bogotá: Editorial Planeta Colombiana & Fundación Seguridad y Democracia.
- González, F., Bolívar, I. & Vásquez, T. (2003). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Bogotá: CINEP.
- Henao, J. A. (1999). *Memoria cultural barrial*. Tesis de Antropología no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Jaramillo, A. & Ceballos, M. (1998). *En la encrucijada: conflicto y cultura política en el Medellín de los noventa*. Medellín: Secretaria de Gobierno; Programa para la Reinserción & Corporación Región.
- Kalyvas, S. (2001). Esbozo de una teoría de la violencia en medio de la guerra civil. *Análisis Político*, 42.
- Lair, E. (1999). El terror, recurso estratégico de los actores armados: reflexiones entorno al caso colombiano. *Análisis Político*, 37, 60-72.
- Lair, E. (2003). Reflexiones acerca del terror en los escenarios de guerra interna. *Revista de Estudios Sociales*, 15, 88-108
- Mayra. (1998). Historia del Barrio Julio Rincón (Soacha-Cundinamarca). En *Bogotá historia común. Concurso de historias barriales y veredales 3*. Bogotá: Departamento Administrativo de Acción Comunal, Bogotá (DAAC).
- Medina, C. & Téllez, M. (1996). *Violencia parainstitucional, paramilitar y parapolicial de Colombia*. Bogotá: Rodríguez Quito Editores.
- Observatorio de DDHH Y DHI, Vicepresidencia de la República. (2005). *Dinámica reciente de la confrontación armada en cundinamarca*. Consultado en marzo del 2007 desde http://www.derechoshumanos.gov.co/observatorio/o4_publicaciones/cundinamarca05.pdf.
- OCHA, Need Assesment. (S. f.). *Altos de Cazucá, Municipio de Soacha*. Consultado en febrero del 2007, desde http://www.colombiassh.org/imagenes_nuevas/documentos/Need_Assesment_Soacha_14.06.06.pdf.
- Perea, C. M. (2000). De la identidad al conflicto: los estudios de juventud en Bogotá. En J. Martín-Barbero & cols. (Eds.), *Cultura y Región*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES) & Ministerio de Cultura.
- Periódico Hoy*. (2004, octubre 22). El miedo en los Altos de Cazucá.

- Pinzón, C. (S. f.). *Redes estudiantiles universitarias*. Proyecto presentado a Colciencias, no publicado.
- Pinzón, N. (2007). *Aquí cada quien tiene su historia. Interacciones entre jóvenes y agentes criminales*. Tesis de Antropología. Universidad Nacional de Colombia.
- Rangel, A., Borrero, A. & Ramirez, W. (2004). *Conflictividad territorial en Colombia*. Bogotá. Escuela Superior de Administración Pública (ESAP) & Fundación Buen Gobierno.
- Rangel, A. (Ed.). (2005). *El poder paramilitar*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Rengifo, C. (2005). *Jóvenes conflictos urbanos y alternativas de inclusión. Balance comparativo*. Informe de investigación. Bogotá: Asociación de Trabajo Interdisciplinario (ATI).
- Restrepo, J., Obando, L. & Meneses, T. (1998?). *Murallas de silencio, océanos de olvido*. Bogotá: s. e.
- Revista Cambio* (2004, abril). “¿Ciudad perdida?”. Consultado en febrero del 2007, en <http://www.revistacambio.com/html/pais/articulos/2181>.
- Revista Cambio* (2006, junio) “Reciclaje Para”. Consultado en febrero del 2007, en <http://www.revistacambio.com/html/portada/articulos/4930>.
- Rojas, C. E. (1996). *La violencia llamada “Limpieza social”*. Bogotá: CINEP.
- Romero, M. (2003). *Paramilitares y autodefensas 1982-2003*. Bogotá: IEPRI & Editorial Planeta.
- Sierra, L. & Rojas, F. (2005). *Violencias contra jóvenes*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana & Goethe Institut.
- Uribe, M. & Vásquez, T. (1995). *Enterrar y callar, las masacres en Colombia, 1980-1993*. Bogotá: Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos.
- Valderrama, A. (2004). Una mirada a las singularidades juveniles. *Maguaré*, 18, 161-195.
- Vásquez, T. (S. f.). *Análisis del conflicto armado en Cundinamarca y Bogotá 1995-2001*. Resumen ejecutivo. Bogotá: CINEP.

**EL APRENDIZAJE DE LA DANZA EN UN CAMPO
DE CREENCIA Y DE LUCHAS. LA PERSPECTIVA
ANALÍTICA DE PIERRE BOURDIEU Y SU
CONTRIBUCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA DE LA DANZA**

*The dance learning process on a field of belief and
struggles. Pierre Bourdieu's analytical perspective and
its contribution to the anthropology of dance*

ANA SABRINA MORA *

Universidad Nacional de La Plata · Argentina

* sabrimora@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 18 de mayo del 2007 · aprobado: 21 de agosto del 2007

RESUMEN

Este artículo presenta los resultados parciales de un estudio etnográfico llevado a cabo en la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata (provincia de Buenos Aires, Argentina), donde se cursan profesorado en Danzas clásicas, Danza Contemporánea y Danza-Expresión Corporal, junto con tecnicaturas que otorgan el título de intérprete-bailarín en las dos primeras carreras. La investigación se ha basado en los procesos de construcción de corporalidades y de subjetividades en las y los jóvenes estudiantes de danza. Este trabajo se centra en el análisis de las prácticas y las representaciones que tienen lugar en el marco del proceso de formación en estas artes del movimiento, desde la perspectiva teórico-metodológica propuesta por Pierre Bourdieu. Explorando los elementos de análisis que este enfoque puede proporcionar a la antropología de la danza, se mostrará que los conceptos de *campo* (con sus distintos elementos) y de *habitus*, son útiles para comprender los contextos y las lógicas de transmisión de las prácticas corporales, y particularmente las prácticas corporales artísticas.

Palabras clave: *danza, cuerpo, campo, habitus.*

ABSTRACT

This article presents some results of an ethnographic study on the construction of bodies and subjectivities on young dance students. The fieldwork was made at the Escuela de Danzas Clásicas in La Plata (Buenos Aires, Argentina), an institution where courses like classical dance performer-dancer, teacher on classical dances, contemporary dance performer-dancer, teacher on contemporary dance, and teacher on dance-bodily expression can be taken. The investigation has been based on the construction processes of corporality and subjectivities in young dance students. This paper focuses specifically on the analysis of practices and representations that occur in the learning processes of these arts of movement, as viewed from Pierre Bourdieu's theoretical-methodological perspective. Through the application of this analytical proposal on the anthropology of dance, it will be demonstrated how notions of *field* (with its different components) and *habitus*, are useful to comprehend the contexts and the teaching-learning logics of bodily practices, and especially of artistic bodily practices.

Keywords: *dance, body, field, habitus.*

INTRODUCCIÓN

Este artículo se basa en algunos resultados de una investigación etnográfica llevada a cabo en la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata (capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina), una institución estatal donde se cursan tres profesorados en Danzas Clásicas, en Danza Contemporánea y en Danza- Expresión Corporal¹. La Escuela fue fundada en 1948 con el Profesorado en Danzas Clásicas, una carrera que actualmente exige siete años de estudio para obtener el título de Intérprete-bailarín, y once en total para graduarse como profesora o profesor; el ingreso a la carrera se hace entre los ocho y los once años de edad, mediando una evaluación física diagnóstica. En 1994 fue incluido el Profesorado en Danza Contemporánea, con una duración total de nueve años, con un título intermedio de intérprete-bailarín una vez cumplidos los primeros cinco; para ingresar se debe tener entre 15 y 23 años de edad. El Profesorado en Danza-Expresión Corporal fue agregado en 1999; este se diferencia de los otros dos en que fue diseñado siguiendo el modelo de los profesorados provinciales de todas las áreas, con cuatro años de estudio (más un año de formación básica), y sin límite para la edad de ingreso. Pese a que la matrícula en los últimos quince años se ha cuadruplicado, la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata cuenta actualmente con alrededor de 850 estudiantes, y con más de 100 docentes.

El trabajo de campo desarrollado en la Escuela ha sido de observación en distintos contextos (clases prácticas y teóricas de las distintas carreras, clases de evaluación, biblioteca, *hall*, camarines, ensayos y actuaciones), entrevistas semiestructuradas a alumnas, alumnos, profesoras, profesores y directivos, y entrevistas grupales con alumnas y alumnos de las distintas carreras. El eje de indagación ha estado puesto en los procesos de construcción de corporalidades y de subjetividades en el marco de las trayectorias de formación como bailarinas y bailarines y como profesoras y profesores de danza.

Al momento de interpretar la información obtenida durante el trabajo de campo, una perspectiva teórico-metodológica que me ha resultado útil ha sido la del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930-

1 Los profesorados en Danzas Clásicas y en Danza Contemporánea incluyen tecnicaturas que otorgan el título de Intérprete-bailarín.

2002). Este marco analítico, con las nociones centrales de campo y de *habitus*, y con la lógica de análisis basada en sus articulaciones, ha permitido un acercamiento a las representaciones, experiencias y prácticas que se ponen en juego en el proceso de formación en danza, analizándolas desde su inserción en un campo específico. La perspectiva propuesta por Bourdieu se conoce como “estructuralismo constructivista”, de acuerdo al cual lo social no puede ser explicado sólo comprendiendo las condiciones objetivas externas, sino que se deben también tomar en cuenta las condiciones objetivas internalizadas e incorporadas, hechas cuerpo en los agentes. De este modo, toda práctica, experiencia y representación social puede analizarse como la resultante de la relación entre las estructuras objetivas externas y las estructuras objetivas internalizadas e incorporadas, al remitir a la posición que ocupa cada agente en su campo de pertenencia y a su propio *habitus*.

Este marco analítico, aplicable en potencia a todo campo social, desde su afirmación de que todo fenómeno social tiene una dimensión corporal, es especialmente apropiado para comprender las prácticas centradas en el cuerpo, como la danza. Y a la vez, el abordaje de las prácticas de educación del cuerpo resultará ser un aporte a la comprensión de la dimensión corporal del universo de las prácticas sociales.

El principal eje de este trabajo es la exploración de la utilidad de la perspectiva analítica de Pierre Bourdieu para analizar las prácticas, las representaciones y las experiencias que tienen lugar en el marco del proceso de formación en estas artes del movimiento.

EL CAMPO DE LA DANZA CON PIERRE BOURDIEU

En sus producciones acerca del campo del arte, Pierre Bourdieu ha estudiado extensamente las artes plásticas, la literatura, el teatro, la fotografía y el cine, pero se ha referido a la danza en contadas ocasiones. En sus diversos estudios sobre el campo del arte, la danza suele estar ausente, y cuando es evocada aparece en forma de breves referencias que ejemplifican alguna arista particular de su marco conceptual. Nunca ha tomado a la danza específicamente como objeto de estudio.

Inmediatamente después de corroborar esta ausencia, podemos plantearnos dos series de preguntas: en primer lugar, ¿a qué se debe

esta ausencia?, ¿tendrá que ver tal vez con el lugar particular de la danza dentro de las artes en Francia?, ¿tendrá la danza alguna o algunas características especiales que llevarían por sendas de análisis distintas a los pensados desde y para otras artes, por ejemplo, el hecho de que su producto es más efímero, menos objetivable, menos verificable, que los productos de otras artes? En segundo lugar, ¿qué claves nos da el autor en sus análisis del campo del arte para comprender el campo (o subcampo) de la danza?, ¿cuál puede ser el aporte de su perspectiva analítica para la investigación socioantropológica de las prácticas y las representaciones que están en juego en el campo de la danza?

La primera serie de interrogantes solo podría responderse con conjeturas; los motivos de su opción por determinadas disciplinas artísticas para realizar sus investigaciones pueden ir desde el azar hasta una decisión consciente acerca de los ámbitos más convenientes para ser investigados. La segunda serie de interrogantes pueden ser respondidos a partir de lo dicho por Bourdieu en sus trabajos. Las nociones de campo y de *habitus*, como núcleos centrales de su teoría, nos aportan una perspectiva general de análisis aplicable a diversos espacios y prácticas sociales. Según él, puede estudiarse cualquier ámbito de la vida social tomándolo como “un caso particular de lo posible”, como una “particularidad histórica de un lugar y de un momento” (Bourdieu, 2003e: 245), en el que se ponen en juego lógicas sociales que a su vez se replican en otros ámbitos de lo social y en el funcionamiento de la sociedad en general. Así, y sin ignorar la especificidad del mundo del arte, puede ser abordado como un microcosmos, con problemas que pueden encontrarse en otros ámbitos y con otras prácticas, y ser analizado como “cualquier otro de esos microcosmos que constituyen el macrocosmos social” (Bourdieu, 2003e: 271). Es decir, puede analizarse desde la misma teoría de la práctica que se puede aplicar a otros campos diferentes. En la medida en que es un conjunto de prácticas sociales (específicamente, una práctica dentro del campo de producción restringida de bienes simbólicos), el proceso de formación de bailarinas y bailarines puede ser abordado como un conjunto de prácticas que, si bien tiene una lógica de constitución y de funcionamiento particular, comparte con toda práctica social el hecho de ser resultado de la articulación entre las instancias de la doble existencia de lo social: las cosas y los cuerpos.

Al definir lo que considera la tarea de la sociología del arte², Bourdieu hace notar que el campo del arte no será comprendido a menos que se lo sitúe dentro de una totalidad social. Abordar el arte desde las ciencias sociales supone entender que una producción artística no puede ser considerada “en sí misma y por sí misma, en sus cualidades técnicas o estéticas” (Bourdieu, 2003a: 54), y permite desnaturalizar las percepciones, creencias y mecanismos de funcionamiento asociados a ese campo, comprendiendo que todo aquello que consideramos natural es arbitrario, contingente, producto de una historia particular. De acuerdo con la socióloga argentina Alicia Gutiérrez (2003: 14),

[...] la relación dialéctica entre campo y *habitus* permite romper, por un lado, con la visión común del arte como “proyecto creador”, como expresión de una pura libertad, y, por otro, con la actitud metodológica que erróneamente relaciona de manera directa la obra artística con la posición de clase del creador.

El arte, su proceso y sus producciones son semejantes a los otros objetos sociales, “son resultado de las relaciones sociales específicas que constituyen el universo social específico donde se producen, se distribuyen, se consumen, y donde se genera la creencia en su valor” (Gutiérrez, 2003: 15). Pero en las percepciones de productores y consumidores de arte, se les considera productos puros, alejados de lo cotidiano y de las determinaciones mundanas; experimentan una sublimación que construye al arte y a los artistas como campos y agentes “desinteresados”, desapegados de los intereses económicos, y alejados del mundo del común de la sociedad, solo interesados en los requerimientos de su arte.

Los estudios acerca del campo del arte no son el único sitio donde debemos buscar para conocer la mirada de Pierre Bourdieu acerca de la danza. Una clave para su estudio podemos encontrarla en su texto “Programa para una sociología del deporte” (1996). En la conferencia recuperada en este texto, el autor propone algunos lineamientos para

2 Para este autor, la sociología del arte debe ocuparse tanto de conocer el universo de producción de bienes culturales como las condiciones en que son producidos los consumidores de bienes culturales y su gusto, es decir, no solo las maneras en que ciertos bienes son producidos, considerados y valorados como formas de arte en determinado tiempo y lugar, sino también las condiciones sociales del modo de apropiación que es considerado legítimo (Bourdieu, 2003f).

construir una sociología del deporte, y el paralelo que establece entre este campo y el de la danza ocupa un lugar preponderante en su argumentación. Este hecho nos da una clave para comprender su mirada sobre la danza: más allá de su condición como práctica artística, la ubica centralmente como una práctica corporal, basada en una comprensión y un aprendizaje que pasa eminentemente por el cuerpo, de algún modo proponiendo que su estudio sea encarado con base en esta dimensión.

Aunque su objetivo en esa conferencia haya sido referirse a la sociología del deporte, Bourdieu observa que lo que ha descrito para este dominio también se da en otros, como en la danza. Así, afirma que “el deporte es, junto con la danza, uno de los terrenos donde se plantea con la máxima agudeza el problema de las relaciones entre la teoría y la práctica, y también entre el lenguaje y el cuerpo” (Bourdieu, 1996: 182). Comparten el hecho de ser prácticas que se transmiten mediante la búsqueda de una comprensión corporal, haciendo comprender directamente al cuerpo lo que debe hacer, “por una comunicación silenciosa, práctica, de cuerpo a cuerpo” (1996: 182); muchas son las cosas que comprendemos solamente con nuestro cuerpo, “más acá de la conciencia, sin tener las palabras para decirlo” (1996: 182). Cuando se quiere hacer comprender a alguien cómo debe hacer para corregir un gesto, una colocación de alguna parte de su cuerpo, un paso de danza, lo que se intenta hacer es que su cuerpo lo comprenda, y muchas veces no queda más que decir “así, mirá, hacé como yo hago”; es más, comúnmente, cuando se habla al cuerpo con palabras, es decir, cuando se explica teóricamente qué es lo que alguien debe hacer con su cuerpo, estas palabras no facilitan la comprensión, sino que la entorpecen.

Otra característica en común entre la danza y el deporte es la subalternidad de los estudios académicos que los abordan. De acuerdo con Bourdieu (1996: 173), los sociólogos del deporte se encuentran doblemente dominados, tanto en el universo de los sociólogos como en el de los deportistas: encontramos

[...] por un lado personas que conocen muy bien el deporte de modo práctico pero que no saben hablar de él, y, por el otro, personas que conocen muy mal el deporte de modo práctico y que podrían hablar de él pero desdennan hacerlo, o lo hacen sin razón ni justeza.

La escasez de estudios por parte de las ciencias sociales sobre el deporte se debe, según este autor, a que la división del trabajo científico suele reproducir la lógica de la división social del trabajo. En este aspecto también establece una homología con lo que ocurre con las investigaciones sobre danza, igualmente escasas³. Bourdieu atribuye esta cuestión a que “la danza es la única de las artes cultas cuya transmisión —entre bailarines y público, pero también entre maestro y discípulo— es enteramente oral y visual, o mejor, mimética” (1996), al no tener la objetivación de una escritura adecuada⁴, a modo de la partitura para la música, complicando su estudio, y haciendo difícil distinguir claramente entre partitura y ejecución, y llevando a identificar la obra con el bailarín. Junto con esto, en general hay poco interés de quienes componen el universo de la danza para escribir sobre su arte; los poquísimos textos teóricos sobre danza escritos por sus protagonistas circulan de forma reiterada entre los interesados.

3 En la compilación realizada por Roger Copeland y Marshall Cohen en *What is dance?* (1983), David Lewin (1977) y Francis Sparshott (1981) se preguntan, en diferentes textos, por qué la filosofía ha ignorado la danza. Lewin se inclina por atribuir esa ausencia a cuatro cuestiones: primero, dado el carácter patriarcal de nuestra sociedad, por una aversión a los principios femeninos, supuestamente condensados en la danza desde sus orígenes; segundo, la hostilidad hacia el cuerpo, fruto de los fundamentos éticos y religiosos de la civilización occidental; tercero, en vinculación con el punto anterior, el dualismo espíritu/carne o mente/cuerpo, presente desde la tradición judeo-cristiana e intensificado desde el cartesianismo; por último, el hecho de que los filósofos que se han ocupado de la estética se han concentrado en el problema del juicio y en la naturaleza cognoscitiva de los valores estéticos, y han ignorado el objeto de la percepción estética. Sparshott, recopilando las explicaciones que se han dado sobre el poco interés de la filosofía por la danza, reconoce dos de las explicaciones dadas por Lewin, y suma una más: la primera, que en nuestra sociedad, donde las mujeres ocupan un lugar subalterno, la danza se entiende como un arte femenino, resultando en que se considere un tema menor; la segunda, que la danza es un arte corporal, y “los filósofos temen y odian al cuerpo”; la tercera, que la danza es un arte efímero, que solo recientemente se ha podido registrar por medios técnicos como el video y que en pocos casos queda plasmada en sistemas de notación. Sin embargo, por encima de estas explicaciones, se inclina a atribuir el poco interés de los filósofos por la danza al hecho de que esta no ha ocupado una “posición cultural central” que le hubiera permitido ser integrada a las “ideologías culturales preeminentes” en diferentes momentos del desarrollo de la filosofía; por lo que estaría pendiente “encontrar un lugar para la danza”, aquel que solo ella pueda llenar, un significado particular.

4 En la danza hay disponibles sistemas de notación como la notación Benesh o la Labanotación, pero su uso es minoritario y son muy complejos, patrimonio más de especialistas en notación que de la totalidad de los bailarines.

UNA ESCUELA DE DANZAS, UN CAMPO
DE LUCHAS, UN UNIVERSO DE CREENCIA

**Situación en la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata
en el contexto de la educación artística provincial**

La Escuela de Danzas Clásicas de La Plata depende de la Dirección de Educación Artística de la Dirección General de cultura y Educación (DGCyE) de la Provincia de Buenos Aires (Argentina). La Dirección de Educación Artística, creada en 1958, actualmente está integrada por 88 servicios educativos, entre institutos de educación superior en arte, polimodales de arte y escuelas de educación estética, que otorgan títulos de profesorado, tecnicatura y formación básica. Dentro de estos, cuatro son escuelas de danzas: dos de ellas en danzas tradicionales argentinas (una en el partido de Lomas de Zamora, en el primer cordón del conurbano bonaerense, y otra en la ciudad de La Plata), y dos en danzas clásicas (una en Bahía Blanca, al sur de la provincia, y la que nos ocupa, en La Plata). Las dos escuelas de danzas clásicas estuvieron asociadas en sus comienzos a respectivos teatros provinciales. La de La Plata, fundada en 1948, tuvo sus orígenes como Escuela de Danzas Clásicas del Teatro Argentino de esa ciudad, antes de ser transferida a la DGCyE provincial. Además de la Escuela de Danzas Clásicas y de la Escuela de Danzas Tradicionales Argentinas, en la ciudad de La Plata existen un conservatorio de música, una escuela de teatro y dos escuelas de educación estética.

Dentro del sistema educativo provincial, la danza ocupa un lugar doblemente marginal, considerando el lugar de las disciplinas artísticas en el sistema educativo, y el lugar de la danza dentro de la educación artística. De los más de 11.000 establecimientos de todos los niveles educativos de gestión estatal de la provincia de Buenos Aires, solo 88 se encuadran dentro de la educación artística. Dentro de las escuelas, en los niveles primario (1.º a 6.º año), secundario (7.º a 9.º año) y polimodal (los tres últimos años de educación obligatoria), son contadas las instituciones que cuentan con alguna asignatura dedicada a la danza, y en estos casos se enseñan en general danzas tradicionales argentinas, a excepción de las instituciones en que se dicta expresión corporal. El lugar restringido que tienen en los programas las asignaturas de artes, el bajo escalafón que ocupan los docentes que dictan

asignaturas artísticas, la falta de infraestructura y de materiales para las clases de arte, entre otras variables, confluyen en el pobre rol de la escuela como impulsora o colaboradora de la construcción de productores y consumidores de arte⁵.

Una parte de las propiedades de la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata está ligada a su posición en el espacio jerárquico de las escuelas de artes; otra parte, al lugar otorgado a la danza en el sistema educativo. Esta posición relacional es uno de los determinantes de la manera en que la institución, los diferentes grupos y los agentes se ven a sí mismos y a los otros; e impacta también en la realidad cotidiana y en las representaciones de los profesores y los estudiantes de danza sobre sí mismos como colectivo y sobre su profesión. Por ejemplo, los títulos de profesor en danzas clásicas y en danza contemporánea que otorga la Escuela de Danzas no es habilitante para ocupar el cargo docente en la asignatura Danza en los colegios dependientes del Estado provincial; la Escuela de Danzas se convierte así en el ámbito privilegiado de su inserción como docentes, ya que los graduados del Profesorado en Danza-Expresión corporal (al igual que los graduados en danzas tradicionales argentinas) sí están habilitados para ejercer en los colegios. Esta desigualdad en el acceso a cargos docentes es uno de los temas que surgen repetidamente en los conflictos que se producen entre las carreras de la Escuela de Danzas: uno de los argumentos negativos acerca de la carrera de Expresión Corporal por parte de las otras, se basa en el descontento y la sensación de injusticia provocada por el hecho de que es la carrera que lleva menos años de estudio y, sin embargo, es la que tiene una salida laboral más amplia; a la vez, produce malestar en los egresados del Profesorado en Danza-Expresión

5 El lugar de la danza en el sistema educativo es un dato para pensar el lugar de la danza dentro de nuestra sociedad. Debemos hacer aquí una diferenciación entre danza escénica y danza social, ya que para este trabajo nos estamos ocupando de una representante del primer tipo. El valor y la importancia de las danzas sociales constituyen un tema que se escapa a nuestra investigación, y que por cierto no puede deducirse de la visión que sobre ellas tiene la educación oficial. Estamos centrandó nuestro análisis en un tipo de baile que es considerado socialmente una forma de arte, y que se encuentra legitimado y consagrado como tal. Como la educación oficial es una de las principales vías de reconocimiento de lo que podríamos denominar “cultura legítima”, entonces conocer el lugar que le da a una de esas formas de arte, ayuda a contextualizarla poniéndola en relación con otras instancias de esa “cultura legítima”.

Corporal el hecho de estar posicionados luego de los egresados del Profesorado en Danzas Tradicionales Argentinas en los listados para acceder a cargos docentes.

Ese conflicto se une al problema aglutinante para todos los que forman parte de la Escuela de Danzas: la falta de espacio para desarrollar las actividades. Esto enfrenta a la Institución al lugar marginal que ocupa en el sistema educativo, expresado en la falta de presupuesto, y asimismo a las y los miembros de las distintas carreras entre sí, especialmente a la carrera de Danzas Clásicas, con Danza Contemporánea y con Danza-Expresión corporal, por considerar el advenimiento de las nuevas carreras como una invasión que redujo aún más el limitado espacio. La falta de espacios apropiados para las clases es un problema omnipresente —el cual se ha expresado en reclamos en forma de cortes de la calle donde funciona la Escuela o manifestaciones frente a los edificios públicos provinciales, realizando clases públicas y muestras de trabajos coreográficos— que el conjunto de la institución ha dado a conocer a las autoridades de la DGCYE provincial, bajo el pedido de “un edificio digno”. Los problemas de espacio tienen que ver no solo con la insuficiente cantidad de aulas, sino también con la poca adecuación de estas para desarrollar las clases (mientras se considera que deberían medir como mínimo entre 70 y 80 m², la más grande solo mide 52 m²). En los últimos años, además de cursar en el edificio original de la calle 54 entre 7 y 8 del centro platense, se utilizan salones prestados del Teatro Argentino, de la asociación La Protectora y de la Escuela n.º 1; esto provoca una sensación de disgregación de la institución y de erosión del sentido de pertenencia a esta, y produce también problemas prácticos de funcionamiento (comunicación, supervisión, articulación entre las cátedras, cantidad y distribución del personal).

El campo de la danza y la institución como campo

El concepto de campo⁶ es central en la perspectiva de Pierre Bourdieu, en la medida en que permite construir el espacio de juego

6 Las propiedades, los elementos constitutivos y las leyes de funcionamiento de todos los campos sociales pueden sintetizarse en los siguientes puntos: todo campo tiene una historia, es dinámico y está sujeto a cambios, sufriendo constantes definiciones y redefiniciones de sus límites, sus relaciones y sus características. Este desarrollo histórico se acompaña de una acumulación de saberes, de técnicas, de procedimientos; sin olvidar su dimensión histórica, pueden ser aprehendidos en

(el autor utiliza repetidamente la metáfora del espacio de juego para definir los campos) donde se insertan las prácticas sociales.

Históricamente, el campo del arte se fue constituyendo a medida que fue conquistando autonomía, instituyendo progresivamente una ruptura entre el mundo del arte y el “mundo común”, a la par de “la explicitación y la sistematización de los principios de una legitimidad propiamente estética” (Bourdieu, 2003b: 69). Esta autonomización del sistema de las relaciones de producción, de circulación y de consumo de los bienes simbólicos se profundizó “desde el momento en que el campo artístico ha comenzado a volverse hacia sí mismo y a devenir reflexivo” (Bourdieu, 2003g: 33)⁷. Las obras de arte deben su función de distinción social y de legitimación de las diferencias sociales, a la rareza de los instrumentos de su desciframiento; según Bourdieu (2003c: 103), esto se debe a

un momento dado de un proceso continuo de transformación. Están constituidos por la existencia de un capital común específico que está en juego —recursos de diferentes clases, colectiva y desigualmente poseídos y distribuidos— que ha sido acumulado en luchas anteriores y que orienta las estrategias de los agentes comprometidos en el campo, quienes tienen en común el interés por su acumulación. Son sistemas de posiciones y de relaciones objetivas entre posiciones, que están determinadas por la estructura de la distribución de los capitales en juego y que orientan las estrategias de los agentes, especialmente a través de la percepción que cada uno puede tener del espacio en el que está. Son campos de luchas, agentes e instituciones luchan por la apropiación, el aumento o la conservación de los capitales en juego, por la conservación o la transformación de la estructura del campo, “por la imposición de una definición del juego y de los triunfos necesarios para dominar en ese juego” (Gutiérrez, 2005b: 33), y también para modificar total o parcialmente las reglas de juego. Los campos pueden definirse por lo que está en juego (*en jeu*), los agentes comprometidos en las luchas tienen en común un cierto número de intereses fundamentales, un *illusio* que es la condición de su funcionamiento, un acuerdo acerca de lo que merece ser objeto de lucha: “es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes immanentes al juego, de lo que está en juego, etcétera” (Bourdieu, 2003d: 136).

- 7 Desde el Renacimiento hasta mediados del siglo xx, al arte generalmente se le preguntaba: ¿es esto bello? o ¿cuál es la novedad de esta obra, qué es lo que tiene y ninguna otra tiene? Posteriormente, sobre todo desde la década de los sesenta, comenzó en el arte un nuevo debate, que puede sintetizarse en la pregunta “¿quién es el arte?”, o dicho de otra manera, “¿por qué es esto una obra de arte?”. De este modo, en muchas producciones artísticas contemporáneas, el objeto del arte es el arte mismo, donde prima la forma de decir sobre lo dicho. Esa pregunta, que sintetiza el proceso de autorreconocimiento del campo del arte, solo fue posible “cuando quedó claro que cualquier cosa podía ser una obra de arte” (Danto, 1999: 36), cuando cualquier objeto (u otra entidad) tuvo el potencial de ser legitimado como obra de arte.

[...] la desigual distribución de las condiciones de la adquisición de la disposición propiamente estética que ellas rigen y del código necesario para su desciframiento (*i. e.* el acceso a las instituciones escolares especialmente dispuestas a inculcarlas) e incluso de las disposiciones a adquirir ese código (*i. e.* la pertenencia a una familia cultivada).

Es preciso contar con instrumentos de conocimiento, categorías de percepción, principios de división, competencias y una cierta creencia para admirar estéticamente una obra.

En la danza, la creciente autonomización determinó que el desarrollo del campo vaya quedando reservado a los profesionales, mientras que los no productores fueron quedando relegados a la condición de público espectador. Pasado su origen en las danzas aldeanas europeas (danzas grupales y a menudo asociadas a fines rituales, sin división entre ejecutantes y público), las danzas de corte, estilización de aquellas, experimentaron en el siglo xvii⁸ un proceso de codificación que inauguró el *ballet*, y con él las danzas académicas. Estas suponen en su ejecución el conocimiento de técnicas específicas, que transmiten maestras y maestros de baile. Este proceso se consolidó cuando décadas después aparecen los bailarines y las bailarinas de oficio, con la cada vez mayor escisión entre bailarines y público espectador (aunque en formas de danza más recientes, dentro de la danza contemporánea, el público suele estar conformado por practicantes de danza).

Sin olvidar el enlace de todo campo con la totalidad social, el campo artístico se caracteriza por su autonomía relativa, por una lógica específica. La autonomía relativa supone “analizar las prácticas en el sistema de relaciones específicas en que están insertas, es decir, según las leyes de juego propias de cada campo” (Bourdieu, 2003d: 12). Las leyes internas de cada campo como espacio de juego mediatizan la influencia de los demás campos sobre él, y esa influencia además depende del peso específico de cada uno en la totalidad social. Todo campo está constituido a la vez por campos de menor envergadura,

8 Se reconoce el año 1661, con la inauguración de la Real Academia de Música y Danza en la corte de Luis xiv de Francia, como el punto de inicio del *ballet*, constituido a partir del primer intento de codificación de principios, posiciones y pasos para una danza.

cada uno de ellos con menor o mayor grado de autonomía, y enlazada a la vez con otros campos del espacio social, con una estructura y una dinámica signada por una historia o historias particulares cuyo funcionamiento depende de la presencia de determinados capitales valorizados, de posiciones, de jerarquías, de intereses, de reglas, de creencias y de luchas por la apropiación de los capitales en juego.

Más allá del grado objetivo de autonomía que pudiera existir, en el campo del arte se sostiene fundamentalmente la creencia en su autonomía. En este sentido, es recurrente la idea de que la Escuela de Danzas es un lugar donde “todos se conocen” y, por lo tanto, pueden decidir cuál es la mejor forma y los requisitos para acceder a los cargos, o la mejor manera para resolver los problemas internos o cualquier cuestión que pudiera surgir. Se supone que hay reglas de funcionamiento que son propias, exclusivas de la institución, basadas en el trato personal entre sus integrantes, y que no tienen por qué cumplir con la totalidad de los reglamentos o las directivas de la DGCYE, porque se cree que la institución tiene características particulares que la pueden llevar por otros caminos. Esto suele justificarse también con el argumento de que “siempre se han manejado así”, según las reglas internas, y que estas funcionan para ellos; y más aún, se invisibilizan las reglas que, aunque no siempre están formalizadas, de hecho sí existen, y por cierto son muy estrictas. Por ejemplo, los concursos para ocupar los cargos docentes, con la selección de los aspirantes por parte de los directivos y por algunos docentes y estudiantes, responden a la regla oculta fundamental que prescribe a todo aquel que sea ajeno a la institución, salvo que sea familiar de algún docente con antigüedad, prestigio o poder dentro de la escuela; esto se vincula con uno de los criterios principales de producción de diferencias y desigualdades en la institución, que es la división entre “los de adentro” y “los de afuera”, es decir, los que pertenecen a la Escuela y en segundo lugar al mundo de la danza, y los que no. Esta denegación de las injerencias del exterior es una característica común de los campos de producción de bienes culturales, donde se cree que “los veredictos de las instituciones de legitimación mismas, son los más apropiados y fundados sobre un principio de legitimidad propiamente cultural” (Bourdieu, 2003c: 110).

La danza puede estudiarse como un subcampo dentro del campo artístico, que a la vez es parte del campo de producción y de circulación

de bienes simbólicos⁹; o puede recortarse como campo específico; depende de dónde esté puesto el eje de la investigación. En la Escuela de Danzas Clásicas, en su dinámica cotidiana y en las prácticas sociales vinculadas a ella, se produce un cruce y una conjunción particular de diferentes campos: el campo de producción de bienes simbólicos y culturales, el campo del arte, el campo de la danza, y la institución misma como subcampo de un campo más vasto, o como expresión empírica de la dinámica de un campo; además, el campo de la educación. En la particular conjunción que forman estas instancias, deben entenderse las prácticas, representaciones, relaciones y dinámica que en ese espacio particular tienen lugar.

La jerarquía de las legitimidades dentro de un campo es la expresión de la estructura de las relaciones de fuerza simbólica. Estas se dan, en primer lugar, entre los productores de bienes simbólicos (contemporáneos o de épocas diferentes), en segundo lugar, entre los productores y las diferentes instancias de legitimación (como las academias y las compañías de danza), y en tercer lugar, entre esas diferentes instancias de legitimación, que ocupan diferentes posiciones en una estructura jerárquica. Cuando en la Escuela de Danzas Clásicas, espacio social transmisor y guardián de una forma de danza fuertemente legitimada como es el *ballet*, se incluyeron primero la danza contemporánea y luego la expresión corporal, tuvo lugar la legitimación de otras formas de danza, ya legitimadas en otros contextos, por medio del reconocimiento, la inclusión y la participación en diferentes

9 Bourdieu también realiza una división entre el campo de producción restringida (que produce bienes simbólicos e instrumentos de apropiación y de evaluación objetivamente destinados a un público de productores de esos bienes, y que se rige por sus propias normas, obedeciendo principalmente a la legitimación y el reconocimiento del grupo de pares) y el campo de gran producción simbólica (organizado en vistas a la producción de bienes simbólicos destinados a no productores, al “gran público”, regido principalmente por las reglas del mercado); instancias que en conjunción, y en oposición, forman el campo de producción y circulación de bienes simbólicos. Estos tienen un poder de distinción muy desigual porque reciben valores materiales y simbólicos muy desiguales en el mercado de los bienes simbólicos (véase Bourdieu, 2003c). En danza, esta relación es particularmente visible en la división entre danza académica y danza popular, o entre aquella y danzas sociales. Y, dentro de la danza escénica, entre las producciones “comerciales”, dirigidas a un público amplio y generalmente no consumidor de formas de danza más restringidas, y las “no comerciales”, dirigidas muchas veces a un público “entendido” o al mismo productor o practicante de la misma u otras danzas.

instancias (espectáculos, currículos, etc.). Esta inclusión de nuevas carreras no se dio libre de conflictos; de hecho, el impacto que significó el ingreso de la carrera de Danza Contemporánea a una institución que desde hacía casi cincuenta años se dedicaba exclusivamente al clásico fue muy fuerte, y movilizó conflictos que se mantienen hasta hoy; mientras que algunos rescataban la posibilidad de renovación que esto significaba y la posibilidad de continuidad que esto daba a la institución (jaqueada por la reducción constante del número de inscriptos y de estudiantes), otros lo vieron como una invasión, tanto material —ante la falta de espacio— como simbólica —por la convivencia con una forma de danza que contaba con reglas de legitimidad muy diferentes y que era percibida desde el clásico como una danza “sin técnica”—. Con el tiempo, la resistencia al ingreso de la nueva carrera y las distancias entre los integrantes de una y otra se fue suavizando un poco, entre otras cosas luego de que profesoras y profesores comenzaran a dictar técnica clásica en la carrera de Danza Contemporánea, y gracias a que muchas estudiantes de clásico optaran por seguir también danza contemporánea. Pero cuando solo cinco años después fue incluido el Profesorado en Danza-Expresión Corporal, el descontento se sintió en las dos carreras preexistentes, porque además de las dificultades vinculadas al espacio y a los diferentes criterios corporales y artísticos, se sumó el hecho de que era una carrera más breve y con más amplia salida laboral, lo cual fue percibido como injusto. En las descripciones que los integrantes de los profesorados en Danzas Clásicas y de Danza Contemporánea hacen de este proceso, se afirma que esta última fue incluida en la Escuela de Danzas por la insistencia de profesoras que habían organizado talleres de danza contemporánea, con mucha concurrencia, que precisaban que su disciplina tuviera un reconocimiento institucional y cuyos esfuerzos encontraron eco en un momento particular en que la institución se encontraba en crisis por la disminución de la matrícula; mientras que en el caso de la expresión corporal el mecanismo fue diferente, ya que esta disciplina encontró reconocimiento en la rama artística de la educación provincial, y el profesorado fue desarrollado e incluido en la Escuela de Danzas respondiendo a la necesidad de formar profesores que se ocupen de este lenguaje artístico, el cual había sido incluido en el currículo oficial.

La legitimidad incluye el derecho a producir cambios, a innovar o a subvertir dentro de un determinado marco. Los cambios generalmente se enmarcan dentro de las reglas del campo, rara vez la legitimidad del campo en sí es cuestionada. La inclusión de otras carreras además de la carrera original de Danzas Clásicas da cuenta de la existencia de transformaciones en el campo, pero no deja de ser un elemento que ha logrado reforzar la legitimidad de la Escuela de Danzas como ente legitimador de aquellas formas de danza dignas de ser enseñadas académicamente. Las diferentes carreras se dedican a danzas que responden a diferentes principios, y se juzgan mutuamente de acuerdo a los principios que rigen en cada una; por ejemplo, desde la danza clásica se valida a la danza contemporánea siempre y cuando sea una técnica al modo de aquella, y más aún, si los bailarines de contemporáneo tienen la técnica clásica incorporada; a su vez, desde la danza contemporánea se valora a las bailarinas de *ballet* que son expresivas o “transmiten algo” al bailar y se admira su disciplina y lo que logran hacer con sus cuerpos, pero se cuestiona lo estricto e inamovible de la técnica del *ballet*. Actualmente las tres disciplinas se encuentran legitimadas como danzas académicas y luchan por sus grados de legitimidad y por la imposición de un modo de practicar y de evaluar la danza. Las formas de danza que fueron incorporadas ya habían recorrido los caminos necesarios hacia la legitimación, y al querer sumarse a la Escuela de Danzas, la validan como espacio donde esta se transmite.

Refiriéndose a las escuelas de bellas artes, Bourdieu afirmó: “uno va allí sabiendo lo que es el arte, y que uno ama al arte, pero allí aprende razones para amar el arte y también todo un conjunto de técnicas, de saberes, de saber-hacer” (2003g: 29-30), que darán el derecho a decir lo que es del arte y lo que no lo es. En el caso de la danza clásica, es la familia de las niñas (y niños, aunque son muy minoritarios) que ingresan las que ya tienen una cierta representación acerca de cuál es el arte legítimo o la práctica corporal legítima y deseable para que sus hijas aprendan, todo esto permeado por la creencia en su capacidad de distinción; las niñas en general ya han visto a alguna bailarina de *ballet* en acción, e ingresan con un imaginario en torno a la figura de la bailarina. El ingreso temprano es auxiliar de la incorporación y la naturalización de los principios y las pautas de la danza clásica, y

de los modos de funcionamiento de la institución. Las alumnas que se encuentran en años avanzados de la carrera sienten a la Escuela de Danzas como una “segunda casa”, con lo cual los cuestionamientos no son frecuentes o no tienen mayores consecuencias. A las otras carreras se ingresa más tardíamente, y en algunos casos se trata de ex alumnas de clásica que se cambian de carrera en la adolescencia por diversos motivos. En la Escuela de Danzas aprenderán las técnicas que el oficio precisa, y junto con ellas las formas de comportamiento y las habilidades necesarias para mantenerse en el campo. Se forma allí a los agentes que podrán opinar legítimamente acerca de la danza, y que asegurarán la reproducción del campo y de sus reglas. Como toda acción pedagógica, lo que ocurre en las clases de danza, prácticas y teóricas, es “un acto de imposición de un arbitrario cultural que se disimula como tal y que disimula lo arbitrario de lo que inculca” (Bourdieu, 2003c: 104), delimitando lo que merece ser transmitido y adquirido, y lo que no lo merece, lo legítimo y valioso y lo no legítimo.

Los conflictos entre la carrera de Danzas Clásicas y las carreras de Danza Contemporánea y de Expresión Corporal, tienen que ver con la lucha por la legitimación, en torno a definir qué danza es la legítima, la más fiel al espíritu del danzar, la más “alta danza”, y en torno a cuáles deben ser los criterios para otorgar legitimidad y para acceder a las más altas posiciones dentro del campo: por un lado, la difícilísima técnica (del lado del clásico), y por otro, la expresión y la exploración del propio cuerpo y sus posibilidades de movimiento (en las otras dos carreras); también hay distintos criterios estéticos, ya sea dando más importancia a “lo bello”, por un lado, o a la calidad del movimiento y del trabajo de investigación realizado sobre él, por otro. Estos criterios se vinculan con los capitales acumulados por los cultores de cada forma de danza, que se enlazan con los principios, motivaciones y aspiraciones en torno a los cuales se ha constituido cada modalidad de danza, y cada grupo puja por imponer su propio capital (o subcapital, si consideramos el “saber bailar” o “bailar bien” como capital que engloba a los otros) como el principal, como la medida del valor de un bailarín o una bailarina, a partir de la cual definir posiciones dentro de una jerarquía. Lo que se visibiliza como la oposición entre diferentes estéticas, entre diferentes modos de concebir la danza, reproduce la lucha por ocupar la posición dominante dentro del campo. Por eso

las oposiciones más encarnizadas y más significativas suelen ser entre grupos cercanos, en este caso, entre las tres danzas que participan en el campo específico de la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata.

Capitales, posiciones y creencia

El capital particular que está en juego es el principio a partir del cual pueden distinguirse los campos sociales, a cada uno de ellos les corresponde un tipo especial de capital preponderante. Este capital en juego en un campo es el objeto central de las luchas y del consenso; son poderes, recursos, medios, apuestas de los agentes comprometidos en las luchas. Es cualquier bien susceptible de ser acumulado, producido, distribuido, consumido, invertido, perdido, en torno al cual puede constituirse un proceso de producción, distribución y consumo, y, por lo tanto, un mercado. Pero no todo bien constituye un campo, para que constituya un campo debe ser “un bien apreciado, buscado, que, al ser escaso, produzca interés por su acumulación, que logre establecer cierta división del trabajo entre quienes lo producen y quienes lo consumen, entre quienes lo distribuyen y quienes lo legitiman” (Gutiérrez, 2005b: 36).

Bourdieu ha distinguido diferentes variedades de capital: económico, social, cultural y simbólico. El capital económico es la especie de capital dominante en nuestra sociedad, y, por lo tanto, impregna la lógica de todos los campos. No está ausente en el campo de la danza; por ejemplo, el aprendizaje de la técnica de la danza clásica y la posibilidad de obtener un título en el área están ligados a la posibilidad de disponer de mucho tiempo para invertir en estas actividades, incluso la posibilidad de una dedicación exclusiva a la tarea, la tenencia de tiempo disponible para estas actividades, supone capital económico. Además, se compite por el acceso a puestos de trabajo, en funciones docentes o en las compañías de danza¹⁰.

10 En el campo artístico, las luchas son en lo esencial luchas simbólicas, que movilizan instrumentos simbólicos y tienen por apuesta la acumulación de capital simbólico. Pero aun las conductas más aparentemente “desinteresadas” encierran una racionalidad económica y no excluyen beneficios, incluso económicos, a aquellos que actúan de acuerdo a la ley de su campo. Con la noción de interés, Bourdieu cuestiona esta idea de “desinterés”, al marcar que los agentes siempre se encuentran “interesados”, solo que se ven interesados por los estímulos enviados por ciertos campos y no por otros.

El capital social es aquel ligado a un círculo o a una red de relaciones estables, es decir, a la pertenencia a un grupo. En la Escuela de Danzas, el circuito de relaciones que constituye capital social es importante para la obtención de cargos docentes y la permanencia en los mismos; también juega en la preferencia de las profesoras por determinadas alumnas, lo cual colocará a estas en posiciones más o menos privilegiadas dentro de la clase, y por ende en una relación particular con sus compañeras.

El capital cultural está ligado a los conocimientos, la ciencia, el arte, y puede existir en tres formas: en estado incorporado (como disposiciones durables, o *habitus*, relacionadas con determinado tipo de conocimientos, habilidades, valores, etc., que suponen un proceso de incorporación); en estado objetivado (en forma de bienes culturales y la capacidad para su apropiación); y en estado institucionalizado (que es otra forma de objetivación, por ejemplo, los títulos escolares). El principal capital asociado a la danza, el “saber bailar” o “bailar bien”, conjuga las tres formas de existencia del capital cultural: es a la vez capital cultural incorporado y objetivado, ya que está objetivado en el cuerpo, siendo el bien cultural el cuerpo y sus capacidades y habilidades, y no un objeto o un bien externo; por lo tanto, lo objetivado se encuentra también incorporado. El capital artístico es una especie particular de capital cultural (Bourdieu, 2003g), aunque el capital que está en juego es inseparablemente cultural y simbólico. Por ejemplo, el ser “una buena bailarina” para las voces autorizadas de la Escuela de Danzas Clásicas implica tener capital cultural en los tres estados al mismo tiempo: incorporado —ya sea la técnica del *ballet*, como las técnicas contemporáneas y la capacidad para explorar el propio cuerpo y sus posibilidades de movimiento, llevándolo cada vez más allá de sus límites; dan cuenta de un aprendizaje, de la incorporación de saberes corporales—, objetivado —en el propio cuerpo y los movimientos que es capaz de hacer, es decir, lo incorporado se objetiva en una danza bailada en un momento efímero, y en un cuerpo en movimiento en un tiempo y en un lugar—, e institucionalizado —tras su paso por la Academia y su acreditación—. A la vez, estas formas de capital cultural dan prestigio, producen admiración. Todos estos capitales propios de la danza académica son inseparables de la necesidad de entrenamiento constante y persistente, es decir, una inversión de tiempo y esfuerzo

para obtener un fin. La Escuela de Danzas funciona como una institución de transmisión de saberes, consagración y legitimación, a la que se le reconoce capacidad legítima para administrar esos capitales.

El concepto de capital simbólico, en un primer momento, fue introducido por Bourdieu para distinguir a los capitales que no eran económicos (honor, prestigio, salvación, relaciones, conocimientos, entre otros). Luego, lo define de dos formas: “como una especie de capital que juega como sobreañadido de prestigio, legitimidad cultural, autoridad, reconocimiento, a los otros capitales” (Bourdieu, 2003g: 40), y como la particular especie de capital que se juega en aquellos universos que se explican por lo que Bourdieu llama “la economía de los intercambios simbólicos”. En el caso de los “objetos culturales” producidos desde las artes plásticas especialmente, el capital simbólico es ese sobreañadido que posibilita que tengan un “valor económico desproporcionado con el valor de los elementos materiales que entran en su fabricación” (Bourdieu, 2003d: 191). Mientras que en otros campos el capital simbólico es un plus añadido a otros capitales, en el campo del arte es uno de los capitales específicos que están en juego.

En el caso que estoy estudiando, para obtener legítimamente capital simbólico, se debe contar con capital cultural. Y hay ciertas condiciones corporales que actúan como capital simbólico y como base para luego incorporar el capital cultural específico. En la mayoría de las escuelas de *ballet* existe una evaluación eliminatoria donde se juzgan las “condiciones” de los postulantes, niñas y niños. Hemos definido en un trabajo anterior a las condiciones como “una serie de características y disposiciones anatómicas que en su conjunto forman un cuerpo-base que se percibe y se define como el sustrato necesario para el aprendizaje total de la técnica específica de la danza clásica” (Mora, 2006). El cúmulo de condiciones constituye el principal capital en función del cual se estructuran las posiciones de las alumnas de danzas clásicas: definen no solo quiénes ingresan, sino también quiénes serán las “preferidas” o “favoritas” dentro de las clases, cómo se distribuirán las alumnas espacialmente en las clases de los primeros años y cómo se les enseñará, quiénes participarán de los espectáculos como miembros del cuerpo de baile y quiénes lo harán como solistas, y quiénes continuarán en la carrera. Las condiciones determinan la posición que ocupan como alumnas, en relación con las otras alumnas,

cuestión que no solo determinará un lugar en una jerarquía, sino que determinará sus prácticas y sus interrelaciones. Por ende, el capital simbólico está subordinado a la obtención del capital cultural (tiene prestigio quien “baila bien”), pero la tenencia de determinado capital simbólico es definitoria tanto para ingresar como para mantenerse en el campo: en la danza clásica especialmente, en palabras de Bourdieu (1997: 172), las condiciones son capital simbólico por ser

[...] una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que percibida por agentes sociales dotados de las categorías de percepción que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, deviene eficiente simbólicamente, semejante a una verdadera fuerza mágica.

Esta propiedad responde a “expectativas colectivas, socialmente constituidas, a creencias” (Bourdieu, 1997: 173): las condiciones son percibidas por los agentes que se mantienen en el campo de la danza clásica como un aspecto definitorio, y el esfuerzo y la práctica constante, también importantes fuentes de capital simbólico, y fundamentales en la obtención del capital cultural, vienen en segundo lugar. Por cierto que esta representación tiene una razón de ser objetiva (aunque sus alcances trasciendan esta razón): las posturas, pasos y movimientos propios de la danza clásica están pautados inamovible y rigurosamente, y no se adecuan a cualquier tipo de cuerpo.

Las posiciones en un campo pueden definirse de acuerdo a tres criterios o principios de distribución del capital específico: 1) posesión o no de un capital que está en juego, o del poder para administrarlo; 2) el volumen de ese capital, o el volumen del poder para administrarlo; y 3) el carácter legítimo o no legítimo de la posesión de capital. Entre los artistas, la distribución desigual del capital simbólico determina en gran parte las posiciones del juego. Las relaciones entre las posiciones son relaciones de poder, de acuerdo con Bourdieu, tienden a organizarse según una jerarquía, pero como no se corresponden necesariamente con el lugar que formalmente se ocupa en una organización, la jerarquía de las posiciones puede “no aflorar jamás completamente a la conciencia de los agentes” (Bourdieu, 2003c: 143).

Entre las alumnas de la Escuela de Danzas Clásicas coexisten diferentes jerarquías de posiciones interrelacionadas:

El sistema de posiciones constituidas en la vinculación con los docentes y con los ámbitos decisorios de la institución. Los docentes tienen alumnas preferidas, que las demás alumnas denominan “las favoritas”. Son aquellas que, más allá de las variaciones, cumplen con los parámetros del o la docente (que son, además, los parámetros de la institución). Donde esto es más notorio es en el Profesorado de Danzas Clásicas, donde el peso está puesto en tener condiciones, responder al estereotipo de la figura de la bailarina en lo estético y en lo conductual, además de cuestiones más subjetivas aún como la afinidad personal. Estas alumnas reciben un trato preferencial durante su formación y son las escogidas para encabezar los espectáculos. La posición de las profesoras dentro de la institución, desde este criterio de diferenciación, no depende tanto de la posesión por sí mismas de los capitales valorados, sino de la capacidad para administrar ese capital, es decir, para decidir quiénes lo poseen y quiénes no, y para decidir las implicancias en la práctica de la posesión de ese capital. Las alumnas, sin embargo, aunque intentan ser tenidas en cuenta por las docentes, valoran más a las profesoras y directoras que poseen ese mismo capital que como alumnas se les exige, considerando que el poder de decidir sobre los papeles y los lugares en los espectáculos solo es ejercido legítimamente si quien lo ejerce cumple con esas condiciones.

El sistema de posiciones vigente entre las alumnas, el cual determina su forma de interrelacionarse. Estas posiciones están definidas de acuerdo a valores y a formas de comportamiento que ellas valoran y que no siempre coinciden con los valorados por los docentes. Las que ocupan las posiciones más privilegiadas en esta jerarquía suelen no ser las mismas que ocupan ese lugar en la jerarquía de alumnas para los docentes; algunas de ellas gozan del privilegio de los docentes pero son rechazadas por sus compañeras porque no cumplen con los ensayos y la asistencia a clases como el resto, o porque no son percibidas como buenas compañeras; son valoradas aquellas que son “buenas bailarinas”, pero este rasgo no tiene importancia si no están presentes los otros rasgos mencionados. No se considera legítima determinada posición en el *ballet* si no es acompañada por esos valores, los cuales otorgan capital social.

La jerarquía interna entre las alumnas de las diferentes carreras. Las mismas alumnas construyen mapas de posiciones diferentes

según la mirada del grupo al que se pertenece. Las alumnas de danzas clásicas en general se perciben a ellas mismas como ocupando la posición más alta y más legítima dentro del campo de la danza, por ser las practicantes de la danza que consideran que ocupa el lugar más alto dentro de la jerarquía de las danzas. Partiendo de esta idea, suelen quejarse porque las estudiantes de las otras carreras con las que conviven estudian menos cantidad de años y aún así obtienen un título equivalente, e incluso con mayor salida laboral. Las alumnas de Expresión Corporal, quienes obtendrán un título que mayores posibilidades de salida laboral tendrá dentro del sistema educativo, son las que cursan menos años de estudio, y esto las hace objeto de resentimiento por parte de las otras dos carreras, considerando que ocupan una posición en el sistema de enseñanza oficial que no corresponde con la posición que las practicantes de las diferentes danzas les otorgan en el sistema de posiciones.

Sin embargo, entre alumnos y alumnas el trato y las características definitorias de las posiciones son diferentes. Los varones, percibidos como escasos pero necesarios, funcionan ellos mismos con un capital valorado y disputado, de modo que por eso les permite ocupar posiciones valoradas sin tener que cumplir con todos los requisitos exigidos a las mujeres.

Con todos estos elementos se estructura una jerarquía compleja de posiciones, móvil, inestable y cambiante. Una misma persona puede ocupar posiciones más o menos dominantes en distintos contextos y dependiendo de los distintos paralajes, ya que esto depende de la situación concreta en que se está desarrollando una práctica o una relación social. Las posiciones determinarán las tomas de posición, las características de los agentes, las estrategias puestas en marcha por ellos, las representaciones sobre sí, los otros y el campo, las relaciones, las aspiraciones y ambiciones; en fin, las prácticas y representaciones dentro de un campo. La percepción de la estructura de posiciones dentro de un campo constituye una mediación a través de la cual se elaboran las tomas de posición posibles, probables, toleradas, recomendadas, o imposibles y prohibidas. Esa percepción elabora las aspiraciones y las ambiciones de los agentes. Entonces, las aspiraciones y ambiciones están objetivamente inscritas en el campo: en cada posición se inscribe la definición de las aspiraciones cuya realización es objetivamente

posible o no. Esta cuestión es especialmente visible en la implicancia que la definición objetiva de las condiciones que se adjudican a las ingresantes de danzas clásicas tiene en la representación no solo de quienes las continuarán juzgando durante toda la carrera, sino de las alumnas acerca de sí mismas, en cuanto a qué es lo que pueden aspirar a hacer o ser, y así adónde podrán llegar dentro del campo.

Para Bourdieu, el arte es un campo de producción de bienes culturales, que por medio de la creencia son bienes también simbólicos. Los campos de producción de bienes culturales son universos de creencia, porque lo que caracteriza a los productos culturales es que son productos como cualquier otro, con el agregado de una creencia en su valor. Esta creencia es producida por todo el campo en su conjunto, y en relación con una totalidad social. En los campos se engendra constantemente la creencia en su valor y en lo que en él se produce, la creencia es generada por cada práctica y por cada conflicto que tenga lugar en el campo. En general, las transgresiones no cuestionan la creencia en el juego, sino un modo de jugarlo; y aun en los casos en que cuestionan al juego mismo, fundarán a su turno una nueva creencia. Más allá de las diferencias, todos los participantes en un campo comparten la creencia en el campo, en el valor de lo que allí está en juego, están interesados en el juego. El interés (o *illusio*, como Bourdieu prefirió llamarlo en sus últimos trabajos) se refiere al hecho de estar involucrado, atrapado en el juego y por el juego; acordar que lo que ocurre en un juego tiene un sentido, es estar implicado en la participación en el juego, reconociendo el valor de lo que está en juego. Bourdieu diferencia dos tipos de intereses: genéricos —ligados al hecho mismo de participar en el juego, con un acuerdo acerca de lo que merece ser objeto de lucha—, y específicos —ligados a cada una de las posiciones relativas de un campo, definidos en relación a una posición objetiva—. La creencia “no es una creencia explícita, voluntaria, producto de una elección deliberada del individuo, sino una adhesión inmediata, una sumisión dóxica al mundo y a las exhortaciones de ese mundo” (Gutiérrez, 2005: 41), y es más total en cuanto se ignora como tal, se invisibiliza la arbitrariedad de su escala de legitimidades, en la medida en que está naturalizada por un conjunto de agentes; esta creencia colectiva naturalizada en el arte es lo que hace que muchas veces sea difícil reflexionar acerca del arte, y lo mismo vale en el caso

particular de la danza. Es tanto condición de la entrada y la permanencia en un campo como producto de la pertenencia a un campo, siendo los ingresantes quienes refuerzan y reafirman la creencia.

La creencia en el valor de la danza en general, de la danza que se practica en particular y en el valor de la lucha por ocupar posiciones en la Escuela de Danzas Clásicas, es una creencia que abarca la totalidad de la estructura de posiciones del campo. Junto con esta, existen creencias específicas que incluyen a más o menos posiciones: una de las más extendidas es la creencia en el valor de la disciplina y de la práctica constante y sistemática como condición para poder ser bailarina; también existe, en distintas posiciones dentro de la danza clásica, la creencia en la función determinante de las condiciones físicas previas, la creencia en el valor de la técnica; y en las otras danzas, la creencia en la necesidad de explorar “lo que puede el cuerpo”.

LA DANZA HECHA CUERPO

Luego de la definición embrionaria de Marcel Mauss (1979), y pasando por los primeros usos que Bourdieu hizo del concepto poniendo énfasis en la reproducción de las estructuras sociales, en *El sentido práctico* (1991), este autor se propone rescatar la capacidad de invención, de improvisación y de creación de los agentes sociales, la dimensión activa de la práctica, por medio de la consideración de las capacidades generadoras del *habitus*¹¹.

Las prácticas sociales son comprensibles desde la interrelación entre un campo y un *habitus*, ya que el *habitus* es la intermediación entre la estructura objetiva del campo y las prácticas. La estructuración de las relaciones constitutivas de un campo determinará la forma que podrán revestir las interacciones y el contenido de las experiencias de los individuos cuyas prácticas son construidas, siempre que

11 En esa obra, Pierre Bourdieu define a los *habitus* como «sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines ni del dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “regladas” y “reguladas” sin ser en nada el producto de la obediencia a reglas y, siendo todo esto, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta» (Bourdieu, 1991: 92).

estén dadas las condiciones para que esto suceda, por un determinado *habitus* (que a la vez es generado por las estructuras objetivas) que proporciona esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción.

El concepto de *habitus* supone que los individuos son el producto de condiciones sociales e históricas, el producto de una historia colectiva que se va depositando en los cuerpos y en la estructura de los campos. Puede entenderse como lo social incorporado o hecho cuerpo, porque estas disposiciones se encuentran inscriptas en el cuerpo, formando una suerte de “segunda naturaleza”. Esto incluye un proceso de resistencia, confrontación, negociación y acomodación a reglas normativas y regulativas que permiten la permanencia en el campo; es una estructura incorporada que se ha internalizado y hecho cuerpo de modo duradero. Las condiciones objetivas que se incorporan se convierten en disposiciones más o menos permanentes, que incluyen la postura corporal, las maneras de moverse, de hablar, de oler, de mirar, de percibir, de inventar, de pensar, de sentir, los esquemas de percepción, apreciación, clasificación y jerarquización. El *habitus* incluye lo que se percibe como lo posible y lo imposible, lo pensable y lo no pensable, lo necesario, lo fácil, lo prohibido, lo que “es para nosotros” y lo que no lo es.

Todos estos elementos son compatibles con las condiciones objetivas. El *habitus* es sentido práctico, producto de la dialéctica entre el “sentido objetivo” (las relaciones objetivas que condicionan las prácticas) y el “sentido vivido” de las prácticas (las percepciones y representaciones de los agentes). El *habitus* como sentido práctico, como sentido del juego, “es lo que hace que el juego tenga a la vez un sentido subjetivo y un sentido, una razón de ser, una significación, una creencia, una orientación, y un sentido subjetivo, una relación con condiciones objetivas determinadas” (Gutiérrez, 2005a: 3). La práctica social tiene una lógica propia: es una lógica sin reflexión consciente, ligada al tiempo del juego, a sus urgencias, a su ritmo; toda decisión se toma en la urgencia de la práctica, y no puede funcionar más que en situación. Esto permite entender las prácticas en términos de estrategias, con sus razones y su coherencia, aunque no sean prácticas racionales, tomando en cuenta que el *habitus* es un principio generador de estrategias inconscientes o parcialmente controladas que tienden a asegurar el ajuste a las estructuras que lo han producido.

Según Gutiérrez (2003: 13), el *habitus* también es [...] el principio a partir del cual el agente define su acción en las nuevas situaciones que se le presentan, según las representaciones que tiene de las mismas. En este sentido, puede decirse que el *habitus* es, a la vez, posibilidad de invención y necesidad, recurso y limitación.

Es por esto que se concibe al *habitus* como una estructura estructurante, es decir, como un esquema generador y organizador: genera y organiza tanto las prácticas sociales como las percepciones y representaciones de las propias prácticas y las de los demás agentes. Bourdieu resalta la capacidad generadora (y no solo reproductora de un orden social) del *habitus*, afirmando, por ejemplo, que “el *habitus* es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos —pensamientos, percepciones, expresiones, acciones— que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas” (1991: 96). Por lo tanto, el *habitus* es productor de prácticas sociales dentro del marco de ciertas condiciones objetivas, pero este marco suele ser más amplio y complejo de lo que aparece a simple vista. Que las prácticas y representaciones de los agentes no sean producto de una elección libre e individual no implica que estos no tengan ningún margen de acción; pero su libertad está siempre condicionada.

En la danza, la construcción del cuerpo para el movimiento se realiza incorporando habilidades, técnicas y hábitos con un fin expresivo. Con este fin, en el proceso de formación de bailarinas y bailarines se incorporan y se internalizan las reglas de juego del campo. A lo largo de la formación de bailarinas y bailarines se ponen en juego mecanismos que confluyen en la incorporación de las reglas de la institución y del campo de la danza particular. La lógica de los capitales y las formas de interacción propias del campo son vividas cotidianamente en cada clase, en cada ensayo, en cada decisión que se toma acerca de un espectáculo, en cada experiencia del propio cuerpo. En los procesos de construcción de la corporalidad y de la subjetividad de los y las estudiantes de danza confluyen tanto las concepciones de la danza y el cuerpo propias de la época y el contexto de constitución de cada danza particular, como las condiciones objetivas del campo (principalmente,

del subcampo de la Escuela de Danzas Clásicas) donde se desarrollan las prácticas. Las y los jóvenes que aprenden y practican las diferentes formas de danza interiorizan tradiciones artísticas que conllevan visiones de cuerpo, de movimiento y de sujeto —que se recrean, apropian, resignifican y actualizan en el presente—, y a la vez incorporan disposiciones que son particulares de su campo, necesarias para ingresar y permanecer en él. Las bailarinas y los bailarines en formación se juzgan a sí mismos y juzgan a los otros en relación con los principios que definen a su danza, tal como son entendidos estos principios por la institución, y de acuerdo al grado de adecuación de sus cuerpos y capacidades de movimiento a estos requerimientos¹².

Los modos de incorporación de las danzas que se estudian en la Escuela de Danzas Clásicas de La Plata se distinguen de acuerdo a los requerimientos de cada una y de los criterios que manejan acerca del cuerpo y del movimiento. El carácter de la técnica clásica hace que

12 La danza clásica, la danza contemporánea y la danza-expresión corporal, que conviven en la misma institución, han surgido en diferentes momentos históricos, asociados a distintas concepciones filosóficas y a nociones diferentes de cuerpo, de movimiento, de tiempo y de espacio. La danza clásica actual, como ha escrito Laura Falcoff, responde a principios, a formas y a imaginarios que corresponden “a las condiciones políticas, económicas y sociales de la Francia del siglo xvii, aunque ninguna obra producida en el siglo xvii haya sobrevivido y aunque en el intermedio se le hayan agregado otras características importantes en la configuración de su personalidad” (1999: 21). Desde este punto, y a través de su desarrollo durante los siglos xvii, xviii y xix, en el ballet se condensan y se expresan una serie de principios del pensamiento de la modernidad, con una fuerte base en una concepción racionalista, mecanicista y dualista del cuerpo fundada en el siglo xvii. Desde ese momento hasta el siglo xx, de la mano de las academias y escuelas de danza, se mantuvieron, se profundizaron y se perfeccionaron los principios derivados del neoclasicismo y del racionalismo, con el agregado del romanticismo posterior, con su ideal de levedad y su búsqueda de lo etéreo. La danza contemporánea, por su parte, es heredera de la danza moderna (la danza producida entre fines del siglo xix y mediados del siglo xx en Estados Unidos y en Europa), y de la danza producida a partir de la década de los sesenta, enmarcada en el arte producido después del fin de la era del arte (Danto, 1999), caracterizada por la coexistencia de estilos, por la ausencia de un relato único acerca de cómo debe ser la danza, y por la entrada en escena de diferentes cuerpos y concepciones del movimiento, por ejemplo movimientos “fuera de eje”, el uso de técnicas “de piso”, y los movimientos heterotéticos que son resignificados y se suman a los movimientos autotéticos característicos del *ballet*. Tanto en la danza contemporánea tal como es entendida en la Escuela de Danzas Clásicas, como en la danza-expresión corporal creada por Patricia Stokoe en la década de los cincuenta, se pone más énfasis en la expresión de la interioridad del bailarín y en la exploración de las propias posibilidades de movimiento.

se considere necesario iniciar su aprendizaje desde la infancia, y mediando la preexistencia de determinadas condiciones físicas, dada la creencia en que no solo no todos los cuerpos corresponden a su ideal estético, sino que no todos los cuerpos son aptos para incorporar acabadamente su técnica; de todos modos, el carácter determinante que se atribuye a las condiciones no quita que se entienda al entrenamiento como la base para convertirse en bailarina o bailarín. La danza clásica plantea un trabajo a largo plazo: por medio del entrenamiento lento, graduado, sistemático, metódico, en el que cada paso dado se apoya en el logro de uno anterior, se va incorporando la técnica. Existe un proceso encadenado de etapas que no se deben saltar y que todos deben transitar; los resultados no se ven inmediatamente y esto exige regularidad y sentido de la disciplina. El entrenamiento es repetitivo, continuo, agotador, plagado de ejercicios que a veces recuerdan solo remotamente lo que luego se hará en una secuencia o en el escenario, sostenidos por la creencia común en que lo que ocurrirá en estos puntos de llegada depende directamente de lo que se haga durante el intenso entrenamiento cotidiano. La técnica clásica se basa en un entrenamiento que tiende al control cronométrico y milimétrico del cuerpo de quien baila, haciendo entrar paulatinamente a ese cuerpo dentro de un modelo y un modo de acción específicos. Cuando se trata de hacer comprender qué movimiento debe hacerse y de qué manera, lo que se intenta hacer es que el cuerpo lo comprenda y que quede impreso en él. En la danza clásica, esto se logra por dos vías principales: la primera de ellas, que es la más tradicional, se basa en la imitación y la copia de formas; en esta modalidad, para que el movimiento pueda incorporarse y realizarse, las profesoras y los profesores muestran con sus propios cuerpos (o usando como ejemplo positivo o negativo el cuerpo de alguna estudiante) las posiciones, los pasos y los movimientos, y realizan correcciones y demostraciones, utilizando el contacto y la dirección de su propio cuerpo sobre el del alumno o la alumna; una vez realizada la imitación, la o el docente manipula el cuerpo de la o el estudiante y lo va acomodando hasta que se logra la figura buscada. La segunda vía consiste en enseñar por medio del conocimiento de la biomecánica de los movimientos, explicándolos y realizando ejercicios para comprenderlos e incorporarlos, poniendo énfasis en el reconocimiento del propio cuerpo; al igual que en el modo más tradicional,

se utiliza la mano del docente sobre el cuerpo del alumno, el contacto, para realizar correcciones. A través de ambas vías, el objetivo es el mismo: lograr incorporar la técnica clásica.

En la danza contemporánea, el principio de enseñanza más difundido busca comprender el movimiento desde el interior del cuerpo, cosa que una vez lograda se considera que será visible desde el exterior. Los métodos de enseñanza van desde el aprendizaje y repetición de secuencias hasta la improvisación, pero siempre intentando comprender al propio cuerpo y su funcionamiento, “limpiando” progresivamente los movimientos, mejorando su calidad. Ya sea que se trate de clases de técnica de la danza contemporánea, de improvisación o de composición, las formas que estas toman son muy variadas, y en gran medida dependen del proceso de formación que hayan realizado las profesoras o los profesores. En las clases de técnica de la danza contemporánea, la mayor parte del trabajo está puesto en lograr realizar secuencias establecidas según los parámetros de las distintas técnicas. Pero no siempre el modo de aprendizaje de la danza contemporánea parte de la copia de modelos o la imitación de movimientos, sino que en general se busca hacer que cada uno conozca su cuerpo y sus posibilidades, y que se comprenda el recorrido por el que el cuerpo debe pasar para lograr realizar determinados movimientos. Para esto, los conocimientos de anatomía son útiles como instrumento para comprender los mecanismos del cuerpo. Esta misma concepción es la que ha influenciado en la segunda corriente de enseñanza de la técnica clásica a la que nos hemos referido. En las clases de improvisación, el o la docente parten de una consigna inicial que se va modificando y desarrollando a medida que se realiza el trabajo; van apareciendo movimientos y secuencias diferentes. En las clases de composición se suele partir de improvisaciones, desde las que se van seleccionando movimientos y organizando secuencias que se van probando, y sobre las cuales a la vez se improvisa, o se agregan, modifican o sacan elementos, hasta lograr una producción, con la guía de la profesora o el profesor.

Tanto en la danza clásica como en la danza contemporánea, está altamente valorado el hecho de tener las técnicas tan incorporadas que no sea ya necesario pensar en ellas; se cree que si la técnica está adquirida correctamente, será posible manejar el cuerpo del modo que se quiera, y se podrá componer y bailar no en función de la técnica, sino

a partir de aquello que se quiere expresar. En el Profesorado en Danza-Expresión Corporal, se aborda el conocimiento del propio cuerpo por medio de diferentes estrategias (conciencia corporal, improvisación, análisis del movimiento, método Fendelkreis, entre otras). Se entiende que la expresión corporal no es una técnica, sino un modo de concebir, entender y construir el movimiento. En sus clases nunca se trabaja a partir de la imitación o la copia de modelos o de secuencias de movimientos estructurados, sino que la técnica de enseñanza es una improvisación orientada y pautada, donde el o la docente, de acuerdo a objetivos determinados, da pautas acotadas que abren la posibilidad de diversas respuestas personales por parte de los alumnos y las alumnas. Luego de la consigna inicial, la guía del docente tiene que ver con la invitación a experimentar, probar, explorar las posibilidades del movimiento de cada uno; el producto final puede ser o no una coreografía.

Por medio de todas estas modalidades de incorporación de las danzas, se va constituyendo el *habitus* de las bailarinas y los bailarines. El *habitus*, y, en general, el cuerpo del bailarín, es el producto de un campo particular. El entrenamiento en las danzas significa una inversión corporal en el tiempo, una lenta somatización de los principios y las técnicas de estas prácticas corporales, que va formando en bailarinas y bailarines una serie de disposiciones. De acuerdo con Turner, Wainwright & Williams (2006), el *habitus* de la danza está constituido por tres variedades: el *habitus* individual —ligado a la transfiguración de un capital físico en un capital artístico, por medio de la incorporación de habilidades técnicas—, el *habitus* institucional —producto de la incorporación de los estilos de danza propios de la institución o las instituciones donde se ha estudiado— y el *habitus* coreográfico —formado por el modo en que los coreógrafos trabajan sobre los cuerpos de los bailarines—. Estas variedades se interrelacionan e influyen, y pueden ser creadas, reproducidas o transformadas a lo largo de las carreras de bailarines y bailarinas¹³.

13 Partiendo de que el *ballet* es un caso paradigmático de “prácticas sociales incorporadas (*embodied*)”, estos autores exploran la imbricación entre los conceptos de *habitus* y de *embodiment*, entendiendo que los cuerpos abrazan y expresan el *habitus* del campo en que están situados, y que ambas nociones superan el problemático dualismo cartesiano entre mente y cuerpo. Para ampliar la cuestión del *embodiment* y sus vinculaciones con el concepto de *habitus*, puede verse, por ejemplo, Csordas (1993, 1999).

Haciendo referencia al proceso de incorporación de la práctica del boxeo, Wacquant (2006) ha señalado que el entrenamiento inculca de forma práctica una serie de esquemas y los parámetros necesarios para diferenciarlos, evaluarlos y reproducirlos. Son prácticas que se transmiten mediante la búsqueda de una comprensión corporal, es decir, haciendo comprender directamente al cuerpo lo que debe hacer por una comunicación práctica, de cuerpo a cuerpo. Las prácticas de educación corporal buscan la llegada a modelos de cuerpo y de acción corporal de acuerdo a determinados condicionamientos, con modos de entrenamiento que apelan directamente a la comprensión corporal. La enseñanza de la danza es una práctica de educación del cuerpo, y toda práctica de educación del cuerpo conlleva interiorizar una serie de disposiciones físicas, estéticas y mentales, por medio de un trabajo corporal y emocional. Al ser una práctica que se inscribe en el cuerpo, implica conocer y comprender el propio cuerpo y sus modos de relación (con el espacio, con el tiempo, con los estímulos externos e internos, con quienes se comparte un entorno), modificar la relación que se establece con él, y aprender cómo trabajarlo y usarlo como medio expresivo. Son prácticas corporales con modos de inculcación prácticos, sobre la base de la incorporación de un saber que se transmite mediante una comunicación práctica, de cuerpo a cuerpo. En palabras de Wacquant (2006: 97):

[...] es el cuerpo el que comprende y aprende, el que clasifica y guarda la información, encuentra la respuesta adecuada en el repertorio de acciones y reacciones posibles y se convierte en última instancia en el verdadero 'sujeto' (si es que hay uno) de la práctica.

Son prácticas que se inscriben en el cuerpo, y que tienen un modo de aprendizaje basado en la incorporación, es decir, en conseguir que el cuerpo entre en la práctica y la práctica entre en el cuerpo. El resultado es un cuerpo modelado por y para una práctica específica, con capacidad para interpretar y ejecutar por su cuenta determinados movimientos al detalle, sin la mediación de la conciencia.

El *habitus* de bailarinas y bailarines no abarca solamente lo que ocurre cuando se baila. Especialmente en la danza clásica, el entrenamiento resulta en cuerpos que comúnmente se reconocen a simple vista como formados por el *ballet*, por la postura, la posición de la cabeza, la rotación de los pies, incluso cuando no están bailando.

No involucra solo la construcción de los cuerpos, sino también lo que las alumnas y los alumnos perciben como posible o imposible para ellos, lo que pueden esperar de ellos mismos o para sus carreras, la percepción de su propia capacidad, la manera en que se juzgan a sí mismos y a sus compañeras y compañeros de la misma o distintas carreras, la manera en que se representan la danza que practican y las otras danzas, y la concepción que tienen acerca de la institución y su funcionamiento interno. Este proceso de incorporación de un determinado *habitus* permite la continuidad del campo, posibilita la perpetuación de la Escuela de Danzas Clásicas, con una visión sobre la danza y su enseñanza y un funcionamiento particular, más allá de los cambios, innovaciones y conflictos.

COMENTARIOS FINALES

La efectividad del sentido práctico se debe a que es “un estado del cuerpo” (Bourdieu, 1991: 117), se encuentra incorporado, y, por lo tanto, naturalizado. Los esquemas de diferenciación del orden social y simbólico inscritos en el cuerpo se naturalizan fácilmente porque el cuerpo se nos presenta como una entidad obvia, incuestionable. A través de la relación con el propio cuerpo, las determinaciones sociales adscritas a una determinada posición en el espacio social tienden a formar disposiciones constitutivas de una determinada identidad.

A partir de esta consideración de la centralidad de lo corporal en la vida social, el estudio de prácticas eminentemente corporales como lo es la danza, basadas en una transmisión que compete principalmente a una comprensión y un conocimiento corporizado, es una vía de acceso a la profundización del análisis de todo aquello que es corporal en nuestra existencia. Hemos visto cómo la perspectiva analítica de Pierre Bourdieu proporciona numerosos elementos para entender estas prácticas.

Este enfoque de la realidad no excluye una conjunción productiva con otros, como el post-estructuralismo y la sociología carnal (Crossley, 1995). Con el florecimiento de estudios empíricos que surgen y discutan estas perspectivas, la antropología de la danza estará en expansión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. (1991 [1980]). *El sentido práctico*. Traducción de Álvaro Pazos. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1996 [1987]). Programa para una sociología del deporte. En *Cosas dichas* (pp. 173-184). Traducción Margarita Mizraji. España: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997 [1994]). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003a [1965]). El campesino y la fotografía. En *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 51-63). Traducción de Alicia Gutiérrez. Córdoba & Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Bourdieu, P. (2003b [1969]). Sociología de la percepción estética. En *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 65-84). Traducción de Alicia Gutiérrez. Córdoba & Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Bourdieu, P. (2003c [1971]). El mercado de los bienes simbólicos. En *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 85-154). Traducción de Alicia Gutiérrez. Córdoba & Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Bourdieu, P. (2003d [1977]). La producción de la creencia. Contribución a una economía de los bienes simbólicos. En *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 155-227). Traducción de Alicia Gutiérrez. Córdoba & Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Bourdieu, P. (2003e [1981]). La génesis social de la mirada. En *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 239-249). Traducción de Alicia Gutiérrez. Córdoba & Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Bourdieu, P. (2003f [1984]). Consumo cultural. En *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 229-237). Traducción de Alicia Gutiérrez. Córdoba & Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Bourdieu, P. (2003g [2001]). Preguntas sobre el arte para y con los alumnos de una escuela de arte cuestionada. En *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 19-41). Traducción de Alicia Gutiérrez. Córdoba & Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Crossley, N. (1995). Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology. *Body & Society*, 1(1), 43-63.
- Csordas, T. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156.

- Csordas, T. (1999). Embodiment and cultural phenomenology. En G. Weiss & H. F. Haber (eds.), *Perspectives on embodiment* (pp. 143-162). New York: Routledge.
- Danto, A. (1999 [1997]). *Después del fin del arte: el arte contemporáneo y el linde de la historia*. Traducción de Elena Neerman. Barcelona: Paidós.
- Falcoff, L. (1999). Crónica de una época real. *Tiempo de Danza*, 20, 20-22.
- Gutiérrez, A. (2003). A modo de introducción: los conceptos centrales en la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. En *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura* (pp. 7-16). Traducción de Alicia Gutiérrez. Córdoba & Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Gutiérrez, A. (2005a). El sentido práctico: la lógica de la práctica y el proceso de reflexividad en Pierre Bourdieu. *Revista Complutense de Educación*, 2(16).
- Gutiérrez, A. (2005b). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba: Ferreira Editor.
- Lewin, D. M. (1983 [1977]). Philosophers and the dance. En R. Copeland & M. Cohen (eds.), *What is dance? Readings in theory and criticism* (pp. 85-93). Oxford: Oxford University Press.
- Mora, A. S. (2006). El cuerpo de las bailarinas clásicas. Tensiones entre “condiciones”, técnica y expresión en una danza de absolutos. En *Ponencias del VIII Congreso Argentino de Antropología Social*. Salta: Universidad Nacional de Salta.
- Mauss, M. (1979 [1936]). Técnicas y movimientos corporales. En *Sociología y Antropología* (pp. 309-336). Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos.
- Sparshott, F. (1983 [1981]). Why Philosophy neglects the dance. En R. Copeland & M. Cohen (eds.), *What is dance? Readings in theory and criticism* (pp. 94-101). Oxford: Oxford University Press.
- Turner, B., Wainwright, S. & Williams, C. (2006). Varieties of habitus and the embodiment of ballet. *Qualitative Research*, 6(4), 535-558.
- Wacquant, L. (2006 [2000]). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Traducción de María Hernández. Buenos Aires: Siglo XXI.

**LAS MÁSCARAS IDENTITARIAS O LOS SIMPSON.
APROXIMACIONES AL CONSUMO CULTURAL DE
LOS MENORES TRABAJADORES DE BOGOTÁ**

*Identitary masks or The Simpsons. Approaches to cultural
consumption on Bogotá's minor-young workers*

JOHN JAIRO URIBE SARMIENTO *

Universidad Pedagógica Nacional · Bogotá

* juandepatmos1972@yahoo.com.mx

Artículo de reflexión recibido: 3 de abril del 2007 · aprobado: 21 de agosto del 2007

RESUMEN

El artículo analiza la interpretación que jóvenes trabajadores de Bogotá hacen de la serie animada *Los Simpson*, estableciendo la relación entre esta interpretación y su posición social. La preferencia por *Los Simpson* se vincula con los procesos identitarios de adquisición o construcción de principios de visión, estructuras cognitivas y gustos. El texto aborda el consumo cultural como un proceso de construcción de identidades a partir de procesos socioeconómicos.

Palabras clave: *menor trabajador, gustos, identidades juveniles, Los Simpson.*

ABSTRACT

This article analyzes the interpretation given by young workers to the animated series “The Simpsons”, by establishing the relation between this interpretation and their social status. The preference for “The Simpsons” gets involved with identity processes of acquisition and/or construction of view principles, cognitive structures and preferences. This paper approaches cultural consumption as a socio-economic process of identity construction.

Keywords: *young workers, pleasures, young identities, The Simpsons.*

En el 2006, *Los Simpson* fue el programa televisivo favorito de los menores trabajadores:

ENTREVISTADOR: ¿A ti te gustan *Los Simpson*? ¿Los ves?

JOVEN TRABAJADORA: ¡Uy sí!, el mejor programa de muñecos, porque los otros son todos cursis, hay acción y hasta hacen juegos, en cambio los otros son todos amargados.

E.: Cuéntame de las travesuras de *Los Simpson*.

J.T.: De Bart que es el que me gusta más, de sus travesuras.

E.: ¿Qué opinas de Lisa?

J.T.: A veces es buena, y a veces es como cansona. A veces es freguera me cae como la patada, porque ella estudia y estudia, en cambio el hermano se da sus buenas escapadas. Lisa no hace que uno se anime con ella.

Como puede leerse, la serie animada *Los Simpson* le ofrece a la joven entrevistada personajes a partir de los cuales desarrolla y relaciona una cierta identificación: Bart representa las travesuras; Lisa, el estudio. Los conflictos entre estos dos hermanos ¿podrían representar la tensión entre las travesuras y el estudio?, ¿entre las “escapadas” y las “obligaciones” escolares? ¿Representarían la posición de los menores trabajadores ante lo escolar? Si bien no se cuenta con información que permita dar respuestas definitivas a estas preguntas, no por ello puede descartarse una respuesta afirmativa. Es posible que un elemento en torno al cual se identifican los menores trabajadores entrevistados se refiera al rechazo de lo escolar y de las obligaciones que de allí se derivan.

Entonces, ¿cuál puede ser el significado de esta preferencia por *Los Simpson*? ¿Puede relacionarse el consumo cultural de los menores con su situación social, incluso con su participación en la sociedad urbana de la que hacen parte? Vale la pena anticipar que, al parecer, la preferencia por *Los Simpson* alude a las máscaras de las identificaciones múltiples a través de las cuales se construyen las frágiles identidades contemporáneas.

A continuación se presentarán algunos puntos de análisis reelaborados a partir de los resultados de una investigación que indagó sobre los procesos de socialización de menores trabajadores vinculados a diversos proyectos dirigidos por el Departamento Administrativo de Bienestar Social (DABS) (institución de la Alcaldía Mayor de Bogotá) en el año 2006. De esta investigación se retoman aquellos elementos que corresponden al

consumo cultural y a la posición social, como un esfuerzo por presentar la relación entre estos y las identidades (Uribe & Garcés, 2006). A partir de esta información se discuten los procesos identitarios y de subjetivación de los menores trabajadores con los que se trabajó en ese año.

La investigación citada se realizó con un grupo de 1.200 niños, niñas y jóvenes entre los 12 y 18 años de edad en condición de trabajo de 14 localidades de Bogotá. Cabe anotar que esta cantidad no constituye una muestra completamente representativa del universo total de jóvenes trabajadores en Bogotá, que según la encuesta DANE-DABS-Fonade del año 2003, asciende a 87.995. Se realizó una encuesta inicial de caracterización sociodemográfica aplicada a 750 niños, niñas y jóvenes participantes (lo que equivale al 63% del universo total). Posteriormente se aplicó un instrumento de rutinas (preguntando por lo que hacen los menores trabajadores cotidianamente) a un total de 240 niños, niñas y jóvenes (lo que equivale al 20% de la población). Para la identificación de los espacios de socialización se recurrió a la metodología de grupo focal, entrevistas, historias de vida y observación etnográfica. Este proceso produjo tres videos documentales elaborados por los mismos menores. Por último, se aplicó una encuesta a 300 menores del proyecto (lo que equivale al 27% de la población total), la cual permitió verificar las hipótesis obtenidas durante el proceso señalado.

Para presentar el análisis de la información obtenida en torno al posible papel del programa televisivo *Los Simpson*, es preciso hacer una reflexión sobre la situación laboral de los menores entrevistados y encuestados, de modo que pueda caracterizarse su situación social y establecerse los posibles nexos entre dicha posición y el significado de su consumo cultural.

¿Cuál puede ser la relación entre *Los Simpson* y los menores trabajadores de Bogotá? Esta pregunta plantea la necesidad de abordar la relación entre los gustos y preferencias culturales con las subjetividades juveniles e infantiles.

Los procesos identitarios se refieren al desarrollo de dinámicas de *subjetivación*, es decir, a procesos de adquisición o construcción de principios de visión, estructuras cognitivas, preferencias y gustos¹.

1 La subjetivación se ha entendido en el sentido de *habitus*, término que elabora Bourdieu (1998). Más adelante se ampliará esta referencia.

Las dinámicas de subjetivación son un proceso a través del cual cada individuo obtiene una visión de sí mismo, del lugar que ocupa en la sociedad, del papel que puede o debe cumplir en ella, de lo que puede esperar de los demás, así como de las herramientas con las que cuenta para enfrentar su vida. Pinilla (2007: 72) comenta:

Estamos asistiendo, entonces, a la emergencia de nuevas formas de socialidad que cuestionan las aparentes certezas de la modernidad. En este sentido, para algunos autores la ruptura de las antiguas solidaridades ha hecho que la comunidad se transforme profundamente. Anteriormente, los proyectos comunitarios tenían un fuerte componente ético, esto es, centraban su unión en proyectos políticos de mediano y largo aliento. En la actualidad prevalecen las comunidades estéticas, las cuales se caracterizan por la naturaleza superficial y episódica de sus vínculos.

Dado que lo estético se constituye en un lugar de referencia para el desarrollo de las construcciones identitarias, el análisis del gusto por *Los Simpson* puede ofrecer pistas relevantes para su abordaje. Se trata de analizar el “des-anclaje” de las construcciones identitarias y la pérdida de los referentes sobre los cuales la modernidad proyectó las identidades, ya que estas no se construyen ahora sobre proyectos éticos de clase o sobre una visión compartida de sociedad a través de las modulaciones de los partidos políticos del Estado, de la Iglesia o de cualquier otra institución social (Beck, 1997; Castells, 2006; Giddens, 1997; Maffesoli, 2004; Martín-Barbero, 2004; Pinilla, 2007). Por su parte, Martín-Barbero (2004: 40) anota:

Hoy nos encontramos con un sujeto mucho más frágil, más roto, y sin embargo, paradójicamente más obligado a hacerse responsable de sí mismo, en un mundo donde las certezas tanto en el plano del saber como en el plano político son cada vez menos.

La televisión, la radio y la internet son algunos de los lugares donde hombres y mujeres jóvenes construyen sus identidades, se definen y establecen una relación consigo mismos. Como se ha anotado atrás, *Los Simpson* se constituyen en el programa de televisión favorito de niños, niñas y jóvenes trabajadores. Este gusto, parece, se relaciona con las dinámicas de subjetivación a las que se hace referencia.

Desde esta perspectiva, los procesos de subjetivación e identidad no se reducen a una dinámica de transmisión de conocimientos, actitudes y valores, en la que unos sujetos (los jóvenes y los niños) reciben pasivamente lo que otros (los adultos) consideran necesario para ellos, ni se trata tampoco de la mera imposición de formas de ver y de actuar que ejercen unos (los poderosos) sobre otros (los débiles).

El gusto por *Los Simpson* se entiende, entonces, como un proceso articulado a las subjetividades juveniles. Dichas subjetividades se refieren a la construcción de esquemas cognitivos y de percepción, así como a estrategias de diferenciación-identificación. Bourdieu (1998), denomina estos esquemas y estrategias como *habitus*, es decir, la razón práctica que le permite a cada actor orientarse de acuerdo con la posición social que ocupa. El *habitus* se refiere también a la incorporación del orden social, a la *subjetivación* de este orden. Bourdieu ha insistido en la correspondencia dinámica y compleja entre gustos, expectativas, proyectos de vida y opciones políticas, de un lado, con el ordenamiento social, del otro. Así, por ejemplo, aquellos que se autoexcluyen de la participación política corresponden a los sujetos que se ubican en los bordes del orden social, es decir, aquellos que cuentan con menores dotaciones de capital cultural y económico, precisamente esos que no son funcionales al orden social. En palabras de Bourdieu (2002: 40):

Los 'sujetos' son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un *sentido práctico* [...], sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división (lo que se llama gusto), de estructuras cognitivas duraderas (que esencialmente son fruto de la incorporación de estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada. El *habitus* es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada —lo que, en deporte, se llama sentido del juego, arte de *anticipar* el desarrollo futuro del juego que está inscrito en punteado en el estado presente del juego—.

Desde esta perspectiva, los lenguajes, los usos y los gustos que los hombres y mujeres jóvenes desarrollan deben entenderse en relación con la ubicación social que ellos construyen. Aquí es necesario evitar cierto error interpretativo: la perspectiva de Bourdieu no es determinista, es decir, cada una de las estrategias identitarias no debe

entenderse como una simple derivación de su posición social. Las identidades-subjetividades son integrantes de un proceso donde cada uno construye su propia posición en la sociedad. Dichas construcciones se alimentan de estructuras sociales que producen lógicas de percepción y de comprensión incorporadas por cada sujeto, lógicas por las que dichos actores pueden interpelar, transformar o reproducir su propia condición. El gusto por *Los Simpson* y las razones que lo provocan pueden entenderse entonces como un elemento más de esta dinámica de construcción de la posición social juvenil-infantil de los menores trabajadores.

Si bien estos sistemas de percepción traducen relaciones sociales jerarquizadas, corresponde a los sujetos desplegar las estrategias de juego, así van alimentando las posibilidades de acción. Desde esta perspectiva, las denominadas sociedades “tardomodernas”, es decir, aquellas que demandan de los sujetos la construcción de un proyecto de vida propio a través de la autoconfrontación con las realidades en las que cada sujeto se encuentra (Beck, 1997)², ejercen una suerte de “presión invisible” para que cada individuo tome sus propias decisiones y se apropie de su entorno como mejor le parezca. Esta autoconfrontación no es, necesariamente, un proceso armonioso, ni plantea nuevas posibilidades para el sujeto; en este sentido, puede interpretarse la *decepción* de muchos jóvenes y niños ante el aparato escolar, esto es, la desilusión frente a un proyecto que prometió a los hombres y mujeres una vía de ascenso social a través del estudio y el esfuerzo personal³. Dicha “decepción” hace parte esencial de un proceso de construcción identitaria, en el cual una fracción de la sociedad confronta las instituciones que se han ofrecido como modelos de socialización a seguir.

El presente artículo insiste en el análisis de la participación de cada actor en la construcción de su propio mundo, desde los elementos con

-
- 2 Vale la pena mencionar que la autoconfrontación no es un proceso académico ni de uso de las facultades de la razón. Se refiere a la manera como las relaciones sociales se orientan, a la producción de una condición contemporánea.
 - 3 Esta desilusión se ha expresado estéticamente a través de canciones y grafitis que han pasado por varias generaciones: desde las canciones de Los Prisioneros (grupo chileno de rock en español con importante difusión a finales de los ochenta e inicios de los noventa del siglo pasado) hasta algunas de las nuevas producciones de hip-hop.

los que cuenta, desde las dinámicas que lo limitan y desde las tensiones derivadas de estos procesos.

Ahora bien, es necesario aclarar algunos aspectos referidos al “des-anclaje” y al *habitus*. El primer término insiste en la desarticulación de los referentes simbólicos modernos que constituyen las subjetividades; referentes, como el de la clase social. El segundo plantea la adquisición de principios de visión modulados desde la posición social; el sujeto “in-corpora” su visión del mundo y sus gustos según dicha posición, así construye su identidad con relación a su lugar en la sociedad. ¿Existe una contradicción entre el “des-anclaje” y el *habitus*? Vale decir que la posición social no es fija ni se deriva de la estructura de producción, y como se ha planteado, no es esta una postura determinista. Además, el des-anclaje debe entenderse como parte de la estructuración de las relaciones de producción contemporáneas, esto es, de flexibilización laboral, de movilidad del capital y de asunción del consumo como modulador de las subjetividades. Lo anterior indica que si bien ha operado un des-anclaje de los referentes identitarios, esto no equivale a decir que hayan desaparecido las diferencias sociales ni la articulación de tales diferencias en la construcción de los principios de visión y de gusto de los sujetos. Lo cual autoriza el análisis del consumo cultural (en este caso desde *Los Simpson*) como un lugar privilegiado para avanzar en la comprensión de las construcciones identitarias.

Cabe decir que la investigación no parte de una concepción fija de lo juvenil ni de lo infantil. La multiplicidad de juventudes que se desarrollan en la ciudad no permiten hablar de lo juvenil como una categoría social que se aplique a un tipo homogéneo de actores. Los jóvenes son múltiples no solo porque plantean diferentes opciones de gustos y propuestas, sino porque pertenecen a diferentes espacios sociales con distintas oportunidades y limitaciones.

Sin embargo, esta multiplicidad cuenta con un denominador común. Puede decirse con Margaret Mead que la sociedad occidental se enfrenta a una condición diferente a la observada en las culturas tradicionales, en estas últimas, los referentes sociales válidos (de comportamiento, de pensamiento, etc.), los referentes de prestigio que determinan el deber ser se encontraban (se encuentran aún) vinculados a las generaciones mayores. En la sociedad occidental, las generaciones jóvenes se han ido convirtiendo en el modelo a seguir,

en el referente cultural a imitar (Mead, 1977). Muchos se esfuerzan por mostrarse “juveniles”. A los jóvenes se les atribuye ciertas características especiales: son creativos, capaces de oxigenar las relaciones sociales anquilosadas, innovadores, etc. (Uribe, 2001). De otro lado, las generaciones mayores son presentadas como si estuvieran en desventaja frente a la apropiación de los avances tecnológicos, a la moda y a las dinámicas de diversión y sus lenguajes.

Desde esta perspectiva, el análisis de los procesos identitarios, en cuanto despliegue de consumos culturales, debe entenderse como un proceso tensionado entre las imposiciones que se derivan de la posición social —los esquemas mentales que se distribuyen por toda la retícula social— y las búsquedas juveniles que deben responder a la demanda de construir su propia sociedad. Al respecto, vale la pena insistir en el hecho de que la “tardomodernidad” impone a todos los actores la tarea de construir las instituciones que deben dar sentido a la sociedad (Beck, 1997).

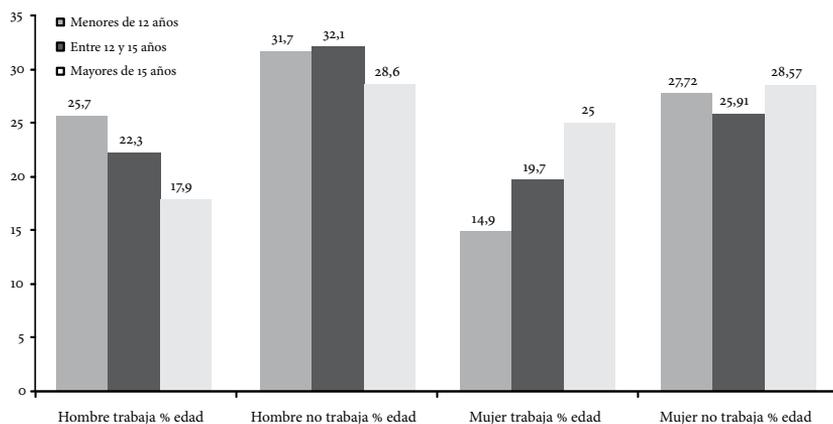
A pesar de lo anterior, no puede pretenderse que los niños, niñas, hombres y mujeres jóvenes constituyan una categoría social, donde todos sus integrantes se encuentran enfrentados a los mismos problemas y cuenten con los mismos referentes culturales y recursos para la acción (Cubides, Laverde & Valderrama, 1998; Reguillo, 2000).

Como consecuencia de lo planteado hasta ahora, la aproximación al sentido de *Los Simpson* como programa de televisión preferido por los niños, niñas y jóvenes se encuentra asociado al análisis de su posición social, a una aproximación sobre su consumo cultural, como elementos en torno a los cuales se articulan los significados.

UBICACIÓN SOCIAL. SITUACIÓN DEL TRABAJO

Todos los niños, niñas y jóvenes encuestados son o han sido trabajadores. Los proyectos desarrollados por el Departamento Administrativo de Bienestar Social (DABS) pretendían desalentar el trabajo infantil, de modo que algunos de los menores abandonaron su quehacer productivo. Además de preguntar por su vinculación al trabajo, se indagó sobre el tipo de trabajo desempeñado, el nivel de ingresos obtenido y el tipo de vinculación al mismo.

La Figura 1 presenta la vinculación al trabajo según la edad y el género de los menores de 18 años encuestados.

**Figura 1**

Vinculación al trabajo según edad y género.

El 25,7% de los niños de 12 años o menos declaró que aún trabaja. El 14,9% de las niñas de esta edad dijo lo mismo. El 22,3% y el 17,9% de los jóvenes de los grupos de edad de 12 a 15 años y de más de 15 años declararon trabajar. Es importante destacar que en el caso de los hombres, el porcentaje mayor se observó para el grupo de menor edad. Las niñas y jóvenes presentaron un panorama diferente. Para ellas, el grupo que más trabaja es el de las mayores de 15 años (con 25% frente al total de niños y niñas de esta edad).

Solo el 10,8% de los hombres y el 12,2% de las mujeres reciben un salario mensual. El 20% de las mujeres y el 19,6% de los hombres no reciben directamente su dinero (lo reciben sus padres u otros familiares). El 21,6% de los hombres y el 26,7% de las mujeres reciben su pago por cada jornada de trabajo (véase Figura 2).

La mayoría de los niños y niñas que no reciben directamente el dinero producto de su trabajo son menores de 12 años. El 30,8% del total de los niños menores de 12 años trabaja en estas condiciones, mientras que el 40% de las niñas de esta edad cuenta con este tipo de remuneración.

Estas situaciones pueden plantear problemas referidos a la explotación infantil, pues los hombres y mujeres menores se encontrarían en las peores condiciones.

En general, los jóvenes encuestados se desempeñan como vendedores ambulantes. En los hombres y mujeres menores de 15 años

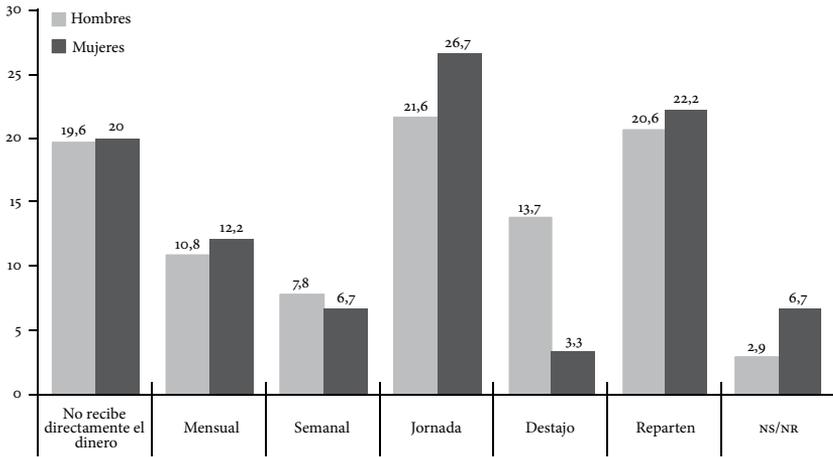


Figura 2
Formas de remuneración.

este tipo de ventas ocupa el primer lugar. Los hombres mayores de esta edad, tienen como ocupación más frecuente el trabajo en plaza de mercado, mientras que las mujeres presentan el servicio doméstico como la actividad más usual en este grupo de edad.

De otro lado, puede decirse que los niños y niñas menores de 12 años trabajadores se encuentran enfrentados a condiciones amenazantes para su autonomía: los primeros tienden a enfrentar con mayor frecuencia trabajos en peores condiciones (trabajan solos, en ventas ambulantes, etc.), las segundas no reciben con mayor frecuencia directamente el dinero producto de su trabajo. Dadas las condiciones precarias del trabajo (subordinado y/o de baja calificación) podría afirmarse que su trabajo se desarrolla, en general, como estrategia de supervivencia familiar.

Ahora bien, ¿a qué dedican sus ingresos? Cerca del 40% de los ingresos recibidos por las mujeres es destinado a la casa. El 35,3% de los ingresos de los hombres es destinado a esta. Solo el 15,6% de los ingresos de los hombres y el 13,8% de los que reciben las mujeres se destinan a la diversión. Esta situación presenta importantes diferencias según la edad y el género.

Los hombres mayores de 15 años tienden a destinar hasta el 22,7% de sus ingresos para su diversión. Un perfil radicalmente diferente se observa para las mujeres. Las que están entre los 12 y 15 años de edad,

además de aportar a la casa, compran en mayor proporción ropa y accesorios (22,9% de sus ingresos).

De los hombres que trabajan, solo los mayores de 15 años destinan dinero para sí mismos (básicamente en diversión). Igualmente ocurre en el caso de las mujeres de 15 años (básicamente en ropa). En todos los demás casos, los ingresos tienden a ser destinados para ayudar en la casa.

Los elementos detallados hasta ahora permiten plantear que niños, niñas, hombres y mujeres jóvenes encuestados hacen parte de una infancia y una juventud ubicada en una posición de subordinación social; su nivel de ingresos y su posición laboral confirman esta situación. Esta somera caracterización puede contrastarse con los gustos de los niños y las niñas para establecer las estrategias de identidad-subjetividad que están en juego. Como se ha dicho, estos elementos servirán como marco de referencia para el análisis del sentido de *Los Simpson* en la medida en que es el programa de televisión favorito de los menores trabajadores de Bogotá.

GUSTOS Y “REGUSTOS” JUVENILES

El análisis de los gustos se refiere a las dinámicas de posicionamiento de los hombres y mujeres jóvenes frente a su condición social. En primer lugar vale la pena recordar que se trata de niños, niñas, hombres y mujeres jóvenes trabajadores enfrentados al mundo del trabajo no calificado.

Estos jóvenes no participan de la denominada *moratoria social juvenil*. La moratoria puede entenderse como la distancia entre la madurez sexual (edad que habilita a una persona para engendrar hijos) y la madurez social (edad que habilita a una persona para “sostener” una familia). En esta etapa la sociedad les entrega a los jóvenes un conjunto de recursos que les permite prepararse adecuadamente para el ingreso a la adultez, esto es, para que ingresen al mundo del trabajo y de la familia. Los niños, niñas y jóvenes trabajadores participan del mundo adulto⁴; sin embargo, su consumo cultural no corresponde exclusivamente a ese mundo.

4 Para una discusión sobre este tema, véase los diferentes artículos de Cubides, Laverde & Valderrama (1998).

Al tratarse de los gustos se hace necesario relacionar algunos datos cuantitativos con reflexiones obtenidas a través de las entrevistas. Es necesario recordar que estas últimas se realizaron luego de la aplicación de la primera encuesta de caracterización, de modo que las preguntas realizadas en las entrevistas buscaron ampliar aspectos abiertos por los resultados obtenidos inicialmente. Este procedimiento ha sido empleado por Bourdieu en sus análisis sobre la producción social de los gustos (Bourdieu, 1998).

El 58% de los encuestados consideran a *Rumba Estéreo* como su emisora favorita. Esta emisora transmite reggaeton, hip-hop, rap, vallenato, salsa y merengue. Se trata de una emisora *cross over* que impulsa nuevos productos y posiciona música de moda en los géneros referidos. Ahora bien, el *cross over* hace referencia a la construcción identitaria como el conjunto de múltiples identificaciones articuladas según las peripecias biográficas de los menores trabajadores:

Jóvenes trabajadoras: Sí, la rumba es buena, pero sin trago ni nada. Las chiquitecas. En las discotecas de La Victoria no se puede entrar, pero las de aquí, con mostrar un documento, listo, pero si a uno lo pilla la policía, sí es muy peligroso. Allá venden cerveza y todo. Y hay muchas drogas, “éxtasis”, por ejemplo, pero hay unas chiquitecas más serias, que no les venden licor a las personas y no los dejan fumar adentro. Son las que hacen las emisoras para atraer más gente, pero es mejor ir a una donde uno sepa que no va a correr riesgos. Que llega la policía y uno sabe que no venden trago, que está bajo las leyes y que uno sabe que no se lo van a llevar.

Los gustos de televisión son un poco más variados. En este plano se destacan la serie animada *Los Simpson* y las telenovelas como los programas favoritos. Como se verá, aquí las diferencias de género y edad son más pronunciadas. La Figura 3 presenta los gustos de hombres y mujeres menores de 12 años.

Para los hombres menores de 12 años, *Los Simpson* (29,8%) y los dibujos animados (16,1%) se encuentran en los dos primeros lugares. Las mujeres prefieren los seriados juveniles (como *Juego limpio* y *Rebelde*⁵, 14%) y las telenovelas (16,3%).

5 Ambos seriados juveniles “recrean” las tensiones que ocurren entre los jóvenes y

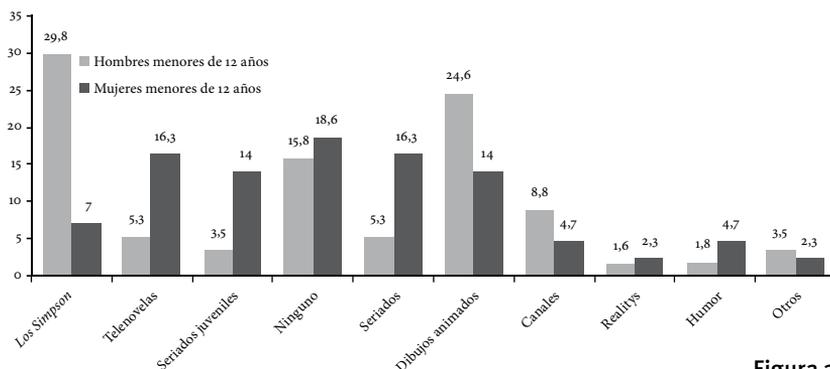


Figura 3

Gustos de espectadores de TV menores de 12 años de edad.

Para las mujeres entre los 12 y 15 años (véase Figura 4), las telenovelas se encuentran en primer lugar con el 26,4% mientras que solo el 4% de los hombres mencionó alguna telenovela como programa de televisión favorito. Un panorama similar se observa para los seriales juveniles. De otro lado, *Los Simpson* fue escogido como el programa de televisión favorito por el 36,9% de los hombres de esta edad frente al 15,2% observado para las mujeres.

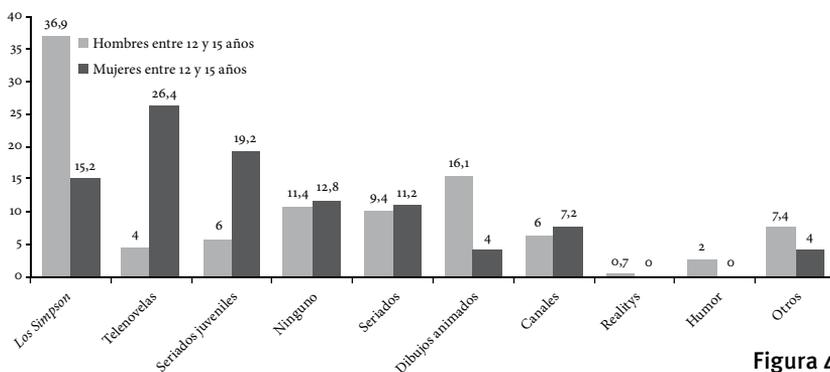


Figura 4

Gustos de espectadores de TV entre los 12 y 15 años de edad.

entre ellos y los adultos. *Rebeldes* o RBD es una producción mexicana que combina el seriado televisivo con las producciones musicales (traducidas en CDs y giras de conciertos por Hispanoamérica). *Juego limpio* se trata de un seriado (actualmente fuera del aire) que articula su trama con el fútbol y las tensiones entre hinchadas.

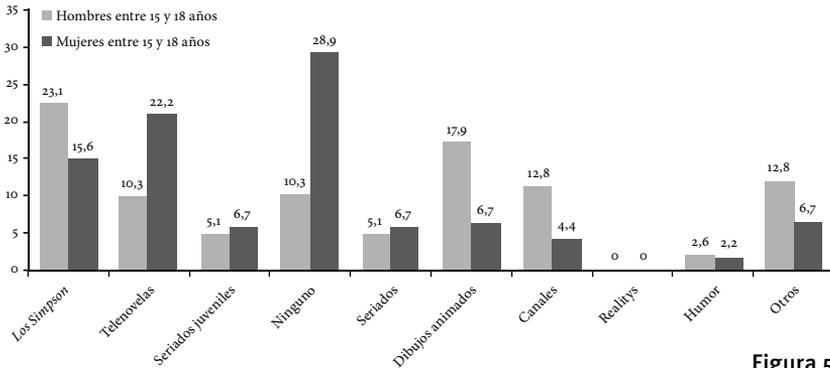


Figura 5

Gustos de espectadores de TV entre los 15 y 18 años de edad.

De acuerdo con la Figura 5, las diferencias en gustos de hombres y mujeres entre los 15 y 18 años disminuyen. El 10,3% de los hombres opta por ver telenovelas, y el 23,1% *Los Simpson*. Comparado con las demás edades, el número de mujeres que no tienen un programa favorito aumenta considerablemente: el 28,9% tiene esta opinión frente al 12,8% del grupo entre 12 y 15 años y frente al 18,6% de las menores de 12 años.

Vale la pena anotar que el programa que se menciona con más insistencia es *Los Simpson*, al punto que es comparable con géneros completos, mientras que ninguna telenovela o seriado logra este impacto, y solo cuando se agregan como géneros pueden ser comparados con este programa.

Ahora bien, se ha planteado que los hombres y mujeres jóvenes trabajadores se encuentran en posiciones laborales subordinadas y su preferencia musical se orienta hacia una emisora que promueve modas. El programa televisivo *Los Simpson* puede analizarse desde varias perspectivas. De un lado, como crítica incisiva a la sociedad norteamericana: “La serie es una sátira hacia la sociedad estadounidense que narra la vida y el día a día de una familia de clase media de ese país”⁶. Del otro, como un programa violento y agresivo que no transmite ningún mensaje positivo. Ambos elementos pueden articularse en la preferencia de este programa por parte de los hombres jóvenes

6 Tomado de Wikipedia [fuente en línea].

(sobre todo de los menores de 15 años), es decir, para ellos puede tratarse de la presentación divertida de una familia en la que identifican ciertos elementos que corresponden con deseos que sus propias realidades restringen: la manera como padre e hijo pueden trabajar juntos para desarrollar actividades ilegales, el machismo extremo de Homero, la tensión entre solidaridad y egoísmo que vivencian los hermanos y los padres. Es quizá la identificación con Bart Simpson la que atrae a los hombres jóvenes, y posiblemente la agresividad de este personaje, la que aleja a las mujeres.

Las telenovelas, como se ha presentado en diversos trabajos (Martín-Barbero, 1991), presentan melodramas en los que la identidad se encuentra en juego. El drama de los personajes se constituye en la búsqueda o recuperación de una posición: la huérfana que termina descubriendo que es la hija del millonario, la esposa burlada que terminará encontrando una nueva pareja, etc. Estos melodramas han variado y representan identidades más dinámicas, en las que se pone en cuestión la feminidad (como en el caso de la telenovela *La Ex'*), la familia (como en *Los Reyes*⁸) o el trabajo (como en el caso de *Yo soy Betty, la fea*⁹ o de *Hasta que la plata nos separe*¹⁰).

En síntesis, los lenguajes de la música “juvenil” (reggaeton, rap, hip-hop) identificados a través de la encuesta de caracterización del lenguaje de *Los Simpson* y de las telenovelas se articulan como lugares clave de los gustos, por medio de los cuales los hombres y mujeres jóvenes trabajadores construyen su propia realidad social. Estos

-
- 7 Esta telenovela narró la forma como una mujer, que había sido engañada por su esposo, se reencuentra consigo misma al fortalecer su autoestima —deteriorada como producto del engaño y de la separación— y al construir nuevas relaciones afectivas.
 - 8 Esta telenovela se creó en Argentina y se produjo una versión en Colombia. Narra la forma en que una singular y divertida familia, luego de mejorar su posición social repentinamente, convive en un barrio de estrato social alto. Pero la convivencia con las otras familias genera constantes tensiones, pues estas familias pretenden “sacar” a los Reyes de su mundo privilegiado.
 - 9 *Yo soy Betty, la fea* desarrolló su drama en una compañía de modas; la historia gira en torno a la forma como una asistente “fea” ayuda a su jefe a superar las diversas crisis económicas, pero en este proceso ambos se enamoran.
 - 10 La telenovela se desarrolló en un concesionario de autos. Se trató de una tortuosa relación en la que el protagonista, un vendedor de autos, debe cancelar el dinero de las reparaciones del vehículo de su jefe (a quien involucró en un accidente) así como los preparativos de su boda (que no se realizó por el mentado accidente). En el transcurso, este vendedor se convierte en una estrella de las ventas y se casa con su jefe.

elementos se encuentran a medio camino entre las transgresiones y la normalización: los bailes y los mensajes que acompañan estos géneros musicales pueden cuestionar la organización social (como sucede con el rap) y, a la vez, reafirmar comportamientos machistas y ultraconservadores (como ocurre con algunas letras del reggaeton). Estos menores pueden alimentarse de críticas mordaces (si este es el elemento que observan los jóvenes en el caso de *Los Simpson*), de ensañaciones en las que los jóvenes reconstruyen su mundo, aprenden de sus errores, vencen a los adultos intolerantes y logran espacios propios (como en el caso de los seriados juveniles, *Rebelde* y *Juego limpio*). Tomemos un diálogo sobre el *reggaeton* como gusto musical de los entrevistados:

ENTREVISTADOR: Estamos en el barrio San Francisco, y aquí tenemos a una de las niñas más reggaetoneras de Bogotá, ¿ella es...?:

ENTREVISTADA: Kisy Bar.

ENTREVISTADOR: ¿Escuchas mucho reggaeton?

ENTREVISTADA: Claro, si soy de las más reggaetoneras es porque escucho mucho reggaeton.

ENTREVISTADOR: ¿Qué es lo bueno que le ves al reggaeton para escucharlo?

ENTREVISTADA: El ritmo y es una muy buena moda, y creo que se va a quedar como cultura¹¹, es muy bacano. Yo lo veo como cultura porque me he tomado el tiempo para averiguar sobre lo que es, cómo fluyó. Los que lo ven como moda es solamente que lo bailan y lo disfrutan, pero no se preocupan por saber de donde salió.

ENTREVISTADOR: O sea, es gente que solo lo coge como de parche, solo por bailar, por divertirse.

ENTREVISTADA: Exacto.

ENTREVISTADOR: ¿Y en qué se basa tu nueva cultura?

ENTREVISTADA: Pues, obviamente se basa, pues en el reggaeton, en la música, en los amigos. Siempre que hay una persona que escucha reggaeton, tiene muchos amigos, porque igual además de que es una muy buena moda, trae consigo muchas amistades.

11 Vale la pena destacar la afirmación de la entrevistada: una moda puede convertirse en lo que ella denomina "cultura". Pero ¿qué entiende por cultura?

El reggaeton como cultura supone una historia común, y sobre todo, una oportunidad de encuentro, de amigos. Aquí se evidencia una de las coordenadas clave para la emergencia y desarrollo de las culturas juveniles: la búsqueda de encuentro, incluso bajo las dinámicas propias de consumo (véase, por ejemplo, Reguillo, 2000). El consumo cultural se entiende como un proceso de construcción de sentido. Proceso problemático, pues la construcción de sí mismo se establece bajo las coordenadas de los flujos de mercancías, y los símbolos se reducen a las lógicas del mercado. Sin embargo, no se ha descrito suficientemente cómo operan estas lógicas ni cómo se diferencian según las posiciones y condiciones sociales.

Aquí se destacan varios elementos: las mujeres jóvenes mayores de 15 años tienden a creer en mayor medida que no tienen un programa de televisión favorito; a su vez, en este grupo hay más trabajadoras domésticas. Aun cuando no se cuente con los cálculos de correspondencia estadística necesarios, podría decirse que estas dos observaciones son coincidentes: el exceso de trabajo que supone el quehacer doméstico, fuera y dentro de su propia casa, alejaría a estas mujeres del contacto cotidiano con la televisión.

De otro lado, la afirmación de los jóvenes entrevistados sobre su inclinación musical o su pertenencia a alguna cultura juvenil, como “normales”, se corresponde con esta tendencia hacia la música *cross over* para todos los gustos juveniles¹².

Finalmente, para obtener un panorama mucho más elaborado de la manera como los gustos musicales y televisivos se articulan en el sentido práctico de los niños, niñas y jóvenes trabajadores, se requiere desarrollar un proceso comparativo que permita contrastar diversas formaciones sociales¹³. Con todo, a continuación se abordará la relación entre *Los Simpson* y la preferencia de los hombres y mujeres trabajadores encuestados y entrevistados.

12 Esta autoclasificación se obtuvo de las entrevistas a profundidad realizadas durante el proceso de producción documental.

ENTREVISTADOR: ¿Qué es una persona normal?

JOVEN: Que le gusta el reggaeton pero es como una persona sencilla, que no me las doy, que me gusta el reggaeton, pero no lo bailo tan extrovertido.

13 De hecho, el trabajo de Bourdieu sobre la distribución social del gusto se centró en el análisis de la correspondencia entre posiciones sociales, gustos y actuaciones políticas (Bourdieu, 1998).

LECTURA DE LOS SIMPSON

Los Simpson usa la fórmula de la comedia de situación o *sitcom*. Se centra en las aventuras de una familia media estadounidense. Sin embargo, dado su carácter de animación, el ámbito es mayor que el de una comedia de situación común. La ciudad de Springfield actúa como un universo completo que permite a los personajes enfrentarse a los problemas de la sociedad moderna. El tener a Homero trabajando en una central nuclear permite comentar el estado del medio ambiente. Seguir los años de Bart y Lisa por la Escuela Primaria de Springfield permite a los guionistas de la serie ilustrar asuntos controvertidos sobre el tema de la educación. La ciudad posee además un amplio número de emisoras de televisión que permite a los realizadores hacer chistes sobre sí mismos y el mundo del entretenimiento.¹⁴

La anterior descripción puede usarse como telón de fondo para el análisis de la interpretación que hacen los menores trabajadores. Según las descripciones de los propios creadores del programa, se trata de la realización de críticas a la sociedad norteamericana, empleando la ciudad de Springfield y su escuela primaria como escenario para describir las peripecias de la familia. Algunos comentaristas¹⁵ consideran que esta serie innovó los dibujos animados y permitió que estos se ubicaran de nuevo en la franja *prime time* (luego de varias décadas con *Los Picapedra*). Con *Los Simpson*, los dibujos animados asumen una nueva dimensión: como escenario de crítica y autocrítica a los propios medios de comunicación y a la sociedad que los produce. De otro lado, las frases que pronuncian los personajes se han constituido en referentes clave al punto que se menciona que el *Oxford English Dictionary* ha incluido una expresión de Homero Simpson. Este diccionario define la expresión *Dòh!* como:

Exclamación de incredulidad ante la propia estupidez. 2. Declaración inesperada de auto-crítica. 3. Declaración verbal de humillación o angustia. 4. Respuesta involuntaria a un suceso irónico. 5. Gesto de disgusto. 6. Expresión utilizada por primera vez por el personaje televisivo Homero Simpson.¹⁶

¹⁴ Tomado de Wikipedia [en línea].

¹⁵ Véase, por ejemplo, Grupo Publispain [fuente en línea].

¹⁶ Cfr. Publispain [fuente en línea].

Las preguntas por los significados que atribuyen los menores trabajadores a *Los Simpson* permiten contrastar estas referencias al carácter crítico del programa.

A continuación se presentan las respuestas a las preguntas: ¿le gusta *Los Simpson*? ¿Por qué? ¿Cuál es la primera palabra que se le ocurre cuando escucha “*Los Simpson*”?¹⁷. El 78% de las mujeres que respondieron a las anteriores preguntas contestó que sí le gusta *Los Simpson*. El 94,4% de los hombres dio esta misma respuesta¹⁸.

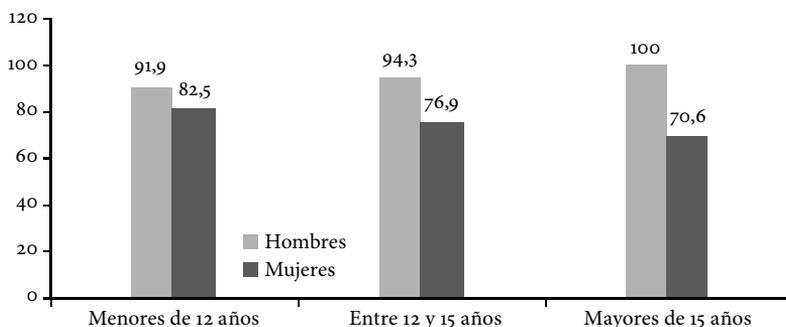


Figura 6

Respuesta afirmativa a la pregunta ¿Le gusta *Los Simpson*?

A los hombres y mujeres menores de 12 años les gusta *Los Simpson* en porcentajes mucho más cercanos a los observados para los demás grupos (véase Figura 6). Así, la diferencia entre el porcentaje de mujeres que les gusta este programa y los hombres es de 17,4 mientras que la observada para los hombres y mujeres mayores de 15 es mucho mayor (con una diferencia de 29,4). Esta información corresponde con la tendencia observada al preguntar por los programas de televisión favoritos, ya analizados en el ítem anterior.

17 Esta información corresponde a la segunda encuesta del trabajo que se viene citando, pero no proviene del informe entregado al DABS. Estas elaboraciones se han desarrollado para el presente artículo y se concentran en las preguntas formuladas.

18 Vale la pena anotar que se han citado datos sobre el programa de televisión favorito. Ahora se está indagando si gustan o no *Los Simpson*.

Con relación a la segunda pregunta, las mujeres respondieron así:

Tabla 1

¿Por qué le gusta *Los Simpson*? Pregunta formulada a mujeres.

Mujeres	Dos principales razones	
	Bacano/Chéveres	Divertidos/Chistosos
Menores de 12 años	12,1%	63,6%
Entre 12 y 15 años	12,5%	70%
Mayores de 15 años	8,3%	75%

Las mujeres de todas las edades plantean que les gusta *Los Simpson* porque les parece un programa divertido, chistoso o cómico. Al igual que los hombres, este tipo de respuesta alcanza más del 60% en todos los grupos de edad.

Tabla 2

¿Por qué le gusta *Los Simpson*? Pregunta formulada a hombres.

Hombres	Tres principales razones		
	Bacano/Chéveres	Divertidos/Chistosos	Distracción
Menores de 12 años	10,5%	63,2%	5,3%
Entre 12 y 15 años	14,5%	65%	3,6%
Mayores de 15 años	6,3%	75%	3,6%

En general, las razones por las cuales *Los Simpson* les gusta a los niños, niñas y jóvenes trabajadores encuestados se refieren a la diversión y el humor que este programa ofrece. Solo algunos hombres entre los 12 y 15 años consideran como razón de su gusto la crítica a la sociedad de Estados Unidos —propia del programa— con términos como *verdad*, o *interesante-educativo*.

Aun cuando existen claras correspondencias entre géneros y edad, vale la pena destacar algunos aspectos que los diferencian y plantean posibles hipótesis de trabajo:

- Son menos las mujeres que declaran que les gusta *Los Simpson*. A mayor edad, menor es el número de mujeres que gustan de este programa.

- Ninguna mujer planteó como razón de su preferencia algún elemento que se relacionara con la crítica a la sociedad.

La información obtenida apunta hacia la idea de que los hombres y las mujeres jóvenes trabajadores no resaltan los aspectos transgresores de *Los Simpson*, sino que los refieren solo por sus elementos cómicos.

¿Puede decirse que este tipo de consumo cultural corresponde a la posición social de subordinación propia de los hombres y las mujeres jóvenes encuestados y entrevistados, en cuanto su ingreso temprano a los mercados laborales limita los tiempos dedicados a lo lúdico y a la creatividad cultural asociados a dichos tiempos y espacios? Sin embargo, al observar el conjunto de preferencias (reggaeton, el *cross over*) se destaca el desarrollo de una construcción identitaria según las identificaciones múltiples y no sobre un eje articulador. Como se verá más adelante, la noción de máscaras permitirá dar cuenta de este conjunto de construcciones identitarias. Antes de dar una respuesta concluyente, vale la pena avanzar en el análisis de las otras preguntas sobre este programa de televisión. Preliminarmente, puede decirse que los hallazgos presentados confirman el planteamiento de que existe una correspondencia entre posiciones sociales, consumo cultural y estrategias de identidad-subjetividad en los jóvenes de la ciudad.

Detengámonos en las razones ofrecidas por los hombres y mujeres jóvenes que no gustan de *Los Simpson*, e indagemos por las palabras asociadas a ellos.

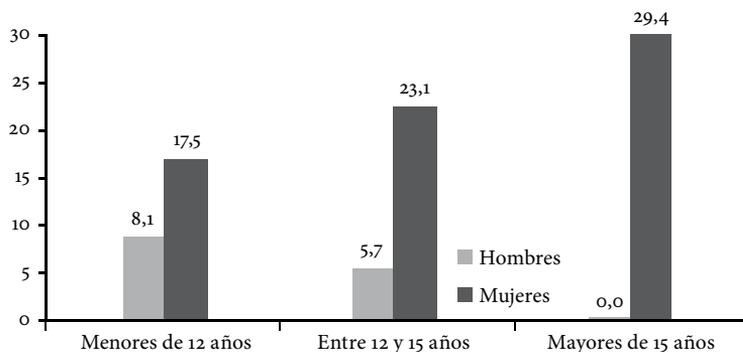


Figura 7

Respuesta negativa a la pregunta ¿Le gusta *Los Simpson*?

Mientras en el caso de las mujeres, al aumentar la edad aumenta el porcentaje de estas que no gustan de *Los Simpson*, en el caso de los hombres sucede lo contrario (véase Figura 7). El 16,7% de todas las mujeres que no gustan de *Los Simpson* justificó su respuesta con el argumento de que son “aburridores”; el 12,5% de ellas consideró que son “groseros” y un porcentaje igual los considera como “infantiles”. El 20% de los hombres a los que no les gusta *Los Simpson* dijo que estos son “groseros”. Los demás hombres respondieron que estos eran “infantiles”, “feos” y “aburridos” (cada adjetivo con un 10% de las respuestas obtenidas).

Las razones que hombres y mujeres tienen a la pregunta ¿por qué no le gusta *Los Simpson*? se relacionan con calificaciones de infantiles, groseros y aburridos. Estas razones están articuladas con la faceta de la diversión propia del programa y no con un rechazo a la crítica que este comporta. Solo una mujer los consideró como “diabólicos”, otra como “violentos” y otras dos como “tontos”, referencias que se relacionarían con una perspectiva crítica.

Ahora bien, las primeras palabras que los entrevistados asocian al escuchar el nombre *Los Simpson* confirman la relación entre los niños, niñas y jóvenes y este programa: una relación vinculada con la diversión.

En el caso de las mujeres, los mayores porcentajes se encuentran relacionados con palabras como *diversión*, *graciosos/chistosos* y *bacano/chévere*.

Tabla 3
Primera palabra que se les ocurre a las mujeres que les gusta *Los Simpson* cuando escuchan el nombre *Los Simpson*.

Primera palabra asociada a <i>Los Simpson</i>				
Mujeres	Muñeco	Diversión	Graciosos	Bacano/Chévere
Menores de 12 años	9,1%	12,1%	24,2%	6,1%
Entre 12 y 15 años	7,5%	27,5%	20%	12,5%
Mayores de 15 años	8,3%	16,7%	33,3%	25%

De igual modo, los hombres refieren como primera palabra que se les ocurre cuando escuchan el término *Los Simpson* aspectos relacionados con el entretenimiento: *diversión*, *chévere/bacano*, *chistosol gracioso* son los términos con mayores porcentajes.

Tabla 4

Primera palabra que se les ocurre a los hombres que les gusta
Los Simpson cuando escuchan el nombre *Los Simpson*.

Primera palabra asociada a <i>Los Simpson</i>				
Hombres	Muñeco	Diversión	Graciosos	Bacano/Chévere
Menores de 12 años	7%	26,3%	19,3%	14%
Entre 12 y 15 años	8,4%	19,3%	25,3%	21,7%
Mayores de 15 años	0%	18,5%	37%	14,8%

Solo una mujer y un hombre anotaron como primera palabra asociada a *Los Simpson*; *groseros*. Solo un hombre planteó la palabra *realidad* como término asociado a este programa, mientras que tres hombres y una mujer la palabra *diabólico*. Estos términos podrían referirse al gusto por esta caricatura como programa que elabora una crítica de la sociedad contemporánea.

Todas estas referencias contrastan con la lectura que otros grupos sociales hacen de *Los Simpson*:

ESTUDIANTE UNIVERSITARIO: Es muy casual la televisión que veo, de hecho prefiero estar escuchando música o en internet bajando música, todo sobre el medio. Pues televisión no sé, veo casualmente... Me gustan esos programas de reír, que a veces son tontadas pero que son muy analíticas por eso me gusta ver *Los Simpson* y *Southpark*. No veo más.

Esta versión sobre *Los Simpson* se acerca más a la perspectiva de los creadores del programa. Pero todas estas reflexiones y análisis ¿cómo se articulan con las identidades de los menores trabajadores?

CONCLUSIONES Y RETOS ANALÍTICOS

La aproximación al consumo cultural de los niños, niñas y jóvenes trabajadores de Bogotá ha permitido establecer la relación entre dicho consumo, las estrategias de identidad-subjetividad asociadas a estos y la posición social en la que se encuentran. Los menores trabajadores han manifestado una amplia preferencia por *Los Simpson*. Este programa de televisión es valorado como divertido, gracioso, chévere o bacano por los encuestados que sí les gusta, y por quienes no les gusta, como aburrido, infantil y grosero.

Esta aproximación invita a formularse la pregunta por las estrategias de lectura de *Los Simpson*: ¿puede asociarse el trabajo infantil —con la limitación de la moratoria social que este implica— al gusto por *Los Simpson* como programa de entretenimiento y, por ende, de evasión? De ser positiva esta respuesta sería útil comparar las razones del gusto o rechazo por *Los Simpson* con otros niños y jóvenes que disfruten de la moratoria social y que estén en mejores posiciones de acceso al capital cultural y económico.

Como se ha dicho, son muy pocas las referencias hechas por los menores trabajadores a los aspectos de crítica social que mencionan sus creadores y algunos comentaristas de la serie animada. Al parecer, esta forma de interpretar a *Los Simpson* puede tener consecuencias sociales y políticas contradictorias: la interpretación que hacen los niños, niñas y jóvenes entrevistados no cuestiona el orden social al cual pertenecen. Sin embargo, las referencias al reggaeton, como moda que puede convertirse en cultura, deja abierta la cuestión de una forma de consumo que puede cuestionar tal orden:

Otra vez yo empuñando grabadora
aquí grabando no me va quedando saliva
pero ya no importando, pues mi lírica ya va para rato
pues venimos expresando mis parceros,
ya venimos ya cantando,
grabando para que la gente ya nos venga escuchando,
analizando un parche original, queremos progresar
en esta selva de cemento ya queremos ya triunfar.

(Improvisación de un grupo de rap del barrio Bosa,
en el año 2006).

Los menores no abandonan el interés por las improvisaciones musicales que cuestionan la selva de cemento y denuncian los efectos negativos del orden social que ellos padecen. Lo que está en juego es una cuestión crucial: al parecer, son los hombres y las mujeres jóvenes quienes viven primero, y en forma dramática, la emergencia de nuevas relaciones sociales (Maffesoli, 2004). Es decir, ante un nuevo modo de vivir, de relacionarse, de conocerse, ocurre que muchas palabras, como *Estado, sujeto e identidad*, han perdido su capacidad para

expresar la realidad contemporánea. Al respecto, Maffesoli (2004: 27-28) además anota:

La consecuencia es el cuestionamiento de lo que fue el elemento esencial de nuestro proceso analítico [para explicar la sociedad], la lógica de la identidad moderna: tener un sexo, tener una profesión, tener una ideología, tener una identidad sexual, una identidad profesional. Opuesto de esta identidad y del individualismo a que conlleva, lo que está en juego es lo que he llamado las identificaciones múltiples. Remito [a la frase que titula el artículo que aquí se cita]: ‘yo es otro’ [...] Siempre se es otro. Esto implica acudir a la figura del doble, el juego de las máscaras, la duplicidad en la que se encuentra el germen de las resistencias, de las subversiones, de aquellas que no son resistencias políticas sino que caracterizan las prácticas juveniles que, por ejemplo, a la vez que marcan una desafección muy fuerte con relación a lo político, expresan un modo de resistencia, incluso de subversión en esta especie de duplicidad [...]

[...] Constatar el mimetismo es la moda del mundo, para lo mejor y para lo peor. Una palabra que podría explicar y que sería una alternativa al *yo soy mi propia ley de autonomía* [propia de la modernidad y que se ha perdido], es el tránsito que se constata hacia la heterotomía, *mi ley es dada por otro, sólo existo bajo la mirada del otro*. Esa es una verdadera revolución que nos puede entristecer pero que conviene constatar [...] la pérdida de sí en el otro.

Las identificaciones son entonces paradójicas: por un lado, *Los Simpson* como personajes divertidos a pesar de la pretendida crítica social a la que aluden sus creadores y algunos comentaristas, pero también, la búsqueda de espacios para el encuentro con los amigos al ritmo del reggaeton y la manifestación de aspiraciones sociales a través de la música.

Los Simpson, aun cuando no sean más que divertidos y chistosos, también aluden a las máscaras que han reemplazado los referentes identitarios de la modernidad; se trata de las identificaciones múltiples del *cross over*. De un lado, la estetización de los vínculos —que los hace efímeros—, del otro, la pérdida de los referentes modernos para la construcción de la identidad. Todo lo expuesto hasta aquí refleja

el papel del consumo cultural: los sujetos enfrentados a la tarea de construir sus identidades en el escenario de los mercados culturales. Incluso cuando *Los Simpson* se pretendan críticos de la sociedad, su formato y sus alcances dependerán del *rating*, de su capacidad para atraer televidentes-consumidores. Y si los menores trabajadores no leen en este más que un programa de dibujos animados divertido, esta lectura se comprende en el escenario de las máscaras que propiamente *Los Simpson* escenifican.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

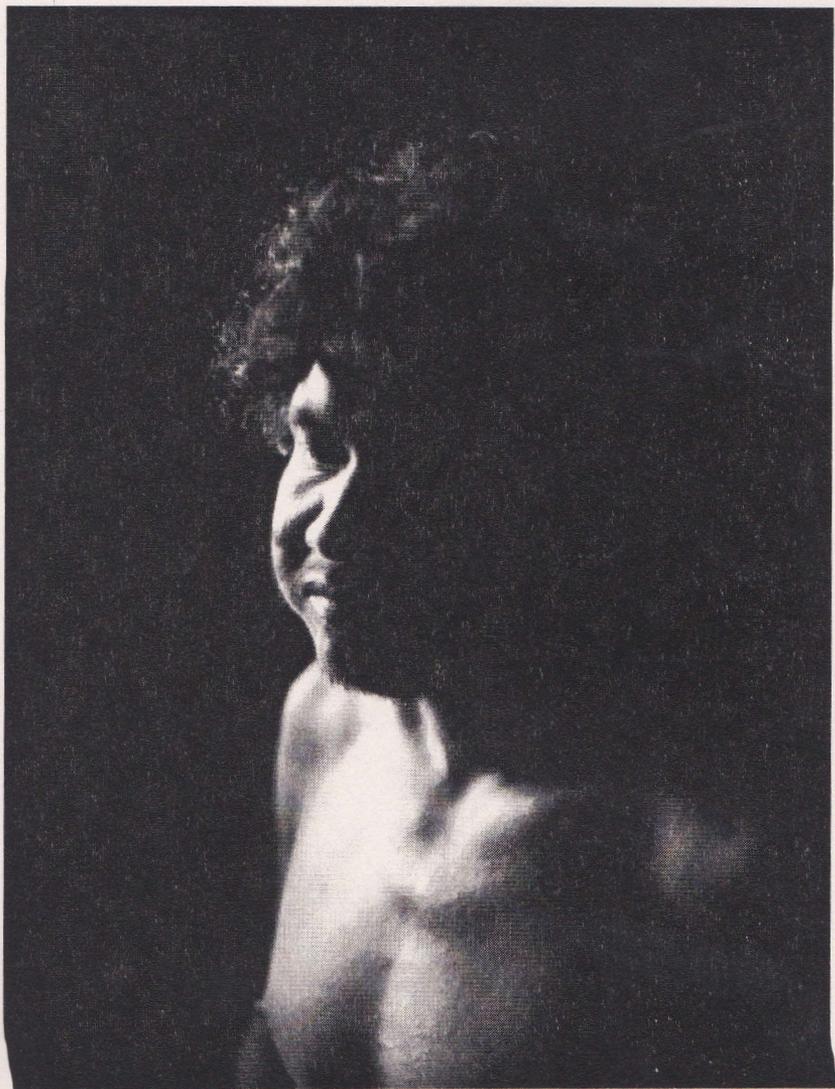
- Beck, U. (1997). La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva. En U. Beck, A. Giddens & S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Traducción de Jesús Alborés. Madrid: Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (1998 [1979]). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Traducción de María del Carmen Ruiz de Elvira. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2002 [1994]). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Castells, M. (2006 [1996]). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. México: Siglo XXI.
- Cubides, H., Laverde, M. & Valderrama, C. (Eds.). (1998). *Viviendo a toda*. Bogotá: DIUC & Siglo del Hombre Editores.
- Fox Broadcasting Company Web. (S. f.). *The Simpsons*. Consultado el 10 de enero del 2007, en <http://www.thesimpsons.com/index.html>.
- Giddens, A. (1997 [1994]). Vivir en una sociedad postradicional. En U. Beck, A. Giddens & S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Traducción de Jesús Alborés. Madrid: Alianza Editorial.
- Grupo Publispain. (S. f.). *Los Simpsons: creación y evolución*. Consultado el 10 de enero del 2007, en http://www.publispain.com/simpsons/creacion_y_evolucion.htm
- Maffesoli, M. (2004). “Yo es otro”. En M. Laverde, G. Daza & M. Zuleta (eds.), *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central & Siglo del Hombre Editores.
- Martín-Barbero, J. (1991). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martín-Barbero, J. (2004) Crisis identitarias y transformaciones de la subjetividad. En M. Laverde, G. Daza & M. Zuleta (eds.), *Debates sobre el*

- sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central & Siglo del Hombre Editores.
- Mead, M. (1977 [1970]). *Cultura y compromiso. El mensaje a la nueva generación*. Traducción de Eduardo Goligorsky. Barcelona: Granica.
- Pinilla, A. (2007). La experiencia juvenil en una sociedad mediática. *Pedagogía y Saberes*, 27, 69-76.
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto*. Bogotá: Norma.
- Rojek, C. (2005). *Leisure theory. Principles and practice*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Uribe, B. (2006). *La objetivación del cuerpo, un dispositivo de poder en las organizaciones*. Medellín: EAFIT.
- Uribe, J. (2001). *La invención de lo juvenil*. Bogotá: Unión Europea – República de Colombia.
- Uribe, J. & Garcés, L. (2006). *Apropiación de los espacios. Jóvenes – Niños trabajadores. Informe Final*. Bogotá: Corprogreso & Departamento Administrativo de Bienestar Social.
- Wikipedia. (S. f.). *Los Simpson*. Consultado el 10 de enero del 2007, en http://es.wikipedia.org/wiki/Los_Simpson

LOS NIETOS DE LA ANACONDA ANCESTRAL

The grandchildren of the ancestral Anaconda

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



EL PENSAMIENTO SALE DE LA PENUMBRA AUXILIADO POR EL MAMBEO.
François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).

LOS NIETOS DE LA ANACONDA ANCESTRAL

The grandchildren of the ancestral Anaconda

FRANÇOIS CORREA RUBIO

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

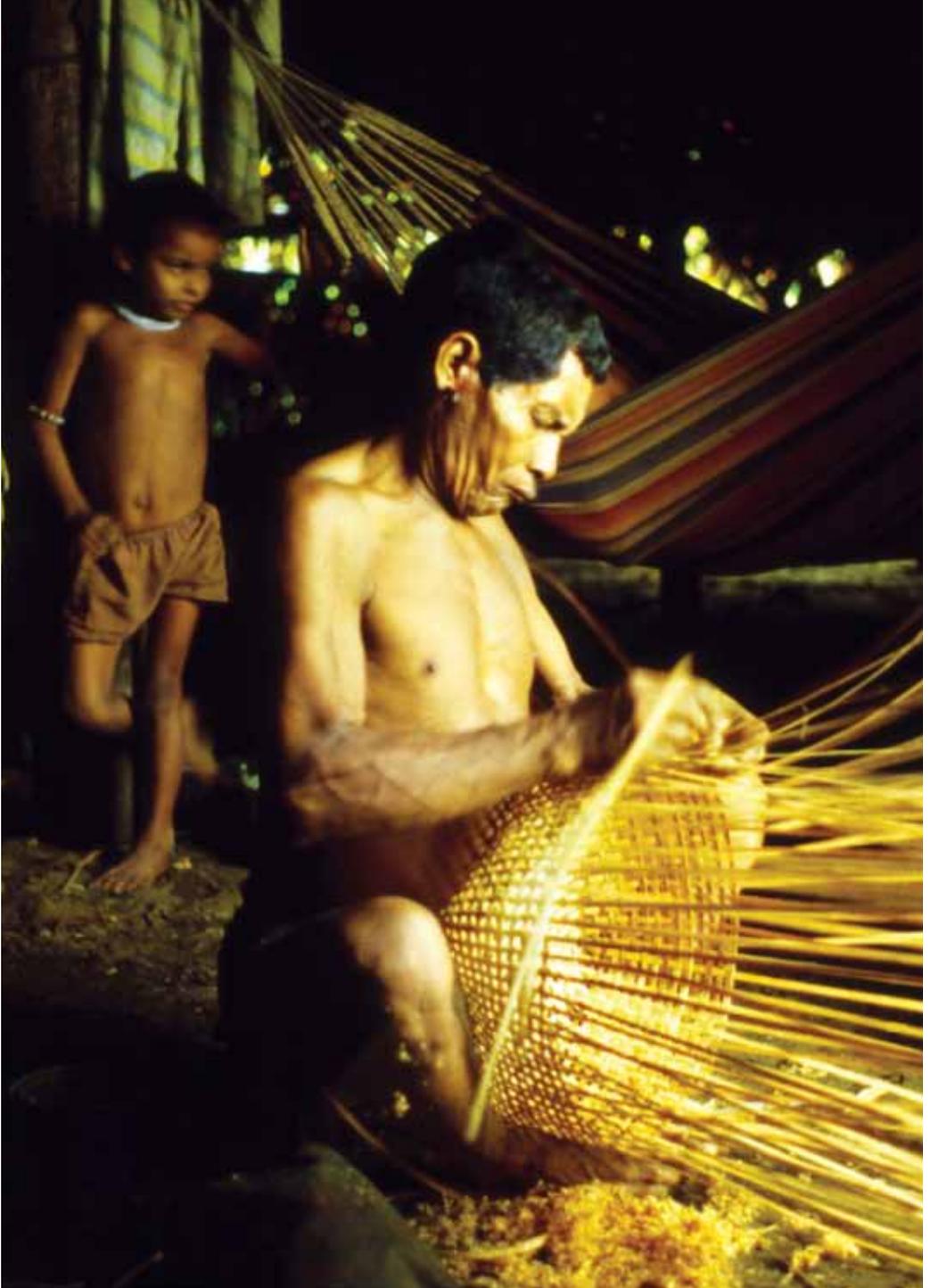
De la confluencia de los ríos Itilla y Unilla, que juntan sus aguas al oeste de la localidad de Calamar, surge el río Vaupés, el cual se desplaza por la Amazonia colombiana, muy cerca del Ecuador, hacia el paralelo 1º Norte, descendiendo en dirección NO-SE hasta desembocar en el río Negro que, a su turno, vierte sus aguas en el Amazonas. En la parte media y baja de este río se distribuyen los asentamientos de más de una veintena de grupos indígenas de lenguas afiliadas a las familias arawak, makú-puinave y tucano. Los primeros, constituidos por grupos como los curripaco-baniwa, los cabiyarí y los tariana, tienen como hábitat tradicional la zona del alto río Negro y Orinoco. De los segundos, hasta no hace mucho cazadores y recolectores con limitada horticultura, hay algunas bandas dispuestas en el río Papurí y el río Taraira, afluentes del Vaupés. El grueso de la población Tucano —más de quince grupos indígenas— ocupa las riveras del Vaupés y de sus tributarios: el Cuduyarí, el Querarí, el Papurí y el Tiquié, y, además, las de otros afluentes como el Pirá Paraná que desemboca en el río Apaporis.

Con excepción de los denominados makú, los grupos indígenas de habla arawak y tucano se identifican por tener características distintivas como ser descendientes de un ancestro común —una anaconda mítica que dio origen a sus gentes en un mismo lugar localizado dentro de su propio territorio—, por sus lenguas, su parafernalia ritual, sus cultígenos, su cultura material y otros elementos que, al mismo tiempo que argumentan su identidad distintiva, a nivel regional aparecen como características socioculturales compartidas que les permiten asociarse entre sí para sostener necesarios y prolongados intercambios económicos, sociales y culturales, las cuales hacen de esta región una extensa red de intercambio social y cultural que reconocí bajo la categoría del complejo sociocultural del Vaupés, a fin de diferenciarlos de otros complejos vecinos del noroeste de la Amazonia.

Los grupos indígenas del Vaupés también tienen una común historia de relación con la sociedad nacional. Los tratados de límites, que dividieron los asentamientos Tucano con fronteras nacionales, resultado de avanzadas desde los distintos países, fueron intensificados por la explotación de recursos naturales como las especies, las plumas, las pieles, la quina, el caucho o el oro. Estas promovieron la esclavización de indígenas y, más tarde, la competencia por sus territorios con campesinos que, desplazados del área andina, iniciaban los procesos de

colonización del área. Como se sabe, el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas por parte del Estado sólo se inició verdaderamente en Colombia hacia el último cuarto del siglo xx, antes de lo cual la selva amazónica era considerada como tierras baldías, eventualmente habitadas por tribus primitivas, que debían ser incorporados a la nación. Esta tarea fue delegada a la Iglesia, que por aquel tiempo se encargó de promover políticas de educación, catequización y desarrollo económico, lo que luego llevó a transformar las tradiciones socioculturales regionales y que, no obstante sus eventuales aciertos, recientemente se han agudizado con la presencia de grupos alzados en armas que hacen de sus territorios zonas de combate, al tiempo que reclutan jóvenes y desplazan a la población indígena de sus asentamientos.

A partir del año 1976 realicé trabajo de campo en la región del Vaupés, permaneciendo temporalmente en las malocas y aldeas durante más de una década. Pero fue con los cabiyari, yukuna, makuna, taiwano y cubeo con quienes compartí las más prolongadas estancias, dedicado al conocimiento de sus sociedades y culturas y a contribuir tanto en la preparación de documentos de defensa de sus derechos como en la constitución del resguardo indígena del Vaupés, y, además, al acompañamiento de sus organizaciones locales en la implementación de programas de salud, educación, cultura y adecuación económica. Resultado de ello son las fotografías que aquí aparecen. Son una selección aleatoria de un extenso cuerpo de fotografías empleadas como registro visual de diferentes actividades individuales y comunales. Por ejemplo, algunas siguieron paso a paso el proceso de construcción de la maloca a lo largo de un año, o registraron los sitios sagrados como cerros, meandros de ríos, raudales y pictografías que me fueron enseñados en los recorridos por el territorio. También captaron prolongados rituales que fortalecen la solidaridad de sus miembros, lugares míticos distribuidos en lugares inaccesibles del paisaje, o tomas instantáneas de imágenes espontáneas y tal vez irrepetibles de sus tareas cotidianas. Otras fotografías fueron empleadas para identificar especies animales y vegetales, para dar a conocer otros pueblos indígenas, o para rememorar e interpretar épocas anteriores porque fueron tomadas previamente entre sus mismos grupos étnicos. Como se puede intuir, estuvieron acompañadas de registros sonoros y escritos, los cuales contextualizan las imágenes y dan sentido a los registros fotográficos.



MANUEL TEJE EN EL CANASTO SU PROPIA VIDA. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



EL CHAMÁN RECORDANDO EPISODIOS MÍTICOS. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



EL CHAMÁN AUSCULTA LOS CIELOS EN BUSCA DE LOS ESPÍRITUS. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



ABLUCIONES CHAMÁNICAS. François Correa Rubio, 2007. Archivo del autor (1976-1985).



FERNANDO, CANTOR DE LA GENTE REMEDIO. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



AHUMANDO CARNE DE DANTA. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



JOAQUÍN PREPARA SU BASTÓN DE BAILE. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



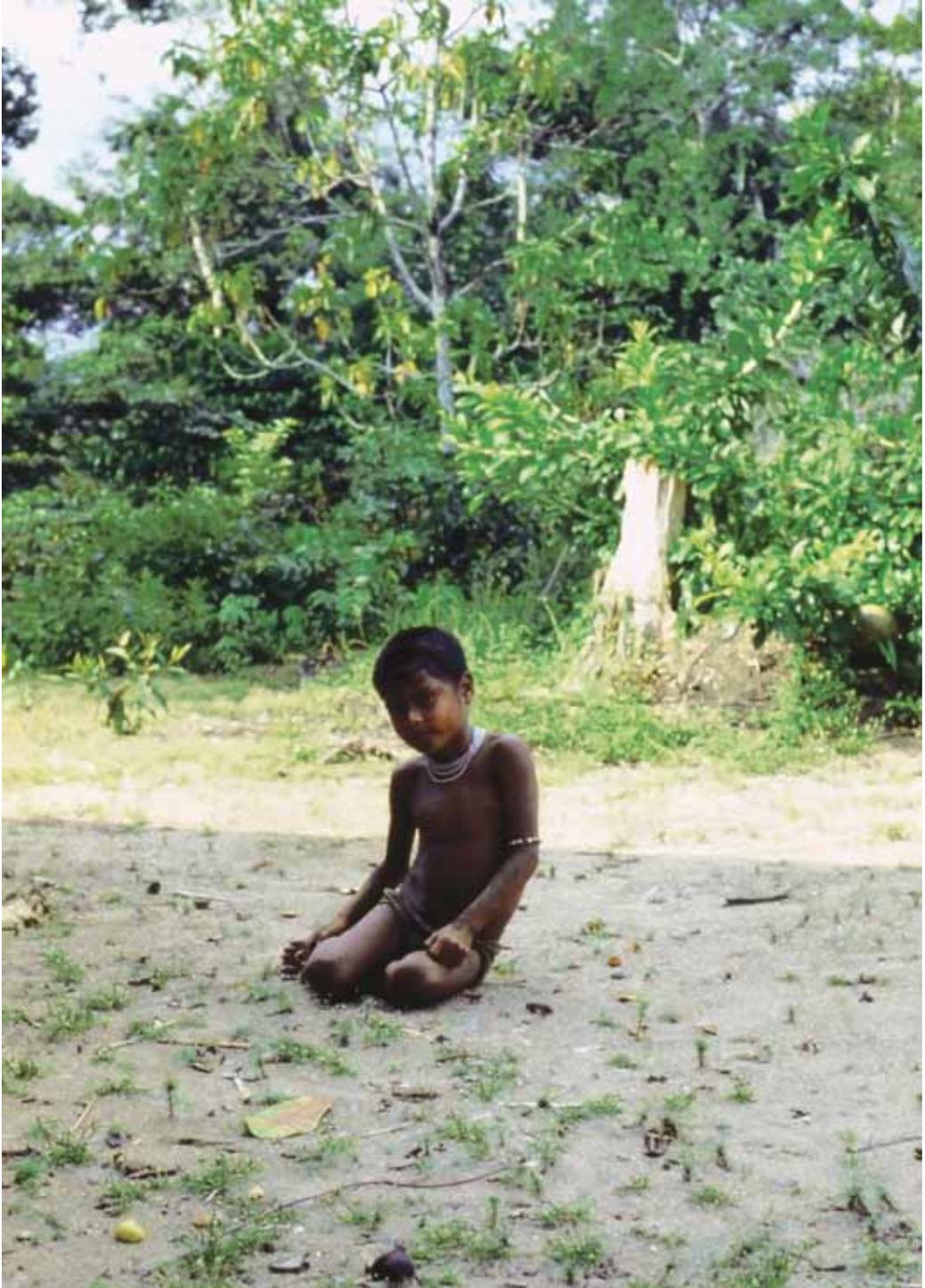
EN LAS ESCALINATAS DEL RÍO HASTA LOS CIELOS. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



LA BANDA DE NIÑOS. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



LOS NIÑOS QUE FULGURAN ENTRE LOS NEGROS RÍOS AMAZÓNICOS. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



EL NIETO DEL CHAMÁN. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



UNA MALOCA SOBRE PILOTES ENTRE LOS COREGÜAJE DEL CAQUETÁ. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



BASTONES PARA EL BAILE CON SUS IMÁGENES ANCESTRALES. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



DESCENDIENDO EL RAUDAL DE LOS TARIANO. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).



LAS HOJAS DEL TECHO DE LA MALOCA, TRAÍDAS POR EL RÍO. François Correa Rubio. Archivo del autor (1976-1985).

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS DIRIGIDAS A LOS AUTORES

MAGUARÉ. REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

Maguaré, instrumento sagrado compuesto de dos tambores, hembra y macho, utilizado para invocación o llamado, para establecer contacto entre dos mundos entre los indígenas de la Amazonia, es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, 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 por la apertura temática, teórica y metodológica con 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 interdisciplinariedad.

El equipo editorial se encuentra conformado por un(a) Director(a) miembro del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Comité Editorial conformado por docentes de varios Departamentos de Antropología de la ciudad de Bogotá, 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 índole¹ entre los que se cuentan los siguientes: 1) Artículo de investigación científica y tecnológica: 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 o

1 Estos tipos de artículos corresponden a los reseñados en el documento base de Colciencias sobre los parámetros de indexación en el Índice Bibliográfico Nacional (Publindex). 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.

tecnológica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis, como mínimo, de 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 que es recibido por *Maguaré* es sometido a un proceso de selección por parte del Comité Editorial, el cual se encarga de escoger tanto los textos que serán sometidos a edición como los pares que harán parte del proceso de evaluación de cada escrito. Los pares evaluadores empleados por la publicación son expertos tanto nacionales como internacionales de reconocida trayectoria académica. Una vez finalizada la etapa de revisión de cada artículo, el editor le informará a el(la) autor(a) la decisión final sobre su documento. El Equipo Editorial de la Revista considera que el(la) autor(a) de un artículo aprobado autoriza la publicación y reproducción de este mismo en cualquier medio impreso o digital. Por ello es indispensable que conozca y diligencie la licencia para la difusión de las publicaciones.

A continuación se señalan las pautas principales para la postulación de escritos ante la publicación:

Presentación de artículos

1. Todo material propuesto para publicación deberá ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.
2. Los documentos deben estar dirigidos con los siguientes datos del destinatario: Profesor Luis Alberto Suárez Guava, Revista *Maguaré*, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y enviados a los correos electrónicos de la Revista: revmag_fchbog@unal.edu.co, revistamaguare@gmail.com.
3. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en tamaño carta, en

formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman 12 e interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 2.000 palabras (cerca de 5 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 postal. Igualmente, debe anexarse en español e inglés un resumen o *abstract* de máximo 250 palabras y, además, 6 palabras clave también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, deben incluirse (como nota a pie de página) el nombre 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, diagramas y las fuentes tipográficas especiales que se hayan usado. En cuanto a las fotografías e ilustraciones, estas deben estar en formato PNG o TIFF con resolución mínima de 300 dpi. En caso de ser necesaria una autorización para la publicación de alguna imagen, esta debe ser tramitada por el(la) autor(a) del artículo. La numeración de las fotografías o ilustraciones debe hacerse en orden consecutivo utilizando la referencia Figura 1, Tabla 1, etc., según sea el caso.
6. 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.

Generalidades para el cuerpo del texto

- Las notas a pie de página no deben ser empleadas para referenciar bibliografía. Solo se utilizan para hacer comentarios aclaratorios del texto o para proporcionar información complementaria. En estas se puede mencionar una referencia a un texto como por ejemplo: “Cfr. Kohl (1987: 72-83)”. Las notas deben ir numeradas en orden consecutivo. Se recomienda emplear nomenclatura en lugar de viñetas.
- Debe evitarse el uso de convenciones como subrayados o resaltados a color. Se puede destacar algún término, utilizando **negrita** o *cursiva*. Los niveles de títulos se deben diferenciar usando la nomenclatura arábica.

- Toda cita textual debe incluir referencia bibliográfica. Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de la cita textual. La omisión de palabras u oraciones debe indicarse con puntos suspensivos entre paréntesis cuadrados. Esto mismo para cuando se requiera introducir algún elemento ajeno a la misma cita.

Sistema de referencia bibliográfica

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica de la *American Psychologist Association* (APA), 5.^a edición, disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. Las citas dentro del texto deben realizarse mencionando entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez, 1998: 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán & López, 1997: 38); y cuando son más de tres, (Uribe, *et al.*, 2002: 43). En el caso de citar un autor citado, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease, 1982: 11-12).

La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse en lo posible al modelo de la *American Psychologist Association*. A continuación algunos ejemplos de los diferentes casos:

a. Libro (solo un autor):

Castles, S. (1984). *Here for Good*. London: Pluto Press.

b. De dos a seis autores:

Bonacich, E. & Modell, J. (1980). *The Economic Basis of Ethnic Solidarity: Small Business in the Japanese American Community*. Berkeley: University of California Press.

c. Más de seis autores:

Cooper, L., Eagle, K., Howe, L., Reims, H., Robertson, A., Taylor, D., *et al.* (1982). *How to stay younger while growing older: Aging for all ages*. London: Macmillan.

d. Capítulo de un libro:

Stocking (Jr.), G. (1993 [1983]). La magia del etnógrafo: Historia del trabajo de campo en la antropología británica 1870-1922. En H. Velasco *et al.*, *Lecturas de antropología para educadores: el ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Editorial Trotta.

e. Sin autor:

Experimental psychology. (1938). New York: Holt.

f. Una Organización como "autor":

Defensoría del Pueblo. (2004, 13 de marzo). Defensoría delegada para la evaluación del riesgo de la población civil como consecuencia del conflicto armado, Informe de Riesgo. Bogotá: Defensoría del Pueblo.

ONU. Alto Comisionado para los Derechos Humanos (2002). *Derechos de los pueblos indígenas*. Bogotá: Organización de las Naciones Unidas.

g. Trabajo no publicado:

Spindler, G. (S. f). *Education and Reproduction among Turkish Families in Sydney*. Department of Education, University of Sydney, manuscrito no publicado.

h. Artículo en una revista. Si la publicación tiene volumen, este deberá aparecer entre paréntesis después del número de la revista. Es indispensable que queden explícitas las páginas en que se encuentra el artículo:

Sawyer, J. (1966). Measurement and prediction, clinical and statistical.

Psychological Bulletin, 66, (3), 178-200.

Valderrama, A. (2004). Una mirada a las singularidades juveniles.

Maguaré, 18, 161-195.

i. Tesis de Ph. D. (Doctorado), tesis de M.A. (Maestría) y tesis de Pregrado:

D'amato, J. (1986). "We Cool, Tha's Why": *A Study of Personhood and Place in a Class of Hawaiian Second Graders*. Tesis de Ph. D., no publicada. University of Hawaii.

Osorio, A. & Roncancio, G. (2002). *Arqueología del Valle Alto del río Cabrera: construcción de la tipología cerámica*. Tesis de Pregrado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

j. Reimpresiones o traducciones:

Agamben, G. (1995 [1977]). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia: Editorial Pre-Textos.

Gennep, A. Van. (1960 [1908]). *The Rites of Passage*. Traducción de M. Vizedom y M. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

k. Artículo en un periódico o *magazine* popular:

Reinhold, R. (1986, noviembre 3). Illegal Aliens Hoping to Claim Their Dreams. *New York Times*, 3: A1, A10.

1. Documentos en línea:

Osborne, A. (1995). *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*. Consultado el 7 de marzo del 2007 en Biblioteca virtual Luis Ángel Arango: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/sociologia/osborne/inicio.htm>

NOTA: en los casos donde se debe mencionar la ciudad se escribe la ciudad de edición y no de impresión, guíese por el *copyright* de la obra. Cuando se prefiera mencionar el año de la 1.^a edición del texto original, solo se hará en la lista de referencias bibliográficas y este entre corchetes, por ejemplo: Tylor, E. B. (1977 [1870]). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuac.

PERFIL ACADÉMICO DE AUTORES MAGUARÉ, N.º 21

FRANÇOIS CORREA RUBIO

Doctor en Antropología, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (Francia). Profesor titular, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

MAURICIO CAVIEDES PINILLA

Antropólogo y Maestro en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Candidato a Doctor en Historia, Universidad Nacional de Colombia. Investigador del Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN).

HERNANDO ANDRÉS PULIDO LONDOÑO

Antropólogo y candidato a Maestro en Historia, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ CUENCA

Doctor en Antropología Física del Instituto de Antropología y Etnografía Academia de Ciencias de Rusia. Profesor titular, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Antropólogo y Maestro en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia. Docente ocasional del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y docente investigador, Universidad Externado de Colombia.

CARLOS AUGUSTO SÁNCHEZ

Profesor Asociado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

MIGUEL GUEVARA CHUMACERO

Maestro en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Candidato a Doctor en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma del Estado de México.

HUASCAR RODRÍGUEZ GARCÍA

Sociólogo, Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba (Bolivia). Candidato a Maestro en Ciencias Sociales con énfasis en educación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

JUAN PABLO ARANGUREN ROMERO

Psicólogo, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Historiador, Pontificia Universidad Javeriana. Investigador de la línea Psicoanálisis, Violencia y Guerra de la Universidad Nacional de Colombia.

NELSON M. PINZÓN OCHOA

Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Estudiante de la Maestría en Estudios Políticos del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI), Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

ANA SABRINA MORA

Licenciada en Antropología. Estudiante de Doctorado en Ciencias Naturales, orientación Antropología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

JOHN JAIRO URIBE SARMIENTO

Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Maestro en Ciencia Política, Universidad de los Andes, Colombia. Profesor Asociado Universidad Pedagógica Nacional.