

Pueblos Viejos en Tiempos Nuevos

Referencias etnográficas de algunos pueblos de los Andes Colombianos¹

Beatriz Nates Cruz

*Grupo de Investigación Territorialidades Departamento de
Antropología y Sociología
Universidad de Caldas-Colombia*

Resumen

Al llegar a esta parte de la región Andina conocida como Caldas, en el verano de 1998, comencé con la inquietud por un lado personal y por el otro científico de "averiguar", cómo vivía cotidianamente la gente que por fuera del llamado Eje Cafetero, se denominan "los paisas", paisas herederos de una Colonización Antioqueña desde finales del siglo XIX. Desde este contexto, y con el acopio de lecturas de archivo y otros libros de tipo histórico y de divulgación, comenzamos desde ese entonces apenas constituido Grupo de Investigación Territorialidades a trabajar sobre diversos aspectos que pudieran después de un considerable periodo de trabajo de campo y de análisis, dar cuenta desde, por decirlo de mi ángulo, de los sentidos antropológicos que animaban, definían y dinamizaban lo que se ha llamado "la cultura paisa". Es así, como a comienzos del año 2000, comenzamos el primer proyecto de investigación denominado "Etnografía y Etnología de Manizales y su Región de Influencia", desarrollado en conjunto con los antropólogos Pablo Jaramillo y Gregorio Hernández, quienes también forman parte del Grupo. Pues bien, son apartes de los resultados de esta investigación con las primeras inferencias sobre lo que es el "sentido de pertenencia al pueblo", lo que me permitirá presentar a continuación.

¹ Este artículo forma parte de los informes de sistematización y análisis teórico de la Investigación: "Etnografía y Etnología de Manizales y su Región de Influencia", financiada por la Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados de la Universidad de Caldas, Manizales-Colombia. 2000-2001.

Los sentidos de pertenencia al pueblo

¿El pueblo?, pues el pueblo es el parque, es la iglesia y también uno, uno mismo hace el pueblo, pero claro éste ya no es pueblo, de afuera lo ven así, pero ya es ciudad, no ve que ya tiene pavimentado todo, y la gente, la gente misma ya es como de ciudad (...)

(Texto entrevista No. 1, G.L. 60 años, Anserma, -Caldas. 2001)

El epígrafe de ambientación, ha sido muy recurrente desde varias manifestaciones al abordar

Cuadro No. 1:

INCORPORACIONES DEL SENTIDO DE PERTENENCIA AL PUEBLO			
AGUADAS		SALAMINA	
Objetivaciones Las objetivaciones son casi imperceptibles, pues no prima la instancia de explicarse y entirse como pertenecientes a un lugar, sino cómo el lugar se incorpora en los habitantes, hasta hacerlo existir a través de una "substancia identitaria", demostrada a través de señas discursivas como las del recuadro contiguo.	Sustantivaciones - "La agudeñidad es el respeto pues por lo que somos". - "La agudeñidad es de tradición, es mestiza, es lo de aquí". - "La agudeñidad se siente más identitaria", en el festival del pasillo, allí se ve la agudeñidad".	Objetivaciones - "La gente de aquí de Salamina es de apellido, es gente de bien". - "Nosotros los de Salamina nos sentimos atados a esto que ha sido siempre nuestro". - "Aquí los salamineños éramos de más categoría y ahora sentimos que hay un poco de decadencia.	Sustantivaciones La sustantiva no se percibe, puesto que el sentido de pertenencia se manifiesta a través de la imagen de los locales pertenecientes al pueblo como lugar, no hay hasta el momento manifestación de hacer que el pueblo se convierta en el definidor de identidad, más bien, es el nombre el pre-texto De identificación al lugar de Salamina en este caso
ANSERMA		RIOSUCIO	
Objetivaciones -"Anesrmeño que sea de aquí, es progresista" -"Los ansermeños sabemos lo de los caballeros pero somos gente de ahora" -"La señorialidad de Anserma ahora existe en otras cosas, aun que se nota la echada para abajo"	Sustantivaciones La situación final del análisis anterior es recurrente en el caso de Anserma, es decir, es el nombre el pre-texto de identificación al lugar. En Anserma ninguna de los discursos hasta ahora analizados muestran sustantivaciones en el nombre del pueblo mismo. Sin embargo, en algunos casos no muy extendidos, pero, existentes, se tiende a mostrar al pueblo a través de la señorialidad de ... Anserma	Objetivaciones -"La gente de Ríosucio, es de toda revuelta aquí" -"Son algunos sitios de aquí los que nos hacen que somos unos de aquí otros de allí" -"En tiempo de carnaval como usted ha visto, esto es un solo cantar de riosuceño"	Sustantivaciones Igual mente como en los casos anteriores no hemos podido establecer ninguna incorporación que nos lleve a hacer referencia a una sustntivación . Este es un caso muy singular, puesto que el concepto de riosuceño esta muy relacionado con la dimensión tiempo del territorio; es así como sólo aparece en "tiempo de carnaval" o cuando se hace referencia a las fiestas del pueblo . De lo contrario es como si se hablara de un lugar donde "muchas gente" gentes viven sin una idea de coterritorialidad en el sentido de pertenencia, tal como lo expresan las frases etnograficas
SUPIÁ			
Objetivaciones -"Los hijos de Supía sabemos que esta era tierra de mucho oro" -"Los pobladores de Supía hoy somos de todo y de ninguno (...) La gente es negra, indeigena, mestiza y de toda parte a veces" -"Los de Supía somos en fín de cuenta los que queremos este pueblo, los que estamos en él"		Sustantivaciones En el caso de Supía tampoco existe sustantivación alguna. En su referente cultural de definición del pueblo, se asemeja al Ríosucio, pero en su naturaleza se diferencia. Es un pueblo habitado por distintos "colores" y su representatividad la da el sentido de pertenencia a una historia lejanamente compartida. Es por ello que el pertenecer, el ser poblador de el sentirse arraigado a... Supía, se presenta con respecto a oposiciones claras de tiempo histórico en el pasado lejano en el presente proximal.	

los sentidos de pertenencia al pueblo en las distintas localidades donde se realizó el trabajo de campo. Pero además, el pueblo concebido como "algo de mayor relevancia", se asume no sólo como la imagen de ciudad, sino que se hace una incorporación en algunos casos objetiva y en otros sustantiva de lo que es ser nativo de, por ejemplo: Aguadas, Salamina, Ríosucio, Supía y Anserma. En algunos municipios, dicha incorporación objetiva aparece como la regla cultural de formar parte de, de ser de, de sentirse de. En otros en cambio, la incorporación se sustantiviza presentando el nombre del pueblo como la esencia misma de configuración de un lugar. Etnográficamente la cuestión se expresa así:

Desde el análisis del cuadro No. 1, todos los sentidos puestos en conceptos concretos o categorías nativas, unas veces objetivados y otras sustantivados, se intenta ofrecer en cada uno de los discursos expuestos, un sentimiento visual de pertenencia. Así, decir, aguadeñidad, salamineño, señorialidad de Anserma o Anserma Señorial, hijos de Supía, la gente de Riosucio, en la presentación del concepto mismo, se hace un esfuerzo por colectivizar en cada una de estas concretizaciones la puesta del pueblo por encima del “mero” y “marginal” concepto de pueblo. Dicho de otra manera, en todos los casos no se reivindica el concepto de pueblo como tal, pues existen localmente distintos conceptos nativos para nombrar el lugar municipal, denominado geográficamente pueblo. Se ha encontrado una gran gama de composición para objetivar y sustantivar el pueblo, de tal manera que permita tácitamente expresar una proximidad mayor con la ciudad y una lejanía considerable con el campo, con lo rural. Cada vez que se hace referencia a los sitios de mayor interés que congrega a los locales o como diría Jaramillo Salazar (2001), cuando se hace referencia a los territorios de socialización pública, se intenta reflejar contundentemente en ellos la imagen de ciudad, de hijos de hidalguía, de caballeros. Es una añoranza de viejas pertenencias a condiciones de escudos y de “patria noble”. Se acude a visualizaciones de “operetas”, de “cine”, de “grupos de tertulia literaria”, todo lo más cercano a lo que en el lenguaje del siglo XVI podemos llamar civilización. Esta imagen de pueblo-ciudad sin embargo, no es siempre la imagen contemporánea de ciudad llena de no-lugares como diría Marc Augé (1998), llena de luces, de avenidas

En todos los casos no se reivindica el concepto de pueblo como tal, pues existen localmente distintos conceptos nativos para nombrar el lugar municipal, denominado geográficamente pueblo. Se ha encontrado una gran gama de composición para objetivar y sustantivar el pueblo, de tal manera que permita tácitamente expresar una proximidad mayor con la ciudad y una lejanía considerable con el campo, con lo rural.

coloreadas, de cajeros automáticos o de centros comerciales; no, el pueblo-ciudad que se reivindica es aquél de la añorada imagen medieval de ciudad, en el sentido al que alude Caro Baroja (1966). Aquí existe una diferencia substancial entre los distintos municipios objetos de esta investigación. Para el caso de Anserma por ejemplo, es la conjugación de “un pueblo viejo” de un “pueblo que se ubicaba en otra parte (...) quizá en el actual San Pedro² porque los de allí dicen ser indígenas”, con la imagen de la zona rosa, que semeja algunos sitios de Pereira, ciudad modelo de progreso y con la cual se han creado algunos nexos sociales a través del comercio, que permite ver esta ciudad como el prototipo guía en muchos aspectos sociales. En este pueblo de Anserma, las primeras imágenes de centros comerciales, de bares y discotecas con letreros de, “se reserva el derecho de admisión”, se cotejan de manera socialmente incomprensible, pero culturalmente posible, con el esfuerzo por “plaquear la historia”; es decir, por bautizar con una placa en mármol como el símbolo de la acción de gracias, propia de los santos, a los personajes o hechos lejanos en el tiempo. Estas placas son puestas en las distintas viviendas o lugares del pueblo con la finalidad de que “hablen” de la importancia prócer de una historia señorial. Gabriel, el historiador encargado de hacer posible los dichos bautizos, sustenta así, nuestra referencia de acción de gracias:

(...) la gente ya no quiere más balcón y bareheque³, se cree que eso los deja atrás, la gente que no ha cambiado su casa es porque no tiene dinero, no porque quiera tener la Anserma

² Este lugar es lo que se conoce en Colombia como corregimiento, parte territorial intermedia entre el municipio y la más pequeña jurisdicción de éste, la vereda.

³ El bareheque es una mezcla de barro, con estiércol y algunas ramas que sirve como materia prima para levantar los muros

antigua. Es por eso que tenemos listo el proyecto de las placas de reconocimiento de los lugares, sitios y casas, pues aunque se modifiquen habrá una placa que hable de la gloria del lugar o de la gente que por allí pasó dando nombre a esta ciudad (Entrevista No. 2, G.M. 25 años aprox., Anserma, 2001)

Por el contrario, es Aguadas el pueblo más reivindicativo de un pasado histórico presentista. La alusión constante al Festival del Pasillo, que como es de conocimiento general, corresponde al vals europeo reapropiado criollamente y puesto en los mejores lugares sociales del país hasta llegar a constituirse hoy, como uno de los géneros de la llamada música colombiana. Las añoranzas de los tiempos de la opereta, de los cines, de los grupos literarios se conjugan con las descripciones de fondas y de arrieros colonizadores⁴. El imaginario de ciudad que exponen los salamineños (Salamina) y aguaderos (Aguadas) en su representación de cada uno de sus municipios, corresponde más a lo que Caro Baroja denomina el sistema ciclópeo de "los viejos lugares comunes". Podemos adoptar para nuestro análisis concreto, el concepto de sistema ciclópeo pero no en el sentido de la "inocencia perdida" a la que alude el autor en su referencia a lo rural lejano o del pueblecillo perdido. Para nuestra inclusión, el sistema ciclópeo al que pertenecerían Aguadas y Salamina, es el que hace alusión desde el marco de tradición, a la conjugación de imágenes para nada dissociables tales que: una forma material, que se pone en lo gráfico, plástico o arquitectónico y que en la mayoría de los casos evidencia una representación directa o indirecta, inmediata o transpuesta, de un referente material, moral o intelectual de lo que es la "cabecera municipal". Esta presentación revivalista del medio y los elementos que componen la imagen de ciudad

El imaginario de ciudad que exponen los salamineños (Salamina) y aguaderos (Aguadas) en su representación de cada uno de sus municipios, corresponde más a lo que Caro Baroja denomina el sistema ciclópeo de "los viejos lugares comunes".

–de Agudas, de Salamina- como ciclópeas, está asociado directamente a lo que según Augé (1997) son las imágenes mentales, ligadas a las percepciones o a los efectos de la representación histórica de palabras y conceptos nativos.

Ahora bien, podemos preguntarnos si ¿la imagen visual tanto histórica como contemporánea de Anserma, Aguadas y Salamina, constituyen una categoría singular? o si ¿no es más bien, el resultado de una mezcla de esas categorías que se encuentran ligadas entre sí, a través de un pasado vuelto actualidad, ya sea por la reivindicación patrimonial o por lo legendario de su historia?

Riosucio y Supía tan próximas físicamente entre sí, son municipios ligados más hacia atrás, que hacia delante, son lugares que se encuentran en el espacio del tiempo festivo, en las coyunturas de celebración, más no la cercanía de territorios próximos. Aquí podríamos decir con Lindón (2000), que el territorio como modo de organizar la experiencia sensible si existe, pero que la territorialidad entendida como la relación que el individuo establece con ese territorio no. La conexión de sentido de lugar entre poblaciones tan próximas no se refleja en el contacto cotidiano con la "ciudad de Supía", se establece a través

del corregimiento de Guamal (título este que los lugareños no aceptan por cuestiones de asignación de impuestos), que siendo habitado por una población eminentemente negra, forma parte jurídica y política de un resguardo indígena de Riosucio.

Pero en sus presentaciones de cabecera municipal, cada una acude a su capitalización de historia. Por un lado, Ríosucio se presenta reiteradamente a través de su carnaval, de su "tolerancia étnica" y de los constitutivos de dos

⁴ Las fondas en la "Región paisa" es lo que corresponde a bares rurales, donde algunas veces se puede comer e igualmente realizar riñas de gallos y hasta bailar si es del caso, es decir, la fonda es lo que podríamos llamar un "espacio lúdico de fiestas total". El arriero es el campesino, andariego y en este caso colonizador.

parques que según sus pobladores, son la prueba “viviente” de haber existido riñas sociales, pero que en la actualidad han sido saldadas por la idea colectiva de riosuceños⁵. No obstante, dicha idea es más expresada por los “sabedores urbanos”, personajes políticos o representativos de la cabecera municipal, puesto que los indígenas se presentan como “de la parcialidad indígena de (...)”, o del resguardo de (...) y no de Riosucio, pero la idea de un riosuceño como aquella que prima en Salamina por citar solo un caso, no existe aquí.

Supía por su parte, muestra desde sus monumentos hasta sus archivos, la gloriosa pertenencia a la antigua Gobernación de Popayán⁶, su pertenencia al occidente, sus más de quinientos años, sus aún extractables minas de oro. Si tomamos el análisis de un buen número de las entrevistas dialógicas con las personas mayores de la localidad, podemos plantear por un lado las posiciones de los intelectuales doctos, quienes ven a Supía como la otrora ciudad del oro y como el ahora pueblo un tanto minero un tanto caña-azucarero. Pero desde las narraciones de los intelectuales más cotidianos, Supía está puesta aún en un territorio rico e inexplorado. Al contrario de Anserma, Supía no muestra su historia pasada en placas que sirven de acción de gracias, Supía muestra sus monumentos, monumentos que a través del trabajo con las jóvenes generaciones, se pretende incorporar como patrimonio, es decir en una unión de la historia con la tradición.

Sin embargo, después de todo este recorrido, podemos decir que todos los municipios tratados aquí tienen en común el “no pertenecer a Caldas”, el sentirse o excluidos por Manizales o de Manizales. Así, esta aseveración tiene gran peso en la complejidad de las nuevas conformaciones poblacionales. El Aguadas de hoy “ve” a Manizales como el “pueblo chiquito lleno de aguadeños”:

***Sin embargo,
después de todo este
recorrido, podemos decir
que todos los municipios
tratados aquí tienen en
común el “no pertenecer a
Caldas”, el sentirse o
excluidos por
Manizales o de
Manizales.***

“nosotros los antioqueños”, decía un lugareño de Aguadas en una de las entrevistas abiertas y a profundidad. Los salamineños por su parte argumentan: “Los de Salamina somos los que le hemos dado el nombre a Manizales, la gente de buena alcurnia de Manizales es de aquí (...) podemos decir que casi Manizales es Salamina”. La gente de Riosucio también pone su parte: “Nosotros los de Riosucio, somos cercanos a Medellín y más históricamente a Santana de los Caballeros de Anserma, {actual Anserma}”.

Y en Supía se dice: “Supía ha sido siempre del occidente del país, Manizales es sólo la capital que nos tocó, pero Manizales es un pueblo grande”. Anserma, se siente más cercana a la vecina capital de Manizales: “Anserma tiene más empatía con Pereira, Manizales nos dejó que nos fuéramos para Pereira”. Así, en términos de uno de los narradores “Manizales se quedó sola con Chinchina y Villamaría, porque a ese pueblo grande no le cabe más que la gente de allí mismo, sino dígame que han hecho por nosotros?”

Un problema o una situación que pareciera una cuestión puramente administrativa o política, ha pasado a convertirse en un inconveniente social y cultural de peso, en la medida en que las figuras y los esquemas de pertenencia con el departamento y su capital, no juegan otro papel sino el de simple ilustración.

El segundo problema, estrechamente ligado al primero, es la relación con las imágenes de configuración de la ciudad-pueblo y los instrumentos de configuración –de los cuales ya hemos hablado– de dichas imágenes. Puede estarse presentando en esta medida, lo que Augé (1997) ha llamado un efecto boomerang con contra-ataques estereotipados sobre una ciudad, que ha sabiendas de haberse constituido muy posteriormente a muchos de sus municipios de influencia, no ha

⁵ *Gentilicio de Riosucio*

⁶ *La Gobernación de Popayán era la denominación de gran extensión de tierras desde el actual departamento de Nariño, hasta el hoy Chocó y parte de Antioquia*

direccionado aparentemente ningún trabajo social para “ensamblar” estas diversas pertenencias culturales. A nuestro parecer, no se trata de construir solamente vías de comunicación con la capital, o mejorar las vías ya existentes, el trabajo social del que hablamos debería apuntar a establecer una relación efectiva instrumentalizando los distintos status generacionales, ocupacionales y proyectivos de las poblaciones. No es suficiente con articularse al calendario ritual (carnavales, festivales, efemérides), no, este es un trabajo que corresponde más a las instituciones de tipo nacional, pero al Departamento le competen instaurar estrategias a través de la vida cotidiana, como espacio más significativo de la vivencialidad de una cultura, grupo o colectividad, para tender hilos conductores de pertenencia a Manizales como capital y a Caldas como departamento, que supuestamente agrupa estos municipios.

II

De estas fibras sociales en dilatación bajo el punto fijo que se le impone al pueblo de “servir” a la ciudad, veamos a continuación apoyados en nuestro trabajo de campo, los primeros eslabones de la inclusión de una nueva economía en el llamado Eje Cafetero, que a favor de la imagen del poder económico ganado a nivel nacional e internacional, y hoy en decadencia productiva, se viene inculcando a los pobladores de estos municipios a que vean en ésta, la reactivación de una economía alterna mediada por lo que algunos técnicos que trabajan en la cuestión, le han llamado la “creación de una identidad”. El caso concreto de Anserma por ejemplo, presenta un trabajo de inclusión del cultivo de morera para la fabricación de seda, bajo la premisa de poder dar una “alternativa identitaria” a un municipio que “por tradición ha tenido una identidad cafetera”. Uno de los entrevistados o narradores genéricos⁷ sustenta dicha inclusión a la vez identitaria y económica, dentro de un proceso inicial de resistencia, pero luego de aceptación hasta de la población llamada más “tradicional”, veamos más oralmente la puesta en escena de la situación:

(...) hay mucha tradición cafetera y eso hace que a la gente le parezca que lo nuevo puede ser

peligroso, entonces ese puede ser un factor. Pero sin embargo, eso se ha ido cambiando y uno hoy ve agricultores [de café] de mucha edad y de mucha tradición, pero que además son conscientes de que tienen que diversificar (...) (Entrevista No. 3, T.M. 30 años aprox. Anserma 2001)

Los atributos lógicos de reivindicación puestos en frases como “muchísima tradición cafetera” y “agricultores [de café] de mucha edad y de mucha tradición”, tienden a generalizar las relaciones de connotación de un “mundo por excelencia de café”. Pero más allá de la ganancia de ver nuevas posibilidades en un mundo de tanta tradición, lo que nos interesa resaltar son más las funciones simbólicas que económicas, en la mencionada diversificación. Veamos en esta medida dentro de la misma entrevista, cómo aparece la reivindicación del agricultor cafetero en un grado más elevado de pertenencia con este papel social, a través de lo que ellos llaman –los técnicos- la producción, de quien cultivando lo mismo –morera- deviene más marginal en el mismo sentido de producción:

El agricultor del Cauca digamos que es diferente al agricultor de la zona cafetera y es porque en el Cauca los agricultores por ser de una extracción indígenas, entonces son agricultores que no tienen muchas aspiraciones económicas entonces, manejan unos niveles de productividad, bueno no tanto de productividad, sino de producción muy bajos en comparación con los agricultores que nosotros manejamos en la zona cafetera (Entrevista No. 3)

Si a lo anterior le agregamos el factor identitario al que nos referíamos más arriba, vamos a encontrar una vía pertinente de relación con aquello de “trabajar la identidad”, “crear la identidad”; dentro de esto mismo observemos entonces, cómo en la siguiente alusión, aparecen signos flotantes de contexto, es decir, que sin que hayan de manera objetivable significantes para denominar una realidad, la suplimos con dichos signos:

[Después de 12 años que tiene el programa de la cericultura] es la identidad de un municipio y de un municipio que ha sido cafetero por excelencia, entonces pienso que hemos logrado transformar

⁷ Es decir, entrevistados que no necesariamente forman parte de la población o cultura, pero que están involucrados en la realidad social de la misma

en algo la mentalidad de los cafeteros. (...) [y] el reinado y la feria en el municipio se hace para darle una identidad en el municipio (...)

Esas apuestas de creación de identidad, y sus énfasis de entrar a ellas a través de lo que se asume es la vía de tradición, la agricultura, llama poderosamente la atención, si pensamos en que la tendencia aparentemente generalizada en esta región, es la de "huir hacia lo más contemporáneo, lejos de la idea de campo, de campesino", y entrar a la era de grandes autopistas, idea esta consolidada institucionalmente en lo que se conoce como el proyecto "Autopista del Café". El interés de estudio por los orígenes, dinámicas y sentidos culturales y su puesta en lo social, de lo que podemos llamar "El antiguo Caldas" o "Eje Cafetero" quizá, continúa siendo el centro de atención de nuestro grupo de investigación, pues estamos evidenciando en ello, elementos de rico análisis teórico, para nuestras proyecciones sobre el concepto de región entendido como una "localidad pluricomunal", asumiendo el concepto de comunidad como una estructura performativa.

Veamos a continuación, un hilo final que nos brinda más posibilidades a la continuación de este proyecto que se perfila como "territorio y cultura en el país paisa", cuyos elementos de partida, hemos encontrado en esta entrada de "Etnografía y Etnología de Manizales y su Región de Influencia".

III

Al plantear la cuestión en primera instancia en términos de "amenaza de disgregación" como abusivamente apocalípticos y por otro lado, como si la situación fuese una especie de nueva ágora en términos de los desarrollos sobre la socialización indirecta, pareciéramos inducir la referencia a unas culturas "hechas desde lo unitario", pero compartidas desde la tendencia regional. No obstante, creemos que la antropología se encuentra en buena posición para abordar de manera original los interrogantes que de ahí puedan sugerirse. Esta ciencia ha trabajado sobre las imágenes de los otros, sus relaciones con sus alternos y sus mismos. Por otro lado, su objeto central es el de las relaciones de identidad y de alteridad y, sobre todo, la manera en que la identidad individual o colectiva, en contextos diferentes, se construye a través de la

simbolización de las relaciones con el otro como diría Marc Augé, en la ya citada publicación. Interrogar el imaginario actual de las relaciones entre los municipios que componen el Departamento de Caldas, puede permitirnos identificar ciertos desafíos de la vida social contemporánea de Manizales y su región de influencia.

La relación de la región desde un punto de vista antropológico, es interesante por tres razones: 1.

Por sus relaciones con el imaginario cultural del constitutivo de Caldas como territorio y como territorialidad; 2. Por los planteamientos locales individuales y colectivos de cómo la conciben o de cómo la reciben en sus relaciones con "la gente de la capital", que contribuye también a enriquecer y a modificar la idea de Departamento; 3. Finalmente, con respecto a las relaciones que mantiene con el exterior, a través de las distintas sustentaciones de pertenencia (al occidente, a Medellín, a Pereira,...), pero que no obstante, está ligada de una u otra manera a la historia no colonial, no legendaria, no prócer, pero sí construida alrededor de unos dimensiones que más allá o más acá son eso mismo, históricas, sociales, económicas, políticas y hasta religiosas. Y si vamos a decir con uno de los informadores locales, que "Caldas no pasa de ser una invención, porque no está en las Crónicas de Indias que sustenta la creación de verdaderas ciudades con historia", podemos decir entonces, que ante todo, la creación no es solamente la capacidad de inventar una ficción, es tal como lo expresa C. Metz (1977) la existencia constituida por historia, y mucho más generalizada, de un régimen de funcionamiento históricamente incorporado y socialmente reglamentado y que

la tendencia aparentemente generalizada en esta región, es la de "huir hacia lo más contemporáneo, lejos de la idea de campo, de campesino", y entrar a la era de grandes autopistas, idea esta consolidada institucionalmente en lo que se conoce como el proyecto "Autopista del Café".

además, tiene consecuencias institucionales, sociales y prácticas de todo orden. La creación de un nuevo barrio –por citar la unidad más pequeña– por ejemplo, tiene influencia sobre los gustos y los imaginarios que la han hecho posible.

Todos los análisis anteriores, los hemos emanado de los distintos actores sociales que hemos abordado en las entrevistas tanto dialógicas como abiertas y a profundidad, permitiéndonos esto, establecer el contacto imperativo entre lo estatutario y lo generacional, rango vital en los planteamientos de la investigación. Así, hemos compartido con Marc Augé, que el imaginario colectivo informa siempre de una manera más o menos acentuada, al imaginario individual. De ahí, la posibilidad de hacer intervenir lo simbólico cultural en la interpretación de los sueños individuales. Pero hay que prestar atención también, a los estrechos lazos que unen el imaginario colectivo, a las formas literarias que no son, contrariamente a la evidencia, exclusivos de la invención individual: leyendas, cuentos o lo más colectivizado, ideológico y sagrado, los mitos. Estas figuras culturales también vienen siendo analizadas a lo largo de esta investigación, puesto que es quizá en dichas figuras, donde el sentido de pertenencia a ese patrimonio etnográfico territorial que es el pueblo y que ellos ven como “pequeña ciudad” o como “ciudad en construcción”, en oposición a Manizales como “pueblo grande”, donde hemos visto mayor influencia del esfuerzo colectivo por unificar la voz del “pueblo” singular y único. Estos discursos más elaborados e intelectuales puestos en leyendas, cuentos y mitos, repercuten evidentemente sobre los imaginarios individuales y colectivos. Además, nos podemos preguntar con Augé, si la existencia de las historias de ficción, por el juego que introduce en su relación con el mito, ¿no establece quizá con él una relación a la vez de distancia y de proximidad, una ambigüedad, que es para nuestro caso la condición problemática de la adhesión colectiva a Caldas? En estas figuras recogidas podemos encontrar en cuanto al sentido de pertenencia polos opuestos, pero en cierta forma complementaria. Existen en ellos, figuras y hechos que constituyen de una cierta manera, la memoria del grupo, recapitulan su saber, son los que permiten la unión social, existe una absoluta confianza en lo asumido por quien narra –“yo lo vi, yo lo sentí”- o por la citación hecha en figura de comentario –“dizque lo vieron, así cuentan”-

aunque se sabe que lo que dice no es la realidad absoluta. Pero podríamos preguntarnos aquí entonces, ¿de dónde proviene tal confianza en el situar a través del relato los sentidos de lo que es, u originó el pueblo? Según el autor que venimos citando, es la confianza en sí misma, en su propia cultura, en su propia manera de pensar y en el hecho de que, rápidamente, aparece la idea de que todo esto constituye lo que se llama la ficción, es construcción propia frente a la legitimación y al asumir lo que se siente propio.

Las narraciones míticas dentro del campo social anteriormente sustentado, definen pertenencias en la reapropiación mítica local. Podemos encontrar en esta medida, las puestas en texto y los matices particularmente reapropiados de Santa Bárbara en Anserma, que mientras los textos místicos de la Iglesia católica castellana la presenta como uno de sus patrimonios sacros, casta, inteligente y redentora, con todas las descripciones propias de un personaje intercesor entre Dios y los humanos, y con ello pleno de las virtudes referentes de tal status, los locales de Anserma, presentan a esta santa con una redención de contexto lugareño bien sugerente, veamos un extracto del texto completo de la narración sobre el origen de esta santa:

Anselma Bautista, hermosa mujer caleña vino a la incipiente aldea de Anserma en el año de 1750. El negocio principal para establecer en el poblado era el cuerpo fresco y juvenil y la astucia características de la mujer perversa (...). Corría el año de 1750 y el sacerdote (...) celebraba la consagración del pueblo a Santa Bárbara por el excelentísimo señor obispo de Popayán (...). Al día siguiente Anselma con manto bordado en oro, sandalias a la usanza romana y la palma del martirio en la mano se hizo trasladar en andas, a semejanza de la procesión anterior por todo el poblado (...) al otro día las gentes vieron con sorpresa la formación de un profundo lago en la propiedad de la Bautista (...) sólo había agua, mucha agua (...). El padre hizo una procesión de desagravio (...) y ordenó que la imagen de Santa Bárbara (...) fuese [empacada] para abandonar la villa. (...) Al día siguiente [el sacerdote] acompañado del pueblo (...) viajaba [con la imagen] rumbo a Popayán. Pero ocurrió algo especial, San Bárbara se hizo remisa al llegar al punto donde existe hoy el parque Arango Zea (antes plazuela de Santa Bárbara). El peón que la llevaba sintió que la imagen se aplomaba de tal manera

que cayó jadeante bajo su peso. (...). [las campanas que acompañaban la imagen cayeron en el río Risaralda en el punto del Charco Negro y aún vibran] especialmente en tiempos de Semana Santa. (...) respecto al lago [en el que se convirtió Anselma Bautista] existió hasta finales del año pasado. Era tan extenso y profundo que se podía navegar en balsas por épocas de invierno y en él cazaban patos silvestres. (...) El lago tuvo que ser disecado por medio de desagües hacia el occidente por la carrera 5ta. Sus aguas bajaron estrepitosamente y con fuerza arrasadora hasta el río Risaralda (...) [más tarde] en [el cráter dejado por el lago se construyó] la Normal de Señoritas a partir del año 1958.⁸

Tal como lo he planteado en otro texto (2000) dentro de otro contexto andino, "el modo como se recrea la historia en los mitos, pone de manifiesto cómo la memoria se presenta en un proceso total de mensajes reificados en los discursos sociales, que bien podríamos llamar una reescritura de la historia" (Nates, 2000: 27) a la manera local. Las alusiones a santos que se mueven, que se enfadan, que se transforman, es decir que tienen de cierta forma características humanas, pueden sugerir si analizamos la construcción y la reproducción de la memoria en la narración, niveles de conciencia distintos: uno, dirigido hacia un bricolage narrativo que modifica y reordena los acontecimientos históricos, a favor de una reapropiación nativa. Otro, en función de los mecanismos de la memoria colectiva, desde donde se muestra un "recorte" del pasado y se opera censuras sobre los elementos de ese pasado restituyéndole narrativamente la legitimidad del accionar del "pueblo". Tal como lo he expresado en el texto citado más arriba, el discurso cultural es manejado al mismo tiempo como principio estructurante y modalidad representativa de la realidad (Opcit)

Así, este "montaje" mítico se convierte en uno de los ejemplos etnográficos de resguardo social, sobre la presencia histórica de los pobladores nativos de los pueblos –para este caso de Anserma– por encima de las historias de conquistadores, próceres castellanos y colonizadores autóctonos.

Hoy, en un lugar de lugares globales, dónde se presentan imaginarios múltiples sobre la tendencia

del mundo por mundializarse de lo propiamente local, los pueblos de regiones piden otra cosa. Piden la presencia a manera de interacción que los saque de las similitudes con el campo, pero que no se les asimile a la ciudad, donde las miradas sobre ellos van en doble vía, los rurales que los ven como cabeceras y los ciudadanos que los ven como posibilidades primitivas, en el sentido que Caro Baroja le da a lo ciclópeo. Posibilidades primitivas que deben permanecer intactas, para que los ciudadanos pasen sus días de descanso o vivan sus añoranzas de infancia. Estos pueblos reclaman hoy el espacio de lo que podríamos llamar la glocalización de las provincias, en el sentido estricto de partir de lo local para ver lo universal y no de la asimilación de los segundos por los primeros. Dicho más elaboradamente, entendemos por glocalización de las provincias, la posibilidad de la inclusión de una visión externa, de "tradición mayor" con la base de la "pequeña tradición" como diría Redfield. Y en esta medida podemos citar lo planteado por Cátedra (2000), cuando haciendo referencia a estas cuestiones argumenta que: "La Gran y Pequeña Tradición puede ser subsumidas a diferentes dicotomías (cultura alta/baja, clásica/folk, oficial/popular, educada/analfabeta, conscientemente cultivada/dada por hecho...). La Gran Tradición sería propiedad de unos pocos reflexionantes que la mantienen en escuelas o templo frente a muchos irreflexivos [o reflexivos no teóricos] de la pequeña que la transmiten a través de su tradición oral. Son pues dos corrientes de pensamiento y acción" (Cátedra 2000:42-43). Y nosotros agregaríamos además, que la una no tiene o no debe mejor, subsumir a la otra, pues el principio propio de la alteridad y la otredad que nos hace coexistir, se difuminaría asimilándonos a todos dentro del invento de la palabra "humanidad". Palabra ésta que abruma la diversidad que nos acompaña en todos los mundos que tenemos y vivimos posibles. Como voz obligada de traer aquí, la llamada postmodernidad aparece convirtiendo a los pueblos (desde el boom de la escuela de Chicago de los años de 1970) en el escalón evolutivo inmediatamente anterior a la "civilizada ciudad", a la sobreabundancia de imágenes que no pretenden trazar un bosquejo de una nueva coexistencia de ese vacío del Imaginario Colectivo y del exceso de imágenes. En este sentido, y volviendo a Marc

⁸ Tomado de la narración completa que aparece en el libro local: *Fundación de Anserma*, autores varios, sin inclusión del año de publicación

Augé, podemos decir que estamos colonizados pero sin saber por quién, colonizados por la imagen, pero sin saber de dónde viene y ni siquiera saber lo que representa. A pesar de estas colonizadoras contemporaneidades, la tendencia del territorio infante o pueril se sigue buscando en los pueblos.

Se exige por un lado, atraer al pueblo hacia su asimilación de progreso y de desarrollo y por otro, hacia su permanencia en la etapa del recuerdo de la historia colectiva.

BIBLIOGRAFÍAS

Bibliografía Teórica

- AUGÉ, Marc. 1998. *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Editorial Gedisa, Barcelona
- _____ 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Editorial Gedisa, Barcelona
- BERIAIN, Josetxo. 1997. *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad.* Editorial Anthropos, Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre. 1991. *El sentido práctico.* Madrid: Taurus.
- _____ 1995. *Respuestas por una antropología reflexiva.* Editorial Grijalbo, México.
- CARO BAROJA. 1965. «La ciudad y el campo o una discusión sobre viejos lugares comunes». En: *La ciudad y el campo.* Editorial Alfaguara, Madrid
- CONERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember.* Cambridge University Press.
- COSGROBE, Denis E. 1985. *Social formation and symbolic landscape.* Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey.
- CHARTIER, Roger. 1995. *El mundo como representación.* Editorial Gedisa, Barcelona
- DEVILLARD, María José. 1993. *De lo mío a lo de nadie.* Editorial Siglo XXI, Madrid
- DI MEO, Guy. 1998. *Geographie sociale et territoire.* Editions Nathan, París
- _____ 1991. *l'Homme, la Société, l'Espace.* Editions Anthropos, París
- GARCIA, José. 1976. *Antropología del territorio.* Taller de ediciones Josefina Bentacor, Madrid.
- GEERTZ, Clifford. 1996. *Los usos de la diversidad.* Editorial Piados, Barcelona.
- NATES, C. Beatriz. 2000. (Compiladora). *Memorias I Seminario Internacional sobre*

- Territorio y Cultura, Ediciones Abya-Yala, Quito*
- NORBERT, Elias. 1989. *Sobre el tiempo.* Fondo de Cultura Económico, Madrid
- VICENTE, Manuela. 1997. *L'emprise des groupes sur le territoire dans le contexte villageois.* Editorial Universidad de Nantes, Paris.

Bibliografía Temática Parcial

- JIMENEZ Octavio Hernández. 1988. *Camino real de Occidente.* Imprenta Departamental de Caldas, Manizales
- JARAMILLO MEZA. 1951. *Libro de Oro de Manizales.* Editorial Municipal, Manizales
- CEVALLOS, Espinosa. 1991. *Manizales de Ayer y de Hoy.* Editorial Municipal, Manizales
- ROBLEDO, Emilio. 1916. *Geografía médica y nosológica en el departamento de Caldas: Precedida de una noticia histórica sobre el descubrimiento y conquista del mismo.* Editorial Municipal, Manizales
- GARCÍA, Antonio. 1978. *Geografía Económica de Caldas. Segunda edición.* Editorial Municipal, Manizales
- GIRALDO, Z. Luisa Fernanda. 1983. *La Colonización Antioqueña y la fundación de Manizales.* Editorial Universidad de Caldas, Manizales
- MORALES B. Otto. 1962. *Testimonio de un Pueblo. Segunda edición* Editorial Municipal, Manizales
- VALENCIA LLANOS, Albeiro 1990. *Manizales en la dinámica colonizadora 1846 – 1930.* Editorial Universidad de Caldas, Manizales
- _____ 1996. *Vida Cotidiana y Desarrollo Regional en la Colonización antioqueña.* Editorial Universidad de Caldas, Manizales

"Flores" Emil Nolde



