

no es la UoA. Para emprender el viaje por su

En los es tu que es como un viaje para mí. En los es tu que es como un viaje para mí.



KOGORÓ

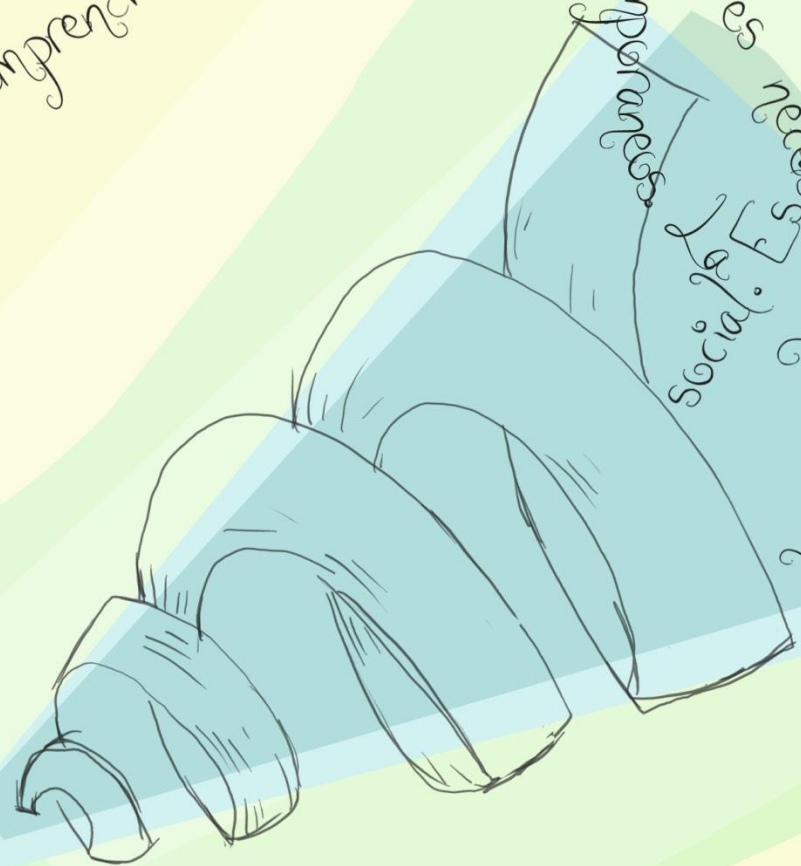
REVISTA VIRTUAL DE ESTUDIANTES DE ANTRPOLOGIA

no es la UoA. Para emprender el viaje por su

es un viaje para mí. En los es tu que es como un viaje para mí.

social. Es necesario hablar un

empreses



VOLUMEN II
ENERO - JUNIO
2011

SUCINTA HISTORIA DEL NÚMERO DOS DE KOGORÓ.

DARÍO BLANCO ARBOLEDA

Tengo unos dos años y medio desde que llegué al departamento de antropología de la Universidad de Antioquia, en aquel semestre me permitieron dictar la materia especial “músicas e identidades” y el ejercicio final para evaluar el curso (lo que muchas veces es concebido como el trabajo final) no era tal en mi caso. Pensé en la utilidad de que l*s estudiantes escribieran un artículo de la justa manera como son presentados a las revistas de ciencias sociales.

Consideré que, independientemente de la calidad final de los mismos, el ejercicio de escritura podría ser profundamente educativo dentro de un terreno en el que la academia, y sus parámetros, progresivamente nos invita y las más de las veces empuja. No podemos olvidar que, en nuestra universidad y en sus pares en el mundo, las aprobaciones, la jerarquía, los ascensos, y los ingresos, están determinados por lo que se publica y dónde se hace.

Sin embargo, y a contrapié con esta marcada inercia académica, cuando al final del curso fui regalado con un puñado de artículos de buena factura, me encontré con la ausencia de un lugar dónde someterlos a un proceso editorial. Pregunté, con cierta insistencia, por la posibilidad de una revista de estudiantes y recibí algunas respuestas vagas. Algunos señalaban proyectos de ese orden que habían quedado truncos y otros una pretérita sección dentro del *Boletín de Antropología*, donde se les publicaba. Lo cierto es que los primeros no habían logrado la anhelada y compleja continuidad y en el segundo las propias inercias impuestas sobre las publicaciones académicas, y los parámetros de medición y jerarquización de las mismas, habían convertido en inviable lo que otrora fuera posible.

En ese punto comencé a abogar por la creación del espacio con colegas y con el entonces Vice Decano (Ramiro Delgado) quien con precisión me contó de las primeras experiencias como la revista Hurgar, otras intermedias que no logro recordar, y la más

reciente Kogoró. Me planteó dos caminos, que él veía con cierta claridad, uno era empezar de cero y el otro intentar retomar, y dar continuidad, al espacio logrado por Kogoró. Mantuve mi insistencia por un tiempo hasta que paulatinamente el poco eco logrado me hizo pensar que no se alcanzaría en el corto plazo y lo archivé en la gaveta mental bajo el doloroso rubro de inconclusos-pendientes.

En algún punto cuando ya mis preocupaciones eran otras, me sorprendió mi colega Luís Vidal, actor fundamental en la primera parte del proyecto, quien motivó, y vendió la idea, a algunos estudiantes como Germán Negrete y Felipe Gallo quienes conjuntamente comenzaron a generar acción y finalmente pudimos tener la primera reunión del comité editorial de la revista, hace ya más de un año. En ese punto tuvimos que tomar la decisión sobre cuál de los caminos seguir y con bastante unanimidad consideramos que el primer número de Kogoró tenía la calidad y la esencia de lo que nosotros queríamos forjar, inclusive detalles como el nombre de la revista los consideramos como afortunados.

De esta manera buscamos contactarnos con los estudiantes que lideraron el proyecto y así Santiago Cadavid, quién no pudo asistir pero mandó el recado, y Héctor Carmona, tuvieron la generosidad de cedernos su hija, sin ninguna condición salvo respetar su primer número en completa integridad. Sea este el momento de reconocer su noble gesto.

A partir de ese momento iniciamos labores y el número dos sufrió muchos problemas por falta de coordinación, y a causa del apoyo intermitente, que llevó a que de ese primer comité solo queden hoy los dos estudiantes señalados anteriormente. Uno el director y el otro encargado de la edición y el montaje en la red tuvieron, la mayor parte del proceso, la carga sobre sus hombros, misma que más de una vez los llevó a pensar en desistir por lo dispendioso, arduo y solitario del esfuerzo. Hoy bajo el júbilo de este lanzamiento me corresponde brindarles una palmada en la espalda por su tesón y carácter en aquella antípoda.

En un segundo tiempo, ante las complejas tareas de coordinación del lanzamiento, los trámites burocráticos y de diseño gráfico, Verónica Builes destacó por su diligencia y

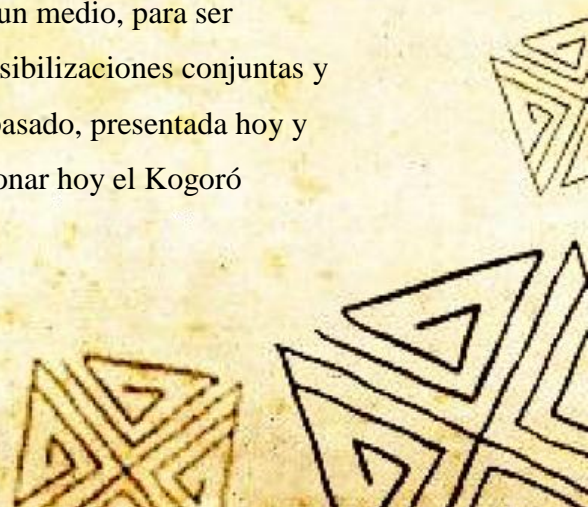
aptitudes artísticas, mismas que comparte con Julián Castañeda quien asumió a su lado la fundamental labor de diseño. Me queda destacar el trabajo del resto del comité editorial Ana Soto, Carlos Sánchez y Jason Zuluaga quienes apoyaron en la selección de los artículos y otras tareas asociadas.

En este punto llega la inevitable frase de cajón, pero no por eso no menos verídica, la revista que se presenta hoy es el producto del trabajo de ellos y de l*s estudiantes quienes les confiaron sus artículos, materiales audio-visuales y diversos textos. El Departamento de antropología conformado por docentes, estudiantes, colaboradores administrativos y egresados, debemos declararnos en regocijo. Personalmente mi satisfacción es la de quien ve crecer, hacerse fuerte y agraciado, el proyecto sembrado y con él a sus gestores.

Hoy encomiamos, sin embargo mañana debemos afrontar nuevos retos. El primero es lograr la continuidad de las ediciones, para que se cumpla nuestra meta de un número semestral que recoja los materiales de cada periodo académico. Para alcanzarla necesitaremos del apoyo de todo el departamento. Es fundamental que se considere la idea de que algunos de los materiales evaluativos de los cursos sean pensados para ser publicados en el Kogoró. Así mismo, otro tipo de ejercicios comunicativos, no tan académicos, o desde otros lenguajes como los audio-visuales, producidos por l*s estudiantes son vitales por lo que les hacemos la más cordial invitación a remitirnos sus trabajos. De igual manera debemos buscar el camino a los recursos que nos permitan además de la edición virtual una impresa.

Kogoró -que significa caracol- simboliza un llamado, un ejercicio comunicativo, acto central que nos convoca en la revista. El comunicar, que remite a la idea de poner en común, implica que la disciplina que inculcamos desde las aulas, oficinas, pasillos y espacios virtuales sea recibida, asimilada, apropiada y transformada por l*s estudiantes quienes a su vez generen mensajes que deben tener un espacio, un medio, para ser compartidos, admirados y discutidos, creando escenarios de sensibilizaciones conjuntas y cruzadas. Esa es la imprescindible tarea que fue asumida en el pasado, presentada hoy y que les espera a todos ustedes mañana. Así entonces hacemos sonar hoy el Kogoró

Medellín al 19 de mayo de 2011



A MANERA DE EDITORIAL

GERMAN NEGRETTE ANDRADE
DIRECTOR

En la Revista Kogoró proponemos para cada nuevo volumen exponer la obra pictórica de un artista; en esta oportunidad la invitada es Débora Arango, hacemos una breve reseña de su historia de vida, pasando por su infancia en Envigado, su formación como artista y los productos de su obra, el perfil político, para llegar a los años de ocaso en Casa Blanca.

El grueso de los artículos empieza con *“Mamá pase a la UdeA”* de Simón Atehortua, una relato ligero que cuenta las impresiones de un estudiante nuevo en la Universidad de Antioquia, en función de las clases, los motines, las visitas a Bantú. Luego continuamos con textos de corte académico: *“Los rostros del poder, una historia desde las elites”* de Daniel Grisales y María Maya, nos presenta las formas de concentración del poder en Ciudad Bolívar –Antioquia desde la época de La Violencia hasta la actual configuración del mapa de poder del municipio. *“¿La cultura se lleva en la sangre?, problemáticas frente a la concepción de lo contingente”* de Diana Barrero, trabaja las problemáticas y retos que abordan los estudios culturales con respecto a las definiciones y orientaciones para las políticas de identidad nacional, ofreciendo algunas definiciones de identidad, exclusión, marginalidad e inferioridad. *“El espejismo de Tipacoque. Una mirada a la obra de Caballero desde otra perspectiva”* de Clarisa Martínez, es un recorrido a través de la obra *Tipacoque* de Eduardo Caballero Calderón que recrea la situación del campesinado boyacense de principios del siglo XX y la de los hacendados de la época, dando cuenta del entramado de relaciones que se tejían en torno al territorio. *“Representaciones visuales religiosas: La imagen en la construcción de la identidad”* de Natalia Bocanumenth y Simón Puerta, indaga por la relación entre los imaginarios religiosos y la construcción de la identidad local a través de las representaciones visuales religiosas, la recurrencia con la que se encuentran en el municipio de Ciudad Bolívar, su disposición espacial y las formas como las personas las conciben como parte de su vida cotidiana. *“¿Cómo el colonialismo y la cultura moldean los afecto en Colombia?”* aquí Margarita Cardona plantea una serie de postulados a propósito de la pregunta de ¿qué es ser hombre o ser mujer para los colombianos en función de la tradición judeo-cristiana? Con las líneas: emotividad y relaciones de género. *“La subordinación del cuerpo femenino. Una exploración de las relaciones de poder subyacentes al ejercicio de la prostitución”* Ana Cristina Soto y Verónica Builes presentan la problemática de prostitución espacializada en la zona de tolerancia de Ciudad

Bolívar, dinámicas analizadas a la luz de los planteamientos de Michel Foucault y Pierre Bourdieu sobre el poder y la dominación masculina, y la constitución de los escenarios de la prostitución como actividad comercial, las expresiones corporales, las estéticas especiales y corporales y el manejo de las emociones.

Por último, publicamos un par de reseñas: “Chichicastenango” de Elizabeth González y “Arqueología de Colombia, un texto introductorio del antropólogo Gerardo Raichel-Dolmatoff, Lectura para todos” de Juan Esteban Henao. La primera es un de un libro clásico de antropología de Ruth Bunzel donde comenta las dinámicas de vida del pueblo de Chichicastenango, familia, género, trabajo, infidelidades, brujería, envidia. La reseña de Henao, en una hoja de ruta para leer los trabajos de arqueología de Dolmatoff y por esa vía aproximarse a los estudios de esta disciplina y en general a las ciencias sociales.



<http://antares.udea.edu.co/kogoro>

revistakogoro@gmail.com

Revista virtual de estudiantes de

Antropología

Kogoró

Departamento de Antropología






Facultad de Ciencias Sociales y Humanas






Universidad de Antioquia

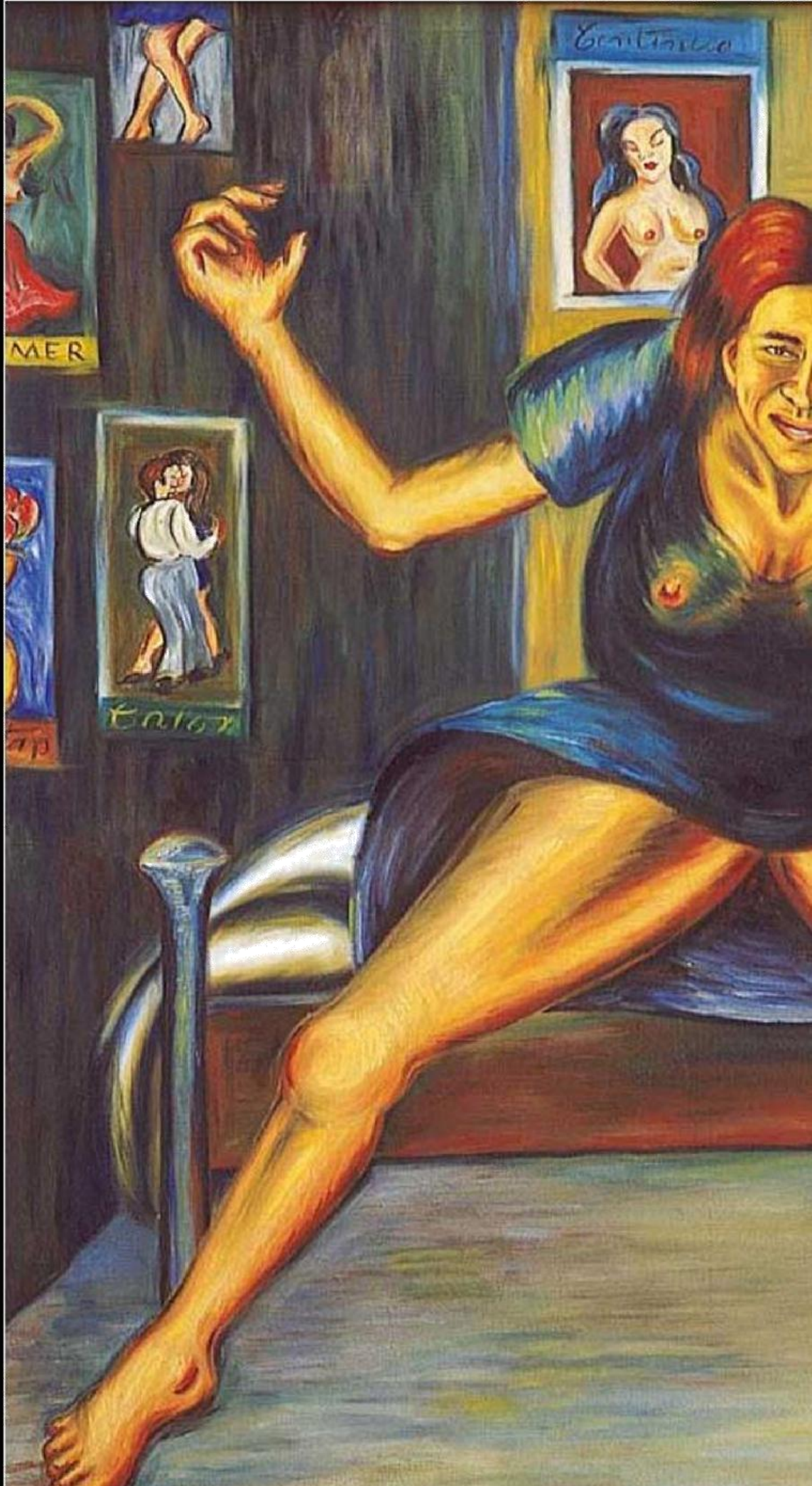
La Revista Virtual de Estudiantes de Antropología Kogoró, es una publicación del departamento de antropología de la Universidad de Antioquia, los artículos publicados en la revista son responsabilidad exclusiva de los autores y no necesariamente reflejan la opinión del grupo Editorial.



INDICE

-  Artista Invitado: Debora Arango, *Pág. 8*
El arte aprisionado por la sociedad.
-  Mamá pasé a la UdeA *Pág. 12*
-  Rostros del Poder, una historia *Pág. 18*
desde las Élités
-  ¿La Cultura se lleva en la sangre? *Pág. 34*
Problemáticas frente a la
concepción de lo contingente
-  El Espejismo de Tipacoque *Pág. 42*

-  Representaciones visuales religiosas: la imagen en la construcción de la identidad *Pág. 52*
-  ¿Cómo el Colonialismo y la Cultura Modelan los Afectos en Colombia? *Pág. 66*
-  La Subordinación del cuerpo femenino, Una exploración de las relaciones de poder subyacentes al ejercicio de la prostitución *Pág. 74*
-  Reseña del libro: Chichicastenango *Pág. 86*
-  Arqueología de Colombia, un texto introductorio del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, lectura para todo *Pág. 92*





DÉBORA ARANGO. EL ARTE APRISIONADO POR LA SOCIEDAD

Gérman Negrette Andrade[1]

“Yo tengo mi convicción de que el arte, como manifestación de cultura, nada tiene que ver con los códigos de moral. El arte no es amoral ni inmoral. Sencillamente su órbita no intercepta ningún postulado ético“.

“Nunca hice nada al escondido de mi misma”.

“Yo creo que el pintor no es un realista al detalle. Cuando se pinta hay que darle humanidad a la pintura. Si no fuera así, estaríamos haciéndole competencia a los fotógrafos. Algunas personas amigas se extrañan de mis cuadros y llegan a decirme que cómo puede ser bello un desnudo, a juicio de ellas grotesco. Ahí está el grande error. Un cuerpo humano puede no ser bello, pero es natural, es humano, es real, con sus defectos y deficiencias. Por otra parte no se debe tener un concepto superficial de belleza

Estas líneas pueden describir la visión del arte y el mundo que tenía Débora Arango. Una mujer que le tocó vivir en la Antioquia de principios de siglo XX, en una sociedad encerrada por sus dogmas católicos y una mojigatería moral que calaba hasta los tuétanos su estilo de vida.

Débora Arango no está exenta de este entramado cultural, su educación a manos de las monjas salesianas, en el Colegio María Auxiliadora de Medellín, debió servir para que la niña envigadeña siguiera replicando el molde conductual de aquella sociedad de la década del 20...pero no fue así. Con el impulso de la madre salesiana María Rebaccia y su creciente interés por el arte, una

admiración inagotable por lo estético, lo natural y lo humano, Débora Arango reta los paradigmas e ingresa al Instituto de Bellas Artes de Medellín, que por aquellos días dirigía Eladio Vélez, pero se retiró dos años después por considerar su instrucción convencional y limitada, orientada sólo hacia la adquisición de habilidades técnicas. En realidad el interés artístico de Débora estaba en los frescos de Pedro Nel Gómez.

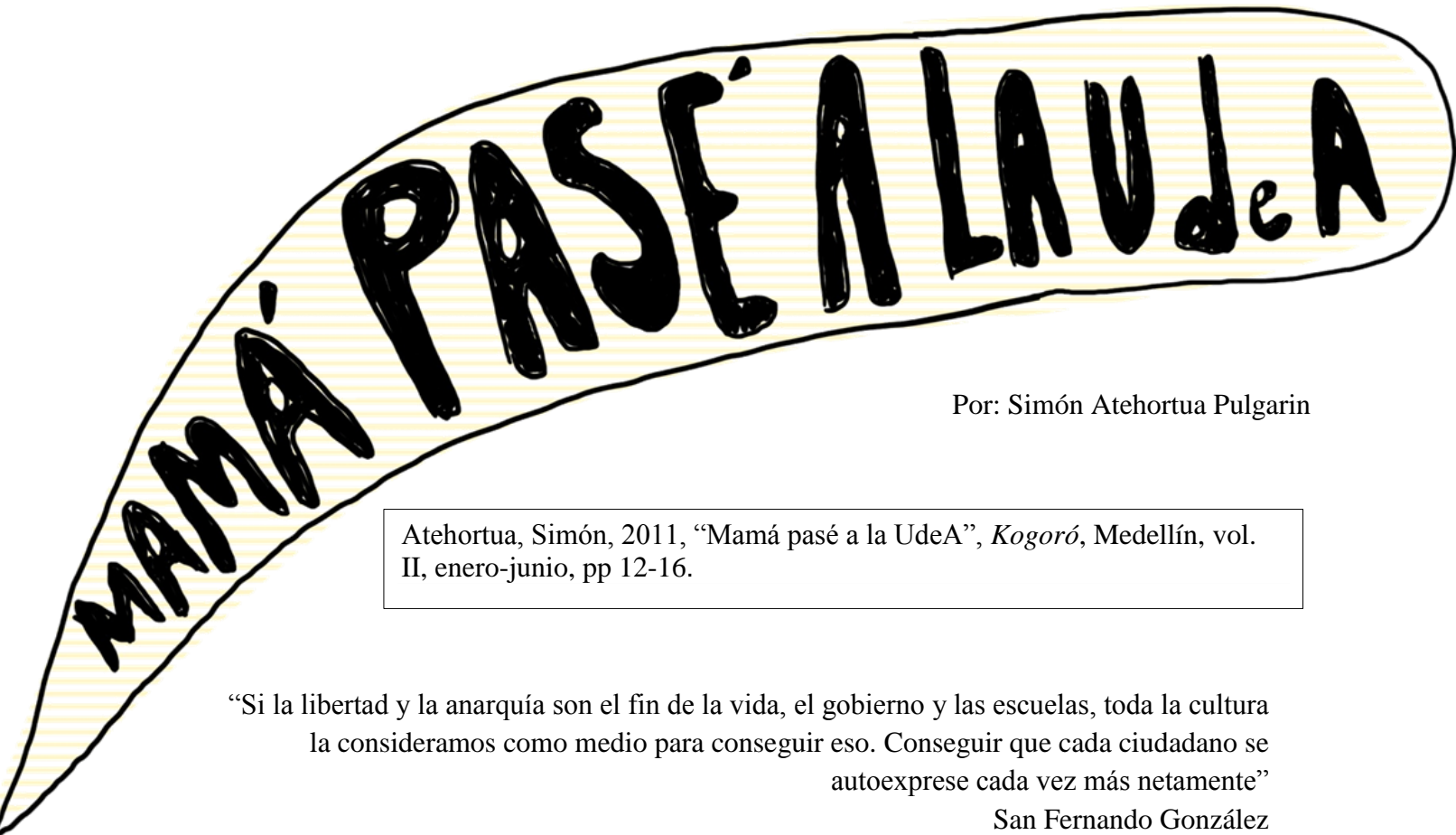
Más adelante su admiración por las formas corporales y las líneas de los cuerpos femeninos la llevan a consolidar los elementos que articulan su estilo: desnudos, política, violencia, y marcas sociales. Estos son los cuatro pilares que soportan la obra pictórica de Débora

Arango, pero también fueron un arma de doble filo con la que la sociedad antioqueña y fuertes músculos políticos nacionales se van lanza en ristre contra la pintora por considerar su obra como una aberración que terminaría de lapidar la moral del país; a su parecer, ya teníamos un gran problema con La Violencia del 50 como para agregarle ahora una nueva preocupación en cuanto a educación, conducta, y buenas costumbres a las familias colombianas.

Aun así logra una extraordinaria producción artística, obras como: Amanecer (1939), Montañas (1940), Gaitán (1940), La huída del convento (1944), Meditando la fuga (1930-40), La raza en las calles (SF), Maternidad negra (1944), Sueño desnudo (40-50) y Orquídeas (30-40), sólo por mencionar algunas, dan cuenta de un trabajo innovador y bien logrado, con un mensaje claro y fuerte. Pero tanta presión y arremetidas por varios flancos a la persona de Débora Arango, opacaron su espíritu libre y decide dejar las exposiciones, los viajes y las galerías de arte y se refugia en una casa campestre (Casablanca) en su ciudad natal hasta los últimos años de la década del 80 cuando comienza a cambiar la visión de arte y

moral del país y se reconoce a Débora Arango como un icono de la pintura nacional con perspectiva mundial. En 2005 muere siendo reconocida como una de las artistas nodales de la pintura colombiana.

Así pues, mostramos a Débora Arango como una representante de perseverancia, trabajo y una lucha incansable fundamentada en crear, analizar, criticar y corregir. De la misma manera en esta revista proponemos un espacio abierto en constante construcción y cambio, para la consolidación de nuestro quehacer como investigadores de las dinámicas sociales a la luz de las teorías clásicas y contemporáneas de la Antropología.



Por: Simón Atehortua Pulgarin

Atehortua, Simón, 2011, "Mamá pasé a la UdeA", *Kogoró*, Medellín, vol. II, enero-junio, pp 12-16.

"Si la libertad y la anarquía son el fin de la vida, el gobierno y las escuelas, toda la cultura la consideramos como medio para conseguir eso. Conseguir que cada ciudadano se autoexpresé cada vez más netamente"
San Fernando González

1. A manera de chisme (un buen regulador social):

Es muy difícil para mí saber ahora cómo es la UdeA. Llevo aproximadamente un año como estudiante en este paraíso ficticio, un año es demasiado para la débil memoria humana o para la pereza cognoscitiva de un estudiante de hoy. Solo podría bregar escribir lo que fue ese desastroso primer semestre 2010-1. Puedo intentar confesar algunas intimidades y contar algo de los reales primiparos de hoy.

Yo me presenté a la UdeA por tradición, porque la UdeA es la meca de muchos muchachos antioqueños; la UdeA es por sí misma un logro importante dentro de estas tierras y si uno logra estudiar en ella puede conocer mujeres y ser respetado en

la familia; claro que también es posible desestabilizar el hogar por ese latente temor de que "el niño" acabe tirando piedras o fumando marihuana con "ese montón de peludos que hay allá". El caso es que yo me presenté a la UdeA por eso y por convicción, solo me presenté en la UdeA, porque sabía que iba a pasar, lo sabía de la misma manera que uno sabe que si llega borracho a la casa le espera un buen regaño pero también una sincera preocupación de la madre. Efectivamente pase, imagínese usted la felicidad tan amarilla que se albergó en mi cuerpo, claro, mi futuro se veía lleno de amigos curiosos, muchachas alegres y tintos por todas partes; ya me sentía yo como si estuviera jubilado; desde ese día inició una demostración de que la realidad era más contraria.

Recuerdo la inducción que tuvimos los estudiantes nuevos con el rector, fue un día hermoso, sentarse en El Camilo Torres y mirar a los otros que también lo miraban a uno, era la posibilidad de fantasear, era la sensación de ser estudiante, era el pensamiento de un primíparo; hasta que llegaron “Los Encapuchados”, fueron invadiendo el teatro con ese ambiente de los ideales viejos; se montaron al escenario y muy respetuosamente pidieron el micrófono, lanzaron su discurso y se presentaron caballerosamente a nosotros los ahora excitados nuevos estudiantes; yo no sé si “Los Encapuchados” produjeron en mí algo bueno o malo, quizá no produjeron nada, pero, eso sí lo sé, ese momento en que ellos llegaron de la nada a el teatro fue como haber visto al niño dios cuando a uno le daban regalos, “Los Encapuchados” son de verdad y yo ya los había visto, mi cabeza contuvo una frase

por varias horas: “Esa es la UdeA. ¿Qué irá a decir mi mamá?”. Esa inducción es un mal invento, nos tocó esperar un buen tiempo para empezar a estudiar; porque eso no lo he contado, yo pasé a la universidad a final del 2009, supuestamente para el primer semestre del 2010, pero inicie casi a mitad de año, ¿Qué puede uno hacer seis meses con ganas de clase?: leer. Seis meses leyendo. Lo que los libros nos dicen es muy de papel.

Nuestro semestre 2010-1 duro más meses de lo común; fue fantástico, hay que aceptarlo, también fue frustrante, de una manera extraña aprendimos lo que significa “asamblea”, “bonche”, “anormalidad académica” y por supuesto “paro”; nos acomodamos a ritmos de estudios muy arrítmicos, a procesos abigarrados y a la incertidumbre del que aprende algo fuera de la temporalidad de las cosas normales, eso hicimos y merecemos un cinco; es difícil fragmentar el estudio y pretender lograr una idea concreta, es muy difícil leer a los teóricos de las ciencias sociales en un ambiente tan socialmente pesado, eso es muy difícil, si, pero es una oportunidad también; la UdeA es de cierta forma la posibilidad de retarse, para ser estudiante o para ser estudiado, por ejemplo, este escrito es un estudio hecho por un estudiante acerca de otros estudiantes que descaradamente son sujetos de estudio: Los Primíparos. Los primíparos son una cosa, amorfa y lela, como los niños, son así los primíparos, unos personajes que semestre tras semestre divierten a los más viejos y a los vanidosos, porque -a pesar



de lo caricaturesco- ser primíparo es una maravilla, como dice mi compañero Fito: “Saimon, yo tengo 35 años y soy primíparo por segunda vez en mi vida, no me cambio por nadie”.

Los primíparos inundan las cafeterías y los corredores con sus morrales gigantes, sus carpetas repletas, sus cocas sabrosas, sus billeteras menos afectadas y sobre todo sus gestos de primíparo, esos gritos que revelan la emoción del que descubre cualquier cosa por más estúpida que sea, esa bonita forma de caminar en grupo y mirar a la gente como si fueran piezas de museo, esos actos encontrados en los primíparos más evidentes, son el privilegio de quien se sabe ensimismar cuando es necesario.

Hasta aquí hay una imagen malograda de Los Primíparos y su medio ambiente; voy a tocar un tema (más bien un espacio) importantísimo, se trata de

“Bantú”, voy a escribir sobre eso para después denunciar y anunciar -cual profeta- la situación que primíparamente soportamos en el semestre 2010-1, pero primero la fiesta: “Bantú”: es un oasis, la primera vez que llegué a “Bantú” fue muy parecida a la primera vez que baile salsa, por estar mirándolo todo no hacía más que pisar y pisar en donde no debía pisar, es decir, recorrí varias veces el lugar y no hallaba un buen sitio, aunque todo el mundo estaba en todas partes, yo no lograba entender el interés que salía de cada persona, la gente sonriente, las botellas sonriente, los cigarros sonrientes,

muy sonrientes; de manera que terminé sentado al frente de un bar tomando cerveza y mirando muchachas bonitas; aun así fue algo mágico, no sé por qué, pero era mágico y más mágico todavía el cambio del lugar y de mis pasos de baile en él a media que iban llegando los viernes, los jueves y últimamente los lunes. “Bantú” es una maravilla contemporánea, esa forma de relajarse que los estudiantes evidenciamos allí es una cosa sincera, instintiva y viciosa, también virtuosa pero benditos sean los vicios; de manera que “Bantú” es la extensión universitaria más exitosa que conozco, es un lugar extraño en donde los estudiantes revelan su lado amarillo, sus intenciones humanas y sobretodo sus (nuestras) particularidades. Compañero lector, si es usted un primíparo... ¡párese! Y termine de leer esto en “Bantú” donde aparentemente la vida es de verdad.

Tómese un trago,
ahora ¡Salud!;
estoy



despechado y me siento como con la oportunidad de gritarlo escribiendo, yo denuncio la incertidumbre de un estallido y anuncio la alegría de las explosiones; denuncio el temor de parar, anuncio la marcha decidida; como denuncio la violencia y anuncio a los avispados; esta universidad es un bonito corral de unicornios, la casa de los pitufos y ciertamente el alma mater de algunos feligreses y desalmados; lo digo por ese semestre tan extraño, puede que sin propiedad lo diga, pero estoy diciendo algo, lo cual no importa, solo es cuestión de movimiento como bailar en “Bantú” o descifrar un parcial; maldita sea, yo soporte una situación que no comprendía, y que ahora, no comprendo del todo, pero algo se dimensiona, lo más triste no es dejar de recibir una clase, sino callarse y no expresar esa tristeza, lo triste no es la monotonía dibujada en las asambleas estudiantiles, sino los comentarios repetitivos, repetitivos y repetitivos... como si la universidad fuera una grabadora vieja y nosotros un casete empolvado, o peor, ¡un casete virgen!; eso si es lo triste, porque es cierto que duele ver a la universidad como campo de batalla, pero por el universo que es más triste ver a los estudiantes no estudiando; eso fue lo que aprendí principalmente en mi primer semestre académico en la UdeA, yo no sé todavía donde venden los almuerzos a tres mil, pero le podría decir en donde puede encontrar a unas cuantas personitas decidiendo por treinta y pico mil entes. Qué maravilla esta universidad, uno estudia antropología y termina hablando de números.

Como para reír nuevamente necesito contar que estuve hablando con los estudiantes nuevos del semestre 2010-2 (que transcurre en el 2011); estudiantes de antropología, muy variados entre ellos, los muchachos, como yo, evidencian su carrera, ¿Por qué?, imagínese, ninguno era normal física o metafísicamente; esos muchachos con los que hablé me regalaron varias sonrisas, especialmente cuando mencionaron sus reacciones al saber que habían pasado a la UdeA, reacciones muy curiosas, por ejemplo no sentir nada o subir escaleras con una pierna quebrada únicamente para comprobar los resultados por internet, también llorar, también no enterarse; no se puede negar que la universidad causa en cada uno de sus hijos algo singular, es una relación específica con cada uno y si usted no la ha sentido podría ser por dos cosas, usted es un hombre o mujer de poca fe o yo me creo el hijo de dios.

2. A manera de brindis (una buena excusa):

Los primíparos son tal vez primíparos por no haber normalizado la estancia en la universidad.

Que vivan los primíparos en los ojos de cada estudiante.

3. Amanera de beso robado (una buena acción):

Si usted ve a un primíparo invítelo a un tinto y disfrute tiernamente de la inocencia académica.

Que vivan los primíparos en las manos de cada estudiante.

4. Y a manera de final (una buena adivinanza):

Si la gente cree que envejecer representa tener canas y arrugas, quizás la gente no ha sido vieja. Si la gente cree que ser primíparo es penoso, quizás la gente no ha estudiado en la universidad, o no ha sido gente, o sí.

Así son las cosas, mentiras que no; una razón para escribir es desnudarse, pues eso brego yo y si usted piensa que entonces mi cuerpo es deforme tiene razón. Para no desnudarme solo, porque la desnudes es un placer para compartir,

quise regalar a los lectores un buen resumen de lo que se desarrolló en mí después de ser primíparo, después de padecer el semestre 2010-1 y después de enamorarme de la UdeA. Con palabras de otro hijo:

“Las 8 de la noche. Algo me rasca en la cabeza. Me acaricio. Puede ser una idea genial. La acaricio con ternura para que no se me escape. La tengo entre mis dedos. ¡Ya está! Dios mío, es un piojo. Lo volteo. Patalea en el centro de mi mano. Tiene 14 pares de patas inmensas. Le arrojo bocanadas de humo para emborracharlo. El piojo se pone a cantar el Himno Nacional de Colombia. Luego canta la Marsellesa en un impecable francés de la época de Rosseau. Y finalmente canta la Internacional. Grita como un líder obrero: “Viva Stalin, abajo Trotsky el traidor”. Como yo admiro a Trotsky, le ordeno al piojo que se suicide. El insecto

me pide perdón, pero mi madre dice:

—No lo perdones, es un inmundo bolchevique.

—Mamá, ¿qué dices, le perdonamos?

—Si abdica del comunismo.

El piojo grita: Viva el Nadaísmo. ¡Viva Gonzaloarango!
Mi madre dice: —Que se suicide, ese piojo no tiene salvación.”

Gonzalo Arango.



!!! A TRÉVETE!!!
ESCRIBE PARA KOGORÓ

Envíanos tus escritos a:
revistakogoro@gmail.com
y consulta los parámetros básicos de publicación en
<http://antares.udea.edu.co/kogoro>

Los Rostros del Poder, una historia desde las Elites

Daniel Grisales Betancur

María Maya Taborda

Estudiantes de pregrado en Antropología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

“ (...)La élite no sólo tiene unas dimensiones, políticas y económicas, también tiene una simbólica, que se auto crea a través de un *performance* del poder lo que le confiere a su vez un carácter hermético porque a través de este *performance*, se define lo que es y lo que no es élite.”



Maya, María y Daniel Grisales, 2011, “Los Rostros del Poder, una historia desde las Élités”, *Kogoró*, Medellín, vol. II, enero-junio, pp 18-32.

Resumen

En este estudio exploratorio sobre las élites en la cabecera urbana de Ciudad Bolívar, Antioquia, nos ocupamos de observar la concentración del poder en manos de unas cuantas familias, para explorar algunos de los mecanismos por los cuales se conservan a través del tiempo, en un grupo cerrado de individuos, el poder político, el poder económico y el prestigio social. Las familias que hoy se reconocen como tradicionales en Ciudad Bolívar tienen una profundidad histórica, es decir, han ocupado un lugar en la sociedad que posiblemente es el mismo desde el poblamiento o desde el periodo de La Violencia.

Sin embargo, ahora, aparecen en ámbitos públicos nuevos personajes que cuestionan esa élite tradicional y confrontan el mapa del poder del municipio. Se reconocerá la importancia de la memoria familiar y el modo de contar la historia, en el proceso de mantener de generación en generación el lugar actual en la sociedad de un grupo de familias de la élite en el municipio.

Palabras clave: Élités, Ciudad Bolívar, Familias tradicionales, Memoria familiar, Poder político, Poder económico, Prestigio social.

Abstract

In this exploratory study about elites in the urban center of Ciudad Bolivar, Antioquia, we take care to observe the concentration of power in hands of a few families, to explore some mechanisms, to keep over the time, the political power, the economic power and the social prestige in a closed group of people. The families that today are recognized as traditional in Ciudad Bolivar, have an historical depth, that is to say, they have occupied a place in the society, probably the same since the peopling or the period of La Violencia. However, now appear in public places, new characters who question the traditional elite and the map of power in the municipality. We are going to recognize the importance of family memories and the way to tell the history, in the process of keep with the passage of generations, the actual place in the society of a group of elite families in the municipality.

Key words: Elites, Ciudad Bolívar, Traditional families, Family memories, Political power, economic power, social prestige.

NTRODUCCIÓN

Durante el segundo semestre del 2010 realizamos un ejercicio de proyecto investigativo de corte etnográfico, en el marco del curso Métodos y técnicas etnográficas, que contó con la posibilidad de hacer trabajo de campo cinco días en la cabecera urbana del municipio de Ciudad Bolívar, Antioquia. A partir de las técnicas de recolección de información primaria, entrevista a profundidad y observación participante, logramos hacer una primera mirada a un fenómeno que hasta ahora no había sido explorado en los municipios del Suroeste Antioqueño, por lo tanto este fue un estudio exploratorio por razones de tiempo y limitaciones económicas.

Las élites, familias que tienen un mayor margen de maniobrabilidad política, económica y social, han sido poco estudiadas por la antropología, que ha visto en el otro lo marginado, las clases menos favorecidas, los desvinculados en las estructuras estatales. Nosotros, con este proyecto pensamos en estudiar a las élites para poder entender cómo un grupo reducido genera mecanismos para mantener un lugar en la sociedad, y por extensión, qué factores irrumpen su continuidad en el poder y contribuyen a que ese margen de poder se empiece a resquebrajar.

Los factores que contribuyen a mantener el poder a un nivel familiar y en las relaciones entre familias como grupos herméticos que aquí llamamos élites, fueron nuestro objetivo principal en este proceso. Decidimos optar por recopilar información de primera mano, desde algunos individuos que identificamos como miembros de las familias tradicionales o élites, o personas que tenían un contacto cercano con estas familias, debido a que nuestro interés no se centraba en percibir el imaginario que la gente tenía sobre la élite sino el que sus miembros tienen sobre ella misma. Es por eso que hay que saber que este trabajo parte desde la visión élites y no realiza una contrastación externa.

Con este enfoque metodológico constituimos nuestro argumento principal, que sugiere que el poder de las élites tiene un carácter cíclico donde el poder económico, el poder político y el prestigio social forman parte de manera discontinua; por lo tanto hay acciones, estrategias o mecanismos de las élites que pueden contribuir a perpetuar y alargar las temporalidades del ciclo. Las élites en Ciudad Bolívar con las que trabajamos son un grupo de familias que tienen antecesores que frecuentemente se asocian con los fundadores del pueblo, que tienen su dominio en la cabecera urbana, son en su mayoría conservadoras y mantienen una posición como élite

aproximadamente desde después de La Violencia hasta la actualidad.

1. ROFUNDIDAD HISTÓRICA

DE LAS ÉLITES

Para entender el mapa de poder actual de Ciudad Bolívar es necesario remitirse a dos momentos históricos, el poblamiento y La Violencia, que removieron y trazaron de nuevo los lugares de las personas en la sociedad, modificando con sus propias dinámicas los grupos que se encuentran en una posición hegemónica.

Nuestro planteamiento es que las élites tienen en su mayoría vínculos con los fundadores, que se hacen manifiestos en los apellidos y son difíciles de trazar a partir de las relaciones de parentesco, pero que La Violencia significó el afianzamiento de algunas familias en el poder y el destierro o pérdida del poder de otras. Estos dos momentos demarcaron el predominio hasta la actualidad de una “gran bloque conservador” caracterizado no por la posesión de tierra cultivable sino por la tenencia de propiedades urbanas, que apenas ahora empieza a perder fuerza¹.

¹ Es importante destacar aquí dos cosas respecto a la metodología que se siguió; lo primero es que se trabajó en el casco urbano, dejando así de lado el poder en ámbitos rurales, donde hay un dominio liberal; lo segundo es que dada la “vinculación política” de la mayoría de los entrevistados de

1.1 El poblamiento, configuración de una región

Las necesidades que llevaron a la integración del espacio del Suroeste Antioqueño con el Valle de Aburra fueron necesidades comerciales de la élite de Medellín y reivindicaciones político-administrativas de los antioqueños. Por medio de un camino se pretendía llegar el Atrato en busca del mar (Vélez, 2002: 29) y una de las rutas que se planteó cruzaba la región en la que hoy se encuentra Ciudad Bolívar, como un espacio intermedio entre Medellín y Quibdó. Titiribí también estaba en el trayecto, y los colonos y mineros que llegaron a formar Farallones y posteriormente Bolívar, provenían principalmente de ese pueblo (Vélez, 2002: 35-36; Casa de la Cultura Ciudad Bolívar).

En la primera mitad del siglo XIX un amplio flujo de gente ocupó el espacio geográfico de Bolívar, las razones de su migración eran muy diferentes y fue desde esa diferencia desde donde se configuraron unas relaciones de dominio simbólico (Uribe, 2003). Estaba la gente de Medellín que tenía intereses de expansión económica y numerosas personas migraban de otras zonas del Suroeste en busca de mejores condiciones de vida y la opción de un pedazo de tierra para sustentar sus familias. Las

tendencias conservadoras, puede haber una tendencia a ocultar rasgos de una élite liberal.

diferencias de las familias que vivían en la región fueron trazadas desde las mismas razones por las que llegaron a esas tierras, y se mantuvieron así por mucho tiempo.

Se empezó a impulsar una búsqueda de un orden en la región que llevó a que se trasladaran a la zona gentes encargadas de la “moralización de las masas”, autoridades civiles y religiosas, con el fin de cumplir con un proyecto central de región:

“Para las autoridades de Medellín, en las zonas de colonización se conformaba un cuadro que merecía especial atención: población dispersa, establecida en un entorno salvaje, retraída de la vida “civilizada” y alejada del apego a las leyes de los hombres y de Dios. Era una sociedad sin pleno control a la que había que articular social, política e ideológicamente” (Vélez, 2002: 144).

El nuevo orden se construyó a partir de esa diferencia tratando de asemejar las costumbres de una élite aún incipiente al resto de los colonos-mineros de Titiribí. Las estrategias usadas para el control social se basaban en dispositivos de poder no institucionalizados que con el tiempo tienden a crear consensos sociales y a la legitimación política de un orden desigual: en mantener unas relaciones horizontales entre personas de un mismo nivel social de solidaridades y lealtades en ámbitos privados como la familia y los negocios, y unas relaciones verticales que permitieran integrar esos niveles en

prácticas sociales que funcionaba a su vez como mecanismo de dominación (Vélez, 2002: 214).



“mediante lazos de alianza, filiación, paternidad, protección, obediencia, autoridad y solidaridad, con el propósito de lograr objetivos que trascienden lo doméstico, o sea la órbita de las relaciones familiares (...). El parentesco como forma de relación social se expresa también en otros espacios, como el económico, el cultural, en el sentido común, en la organización del espacio público y en las actividades administrativas, entre otros. Estas redes parentales se anudan en torno a objetivos de control y dominación de conglomerados sociales amplios”. (Uribe, 1988 en Vélez, 2002: 215).



Es peligroso, sin un riguroso análisis histórico, afirmar que las élites actuales de Ciudad Bolívar están vinculadas genealógicamente con los fundadores que llegaron casi dos siglos atrás a esas tierras. Sin embargo, el poblamiento es relevante para pensar en las élites actuales por dos razones: ver las diferencias iniciales de los grupos que habitaron el territorio y cómo ese orden se afianzó por medio de las relaciones entre gentes de un mismo rango social, las sociedades de amigos y socios, y el parentesco (Vélez, 2002:214-215); y la segunda, es que en la actualidad cuando se cuenta la historia del pueblo se hace la asociación permanente

entre los fundadores de Bolívar con las familias tradicionales actuales, los Restrepo son los Restrepo que llegaron años atrás y asimismo los Uribe, los González, que se sobreentiende para los habitantes del pueblo.

Se puede pensar el poblamiento como una de las condiciones básicas sobre las cuales se va a empezar a mover la sociedad y esas condiciones situaron en diferentes posiciones a unas u otras personas; así los desterrados, los vagabundos que le huían a la justicia, los vagos, llegaron a ocupar el territorio en unas condiciones diferentes a las autoridades civiles y religiosas que llegaron después a concretar un proyecto central de orden, y los empresarios de Medellín que hicieron presencia a la espera de instaurar una vía de salida de sus mercancías. La congruencia en un mismo espacio de esas diferentes intenciones y razones es el marco con el que se inicia lo que hoy es Ciudad Bolívar, a pesar de que todavía no se examinen las continuidades y discontinuidades entre ese primer momento y lo que vendrá después.

1.2 La Violencia, ruptura en el mapa del Poder

El historiador de la Casa de la Cultura menciona que Bolívar era un pueblo con predominio liberal hasta La Violencia que hizo que salieran del pueblo numerosas familias. “*Los liberales desde La*

Violencia no tienen poder político en el pueblo” (Historiador Casa de la Cultura; Ciudad Bolívar, 2010) y sólo hasta ahora se empieza a ver una emergencia de personajes políticos del partido liberal con las últimas alcaldías.

El periodo de La Violencia, demarcado por Guzmán como un periodo de agudización de los conflictos entre liberales y conservadores entre finales de la década de los cuarenta y aún hasta después de comenzado el Frente Nacional (Guzmán, Fals y Umaña, 1962: 23), cambió el panorama de las élites en Bolívar, porque la lucha bipartidista fue tan encrudecida que dejó marcado el destino político de los pueblos, su tendencia, según el grupo que predominó en esos tiempos. Bolívar fue asociado en las décadas siguientes con un pueblo conservador. La Violencia constituyó un filtro para las familias que se encontraban en una posición política y económicamente fuerte, algunas permanecieron en su posición y otras dejaron de hacer parte de la vida pública del pueblo como es el caso de las familias liberales Herrán y Durán.

Retroceder por los vínculos de parentesco de las élites hasta el poblamiento de Bolívar para asociarlas con los fundadores sería difícil y poco probable con todas las familias. No obstante, La Violencia es un periodo más inmediato desde donde pudimos partir y constatar

que las élites de Ciudad Bolívar se han mantenido desde antes de La Violencia. Eso es evidente en que las familias puedan recordar hechos de dos o tres o incluso cuatro generaciones atrás y sus historias muestren una posición fuerte en lo político y lo económico.

La Violencia en términos de nuestro trabajo significó una remoción de los estados naturales de las cosas, de lo que había antes, un hecho que marcó continuidades y discontinuidades: las élites actuales conservadoras mantuvieron su estatus y conservaron su capacidad de maniobrabilidad dentro del pueblo, y por lo tanto son continuidades; sobre las familias que ya no tienen la influencia que alguna vez tuvieron en el pueblo, las discontinuidades, se quedaron en las historias de La Violencia y hoy no podemos hablar de ellas.

2. MAPA ACTUAL DE LAS

ÉLITES

2.1 Las familias tradicionales del pueblo, panorama actual de las élites

La profundidad histórica es importante para poder pensar las élites en Ciudad Bolívar porque aunque las élites tengan un sustento económico y político en la actualidad, no basta tenerlo para tener un estatus social en el pueblo y ser considerado como parte de la élite. El

término que nos permitió preguntar por las élites y que nos entendieran de qué estábamos hablando sin que sonara ofensivo, fue *familias tradicionales*, término que tiene implícita la idea de la permanencia histórica.

Dentro de las familias tradicionales surgieron individuos que si bien tienen las ventajas de hacer parte de los grupos de poder, tienen una especie reconocimiento individual, estos individuos son denominados comúnmente por gente de Ciudad Bolívar como “Los *caciques del pueblo*” y podría decirse que fueron “líderes” al interior de la élite, una especie de “vocero mudo”² con el que se identifica a los otros miembros de su familia. “*En Bolívar hubo tres caciques importantes: Martínez Vélez, Tiberio Vásquez y Pedro Pablo Puerta*” (Historiador Casa de la Cultura; Ciudad Bolívar, 2010), que eran muy fuertes económicamente de los que se desprende gran parte de la élite actual.

Vélez, Restrepo, Puerta, González, Vásquez, Márquez, Agudelo, Uribe son apellidos con los que se identifican las familias de la élite. Esos apellidos nos los nombraba cada persona a la que le preguntábamos por la existencia de una élite o unas familias tradicionales, todos sabían que esos eran pero la dificultad

²Si bien la categoría es “nativa”, nosotros hemos “reconstruido” la definición, ya que podríamos decir, que esta permanecía en lo abstracto.

estaba en encontrar el elemento definitorio que hacía que las personas con las que hablábamos asociaran todas estas personas entre sí.

Sabíamos que por ejemplo que los Vélez y los Restrepo habían tenido una gran cantidad de dinero y propiedades, que algunos de los Puerta (sobresale Pedro Pablo Puerta), los Agudelo, los Vásquez (familia que tuvo varios senadores y diputados), los Vargas y los Márquez (Márquez Trujillo fue alcalde en tres periodos) habían sido sobresalientes en el ámbito de la política, y que había asociación entre los Restrepo, los Uribe y los González con los fundadores; pero ninguno de esos factores por sí sólo podía ser el que los hacía ser élites.

Según el vicepresidente del directorio conservador de Ciudad Bolívar las élites son: *“gente sana y gente buena, con un vínculo de sangre, ricos, blancos, con una capacidad económica, una posición social y una solvencia moral”* (Vicepresidente Directorio Conservador; Ciudad Bolívar, 2010). También hizo especial énfasis en lo que el dominaba “la actitud de las élites” lo cual difícilmente podremos definir, debido a que no sólo no hubo una definición, sino que sus varios ejemplos no eran tan “reveladores” como sus silencios y actitudes. Sin embargo, la idea que pudimos aclarar era que la actitud de las élites es un tipo de aura, no en un sentido religioso, que los distinguía,

algo que estaba más allá de la ropa, los modales, el lenguaje, no eran estas cosas en sí, sino el modo con que se llevaban a cabo, la naturalidad, con que estas personas los portan.

Es aquí donde la definición de élite se torna difusa; debido a que la élite no sólo tiene unas dimensiones, políticas y económicas, también tiene una simbólica que se auto recrea a través de un *performance* del poder lo que le confiere a su vez un carácter hermético porque a través de este *performance*, se define lo que es y lo que no es élite³. Las familias tradicionales no se reconocen a sí mismas como continuadores de la tradición arriera; pero, existen en ellos unas marcadas características hispanas y “paisas”, las cuales “inconscientemente” se reproducen y configuran su identidad a la “tradicón española”, no sólo por su muy notoria apariencia física, sino también por la importancia que se le concede a la religión católica, al conservatismo, a la moral, las reuniones

³ Hay dos ejemplos que señalan el carácter performativo de las élites: el primero es la ausencia de aprecio por el actual alcalde y la mayoría de las personas del concejo, quienes aún teniendo poder político y económico, no son considerados como miembros de la élite, porque su posición no ha sido histórica y no se reconocen en ellos rasgos característicos; el segundo, es una familia que aunque posee un gran monto económico y ha tenido miembros hasta en la Cámara de representantes, no se le considera perteneciente a la élite en su totalidad, por la presunta procedencia sucia de sus dineros.

en la plaza cerca a la iglesia; al mismo tiempo que se les utiliza en un sentido práctico. Lo bueno y lo malo son circunstanciales.

El hermetismo es fundamental para la comprensión del proceso de sostenimiento de la élite, les confiere la unidad a través de un cierre al mundo exterior (nada entra, nada sale), gracias a la autonomía que les confirió la acumulación paulatina de capital y la participación política, las cuales examinaremos a fondo luego. Existen, diversos niveles de hermetismo, debido a que una familia podrá ser autónoma en la medida que “el viento favorezca”. Tenemos por ejemplo, que ciertas familias son más afines con otras, dejando ver comportamientos diversos, no es fortuita la frase que dice: “*Los Vélez buscan a los Puerta, y los Puerta a los otros Puerta*” pronunciada por Gustavo⁴ y su esposa de apellido Vélez.

Sin embargo, aunque se evidencie cierto grado de hermetismo en las filiaciones, en el apoyo político y en las transacciones económicas, no se puede ver como una estrategia premeditada de las élites para mantener su lugar, o por lo menos esa es la perspectiva que se da desde las élites mismas, sino más bien como algo más fortuito o natural: “*Mis hijos se casan con los hijos de mis vecinos*” (Vicepresidente

⁴ Los nombres de las fuentes fueron cambiados.

directorio conservador; Ciudad Bolívar, 2010) es decir, una relación por afinidad, los niños que crecieron en ambientes similares, incluso acompañados, que fueron a los mismos colegios, es normal que cuando estén grandes sean cercanos, hagan negocios juntos, se conozcan y se apoyen (Vicepresidente directorio conservador; Ciudad Bolívar, 2010). El hermetismo se puede ver como la cohesión social que genera la vida común de un grupo de individuos y familias.

A pesar de que no baste tener capacidad económica, poder político y tener una visibilidad social para ser considerado como parte de la élite o de esas familias importantes y tradicionales del pueblo si es necesario tener esas condiciones. La agrupación de estos poderes en unas pocas familias es la que en principio nos hace pensar en la existencia de las élites y es por eso que es importante examinar esos poderes, no obstante no es necesaria la conjunción de los tres en una sola familia sino que son las características predominantes.

El poder económico fue un aspecto en el que encontramos discordancias en las informaciones: algunas personas pensaban que las familias de la cabecera urbana sustentaban su poder económico en propiedad urbana, comercio y negocios en el pueblo y que las grandes haciendas cafeteras no eran de las familias que hemos venido hablando sino

de gente de Medellín o de personas que tenían influencia en el ámbito rural; otros señalaban que si había un sustento en el café y mencionaban los nombres de las fincas de algunas familias. Lo que si podemos afirmar es que los almacenes en el pueblo, las compra-ventas de café y la propiedad urbana son elementos importantes para el sustento económico de las élites urbanas y son además los elementos que le dan a las élites una visibilidad con la gente del pueblo, que es a finalmente el lugar en donde se genera el poderío.

El poder político se da en dos estancias, de forma activa, en un sentido de representatividad, las familias de la élite generalmente han tenido miembros que han aspirado y ocupado cargos públicos importantes, ya sea a la alcaldía o el concejo, la asamblea departamental e incluso a la cámara de representantes; y de una forma pasiva donde las familias sirven de apoyo económico o social para otras personas que asumen el rol público.

El prestigio social parte de la base de que ya hay una visibilidad y un reconocimiento en el pueblo de un individuo en el ámbito económico y en el político, y que ese estatus se le extiende a la familia. Es importante porque se empieza a hablar de familias por el apellido y se espera algo de ellas, y se construye una trayectoria familiar de

reconocimiento externo y cohesión interna.

2.2 Decadencia de las élites actuales y emergencia de nuevas personalidades

Hubo un fenómeno que sospechábamos desde que empezamos a hablar con personas del pueblo y que es importante decirlo aquí, porque fue desde donde empezamos a plantear el ciclo de las élites que vamos a explicar en el siguiente apartado. Por parte de las élites se hacía alusión a un pasado mejor y se referían a las familias tradicionales del pueblo en un tiempo pasado, aunque aún permanezca su renombre en el pueblo. Una de las personas que más influencia tuvo en la vida pública del pueblo en las últimas décadas, cuando hablamos con él, no encontraba a quien recomendarnos para que habláramos sobre el tema, porque decía que ya no quedaba nadie de los de antes (Martínez; Ciudad Bolívar, 2010).

Empezamos a pensar en una posible decadencia de las élites urbanas que permanecían desde La Violencia y aún se reconocen en el pueblo como tal. La decadencia la asociamos a algunos fenómenos que nos mencionaban los entrevistados relacionados con la incapacidad de hacer que las nuevas generaciones permanezcan en el pueblo y regresen a él después de ir a hacer estudios universitarios a Medellín. En tiempos donde la movilidad social es más

amplia y la globalización se plantea como fenómeno actual, los hijos de las familias de las élites tienen posibilidades que antes no se concebían. El horizonte del pueblo se amplía y el futuro que antes se visualizaba en el lugar de sus padres en el pueblo, ya no es el único.

La distancia que se genera con la familia, con el pasado y los elementos que hacen recrear una memoria que sustenta su lugar como élites, hacen que reproducir esa realidad no sea el plan futuro de las nuevas generaciones. Las relaciones sociales se reconstruyen en otros lugares y el hermetismo que planteábamos se pierde al reconstruir la vida en otros contextos de ciudades más grandes donde quizá pasen el resto de sus vidas.

Sin embargo también hay otro fenómeno que se empieza a dar desde fuera de las élites, la ascensión a un poder político y económico de otros personajes que antes no hacían parte de la vida política del pueblo. Las últimas alcaldías han sido liberales, de personas de “procedencia humilde” (Historiador Casa de la Cultura; Ciudad Bolívar, 2010) y no muy bien vistas por las élites tradicionales por considerar que están en cargos públicos con el propósito de sacar usufructos y no por una verdadera vocación política.

3. PERMANENCIAS Y

DISCONTINUIDADES

3.1 Ciclo vital de las élites

Quizás lo más importante que hayamos “descubierto” durante la investigación fue el aparente carácter cíclico, que presentan las élites del Municipio de Ciudad Bolívar⁵. Aunque la propuesta es ambiciosa, sabemos que es un estudio exploratorio y que necesita ser revisado más rigurosamente. Con cíclico, no nos referimos al continuo devenir de una familia tradicional en específico, sino a la totalidad de éstas, al poder como tal.

En la formación de las élites hay un primer momento de acumulación de capital que da la posibilidad, una cierta libertad, de participar en otro sector del poder como es la política, sin tener la preocupación constante de la manutención; un segundo momento, se caracteriza por una participación político-social activa en la que se edifican las bases del prestigio social, ya que se vuelven públicos los ámbitos que hasta ahora eran privados y se caracterizan por una “fuerte inversión social” que pretende dejar obras o hechos para la posteridad; y un tercer momento en el cual se presenta alejamiento de la vida política en el sentido de participación y se pasa a una

⁵ Posiblemente suceda lo mismo en otros lugares, pero no podemos realizar una aseveración de tal magnitud.

vida política pasiva donde se sirve como base de apoyo económico o social. Para este momento ya existe una estabilidad en los ámbitos económico, político y social, y por lo tanto se intenta sustentar esa posición para los descendientes, se perpetúa el apellido a través de la identificación con acciones pasadas, recuerdos de personajes y reconstrucción de la memoria familiar.

Esto nos permite decir que si bien las élites se caracterizan por reunir en sí mismas poder económico, poder político y prestigio social, estos poderes se dan de manera discontinua; estos momentos tienen temporalidades diferentes, dependiendo de la familia y del momento histórico. Es un proceso durante el cual lo económico permite inscribirse con mayor facilidad en lo político y - la participación política - genera reconocimiento en el pueblo que desemboca en una posición donde predomina el prestigio social, que se trata de mantener cimentado sobre las bases de las acciones pasadas.

Por este carácter cíclico podemos afirmar que tanto las élites como los “Caciques del pueblo” son un fenómeno generacional, esto contribuye al amorfismo anteriormente descrito, y se explica porque al ser diferentes los flujos temporales de cada familia, es probable que cada generación de élite, haya visto otra élite diferente.⁶ Por eso la élite no se

puede ver como una sola si no como un compendio de varias temporalidades.

3.2 Posibles mecanismos para mantener su lugar en la sociedad

Es necesario hacer una breve aclaración, las élites, particularmente las del caso urbano de Ciudad Bolívar, no poseen un mecanismo siniestro y macabro para la permanencia en el poder, lo que buscamos aquí no son recetas infalibles para mantenerse en el poder, sino acciones cotidianas que posiblemente contribuyen a mantener un lugar en la sociedad. No existe alguna estrategia excluyente para el control del capital, ni del sistema de producción; las grandes haciendas cafeteras no pertenecen a las élites actuales del pueblo, sino que, aparentemente, en su mayoría a personas externas a él. Tampoco negamos que posiblemente para “amasar” una buena fortuna se debió “haber hecho harina” algunas cosas, lo que tratamos de exponer es que no debemos emitir juicios morales que categoricen las actitudes como buenas y malas, no estamos haciendo etnografía de los Rockefeller o de una familia bancaria de Suiza, estamos, indagando sobre una élite “pequeña” en un pueblo “pequeño”, que en un sistema mundial capitalista, hacen lo mismo que las otras clases, tratar de mantenerse cómodos en su estilo de vida.

Una de las estrategias que encontramos es la negación del presente y la afirmación del pasado, que brinda una especie de ancla en una posición de poder lograda con los años. Se genera un imaginario del pasado, en el cual fueron estas familias las que de una u otra forma propiciaron el desarrollo del Municipio generando así una diferenciación simbólica, entre el “nosotros” y el “ellos”. Las élites legitiman su lugar al pensarse como las familias que están ligadas a la historia de Bolívar y por tanto las que participaron en la construcción de lo que hoy son.

Es común que las élites realicen para Ciudad Bolívar y su gente una serie de “donaciones”⁷, las cuales son recordadas frecuentemente. Martínez, nos hablaba de sus donaciones, entre las que podemos nombrar el cementerio, uno de los conventos, el Cristo Rey, las casas del barrio San Vicente entre otras cuantas, que recuerda y cuenta a todos sus visitantes. Estas donaciones tienen un doble propósito; por un lado, el mejoramiento de sus propias condiciones de vida (en un sentido práctico, estético, etc.) como miembros de una comunidad y por el otro, la acumulación social de prestigio, que brindan este tipo de obras altruistas.

⁷ Suponemos que esto es un proceso generalizado en todos los grupos de poder, aunque sus intenciones puedan ser diferentes.

En las narraciones que hablan de las donaciones se siente la importancia para algunos individuos de las élites de dejarle algo al pueblo y a su vez dejar su nombre y el de su familia grabado en algo material, para postergarlo en la memoria colectiva y contarlo a las nuevas generaciones con el fin reproducir su posición social en un futuro. Las donaciones y las materializaciones de su posición se evidencian en letreros, nombres de calles y lugares, recuerdan nombres y apellidos de las élites y las inmortalizan en cierto sentido.

Es difícil establecer vínculos certeros entre los fundadores del pueblo y las élites actuales pero está en el imaginario colectivo que ellos son su descendencia. La apropiación identitaria del pueblo de esa historia contada, hace que estas familias y sus miembros sean los que guarden la historia, la suya claro está, como un tesoro inexpugnable, la búsqueda de los lazos de parentesco, de las relaciones familiares, su genealogía, todo esto es un componente importante en sus vidas diarias, y es a su vez un tipo de conocimiento experto que los posiciona, consciente o inconscientemente, como los guardianes indiscutibles de la historia de Ciudad Bolívar.

Los mecanismos para mantener una posición, que ha sido lograda en ámbitos económicos y políticos, se convierten en elementos simbólicos. Se piensa en la

forma de contar la historia para que se reproduzca en el presente la alusión los hechos pasados y en las familias las nuevas generaciones logren mantener ese pasado.

Hacia afuera de las élites, se muestra la imagen de cómo están vinculadas con la historia del pueblo de forma tan inherente, que su posición es legítima y casi natural. Hacía adentro entre las familias tratan de contarse la historia, aludir a personajes y su rol social, sus hazañas y problemas, y dejar en elementos materiales su posición para reproducir su lugar en el mundo por medio de los árboles genealógicos, las fotos y las historias. Redescubrir la memoria familiar cada día y asociarla con la historia del pueblo es una forma de mantener el estatus de élites que adquirieron las familias y extender hacia el futuro, el pasado.



CONCLUSIONES

Como primera conclusión, diremos, que la antropología debe plantearse nuevas metodologías para sujetos de estudio tales como las élites; hemos priorizado tanto los grupos populares y los sujetos disidentes, que cuando nos enfrentamos a un grupo hegemónico carecemos de las herramientas necesarias para acercarnos a la comprensión de éstos. Por lo tanto, hemos sobrevalorado la actuación

contestaria desde abajo, sin pensar que la horizontalidad del diálogo y la confluencia de intereses se lograrán más efectivamente, comprendiendo por igual todos los actores en “conflicto”.

Sobre la materia de nuestra investigación creemos que debe ser objeto de investigaciones posteriores, teniendo en cuenta algunos de los baches que se tienen al tratar de explicar la historia del Suroeste Antioqueño ante la imposibilidad de relacionar de forma rigurosa el poblamiento con la actualidad. Consideramos que hay tres métodos claves que se podrían aplicar: la historia de vida, el estudio de caso, y la reconstrucción genealógica. La aplicación correcta de esta triada podría dar muy buenos resultados, no sólo la forma en que los sujetos se piensan como élite, sino también sus interacciones, la jerarquía interna, como se unen los lazos filiales, y hasta qué punto su discurso identitario legitimador tiene un fundamento histórico.

Por último, como antropólogos debemos obviar todo tipo de categorizaciones nocivas para la teorización del conocimiento social, debemos tratar de des-personificar⁸ los miembros del poder, y pensarlos como personas que de igual forma están inmersas en un sistema

⁸ En un sentido teatral. Dejar de pensarlos a todos como pequeños y regordetes banqueros judíos que viven en Suiza.

capitalista global. Si algo nos puede aportar el estudio de las élites para la comprensión de la realidad, es que para ver las cosas desde una perspectiva más general que privilegie los procesos sociales y no los hechos puntuales, se debe ampliar la perspectiva incorrecta, para nosotros, desde la cual se mira a los grupos más poderosos como sujetos que viven con la intensión cotidiana de “oprimir a los oprimidos” y pensar en cómo se articulan en procesos más amplios. Sin pensar que estos estudios buscan algo diferente a lo que tal vez busque un estudio sobre los menos favorecidos. La intención no es entonces, legitimar acciones, sino entender sus mecanismos.

Las élites de Ciudad Bolívar, al igual que posiblemente las de muchos otros municipios de Antioquia, son el testimonio de un proceso de articulación de lo local con lo global, donde se mantienen ciertas prácticas en el ámbito económico y político, en referencia al parentesco, las redes sociales de apoyo y la tradición oral, en sociedades donde hay presencia de estructuras políticas despersonalizadas e instituciones democráticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Fuentes bibliográficas

Guzmán, Germán. Fals Borda, Orlando y Umaña, Eduardo. (1962). La violencia en Colombia. Editorial Tercer Mundo.

Uribe de Hincapié, María Teresa. (2003). Los pueblos allende el Río Cauca: La formación del Suroeste y la Cohesión del espacio en Antioquia, 1830-1877: reseña. Estudios políticos. 22: 267-271

Vélez Rendón, Juan Carlos. (2002). Los pueblos allende el río Cauca: La formación del Suroeste y la cohesión del espacio de Antioquia. Editorial Universidad de Antioquia.

- Fuentes primarias:

Entrevistas:

Historiador Casa de la Cultura Ciudad Bolívar

Gustavo Puerta

Señor Martínez

Vicepresidente directorio conservador

- Otros recursos

Árbol genealógico Familia Restrepo

Restrepo – Alicia Restrepo Restrepo

Mapa urbano de Ciudad Bolívar

Mapa distribución de familias en la parte central del pueblo

Foto Barrio San Vicente, donación de Antonio Martínez Madrid

Cuatro fotos de apellidos en elementos materiales del pueblo



Porque somos por y para estudiantes...
¡queremos escucharte!

Envíanos tus sugerencias, ideas, quejas,
percepciones, sensaciones, visiones, etc a
revistakogoro@gmail.com

¡Anímate y ayudanos a construir Kogoró!



¿LA CULTURA SE LLEVA EN LA SANGRE?

Diana Barrero Rivas
dianitabarrero@gmail.com

Resumen: Este artículo trabaja las problemáticas y retos que abordan los estudios culturales con respecto a las definiciones y orientaciones para las políticas de identidad nacional. Se basa sobre uno de los libros más representativos del Antropólogo argentino Alejandro Grimson “Interculturalidad y comunicación” (2.004), en el cual incursiona entre otros temas, en las categorías de análisis planteadas por la autora alemana Verena Stolcke, el concepto de Fundamentalismo cultural, tomando como referencia la situación de migración hacia Europa y las conceptualizaciones propuestas para la integración de un discurso hegemónico nacional. En este sentido, el recorrido bibliográfico hace énfasis en poner en evidencia los principales términos utilizados para la definición de la identidad a lo largo del proyecto de modernidad occidental y sus respectivas implicaciones ético políticas, todo lo cual es traspasado por el desvelamiento de las condiciones de exclusión, marginalidad e inferioridad de los grupos migrantes y subalternos pertenecientes a los diferentes países de Europa.

Barrera, Diana, 2011, “¿La cultura se lleva en la sangre?”, *Kogoró*, Medellín, vol. II, enero-junio, pp 34-41.

Palabras clave: Exclusión, Discursos, Integración nacional, Estudios culturales, Identidad, Proyecto de modernidad.

Abstract: This article specifically discusses the issues and challenges that address cultural studies regarding the definitions and guidelines for national identity policies. It is based on one of the most representative books of Argentine anthropologist Alejandro Grimson "Intercultural and Communication " (2004), which penetrates among other topics, in the categories of analysis put forward by the German author Verena Stolcke, the concept of cultural fundamentalism, reference to the situation of migration to Europe and conceptualizations proposals for the integration of a national hegemonic discourse. In this sense, the tour emphasizes literature highlight the key terms used to define the identity along the Western project of modernity and their ethical implications of policies, all of which is pierced by the unveiling of the conditions exclusion, marginalization and inferiority and subordinate migrant groups belonging to different European countries.

Keywords: A project of western modernity, conditions of marginalization and exclusion, cultural fundamentalism, cultural studies, identity politics, speaking of national integration.

“Como todas las construcciones humanas, voluntarias e involuntarias, conscientes o inconscientes, la diversidad existe. Es parte constitutiva de la naturaleza humana, siempre que se comprenda que esa naturaleza es histórica y política, es situada, conflictiva y procesual”
(Grimson, 2008: 66)

En los estudios culturales contemporáneos, se han definido diferentes líneas de análisis frente a la incorporación de los nuevos conflictos sociales que aparecen en los escenarios de

la discusión sobre la diversidad cultural. En este sentido, uno de los antropólogos más indicado para poner en tela de juicio la capacidad de la disciplina para ubicar los marcos en los cuales se desarrollan los

contextos en los que se fundamenta la discusión, es el del Doctor en Antropología, Alejandro Grimson.

Su principal temática se desarrolla en relación al concepto de Fundamentalismo Cultural, propuesto por la autora alemana Verena Stolcke, quien desarrolla su trabajo etnográfico con base en las políticas de inmigración europeas y destaca la importancia de las retóricas de inclusión y exclusión, a las que obedecen los múltiples discursos hegemónicos de culturalización de la diferencia.

Para comenzar Es necesario, destacar que, esta propuesta teórica ha sido desarrollada por diversos autores de innumerables corrientes ético-políticas, dentro de los cuales se destaca el Investigador y sociólogo Isidro Cisneros, perteneciente a la FLACSO (Federación Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.), quien articula su análisis, centrado en los nuevos escenarios de exclusión y discriminación, que crean las políticas y programas de una nación.

El principal eje discursivo sobre el que se basa la conceptualización de la diferencia, ha cambiado en los momentos actuales,

principalmente – como lo mencionara Grimson- desde el movimiento intelectual de la Ilustración hasta el romanticismo alemán, con connotaciones de carácter acentuadamente nacionalistas (Grimson, 2008).

Desde esta perspectiva la construcción de la diferencia se orientó a reivindicar algunas condiciones de los fenotipos humanos, es decir, se buscaba legitimar la superioridad de “unos” en función de “otros” con base en su apariencia y estructura corporal, o aludiendo a características heredadas genéticamente. Este fue el caso discutido por el mismo autor sobre las premisas básicas en las que se fundamentó la Segunda Guerra Mundial en Europa.

En contraposición, y aludiendo a la tendencia de reconocer al otro como parte del planeta

-...estrategia neoliberal para poner en el margen la reproducción de la diferencia, pero asimismo invitación del manifiesto cosmopolita; se presenta otro escenario donde el concepto de raza, a raíz de su fracaso político e ideológico, con la terminación de la guerra

en Europa; se cambia por el concepto de Cultura, en el cual se da cabida a una exploración de la multiculturalidad y se conciben diferentes discursos culturalistas, que encaminados hacia una línea u otra, lo que intentan es consagrar un relato donde se sustancializa este término, aludiendo a un conjunto de significados/valores- que incorporados a las formas cotidianas de vivir de un complejo de personas corresponden a las formas de integrarse y reconocerse mutuamente (Grimson, 2008)

Teniendo en cuenta lo anterior, se reconoce que en el discurso de la reivindicación de la diversidad están en juego, no sólo los intereses sociales, sino también se ponen en entredicho – como lo identificó el Filósofo Max Weber, en su análisis sobre las naciones protestantes y su discurso de integración nacional (Weber, 2002) - los intereses socioeconómicos de las comunidades, minorías o ciudadanos que están privados tanto de sus libertades individuales como de su expresión colectiva; existen innumerables casos en los que se presenta marginalización de los inmigrantes de cierto estatus socio-económico (Cisneros, 2001).

De esta manera en los autores anteriormente mencionados, se desarrolla la idea de que la función de la cultura viene a suplantar el papel que antes ejercía el concepto de raza, y nace la expresión racialista de los diferentes discursos sobre la interculturalidad que proponen darle un contenido social, a una categoría que es eminentemente política y conlleva a articular las formas de escenificación del poder con modos de apropiación simbólica de la democracia, dejando de lado en sus discursos políticos, la clave para entender la noción de diversidad cultural.

Aquí se entiende como, “un proceso relacional vinculado a las relaciones de poder” (Grimson, 2008: 65), que no necesariamente obedece a la idea hegemónica de cultura, representada en un sistema de prácticas o estructuras sociales, económicas, religiosas y manifestaciones intelectuales, artísticas y demás; compartidas por un conjunto de personas que tienen los mismos intereses y se ubican en un mismo territorio, es decir que pertenecen a una sociedad (Bueno, 1999:308).

El sentido de la discusión se orienta entonces, a la capacidad de reconocer la diferencia como parte de lo externo en relación a la nación, que es la propuesta de la actual dialéctica política de los diferentes nacionalismos, y de esta manera, se caracteriza por representar una amenaza para las poblaciones que tienen el contacto con las personas que irrumpen en el territorio definido como nacional.

Entonces, surge la discriminación y los modos extremos de violencia los cuales

“(…) siempre han significado eliminar las condiciones para un trato igualitario entre personas que formalmente tienen los mismos derechos. La tolerancia constituye el fundamento ético del sistema democrático, y se funda en una idea de progreso y razón que heredamos del movimiento intelectual de la Ilustración con el cual se anuncia el nacimiento de la modernidad”
(Cisneros, 2001:181)

De esta forma se llega al punto central de la problemática, donde se intenta destacar que la formación de estereotipos que sirvan que la formación de estereotipos útiles para legitimar la discriminación y la

violencia en contra de los “otros”, está fundamentada como ya lo dijo Grimson, en la construcción de identidades nacionales por parte de las élites políticas, *-familiarizar lo exótico y exotizar lo familiar-* y es allí cuando se crea una fricción entre el concepto de cultura y el de identidad, debido a que el problema reside en la base fundamentalista sobre la que se orientan las políticas de la alteridad; volvemos al inconveniente de equiparar cultura con formas de reconocimiento o entramados de carácter identitario, donde las últimas son las que perviven y justifican la violencia y la marginalidad contra aquellos que, no poseen las mismas lógicas de significación y por ello son excluidos de la razón instrumental de Occidente.

Otro punto importante, es el referido a la construcción de la intolerancia cultural por parte de los nacionales

“aparece representada por el racismo, como una de las versiones contemporáneas del uso de la violencia para la eliminación de las diferencias. Este rechazo de la diferencia da vida a la *heterofobia* como una actitud que representa –para

decirlo en palabras de Fernando Savater- la enfermedad moral de las sociedades contemporáneas. La heterofobia constituye un modo principal “un sentimiento de temor y odio ante los otros, los distintos, los extraños, los forasteros, los que irrumper desde el exterior en nuestro círculo de identificación” (Savater, 1.993: Pp. 23-27)

La heterofobia representa en consecuencia, la desconfianza, el miedo y hasta el odio en contra de quienes, no pertenecen a nuestro grupo. La imitación social que realizan los integrantes de la sociedad forma parte de la identidad colectiva que integra el nosotros que caracteriza a cualquier comunidad de individuos”(Cisneros, 2001:179)

Sintetizando la propuesta hecha por los discursos de carácter nacionalista, surge el inconveniente de encontrar viabilidad al análisis conflictual que se desarrolla en el interior de la conformación de Estados de carácter nacional.

Empero, debemos a los estudios culturales la propuesta de configurar el orden de lo simbólico mediante la

experiencia propiciada por el contacto con las identidades alternas que configuran esos “otros”, en este sentido, se propone que el concepto de Cultura, debe entenderse en los marcos de los estudios de configuración de identidad nacional, como una narrativa de legitimación, donde las políticas de reconocimiento deben combinarse con las luchas por la redistribución del capital (Grimson, 2000)

Sin embargo, los antropólogos como Grimson conciben que el problema no es básicamente de definición de conceptos, sino que surge a partir del análisis del contexto en que la Antropología ha definido la función de dichos términos es decir, el análisis del conflicto sobre la diversidad y la diferencia que se viene desarrollando en este texto, apoyado en los autores citados, deja entrever que el punto intermedio sobre el que se desarrolla toda retórica sobre la diferencia –como lo diría Stolcke- tiene necesariamente que entenderse como un conflicto fundamentalista, debido a que según las formas de marginalización y discriminación de las alteridades, se reproducen las mismas lógicas que

interpelan ambos discursos, lo que se ha denominado el absolutismo en la construcción identitaria de uno u otro sector de diferentes sociedades en conflicto (Grimson, 2004).

Para terminar, puede decirse que los intentos en el análisis no han fracasado debido a que se ha podido reconstruir una vía de conexión de la multiculturalidad con la comunicación, y además, se han permitido vislumbrar las dialécticas de la discriminación inmersas en los discursos de reivindicación de la identidad.

En este sentido, Grimson refiere que

“la pretensión del multiculturalismo es invertir o modificar la valoración que se realiza de estos grupos y reivindicar, entre sus derechos civiles, su derecho a la diferencia. Pero puede plantearse una paradoja si esta pretensión de invertir la valoración se inscribe, como a veces sucede, en una extensión de la lógica de discriminación. Es decir, si la diferencia cultural se concibe como un dato objetivo, claro, con fronteras fijas que separan a ciertos grupos de otros. En esos casos, tanto quienes discriminan como quienes pretenden reconocer a esos grupos, comparten el supuesto de que el

mundo está dividido en culturas con identidades relativamente inmutables. Mientras tanto, las personas, grupos y símbolos atraviesan fronteras” (Grimson, 2004:61)

Vale entonces aquí la interpelación de la Antropología como mecanismo de crítica y de construcción de lógicas de comunicación diferentes a las interpuestas por el sistema occidental, tales como la xenofobia, la discriminación y el racismo; pudiendo poner en evidencia la conformación de dichas problemáticas - relacionadas con la formación de estereotipos tanto en el investigador como en los grupos que estudia- frente a los usos de la conceptualización de la diferencia, mediante la invención de estrategias de diagnóstico y de intervención que tengan como fundamento la producción etnográfica y teórica, y así como el debate académico y social.

BIBLIOGRAFÍA

Bueno, Marta *et al.* 1.999 *El pequeño Larousse ilustrado 2.000*. Sexta Edición. Bogotá: Ediciones Larousse de Colombia.

Cisneros, Isidro H. 2.001 Intolerancia cultural: Racismo, nacionalismo y xenofobia.

En: Perfiles Latinoamericanos (*México*)_10 (18, Junio): 177-189.

Grimson, Alejandro. 2.008. Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad En:

Tabula rasa. Revista de Humanidades (Cundinamarca). 8 (Enero-Junio) 45-67.

_____ 2.004
Interculturalidad y comunicación. Colombia: Grupo editorial Norma, Capítulo I.

Weber, Max. 2.002 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Primera edición. Madrid: Alianza editorial.



TIPACOQUE



E. CABALLERO CALDERON



EL ESPEJISMO DE TIPACOQUE

UNA MIRADA A LA OBRA DE EDUARDO CABALLERO DESDE OTRA PERSPECTIVA

CLARISA MARTÍNEZ BUSTAMANTE

janakindi@gmail.com

Martínez, Clarisa, 2011, “El espejismo de Tipacoque, una mirada a la obra de Eduardo Caballero desde otra perspectiva”, *Kogoró*, Medellín, vol. II, enero-junio, pp 42-50.

Resumen:

Este ensayo contiene una reflexión crítica al estilo narrativo de Eduardo Caballero Calderón sin demeritar el valor del autor y sus aportes a la literatura colombiana. Luego de un breve acercamiento a la biografía del autor, se emprende un recorrido a través de la obra *Tipacoque*, la cual recrea tanto la situación del campesinado de la época como la de los hacendados, dando cuenta del entramado de relaciones que se tejían en torno al territorio, estableciendo un paralelo con las semejanzas encontradas en otros sectores campesinos. El ensayo finaliza con una serie de observaciones personales sobre la narrativa del texto y la posición del autor, que encontraron eco en la opinión expresada por Ernesto Porras Collantes en “Construcción del carácter en la narrativa de Eduardo Caballero Calderón”.

Palabras clave: campo, campesinos, descripción, crítica.

Abstract:

This text has a critical analysis of the writing of Eduardo Caballero Calderon, without devaluing the author and his contribution to the colombian literature. After a brief approach to his biography we start a path through the book *Tipacoque*, which recreate the political situation of the peasants and landlords of that time, showing the complex network of relations in the territory. Defining a comparative point between different peasant populations. The text ends with personal observations about the narrative and the author's point of view. These observations found support in the Ernesto Porras Collantes's opinion as he explained on his book “Construcción del carácter en la narrativa de Eduardo Caballero Calderón”

“Desde el encomendero piadoso pero egoísta, hasta el moderno intermediario metalizado y frío, los que han pertenecido a un estrato superior al campesino se han sucedido para explotarlo. Aunque con honrosas excepciones, esta historia lleva ya 400 años”.
(Fals Borda. 1957:207)

Para emprender el viaje por su obra es necesario hablar un poco del autor Eduardo Caballero Calderón, quien nace y muere en Bogotá (1910-1993). Hijo del general Lucas Caballero, jefe del Estado Mayor Liberal en Cauca y Panamá durante la guerra de los Mil Días y de María del Carmen Calderón. Caballero se inició desde muy joven como periodista y escritor. Al culminar su bachillerato en el Gimnasio Moderno de Bogotá, ingresó a la Universidad Externado de Colombia y cursó tres años de Derecho, pero lo abandonó por el periodismo y la política. Desempeñó cargos diplomáticos en Lima, Buenos Aires, Madrid y París; fue encargado de Negocios en España (1946-1948), embajador de Colombia ante la Unesco (1962-1968), diputado a la Asamblea de Boyacá y Cundinamarca, representante a la Cámara (1968-1970) y alcalde de Tipacoque, en Boyacá (1968-1971).

Teniendo ya una pequeña idea de su biografía, podemos recorrer el paisaje boyacense que rodea a Tipacoque la hacienda de sus abuelos,

el cual además de ser descrito con gran preciosismo casi se puede reconstruir a través de los aromas que relata el autor, más aún para quien ha vivido el campo. La narración permite imaginar los caminos, el trapiche y su funcionamiento, los sembrados que Caballero detalla desde su perspectiva, a la vez que menciona la vida de algunos campesinos con una breve descripción de su atuendo, de sus conocimientos sobre los ciclos naturales, tradición oral, música y costumbres. Elementos con los cuales el lector puede hacerse una idea del contexto en el que se desarrollará la historia formándose una imagen idílica del campo y el campesino.

La narración no se desenvuelve en una temporalidad específica, transcurre desde recuerdos de la infancia del autor, comentarios de campesinos muy mayores que estuvieron durante años al servicio de la familia, hasta vivencias personales al regresar, ya no como el nieto de los “amos” sino como político reconocido. En ella habla sobre los alrededores

de la hacienda, sus límites, las relaciones del autor (más no de los campesinos) con otros poblados y claro está con los habitantes de Tipacoque, generalmente campesinos arrendatarios de ascendencia indígena. En la atmósfera, la discordia bipartidista dividía los pueblos aledaños, sin embargo aunque los dueños se declaraban liberales mantenían profundas relaciones políticas con la iglesia católica que ejercía una notable influencia sobre el campesinado a manera de lazo social como lo menciona Fals Borda en “El Hombre y la tierra en Boyacá” (Fals, 1957). Prueba de esto las largas estadías de monseñor que se instalaba en la hacienda acompañado de su séquito de seminaristas (Caballero, 1983).

Inicialmente la propiedad de la hacienda era un antiguo convento que pertenecía a los frailes dominicos, en 1580 pasa a manos de la familia Tejada en las que permanece durante 4 siglos. Según el autor, sus escrituras fueron autenticadas por funcionarios del rey Carlos V, de Felipe II, Carlos III; por los notarios de la corona, del virreinato, de la patria boba, del estado soberano de Boyacá, de la nueva granada y finalmente de la república de Colombia hasta la generación del autor. La casa es mostrada como un conjunto inmenso: corredores, grandes cuartos para familiares y huéspedes, cuatro patios enormes, uno para el huerto familiar, otro para recibir a los peones,

otro para la jauría de caza y otro para la pesebrera (Caballero, 1983); esta contaba además con una “venta para los caminantes”, estanque, jardín, establo de cabras, granero, además de la capilla y el cementerio familiar.

La economía de la hacienda se vio movida inicialmente a la producción de azúcar en la época de la bonanza a comienzos del siglo XX, pero cuando el precio cayó, esta usó los trapiches para la producción de panela, igualmente la tierra se usaba para pastoreo, siembra de maíz, trigo, tabaco y papa. Las estructuras de poder al interior de la hacienda eran un reflejo de la organización social del país a mediados del siglo XIX, constituyéndose como un pequeño Estado. Una estructura piramidal conformada por patrones o amos: La familia a la cual pertenece la hacienda era encabezada principalmente por los abuelos; luego por regidor nombrado por el alcalde de Soatá (municipio más próximo) para representar su justicia, pero realmente representa la de los Patrones; seguido por el administrador de la hacienda o mayordomo y finalizando con el jefe de trapiche quien vigila la planta y tenía a su cargo los sirvientes, peones y pastores de la hacienda.

A medida que se profundiza en el texto, la primera impresión de paraíso comienza a desvanecerse, si se mira desde la perspectiva de

los campesinos por supuesto. Es clara la relación de sometimiento y desventaja que viven estos a merced de los dueños de la tierra. Caballero comenta que a mediados del siglo XIX los pilares del trapiche que quedaban sobre el fogón, eran usados como cepo por los mayordomos de la hacienda para atar a los obreros revoltosos; en un espacio reducido, eran obligados a estar agachados en un mínimo espacio, ahogados por el calor de la hoguera. Estrategia que confiesa Calderón, era *necesaria* para mantener la disciplina, como es el caso de otro medio de escarmiento llamado “el muñequero”: una viga de 10 brazadas perforada a trechos que corría horizontalmente sostenida en los cabos por dos machones empotrados en tierra donde se plantaba al reo durante un día y una noche a la intemperie, quien quedaba en cuclillas, con los brazos presos por las muñecas entre los hoyos de la viga. Además de esto, a finales del siglo XIX se practicaba la “alfaquí”, tributo en el cual una vez al año, de cada 10 animales se le quitaba uno al campesino para el patrón, quien realizaba correrías en el vasto territorio recogiendo gran cantidad de animales para engrosar sus establos y despensas. En estas condiciones los campesinos se veían obligados a acercarse al patrón con una pequeña ofrenda de pollos o frutas para pedirle favores como el perdón por el atraso de un arriendo, el adelanto de un jornal o el préstamo de una yunta, estos eran llamados

litigantes y generalmente tenían que tratar al patrón de “Su Merced” hablando en tercera persona como muestra de sumisión y respeto.

Como se puede observar, la justicia se hacía en la misma hacienda sin intervención de alguaciles dada la distancia de dos meses de viaje para llegar a la capital. Los pleitos por medianerías¹ y servidumbres de aguas entre los arrendatarios se dirimían en la hacienda, al igual que los ataques entre peones, el maltrato a las esposas, el robo de panela, moler sin permiso de los amos, entre otros. En esta relación vertical, los campesinos buscaban presurosos como recurso más inmediato, la institución del compadrazgo con el fin de establecer alianzas con los amos, los vecinos ricos o el regidor. Fenómeno abordado por Wolf y también mencionado por Fals Borda como una búsqueda por reducir los riesgos y mejorar su estabilidad dada la hostilidad de la vida en la hacienda.

Superada la primera impresión se hace indispensable continuar por los parajes de Tipacoque a la luz de otros autores ya no de la literatura sino de la academia, a manera de análisis y comparación.

1 Este término hace referencia a la construcción de una pared, excavación de un foso o plantación de un seto vivo, destinados a la división de la propiedad inmobiliaria. Disponible en: <http://knol.google.com/k/derechos-reales-sobre-cosa-ajena>

A grandes rasgos la descripción que Caballero hace de la hacienda familiar y su funcionamiento, coincide con el sistema de las grandes haciendas en México descritas por Wolf (1976), por su ubicación en el altiplano donde había inicialmente gran concentración de asentamientos indígenas; la protección que el Estado brindaba a los hacendados; la mano de obra indígena residente en la hacienda y totalmente dependiente de esta; la existencia de una tienda al interior para la venta de víveres etc. Todo esto como parte de las estrategias de sometimiento de los hacendados para con los campesinos. Aunque en el caso de Tipacoque sean en apariencia menos evidentes, de igual manera podría incluirse dentro de la clasificación propuesta por Wolf en la comunidad corporativa cerrada, dado el rechazo de influencias externas que se presenta en los campesinos descritos por Caballero y la imposibilidad de acumulación individual mediante la cohesión de la hacienda (Wolf, 1976).

En la obra permanece latente pues, la influencia de los viejos paradigmas en los que se percibe al campesino como lento en el cambio de sus patrones de comportamiento, temeroso del mundo exterior, resignado a los designios de

dios² (Ortia, 1989) y apegado a las formas tradicionales, ejemplo de esto el intento fallido por parte de los amos de introducir un trapiche eléctrico en la hacienda Tipacoque. En el recorrido del texto se muestra el mundo campesino como armónico, quieto, casi perfecto, ubicando pues dentro de esa perfección no solo el apacible paisaje si no la estructura social que lo compone, basada en la diferencia de clases, en contraste con la ciudad caótica y en constante movimiento: “Allí todo es más lento, más parsimonioso, más tranquilo que en cualquier otra parte del mundo” (Caballero 1983, 34).

Esta novela muestra la perspectiva que el hacendado elabora, del territorio dedicado a la producción y de los campesinos dedicados a servirles en un orden inalienable. Es ineludible el corte oligarca del autor, esto se aprecia no solo en su biografía sino en su obra, en la cual naturaliza la pobreza e ignorancia del campesino en contraposición al poderío manifiesto del hacendado: “todo aquello tenía mucho de feudal, y los tipacoques aceptaban los castigos como fenómenos tan naturales e

2 El uso de minúscula en esta palabra es empleado adrede en el ensayo cuando no se trata de citas textuales, en aras de “decolonizar” el lenguaje replanteando algunas de las formas “correctas de escritura”. Es menos arbitrario y más respetuoso con otras creencias o no creencias, pues la mayúscula en esa palabra se ha usado comúnmente para distinguir el dios judeocristiano de otros dioses, asumido como el único verdadero. Ver definición 1 y 3 en: <http://www.wordreference.com/definicion/dios>

inexplicables y sin embargo tan legítimos ...”
(Caballero, 1983: 25)

De igual manera se puede apreciar un marcado contraste entre la casa grande de la hacienda y los humildes ranchos de los campesinos, que ocupan pequeños terrenos arrendados, cuyo control se encuentra sujeto a una autoridad externa aceptando roles subordinados dentro de redes jerárquicas (Wolf, 1955) en las que los hombres laboran en la siembras o el trapiche y las mujeres lo hacen como cocineras, niñeras o sirvientas.

Continuando con la clasificación de Wolf (1955), los campesinos mencionados pertenecerían al grupo de los campesinos pobres debido a su condición de arrendatarios, de tener mínima autonomía sobre el territorio y mayor porcentaje de deudas. Asumiendo que Caballero describe fielmente al campesino de su entorno, podría atribuirse a esta razón el carácter conformista y sumiso que se resalta en el texto, aunado a la falta de iniciativa para formar un movimiento social, ya que son los campesinos medios (aquellos que han tenido acceso a educación y a la influencia de corrientes comunistas o socialistas, que además dependen en menor grado del centro) los que tienen mayor motivación, recursos o conocimiento para movilizarse en pro de defender sus derechos. En ese sentido, el

desconocimiento de las oportunidades políticas sería entonces el mayor impedimento para que los campesinos se organicen y ejerzan presión (Wolf, 1955): “...ese grito de revolución que ellos desconocen, que no comprenden, que no dice nada a sus almas complacientes, silenciosas y esquivas” (Caballero 1983: 107). Fals Borda (1957) se remonta en la historia para encontrar el origen de esta situación inferior en la pirámide social para el caso de los campesinos boyacences, encontrado en la pasividad que cultivaron los antepasados campesinos durante la época colonial, manifestada en la docilidad política del campesino contemporáneo, especialmente entre los arrendatarios.

Hay algunos detalles que no son claros en el texto una vez se desvanece la ilusión óptica que produce esta obra sobre el lector: Los campesinos de los que se hace referencia no tienen origen ni historia, no se especifica si llegaron al lugar vía migración, o atraídos por una fuente de trabajo, más bien parece que hubieran sido incluidos los nativos como parte del paisaje cuando los Tejada compraron la tierra. Por otro lado, dentro de la descripción, los campesinos parecen desligados del contexto sociocultural que para Wolf estructura la forma de vida del campesino en relación a la urbe.

Cuando se habla de tipacoques no queda claro

si hace referencia a un gentilicio, a los trabajadores de la hacienda o a una composición étnica indígena, a la cual describe en términos despectivos recurriendo a comparaciones con animales o cosas: “tienen rostros achatados, cobrizos y primitivos”, “la tierra los fabricó con el mismo arte rústico con que ellos redondean y pulen una olla de barro”, “...los indios de Tipacoque por quienes yo tengo un inmenso cariño, como *si fueran míos*, y en esto me parece que hay algo del sentimiento con que mi abuela los miraba” (Caballero, 1983: 44). Lo que Porras denomina deshumanización del personaje, del cual se hace referencia por comparación mediante el juego de dos términos, humano el uno, animal, mecánico o cósmico el otro, merced a la progresiva identificación del primero y el segundo: La boca [de Santos], sin dientes, sabe sin embargo masticar tan bien como el hocico de una cabra, “y Baronio levanta la cabeza piojosa, la ancha boca se le abre como un chorote para derramar el aguamiel” (Porras, 1977).

Respecto a la tenencia de la tierra se ostenta su legitimidad al haber sido comprada a la iglesia católica, pero llama poderosamente la atención el hecho de evocar el programa de parcelación cuando se menciona a Santos (una criada muy querida en la hacienda) como la única de los Tipacoques que no quiso volverse propietaria

cuando vino la era democrática de la parcelación, alegando: “que le permitan trabajar su arriendo centenario, la tierra sea de los patrones, y dios sobre todos” (Caballero, 1983: 44) Dicho programa acaecido entre 1933 y 1935, consistía en la división de predios en disputa cuyas escrituras se hallaban en entredicho. O en palabras de Le Grand, consistía en una expropiación con indemnización de latifundios para subdividirlos en litigio entre arrendatarios y ocupantes permitiéndoles adquirir títulos de las tierras labradas con el fin de cancelar los conflictos y satisfacer todas las partes afectadas (LeGrand, 1988) lo cual denota irregularidades en los títulos de los hacendados.

Finalmente cabe resaltar que el ánimo de este ensayo no ha sido juzgar al autor, pues de manera consciente o no, solo reflejó la perspectiva del grupo social en que creció y al cual representaba. Sin embargo el sabor amargo de la discordancia que muestra este ejercicio académico con la imagen particular del campesino ilustrada en la obra de Eduardo Caballero, se tornó agrídulce al encontrar en el ya citado autor Ernesto Porras Collantes una visión semejante, reflejada en su obra “Construcción del carácter en la narrativa de Eduardo Caballero Calderón” en la que destaca como una suerte de oposición binaria la quietud, relacionada con el campo y la

naturaleza, respecto al movimiento característico de la ciudad asociada con la sociedad (Porras, 1977). Dicotomía transgredida por la sociedad capitalista al mezclar “lo que —en opinión del amo— Dios hizo y quiso separado” (Porras, 1977: 278) en la cual “el autor se incluye, en la posición de uno de los personajes, en un mundo de ficción desde una posición sentimental, pero con un claro alejamiento entre el yo del escritor y la turba de menesterosos ticapoques [...] desde los más cercanos — a su corazón — hasta los más alejados, el sujeto y el objeto” (Porras, 1977: 296).

Collantes finaliza su crítica argumentando que el relato habla del perfecto campesino, que cumple con aquello para lo que fue creado: Braulio, para moler la caña en su trapiche, Cabrencio para cuidar los rebaños menores... Tránsito, Siervo... todos, para trabajar eterna e inmutablemente en las propiedades del señor. Y el señor, para mandar, desde su hamaca. Todo parece ordenado hermosa y armónicamente a natura (para garantizar la descansada vida del señor feudal) (Porras, 1977). Lo cual coincide en gran parte con la visión ya expuesta a lo largo del ensayo.

Queda el ánimo de tomar esta reflexión como referencia para abordar los textos desde diferentes perspectivas, en la búsqueda de

detalles implícitos que dan cuenta del contexto cultural, político y social que rodean tanto a las obras como a sus autores, sin olvidar que en gran parte, son producto de una visión permeada por el momento histórico en que fueron creados.

Bibliografía:

- Caballero, Eduardo. 1983. *Tipacoque*. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá
- Fals Borda, Orlando. 1957. *El hombre y la tierra en Boyacá*. Bogotá
- Ortiz Sutti. 1989. *Reflexiones sobre el concepto de la cultura campesina y los sistemas cognoscitivos campesinos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Porras Collantes, Ernesto. 1977. *Construcción del carácter en la narrativa de Eduardo Caballero Calderón*. Consultado en:

cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/32/TH_32_002_061_0.pdf

- Wolf, Eric. 1976. *Las luchas campesinas del siglo XX*. México. Siglo XXI Editores.
- Wolf, Eric.R. 1955. Una tipología del campesinado latinoamericano. Traducción de Mariano Garreta de *American Anthropologist*, Vol. 57 N° 7.



!compártenos tus experiencias en campo!

envíanos tus diarios de campo a
revistakogoro@gmail.com

y consulta los parámetros básicos de
publicación en:

<http://antares.udea.edu.co/kogoro>

Representaciones Visuales

Religiosas:

La imagen en la construcción de la identidad

Natalia Bocanumenth Echeverri

Simón Puerta Domínguez

Resumen:

En el siguiente artículo se indaga por la relación entre los imaginarios religiosos y la construcción de la identidad local a través de las representaciones visuales religiosas, la recurrencia con la que se encuentran en el pueblo, su disposición espacial y las formas como las personas las conciben como parte de su vida cotidiana. Para llevar a cabo la investigación se elaboraron mapas, se tomaron fotografías y se realizaron entrevistas en profundidad, lo que permitió establecer, por un lado, la mayor recurrencia de algunos íconos frente a otros, y por otro, que la religiosidad es un elemento de gran importancia para todos los habitantes de Ciudad Bolívar. Sin embargo, hay diferentes maneras de vivir y representar esta religiosidad, lo cual tiene incidencias en la manera de concebirse a sí mismo y a los demás. La antropología debe, entonces, tener presente la idea de la religión como un elemento que hace parte la construcción identitaria de una comunidad, ya que influye en la manera como se vive la vida diaria y puede ayudar a comprender o interpretar otros fenómenos sociales.

Boucanumenthn, Natalia y Simón Puerta, 2011, “Representaciones visuales religiosas: la imagen en la construcción de la identidad”, *Kogoró*, Medellín, vol. II, enero-junio, pp 52-66.

Palabras clave: antropología visual, religiosidad, iconografía religiosa, vida cotidiana, identidad, Ciudad Bolívar.

Abstract:

This article inquires for the relation between religious imaginaries and the construction of local identity through visual representations of religiousness, recurrence in which these are found in the town, it's spatial disposition and the different forms how people conceives them as part of their daily life. For the investigation, there were maps elaborated, pictures taken and interviews made, to establish, on one hand, the recurrence of some icons above others and, on the other hand, that religiousness is an element of great importance for the people of Ciudad Bolívar. Even though, there are different ways of living and representing this religiousness, and this has an effect in how is the individual conceived and how does he conceives his community. Anthropology must maintain the idea of religion as an element that has influence in the construction of identity of a community, and can help the comprehension or interpretation of other social issues.

Key words: visual anthropology, religiousness, religious iconography, daily life, identity, Ciudad Bolívar.

1. Introducción

El siguiente artículo es resultado de la investigación “Representaciones visuales religiosas en Ciudad Bolívar” desarrollada en la materia Métodos y Técnicas Etnográficas, del semestre 2010-01, del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia. En la

exploración se recurrió a técnicas de investigación como la observación participante, las entrevistas en profundidad y la elaboración de mapas en los que se representaba la disposición espacial de las representaciones visuales encontradas en el pueblo. No obstante, es importante resaltar el hecho de que el enfoque de la investigación se centró en

el ámbito católico, al ser éste la tradición religiosa mayoritaria en el municipio.

La investigación partió de la hipótesis de que existe una íntima relación entre la construcción de la identidad local y de los diferentes procesos identitarios, y la religiosidad de una comunidad cualquiera, y que esta relación se puede evidenciar en las representaciones visuales.

En este sentido, la simbología y en general las representaciones visuales se nos presentan como elementos constitutivos de cualquier grupo social, pues dan sentido y recrean el mundo vivido, a la vez que configuran un lenguaje con el que ese mundo es experimentado y entendido. Al utilizar las representaciones visuales como medio para indagar sobre la identidad y los imaginarios religiosos en Ciudad Bolívar, buscamos referirnos a este campo conceptual en el que la simbología religiosa adquiere peso como factor incidente en la vida cotidiana de las personas, y como universo de relaciones en el que tanto significado como significante adquieren importancia.

Constatamos en campo que, aunque en el pueblo prima una tradición cristiana y principalmente católica, existen diferentes maneras de establecer vínculos con las representaciones visuales religiosas (R.V.R.) de importancia local y personal, así como la recurrencia mayor de unas representaciones frente a otras. Al analizar esta información llegamos a la elaboración de las siguientes categorías para referirnos a la manera como la religiosidad se hace manifiesta: *iconografía por tradición y herencia*, *iconografía por compañía-seguridad*, *iconografía como parte de la vida social*, *iconografía por gusto estético y búsqueda personal* e *iconografía como encomienda*. Asimismo, encontramos que existe una religiosidad que se asocia al acto de ir a misa y otra que se vive de una manera más personal e individual. También encontramos que se presentan unos patrones de ubicación de las imágenes en el municipio, tanto en exteriores como en interiores.

2. La problemática de estudio

Las dos principales bases teóricas sobre las que se sostiene el estudio son la

religiosidad y la antropología visual. Para construir el marco teórico en el que se desarrolla el texto se tomaron elementos de ambos marcos conceptuales. De manera que este trabajo responde al llamado de Ana María Bidegain Greising de indagar acerca de la religiosidad, entendiendo que la información obtenida acerca de ésta ayuda a la interpretación de muchos otros fenómenos sociales pertinentes para la disciplina antropológica y, por su carácter local, de otras problemáticas colombianas. La propuesta de abordar el tema desde las representaciones visuales se apoya en el teórico del cine norteamericano Bill Nichols, para quien la imagen es una categoría dinámica y central del ser humano, desde la que se puede indagar para la comprensión de su comportamiento (Nichols, 1997).

2.1. Religiosidad

El marco conceptual sobre el que se basó esta indagación, entiende la religiosidad como un elemento de la vida social que puede estar interrelacionado con otros fenómenos y que juega un papel fundamental en la cohesión social de una comunidad. La idea central de la que

partimos es que la religión no es solamente un conjunto de instituciones y cánones sobre los que se sostiene una manera particular de organizar la espiritualidad de las personas pertenecientes a un grupo, sino que hace parte de su vida cotidiana y se vive de una forma especial y particular, al ser asimilada como un elemento identitario que define su mundo individual y colectivo. De ahí que a lo largo del texto nos refiramos a la *religiosidad* al hablar de la problemática que nos concierne, como la manera de vivir las tradiciones religiosas.

Desde la disciplina antropológica en Colombia, Ana María Bidegain Greising, presidenta del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones (ICER), ha fomentado el estudio de la religión, otorgándole un papel fundamental en la construcción de la nación. El catolicismo como institución religiosa hegemónica en el país, es para ella uno de los ejes en los que se ha apoyado históricamente la constante transformación política, social y económica nacional, y aboga por la necesidad de interpretar los fenómenos y las problemáticas actuales de la nación

sin dejar de lado los procesos religiosos en los que están inmersos (Bidegain Greising, 2005).

Para plantear la importancia del estudio de la diversidad religiosa, Ana María Bidegain Greising argumenta que

“las estructuras religiosas, simples y complejas, crean un sistema de valores, creencias y prácticas que determinan unas pautas de conducta que inciden directamente, no sólo en la realidad cultural, sino en la organización de la sociedad, la economía y la cultura política de la nación” (Bidegain Greising, 1994: 19).

2.2. Antropología visual

Para abordar la temática que nos compete, a saber, el ámbito religioso, la iconografía religiosa -su representación visual- es una herramienta importante de gran utilidad, ya que, como afirma Bill Nichols:

“La dependencia que tiene la ideología de las imágenes y lo imaginario (un territorio psíquico de imágenes significativas en

torno a las cuales se forma nuestro sentido de la identidad) hace de la imagen copia, representación y similitud, una categoría mucho más central y dinámica de lo que Platón hubiera admitido” (Nichols, 1997: 37).

Esta afirmación de Nichols da pie a considerar las R.V.R. como ese “territorio psíquico” donde “se forma nuestro sentido de la identidad”, en este caso, identidad religiosa. Y como ya dijo Bidegain, el ámbito religioso es



transversal a los demás ámbitos sociales, por lo que a partir de estas representaciones se puede inferir acerca de la religiosidad de un grupo y de la identidad del mismo.

La religión es un elemento configurativo de la identidad de una comunidad en tanto conjunto de representaciones, imágenes y símbolos que tienen un sentido para un grupo humano determinado, entendiendo como imágenes no sólo la materialización de un ícono religioso, sino también las imágenes mentales y conceptuales que determinan las formas de actuar, vivir y sentir de las personas. Las R.V.R son, entonces, un campo pertinente de indagación para hablar de la identidad cultural, pues si entendemos la identidad como una narración que da sentido y coherencia al mundo, las R.V.R. serían símbolos que hacen parte de este universo cognitivo (o psíquico, retomando a Nichols). Comprender la identidad como una narración nos remite a pensar en una “trama argumental [que] estaría en la base de la apropiación selectiva de lo real que es parte constitutiva de toda construcción identitaria” (Vila, 1997: 125). Así, los actores sociales son protagonistas de sus

propias historias y se encargan de narrar su propia existencia. La narración conlleva en sí misma la idea de organización, selección y argumentación de eventos que los hacen legibles para el sujeto y para los demás, lo que en sí enuncia la construcción de una trama que adquiere sentido en la medida que es comprensible colectivamente; es decir, la construcción de una trama identitaria.

3. Representaciones visuales religiosas y religiosidad en Ciudad Bolívar¹

Ciudad Bolívar es un municipio que ha sido reconocido, tradicionalmente, por su alta fe católica. Diferentes ámbitos de la vida social se han visto permeados por la religiosidad en el pueblo, y esa relación íntima se puede evidenciar por las muchas iglesias que hay distribuidas en el

¹ Para comprender el desarrollo de la temática es importante tener en consideración la distinción católica entre *venerar* y *adorar*. Las imágenes, los íconos religiosos, se veneran, mientras que la divinidad, Dios, se adora. De lo contrario se consideraría idolatría, pues las representaciones de diferentes santos y vírgenes son concebidas como intermediarias en la generación de un vínculo con un único dios.

casco urbano, e incluso por el hecho de que la mayoría de los pobladores, en sus hogares, tienen varios íconos religiosos². Como dato histórico que refuerza este argumento, es pertinente resaltar el caso del Padre Pedro Antonio Atehortúa, quien llegó al pueblo en 1907 procedente de Yarumal y, según el historiador de Ciudad Bolívar, José Luis, este ayudante y administrador del párroco indujo a los feligreses que realizaban la confesión, a sembrar o reemplazar sus cultivos por árboles de café como forma de penitencia. Este hecho demuestra la hegemonía de la Iglesia en la organización social del pueblo, y su influencia en los comportamientos de la gente. Años después, en la revista *Distritos* de 1971, dedicada por completo a Ciudad Bolívar, es notorio lo dominante que es el tópico religioso como eje transversal en la mayoría de los artículos, y es notable la cantidad de personajes de la institución católica que participan en la redacción de la revista³.

² No es casual que hayamos encontrado diversas imágenes religiosas en todas las viviendas a las que pudimos ingresar durante el trabajo en campo.
³ “Revista *Distritos* (Medellín)” No. 21, Jun. 1971. Ciudad Bolívar.

Actualmente, se habla de una revitalización del catolicismo, así como de la proliferación de otros grupos religiosos. Juan Álvaro Vélez Tobón, Secretario de Educación, Cultura y Turismo del municipio⁴, definió a Ciudad Bolívar como un lugar con una ferviente tradición católica y conservadora de gran importancia en la vida cotidiana del pueblo. Sin embargo, este mismo colaborador nos informó acerca del auge de otros tipos de creencias judeocristianas, como por ejemplo, adventistas, evangélicos, testigos de Jehová e integrantes de la Iglesia del Séptimo Día, que luego identificamos en campo. También es notoria la presencia de dos congregaciones católicas: las Hermanas Terciarias Capuchinas y el convento de Franciscanas de Santa Beatriz de Silva, siendo este último un convento de clausura. Las Hermanas Capuchinas participan activamente en proyectos educativos en el pueblo, como nos lo comentó la Hermana Libia Zuluaga, pues dice ella que llevan 78 años instaladas en Ciudad Bolívar y

⁴ Entrevistado el día miércoles 15 de septiembre de 2010 por los integrantes del aula de Métodos y Técnicas Etnográficas del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia.

contribuyeron fuertemente en la consolidación de la educación escolar⁵.

El ámbito religioso en Ciudad Bolívar está representado visualmente por una gran diversidad de íconos, siendo algunas representaciones comunes –halladas tanto en hogares como en templos-, y otras de aparición esporádica –en una o pocas locaciones-. En el primer caso, encontramos que las representaciones más recurrentes son el Sagrado Corazón de Jesús, San Francisco de Asís, la Inmaculada Concepción, el Ángel de la Guarda, el Señor Misericordioso, María Auxiliadora y San Antonio de Padua; para el segundo caso, imágenes como la Virgen de la Salud, San Lázaro, Santa Rosa de Lima y el Divino Niño de Praga, aparecen en uno solo de los lugares visitados. Aunque no es un ícono recurrente, el Padre Fransisco Jesús Lema Barrientos tiene un lugar importante en el imaginario colectivo del pueblo. Este eclesiástico, que murió en un accidente automovilístico en Ciudad Bolívar en 1961, es muy recordado, reconocido y venerado por sus habitantes, e incluso se construyó un altar en el lugar donde

murió, y hasta el que se realizan peregrinaciones constantemente.

Gracias a la elaboración de mapas sobre los lugares visitados, pudimos ubicar espacialmente cada ícono, según la organización de cada recinto, y luego realizar comparaciones que nos ayudaron a encontrar ciertos patrones de ubicación para imágenes determinadas. Es así que encontramos que el cuadro del Sagrado Corazón era ubicado normalmente en la sala, el Ángel de la Guarda en las habitaciones y La Última Cena en los comedores de las viviendas (Véase mapa 1).

Estos patrones indican que no es gratuita la ubicación de un ícono en un lugar determinado de la casa. La disposición espacial de las R.V.R. no se da siempre sólo por la elección de los habitantes de la vivienda, sino que entran en juego tradiciones en cuanto al lugar que debe ocupar un ícono en relación con su significado; en estas situaciones la disposición espacial se ve como un acto natural y lógico, y como la continuidad de una ubicación tradicional. No obstante, la relación entre imagen-espacio no se da únicamente por patrones generales, ya

⁵ Entrevista a la Hermana Libia Zuluaga. 4 de noviembre de 2010.

que varias personas a las que entrevistamos nos mencionaron una relación particular que para ellos tienen la imagen y el espacio en el que se encuentra, lo cual nos lleva a pensar en una *relación particular imagen-persona*. Así, la R.V.R. que se encontraba en un sitio particular de la vivienda muchas veces lo hacía por una historia, un evento o una condición especial que hacía que ese ícono representara algo específico para su dueño. En algunos casos se mencionaba una encomienda y la ayuda de un Santo en un evento particular⁶; en otros, los interlocutores nos hablaron de un gusto estético y de una satisfacción personal que les proporcionaba la imagen⁷. Por ejemplo, en el caso de Doña Julieta, al preguntarle: ¿por qué había puesto la imagen del Sagrado Corazón en la sala?, nos respondió de la siguiente manera:

“Me pareció como mejor tenerlo ahí donde todo el mundo me lo

⁶ Entrevista a Doña Julieta. 6 de noviembre de 2010; Entrevista a Doña Noelia. 6 de noviembre de 2010; Entrevista a Doña Josefina. 4 de noviembre de 2010; y Entrevista a la Madre Gema. 5 de noviembre de 2010.

⁷ Entrevista a Jairo Arias. 4 de noviembre de 2010; y Entrevista a Alejandra. 6 de noviembre de 2010.

vea, porque llegan y me dicen: “¡Ay que Corazón de Jesús tan hermoso!, ¿quién se lo regaló?, ¿cuánto le valió?”, y entonces yo digo: “Ah no, me lo regaló un hijo”. En cambio si yo lo tengo por allá resguardado nadie me lo va a ver...”.

El Sagrado Corazón es para Doña Julieta, además de una imagen religiosa, una imagen que le inspira orgullo y placer estético. La elección del ícono religioso no se debe solamente al significado de la imagen o a la tradición que ésta conlleve, sino que también entran en juego búsquedas subjetivas y estéticas por parte de los diferentes actores que nos manifestaron relaciones especiales con una u otra imagen.

Siendo coherentes, entonces, con los datos que surgían en campo, para trabajar con los patrones en los que se encontraban R.V.R. al interior del pueblo y con la información obtenida sobre disposición espacial, desarrollamos las categorías mencionadas anteriormente. Sin embargo, nos vimos en la necesidad de desarrollar otras categorías correspondientes a la religiosidad de las

personas del pueblo, que fueron: *acto de ir a misa* y *forma personal de asimilación*. Con estos dos conceptos nos referimos a las distintas formas de religiosidad encontradas en campo; a la manera particular de asimilar la religión en la vida cotidiana y de vivir la religión de forma individual.

Al hacer la división de la religiosidad de los habitantes de Ciudad Bolívar en *acto de ir a misa* y



forma personal de asimilación, buscamos interpretar estas dos formas de pensamiento, ya que, aunque en ambas está presente la utilización de R.V.R., la forma de vivir la religiosidad influye en la forma en la que se da una relación entre la persona y las imágenes que venera. En los casos en los que la religiosidad era asociada con el acto de ir a misa, se hacía especial énfasis en la función social que

este accionar conlleva y se infería que la relación más cercana con la divinidad se alcanzaba en estos eventos. Por otro lado, los interlocutores que nos comentaron que no acostumbraban ir a las ceremonias religiosas, sí se encomendaban a un Santo en particular o acostumbraban orar con una imagen venerada cerca. Lo anterior

nos da pie para elaborar la segunda categoría esbozada arriba, *forma personal de asimilación*, pues la lejanía a la institución

religiosa permite que la relación entre la imagen y la persona se potencialice y que los vínculos que se pudieron haber asociado a la ceremonia se vivan de una manera más individual, de manera que la imagen funciona como canal de contacto con la divinidad venerada (ver fotografía 2).

En todo momento sentimos una fuerte influencia de la vida religiosa en la cotidianidad del pueblo, como un

elemento que generalmente se tenía presente por sus habitantes, a pesar de las posibles diferencias en la manera de concebirla. Las misas eran muy numerosas, y pudimos ver cómo al final de la misa de 7:00 am del domingo 7 de noviembre de 2010, había personas que estaban de pie recibiendo la ceremonia. Por otro lado, todas las personas que entrevistamos, manifestaron tener en su vivienda algún ícono religioso. Lo que varía, entonces, es la forma como la creencia religiosa es vivida y la manera como las imágenes son interpretadas. En aquellas personas con una religiosidad asociada al *acto de ir a misa*, las imágenes pueden ser extensiones de esta ceremonia o la permanencia y manifestación en el hogar del fervor cristiano que necesita fundamentalmente del apoyo público y social frente a las ceremonias católicas. Mientras que en aquellas personas que por una u otra razón se distanciaron de la Institución Católica, la imagen puede funcionar no como una extensión o manifestación en el hogar de una espiritualidad que se hace pública, sino como la manifestación individual de una religiosidad que se vive de manera personal; es decir, ya no se

hace necesaria la participación grupal para la vivencia de la religiosidad.

Se percibió un malestar con la Institución Católica, pero no un desapego de la religiosidad cristiana, y la presencia de R.V.R. reforzaba constantemente esa diferenciación. Gracias a la colaboración de nuestros interlocutores, pudimos identificar diferentes razones por las que la gente se apega y se relaciona con su colección personal de íconos religiosos, estableciendo así que existe *iconografía por tradición y herencia*, *iconografía por compañía-seguridad*, *iconografía como parte de la vida social*, *iconografía por gusto estético y búsqueda personal* e *iconografía como encomienda*. Consideramos que estas categorías, que buscan responder a las preguntas sobre el cómo y el por qué de la presencia de ciertos íconos cristianos, nos permiten comprender el imaginario religioso y el papel de las R.V.R. en la vida cotidiana de las personas, aclarando que estas razones no son excluyentes entre sí, sólo que predomina una de ellas en cada sujeto.

Así, podemos hablar entonces de una *iconografía por tradición y herencia*, en

la que la influencia de las R.V.R. y su importancia para su mantenimiento está basada en un pasado familiar que remite a la persona a su educación religiosa y los valores familiares. Las imágenes son transmitidas de generación en generación, y la relación que se establezca entre las personas y el ícono puede hacer parte de una historia familiar o local. La religiosidad se entiende aquí como una herencia, pero también como un conocimiento que se vive y que se transforma a medida que los nuevos acontecimientos así lo requieran; como un proceso identitario individual y colectivo.

La *iconografía por compañía-seguridad* se refiere a la concepción de la imagen como protección, o como un puente con el santo al que representa, y que para la persona es su protector. Es este el caso de John Carlos, quien dice tener la sagrada familia “*para encomendarse uno a que el hogar permanezca en buen estado y se proteja mucho*”⁸. La R.V.R. se asocia en estos casos a una protección o a una seguridad, ya sea física o económica, y varias de las personas que entrevistamos llevaban consigo escapularios,

⁸ Entrevista a John Carlos. 5 de noviembre de 2010.

camándulas o alguna imagen religiosa que hacía las veces de protector, o a las que se encomiendan para su éxito diario. En tercer lugar está la *iconografía como parte de la vida social*. Acá nos referimos a la influencia externa sobre la persona que hace que su religiosidad se manifieste de una manera particular. Es decir, la percepción de la subjetividad de



la persona con respecto a las imágenes, se subordina a lo que socialmente se espera como ideal. Las razones que

llevarían a la elección de ciertos íconos y ciertos lugares estarían enmarcadas en la sociabilidad y en cómo esa imagen es parte de esa vida social. Este concepto va ligado a la religiosidad manifestada en el *acto de ir a misa* o en una *forma personal de asimilación*. Varios interlocutores nos comentaron que iban a misa o mantenían ciertos íconos porque además de que era lo que les habían enseñado, era algo necesario para desarrollar su vida en el pueblo, pues asistir a misa de siete en los domingos era un evento de socialización, en el que la ausencia de algún individuo posiblemente iba a ser notada por los demás. Por otro lado, algunos interlocutores –a quienes preferimos mantener en el anonimato– nos manifestaron su opinión acerca del por qué para ellos la gente del pueblo tiene íconos religiosos como parte de un acto social o de sociabilidad, en el que pesa más el encuentro colectivo que la relación espiritual con la ceremonia.

La *iconografía por gusto estético y búsqueda personal*, en cuarto lugar, busca incluir las opiniones que reunimos en las que la explicación que tiene la

persona para tener R.V.R. se funda más en una visión de la imagen como producto estético, o con una connotación de belleza diferente a la que le sería otorgada desde la percepción religiosa. El hecho de identificar un ícono desde otros puntos de vista al religioso, y aplicarlo a la creación artística propia –como es el caso de uno de nuestros interlocutores, Jairo Arias– posibilita pensar este ícono como parte de la expresión artística e individual, sin tener que referirse necesariamente a un ámbito religioso.

Como quinto y último lugar, definimos una *iconografía como encomienda*, para introducir la visión de las personas que hacen uso de las R.V.R. para buscar favores y ayudas. Éste es el caso, por ejemplo, de Doña Josefina, quien le reza mucho a una imagen de Santa Ana que tiene en su hogar, y a la que responsabiliza por un suceso muy favorable en su vida. Esta categoría generalmente se relaciona con eventos individuales o familiares, en los que se recurre a las imágenes para clamar por ayuda o manifestar gratitud a un santo.

Esta categorización muestra una amplia gama de posibilidades que dependen,

muchas veces, de experiencias personales. Relacionar eventos favorables con un santo en particular, encomendársele a un santo para tener más suerte, para que no se sufra de un robo, buscar la expresión artística a partir de una imagen o soportar un bagaje de herencias e ideologías familiares con un ícono religioso, son sucesos cotidianos, y que permiten dilucidar el constante trato que se tiene con estas representaciones. Incluir la iconografía como parte de la dinámica cotidiana del pueblo evidencia la fuerza de los vínculos entre el imaginario colectivo y la apropiación de un santoral representado como objeto, y entre éste y la construcción identitaria que se tiene como persona y como comunidad.

4. Conclusiones

A partir del análisis y las categorías que realizamos, hemos definido que se presentan diferentes tipos de religiosidad entre los habitantes de Ciudad Bolívar. Esta relación se canaliza a través de las imágenes, que funcionan como puentes de comunicación entre la espiritualidad y el creyente, en los que esa relación se

hace visible y la espiritualidad se materializa y expresa de manera física. Las R.V.R. funcionan como símbolos para la comunicación mensajes y necesidades que externalizan, y que se interpretan en la vida cotidiana como elemento identitario fundamental.

Al reconocer que existe un nexo entre la construcción de identidades, la cotidianidad y la religiosidad –a partir de sus R.V.R.–, se hace pertinente considerar esta información para estudiar los diversos temas antropológicos, así como se genera la necesidad de seguir indagando acerca de estas relaciones que van ligadas a un marco amplio y complejo. La mayor recurrencia de unos santos frente a otros y la devoción a sujetos que se convierten en íconos como el Padre Lema, denota la capacidad reconstructiva y narrativa de una comunidad acerca de su identidad religiosa, y cómo ésta hace parte de una narración compleja a la que se puede abordar de diferentes maneras.

5. Bibliografía

Bidegain Greising, A. M. (1994). La pluralidad del hecho religioso en

Colombia. En *Las religiones en Colombia: VII Congreso de antropología en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología.

Bidegain Greising, A. M. (2005). *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Gobierno Nacional de Colombia. (2005). *Constitución política 1991*. Bogotá: Editorial Cupido.

Nichols, B. (1997). *La representación de la realidad: cuestiones y conceptos sobre el documental*. Barcelona: Paidós.

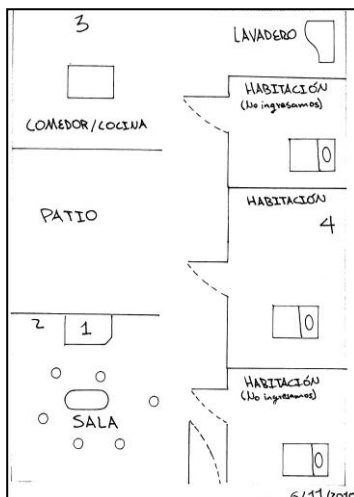
Revista Distritos. (junio de 1971). Ciudad Bolívar. *Revista Distritos*(21).

Ricoeur, P. (1992). *La función narrativa y el tiempo*. Buenos Aires: Editorial Amalgesto.

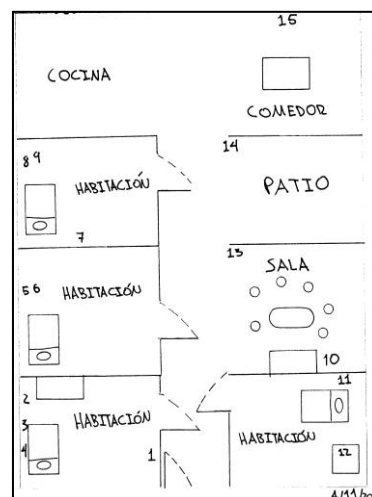
Sitio Oficial de Ciudad Bolívar. (s.f.). *Municipio de Ciudad Bolívar*. Recuperado el 20 de septiembre de 2010, de <http://www.ciudadbolivar-antioquia.gov.co>

Vila, P. (Diciembre de 1997). Hacia una reconsideración de la antropología visual como metodología de investigación social. *Estudios sobre las Culturas Contemporaneas, III*(006), 125-167.

MAPAS



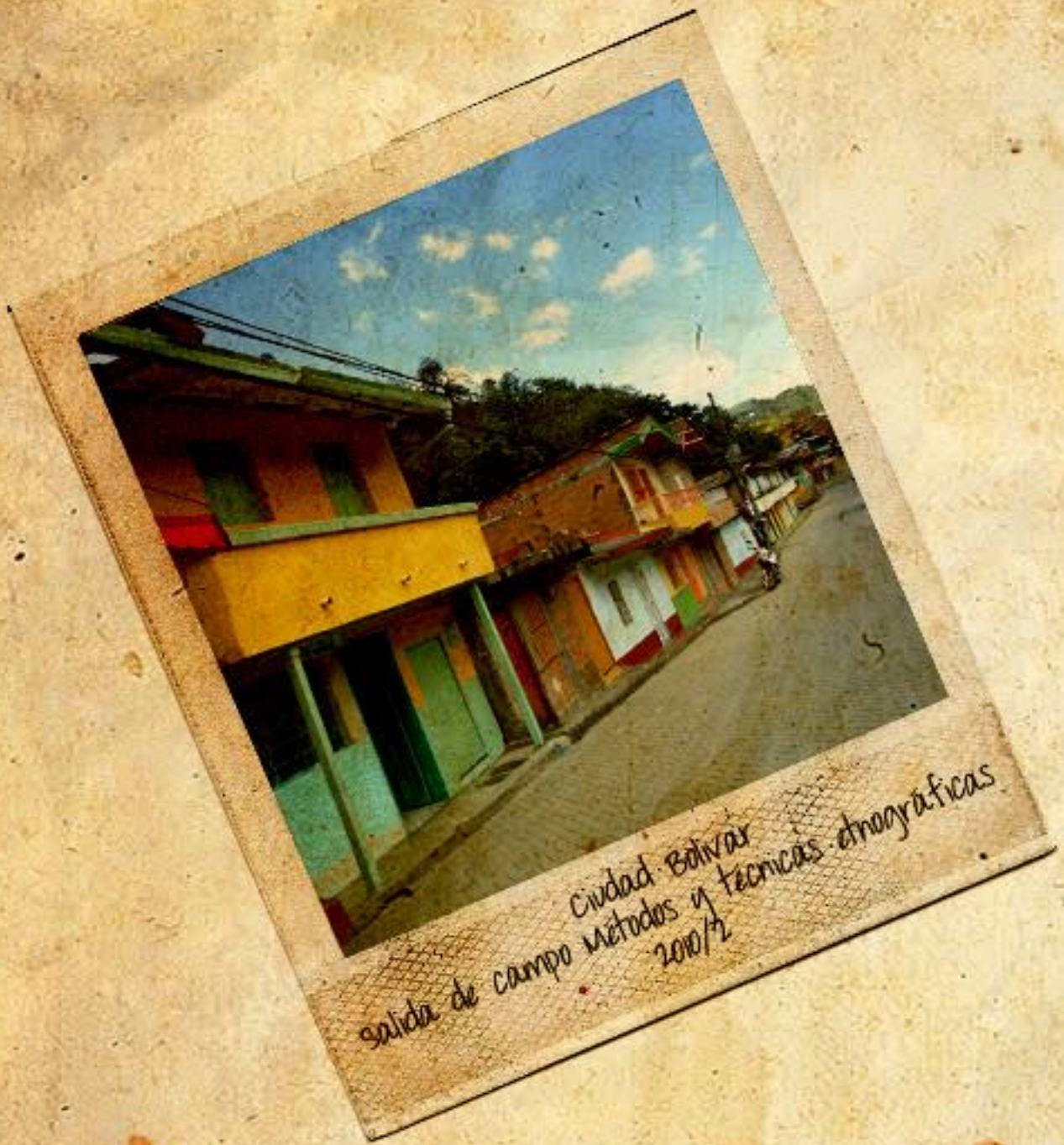
Mapa 1. Vivienda particular. 6/11/2010



Mapa 2. Vivienda particular. 4/11/2010

Íconos religiosos:

1. Sagrado Corazón de Jesús.
2. Colección de ángeles.
3. Última Cena.
4. Ángel de la Guarda.



¿...A DÓNDE FUISTE, QUE VISTE, QUE CONOCISTE?

COMPARTE CON NOSOTROS LAS FOTOS DE TUS SALIDAS DE CAMPO!!!!

ENVIALAS A:
REVISTAKOGORO@GMAIL.COM

¿Cómo el colonialismo
y la cultura modelan
los afectos en
Colombia?

Por:

Margarita Cardona Lema

margarita146@gmail.com



Cardona, Margarita, 2011, “¿Cómo el colonialismo y la cultura moldean los afectos en Colombia?”, *Kogoró*, Medellín, vol. II, enero-junio, pp 68-76.

Resumen

El siguiente ensayo se propone a mostrar las construcciones sociales del ser hombre y mujer en el contexto colombiano relacionándolo con las exigencias impuestas por el colonialismo de la mano del cristianismo. Mediante la imposición de este nuevo ethos cultural acerca de las relaciones de género se establecen a su vez, formas de vivenciar las relaciones amorosas.

Palabras clave: colonialismo, hombre, mujer, tradición judeo-cristiana

Abstract

The following essay aims to show the social constructions of being a man and woman in the Colombian context related to the requirements imposed by colonialism on the hand of Christianity. By imposing this new cultural ethos about gender relations are established, forms of experiencing relationships.

Key words: Colonialism, men, women, Judeo-Christian tradition

Introducción

La cultura latinoamericana desde el siglo XVI siempre ha estado enmarcada en el colonialismo, de modo que al utilizar el concepto de “cultura” se está haciendo una referencia implícita a los procesos coloniales y a los modelos aprendidos de Occidente, es decir de Europa y, posteriormente, de Estados Unidos. Sin

embargo, sería reduccionista pensar que los sujetos inmersos en esto no han tenido la capacidad de reaccionar frente a ellos, porque de hecho sucede por medio de otro tipo de procesos como la aculturación, hibridación y resignificación de modelos.

Este ensayo intentará mostrar las huellas del colonialismo en la emotividad latinoamericana, especialmente en Colombia, a través de su manera de

modelar los afectos de hombres y mujeres. Para esto, se hace necesario responder primero a la pregunta: ¿Qué es ser hombre o ser mujer para los colombianos?

Esta pregunta inicial ayudará a comprender las exigencias culturales hacia ambos géneros, de manera que se imprimen ciertos roles y comportamientos permitidos y aceptados para cada uno desde la tradición judeo-cristiana, influyendo en las relaciones de pareja, y cuestionando el significado de pertenencia al género de cada uno. Posteriormente, se intentará realizar una genealogía que marque la procedencia de estos hechos culturales, con la intención de comprender las marcas del colonialismo. Es necesario aclarar que no se posee buena información sobre la emotividad de las sociedades prehispánicas, debido a que la información arqueológica y etnográfica tiende a no profundizar sobre estos asuntos. Posiblemente por considerársele tema de psicólogos y no de antropólogos.

Aun así, aunque las preguntas que guían este ensayo no se refieren a los temas clásicos estudiados por la antropología,

no debemos perder de vista que el género como hecho cultural, que demarca comportamientos y que estructura todas las esferas de la vida de los sujetos que viven en este país, es un asunto antropológico de primer orden que es necesario estudiar con el fin de comprender el norte de nuestro accionar y la genealogía de nuestra concepción del mundo.

Influencia de la tradición judeo-cristiana en Colombia.

Los estudiosos del tema colonialista comentan que la mejor manera de dominar a otro grupo humano es imponiendo un lenguaje y una religión. Pues bien, La Corona de Castilla nos impuso el castellano, y el cristianismo imperativos sociales de dominación y control.

A través de la destrucción de los sitios rituales que los conquistadores consideraban paganos, la persecución de los idólatras, las doctrinas católicas, los azotes y demás formas de imposición, los conquistadores finalmente, lograron implementar la religión católica.

Desde un primer momento, se hizo necesario regular dos aspectos fundamentales de la vida de los nativos: las relaciones sexuales extramatrimoniales y la poligamia que tuvo repercusiones en el matrimonio. Evidentemente, las percepciones nativas sobre estos hechos diferían sustancialmente de las percepciones cristianas.

Pablo Rodríguez, en su capítulo de *la Familia en Colombia*, publicado en el libro compilado por él mismo con el nombre de *La familia en Iberoamérica* (2004) comenta que el carácter sagrado del matrimonio, conocido como sacramento, empezó en el siglo XVI con el Concilio de Trento de 1563 como un acto de afirmación de la fe que limpiaba el pecado del acto sexual. La institución matrimonial del siglo XVI no ha cambiado mucho a lo largo del tiempo, por lo que sus características principales continúan siendo las mismas: es considerado como un vínculo único e irrepetible con una sola persona (Rodríguez, 2004:252), por lo que se prohíben la poligamia, la bigamia, la poliginia, los divorcios y el adulterio.

Todo matrimonio debía efectuarse en una iglesia con presencia de un cura y tres testigos. Anteriormente este rito debía ser anunciado públicamente durante tres domingos consecutivos, para que pudieran presentarse objeciones al respecto. Además, eran enfáticos en el hecho de que el principal trabajo de la mujer debía ser en el hogar y el del varón en el campo y fuera de la casa (Rodríguez, 2004: 255). La necesidad de difusión de este modelo entre los pueblos nativos de la América conquistada, podría responder a que en sus propios ethos culturales la división sexual del trabajo no estuviera dada por esta dicotomía propia de Occidente.

Es apreciable que esta concepción sobre los espacios femeninos y masculinos no haya cambiado desde entonces. No fue sino hasta los años 60 del siglo XX que las mujeres empezaron a tener cierta relevancia en el campo laboral y en la vida pública por fuera de los hogares.

Así, la doctrina católica estableció, a través de una normalización de las relaciones afectivas, unas concepciones sobre lo que es ser hombre y mujer.

Dilemas de Género. ¿Qué es ser hombre y ser mujer en Colombia?

Antes de resolver la pregunta de cómo el colonialismo modela los afectos es necesario ver primero cómo la cultura modela las formas de vivir la masculinidad y la feminidad en nuestro país.

¿Qué es ser hombre? La figura de macho.

En Colombia, y América Latina en general, hay una figura predominante que marca los roles de los hombres: la idea de macho. Se trata de un hombre que se ve obligado a demostrar su hombría a través de ciertos actos y pruebas que demarcan su capacidad de ser hombre, resaltando la fortaleza como característica primordial del ser masculino.

La antropóloga Mara Viveros, en su estudio sobre hombres e identidades de género en Colombia, define la masculinidad como una categoría relacional, es decir, como un comportamiento que permite las relaciones del sujeto con su entorno, que describe un proceso histórico, individual y colectivo, dinámico y de construcción permanente a través de las interacciones

sociales y las experiencias individuales (Viveros, 2001: 53).

Se hace necesario recordar que la masculinidad es una manifestación histórica, social y cultural. De la cual derivan dos tipos de modelos, según el estudio de Viveros: En Quibdó, por ejemplo, predomina la imagen de *quebrador* es decir, el hombre capaz de conquistar muchas mujeres, que va de la mano con las fiestas, el trago, los bailes, y demás demostraciones de aptitudes físicas. En Armenia, por su parte, llaman *cumplidor* al hombre capaz de responder, sobre todo económicamente, a sus responsabilidades, es decir, aquél que es buen trabajador, buen padre y proveedor económico de su familia (Viveros, 2001).

Por otro lado, Florence Thomas, en los años ochenta realizó un estudio sobre los modelos de masculinidad y feminidad predominantes en los medios de comunicación colombianos. En este estudio encontró que el modelo masculino predominante era un hombre adinerado con un trabajo prestigioso como ejecutivo, médico o ingeniero. Este hombre también se caracterizaba por ser un buen trabajador, ambicioso y

responsable. En su relación con la mujer que ama, él era celoso, posesivo, moralista, paternal y caballeroso; sin embargo, con el resto de las mujeres era cínico e incluso violento, es decir que las usaba y las moralizaba. Finalmente este hombre era tenido por maduro, con capacidad de decisión, autónomo, que sabía controlar sus emociones, era seductor y narcisista (Thomas, 1984: 109).

El hombre, por tanto, se asocia al poder y a la capacidad de control sobre el mundo, lo cual incluye el ámbito laboral, las mujeres, y a sí mismo. A los hombres se les exige mantener el control de su entorno, se les exige fortaleza, autonomía y convicción. En los afectos se le pide que mantenga la emotividad controlada, es decir, que no permita que estos lo embarquen y lo dominen, por lo que sufrir por amor no está permitido.

¿Qué es ser mujer? Entre la puta y la santa.

Tradicionalmente para las mujeres se presentan dos caminos posibles que representan su feminidad: el de la puta o el de santa. Una de estas vías es la

socialmente reconocida y la otra es la trasgresión a ese modelo predominante. Sin embargo, esta última también es ampliamente aceptada, no porque se tenga en alta estima a las putas, sino porque su presencia en la sociedad cumple una función social, tanto para los hombres como para las mujeres.

Siguiendo a Florence Thomas, el modelo predominante y valorado socialmente de la mujer es sencilla, bonita, elegante, discreta, dependiente de su familia o de su marido, madre y restringida al ámbito privado del hogar; es emotiva, dulce, tierna, inmadura, infantil, voluble, frágil, digna, pura, inocente, sumisa, comprensiva, sufrida. Es importante resaltar que esta mujer no vive por sí misma, debido a que siempre existe supeditada a la existencia de un hombre que la ame y unos hijos que sean su extensión.

Esta mujer es la que encarna la santa, comúnmente asociada a la imagen de la virgen María. Es una mujer capaz de llegar a los mayores sacrificios por su familia, lo que la convierte en una madre pura, dedica, y sufrida, ya que la única

manera de exaltar el amor es sufriendolo (Thomas, 1984: 108).

Por otro lado, la mujer también puede ser llamativa, elegante, seductora, aquella que desprecia el rol domestico de las mujeres; es una profesional, fría, decidida, auto controlada, calculadora, coqueta, le gusta jugar con los hombres, encuentra placer en las relaciones sexuales, es inteligente y libre. De manera que, a esta mujer se le censura por que es demasiado masculina, ya que las cualidades mencionadas se refieren al ámbito de control de los hombres (Thomas, 1984: 108).

Desde la hegemonía católica en nuestro continente, se ha hecho un esfuerzo notable por controlar la sexualidad y el placer femenino. Y esto es lo otro que se le censura a la mujer que encarna la puta, que es consciente de su sexualidad y la disfruta, ya que esto, más que para los hombres, representa un pecado mortal.

Siguiendo este orden de ideas, la mujer santa es una mujer que afectivamente está ligada a que el hombre la amé, y solo a través de este amor ella puede vivir, esto se ve encarnado en una frase que Thomas

resalta en las conclusiones de su estudio: *...Es fabulosos ser libre, pero es más fabulosos ser amada...*

Las mujeres se muestran en constante estado de dominación masculina, en donde su existencia, sus pensamientos y sus deseos solo pueden ser legitimados por un hombre, macho, con la capacidad de decisión que ella por sí sola no tiene. Por otro lado, quienes escogen no ser dominadas por voluntades masculinas son tachadas de putas, quienes no merecen ser amadas.

Para ambos casos, tanto masculino como femenino, es necesario hacer la aclaración de que los modelos culturales representan los ideales de la sociedad, lo cual quiere decir que no siempre se cumplen a cabalidad y más aun que los sujetos juegan con estos modelos y los recomponen según sus experiencias personales y las exigencias del medio según cada contexto más específico.

Un caso concreto se encuentra en la ciudad de Medellín¹, en donde la figura

¹ estos datos fueron tomados de la lectura de algunos artículos referentes a la construcción del género y la familia en Antioquia. Además de

de la madre y la santa es ampliamente aceptada como el modelo de mujer a seguir. La madre es casi divinizada, ya que su capacidad de amor y sacrificio trasgrede todos los límites, por lo que se encuentra una adoración hacia esta figura. Sin embargo, a las mujeres se les exige una figura estética voluptuosa, es decir con marcadas curvas que incentiven la imaginación masculina. El resultado obtenido es una mezcla de ambos modelos como exigencias actuales hacia las mujeres, es decir es altamente valorada la figura estética de la mujer en donde se resalten sus atributos femeninos corporales, pero no se deberá dejar de ser santa².

Estas representaciones hegemónicas sobre ser hombre y mujer marcan la afectividad con la que cada género vive las relaciones de pareja. Anteriormente se mencionó que a los hombres se les exige mantener un control estricto sobre su emotividad, de manera que deben mostrarse fuertes frente a la mujer y a la relación. Por otro

algunos apartes del libro *La Familia en Colombia* de Virginia Gutiérrez de Pineda

² Hay otros elementos que entran a jugar en el análisis de este modelo pero por motivos de espacio no podrán ser incluidos.

lado, a las mujeres se les niega todo control, de manera que se les permite ser irracionales en el amor, es más, se les exige que sufran este amor, ya que solo así puede ser reivindicado.

Por tal motivo, es evidente que las concepciones del mundo, el género y el amor, traídas de Europa por medio de la colonización y la tradición judeo-cristiana, se mantienen vigentes hasta nuestros días.

Conclusiones

Aunque no se encuentra información sobre la emotividad y las relaciones de género que se vivían en el mundo prehispánico, podemos decir con toda seguridad que las actitudes culturales frente a estos dos asuntos que se viven actualmente, provienen de la época colonial y, como se observó, del modelo judeo-cristiano impuesto por los conquistadores.

Es de relevancia resaltar el hecho del matrimonio como momento cumbre de la vida de la pareja, ya que solo bajo esta figura se legitima el amor y la sexualidad. El matrimonio cobra importancia debido

a que se nos ha enseñado a pensar que sólo de esta manera la relación de pareja puede ser funcional. Aunque no todas las relaciones que vive una persona desencadenan en un matrimonio, es claro que las expectativas de gran parte de la población colombiana se concentran en que una de las relaciones amorosas que entabla a lo largo de su vida³, el amor verdadero, termine en matrimonio. Además, es de notar que se tiende a mostrar que todos los conflictos que sufre una pareja culminan cuando se casan y que éste es “el final feliz”, eso sí, siempre y cuando el hombre sea un macho y la mujer una santa.

De esta manera, se evidencian las huellas de la cultura Europea frente a procesos cotidianos que creemos ser tan íntimos y personales. Sin embargo, vemos que nuestras elecciones de pareja y de cómo vivir nuestra condición de hombres o mujeres, no es gratuita y viene dada de

una religión predominante que demarca lo que no es permitido y lo que es permitido.

Bibliografía:

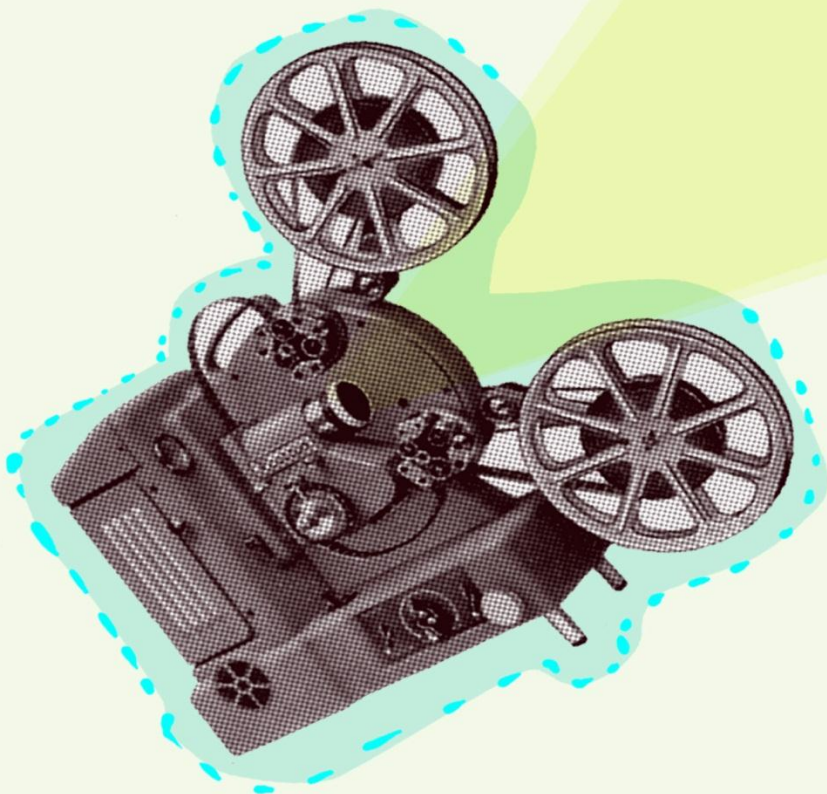
- Thomas, Florence. *El macho y la Hembra reconstruidos: aportes en relación con los conceptos de masculinidad y feminidad en algunos mass-media colombianos*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1985
- Viveros, Mara; Olavarría, José; Fuller, Norma. *Hombres e identidades de género. Investigaciones sobre América Latina*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001.
- Rodríguez, Pablo. *La familia en Iberoamérica 1550- 1980*. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2004.

³ Esta afirmación se deriva del análisis de los datos de las entrevistas a profundidad y las encuestas realizadas por mi misma a jóvenes de la Universidad EAFIT y de la Universidad de Antioquia, en el marco de mi trabajo de grado sobre el amor en Medellín, que se encuentra actualmente en proceso de elaboración.

*Tenemos un espacio para tus
creaciones Audivisuales*

¡Date a conocer!

Revistakogoro@gmail.com

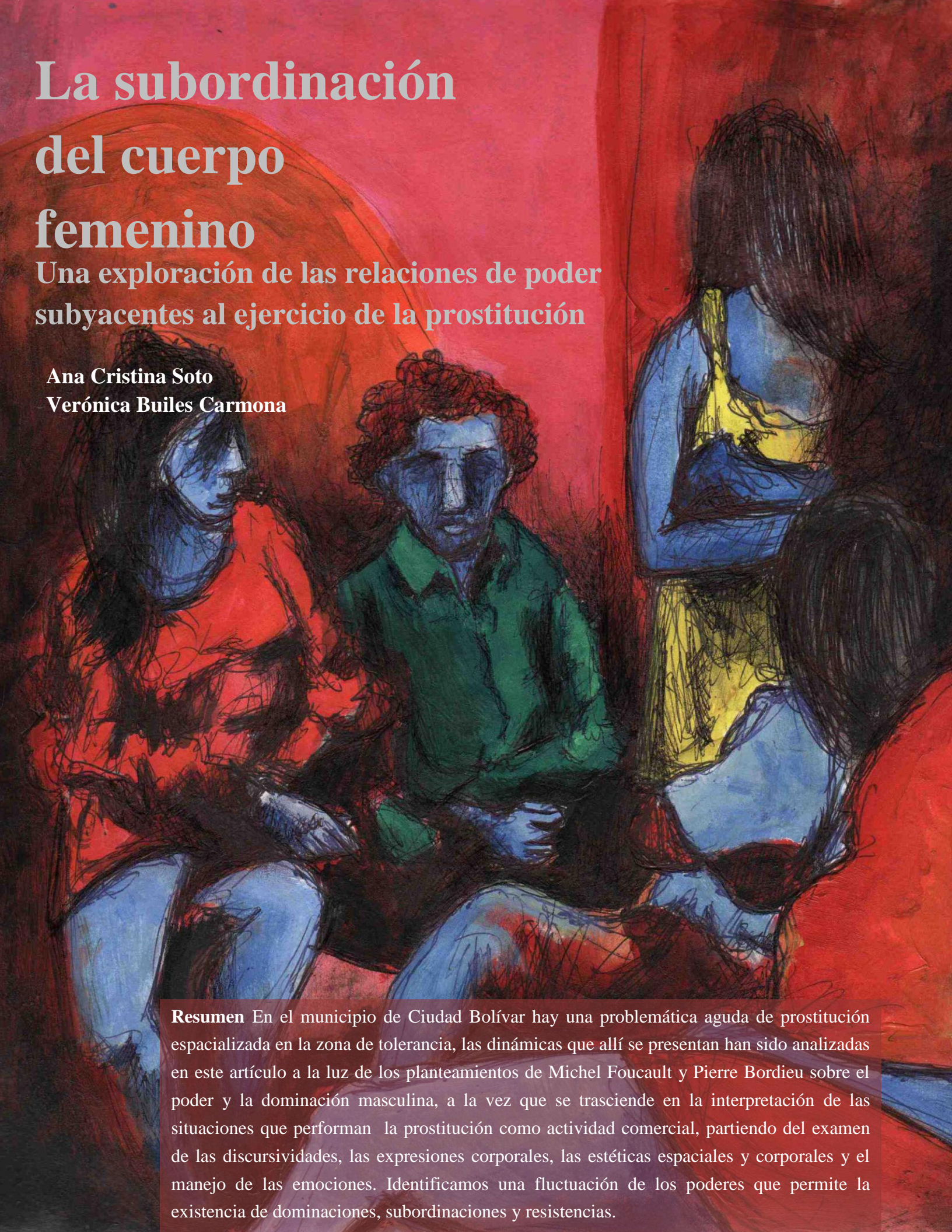


La subordinación del cuerpo femenino

Una exploración de las relaciones de poder
subyacentes al ejercicio de la prostitución

Ana Cristina Soto

Verónica Builes Carmona

An abstract painting with a dominant red background. In the center, a figure is depicted in shades of green and blue, looking downwards. To the left, another figure is shown in red and blue tones, also looking down. On the right, a third figure is rendered in blue and yellow, looking towards the center. The style is expressive and textured, with visible brushstrokes and a somber, contemplative mood.

Resumen En el municipio de Ciudad Bolívar hay una problemática aguda de prostitución espacializada en la zona de tolerancia, las dinámicas que allí se presentan han sido analizadas en este artículo a la luz de los planteamientos de Michel Foucault y Pierre Bourdieu sobre el poder y la dominación masculina, a la vez que se trasciende en la interpretación de las situaciones que performan la prostitución como actividad comercial, partiendo del examen de las discursividades, las expresiones corporales, las estéticas espaciales y corporales y el manejo de las emociones. Identificamos una fluctuación de los poderes que permite la existencia de dominaciones, subordinaciones y resistencias.

Soto, Ana y Verónica Builes, 2011, “La subordinación del cuerpo femenino, Una exploración de la relaciones de poder subyacentes al ejercicio de la prostitución”, *Kogoró*, Medellín, vol. II, enero-junio, pp 78-89.

Palabras Clave:

Relaciones de poder, dominación masculina, prostitución, resistencias, transacciones económicas, estética, cuerpo.

Abstract

In Ciudad Bolívar municipality there is a severe problem of prostitution which is specialized on the tolerance zone. This paper analyzes the dynamics related to this situation by using the ideas of Pierre Bourdieu and Michel Foucault on power and male dominance. It also transcends the different interpretations of prostitution as a business, focusing instead on a view based on an examination of speeches, body language, spatial and bodily aesthetics and managing emotions. We identified a fluctuation of power that allows the existence of domination, subordination and resistance.

Key Words:

Power relationships, male dominance, prostitution, resistances, economic transactions, aesthetic, body.

Introducción

Ciudad Bolívar es un municipio antioqueño situado al suroeste del departamento sobre la vía que cruza hacia el Chocó; se constituye principalmente como un municipio cafetero que durante las épocas de cosecha es receptor de una gran cantidad de campesinos recolectores provenientes del Quindío, el Meta y de los diferentes municipios antioqueños, lo que repercute directamente sobre el considerable aumento de las mujeres en las zonas de tolerancia, población sobre la cual centraremos nuestro estudio,

analizando especialmente las dinámicas y relaciones de poder que en su ejercicio – la prostitución- se entretrejen.

En el desarrollo de este artículo pretendemos responder a preguntas básicas, entre ellas ¿cómo se dan las relaciones de poder dentro del fenómeno de la prostitución?, ¿de qué modos se manifiesta la dominación masculina?, ¿cómo se asume la dominación y cuáles son y cómo actúan las resistencias?, ¿cuáles son los contrasentidos y las tras escenas del abordaje del tema de la

prostitución como intercambio económico?

Partimos de la hipótesis de que la prostitución es tan sólo uno de los escenarios donde puede manifestarse la dominación masculina producto del modelo patriarcal de sociedad, y en este sentido, dicho dominio puede extrapolarse a todos los escenarios de las relaciones sociales.

Nos hemos servido de nociones sobre la teoría del poder de Michel Foucault y la dominación masculina de Pierre Bourdieu como base argumentativa. Estos dos conceptos, acompañados de una mirada hacia la mujer construida como objeto y susceptible de ser transada, nos permiten hacer una lectura sobre la prostitución desde dos grandes ejes transversales: uno que se enfoca principalmente en el funcionamiento de la lógica de la dominación masculina en medio de unas relaciones de poder asimétricas pero fluctuantes y a las que subyacen resistencias, y otro, que se concentra en la actividad de la prostitución desde su carácter comercial, que implica operaciones de compra-venta, mercadeo y la aplicación de ciertas estéticas; en este eje, las relaciones de poder, la dominación y las formas de asumir y resistir, se traslapan y conjugan.

Sobre las relaciones de poder y la dominación de lo femenino

Al interior de nuestro sistema cultural hay una diversidad de mecanismos mediante los cuales se manifiesta una asimetría en las relaciones de poder entre los géneros, a las que subyace el ejercicio de la dominación masculina. Esta dominación parte de un proceso de enculturación iniciado ya sea en la familia a través de la enseñanza de normas y roles, y la estructuración de mundos diversos a partir de la condición del sujeto, o en la interacción con diferentes colectivos e instituciones que introducen dicha dominación de formas mucho más implícitas que explícitas.

En este sentido se establecen un tipo de relaciones que resultan ser normalizadas y naturalizadas, donde hay una supremacía del hombre sobre la mujer y de lo masculino sobre lo femenino; no obstante, esta dominación se presenta de formas difusas, y en ocasiones inconscientes, como lo expresa Bourdieu:

“El dominio masculino está suficientemente bien asegurado como para no requerir justificación: puede limitarse a ser y a manifestarse en costumbres y discursos que enuncian el ser conforme a la evidencia, contribuyendo así a ajustar los dichos con los hechos. La visión dominante de la división sexual se expresa en discursos como los refranes,

proverbios, enigmas, cantos, poemas o en representaciones gráficas como las decoraciones murales, los adornos de la cerámica o de los tejidos. Pero se expresa también en objetos técnicos o en prácticas: por ejemplo, en la estructuración del espacio, en particular en las divisiones interiores de la casa o en la oposición entre la casa y el campo, o bien en la organización del tiempo, de la jornada o del año agrícola y, de modo más amplio, en todas las prácticas, casi siempre a la vez técnicas y rituales, especialmente en las técnicas del cuerpo, postura, ademanes y porte” (1998: 4).

Las categorías construidas colectivamente sobre la realidad social que determinan y moldean el deber ser de los comportamientos dentro de ésta, son asimiladas por el cuerpo como elemento principal de las interacciones y luego son materializadas a través de las acciones. El cuerpo adquiere centralidad como medio por el cual se manifiestan los conceptos que constituyen el corpus de las acciones colectivas, pero también adquiere esa relevancia por ser uno de los elementos principales sobre los cuales hay construcciones que son determinantes en la configuración de las interacciones sociales. Las construcciones sobre el cuerpo de la mujer fundadas en su inferioridad frente al hombre, determinan la adquisición de roles subordinados en la

vida social; la naturalización de dichos roles corresponden a un ideal regulador de las relaciones sociales y del establecimiento de un determinado orden.

Como postula Rocío Córdova Plaza (2003), el cuerpo, la sexualidad, el género y el poder, se hallan cargados de significados socialmente construidos a lo largo de la historia; esto indica que su contenido varía según su *locus* y su temporalidad. Las formas en las que se expresa dicha sexualidad o se concibe el cuerpo han de estar fuertemente sujetas a las particularidades culturales del contexto sobre el cual están inscritas, cumpliendo por ende una función de diagnóstico o indicador del estado de dichas concepciones en una sociedad determinada. El sexo puede entenderse, según Foucault, “como un punto de transferencia especialmente denso de las relaciones de poder” (citado en Franke, 2007: 17); esas relaciones configuran dominios, subordinaciones y resistencias, por medio de los usos del sexo como herramienta para la determinación de ciertos órdenes donde prevalecen las distinciones de género; el sexo produce cuerpos reprimidos y cuerpos ensalzados, cuerpos morales o cuerpos inmorales, cuerpos permitidos y cuerpos velados.

Con base en la idea que plantea una relación directa entre el estado de la

realidad social y las formas de expresión de la sexualidad, Michel Foucault plantea que “la sexualidad no es el elemento más inextricable en las relaciones de poder, pero sí uno de los más instrumentales: útil para la mayor cantidad de maniobras y capaz de servir como punto de apoyo, como eje de las más variadas estrategias” (citado en, Franke, 2007: 23). De esta manera, el control sobre el cuerpo femenino tiene relación sobre la inhibición de la libertad de la sexualidad, no obstante en el caso de la prostitución se ejerce un control sobre el cuerpo femenino que va más allá del manejo de la sexualidad.

Dicho control se manifiesta de un lado, ligado a una naturalización de su ejercicio en cuanto a “labor” o “trabajo” propio de la mujer como consecuencia de las contradicciones estructurales de la economía. Por otro lado, esa dominación en el caso de la prostitución se hace patente en la concepción generalizada de su función imprescindible dentro de la estructura social como espacio de catarsis y de satisfacción de las pulsiones masculinas, aludiendo al hombre una imposibilidad natural de autocontrol, o de regulación de sus impulsos sexuales.

En múltiples ocasiones la prostitución ha sido leída desde un enfoque, a partir del cual se establece el eje predominante en

la concepción de ésta como un intercambio económico, una compraventa de servicios sexuales. Esta mirada ha invisibilizado el verdadero trasfondo de las relaciones que allí se instauran, imprimiendo un carácter contractual, consensuado y meramente comercial a la “transacción” sexo-dinero.

Por el contrario, a estas dinámicas económicas de equilibrio y acuerdo aparente subyacen unas relaciones diferenciales de poder, dentro de las cuales el poder fluctúa y se manifiesta de formas sutiles y en ocasiones violentas, condicionando los roles intergenéricos. La anterior concepción que se daba de la prostitución hace alusión al predominio de una dimensión material sobre la misma, el trasfondo del fenómeno hace, por el contrario, alusión a una dimensión simbólica, que complejiza las interacciones más allá de lo aparente; y transversaliza ambos papeles confiriéndoles significantes de dominación: la mujer se convierte en un objeto transable para el hombre, es cosificada y vendida o adquirida como un bien material, degradando su carácter de sujeto y haciéndola vulnerable a los actos de autoridad dominante masculina que pretendan afirmar su propiedad sobre ella. El hombre, en cambio, se convierte en consumidor a la espera de ser interpelado

por la oferta, y detenta el poder con mayores posibilidades.

La prostitución en Ciudad Bolívar

La principal zona de tolerancia, hoy de acortadas dimensiones respecto a su dimensión original, ubicada en “La Playa” es también reconocida como “la zona” o “el barrio”; adicionalmente existe en la actualidad otra zona de tolerancia en el pueblo entre el parque principal y la plaza de mercado “Las Galerías”, zona reconocida como “El Familiar”.

En estas dos zonas el comercio sexual se da de manera diferenciada. En La Zona, la prostitución es ejercida en su gran mayoría por mujeres provenientes de Medellín y algunas de otros municipios de Antioquia, y su función dentro de los establecimientos se limita a la prestación de servicios a los hombres, ya sea bailar, conversar, o tener relaciones sexuales. Paralelamente, en El Familiar hay con relación a La Zona una mayor proporción de mujeres pertenecientes y establecidas en el municipio, y sus labores son principalmente como meseras y la “prestación de servicios” sexuales a los hombres es una actividad opcional – coperas-.

La visión oficial reconoce que las zonas de tolerancia afectan negativamente el municipio argumentando que de no

existir sería perjudicial para el mantenimiento del orden público; Este discurso muestra claramente una formulación sobre la dominación masculina que condiciona los roles de ambos géneros, mimetizada y validada inconscientemente, y reproducida a través de instituciones oficiales.

El concepto de tolerancia, aparentemente tan desprovisto de contenido por su uso cotidiano y poco o nulamente sujeto a reflexión, puede ser un dispositivo poderoso para legitimar la existencia de ciertas prácticas, cuando se espacializa dicho concepto. Es decir, se convierte en “zona”, se está legitimando un territorio permisivo para el ejercicio explícito y en ocasiones violento ante la mirada de una sociedad, de la imposición hegemónica masculina sobre la mujer, y la cosificación de ésta. Dicho concepto de tolerancia alude de igual forma a una resistencia o aversión previa frente a “eso” que debe ser tolerado; en este caso cuando se habla de tolerar la prostitución se refiere sobre todo a un hecho moral donde se juzga la acción y elección de estas mujeres que han “renunciado” al prototipo ideal de mujer, más no se juzga a quienes son partícipes, igualmente protagonistas –como los clientes-, quienes permiten la reproducción y perpetuación de esta práctica como una opción “laboral”.

Dominar y Subordinarse

El ejercicio de la prostitución supone una serie de acciones en las que la mujer se muestra hacia el hombre como un producto que se auto-oferta ante su consumidor.

En ambas zonas de tolerancia las mujeres, todas de diferentes rangos de edad y contexturas, durante los fines de semana se engalanan con vestuarios sumamente significativos, utilizando colores llamativos que aluden a una festividad; utilizan además tacones extremadamente altos que estilizan sus figuras y que interpelan constantemente junto con el vestuario a esa imagen “femenina” desbordada en sus características que atrae en exceso al hombre quien reafirma su imagen varonil en medio de la “conquista- negociación” con esta imagen de mujer potenciada. Esta dinámica de mercadeo de los cuerpos es sino una hipérbole de las relaciones cotidianas entre los géneros que se configura a partir de la adjudicación diferenciada de roles.

Para ser una competidora destacada en el juego de la conquista del hombre, estas mujeres hacen uso de una serie de parafernalias, que las construyen y las convierten en *alter egos*, maquilladas estrafalariamente, con sus cabellos arreglados, envueltas en una amalgama de aromas, salen a los bares a realizar su

performance delante de cientos de hombres ansiosos por reafirmarse en su posesión; ellas se disponen alrededor de los establecimientos, siempre observando lo que pasa afuera, paradas una al lado de la otra con sus cuerpos expuestos. En la calle se encuentran los hombres quienes transitan por el lugar sin atreverse a entrar a ninguno sin antes evaluar sus ofertas, éstos se ubican frente al establecimiento mirando la entrada, mirando las mujeres; este juego de evaluación y oferta puede llevarse un buen rato. En ocasiones, súbitos espectáculos rompen las lógicas absortas en las que cada uno de los sujetos se encuentran, ellas vendiéndose y ellos apropiándolas, entonces la vista del público entero se centra en el escenario, las puertas se cierran pues no dan cabida a aquellos quienes no han comprado el derecho a observar la puesta en escena que comienza con un baile sensual y termina con la desnudez y una demostración explícita, que linda con lo grotesco, de sus “facultades”. Esta es su expresión máxima, su estrategia mayor de mercadeo.

Desde la perspectiva de las relaciones de poder aplicadas discursivamente al género, se puede percibir el juego de significantes y significaciones sociales, en el sentido de la dicotomía entre aversión y asimilación que evidencia en los usos del término tolerancia. Finalmente, esta

perorata denota una dominación desde el ámbito lingüístico, dada por la predisposición a un determinado orden de cosas y hábitos permitidos y no permitidos en el sistema social, que en este caso suele asignar, entre otras categorizaciones, una maleabilidad total o ausencia de voluntad a la mujer que asume el rol.

El mercadeo del cuerpo de las mujeres, ya sea a través de la estética de los espacios y sus formas publicitarias, o a través de las estrategias propias de estas mujeres para auto propararse, les asigna un carácter cosificable autovalidado, haciéndolas susceptibles a un juicio social diferente en relación con las “otras” mujeres; la objetivación¹ las asume como carentes de voluntad y dóciles frente a los deseos de su consumidor y por lo tanto como poco valiosas o indignas. Todas estas adjetivaciones son un producto primario consecuente a la inserción misma de la mujer en la lógica del mercado de su cuerpo, pero los juicios recurrentes que se hacen sobre las mujeres prostitutas o las percepciones y representaciones que de ellas se tienen es que son “mujeres de la vida alegre”, que “escogieron el camino fácil”, que son

¹ Con este término queremos aludir a una reducción de la complejidad de los sujetos a una simple realidad física o a una imagen lineal de algo.

“mujeres públicas”, que “hacen lo que hacen no por necesidad sino por gusto”; se acota su carácter de “sinvergüenza” y el engaño como congénito a su “labor”, como reza el adagio popular “no hay que creer en amor de *puta*, ni en amistad de policía” o “con putas y frailes ni caminos ni andes”. Lo anterior, demuestra que en principio los juicios se fundan en la acusación de la carencia de rectitud moral. No obstante en menor proporción es factible encontrar juicios que atañen a una figura de víctimas frente a su condición, es decir, el “tener que ser” prostituta, sugiriendo que tienen que asumir una vida de pesadumbres, “pobrecitas, esa vida es muy dura”.

En Ciudad Bolívar, si bien existen percepciones que aluden al carácter inmoral y transgresor de estas mujeres, cabe resaltar que aunque en el municipio se supone un peso significativo y predominante de la moral católica y por ende conservadora, en la mayoría de los casos estos juicios aluden principalmente al hecho de que estas mujeres sean foráneas al municipio, y que haya un estigma tan fuerte y generalizado, construido a partir de experiencias particulares, que las etiquete como “ladronas”, en ocasiones hasta el punto de concebir la prostitución como una pantalla para encubrir su fin último de engaño; esta percepción está tan arraigada

en el imaginario de los pobladores que incluso justifican la violencia tanto física como psicológica –hasta el extremo del asesinato- hacia estas mujeres como merecida.

Los contrasentidos, las tras escenas y las resistencias

Como un actor tras escena, las denominadas prostitutas se transforman para develarse en su escenario natural e interpretar su papel. Su cuerpo vivo se convierte entonces en el lugar del drama, el proscenio representante de una multiplicidad de “yos” y de “nadies” posibles prestos a surgir según la improvisación exigida en los cuadros.

Si bien la prostitución es un fenómeno sobre el cual se expresa de formas mucho más claras las relaciones de dominación masculina, de acuerdo a las lógicas del poder anteriormente descritas, debe reconocerse en él tanto unas aceptaciones y sumisiones frente a la imposición masculina, como la existencia de una respuesta a dicha imposición, es decir, la generación de resistencias en contraposición a un poder que pretende ser hegemónico, a través de sutiles y violentas resistencias, como la selección de los clientes, el engaño, e inclusive el enfrentamiento físico.

Para empezar, las mujeres transfiguran su imagen, actitudes y emociones en búsqueda de generar una mayor atracción al cliente y para ello asumen roles performativos que tienden a ser espejo de los deseos que el hombre refleja en ellas. Desde este momento comienzan a asumir un rol subordinado frente a la figura de un hombre dominante. Sin embargo esta transformación de sí, no tiene como única finalidad la simple atracción de potenciales clientes, este cambio posibilita, además, la creación de un “personaje”, un *alter ego* dotado de las capacidades necesarias para afrontar el espacio en el que va a desenvolverse, un *alter ego* que es utilizado como una coraza que separa a *ego* y lo protege.

Según el concepto tecnologías del yo, planteado por Foucault, los individuos pueden “efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (citado en Fernández, 2006: 5). Aplicado a las dinámicas de la prostitución esta tecnología del yo vendría a ocupar el espacio de las resistencias generadas por los individuos dominados, en este caso, por las mujeres. La utilización de

diferentes discursos, diferentes lenguajes corporales, posturas, presentaciones, entre otros aspectos, marcan la delgada línea que separa el *ego*, ese “verdadero” yo de la mujer que se recrea en su vida cotidiana, la mayoría de veces en lugares distintos a los frecuentados cuando ejerce la “prostitución”, y el *alter ego*, el personaje creado, la “prostituta” aquella imagen que de la cual es menester diferenciarse debido a las connotaciones negativas de las que está cargada, y la cual es poseedora de los atributos y cualidades que la hacen capaz de ofrecerse como un producto deseable ante los ojos del “consumidor”. Las operaciones que supone esta tecnología del yo están relacionadas con un fortalecimiento de actitudes rudas, orgullosas, contestatarias, reaccionarias e indiferentes en respuesta a la presión y los señalamientos de la sociedad.

La estética corporal es un medio por el cual se evidencia de forma drástica la separación de yos, por un lado la mujer “prostituta” moldea su apariencia con el fin de satisfacer las necesidades masculinas, que no necesariamente están ligadas al prototipo hegemónico de belleza. De otra parte, el otro “yo” íntimo de la mujer, sirve como resguardo de su carácter más subjetivo; es el espacio en el que y por medio del cual la mujer se permite ser, pensar y actuar conforme a

su voluntad y al marco limitado de libertades que le permite la sociedad general. Puede decirse que la mujer en este ámbito está dotada de un alto grado de agencialidad por tratarse en mayor medida del ámbito de su vida privada, donde tiene más dominio y autonomía. Es en este “yo” que se permiten las acciones de resistencias, de juicios y de negaciones ante las imposiciones e interpelaciones externas; sin embargo, dichas resistencias se dan siempre de forma oculta, es decir, su acción se limita en la mayoría de ocasiones a una dimensión psíquica, a la formación de percepciones sobre el otro bajo ciertos juicios que lo aceptan o lo repudian; pero en el actuar físico, este “yo” no se ve representado, sino que es reemplazado por la adopción del otro “yo” capaz de afrontar determinado rol. Cabe acotar que la existencia y la adopción de diferentes yo, no se da exclusivamente de forma alternante, sino que se da de forma simultánea.

Dentro de las percepciones que se generan de los “otros” y en especial, en este caso, las percepciones que estas mujeres crean sobre los hombres demandantes, suele verse recurrente una adjetivación de asco, repulsión y fastidio hacia ellos. Sin embargo, éstas son dadas la mayoría de las veces a raíz de la apariencia física de estos personajes, pues al ser campesinos recolectores que al

terminar sus turnos bajan a la zona de tolerancia, suelen tener mal olor, estar sucios, y mal vestidos; pocas veces se aludió esta repulsión al hecho de que fuesen hombres que pagaran por ellas y que las usaran como objetos sexuales a su disposición.

La creación de “vidas paralelas” es un riesgo que toman, con el fin de ocultar su “debilidad” para el cumplimiento de las normas morales de su sociedad, normas que como ya se ha dicho corresponden al establecimiento de un orden social, que se ve fuertemente permeado por los discursos de la dominación masculina tanto en el señalamiento, como en el enjuiciamiento y el castigo. El mantenimiento de estas vidas paralelas implica el fortalecimiento de cada uno de los roles de tal manera que su puesta en escena sea lo bastante convincente y contundente que no genere dudas, ni el descubrimiento del engaño.

En el proceso de aceptación y la habituación de su rol como objetos sexuales a la disposición de los deseos masculinos y la naturalización de su labor como menester para el mantenimiento de un orden público, el aprendizaje y la generación de estrategias efectivas que permitan a estas mujeres separar su integridad emocional fuertemente vulnerable a ser lacerada, de su integridad

corporal que ha de ser dispuesta a las demandas y exigencias de los compradores, se vuelve imperiosa para su ejercicio

Un tema con el que nos encontramos y que llama profundamente la atención, es el que podríamos denominar autodegradación. Este término podemos comprenderlo como una medida de estas mujeres, elaborada por ellas mismas para ejercer una especie de reprendimiento sobre su cuerpo y sobre sí mismas, con el fin de salir de “ese mundo”, con ello hacemos referencia al descenso de estatus al que recurren algunas de éstas mujeres tanto en el tipo de sitios en el que trabajan como un manejo y cuidado de su propio cuerpo, que se traducen en una disminución de los ingresos, unas condiciones de trabajo más difíciles y una precariedad progresiva del autocuidado, como lo implica pasar de ser “prepagó” a “trabajar” en un burdel de pueblo.

A manera de conclusión

A partir del acercamiento a este fenómeno y la observación de sus dinámicas *in situ*, el trabajo realizado permitió develar la necesidad de abordarlo más allá de la superficie que indica que existen unas acciones de voluntad propia en las “prostitutas”, considerando la existencia de una serie de condicionamientos sociales enraizados en

toda una conformación simbólica que parte de los discursos de poder-reconocimiento basados desde el hombre, que dan pie a poner en duda la aparente voluntariedad de la adopción de este rol.

Y así mismo, la imperiosidad de un cambio de la mirada economicista -que ha sido el enfoque paradigmático a partir del cual se ha analizado este fenómeno, validando la dominación presente en aquél por la existencia de una retribución económica ante la “prestación de un servicio”- por una mirada en la que prime el análisis a las relaciones de poder existentes, es decir, la consideración inicial de una dominación masculina presente en todos los ámbitos de la vida social, cuyo *locus* principal es la sexualidad y que, por ende, se expresa de formas mucho más explícitas en la prostitución, asumiendo aquellas dinámicas económicas presentes en ésta como un derivado que justifica dicha dominación.

Partiendo de las anteriores premisas, con este trabajo se logró evidenciar desde las lógicas de poder que suponen un flujo constante, si bien la existencia marcada de una dominación que se ejerce y se asume, también, de unas resistencias que aparecen mediante distintos mecanismos en contraposición a esa dominación. Igualmente se consiguió testimoniar las

formas por las cuales dicha dominación y resistencias eran materializadas, ubicando al cuerpo y las intervenciones sobre él, como el medio de expresión principal.

Bibliografía

Bordieu, Pierre (1998). La dominación masculina, documento digital.

Córdova, Rocío. (2003). Los peligros del cuerpo o el ejercicio de la sexualidad femenina como estrategia de subsistencia. *Alteridades*, N. 25. Pág. 93-102. (En línea).

Fernandez, Domingo (2006) Foucault, identidad y sexualidad. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. Universidad de la Laguna. No. 45. (En línea).

Foucault, Michel, 1926-1984 (1992). *Microfísica del poder*. España, Piqueta.

Frankie, Katherine (2007) Los usos del sexo. *Revista de Estudios Sociales*. Universidad de los Andes. No. 28. Pág. 16-43 (en línea).

CHICHICASTENANGO

Autor: Ruth Bunzel. Guatemala.

Ed "José de Pineda Ibarra" (1981). 513 p. Físico.

Elizabeth González Ospina.

Maizgalpa@hotmail.com.

Gonzalez, Elizabeth, "Reseña: Chichicastenango", *Kogoró*, Medellín, vol. II, enero-junio, pp 90-96.

A continuación se presentará la reseña del libro Chichicastenango cuya autora es la antropóloga Ruth Bunzel. Este libro es el resultado de un estudio descriptivo realizado entre 1930-1932, sobre la organización social y prácticas tangibles e intangibles de la villa de

Chichicastenango, en el departamento del Quiché en Guatemala. Bunzel resume el interés que guió su estudio así:

“investigar los problemas del cambio cultural y al mismo tiempo las dinámicas de la integración cultural”(Bunzel; 1981:11).

I.

Los estudios sobre indígenas en Centroamérica desde finales del siglo XIX han sido abundantes, así antropólogos como Robert Redfield, Douglas Byers, Ruth Benedict, Leonard Schultze –Jena, entre otros, han trabajado con grupos étnicos en toda esta área cultural. Es precisamente Redfield quien llama la atención a la autora hacia el altiplano guatemalteco, pues él se encontraba realizando un estudio sobre

Ruth Bunzel

sociedades folk, según la autora este proyecto:

“Se planteó originalmente como una introducción general y una orientación preliminar a un estudio interdisciplinario del altiplano guatemalteco (cubriría otros poblados y en su fase final involucraría -además de antropólogos, geógrafos, arqueólogos, lingüistas, historiadores, agrónomos y economistas- a expertos en folklore, música y artes decorativas. Este proyecto determino ciertos detalles del contenido” (Bunzel; 1981:14)

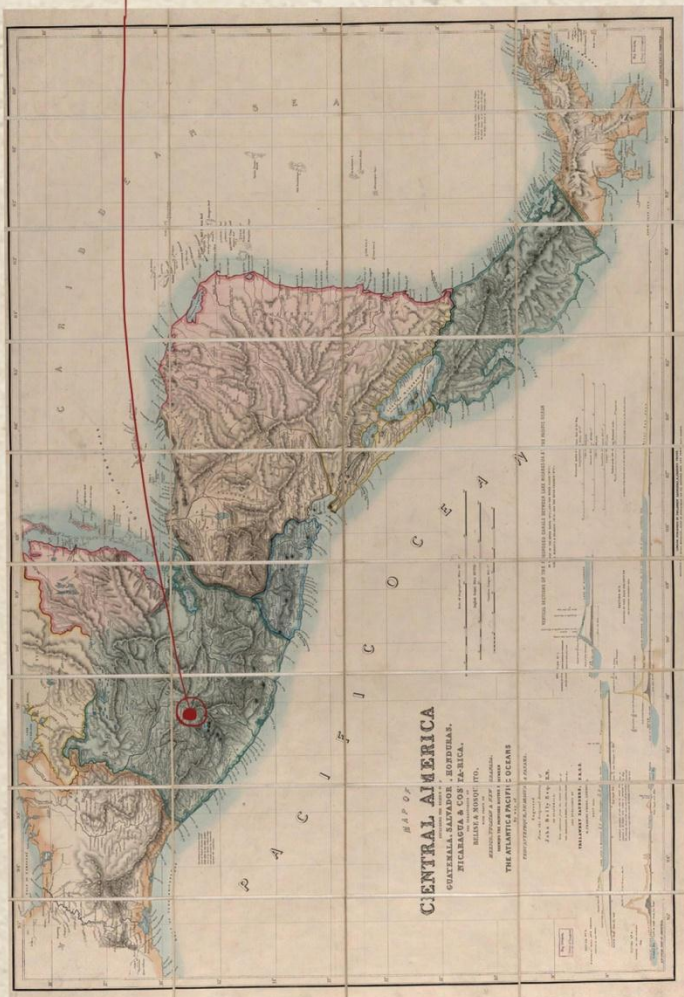
Bunzel trabajo básicamente con las personas más influyentes de la población, las que habitaban en la villa o poblado, hombres bilingües, que en su mayoría sabían leer y escribir y sostenían relaciones comerciales con los ladinos¹. En el lado opuesto, es decir, los cantones, viven los campesinos, sin influencias, hombres y mujeres comunes y corrientes que conforman el grueso de la población. Bunzel trata de superar esta parcialidad agregando que las futuras investigaciones de Sol Tax en el mismo sitio proporcionarían un cuadro completo de la sociedad maxeña.

I.

El libro está compuesto por seis capítulos y cinco apéndices. El primer capítulo comprende la caracterización del lugar, la vida económica, relaciones laborales, gastronomía, tenencia de la tierra y es una completa introducción al resto del libro. El segundo capítulo describe la vida familiar, relaciones de parentesco, ritos de transición y percepción de la enfermedad y muerte; el tercer capítulo se encarga de las instituciones que rigen la vida de los maxeños, sus relaciones con la iglesia católica y el Estado, además de una

¹ Mestizos.

Chichicastenango



descripción en extenso de las cofradías²; el cuarto capítulo hace alusión a las fiestas que en su mayoría son de orden religioso, por su parte, los capítulos cinco y seis detallan el universo simbólico de esta población, expone los patrones rituales, sus creencias mágico- religiosas, ceremonias tanto de protección como de brujería, los apéndices comprenden desde un cuadro completo del mercado de Chichicastenango (oferta y precios de productos), hasta términos de parentesco, calendario eclesiástico, bailes y folklore.

II.

La villa de Santo Tomas de Chichicastenango está ubicada en el altiplano occidental, a 2,071 msnm, exporta alimentos como frijol, papas, maíz, huevos, y materia prima en general, entre la que resalta la lana, leña, ocote, aunque no es centro industrial si es un importante eje comercial, esto en el vasto sistema de comercio centroamericano indica que sus relaciones se extienden por toda Guatemala.



“El indígena quiche no vive en los poblados, sino habitualmente en su monte, la heredad en su tierra

² Asociaciones religiosas que sirvieron de medio para atraer indígenas a la iglesia.

ancestral pero aunque no habite el poblado, el lo forma en gran parte. La unidad sociológica es el municipio; el poblado es el centro de todas las actividades comerciales, políticas y religiosas” (Bunzel; 1981: 38)



El hecho de que el indígena no viva en la villa puede, tal vez, ser responsable del mantenimiento de una dualidad de organización, hay alcaldes ladinos (excede en rango al indígena;) e indígenas y cada individuo vive bajo jurisdicción de uno y/o del otro.

La tierra es concebida como perteneciente a los antepasados; uno vive sobre ella por su gracia, no se es propietario de la tierra que sólo le es prestada como posada en el mundo, y por ello debe continuamente hacer pago en la forma de candelas, incienso y rosas a los antepasados quienes son los verdaderos propietarios, la tierra es ante todo símbolo de continuidad entre las generaciones; es el instrumento por medio del cual un hombre prueba su hombría y gana el respeto de la mujer, porque un hombre debe proveer alimento a su familia y este alimento debe crecer en su propia tierra. (El padre como cabeza de familia ordena todo. Él compra coches,

pollos, vacas, caballos. Todos los negocios están en sus manos y todas las cosas vienen de él).

Sin embargo la tierra es el foco de antagonismos entre padre e hijos, en consecuencia el distanciamiento entre parientes cercanos y la falta de reciprocidad de servicios hace necesario contratar jornaleros³. La mujer es otro bien necesario, es una necesidad, de ella se espera que sea una madre abnegada y esposa comprensiva ante los maltratos físicos y verbales de su esposo.

Los habitantes de Chichicastenango son reconocidos por su trato cortés y el respeto hacia su profesión, para ellos todo trabajo y toda labor tienen la misma dignidad, “Ningún trabajo, por poco grato que sea, es menospreciado, y ninguna labor, por baja que sea, se toma como denigrante” (Bunzel; 1981:67). Los maxeños tienen una compleja relación simbólica con el trabajo considerándolo parte de su responsabilidad cívica, a través del voluntariado y la cooperación realizan cualquier tarea demandada por el gobierno o la iglesia, de este modo

³ Recuérdese que este estudio fue realizado en su mayoría, con personas que tenían una posición económica favorable, lo que indica que estos tenían más terrenos sembrados.

“manos invisibles barren el mercado y las calles, traen pino para las fiestas y cuadrillas de trabajadores aparecen sin previo anuncio para encalar la iglesia” (Bunzel; 1981: 68).

La constante en la vida de la aldea es el temor a la enfermedad que se cree es de origen sobrenatural que se origina bien pueda ser por un pecado cometido, un recordatorio de una ceremonia olvidada o enviada por un enemigo. Los enemigos son en su mayoría parientes cercanos o vecinos, como mecanismo de control social se pide justicia que es una invocación a los antepasados a que velen por los intereses del que se considera agredido, este sistema cíclico no permite concertar un punto de encuentro entre



enemigos, ya que lo que comienza por pedir justicia, termina en la mayoría de los casos en un acto de brujería.

CONCLUSIONES

Cuando me acerqué a Chichicastenango me encontraba preparando el reporte final de un trabajo de campo realizado en el oriente antioqueño, en la cual observé algunas prácticas y dinámicas de la vida campesina, en especial un proceso de horticultura llevado a cabo por mujeres y jóvenes, al leer el prólogo del libro pensaba que tal vez, podría indicarme como se escribe una etnografía, además de esclarecer muchos hechos y ayudarme con las categorías conceptuales, así que me di a la tarea hercúlea de leer este voluminoso libro y por supuesto que me ayudó mucho ¿cómo? de muchas formas, al llegar de campo se tiene mucha información, que si bien es importante, no necesariamente debe incluirse en un trabajo que se pretende alguien lea, así es que a medida que avanzaba en la lectura del texto, sabía qué no quería o qué no debía incluir en mi reporte, por lo tanto omití por consideración al futuro lector momentos que podrían resumirse en unas cuantas líneas, consideración que no tuvo Bunzel, puesto el libro es muy repetitivo, resultado tal vez de no categorizar la

información, aun cuando puede observarse por su diario de campo que la recopilación de datos es sistemática y organizada.

Cuando estaba en campo pensaba que parte de la investigación teórica que había llevado a cabo, tal vez no me servía de mucho ante personas que si bien no tenían un discurso elaborado de algunas de sus prácticas, a través de sencillas acciones exteriorizaban un saber desconocido, sin embargo al sentarme a escribir, me di cuenta que la información que tenía, no bastaban para elaborar una etnografía, que necesitaba de la teoría para darle sentido a acciones que aparentemente no la tenían.

La falta de teorización en esta etnografía es un gran desacierto, que considero paga caro Bunzel, ya que al no definir qué es para ella conceptos como cambio cultural, desarrollo, normalidad, representativo, civilización, paganismo se interpreta o malinterpreta y podría creerse que cae en una contradicción preformativa al considerar a los nativos desde un punto de vista etnocéntrico y calificarlos por lo que ella mujer blanca, estadounidense, observa.

Leyendo Chichicastenango se siente la abrumadora descripción de hechos tras hechos, sin un análisis previo, a pesar de la extensión de la obra (como mencionaba anteriormente) cuando se llega a la última página se espera por lo menos una conclusión de muchos asuntos que tienen especial importancia en la vida de esta población y que la autora se conforma con nombrarlos detalladamente, sin entrar a profundizar el por qué de cuestiones como el usufructo solapado de la iglesia, que aprovechando el respeto del indígena por el trabajo, continua valiéndose del poder para explotar su mano de obra barata.



El texto deja muchos vacíos derivados de la falta de interpretación, el primero de ellos es:

- ¿Si la motivación de la autora era conocer los problemas del cambio cultural dónde queda el análisis de estos?
- ¿Por qué la constante de violencia de género contra las mujeres?
- ¿Podría decirse que los conflictos al interior de la familia son producto o influencia de la aculturación o son inherentes a la etnia?
- ¿Si se indica que los maxeños se reconocen no sólo como indígenas, campesinos, sino también por la profesión que realizan, podría hablarse de una identidad múltiple?
- ¿Por qué la mitología ha sido suprimida, mientras que el antiguo calendario todavía es recordado y usado?
- ¿Por qué son los hombres los encargados del telar, que significa para ellos esta labor?
- ¿Los maxeños le temen a la enfermedad, más no a la muerte, si la enfermedad es una forma de expiar las culpas (como infidelidades, brujería, sentir





Pasa la voz
pasa el link

<http://antares.udea.edu.co/kogoro>

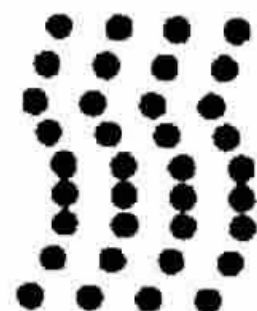
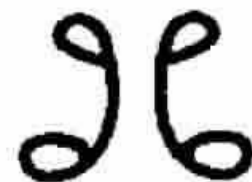
**ARQUEOLOGÍA DE COLOMBIA, UN TEXTO
INTRODUCTORIO DEL ANTROPÓLOGO
GERARDO RAICHEL-DOLMATOFF,
LECTURA PARA TODOS**

JUAN ESTEBAN HENAO RÍOS

Correo electrónico: antropolafo@yahoo.es

Resumen

Esta reseña, presenta de una forma sencilla y amena, la influencia e importancia que puede tener el trabajo de investigación realizado por el Antropólogo Gerardo Richel-Dolmatoff, en su libro *Arqueología de Colombia, un Texto Introductorio* en un público no especializado que quiere acercarse no solo a la literatura antropológica y arqueológica sino al patrimonio arqueológico y los grupos prehispánicos que habitaron y dejaron su legado e identidad en nuestro país, Colombia. Hablo de una forma sencilla y amena porque desde mi punto de vista, el autor presenta de una manera clara y con un lenguaje cómodo para la persona no especializada, el panorama general de las diferentes etapas culturales que, para el autor, fueron importantes en el desarrollo y cambio social de los grupos prehispánicos. Por consiguiente, creo que este libro, es un fabuloso compendio y guía práctica para que estudiantes de escuelas, colegios, universidades, empleados públicos y todo aquel que esté interesado en nuestra historia y patrimonio arqueológico, se sensibilice y divulgue nuestro pasado.



Henao, Juan, 2011, “Arqueología de Colombia, un texto introductorio del antropólogo Gerardo Raichel-Dolmatoff, lectura para todos”, *Kogoró*, Medellín, Num., enero-junio, pp 98-103.

Palabras claves: Patrimonio Arqueológico, Pasado, Grupos Prehispánicos, Cambio Social, Identidad, Historia, Lector.

*Hemos llegado al lugar donde te he dicho
que verías a la dolorida gente que ha
perdido el bien de la inteligencia*
Dante

Aquellos que estén interesados en el pasado prehispánico, en su búsqueda y tener un primer acercamiento con la disciplina arqueológica de nuestro país, Colombia; deberían empezar por leer el buen libro del Antropólogo **Gerardo Reichel-Dolmatoff** llamado *Arqueología de Colombia, un texto introductorio*.

Muchos se preguntarán, desde estudiantes de bachillerato y universitarios, hasta adultos apasionados por el Patrimonio, la Historia y el Pasado ¿porqué leer este libro en particular? Pues bien, hay dos buenas razones desde mi punto de vista, para leerlo y acercarse a la Historia y Pasado de nuestros antecesores y comunidades prehispánicas. La primera razón se basa en que el libro, presenta un marco histórico donde los hechos son narrados de una forma clara y concisa, con un lenguaje cómodo para el lector no

especializado y la segunda razón se basa en el hecho que, tanto los datos como las pequeñas interpretaciones que hace Gerardo Reichel-Dolmatoff, se presentan en un panorama general que parte de observaciones “*etic*”¹ en las cuales, se nota la capacidad del autor para agrupar información y acomodarla a un tiempo y a un espacio determinado.

De esta manera, el lector; que se puede encontrar en cualquier esfera del conocimiento, puede descubrir en el relato y la interpretación de los ocho capítulos que posee el libro *Arqueología de Colombia, un texto introductorio*, una serie de datos bien acomodados

¹ Categoría **Emic-Etic**. Desde la Antropología, Marvin Harris incluye en la oposición **Emic-Etic**, (émico-ético) la oposición entre perspectiva entrista y perspectiva afuerista y nos dice de los Etic por oposición a lo emic: “las proposiciones etic dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de observadores científicos”

dentro de lo que es llamado una lectura lineal (donde no hay un exagerado lenguaje científico y solo hay lugar para el uso de una terminología común, inherente a todo tipo de público) en la cual, el ordenamiento de los datos en una secuencia que puede parecer lógica para el lector, presenta una enorme singularidad con los modos de tiempo y espacio, conformando así una sola unidad que el lector inmediatamente comprende, y es la unidad de etapa y su función dentro del desarrollo (pre)histórico y prehispánico de nuestro país.

A medida que el lector profundiza en la lectura, se va a encontrar ante un pasado que no es común a una identidad histórica dada, pero a manera de ejercicio, el lector puede asumir y adquirir una postura un poco idealizada y preocupante con respecto a algo que está inherente en su región y en su país, como lo es el patrimonio arqueológico de la nación. En cierto sentido, el libro *Arqueología de Colombia, un texto introductorio* puede llevar a sus lectores a adquirir reflexiones y valores de apropiación y reconocimiento de elementos culturales que hacen parte de nuestro pasado prehispánico, en el cual, pueden haber características de identificación no solo

históricas sino políticas debido a la obsesión en nuestros tiempos por la identidad, la diversidad cultural y la apropiación del patrimonio material e inmaterial de nuestra nación.

Así, el lector puede llegar a entender que el libro *Arqueología de Colombia, un texto introductorio*, a través de su exposición sobre la arqueología y ciertos procesos sociales e históricos que van desde la etapa Paleo-India hasta la etapa de los Estados Incipientes; puede llegar a ser parte en la construcción de la identidad y valores culturales regionales; esto a través de la divulgación y sensibilización del patrimonio material de la nación. De hecho, este texto introductorio, nos acerca a las posibles identidades que se dieron en comunidades prehispánicas y nos presenta dos momentos que el lector puede diferenciar y asociar con respecto a la identidad y ciertas características que se asocian a ella. El primer momento gira en base a la descripción de los objetos con una corta y breve asociación a una etapa histórica y un espacio determinado, donde se observa una inclinación hacia el desarrollo y cambio de los objetos con el cambio y las transformaciones sociales y en el segundo momento, priman las descripciones de

posibles comportamientos sociales y el significado simbólico de ciertos objetos; todos correlacionados dentro de sistemas culturales que hacen parte y reafirman la identidad de comunidades prehispánicas. Todo esto bajo las suposiciones, hipótesis y preguntas de investigación del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff.

El lector, a través de los capítulos del libro *Arqueología de Colombia, un texto introductorio*, podrá apreciar cierto grado de afinidad y construcción entre el *objeto-sujeto*, sin caer en las abstracciones profundas que hace el autor sobre ciertos aspectos de la vida material y social de las culturas arqueológicas que, a veces, puede confundir al lector. Así, el lector sabrá que dicha afinidad entre *objeto-sujeto*, incide sobre las distintas dinámicas que practicaron los grupos prehispánicos y podrá hacerse a una idea general en la cual, reconocerá al territorio no solo como una entidad política sino como un lugar en constante transformación tanto de su aspecto natural como de las transformaciones sociales que pueden surgir a partir del vínculo que se establece entre los objetos y los sujetos.

Por consiguiente, en su libro, el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, puede enseñarle al lector, momentos en los cuales las generalidades pueden hacer parte de las particularidades y viceversa; desarrollando una especie de método donde la lectura destaca en un primer momento, la capacidad de observación del autor, el análisis y la interpretación del conjunto de los objetos dentro de un comportamiento funcional; en un segundo momento, establece ciertos rasgos operativos entre los objetos y el contexto y en un tercer momento, destaca las relaciones que se entretienen entre los objetos, el contexto arqueológico y las funciones sociales que estos tienen dentro de un grupo determinado.

Por último, es rescatable la capacidad que tiene Gerardo Reichel-Dolmatoff de orquestar sus apreciaciones para mostrarnos un todo entrelazado entre las que él llama las *diferentes regiones arqueológicas*, no solo de nuestro país sino de ciertas regiones de América, algo arriesgado teniendo en cuenta la complejidad sociocultural e histórica del continente americano y las críticas que pudo haber recibido por esto en el pasado y las que aún sigue recibiendo por algunos “*pos-procesuales*”. Sin embargo,

y desde mi punto de vista, quiero darle mérito al autor sobre tres conceptos, que son fundamentales para el acercamiento del lector no solo a la historia y el pasado prehispánico sino al patrimonio material de nuestras regiones, y son **la construcción de la historia, la identidad y la nación**. La Construcción de la Historia por el interés que tiene el autor por definir unos periodos o etapas culturales y las posibles dinámicas socioculturales y económicas que pudieron influir en los cambios sociales de nuestra historia prehispánica. La Identidad por la constante preocupación del autor sobre el conocimiento y las producciones mentales y físicas de los grupos prehispánicos; preocupación sobre la identidad que iba a retomar más profundamente en sus estudios e investigaciones posteriores sobre el indigenismo y la etnicidad en el sur Colombia. Y la Nación ya que, tanto el libro ***Arqueología de Colombia, un texto introductorio*** como las apreciaciones, estudios y conocimientos sobre nuestras culturas arqueológicas en todas sus dimensiones, son motores que inducen a la apropiación colectiva y a la búsqueda dentro de toda nuestra diversidad, de

cierta identidad que pueda llamarse Nacional.

Este acercamiento entre el lector y el libro ***Arqueología de Colombia, un texto introductorio***, me llevaría a pensar que el patrimonio material arqueológico de la nación no solo se encuentra detrás de las cortinas de vidrio de los museos o exhibido como un elemento pasivo que hizo parte de las culturas prehispánicas, sino que también lo podemos encontrar haciendo un primer acercamiento; leyendo la literatura disponible que nos pueda llevar a la reconstrucción de la historia y el pasado de nuestras sociedades prehispánicas.

Por los anteriores puntos de vista, si tomamos el libro ***Arqueología de Colombia, un texto introductorio*** como una herramienta que puede estar al servicio de un público en general (estudiantes, trabajadores, académicos, etc.), se puede llegar a la conclusión que, dicho libro, en un principio, puede ilustrarnos desde un campo científico hacia la búsqueda de una identidad política diversa en relación con nuestro patrimonio material, así y visto de esta manera, el compendio que nos ha dejado ***Gerardo Reichel-Dolmatoff***, tiene la

importancia de plasmar parte de nuestra (pre)historia, ser una guía fundamental en el presente para acercarnos al pasado prehispánico y a la arqueología de nuestro país y dejarnos para el futuro un legado literario y científico importante para las próximas generaciones.

Bibliografía

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. *Arqueología de Colombia, un texto introductorio*. Bogotá: FUNBOTÁNICA.

Alighieri, Dante. 1925. *Divina Comedia*. Editorial Sol 90.

Harris, Marvin. 1968. *El desarrollo de la teoría antropológica*. Págs: 234. México. Siglo XXI editores s.a de c.v.

GRUPO EDITORIAL

DIRECTOR SEGUNDO VOLUMEN

Germán Negrette Andrade

EDICIÓN

Juan Felipe Galo Tabares

Jasón Zuluaga Figueroa

Ana Cristina Soto

Verónica Bules

Julián Castañeda

Carlos Sánchez Toro

Germán Negrette Andrade



WEB

Juan Felipe Galo Tabares

DISEÑO

Julián Castañeda

Verónica Bules

COMITÉ ASESOR

Dario Blanco Arboleda

Luis Ramírez Vidal

Juliana Isaza

Sofía Botero



[HTTP://ANTARES.UDEA.EDU.CO/KOGORO](http://antares.udea.edu.co/kogoro)



KOGORÓ

REVISTA VIRTUAL DE ESTUDIANTES DE
ANTROPOLOGÍA