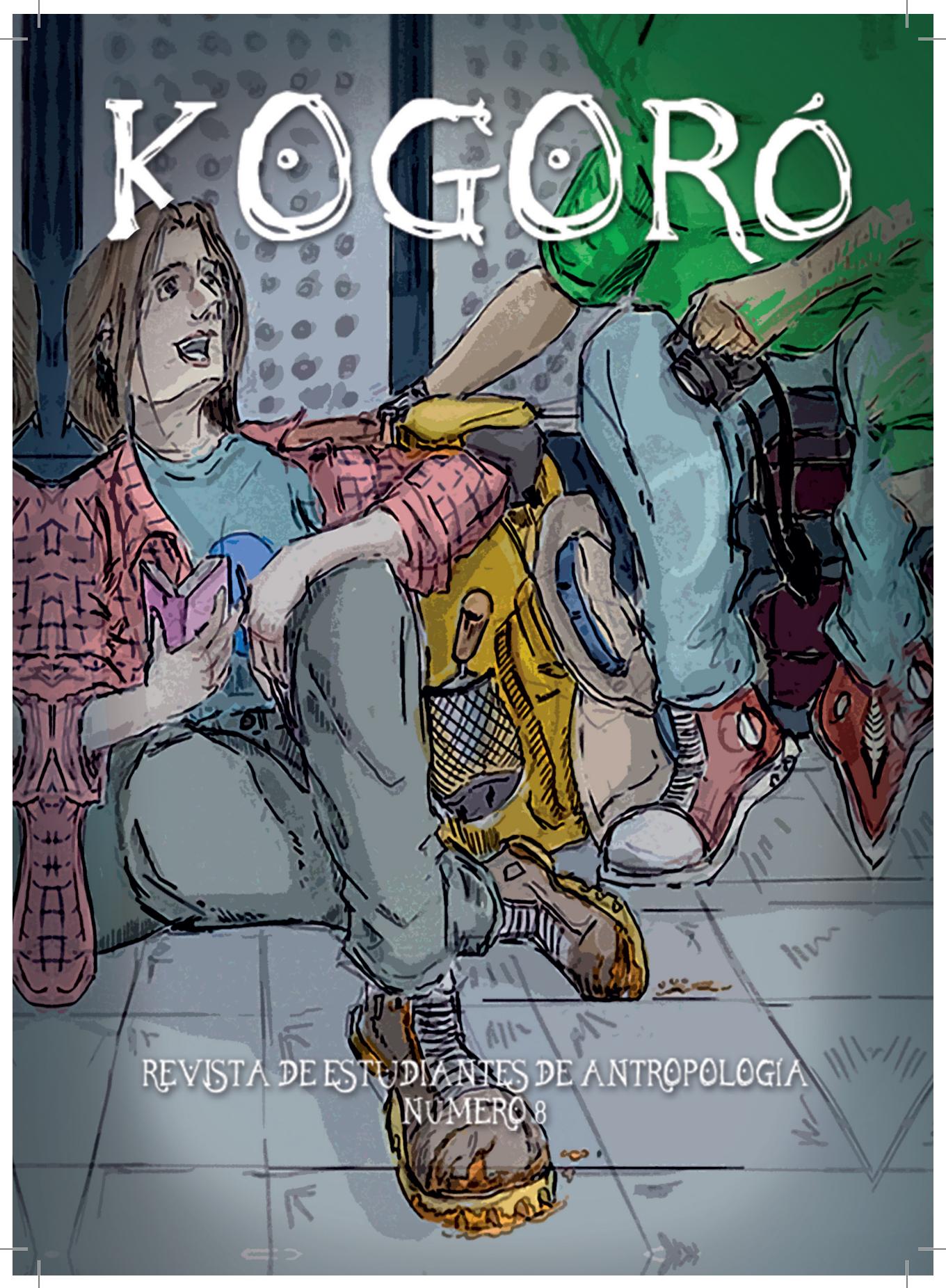


KOGORÓ



REVISTA DE ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGÍA
NÚMERO 8

CONTENIDO



Kogoró

Revista de Estudiantes de Antropología,
Universidad de Antioquia

ISSN: 2256 - 361X

Directora del nº8

Jessica María M. Villa

Docentes asesores

Dario Blanco Arboleda
Luis Alfonso Ramírez Vidales

Docentes de apoyo

Sofía Botero Páez
Luz Dary Muñoz Ortiz
Ramiro Delgado Salazar
Alexandra Urán Carmona
Simón Puerta Domínguez
Luis Alfonso Ramírez Vidal
Juan Carlos Orrego Arismendi

Comité editorial

María Camila Murillo
Jessica María M. Villa
Julián Garay Sandoval
Madelyne Zapata Cardona
Estefanía Ramírez Ceballos

Diseño y diagramación

Luisa Santa

Ilustración

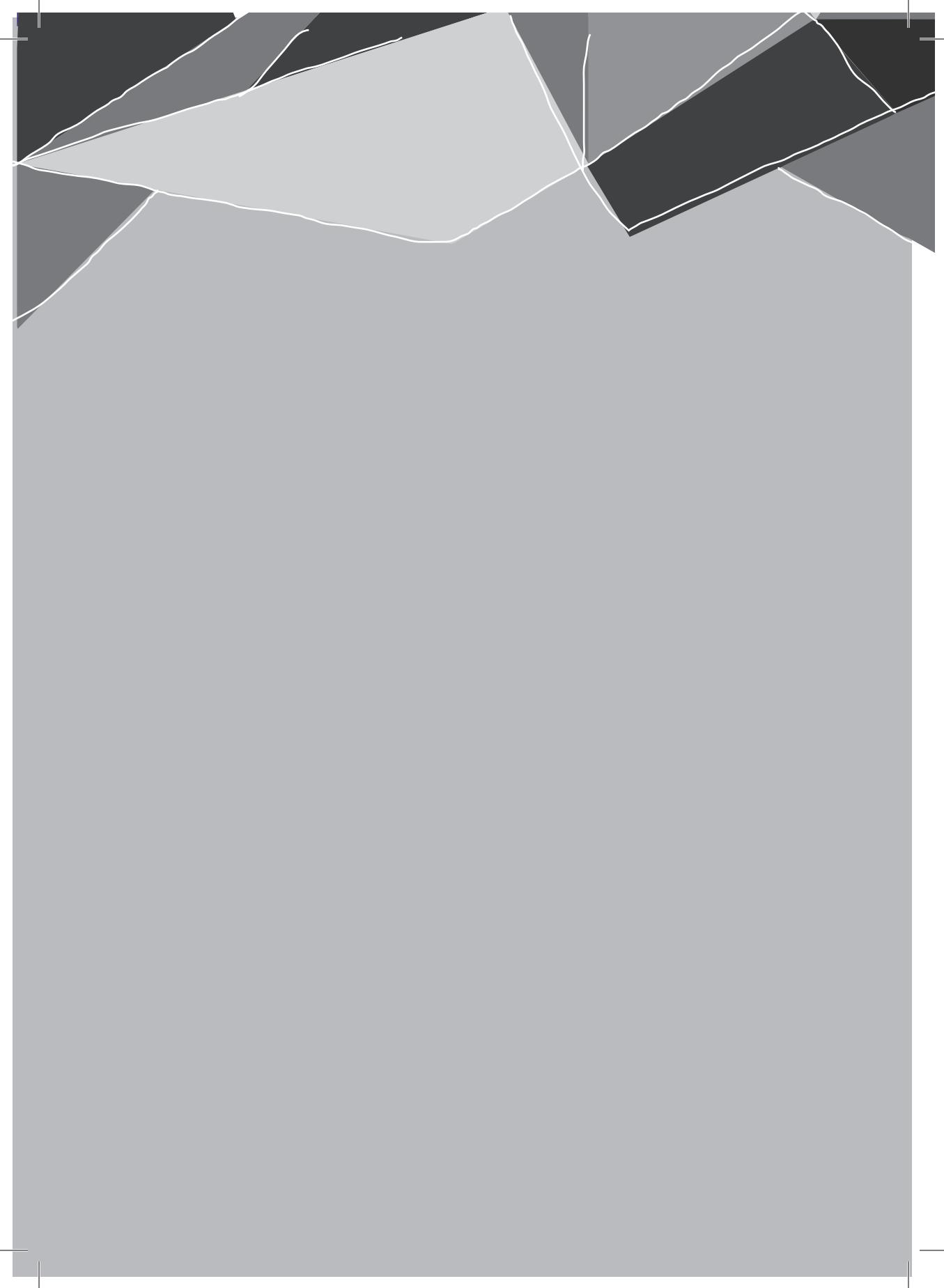
Isabel Quiñonez Trujillo

Portada

Ricardo Cortázar

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias
Sociales y Humanas
Departamento de Antropología
Número 8
Medellín, Colombia
2017

Editorial	5
Artículo invitado	
<i>Yagé, la biblia tomada.</i>	
Iconología cristiana en los rituales de la medicina yagé del pueblo inga del putumayo: el encuentro de dos mundos.	9
Sara María Vásquez Martínez	
Dos valles en el norte de Suramérica con evidencia arqueobotánica: río Porce – Cauca medio, regiones contiguas en el manejo temprano de plantas por grupos humanos	23
Adrián Mazo Castro	
Juan Miguel Kosztura	
Interacciones entre las personas y la fauna vertebrada en San Basilio de Palenque: Una aproximación a los procesos predepositacionales de restos óseos y dentales contemporáneos	37
Saán Flórez Correa	
Las fronteras del ser palenquero: reflexiones desde la cartografía social del territorio étnico de San Basilio de Palenque	51
Whodson Robson da Silva	
Medicina tradicional en Jardín Antioquia	65
Cristina Ríos Rodríguez	
Angie Tatiana Valencia Larrea	
Paula Catherine Gonzalez Lozano	
La polifonía del silencio:	
Una mirada al papel del silencio en los acontecimientos de violencia en Cristales-San Roque entre 1996 y 2003.	
César Meneses Jaramillo	
Vanessa Agudelo Londoño	77
La promoción cultural de Medellín, doble vía para el imaginario de ciudad	91
Mariana Villegas Serna	
Los centros comerciales, nuevos lugares para las relaciones de pareja heterosexuales, un acercamiento desde las masculinidades.	103
John Sebastian Buitrago Villa	
El devenir transmasculino: Construcción corporal y discursiva de hombres trans en Medellín	113
Laura Oviedo Castrillón	
Del evolucionismo social al particularismo histórico. La importancia de remar contra la corriente	125
Vilma Esther Sierra Sánchez	
Ensayo Fotográfico.	
Señor, yo no danzo para usted.	
Ánderson Vera Rojo	137



Editorial

Cada número de la Revista Kogoró es posible gracias al continuo interés de aquellas personas que han aportado sus conocimientos, tanto desde iniciativas académicas como a partir de un gusto cultivado por la escritura y las diversas perspectivas que competen al quehacer de las humanidades, contribuyendo así a que esta publicación crezca en contenidos e iniciativas. Hoy parece imperativo agradecer no sólo a quienes han aportado con sus textos, sino también a todos aquellos ilustradores que nos cautivan dando forma, color y vida a las líneas fraguadas por nuestros escritores, logrando unificar el conjunto, aportando su estética y estilo propios para que cada número sea una experiencia única. Cada publicación es un trabajo arduo que se logra gracias al trabajo en equipo del comité editorial y todos los colaboradores que hacen posible que este proyecto siga vivo.

Para la octava edición de la revista tendremos un relevo generacional de integrantes, pues muchos de los miembros de este equipo están próximos a obtener el grado profesional, saludos, felicitaciones para comenzar esta nueva etapa y agradecimientos especiales a Daniela Ruda Arango y María Camila Murillo, que se van dejando a Kogoró en manos de jóvenes

pensadores, ilustradores y diseñadores que seguirán moldeando la identidad de nuestra revista estudiantil.

Para esta edición contamos con once artículos escogidos entre las temáticas más diversas. Iniciamos con el artículo invitado de Sara María Vásquez, estudiante de Licenciatura en Filología e Idiomas - Francés de la Universidad Nacional de Colombia y de Artes Plásticas de la Universidad Distrital, su escrito titula: *Yagé, la biblia tomada. Iconología cristiana en los rituales de la medicina del pueblo Inga del Putumayo: el encuentro de dos mundos*; la autora analiza la iconografía religiosa presente en las ceremonias de yagé y la función que ésta cumple como vínculo entre dos mundos: el cristiano y el indígena; la autora nos ofrece una aproximación a partir del papel crucial que tiene la planta en el campo de la sanación espiritual. A continuación, ofrecemos el artículo: *Dos valles en el norte de Suramérica con evidencia arqueobotánica: Río Porce-Cauca medio, regiones contiguas en el manejo temprano de plantas por grupos humanos*, que nos invita a pensar cómo surgieron los cambios que se dieron a nivel espacial y temporal en los procesos económicos forrajeros de los agricultores en el sector del Cauca medio y el río Porce; se trata de un estado del arte desde una perspectiva arqueo-botánica.

Posteriormente nos encontramos con dos artículos fruto del trabajo de campo, concebidos como requisitos para el curso de Métodos y Técnicas Etnográficas. Los dos primeros se originan en una salida al corregimiento de San Basilio de Palenque, ubicado en el departamento de Bolívar, y titula *Interacciones entre las personas y la fauna vertebrada en San Basilio de Palenque: una aproximación a los procesos predepositacionales de restos óseos contemporáneos*. por Saán Florés y *las fronteras de ser Palenquero: reflexiones desde la cartografía social del territorio étnico de San Basilio de palenque*; escrito por Whodsoon Da Silva, un estudiante de maestría en Antropología de la Universidad de Federal Pernambuco en Brasil que pasó por la Universidad de Antioquia en calidad de estudiante de intercambio. El *Medicina tradicional en Jardín Antioquia* por Angie Tatiana Valencia, Cristina Ríos y Paula Gonzales, y fue escrito como informe de una salida al municipio de Jardín, Antioquia. Estas publicaciones evidencian la importancia que tiene la investigación y las salidas de campo en los cursos de

pregrado, ya que permiten a los estudiantes profundizar en diversos temas vitales para una formación integral.

Luego nos encontraremos con *La polifonía del silencio: Una mirada al papel del silencio en los acontecimientos de violencia en cristales-san roque entre 1996 y 2003*, un artículo que quiere dar a conocer las problemáticas del desplazamiento y desaparición forzada en el corregimiento de Cristales, San Roque; este escrito se enfoca en la violencia, entendida como actor principal en el devenir de aquel territorio a lo largo de los últimos años. Le sigue el artículo: *La Promoción Cultural en Medellín, doble vía para el imaginario de ciudad*, que aborda un análisis desde la Antropología Urbana de cómo se establecen los imaginarios de la ciudad desde la perspectiva de los barrios.

Seguidamente, nos encontramos con dos artículos sobre temas de género: *Los centros comerciales, nuevos lugares para las relaciones de pareja heterosexuales, un acercamiento desde las masculinidades, nuevos lugares para las relaciones de pareja heterosexuales, un acercamiento desde las masculinidades* y *El devenir transmasculino: construcción corporal y discursiva de hombres trans en Medellín*, textos que nos invitan a pensar en las nuevas dinámicas y representaciones de la sexualidad que se dan hoy en día en nuestros contextos urbanos.

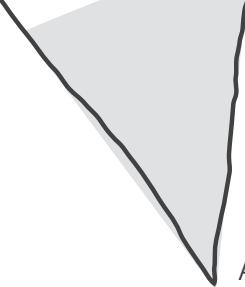
Por ultimo, tenemos el escrito de Vilma Sierra que titula: *Del evolucionismo social al particularismo histórico. La importancia de remar contra la corriente*, analizando y describiendo las aportaciones sobre el Particularismo Histórico, un artículo ideal para aquellos estudiantes que se están adentrando en el mundo de la Antropología. Para el cierre de la revista contamos con un ensayo fotográfico titulado *Señor, yo no danzo para usted*, una serie de imágenes que nos permite abordar el desplazamiento desde nuevas perspectivas e interacciones.

Para esta octava edición contamos con el apoyo especial de la ilustradora Isabel Quiñones, egresada de Diseño Grafico de la Universidad del Valle, especializada en Ilustración de la Escuela de Artes y Letras de Bogotá, quien fue la encargada de las ilustraciones que apoyan los textos elegidos para este número.

Jessica María M. Villa



WAIRA
RUNI



ARTÍCULO INVITADO

YAGÉ, *LA BIBLIA TOMADA.*

ICONOLOGÍA CRISTIANA EN LOS RITUALES DE
LA MEDICINA YAGÉ DEL PUEBLO INGA DEL PUTUMAYO:
EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS

Sara María Vásquez Martínez

Universidad Nacional de Colombia – Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Distrital F.J.C- Facultad de artes ASAB
samarvasmar@gmail.com

Resumen:

En el presente artículo se pretende exponer las diversas relaciones entre las imágenes crísticas de la cultura occidental y las representaciones artísticas y espirituales en torno a los rituales de la medicina del Yagé de la comunidad Inga de Colombia. Se abordarán aspectos históricos y culturales de la comunidad Inga, se hará una caracterización del yagé y su uso en ceremonias y sanaciones y finalmente se presentará una revisión de la iconografía cristiana presente en los rituales de esta medicina ancestral.

Palabras clave:

Pueblo Inga, Yagé, Medicina tradicional, Iconología Cristiana

Abstract:

This article aims to expose the relations between the images of christian and western cultures and the artistic and spiritual representations around the Yagé medicine rituals of the Inga community in Colombia. Historical and cultural aspects of the Inga community will be discussed, a characterization of yagé and its use in ceremonies and healings will be made and finally a review of the Christian iconography present in the rituals of this ancient medicine will be presented.

Key words:

Inga people, Yagé, Traditional Medicine, Christian Iconology

“(...)Cristo estuvo acá, entonces el mismo dique tomó, entonces tomó y miró al Padre, el Hijo miró al Padre, entonces ya esta palabra dice; los buenos tomarán de este yagé, subirán al cielo, me mirarán a mí y mirarán al Padre, bajarán a la tierra, seguirán haciendo el bien y los malvados también tomarán del mismo yagé, subirán al cielo, bajarán a la tierra y seguirán haciendo el mal(...)"

Isaías Muñoz Macanilla. Taita Inga¹

Julio del 2010. Bogotá, Bar Inti Raimy, 8:00 p.m. El grupo de música andina *Putumayo* se dispone a presentarse. En minutos, las guitarras, el charango, el bombo andino, y la famosa voz de Freddy Velásquez permean el lugar de una mágica energía ancestral. En medio de cantos y danzas dedicadas a la naturaleza, al agua, al aire, a las plantas y al yagé, observo al fondo del bar una imagen que hasta el día de hoy logro recordar: un cuadro en el que un grupo de indígenas, con sus trajes y collares, llevan en procesión una imponente imagen de la Virgen María. Sin duda, la imagen logra llamar mi atención, es la primera vez que veo en el mismo lugar la representación de un festejo indígena y una celebración cristiana. En efecto, soy el resultado de años de enseñanza en la que los libros escolares de historia mostraban en sus páginas un antagonismo entre las dos partes, la religión cristiana veía una profanía en la ritualidad indígena y los nativos un agente destructor en la religión. Años después,

luego de participar en una ceremonia de yagé en una maloka ubicadas en los cerros de la ciudad de Bogotá y bajo la guía de un taita de la comunidad Inga, me encontré con aún más sorpresas. Las figuras de Cristo, de la Virgen, de los santos y de los ángeles estaban presentes en este mundo indígena, representado por artesanías, collares, altares, malokas, canciones, leyendas y oraciones. Lo anterior, acompañado de las visiones de taitas que han afirmado ver a Jesucristo mucho antes de la llegada del hombre blanco a sus territorios, hasta al punto de concebir el yagé como “una extensión de los cabellos de Cristo”.

La curiosidad por el extraño encuentro de estos dos mundos espirituales, manifestado en la presencia de imágenes crísticas en los rituales indígenas me ha llevado a realizar el presente estudio. De este modo, esta investigación busca hacer una relación entre la iconografía cristiana y las imágenes utilizadas en los rituales ceremoniales en torno a la medicina del Yagé realizados por el taita Juan,² de la comunidad indígena Inga del Putumayo ubicada en el resguardo

¹ Muñoz Macanilla, Isaías. “Ingas y Kichwa”. Ministerio del Interior. En: http://portalinfantil.mininterior.gov.co/sites/default/files/ingas_y_kichwa.pdf Fecha de consulta: agosto 3 de 2017

² Nombre cambiado por solicitud del entrevistado.

de Yunguillo, Putumayo. Para ello, se tuvieron en cuenta canciones, relatos, imágenes y pinturas relacionadas con las ceremonias del taita Juan y se realizó un análisis de la iconografía presente en estas manifestaciones artísticas en torno a las ceremonias de yagé; también se tomaron datos de conversaciones llevadas a cabo con el taita Juan llevadas durante el año 2016. Se espera que los resultados de esta investigación estén orientados a la construcción de la memoria indígena en nuestros campos de acción.

La comunidad indígena Inga de Colombia y su territorio

De acuerdo con los informes proporcionados por el Ministerio del Interior en el año 2010 y el informe sobre poblaciones indígenas en Colombia de la ACNUR publicado en el 2011, el pueblo Inga se localiza principalmente en la zona del departamento del Putumayo conocida como el Valle del Sibundoy, aunque también habitan departamentos como el Cauca y Nariño. Descendientes de la civilización Inca, llegaron a estas regiones durante el proceso de expansión del imperio. Los ingas comparten rasgos culturales y organizativos con el pueblo Camëntsá, esto puede explicarse por su cercanía geográfica. Sin embargo, mientras que los Camëntsá se dedican principalmente a actividades agrícolas, el pueblo Inga tiene una “tradición viajera y un espíritu comerciante” (Ministerio del interior, 2010, p.3). A pesar de que muchos de los miembros de esta comunidad han dejado sus territorios de origen, no han dejado de lado

sus tradiciones. De hecho, las prácticas ancestrales como la artesanía, los conocimientos chamánicos y el uso de las plantas para el desarrollo de la medicina tradicional, como el Yagé, han permeado los cascos urbanos.³

El Valle del Sibundoy, territorio Inga, se encuentra ubicado entre el sector andino - Alto Putumayo- y la selva del amazonas - Bajo Putumayo-. Estas condiciones geográficas y el espíritu aventurero de los ingas permitieron el fácil contacto e intercambio de productos artesanales, agrícolas y medicinales con las comunidades vecinas. La afinidad por la realización de trayectos ha permitido que los Ingas hayan llegado de manera representativa a los cascos urbanos de ciudades como Bogotá y Cali en donde han posicionado sus propios cabildos que no son más que una representación de su tierra en donde las tradiciones aún siguen vivas.

Historia

Los abuelos del pueblo Inga eran los Incas, esto podría explicar la similitud de sus nombres. De linaje militar y territorial, estos hombres llegaron al tierra del Valle del Sibundoy a finales del siglo XV en medio de movimientos y expansiones territoriales. Los desplazamientos de la comunidad Inga hacia los territorios del

³ Al igual que otros líderes inganos, el taita Juan y sus hijos –también taitas– organizan ceremonias de yagé en ciudades como Medellín, Cali, Bogotá y Popayán hace más de 25 años. Además, actualmente recorren países como E.E.U.U, México y Panamá. Esta labor la entienden como una vocación otorgada por Dios para misionar por el mundo y llevar las enseñanzas de sus ancestros por medio del buen uso de la medicina del yagé. *Conversaciones con el taita Juan. Febrero de 2016.*



Miembro de la comunidad capuchina junto a indígenas ingas.

Cauca, Nariño y Caquetá se dieron a causa de la violenta invasión del hombre blanco durante la ruta del Dorado, en la época de la conquista (ACNUR, 2011). Así, desde 1547 el proceso de evangelización y cristianización del Valle del Sibundoy buscó exterminar cualquier forma de creencia o pensamiento ancestral de “los salvajes”⁴ (Bonilla, 2006, p.51) por medio de la imposición de la lengua castellana y el renombramiento de poblaciones como la del Putumayo que fue bautizada con el nombre de San Andrés.

Según Daniel Bonilla, *en su libro titulado Siervos de Dios y amos de indios* A finales del siglo XIX la comunidad de los Capuchinos se instaló en el territorio con el objetivo de continuar el proceso de evangelización. Las escuelas misioneras fueron entonces

un medio eficaz para el adoctrinamiento de la comunidad inga del Valle del Sibundoy en aspectos occidentales como la religión, la lengua castellana y las matemáticas básicas; en consecuencia, a comienzos del siglo XX ya había más de 30 escuelas en el territorio. (2006, p.196). Llegados los años 30's, la guerra contra el Perú y las colonizaciones militares causan las migraciones de la población Inga hacia las grandes ciudades del país. A finales de siglo, Ingas y Caméntsás se organizaron en una lucha por la defensa de su territorio en las que la política, la economía y los procesos de educación se definen gubernamentalmente.

Debido a su situación geográfica, el Valle del Sibundoy se conoce como el corredor entre la selva y la montaña. Esta condición favoreció el desarrollo de la medicina botánica con ayuda de plantas amazónicas de las cuales el yagé es una de las más importantes. En efecto, en las ceremonias de yagé el pueblo inga fundamenta el espíritu de su cultura y su tradición.

⁴ Expresión colonial utilizada por los Capuchinos para diferenciar los Ingas y los Caméntsá del Valle del Sibundoy del hombre blanco.





Collar utilizado en las ceremonias de yagé. Además de piedras, tiene medallas con motivos católicos.

La medicina del Yagé

El ambiwaska (yagé) es la bebida que resulta de la mezcla del bejuco del yagé y la planta conocida como *chacropanga* (Schultes, 1994 p. 22), es considerada una medicina milenaria muy importante para el desarrollo de ceremonias y rituales en las que la comunidad inga se comunica con Dios y con los ancestros; estas ceremonias son el fundamento espiritual, social y cultural de la comunidad, ya que el yagé significa la fuente del conocimiento universal. Utilizada para sanaciones, adivinaciones y el aprendizaje, esta planta junto con otras medicinas como el tabaco y la coca representan el espíritu de los abuelos de la naturaleza que brindan al hombre el conocimiento sobre la vida, en palabras de artista Inga, Benjamín Jacanamijoy *El*

yagecito es el que nos muestra los caminos para ser un Yacha Runa: Hombre Sabio o Sinchi Runa: Hombre duro (2012, p.124)

Las ceremonias de yagé son rituales sagrados en los que por medio de las oraciones, cantos chamánicos, danza y música dedicada a Dios, Jesucristo, las plantas y a la naturaleza, se busca la sanación tanto del cuerpo como del espíritu. Los participantes, bajo la guía de un taita y los efectos alucinógenos del yagé, entran a estados desconocidos de la conciencia y visionan lo que se conoce como “pintas” que es la muestra de una dimensión en la que se representa el mundo espiritual. Allí, reflexionan en torno a la intención por la que asisten a la ceremonia. Pasadas unas horas (4-5), los efectos de la medicina disminuyen, hasta que los participantes vuelven de nuevo al plano material.

Para la preparación de las ceremonias, el taita se vale de varios elementos tradicionales de su comunidad como collares, imágenes religiosas, instrumentos y otras plantas que son indispensables para garantizar el buen desarrollo del ritual. Igualmente, la vestimenta tradicional, que consta de una cusma blanca o azul - túnica de lana, de manga corta y larga hasta más abajo de las cinturas- cumple aquí un rol fundamental pues identifica al médico tradicional e indica su grado de conocimiento⁵. Este conjunto de elementos indumentarios se caracteriza por llevar muchas veces imágenes cristianas como las de Cristo, la Virgen y el Espíritu Santo condición que indagaremos a continuación.

⁵ Conversaciones con el taita Juan. Febrero de 2016.

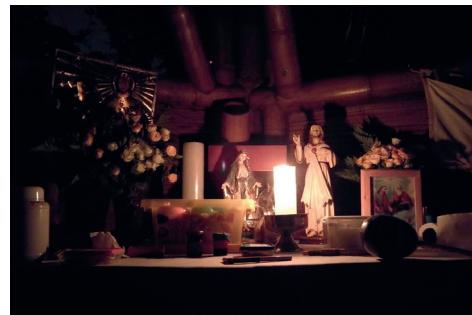
Relaciones entre la iconología cristiana y las imágenes y representaciones en los rituales ceremoniales de la medicina del Yagé:

Con base en el texto: *El Jardín de la Ciencia en el Valle del Sibundoy*, de Carlos Pinzón, la participación en las ceremonias de yagé realizadas en la Maloka Yachai Sacha Wasi⁶, en Bogotá, y los testimonios indígenas relatados en el texto *Ingas y Kichwa* de Hernando Chindoy Chindoy, esclareceremos la existencia de relaciones entre la iconología cristiana y las tradiciones aborígenes del Valle de Sibundoy.

Hemos visto cómo la cultura Inga se ha visto permeada por las prácticas occidentales invasivas desde la época de la conquista, representadas por diversas comunidades misioneras católicas que han habitado en su territorio, como es el caso de los Capuchinos. En efecto, en sus manifestaciones culturales, como las ceremonias de yagé organizadas en la comunidad, podemos encontrar representaciones críticas del hombre blanco no sólo en el plano material, sino también, y especialmente, en las expresiones espirituales de sus “pintas” o visiones. Lo anterior se ve reflejado en el testimonio del taita Isaías, indígena Inga que afirma que el yagé viene del cabello de Dios (Chindoy, s.f, p.11).⁷

Los cristianos leen la biblia, nosotros sólo necesitamos tomar una copita de yagé, el yagé es la Biblia tomada, afirma el taita Juan⁸. Junto a él, no es extraño escuchar hablar a otros taitas inganos de las enseñanzas de Jesucristo como el amor, el perdón y la entrega a Dios. Ellos dicen que los abuelos ya habían vivido en sus pintas estas enseñanzas crísticas mucho antes de la llegada del hombre blanco a América.

En las ceremonias, el yagé - *la Biblia tomada*- al igual que las Biblias en las iglesias, se ubica en un altar en el que muchas veces inunda la presencia de las figuras representantes del Nuevo Testamento: Imágenes del Cristo Misericordioso, el Señor de los Milagros en Buga, la Medalla Milagrosa, la



Altar de la Maloka Yachai Sacha Wasi, en Bogotá.

⁶ Maloka ubicada en los cerros de Bogotá. Hace más de 6 años es el lugar de las ceremonias de yagé lideradas por el taita Juan y su familia.

⁷ Muñoz Macanilla, Isaías. Op. Cit., p. 11.

⁸ Conversaciones con el taita Juan. Febrero de 2016

Sagrada Trinidad y el Arcángel Miguel acompañan las ceremonias celebradas, hoy en día no sólo en la la región del Putumayo, sino en toda Colombia, a cargo del taita Juan y su familia. En la Maloka Yachai Sacha Wasi en Bogotá, existe un altar en el que yagé y otras medicinas como el *Mambe* (polvo extraído de la hoja de coca), el *Ambil* (pasta elaborada a partir del tabaco) y la *Hosca* o *Rapé* (polvo de tabaco molido), están consagradas a las imágenes de la Medalla Milagrosa y el Cristo de la Misericordia.

La Biblia tomada implica aquí un carácter y un saber teológico y espiritual fundamentado principalmente en la experiencia. Tanto los sabedores, como los invitados a las ceremonias, afirman haber vivenciado en sus “pintas” o visiones la presencia de estos seres santos, incluso sin creer completamente en ellos, lo que cuestiona de algún modo su fe que se ve transformada por ese “ver para creer”. Veremos a continuación algunos relatos de taitas y asistentes a las ceremonias que afirman haber visto en sus viajes astrales con el yagé las figuras crísticas.

Historias que narran el encuentro de dos mundos

Actualmente, se encuentran recopilaciones escritas, fruto de estudios sociales y antropológicos, en las que el testimonio del indio inga narra el encuentro de los personajes de la iconología cristiana que se hacen presentes en sus pintas en los rituales de yagé. En el texto *Ingas y Kichwa* (s.f.) de Hernando Chindoy Chindoy encontramos que el taita ingano, Juan Mojombo, lo relata de la siguiente manera:

(...) Yo tengo un amor... tengo amor... primero el que enseñaron mi papá y mi abuelito... tener mucha fe a dios, amor a dios sobre todas las cosas y a tener entre personas... hay que dar la mano al que está enfermo al que está caído... hay que darle de comer al hambriento... este mensaje yo lo aprendí del yagé, me enseñó, cómo es el mensaje de Cristo... Porque ya sabía, en la biblia decía... el infierno y con el yagé me llevaban allá a ver y allá me mostraba... este es el castigo que dios tiene preparado... uno no teme con el yagé ir a ver con sus propios ojos y ay dios mío que nos libre de esas cosas, porque él va a venir a recoger, si nosotros estamos en buena parte... dios va a venir a recoger miles de años a devorar el tiburón... y cuando la venida de dios va a venir a vomitar a la orilla del mar y el alma va a venir a recoger y entonces el alma entra en el cuerpo y usted revive... él va a venir como estamos así vivos a la gloria de dios a vivir eternamente... por eso dice la vida eterna y la muerte que es la condenación". (P, 19)

(...) De ahí subí a los más alto de los cielos, de ahí miraba mi Dios que da la posibilidad sobre el mismo remedio, para mirar los reinos de los cielos, me mostraron una puertica... así allá, mira dentro, allá están los ángeles, orando, ese es el alimento de ellos, orar, puramente blanco, no hay nada ni una mancha, me mostraron, después me subieron ahí otra vez en ese momento, allá me subieron y acá abajo los abuelos estaban cantando, me subieron y me dijeron ahora si canté, cantaba en lo más alto de los cielos, retumbaba en el firmamento mis canciones, y miraba este mundo, como esta este mundo lleno de maldad, lleno de todo, así vivimos nosotros, todo eso miraba, por eso siempre pues uno va cambiando de vida y lo mismo va cambiando(...)" (P. 19)

Las representaciones iconográficas en estos relatos no sólo hacen referencia a los Ángeles, Cristo y Dios, sino que hablan de espacios y tiempos descritos en la Biblia. De hecho, pareciese que fueran textos tomados del Apocalipsis, libro bíblico en el que el cielo y el infierno son retratados junto a la redención y la muerte. San Juan, en el Apocalipsis 21:6 afirma *“Al que tenga sed, a cambio de nada le daré a beber del agua de la fuente que da vida eterna”*. Y en el versículo 21:8 *“Pero a los cobardes, a los que no confíen en mí, (...) los lanzaré al lago donde el azufre arde en llamas; y allí se quedarán, separados de mí para siempre”*. Así, vemos tanto en el retrato de las pintas de los ingas como en el relato bíblico una división del mundo espiritual en dos esferas: el cielo y el infierno. En estas vivencias espirituales existe un “purgatorio” de las almas, en representación del mal y del infierno. La figura de Dios está presente acá como el padre de la humanidad y la de Cristo como la del Hijo que nos salvará de todos los pecados. En últimas, podemos afirmar que el mundo espiritual inga se encuentra mediado por los relatos de la Biblia, más interesante aún es la manera en la que ellos llegan a experimentar esa esfera espiritual, pues muchos de ellos sin saber ni escribir, conocen el mensaje de Dios, el gran espíritu, Jesucristo y los Ángeles porque lo viven en sus pintas.

Por otra parte, en una de mis participaciones en las ceremonias de yagé en la Maloka Yachai Sacha Wasi, en Bogotá, tuve la oportunidad de hablar con Melina Cruz, asistente a las ceremonias desde hace 5 años. Su testimonio, es la evidencia de la existencia de las iconografías cristianas en la dimensión espiritual del

yagé. Melina, afirma ver en sus pintas a la Virgen María desde las primeras veces que hace parte de estas ceremonias. Manifiesta que en una de sus pintas vió a la Virgen como *“una mujer selva que llegó a ella, se presentó y le dijo que era la Virgen María”*.⁹ Esta experiencia - continúa diciendo- *fue muy grande para mi porque yo no creía en ella y este hecho me motivó más en mi labor como madre. Ahora, las figuras de la Virgen María significan para mí más que una imagen, la Virgen es una presencia universal femenina que ayuda a las mujeres a recurrir en la fe”*. En el caso de Melina, como el de muchas otras personas, son la muestra de ese “ver para creer” al cual se ven enfrentados las personas que en sus pintas de yagé, se ven sorprendidos por la presencia de seres espirituales que creyeron inexistentes alguna vez. Tanto los no creyentes, como quienes sí lo son, ven en la medicina del yagé una oportunidad para afianzar más su relación con este mundo espiritual, mediante el cual trabajan el propósito que los lleva a tomar medicina. Esta dimensión espiritual yagesera puede manifestarse en las expresiones artísticas que surgen entorno a la medicina del yagé.

Cristo en el arte de vivir del mundo yagesero

Música

“El que canta ora dos veces” dice el taita Polo en una de sus charlas¹⁰. Al igual que el célebre filósofo católico San Agustín, este taita Inga otorga a la música un papel fundamental en la conexión con

⁹ Entrevista a Melina Cruz (2017) por Sara Vásquez Martínez. Maloka Yachai Sacha Wasi, Bogotá-

¹⁰ Conversaciones con el taita Juan. Febrero de 2016

Dios. En este sentido, la música yagesera se convierte en plegaria de oración, pero también en el regalo que los abuelos de la naturaleza entregan a sus hijos por medio de la planta del yagé. Observemos a continuación la letra de la canción *Señor de los milagros* del taita Polo:

*Jesús que venció en la cruz
ahora responda por mí
y sus benditos milagros
andan delante de mí*

*Señor de los milagros
oh padre celestial
ayúdame en esta vida
ayúdame a avanzar*

*Perdóname los pecados
las faltas que cometí
yo quiero seguirte padre
yo quiero seguirte a ti*

*En esta vida señor,
yo no puedo estar sin ti
tú eres mi santa luz
que ilumina mi existir*

*Ilumina mi camino,
ilumíname señor
para ayudar a todos
para ayudar con amor”¹¹*

Estas canciones dedicadas a Cristo se tocan con ritmos representativos de la comunidad Inga como el San Juanito y el Bambuco. Además van acompañadas de instrumentos ancestrales como la

maraca, quena, la zampoña, el rondador y el tambor. Los abuelos y taitas sabedores dicen que los mensajes de estas canciones son traídos del cielo en sus pintas de Yagé¹². En la canción *Señor de los milagros* encontramos la figura crística del Señor de los Milagros, muy comúnmente utilizada en los rituales y ceremonias de Yagé del taita Polo. Tengamos en cuenta la historia del Señor de los Milagros de Buga: la protagonista, una mujer indígena, encontró una figura de Cristo en el agua mientras lavaba su ropa en el río Guadalajara. Guardó la imagen y pronto empezó a crecer hasta adoptar el tamaño que hoy en día conserva. Este Cristo está en el altar principal de la Catedral del Señor de los Milagros en Buga, Cali, y actualmente es visitado por miles de turistas y fieles seguidores. La aparición del Señor de los Milagros de Buga fue un hecho determinante para la cristianización de los pueblos indígenas del sur, que atraídos por la historia de su descubrimiento, deciden rendirle culto y adoptarlo en sus rituales espirituales (Revista del Señor de los Milagros, 2016)

Las canciones con mensajes cristianos como *El señor de los Milagros*, son comunes en la música yagesera, interpretada no sólo por taitas inganos, sino también por una nueva generación de seguidores –personas que deciden seguir el camino de la medicina bajo la guía de un taita– que luego de años de conocimiento en la medicina del yagé, se han dedicado a la llamada *música de medicina*¹³. Músicos como Fherley Majin y

¹¹ Esta canción es tocada por el Taita en los rituales de sanación en medio de las ceremonias de yagé como modo de llamar la protección del espíritu del señor de los milagros para la curación de males y enfermedades generados por el maligno o la oscuridad.

¹² Conversaciones con el taita Juan.

¹³ Música que tiene como objetivo compartir los mensajes ancestrales de la medicina del yagé.

Nicolás Losada se han dado a conocer en Colombia y en todo el mundo por medio de plataformas digitales como Facebook, Youtube y Soundcloud. Un ejemplo de ello es la canción *Yo que no creía*¹⁴ de Nicolás Losada –con más de 80 mil visualizaciones actualmente– que es una muestra del carácter experiencial de las pintas de yagé que llevan a muchas personas a entrar en contacto con Dios, muchas veces por medio de imágenes y símbolos descritos anteriormente, incluso sin creer en ellos. Es la muestra de ese “ver para creer” al cual se enfrentan las personas que tienen algún tipo de experiencia con la medicina del yagé.

Pintura

Ahora bien, aunque las representaciones artísticas en el entorno yagesero no son tan conocidas, pues como lo hemos dicho, *la Biblia tomada* concierne a un ámbito más espiritual que material, dado por las pintas y visiones; hay artistas que asumido el reto de representar estas esferas espirituales por medio de sus obras. En la primera (imagen 1)¹⁵, podemos observar a un ángel portando dos objetos de uso indígena; el primero es una armónica, instrumento utilizado para armonizar las ceremonias de Yagé. El segundo es una Waira, un elemento con el que comúnmente se ve a los taitas y sanadores de la medicina del Yagé. Este está hecho a base de hojas de una planta indígena del mismo nombre y se utiliza para hacer diversas sanaciones espirituales en los rituales realizados durante las ceremonias.

¹⁴ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=jxyxos55MaE>

¹⁵ Foto tomada en uno de los sitios donde se realizan ceremonias en la ciudad de Medellín.

El ángel porta el traje característico de la representación románica (casco, chaleco y escudo), por lo cual se podría pensar que se trata de San Miguel Arcángel, el ángel guerrero y defensor de la iglesia. Por otra parte, la segunda imagen (imagen 2)¹⁶ es una fotografía del artista visionario¹⁷ José SolEda Palacios, mexicano autodidacta dedicado a representar en sus cuadros visiones de ángeles acompañados de elementos naturales y escenas del mundo del yagé; sus cuadros se componen de elementos iconográficos tanto cristianos como indígenas. En esta imagen, vemos al artista junto a un cuadro elaborado por él. En la pintura, un ángel verde acompaña dos animales en la parte posterior, un lobo y un jaguar. Por el color del ángel podemos suponer que se trata del Arcángel San Rafael, que iconográficamente es representado de color verde, además porta un pez, representación del relato bíblico, en el cual ayuda al joven Tobías a encontrar alimento y remedio para su padre (Tobías 5:4). Finalmente, en la última imagen (imagen 3)¹⁸, observamos otra de las obras de SolEda Palacios, rica en elementos iconográficos a interpretar. En el centro hay un ángel morado que eleva su mano izquierda y en la derecha mantiene un fuego del mismo color. En la parte inferior podemos reconocer varios taitas Ingas. En la esquina inferior izquierda se encuentran el taita Polo y a su hijo. Encima, están las representaciones del Taita Isaías y el Taita Querubín. En la esquina inferior derecha está el músico Fredy Velásquez y sobre él

¹⁶ Tomado de José SolEda Palacios Art. En :<https://www.facebook.com/josesolEdaArtwok>

¹⁷ El arte visionario retrata temas espirituales o místicos.

¹⁸ Tomado de José SolEda Palacios Art. En :<https://www.facebook.com/josesolEdaArtwok>



Imagen 1



Imagen 2



Imagen 3

se encuentran, probablemente, las figuras de líderes indígenas de la Civilización Inca, madre del pueblo Inga.

Hemos visto el modo en que la palabra y la imagen, la música y las oraciones funcionan como el testimonio indígena de la existencia de los íconos de Dios, Cristo, los ángeles y los santos en las ceremonias de Yagé de la comunidad Inga. Si bien, podemos encontrar una respuesta a este fenómeno en la influencia religiosa durante la época de la conquista en la que numerosas órdenes religiosas, como la de los Capuchinos, se asentaron en el Valle del Sibundoy, tierra de los Ingas, cabe preguntarse por qué en algunos casos los abuelos indígenas aseguran haber sabido de la existencia de Cristo por medio de la medicina yagé mucho antes de la llegada del hombre blanco. Tanto así que remontan el origen de esta medicina milenaria a el día en que Dios creó, del cabello de Cristo, la liana de la planta del Yagé y con ella, la vida y la cultura de la comunidad Inga del Putumayo. *Y el verbo se hizo carne.*

“...Si, y la forma de querer uno enseñar y que esta profesión no se acabe, porque es que se está acabando, nos estamos metiendo a otro cuento, ya uno sale de la comunidad, se va al pueblo, ya es otro cuento, a la bebida, bueno a muchas cosas, se va perdiendo y si queremos volver a fortalecer porque es nuestra biblia de la vida, nuestra biblia de la sabiduría a las cuales nos muestra todo lo que es la naturaleza y la vida y de las cuales nosotros con ella vivimos, somos familia, la naturaleza y nosotros...”

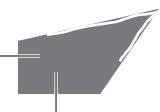
Isaias Muñoz Macanilla¹⁹

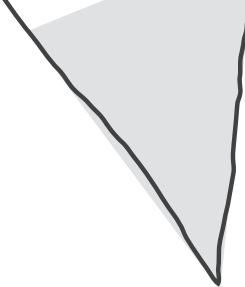


¹⁹ Muñoz Macanilla, Isaías. Op. Cit., p. 10.

BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR. "Informe sobre comunidades indígenas en Colombia". 2011. En: http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/2011/Comunidades_indigenas_en_Colombia_-_ACNUR_2011.pdf.
- BONILLA, Daniel. Siervos de Dios y amos de indios. El estado y la misión capuchina en el putumayo. Popayán, Universidad del Cauca, 2006.
- DUQUE, Cecilia. Lenguaje creativo de las etnias indígenas de Colombia. Suramericana, 2012.
- MINISTERIO del Interior. Pueblo Inga, 2010. En: http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_inga.pdf.
- MUÑOZ Macanilla, Isaías. "Ingas y Kichua". Ministerio del Interior. En: http://portalinfantil.mininterior.gov.co/sites/default/files/ingas_y_kichwa.pdf
- PINZÓN, Carlos, Suárez, Rosa y Garay, Gloria. Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- El jardín de la ciencia en el Valle del Sibundoy*. Carlos Ernesto Pinzón. En: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1506/8/07CAPI06.pdf>
- SolEda Palacios Art, José. En: <https://www.facebook.com/josesolEdaArtwok>
- SHULTES, Richard Evans. El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales. México, D.F. Fondo de Cultura Económica, 1994.





DOS VALLES EN EL NORTE DE SURAMÉRICA

CON EVIDENCIA ARQUEOBOTÁNICA: RÍO PORCE-CAUCA
MEDIO, REGIONES CONTIGUAS EN EL MANEJO
TEMPRANO DE PLANTAS POR GRUPOS HUMANOS¹

Adrián Mazo Castro

adrian.mazo@live.com

Juan Miguel Kosztura Nuñez

Kosztura@gmail.com

Universidad de Antioquia.

Resumen:

En este trabajo de revisión bibliográfica, nos proponemos reseñar los trabajos, informes de investigación y los modelos que se han elaborado sobre la transición de economías forrajeras a agrícolas en las investigaciones arqueológicas realizadas en las regiones medias del río Cauca y del río Porce. Se trata de

¹ Este proyecto se enmarca como un ejercicio teórico dentro de las actividades curriculares finales del curso “Orígenes de la Agricultura” del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia (2015), como una aproximación comparativa donde se busca exponer un panorama general y valorar los diversos procesos que involucran ese quehacer arqueológico con las interacciones socioculturales en las dos áreas estudiadas, el cañón del río Porce y el valle medio del río Cauca, principalmente los orígenes y el desarrollo de las economías de producción de alimentos.

trascender el lugar que en el pasado les había sido otorgado, al dirigirlas exclusivamente hacia la elaboración de adicionamientos tipológicos y estilísticos, caracterizaciones cerámicas que las agrupaba por formas “recurrentes” y denominaciones generalizantes, sin permitir una correlación de las variables arqueográficas con los conjuntos temporales y espacialmente cercanos.

Palabras clave:

Arqueobotánica, manejo de plantas, Valle del río Porce, Valle medio del río Cauca, Colombia.

Abstract:

In this paper, we propose to review the present literature and models that have been developed on the transition forage-agricultural economies, since the archaeological research, both in the Middle Cauca and the Porce river, have been directed mainly towards the development of typological and stylistic addings, by ceramic and lithic characterizations with the artifactual evidence recovered from archaeological contexts, and grouped into temporal and spatial sets - in correlation with the prescribed geographical variables of common forms for the region - have plunged them into generalizing denominations.

Keywords:

Archaeobotany, handling plants, Porce river valley, Cauca river valley.

El Cauca medio y el Río Porce: un estado del arte arqueobotánico.

Sí bien, tanto la región del Río Porce, como la región media del Río Cauca, son ampliamente reconocidas por el alto potencial arqueológico derivado de investigaciones puntuales de salvamento del patrimonio arqueológico o arqueología preventiva; han sido los procesos de guaqueería los que han suministrado una enorme cantidad de piezas de interés arqueológico y patrimonial, proporcionando en su momento, un acercamiento inicial a los grupos humanos pobladores de esos territorios en la prehistoria, gracias a la materialidad vestigial recuperada. Legibilidad cultural presente en los artefactos líticos y fragmentos cerámicos. A pesar de ello, no se puede desconocer que esta actividad ilegal, ha coadyuvado al fomento del desconocimiento de la dinámica socio-cultural de los pobladores prehispánicos (Quintana, 2008), gracias a los vacíos contextuales derivados de la práctica.

La dificultad para entender la historia de la ocupación humana en un área geográficamente compleja, ha estado sujeta a periodizaciones arqueológicas cimentadas en conceptos tipológicos generalizantes y regularmente arbitrarios. Ello ha sido generador del desconocimiento y aprehensión de los procesos de cambio en las prácticas sociales; ya que, en su mayoría, las conceptualizaciones meramente tecnológicas y funcionales, más allá de los indicadores cronológicos, prescribieron un halo de incapacidad por comprender “las

transformaciones adaptativas de sociedades cazadoras-recolectoras tempranas, a sociedades agrícolas con cierta composición política” (González y Barragán 2001; Jaramillo 2007; en Piazzini & Moscoso, 2008), por la composición de fases y complejos culturales de amplia cobertura espacial y tecnológica.

Esta situación, y la necesidad para comprender la configuración del espacio social en los asentamientos prehispánicos tempranos entre la cordillera central y oriental colombiana (Aceituno & Loaiza, 2014a), favorecieron el desarrollo e implementación de técnicas contrastivas complementarias a las valoraciones obtenidas del registro arqueológico. Escenario que favoreció la reinterpretación de los procesos sociales, por medio de la evaluación vestigial microbotánica de plantas silvestres y cultivares de gran potencial económico en el pasado.

Lo anterior, apunta a que la aplicación de herramientas de análisis basados en la integración de múltiples indicadores (proxis), favorecen el reconocimiento de un espacio y tiempo arqueográficos trascendidos más allá de la rotulación perenne de esas evidencias artefactuales recuperadas, gracias a la posibilidad de expansión teórico/práctico en la perspectiva de las investigaciones arqueológicas, y en la caracterización objetivada de las muestras. (Aceituno, F., & Castillo, N., 2000; Aceituno, F. J., 2001; Aceituno, F. J., & Castillo, N.

2005; Aceituno, F. J., & Loaiza, N., 2011; Aceituno, F. J., et al. 2012; Aceituno, F. J. et al., 2013; Aceituno, F. J., & Loaiza, N., 2014).

Valle medio del río Cauca

El Cauca Medio (figura 1), es una región localizada en el Centro-Occidente de Colombia, cuyo eje central es el Valle del río Cauca. La Vertiente occidental de la Cordillera Central. Se ha constituido en la zona de mayor concentración de estudios arqueológicos recientes, siendo los municipios de Marsella, Santa Rosa de Cabal y Chinchiná (en el departamento de Risaralda), el emplazamiento de los Yacimientos pertenecientes a la zona de vida de bosque muy húmedo premontano (Bmh-PM); a una altitud que oscila entre 1200 y 1600 msnm., con una temperatura promedio de 21°C, una humedad relativa del 80% y una variabilidad pluviométrica entre 2000 y 4000 mm (Aceituno & Castillo, 2005; Aceituno & Loaiza, 2007; Aceituno & Rojas, 2012).

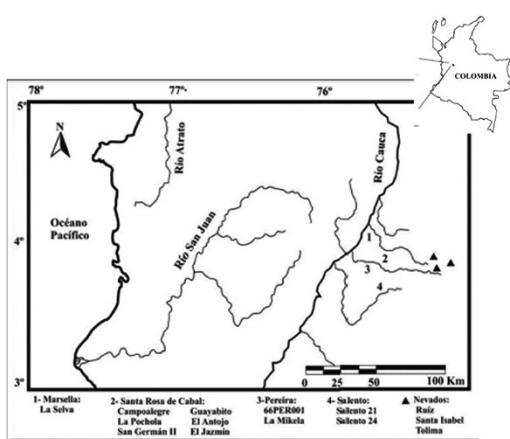


Figura 1. Región media del río Cauca¹

El relieve se caracteriza por ser angosto y quebrado por profundas gargantas disectadas en forma de "V", con vertientes largas y modeladas por movimientos coluviales en masa y cubiertos por cenizas volcánicas. Este tipo de geomorfología, es el resultado de ciclos denudativos de erosión de las vertientes coluviales y sedimentación en pequeños valles aluviales, con componentes sedimentarios fluviovolcánicos procedentes del macizo Ruiz-Tolima. El resultante, es un relieve ondulado conformado por colinas bajas y redondeadas de cimas planas y amplias. Los yacimientos arqueológicos, se encuentran referenciados en unidades de paisaje caracterizadas como colinas redondeadas. El basamento geológico de la zona está formado por complejos de filitas, gneis precámbricos, esquistos y cuarzos cubiertos por espesas capas de flujos volcánicos (INTEGRAL 1997, en Aceituno, 2001)²

¹ Tomado de: Aceituno, F. J., & Loaiza, N. (2007). Domesticación del bosque en el Cauca Medio colombiano entre el Pleistoceno final y el Holoceno Medio. Oxford: Archaeopress Publishers of British Archaeological Reports.

² Ver: INTEGRAL (1997) Arqueología de rescate: vía alterna de la troncal de occidente río Campoalegre- Estadio Santa Rosa de Cabal. Informe Final. INTEGRAL S.A. Ministerio de Transporte, Instituto Nacional de Vías, Medellín (Manuscrito no publicado)

La transformación de la flora de la región, ha correspondido principalmente al impacto antrópico con el cultivo de café sobre el bosque maduro. De la misma forma, se ha señalado una disminución de la fauna, con pervivencia de pocos animales autóctonos (Aceituno, 2001)

Para indagar sobre la vegetación del pasado, Aceituno & Loaiza (2007), tomaron columnas de polen provenientes del sitio arqueológico de “El Jazmín”, localizado en la Cuenca del Río San Eugenio. La fecha más antigua también proveniente de este mismo sitio – 10.020 ± 70 ap. – donde estimaron que la ocupación del Cauca Medio, se remonta a la transición Pleistoceno/Holoceno, con unas condiciones ambientales de bosque húmedo tropical de montaña, con intervalos húmedos y secos, fríos y cálidos.

Arqueología en la cuenca del Cauca medio

El registro arqueológico del Cauca medio, muestra que la zona estuvo habitada entre el 10120 ± 70 ap. y el 4180 ± 70 ap. (Aceituno & Loaiza, 2007). Los datos obtenidos indican la manipulación antrópica de los hábitats durante este período de tiempo, incrementando así la capacidad de carga del medio. La evidencia de ocupación de la cuenca del Cauca medio, ha sido obtenida de los contextos arqueológicos estudiados a profundidad (INTEGRAL, 1997, en: Aceituno, 2001; Aceituno & Castillo, 2000, 2005; Aceituno & Lalinde, 2011; Aceituno, et al., 2013; Aceituno, et al., 2001; Aceituno & Loaiza, 2014b, 2014c,

2007, 2008, 2010, 2014a; Aceituno & Rojas, 2012; Aceituno, n.d., 2000, 2001); de los sitios “El Jazmín”, “El Antojo”, “Guayabito”, “Campalegre”, “La Pochola”, “San German II” y “La selva”; y que dan cuenta de la presencia de grupos humanos durante el final del Pleistoceno y el Holoceno temprano y medio, que forman “parte de un mismo sistema cultural” (Aceituno & Loaiza, 2007, pág. 71)

La tecnología lítica temprana asociada al Cauca Medio, se caracteriza por la presencia de manos y bases de molienda, cantos de adecuación, instrumentos y desechos derivados de la talla. Estos últimos, se encuentran segregados con una baja frecuencia de aparición en el registro arqueológico. Se considera así que, la variabilidad muestral de la industria lítica es muy alta y se encuentra distribuida diferencialmente entre todos los sitios arqueológicos, representada por diferentes tipos de artefactos; tales como aquellos modificados por uso, expeditivos manufacturados en rocas volcánicas y plutónicas, hachas, picos, artefactos curados sobre cuarzo y artefactos de adecuación elaborados con rocas propias de la región, como esquistos, andesita y cuarzo lechoso – (Aceituno, 2001; Aceituno & Loaiza, 2007).

Ligada a la necesidad de explicar el porqué de la baja presencia en el registro arqueológico de artefactos tallados, Aceituno y Loaiza (2007; 2010), hipotetizan sobre (1) ocupaciones no muy intensas con baja deposición de basuras, (2) el aprovechamiento de materias primas como la madera, y (3) la deposición dispersa de los artefactos curados - especialmente el cuarzo -. Esta tecnología lítica forma parte de la

tradición tecnológica del Arcaico del Área Intermedia, en donde se destacan artefactos asociados con la obtención y procesamiento de recursos vegetales en zonas de bosque tropical, como hachas y azadas, o artefactos modificados por uso (Aceituno, 2001). La información obtenida fue cotejada con los datos microbotánicos hechos a algunos artefactos líticos, sugiriendo que hubo procesamiento de plantas, producto de la capacidad adaptativa en la explotación de recursos vegetales por los grupos humanos en los bosques premontanos.

Los mismos autores diferenciaron, además, tres fases, tomando como base las fechas de carbono C14, que van desde (1) el Pleistoceno final al Holoceno medio – 10.100 ap. y el 9000 ap. –, (2) del 9000 ap. al 7000 ap., y (3) desde el 7000 ap. hasta el final del Holoceno medio; donde analizan las estructuras de los diferentes sitios y los datos paleobotánicos (Aceituno y Loaiza, 2007). Asimismo, en los análisis microbotánicos realizados a algunos artefactos líticos (Aceituno y Loaiza, 2014a), los datos más relevantes fueron la presencia de granos de almidón de plantas autóctonas como *Xanthosoma spp.* (Mafafa) *Zea mays* (maíz)- y de *Passiflora spp.* en el sitio “El Jazmín”, desde el Holoceno temprano -9000 ap. Además del hallazgo de *Phaseolus spp.*, *Dioscorea spp.*, *Zea mays* and *Manihot spp.* en “La Pochola” con fechas entre el 9312±45 ap. - 6743±45 ap.; “San Germán”, 8136±65 ap.; “La Selva”, 5825±70 ap. y 9490±110 ap., utilizando para la identificación de los almidones registrados, una colección de referencia de especímenes modernos por medio de la comparación de imágenes digitales. En el sitio “Guayabito” hacia el

final del Holoceno medio – 4000 ap. – y almidones de plantas domesticadas de origen foráneo como *Zea mays* (maíz) y *Manihot spp.* (mandioca), entre el 6000 ap. y el 4000 ap. Además de ello, también se identificó por medio de polen de palmas de los géneros *Bactris spp.*, *Geonoma spp.*, *Socratea spp.* y *Scheela spp.* (Aceituno & Lalinde, 2011, pág. 15).

Valle medio del río Porce

El valle medio del río Porce (figura 2), se localiza en el macizo central colombiano, en el suroeste de Antioquia. El río Porce es el principal afluente del río Cauca y recorre un valle de origen tectónico de 270 km de longitud. Además, cuenta con una gran biodiversidad de fauna y flora, una temperatura constante, una radiación solar y una humedad alta que determinan que la vegetación sea siempre verde. El área de investigación arqueológica, tiene una extensión aproximada de 120 km, ocupando dos pisos térmicos: (1) el cálido, un paisaje de bosque húmedo tropical (Bh-T) subandino entre 0 y 1000 msnm; y (2) el templado, al que le corresponde un bosque húmedo premontano subandino (Bh-PM). La temperatura promedio oscila entre 22,4 y 24°C. La humedad relativa es de 76,7% y la pluviosidad anual es de 3050mm. (Aceituno, 2001; Aceituno & Castillo, 2000; Castillo & Aceituno, 2006). Los contextos arqueológicos precerámicos se encuentran a una altura entre 800 y 1000 msnm, en el extremo altitudinal del piso térmico cálido, en la zona de transición entre el bosque ecuatorial y el bosque subandino.

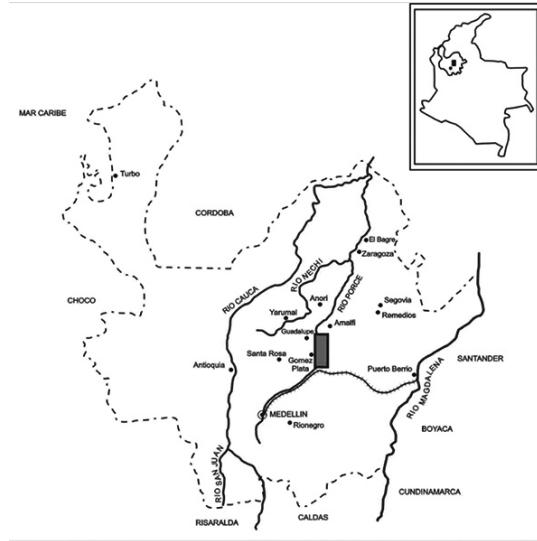


Figura 2. Región media del río Porce³

El valle medio del río Porce es de origen tectónico, como así lo indica el encajonamiento del río en un valle de forma de "V" y la presencia de fallas paralelas y perpendiculares al río, con diferentes matrices litológicas (rocas plutónicas y metamórficas), las cuales han sido aprovechadas por los cursos de agua para formar pequeñas cuencas microfluviales que desembocan en el río Porce, más la presencia de fuertes depósitos de vertiente a lo largo de la cuenca. La geoforma actual del río Porce es de origen aluvial, caracterizado por pequeñas cuencas sedimentarias, tanto aluviales como coluviales (Aceituno, 2001). De acuerdo con la geomorfología actual, se definieron cuatro unidades de paisaje en el área del proyecto. Cada una de ellas se caracteriza por tener una unidad

geomorfológica, un mismo material parental y unos suelos similares, a saber: (1) Colinas erosionables del Batolito Antioqueño; (2) Depósitos aluviales de finales de Pleistoceno; (3) Laderas erosionables de la formación San Pablo y; (4) Depósitos de vertiente. (Aceituno, 2001; Castillo & Aceituno, 2006)

Arqueología en el valle medio del río Porce

El registro arqueológico de la cuenca del río Porce, muestra que el valle estuvo habitado desde la frontera Pleistoceno/ Holoceno hasta alrededor del 3500 ap. de manera continua (Aceituno & Castillo, 2000). La evidencia de ocupación humana, proviene de los sitios Y-021, Y-045 y Y-107, en los que se hallan los registros precerámicos. En estos sitios es donde se concentra la mayor cantidad de elementos antrópicos de los grupos de cazadores-recolectores que habitaron durante el final del Pleistoceno y el Holoceno temprano y medio. A saber, son terrazas aluviales que se encuentran adyacentes al río Porce, que comparten similitudes en cuanto a unidades de paisaje y características de los sedimentos por lo cual hacen posible encadenar las huellas surgidas de las interacciones culturales en el pasado, a horizontes estratigráficos específicos (Aceituno & Castillo, 2000; Castillo & Aceituno, 2006).

Según Castillo y Aceituno (2000), “entre el horizonte A en formación y el horizonte A (Ab) que se encuentra en la base de cada sitio, ocurrió la ocupación humana, en donde se concentran la mayor cantidad de fragmentos de

³ Tomado de: Aceituno, F.J. (2001). Ocupaciones tempranas del bosque tropical subandino en la Cordillera Centro-occidental de Colombia. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Manuscrito no publicado.

roca, artefactos líticos, cerámica, carbón, restos óseos de fauna y macrorrestos botánicos carbonizados”, además de microrrestos.

Como consecuencia de las intervenciones arqueológicas en el Proyecto Hidroeléctrico Porce II, se identificaron sitios que representan mayor intensidad de uso y asentamiento, gracias a la densidad de artefactos y ecofactos, pero la principal característica es la presencia de entierros humanos (Y-021), con fechas de 7240, 7080, 7040 ± 60 ap. y 5670 ± 70 ap. La adecuación de los terrenos para rendirle culto a la muerte sugiere, además, de una gran inversión para los menesteres de enterramiento. Cambios importantes en el paleoambiente debido al incremento de la perturbación de las áreas próximas a los yacimientos; al igual que un mayor impacto en el medio y a la práctica de cultivos intencionales.

Aunque para el área que respecta al valle medio del Río Porce, se han reportado nuevos sitios precerámicos, tales como PIIIOI-40, datado entre 7190 ± 40 ap.; PIIIOI-52 datado entre 10260 ± 60 y 3650 ± 40 ap. (Otero de Santos & Santos, 2006); PIIIOP-059, datado en 8340 ± 40 ap., y PIIIOP-61 ± 50 ap. (Cardona, et al., 2006). Estos sitios precerámicos que se encontraron según Aceituno y Rojas (2012, pág. 139), “están compuestos por los mismos tipos de artefactos que los sitios Y-021 y Y-045, perteneciendo a la misma tradición tecnológica del Porce medio”. Además de los estos hallazgos, en las partes altas el valle del Aburrá –región del valle alto de Porce- se han encontrado otros dos sitios precerámicos: La Morena, datado en 10060 ± 60 y 4170 ± 50 ap. (Santos,

et al., 2014) y La Blanquita, datado en 7720 ± 50 ap. (Botero 2008, en: Aceituno & Rojas, 2012)

Neyla Castillo (2000), diferenció dos grandes períodos de ocupación: el periodo precerámico, definido entre el 9000 ap. y el 5000 ap., que se corresponde con el periodo Arcaico de los bosques Tropicales; y el periodo cerámico, definido entre el 5000 ap. y el 3500 ap., que corresponde con el Formativo Temprano. La definición de estos dos grandes períodos, se hizo por medio de cambios en el registro arqueológico y también por cambios en las columnas de polen (Aceituno & Castillo, 2005). El periodo precerámico, está a su vez subdividido en tres fases de ocupación que arrojaron (1) los primeros planteamientos sobre el hallazgo de campamentos logísticos, necesarios para que los grupos pudieran acceder a otras zonas del valle con el fin de obtener recursos y conocimientos acerca del área para su colonización; y posteriormente, la erección de campamentos residenciales. Además, permitieron recuperar hachas en piedra con los que se cree que abrían nuevos claros en el bosque. Se encontraron también raspadores, los que se cree que fueron usados para el procesamiento de productos de origen animal, además del hallazgo de placas de moler (Aceituno, 2001; Aceituno & Castillo, 2005; Castillo & Aceituno, 2006), en las que se presume procesaban semillas.

Por otro lado, (2) se presenta un incremento de las actividades culturales que arrojaron mayores evidencias de uso de artefactos líticos para explotar los recursos vegetales y faunísticos del bosque (Aceituno & Castillo, 2000; Castillo & Aceituno, 2006). Aunado a los datos

arrojados por los palinogramas, enuncia un incremento en la diversidad de la flora, donde las plantas silvestres pudieron haber tenido algún tipo de manejo especial (Aceituno, 2001)

Finalmente, (3) la aparición en el registro bioestratigráfico de restos de plantas domesticadas (*Zea mays*, *Manihot spp.*, *Smilax spp.*, *Amaranthus spp.*, *Cayapoima sp.*, y *cucurbitáceas*), sugieren que pudieron llegar a la categoría de ser cultivadas. Además, la posible adopción de una forma de horticultura incipiente, entendida como un sistema mixto de subsistencia transicional entre las economías de cazadores-recolectores y agricultores (Winterhalder & Kennett, 2006, pág. 7), complementando las dietas de la caza, recolección y pesca.

De igual forma, según los datos polínicos, el silencio durante los períodos previos de las especies anteriormente mencionadas, demuestra que estas plantas fueron un complejo de una variedad de taxones domesticados, que entraron a formar parte de los sistemas de cultivo local (Aceituno, 2001; Castillo & Aceituno, 2006). Persistiendo la asociación entre los entierros y los restos de fauna, y el agregado de rocas para adecuaciones habitacionales y los destinados para los muertos. En cuanto a la tecnología lítica, denota la presencia de puntas de proyectil, artefactos de corte y raspado, y la aparición de materias primas ajenas de la región (*lodolitas* y *chert rojo*); convirtiéndose en indicativo de inmersiones interregionales en vecindad al valle medio del río Porce. Además, que, para el 5000 ap., irrumpió la cerámica como innovación tecnológica. (Aceituno, 2001; Aceituno & Castillo, 2000; Castillo & Aceituno, 2006).

Algunos planteamientos sobre la evidencia arqueológica

El marco referencial comparativo entre el valle medio del río Cauca y la región media del río Porce, se establece alrededor de la abundante información arqueológica recolectada, que da cuenta de las dinámicas de ocupación y poblamiento regional temprano. Esta evidencia se sustenta en las similares características contextuales, artefactuales e información arqueobotánica. Los datos arqueológicos han sugerido una transformación de las condiciones medioambientales, derivada de la ocupación de los bosques por grupos humanos durante la transición Pleistoceno – Holoceno, gracias a la dispersión,

favorecimiento intencional de plantas y su concentración en parches antrópicos (Aceituno & Loaiza, 2007). Lo anterior, hace referencia a sistemas económicos fundamentados en la explotación del bosque que, con el tiempo, y gracias a la manipulación y domesticación de plantas y animales, ajustó la estructura ecológica de los recursos de este tipo de nichos, basando la alimentación en la caza y en la recolección (Aceituno, 2001; Winterhalder & Kennett, 2006).

La recolección, considerada una estrategia de obtención de alimentos de bajo impacto ambiental, se supone acompañada de actividades que propician la diversidad vegetal del medio, como “la dispersión de semillas mediante la conformación de basureros; y, entre impactos intencionales, como la apertura de claros para provocar su colonización por plantas alimenticias” (Aceituno, 2001, pág. 303). Es así entonces como el manejo del bosque, entendido como “la manipulación de las plantas en su estado silvestre o domesticadas, que afectan la distribución natural de los recursos, aparición, concentración o desaparición de especies, como respuesta a las interacciones bioculturales” (Aceituno & Lalinde, 2011, pág. 15), se presenta como el resultado de un proceso de antropomorfización del paisaje iniciado a partir del *ca.* 10.000 B.P. (Aceituno, 2001).

Valoración procesual de los valles examinados

Las investigaciones para estas dos áreas han sido de gran importancia desde hace poco más de tres décadas (Aceituno & Loaiza, 2010), y se mantienen como

regiones arqueobotánicamente prometedoras para estudiar el “uso temprano, cultivo, dispersión y posibilidad de domesticación de plantas”, debido a la gran cantidad de yacimientos que han arrojado evidencia para el análisis micro-vestigial botánico y artefactos líticos asociados al procesamiento de plantas útiles (Aceituno & Loaiza, 2014b). Esto último, ha permitido dar cuenta de las interrelaciones de los grupos humanos prehistóricos con el medio y su influencia directa sobre los recursos vegetales.

La disertación sobre la funcionalidad que la industria lítica cumplía durante la intervención y el manejo del bosque, ha podido ser constatada en las huellas de uso presentes en los artefactos tallados y pulimentados, manos y bases de molienda, hachas y azadas e instrumentos de corte y raspado en cuarzo; destinados en su mayoría, a labores de tala de árboles, remoción de la tierra y procesamiento de tallos, tubérculos e incluso algunos en el faenado de animales. Este tipo de evidencia líticas, que son por lo general instrumentos pesados, de gran volumen, que denotan una gran dificultad para movilizarlos y eran parte necesaria en el procesamiento de alimentos vegetales en sitios de vivienda próximos a ella, sugiere que los grupos pasaban largas estadías en los sitios para la preparación de los campos de cultivo y el cuidado y recolección de las cosechas (Cardona et al., 2006).

Para Winterhalder y Kennett (2006), la ubicación de las áreas de vivienda base de muchos grupos de forrajeros (humanos y no humanos), se da cerca de las fuentes de agua o de algún recurso particular, ya sea por la abundancia o por la escasez del mismo; ya que, los

costos de viaje y regreso a través de largas distancias se incrementan - dependiendo de lo productivo o improductivo que se tornen las zonas de forrajeo -, por lo que deben ser muy bien justificados. Todo esto hace parte de las evidencias indicadoras de ocupaciones tempranas desde hace más 9000 años, y que muestran un favorecimiento del paisaje mediante la manipulación antrópica, “como formas de incrementar la capacidad de carga del medio, y que hacen parte de una estrategia económica apoyada en la movilidad circunscrita a áreas recurrentemente explotadas y visitadas” (Gnecco & Aceituno, 2004).

Concerniente a ambas regiones, la asociación que se logra establecer entre estos artefactos líticos de gran heterogeneidad tecnológica asociados a la evidencia microbotánica - como granos de almidón recuperados de instrumentos de molienda -, con el uso de materias primas locales para su elaboración, sugiere que el uso y preparación de plantas locales en ambos valles (Aceituno & Loaiza, 2014b), “ha sido la base para demostrar que tales regiones [...] fueron ocupadas tempranamente por forrajeros, grupos móviles que vivieron de la caza, la recolección y, probablemente, también de la pesca y otros recursos menores, como insectos, miel, crustáceos de río, etc.” (Aceituno, 2001, pág. 378). La caza y la recolección implican la obtención diaria del sustento, a través de la búsqueda de alimentos silvestres, cuya reproducción y subsistencia no se limitan a la selección hecha por los seres humanos (Winterhalder & Kennett, 2006).

La interacción entre los seres humanos y la naturaleza, permitió la configuración de un escenario no homogéneo, diferenciado por la variedad y la abundancia de los recursos ofrecidos por el medio. Es de esta manera como el manejo del bosque y el aprovechamiento de los recursos del paisaje que se enmarcan en la relación hombre – naturaleza, se encuentran directamente asociados, no solo al desarrollo y utilaje de una amplia industria lítica destinada a la manipulación de plantas útiles y otros vegetales, sino también, a los restos faunísticos que jugaron un importante papel en las economías de subsistencia en ambas regiones; ya que, tanto una como la otra, dan cuenta de la amplia aprehensión del paisaje social disponible en el pasado.

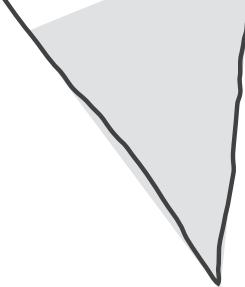


REFERENCIAS

- Aceituno, F. J. (n.d.). Perspectivas teóricas en el estudio de la domesticación de plantas. *Ecosistemas Y Culturas*, 88–104.
- Aceituno, F. J. (2000). Una Propuesta Para el Estudio de las Sociedades Arcaicas de la Cordillera Centro-Occidental colombiana. *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 14(31), 154–182.
- Aceituno, F. J. (2001). *Ocupaciones tempranas del bosque tropical subandino en la Cordillera Centro-occidental de Colombia. Tesis Doctoral*. Universidad Complutense de Madrid.
- Aceituno, F. J., & Castillo, N. (2000). Un modelo de ocupación durante el Holoceno Temprano y Medio en el noroccidente colombiano: El valle del Río Porce. *Arqueoweb*.
- Aceituno, F. J., & Castillo, N. (2005). Mobility strategies in Colombia's middle mountain range between the early and middle Holocene. *Before Farming*, 2(2), 1–17.
- Aceituno, F. J., & Lalinde, V. (2011). Starch grains residues and the management of plants during the Middle Holocene in the Middle Cauca (Colombia). *Caldasia*, 33(1), 1–20.
- Aceituno, F. J., & Loaiza, N. (2007). *Domesticación del bosque en el Cauca Medio colombiano entre el Pleistoceno final y el Holoceno Medio*. Oxford: Archaeopress Publishers of British Archaeological Reports.
- Aceituno, F. J., & Loaiza, N. (2008). Rastreando los Orígenes de la Agricultura en la Vertiente Oriental del Cauca Medio. *Ecología Histórica: Interacciones Sociedad-Ambiente a Distintas Escalas Espacio-Temporales*, 68–74.
- Aceituno, F. J., & Loaiza, N. (2010). Estructura interna y movilidad en el valle del río San Eugenio en la Cordillera Central de Colombia. *Revista de Arqueología Del Área Intermedia*.
- Aceituno, F. J., & Loaiza, N. (2014a). Early and Middle Holocene evidence for plant use and cultivation in the Middle Cauca River Basin, Cordillera Central (Colombia). *Quaternary Science Reviews*, 86, 49–62. <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2013.12.013>
- Aceituno, F. J., & Loaiza, N. (2014b). The role of plants in the early human settlement of Northwest South America. *Quaternary International*, 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2014.06.027>

- Aceituno, F. J., Loaiza, N., Delgado-Burbano, M. E., & Barrientos, G. (2013). The initial human settlement of Northwest South America during the Pleistocene/Holocene transition: Synthesis and perspectives. *Quaternary International*, 301, 23–33. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2012.05.017>
- Aceituno, F. J., & Rojas, S. (2012). Del Paleoindio al Formativo: 10.000 años para la historia de la tecnología lítica en Colombia. *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 26(43), 124–156.
- Aceituno, F. J., Treserras, J., Jaramillo, A., Loaiza, N., & Vélez, L. (2001). Identificación de Plantas Alimenticias en el Cauca Medio Durante el Holoceno Temprano y Medio. *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 15(32), 51–72.
- Cardona, L. C., & Monsalve, C. A. (2009). Evidencias paleoecológicas del manejo del bosque subandino. Ocupaciones humanas durante el Holoceno en la cuenca media del río Porce (Antioquia, Colombia). *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 23(40), 229–258.
- Cardona, L. C., Pino, J. I., Nieto, L. E., & Briceño, P. (2006). *Prospección, rescate y monitoreo arqueológico para la construcción de las obras principales del proyecto Hidroeléctrico Porce III - Contrato 030420760*.
- Castillo, N., & Aceituno, F. (2006). El bosque domesticado, el bosque cultivado: un proceso milenario en el valle medio del Río Porce en el noroccidente colombiano. *Latin American Antiquity*, 17(53), 1–18.
- Gnecco, C., & Aceituno, J. (2004). Poblamiento temprano y espacios antropogénicos en el norte de Suramérica. *Complutum*, 15, 151–164.
- Linares, O. (1976). Garden Hunting in the American Tropics. *Human Ecology*, 4, 331–349.
- Otero de Santos, H., & Santos, G. (2006). *Las ocupaciones prehispánicas del cañón del río Porce. Prospección, rescate y monitoreo arqueológico. Proyecto Hidroeléctrico Porce III. Obras de Infraestructura. Informe Final*.
- Piazzini, C. E., & Moscoso, O. (2008). Aguas arriba y aguas abajo: de la arqueología en las márgenes del Río Cauca, curso medio. *Darió–Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología*, CESO. Ediciones Uniandes.
- Quintana. (2008). Aguas arriba y aguas abajo: de la arqueología en las márgenes del Río Cauca, curso medio. *Darió–Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología*. Ediciones Uniandes.
- Santos, G., Albeiro, C., Marín, M., Victoria, L., & Salas, C. (2014). Alteration of tropical forest vegetation from the Pleistocene to Holocene transition and plant cultivation from the end of early Holocene through middle Holocene in Northwest Colombia. *Quaternary International*. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2014.09.018>
- Winterhalder, B., & Kennett, D. J. (2006). Behavioral Ecology and the Transition from Hunting and Gathering to Agriculture. *N.d.*, 1–21.





INTERACCIONES ENTRE LAS PERSONAS Y LA FAUNA
VERTEBRADA EN SAN BASILIO DE PALENQUE:

UNA APROXIMACIÓN A LOS PROCESOS PREDEPOSITIONALES DE RESTOS ÓSEOS CONTEMPORÁNEOS.

Saán Flórez Correa

Universidad de Antioquia – Facultad de Antropología
saan.florez@udea.edu.co

Resumen:

En este artículo se presentan distintas categorías de interacciones entre las personas y la fauna vertebrada registradas mediante la aplicación del método etnográfico y la observación participante durante el Décimo Viaje Etnográfico a San Basilio de Palenque (Mahates, Bolívar) en el año 2016. La aproximación al tema de estudio estuvo mediada por una óptica etnozooarqueológica que se orientó a conocer y registrar las interacciones con la fauna así como las evidencias materiales derivadas, representadas por restos óseos y dentales contemporáneos con el fin de realizar una aproximación a los procesos predepositionales de los mismos. Así mismo se problematizan las posibles correlaciones entre lo estático y lo dinámico como categorías de análisis y se generan perspectivas para futuros acercamientos al tema.

Palabras claves:

San Basilio de Palenque, Fauna, Procesos Predeposicionales, Restos Óseos y Dentales, Etnozooarqueología.

Abstract

This article shows different categories of interactions between people and vertebrate fauna presented vertebrate recorded through the application of the ethnographic method and participant observation during the tenth Ethnographic Journey to San Basilio de Palenque (Mahates, Bolívar) in 2016.

The approach to the study topic was mediated by an ethno-zoo-archaeological perspective oriented to know and register the interactions with the fauna as well as the material evidences derived, represented by contemporary bone and dental remains, trying to perform an approach to the pre-depositional processes of the same. Likewise, the possible correlations between the static and the dynamic as categories of analysis and are generated perspectives for future approaches to the subject.

Keywords:

San Basilio de Palenque, pre-depositional processes, Bone remains and dental, Etnozooarqueología.

Introducción

En la investigación arqueológica de las interacciones entre las poblaciones humanas y las especies faunísticas con las que compartieron los ecosistemas en el pasado sólo es posible acceder a la dimensión estática que está representada por los restos materiales que evidencian dichas interacciones bajo una óptica zooarqueológica. En contraste, las investigaciones en una escala temporal contemporánea presentan la posibilidad de acceder tanto a la dimensión dinámica como a la estática. La primera está representada por las actividades humanas y relaciones ecológicas y la segunda por las consecuencias derivadas, que pueden evidenciarse en los restos materiales (Binford, 1988). Esta aproximación puede estar mediada por una óptica etnozooarqueológica.

Las aproximaciones etnoarqueológicas en general, se basan en el principio de argumentación analógica que implica la existencia de condiciones de comparabilidad sin basarse en el supuesto de que los análogos sean idénticos (Politis, 2002). En ese sentido, la etnoarqueología busca identificar las condiciones bajo las cuales se genera determinado registro arqueológico y el rango de variación en que se produce (Politis, 2000). Esto conlleva a la posibilidad de establecer un puente de información entre la dimensión estática y dinámica mediante la aplicación del método etnográfico. En el estudio de restos arqueofaunísticos esto no implica que los conocimientos derivados estén netamente al servicio de

la comprensión del pasado. Al acercarse a comprender estos procesos en comunidades contemporáneas podría abrirse paso a la reflexión en torno al impacto de las interacciones entre los grupos humanos, los ecosistemas y la fauna en la actualidad (Steele, 2015).

Teniendo en cuenta lo anterior, mediante esta aproximación se pretende explorar las interacciones entre las personas y la fauna vertebrada en San Basilio de Palenque, tanto en su dimensión estática como dinámica en una escala temporal contemporánea con miras a realizar un acercamiento a los procesos predepositacionales de restos óseos y dentales.

1. Contextualización

San Basilio de Palenque es un corregimiento que se encuentra ubicado en el municipio de Mahates del departamento de Bolívar (Colombia), a una hora de trayecto de la ciudad de Cartagena. Según Escalante (1979) su formación fue llevada a cabo por Domingo Bioho, un ex monarca de un estado africano que lideró la insurrección antiesclavista a comienzos de siglo XVII. En ese momento, él huyó junto con treinta hombres hacia los montes, al sur de Tolú, donde encontraron un lugar propicio para establecer un poblado desde donde se pudiera hacer fuerte. Este lugar fue atrincherado con palizadas. Por su parte, Del Castillo (1984) plantea que esto no sucedió de la forma en que lo describe Escalante

(1979) en su monografía. Según él, en sus *Noticias historiales*, Fray Pedro Simón afirma que Domingo Bioho huyó hacia arcabuco y Ciénegas de Matuna en compañía de otros esclavizados por Juan Gómez y Juan de Palacios, hastiados de los malos tratos de éstos últimos.

Veinte años después el gobernador García Girón, propició el establecimiento de Bioho junto con el poblado a 20 leguas de Cartagena en un palenque que se denominó Matuna (Del Castillo, 1984). *El nombre de Bioho, cuyo origen concuerda con una región de Guinea-Bissau en África Occidental* fue adoptado y reconocido históricamente como símbolo de rebeldía de los negros antiesclavistas del litoral del Caribe Colombiano (De Fridemann & Cross, 1979). Hacia 1682 ya había dos palenques ubicados en la Sierra de María cuyo jefe era Domingo Criollo y estaban destinados al refugio de los negros cimarrones. Uno de ellos puede corresponder con el actual San Basilio (Del Castillo, 1984).

Este hace parte de la ecorregión denominada Canal del Dique caracterizada por la presencia de un complejo de ciénagas que se convierten en zonas de inundación en épocas de invierno. El clima característico del departamento de Bolívar es tropical y cuenta con una temperatura media anual que oscila entre 26° y 30°C y con una precipitación promedio anual de 800 mm (IGAC, 2002-2010). Así mismo, San Basilio de Palenque se encuentra cerca de los Montes de María cuyos ecosistemas corresponden a bosques secos tropicales, manglares, ciénagas y lagunas que cuentan con una gran biodiversidad de fauna y flora (Aguilera, 2013).

2. Percepción espacial y asociaciones faunísticas en San Basilio de Palenque

En San Basilio de Palenque hay dos espacios que simbólicamente se encuentran separados. Estos son el monte y el poblado. El monte se caracteriza por ser un espacio propicio para la agricultura y el pastoreo del ganado vacuno. Por su parte, el poblado es el espacio donde se desarrollan actividades cotidianas asociadas a la vida urbana y allí se encuentran los centros educativos y de salud, el cementerio, la iglesia, la plaza y las viviendas (Flórez, 2016, entrada N° 35). Otros autores como Restrepo & Pérez (2005) también han reportado la existencia de prácticas espaciales diferenciadas para el poblado y el monte.

Esta división dualista además implica una distinción marcada entre la vida doméstica y las actividades agrícolas, y a nivel de los tipos de fauna presentes en cada una, entre fauna doméstica y fauna silvestre (Flórez, 2016, entradas N° 37, 65 y 66). Sin embargo, espacialmente, los dos tipos de fauna pueden cruzar las barreras simbólicas entre ambos lugares. Al interior de las clasificaciones de la fauna existen distintos conceptos que se diferencian por las interacciones que se presentan entre determinadas especies y los grupos humanos. Priscilla Brucher (1996) define los animales domésticos como aquellos que tienen un tipo de reproducción dirigida por factores antrópicos. Por otro lado, los animales amansados son individuos aislados de especies salvajes que se integran como mascotas o curiosidades en la vida humana. Finalmente, se encuentran los silvestres que se

reproducen sin dirección antrópica alguna y los ferales que son animales domésticos que comienzan a reproducirse sin intervención humana.

3. Interacciones con la fauna

Durante el acercamiento etnográfico en San Basilio de Palenque fue posible identificar distintas formas de interacciones entre las personas y la fauna vertebrada en sus modalidades silvestre, doméstica y amansada que obedecen a casos particulares, los cuales fueron reportados por distintas personas o percibidos a partir de la observación participante. Teniendo en cuenta lo anterior propongo una serie de categorías de interacciones que permiten vislumbrar distintas formas de relacionarse con la fauna en contextos específicos. Sin embargo, estas no excluyen la posibilidad de que una misma especie pueda hacer parte de distintas categorías en casos concretos.

3.1 Primera categoría de interacciones: La utilización de la fauna como medio de carga y transporte o su percepción como fuerza de trabajo.



Serie N°1.
Equinos en San
Basilio de Palenque.

En la primera categoría son los caballos (*Equus ferus caballus*), los burros o asnos (*Equus africanus asinus*), y las mulas (*Equus africanus x ferus*) quienes hacen parte de dichas interacciones. La reproducción dirigida entre un burro y una yegua da como resultado a la mula, un híbrido que no puede reproducirse debido a la esterilidad derivada de la cópula entre dos especies diferentes como lo son *Equus ferus caballus* y *Equus africanus asinus*. Este híbrido es preferido en contraste al burdégano que es

el resultado de la cópula entre un caballo y una burra puesto que este último es más débil y pequeño en comparación a la mula que se caracteriza por su fuerza. Este elemento es clave para entender las interacciones específicas entre las mulas y las personas que están representadas por su utilización como animal de carga y su percepción como fuerza de trabajo (Flórez, 2016, entradas N° 87, 88 y 89). Así mismo estos

animales son utilizados para el transporte de agua, arena y tierra, entre otros elementos, así como para el transporte humano. Los espacios ocupados por estas especies son abiertos en su totalidad y van desde las calles del poblado hasta los campos de pastoreo en el monte.

3.2 Segunda categoría de interacciones: Las mascotas

Esta categoría está representada principalmente por los perros (*Canis lupus familiaris*) y gatos (*Felis silvestris catus*). A diferencia de otras especies, los espacios ocupados por estos dos animales emblemáticos incluyen lugares tan íntimos en la vida humana como lo son los interiores de las viviendas. Este aspecto da cuenta de la estrecha relación que existe entre ellos y las personas. Sin embargo en muchos casos su aspecto corporal refleja las privaciones alimenticias a las que se ven sometidos. Por lo general, los alimentos destinados a estas especies se derivan de las sobras de la comida de las personas (Flórez, 2016, entradas N° 82 y 83). El perro se ha caracterizado por ser un compañero y ayudante de las personas en las actividades de caza de fauna silvestre.

Por su parte los monos han sido objeto de amansamiento en San Basilio de Palenque y están representados por especies como *Alouatta seniculus*, también conocido como mono aullador, y por *Saguinus oedipus*, conocido como tití cabeciblanco los cuales frecuentan lugares como el puente de Machuca.

Muchas aves también son apreciadas por sus formas de cantar y los diversos colores de sus plumajes. Cada ave tiene sus horarios para cantar, sin embargo es temprano en la mañana cuando todas confluyen en una sinfonía grupal. A eso de las 7 u 8 a.m., la magnitud de los cantos comienza a disminuir hasta sólo escucharse unos cuantos en la lejanía. Algunas aves son apreciadas por sus particulares formas de expresión. Teniendo en cuenta las particularidades que evocan el deseo de incorporarlas en la vida doméstica, muchas aves son objeto de captura. Según Manuel Salgado (2016, conversación personal) la técnica consiste en observar las conductas de cada una e identificar lo que comen. Luego, mediante cebaderos, se les proporciona su alimento predilecto y cuando el ave frecuente un lugar específico se le arma una trampa para capturarla. De esta forma, las aves silvestres también pasan a ser consideradas como mascotas y son mantenidas en jaulas a la vista de todos.



Serie N°2. Mascotas en San Basilio de Palenque.

3.3 Tercera categoría de interacciones: La fauna destinada a la alimentación humana.

En primer lugar, las aves domésticas que están representadas por patos (*Anas platyrhynchos domesticus*) y gallinas (*Gallus gallus domesticus*) habitan espacios tales como los patios traseros de las casas o bien permanecen libres por las calles (Flórez, 2016, entradas N° 84, 85 y 86).

Según Regina Salgado (2016, conversación personal), los huevos de ambas especies se consumen, sin embargo es más apetecido el de gallina puesto que el de pata se caracteriza por su yema dura (Flórez, 2016, entrada N° 9). Los huevos de iguana (*Iguana iguana*) también se consumen y es frecuente que las maten para extraerlos de sus vientre y posteriormente las guisen y se las coman (Salas, 2016, conversación personal). Así mismo, las aves domésticas son sacrificadas por su carne para el consumo humano. Según Teresa Salgado Torres (2016, conversación personal), 1 kilo de pollo cuesta alrededor de \$5.600 (Flórez, 2016, entrada N° 27).

Las reses (*Bos primigenius taurus*) representadas por razas como la Cebú o la Pardo también juegan un papel importante en la alimentación humana.

De esta especie se deriva la extracción de leche y carne. La ganadería destinada a la producción de carne implica el transporte de las reses entre lugares distantes como Malagana, San Cayetano o San Pablo y San Basilio de Palenque. Quienes se dedican a esta actividad que generalmente son hombres se denominan viajeros o ganaderos. Raúl Salas Hernández (2016, conversación personal) cuenta que hace algunos años se dedicó a este oficio.

Por otro lado, las interacciones con los cerdos (*Sus scrofa domesticus*) también hacen parte de esta categoría. El consumo de carne de cerdo es muy frecuente en San Basilio de Palenque, y esta especie hace parte de la cotidianidad puesto que la cantidad de individuos es abundante. Al igual que las cabras (*Capra aegagrus hircus*) y carneros (*Ovis orientalis aries*), cuya carne también se consume, es frecuente encontrarlos en las calles, en los patios de las casas, en vertederos de desechos buscando alimento, e incluso en el cementerio corriendo entre las hileras de tumbas (Flórez, 2016, entrada N° 92).

Otras especies como el conejo doméstico (*Oryctolagus cuniculus*) y silvestre (*Sylvilagus sp.*), conocido como rapelito, también son utilizados con fines cárnicos, sin embargo estos son poco frecuentes (Flórez, 2016, entrada N° 70).



Serie N° 3. Pastoreo de reses en el monte (izquierda), cerdos en las calles (centro) y cabras a las afueras del poblado (derecha).

La caza de animales silvestres con fines alimenticios ha sido una tradición en San Basilio de Palenque y esta actividad ha sido llevada a cabo generalmente por hombres. Manuel Salgado (2016, conversación personal) cuenta que en ocasiones ha cazado ardillas (*Sciurus sp.*) que pasan cerca de su parcela a comer mangos. Su preparación es similar a la de otras especies. Se pone a hervir en agua durante dos horas puesto que su carne tiende a ser densa y dura. Luego esta se guisa y se come en presa o desmechada. Según él su sabor es similar al del conejo (*Oryctolagus cuniculus*).

Al armadillo (*Dasyurus novemcinctus*) lo cazan apresándolo contra la tierra con una especie de corral de palos que se ubica en el curso de su camino. Al ñeque (*Dasyprocta punctata*), en cambio, lo cazan con un sistema de varas que van amarradas a distintos lazos y anclados a piedras a modo de pequeño corral donde se pone un trozo de comida en la mitad. Una vez que este introduce su cabeza se activa un mecanismo que termina capturando al ñeque por el lomo. Manuel Salgado (2016, conversación personal) afirma que generalmente los ñeques (*Dasyprocta punctata*), ponches (*Hydrochoerus hydrochaeris*) y saíños (*Tayassu tajacu*) son los animales que más daños le proporcionan a los agricultores por la capacidad que tienen para cavar en la tierra. Los puercos espines (*Coendou prehensilis*) también han sido objeto de caza y se dice que su sabor también es similar al del cerdo. El venado (*Odocoileus virginianus*) también se caza. Antes solían hacerlo con flechas cuya punta era impregnada con veneno, en la actualidad se usan escopetas. Así mismo se cazan aves como la paloma (*Columba libia*), la

tórtola (Flórez, 2016, entrada N° 78) o la guacharaca (*Ortalisch ruficauda*) (Salas, 2016, conversación personal).

Los peces también hacen parte de la dieta en San Basilio de Palenque, estos son traídos desde ciénagas y ríos cercanos y 1 kilo cuesta alrededor de \$9.000 (Flórez, 2016, entrada N° 28). Entre las especies más consumidas se encuentran el bocachico (*Prochilodus magdalenae*), el bagre (*Pseudoplatystoma fasciatum*) y varias del género mojarra (Salas, 2016, conversación personal).

En la región coexisten varias especies de tortugas como la morrocoy (*Chelonoidis carbonaria*) y la hicotea (*Trachemys callirostris callirostris*) y al igual que otras especies de mamíferos, reptiles y aves, a cada una la sacrifican de forma diferencial.

Las hicoteas (*Trachemys callirostris callirostris*) son quizá las que representan una mayor importancia dentro de la comunidad. Estas son traídas desde ciénagas y playones de ríos en lugares cercanos como Mapi, Gápero o Calamar o desde sitios circundantes a la vía que va hacia Cartagena. Generalmente el interés por la compra de la hicotea surge en el mes de abril o marzo para las celebraciones de la Semana Santa (Salas, 2016, conversación personal). El precio de un par puede oscilar entre \$25.000 y \$40.000 dependiendo de su tamaño (Flórez, 2016, entrada N° 24). Teniendo en cuenta el comportamiento veloz de la hicotea y su tendencia a morder, su muerte consiste en verterla viva en un caldero con agua que ha sido previamente sometido al fuego. Allí la dejan hirviendo durante un tiempo y cuando la carne se encuentra blanda le parten el caparazón separándolo del plastrón. Luego desprenden

la carne y la introducen en otro caldero junto con tomate, cebolla, ajo, ají y otros condimentos (Flórez, 2016, entrada N° 22). Algunas personas agregan zumo de coco en la preparación (Flórez, 2016, entrada N° 20). Paralelamente se prepara arroz en otro caldero que es finalmente consumido junto con la carne de hico-tea. La mayoría de las personas resalta el exquisito sabor que tiene y la califican como su carne favorita (Flórez, 2016, entradas N° 18 y 20; Salas, 2016, conversación personal).

5. Procesos predeposicionales de restos óseos de fauna

Los restos óseos han sido definidos como las partes esqueléticas de un conjunto mucho más abundante (Chaix & Ménier, 2005). En San Basilio de Palenque los restos derivados del consumo de carne son depositados en distintos lugares tales como los patios traseros de las casas, las calles del poblado o los vertederos de desechos comunitarios que se encuentran en espacios baldíos entre las viviendas. El principal foco de deposición en muchas casas son los animales domésticos que se alimentan de las sobras de la cocina y de la alimentación humana. En ese sentido, patos (*Anas platyrhynchos domesticus*), gallinas (*Gallus gallus domesticus*), palomas (*Columba livia*), perros (*Canis lupus familiaris*), gatos (*Felis silvestris catus*) y cerdos (*Sus scrofa domesticus*), entre otros, se disputan los restos óseos con o sin contenidos cárnicos y cartilaginosos a la par con otros desechos de origen antrópico. Este factor conlleva a determinados patrones de

dispersión en el espacio (Flórez, 2016, entradas N° 14, 21, 23 y 66).

Una de las técnicas de reducción de la basura, entre la cual se incluyen restos óseos suele ser la quema de conjuntos apilados. Ésta técnica también se utiliza para reducir desechos vegetales en campos de cultivos o animales muertos recientemente por enfermedad o vejez (Flórez, 2016, entrada N° 64).

Durante mi estancia en San Basilio de Palenque, se colectaron en total 40 muestras de restos óseos que fueron halladas en tres vertederos de desechos próximos a unidades domésticas, algunas en las calles del poblado y unas cuantas en el monte o próximas a éste. El método de muestreo implementado se basó en las recomendaciones de Kausmally & Western (2005). En su totalidad estos fueron recolectados en superficie y almacenados temporalmente en bolsas plásticas de ziploc que fueron debidamente rotuladas con un código que incluía las iniciales SBP (San Basilio de Palenque) y un número de secuencia. Así mismo se contó con fichas de registro que permitieran describir el contexto de hallazgo.

Posteriormente los restos fueron transportados hasta el laboratorio y se lavaron con detergente no abrasivo, agua, cepillos de cerdas suaves y utensilios de madera. Algunos de estos tenían presencia de tejido blando, el cual fue removido mecánicamente con un alicate quirúrgico. Posteriormente los restos se sometieron al proceso de secado al aire libre sobre una mesa cubierta con papel bond y separada mediante líneas para evitar la mezcla de las diferentes muestras.

Para el análisis se utilizó una lupa de aumento y un pie de rey para tomar



Cráneo¹. Vista superior Tibia².
Vista anterior Mandíbulas³.
Vista lateral Caparazón⁴.
Vista interna Gato (*Felis silvestris catus*)¹,
Res (*Bos primigenius taurus*)^{2 y 3},
Hicotea (*Trachemmys callirostris callirostris*)⁴

mediciones en los casos en que fue necesario. Así mismo se contó con una ficha de registro que incluía el número de la ficha, el código de la muestra, la fecha y lugar de recuperación, la descripción del contexto, el inventario óseo, los datos taxonómicos y los datos tafonómicos. Finalmente los restos fueron almacenados en cajas de cartón para evitar el exceso de humedad y la proliferación de hongos.

Para el análisis y determinación taxonómica y anatómica se contó con las perspectivas metodológicas de manuales como los de Kausmally & Western (2005), Ramos & Zorro (2011) y Faine (2013). Las muestras pertenecientes a la especie *Trachemmys callirostris callirostris* (hicotea) suman un total de 16 (40%) e incluyen fragmentos de caparazones y plastrones así como estructuras completas. Así mismo se recolectaron cuatro muestras (10%) pertenecientes a la especie *Sus scrofa domesticus* (cerdo doméstico) e incluyen tres fragmentos de mandíbula con contenidos odontológicos y dos falanges proximales pertenecientes estas últimas al mismo individuo.

También se colectó un hueso largo de la especie *Gallus gallus domesticus* (gallina doméstica) (2,5%) y un cráneo completo de la especie *Felis silvestris catus* (gato doméstico) (2,5%). Cinco muestras (12,5%) corresponden a porciones mandibulares con contenidos odontológicos y a una epífisis proximal con metáfisis de la especie *Bos primigenius taurus* (res). Otras trece muestras (32,5%) indeterminadas corresponden a fragmentos de vértebras, huesos largos, falanges y huesos craneales de mamíferos domésticos.

Las marcas dejadas en los huesos son indicadores de su historia. Estas pueden ser producidas por los artefactos o útiles destinados a la muerte o a la desmembración en los procesos de carnicería o bien por la acción de animales necrófagos que contribuyen con la dispersión de los conjuntos óseos (Chaix & Méniel, 2005). Así mismo, pueden existir otros factores diversos de formación de marcas. El análisis tafonómico de los restos óseos recolectados en

campo arrojó la presencia de marcas de corte en el 55% de las muestras, marcas derivadas de la extracción del tuétano en huesos largos en el 10%, marcas derivadas de la acción de carnívoros en el 7,5%, carbonización por quema en el 5% y fisuras en el 60%. En cuanto al estado de fragmentación, el 12,5% presentó un estado nulo, el 17,5% bajo, el 62,5% medio y el 7,5% avanzado.

Conclusiones y perspectivas

A partir de esta aproximación etnozooarqueológica es posible establecer que en San Basilio de Palenque se presentan distintas modalidades de interacciones entre las personas y la fauna que pueden corresponderse con distintas evidencias materiales derivadas del análisis de restos óseos y dentales contemporáneos.

En base a las evidencias, la categoría que contribuye en mayor medida con la deposición de restos está asociada a la alimentación humana. Es así, como las marcas de corte o marcas de la extracción del tuétano en huesos largos dan cuenta de las técnicas de sacrificios diferenciales y los patrones de carnicería que se utilizan en el desmembramiento de distintas especies destinadas a este fin. Por su parte las marcas de carnívoros vislumbran una evidencia material de los procesos de dispersión de los restos óseos que tienen como trasfondo interacciones relacionadas con la alimentación de la fauna doméstica a partir de las sobras de la alimentación humana. Así mismo, las señales de carbonización en algunos elementos esqueléticos se corresponden con las técnicas

implementadas en la reducción de la basura y los desechos orgánicos.

En síntesis, esta aproximación sugiere la posibilidad de ajustar el método con la finalidad de establecer puentes de información mucho más específicos entre agentes dinámicos y estáticos en futuras aproximaciones al tema. Así mismo se podría concluir con que los conocimientos etnográficos podrían ser la base para el establecimiento de hipótesis y variables en el análisis de evidencias materiales como los restos óseos y dentales en estudios zooarqueológicos que impliquen una escala temporal pasada.

Finalmente, considero necesario hacer visible una alerta ecológica relacionada con la pérdida de varias especies silvestres en la región asociadas a procesos de extinción. Así mismo, muchas de las especies que hoy hacen parte del entramado de interacciones que acabo de presentar se encuentran en vía de extinción y en gran medida su vulnerabilidad se debe en parte a las múltiples prácticas humanas que o bien alteran sus ecosistemas o hábitat de subsistencia o directamente reducen alarmantemente las poblaciones con prácticas tradicionales como la caza. Por otro lado, la histórica explotación intensiva que se ha llevado a cabo con distintas especies domésticas sigue reproduciendo en la actualidad un régimen de dominación de relación humano-fauna que extiende el modelo del antropocentrismo. Si bien los factores de fondo son mucho más complejos y pueden obedecer a instancias de orden ontológico incluso, propongo un llamado a la reflexión del papel que como seres humanos debemos adoptar en el momento ecológico por el que está atravesando el planeta tierra.

Hace ya algunos años De Frideman (1979) afirmó que “la fauna que hace doscientos años mencionara De la Torre Miranda como: “manadas de puercos zajíños, morrocoys, monos de varias especies, animales silvestres, tigres, gatos monteses y leopardos” es dramáticamente escasa” (cap. 5). Así mismo hizo mención de “la cacería de venado, saíno, armadillo, ñeque, mono colorao, guartinaja y de una variedad grande de aves como la codorniz, guacharaca, perdiz, suira, corcorao, chavarrí, pisingo, pava congona, paujil y loros mangleros” (cap. 5). En conversaciones con Manuel Salgado (2016) me enteré de que a partir de la incursión de agroquímicos en la agricultura y con la deforestación, varias especies silvestres han migrado fuera de la región y las que aún permanecen, cuentan con poblaciones reducidas (Flórez, 2016, Entrada N° 65). De igual forma los reportes del PDM (2008-2011) y el IGAC (2002-2010) reconocen a varias especies en vía de extinción. Si bien el objetivo de este artículo no es hablar sobre la extinción de especies, considero necesario hacer mención de ella y poner en escena un tema que queda abierto a discusión y que debe comenzar a entenderse como una problemática a ser enfrentada con acciones concretas, las cuales deben examinarse con detalle y exigen un necesario compromiso humano.

Agradecimientos

El desarrollo de esta aproximación no hubiese sido posible sin la hospitalaria colaboración de la comunidad palenquera a quien agradezco profundamente al

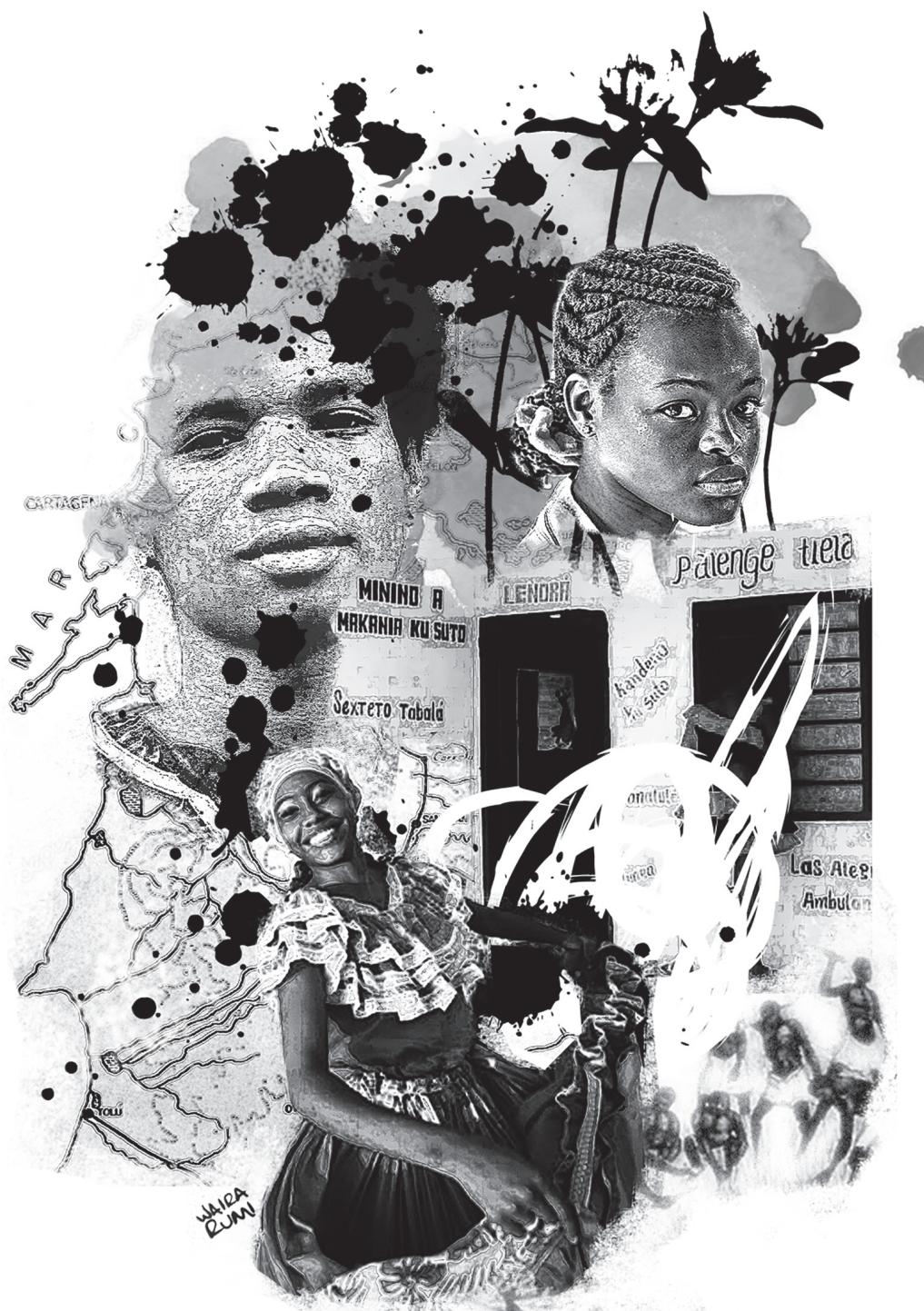
igual que a la Universidad de Antioquia, al docente Ramiro de Jesús Delgado Salazar por su paciencia y compromiso y al docente Sneider Hernán Rojas Mora por sus oportunas asesorías. De igual forma a mis compañeros (as) del curso de Métodos y Técnicas Etnográficas 2016-1 y a mi familia y amigos (as) por su incondicional apoyo.

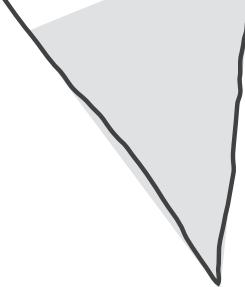


BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, M. (2013). Montes de María: Una subregión de economía campesina y empresarial. En: Documentos de trabajo para la economía regional. Banco de la República. N°195
- Binford, Lewis. (1988). Descifrando el registro arqueológico. En: En busca del pasado. Editorial Crítica, Barcelona. pp.23-34.
- Burcher de Uribe, P. (1996). El origen de los animales domésticos: una visión arqueológica. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Chaix, L. & Ménier, P. (2005). *Manual de arqueozoología*. Barcelona: Ariel, S.A.
- Del Castillo Mathieu, N. (1984). El léxico negro-africano de San Basilio de Palenque. En: Thesaurus. Tomo XXXIX Nums. 1, 2 y 3.
- De Friedemann, N. S. & Cross, R. (1979). *Ma Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

- Escalante, Aquiles (1979). El Palenque de San Basilio, una comunidad de descendientes de negros cimarrones. Ediciones Editorial Mejoras. Segunda edición, pp. 38.
- Faine, Chris (2013). Identifying Common Animal Bones from Archaeological Sites: A Brief Introduction. Jigsaw Cambridgeshire Best Practice Users' Guide.
- Flórez, Saán (2016). Diario de Campo. Décimo Viaje Etnográfico a San Basilio de Palenque. Mahates, Bolívar.
- Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2002-2010). División de Ordenamiento Territorial. Esquema de Ordenamiento Territorial del Municipio de Mahates, Bolívar.
- Kausmally, T. & Western, A. G. (2005). Excavation of faunal skeletal remains from archaeological sites. Guide 4. BAJR Practical Guide Series. OssaFreelance.
- Plan de desarrollo municipal (2008-2011). Municipio de Mahates, Bolívar.
- Politis, G. (2000). Patrones de descarte de los nukak: implicaciones para la arqueología de los cazadores-recolectores. En Arqueología de área intermedia. P. 92-124.
- _____. (2002). Acerca de la etnoarqueología en América del Sur. En: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n. 18, p. 61-91.
- Ramos, E. & Zorro, C. (2011). Osteología comparada entre *Trachemys callirostris callirostris* (hicotea) y *Chelonoidis carbonaria* (morrocoy). Guía para la identificación de restos óseos. Universidad de los Andes.
- Restrepo, E. & Pérez, J. N. (2005). San Basilio de Palenque: Caracterizaciones y riesgos del patrimonio intangible. En: Revista de Antropología, Universidad del Magdalena. Santa Marta.
- Salas, Raúl (2016). Conversación personal. Décimo Viaje Etnográfico a San Basilio de Palenque. Mahates, Bolívar.
- Salgado, Manuel (2016). Conversación personal. Décimo Viaje Etnográfico a San Basilio de Palenque. Mahates, Bolívar.
- Salgado, Regina (2016). Conversación personal. Décimo Viaje Etnográfico a San Basilio de Palenque. Mahates, Bolívar.
- Salgado, Teresa (2016). Conversación personal. Décimo Viaje Etnográfico a San Basilio de Palenque. Mahates, Bolívar.
- Stahl, P. (2008). The contributions of zooarchaeology to historical ecology in the neotropics. In: *Quaternary International* 180 5-16.
- Steele, T. (2015). The contributions of animal bones from archaeological sites: the past and future of zooarchaeology. In: *Journal of Archaeological Science* 56 168-176.





LAS FRONTERAS DEL SER PALENQUERO: REFLEXIONES DESDE LA CARTOGRAFÍA SOCIAL DEL TERRITORIO ÉTNICO DE SAN BASILIO DE PALENQUE

Whodson Robson da Silva
Estudiante de Postgrado en Antropología
Universidad Federal de Pernambuco – Brasil
whodsoon@gmail.com

*"Tiela: a senda aggo ma ngande ri tiela ri se semblá.
A senda epasio ru mbila andi se kontrui y se rekcontrui kuttura
y andi se krea ma trarisió ri mbila jundo lendro ma jende
i ma ete ku naturalesa."*
(Konsejo Komunitario Ma Kankamaná, 2014, p. 90)

Resumen

Mapas, cartografías, sociedad, fronteras, territorios, formas, geografías, historias, cotidianidades. Muchas palabras y un único ejercicio: cartografía social. Esta actividad cruza distintos y variados elementos con su principal objetivo de representación espacial de la realidad. En San Basilio de Palenque, atravesamos todos esos componentes con el intento de revelar

las interacciones entre el territorio con la etnicidad. En esa dinámica labor, los participantes estructuraron un rico proceso de construcción de conocimiento, que a su vez, dan soporte a este ensayo. Este escrito, busca dar cuenta de la experiencia de los talleres de cartografía y mapeo social, teniendo en cuenta que esta experiencia aportó en el debate sobre el territorio étnico de San Basilio de Palenque. Así, haré un recorrido de estas cartografías y del territorio étnico palenquero.¹

Palabras Claves:

San Basilio de Palenque; Cartografía social; Territorio; Etnicidad.

Abstract:

Maps, cartographies, society, borders, territories, shapes, geographies, stories, daily life. Many words and only one exercise: social cartography. This activity crosses different and varied elements with its main objective of spatial reality representation. In San Basilio de Palenque, we crossed all these components attempting to reveal the interactions between territory and ethnicity. In this dynamic work, the participants structured a dense process of knowledge building that, in its turn, support this trial. This writing seeks to inform about the experience of social mapping and cartography workshops, realizing that this experience reached a debate about San Basilio de Palenque's ethnic territory. Therefore, I will perform an analysis of these cartographies and Palenque's ethnic territory.

Keywords:

Anthropology, Cultural; Ethnographic trip; San Basilio de Palenque; Thematic proposal; Social cartography; Social mapping; Territory; Ethnicity

¹ Este trabajo fue realizado en mi período de pasantía en la Universidad de Antioquia como estudiante de Antropología en la materia de Métodos y Técnicas Etnográficas, 2016.1. Agradezco a los profesores Ramiro Delgado y Claudia Puerta que posibilitaron y aportaron en este ejercicio antropológico; a los compañeros del departamento y, en especial, a la comunidad de San Basilio de Palenque.

Introducción

Estudiar el territorio y la etnicidad es penetrar en un campo vasto y denso; sin embardo fluido, etéreo, sutil, muchas veces imposible de precisarlo en recortes físicos y, en este momento, escrito.

Más que elementos, son dimensiones de la existencia humana. Considerada esta dimensión, el territorio y la etnicidad son imposibles de ser capturados por completo. No existen fuentes teóricas tampoco recursos metodológicos que logre hacerlo. Lo máximo que logramos es organizarlo en categorías, inscribirlo en áreas como objetos de pensamiento académico. Lo que de facto conseguimos son relatos de historias, significaciones, símbolos y sentimientos de aquellos que viven y hacen el territorio y constituyen su etnicidad.

En este contexto, uno de los desafíos más grandes, es el reconocimiento y valorización de esas categorías, en un mundo contemporáneo, moderno, dicitómico, que según Escobar (2015):

[...]separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser el mundo (civilizado, libre, racional), a costa de otros mundos posibles (Escobar, 2015, p. 55).

Previniendo las imperfecciones de esta producción, repetiré el obvio: por más que procuremos, lo que hacemos es

siempre lo posible, en uno determinado tiempo histórico, a partir de nuestra mirada y del espacio en el cual estamos insertados.

Este escrito destaca las percepciones capturadas en el período de 28 de mayo del 2016 y 09 de mayo del 2016 en San Basilio de Palenque. Las fuentes principales para este trabajo son los registros en diario de campo, fotografías, conversaciones y los materiales de los talleres de cartografía y mapeo social. Mi participación acá, envuelve la vivencia de esta experiencia etnográfica. Mi relato, basado en mis propias concepciones, recordatorios, observaciones y anotaciones. Hablo de mi posición de brasileros y, por lo tanto, extranjero, estudiante de antropología y participante del movimiento brasileros de la nueva cartografía social, ubicado en el Proyecto Nueva Cartografía Social (PNCS – Brasil).

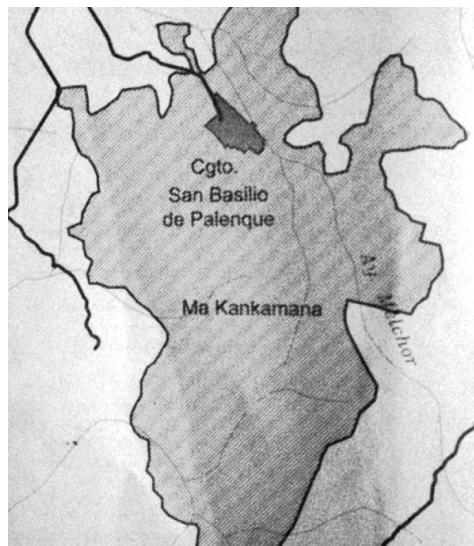
Este es un trabajo que trata de la relación del territorio y de la etnicidad desde la cartografía social. Versa sobre el espacio étnico o, simplemente, de cómo las personas crean y recrean modos de vida, historia y cultura en su espacio socio-geográfico.

Descripción, extensión y límites

El primer pueblo libre de la América Latina, declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y Cultura – UNESCO – en

2005 como Patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, se encuentra en un corregimiento del municipio de Mahates – en el departamento de Bolívar, ubicado a sesenta kilómetros de Cartagena.

El término palenque se define como aquel lugar poblado por cimarrones africanos y descendientes de estos, fugados del régimen esclavista durante el período colonial. De ahí que se convirtió en sinónimo de libertad ya que toda persona que llegaba a formar parte de un palenque era automáticamente libre. De los numerosos palenques existentes en el período colonial, San Basilio es el único que ha permanecido hasta nuestros días, librando permanentes batallas para conservar su identidad y elementos culturales propios (Friedemann, 1998, p.81 en: Consejo Comunitario Ma Kankamaná, 2014, p. 05)



Mapa 01:
Corregimiento
de San Basilio
de Palenque
(Fuente: Consejo
Comunitario
Ma Kankamaná,
2014, p. 04)

relevantes dentro del proceso de afirmación de la identidad cultural, sentido y sostenibilidad” (Consejo Comunitario Ma Kankamaná, 2014. p. 15).

El territorio demarcado tiene una extensión de 3353 Ha + 9957 m² (tres mil trescientas cincuenta y tres hectáreas más nueve mil novecientos cincuenta y siete metros cuadrados), limitando al norte con el Corregimiento de Magalana; al sur con el municipio de María la baja y San Juan Nepomuceno; al este con el municipio de San Juan Nepomuceno y Corregimiento de Mandinga; y al oeste con el Corregimiento de Magalana.

El casco urbano de San Basilio se divide en Barrio Arriba hacia el sur, y Barrio Abajo hacia el Norte.

La gran parte del territorio está compuesto por accidentes geográficos, cuenta con una zona baja que tradicionalmente ha pertenecido a la comunidad. Dicho territorio fue adjudicado a favor de la Comunidad organizada e integrada en el Consejo Comunitario Ma Kankamaná de San Basilio de Palenque, como territorio ancestral colectivo (Consejo Comunitario Ma Kankamaná, 2014. p. 48). Esta entidad define el territorio colectivo como: “El espacio en donde las comunidades negras recrean la vida, es uno de los elementos

Territorio de vida, de identidad y de poder

El territorio está directamente ligado a un espacio apropiado en que las dimensiones política, natural, económica y cultural están entrecruzadas con la cuestión de formación de identidades, siendo este territorio revestido de dimensión política, afectiva o de ambas (Silva, 2011).

De igual manera, pensar este territorio a partir del prisma antropológico nos hace mirar un territorio a partir de la lógica de las relaciones sociales y culturales de sus agentes, que producen y reproducen el espacio, ya que “las realidades de los hombres dentro de su desarrollo histórico están básicamente sustentadas en la tierra y en las relaciones que establece con ella” (Delgado, 1989, p. 03). Siendo así, se comprende “el espacio por las múltiples marcas culturales que lo llenan” y que por eso “nos remite pensarlo como el territorio en el cual cada sociedad construye su historia presente, pasada y futura” (Delgado, 2009, p. 120).

Es decir, comprender el territorio no solo en su carácter físico, sino en su carácter de espacio simbólico, histórico, cultural y político. Un espacio dinámico, en constante construcción por los grupos sociales, a través del tiempo, a la manera de sus tradiciones, pensamientos, sueños y necesidades, o sea, como afirma Castells, es una “producción social de formas espaciales” (1974, p. 26).

Estas concepciones de territorio, se aproxima de la definición del Consejo Comunitario Ma Kankamaná de San Basilio de Palenque:

Territorio es algo más que la tierra donde se cultiva. Es más bien, un espacio de vida donde se construye, reconstruye la cultura, se crean tradiciones de convivencia entre los seres humanos y la naturaleza. Es un espacio para el ser, por ello el territorio es sagrado, ya que en él se encuentran los antepasados en forma de memoria colectiva dictando las pautas de comportamiento social a través de la oralidad, mitos y leyendas (Consejo Comunitario Ma Kankamaná, 2014. p. 15).

Carlos Arturo Cassiani Casseres, profesor de la Institución Educativa Técnico Agropecuaria Benkos Biohó, en conversación sobre esta temática, me definió el “territorio como espacio físico donde se desarrolla las dinámicas sociales. Es en el territorio que se materializa la cultura, la lengua y donde se cultiva y recrea la vida” (Entrada 37, Diario de Campo).

Lo mismo señaló el otro profesor palenquero, Jhon Jairo Casseres Florez:

“Es en el territorio que se crea y construye las dinámicas culturales. Donde materializamos las nuestras cosmovisiones. El territorio es fundamental para las comunidades negras, es vital, pues es en el que nascemos, murriemos y guardamos nuestra espiritualidad, es en el que promovemos la vida” (Entrada 27, Diario de Campo).

Además de ser un elemento cultural, el territorio se estructura como un elemento político y legal, como apuntó Perfecto Cassiani Miranda – Presidente de la Junta Directiva del Consejo Comunitario:

Es importante tener en cuenta los aparatos jurídicos que brindan el territorio como ancestral colectivo, Constitución Política, Decreto 1745, Ley 70 de 1993. También mirar el papel del Consejo Comunitario y de la Junta Directiva en la dirección, gestión y administración territorial (Entrada 59, Diario de Campo).

Es decir, la Constitución de 1991 de Colombia representa un marco en el contexto jurídico para las poblaciones y movimientos afrocolombianos. Esta carta legal reconoce los derechos de las “comunidades negras” a través del artículo transitorio número 55, el cual da lugar a la Ley 70 de 1993, que a su vez, es otro marco legal importante en la comprensión de este escenario (Wabgou et. al., 2012). Estas leyes se dan como repuesta a la necesidad de reconocer diferentes culturas étnicas y, por consecuencia, las diferentes formas de concebir el mundo y las relaciones sociales.

Es decir, promover la multiculturalidad y la plurietnicidad como principios del pluralismo jurídico. Al mismo tiempo, es un manera de inducir a la población a no pensar las diferencias culturales por medio de invisibilidad-estereotipia (Friedemann, 1984).



Imagen 01:
Mapa producido
en los talleres
de cartografía
social con los y
las estudiantes
de la Institución
Educativa
Técnico
Agropecuaria
Benkos Biohó.

Ser en el territorio: concepciones sobre la etnicidad

“El territorio se presenta como referente vital de la cultura en el cual se insertan las raíces de una identidad” (Delgado, 2009, p. 120). A partir de una concepción antropológica, el territorio asume un aspecto de construcción identitaria y étnica, lo que crea un espacio étnico a partir de las relaciones que las personas establecen con él. En este sentido, el territorio es entendido como revelador de diferencias, muchas veces agudas mientras está vivo y latente, y que, por lo tanto, pasa por procesos de reconfiguración a lo largo de sus flujos y de su historicidad. Sobre eso Delgado afirma:

El espacio étnico en relación con la tierra y la lengua nos remite a un universo dentro del cual juegan variables determinantes sobre el valor del espacio y de la lengua. Entendemos el espacio como un espacio socio-geográfico, de tal forma que sea una articulación de elementos de la naturaleza y elementos sociales. Un espacio en estas condiciones es vivo, está en relación con un desarrollo histórico, no analizable fuera de las relaciones sincrónicas y diacrónicas y en diálogo con un colectivo (1989, p. 19).

De esa manera, se hace necesario llamar la atención sobre los conceptos de grupo étnico, etnicidad, relaciones interétnicas y procesos de territorialidad; los cuales fueron utilizados para fundamentar este trabajo frente a la comunidad de San Basilio de Palenque, teniendo en vista que:

La comunidad de Palenque de San Basilio conserva una conciencia étnica que le permite entenderse como pueblo específico, con la única lengua criolla con base léxica española en la diáspora africana en el continente americano, una organización social *sui generis* basada en los ma-kuagro (grupos de edad), así como con complejos rituales fúnebres como el lumbalú o prácticas médicas tradicionales que evidencian un sistema cultural y espiritual excepcional sobre la vida y la muerte en la comunidad de Palenque. Por todo lo anterior, Palenque de San Basilio ejerce una fuerte influencia en toda la región Caribe colombiana y simboliza la lucha de las comunidades afrocolombianas por la abolición de la esclavitud, la

reivindicación étnica, la convivencia y el reconocimiento de la diversidad cultural de la nación (ICANH, 2002, p. 11).

No podemos dejar de considerar los problemas que implica la definición de etnia y etnicidad, pero en este trabajo, la etnicidad se refiere a los aspectos de las relaciones entre grupos que se consideran distintos en relación a los otros, como el caso de San Basilio (ICANH, 2002).

Tratamos de entender la etnia como un grupo sociocultural organizado, consciente de su existencia y reproducción y cuyos miembros presentan ciertas características comunes de pertenencia al mismo grupo, de tal modo que se distinguen de los miembros de otros grupos con características de pertenencia diferentes de las suyas (Kagabo, 1991, p. 167).

Desde el punto de vista de las interacciones, el proceso de identificación étnica se construye de modo opositor, eso es, por la “afirmación de nosotros delante de otros” (Cardoso de Oliveira, 1976, p.5). A partir de Fredrik Barth (1969), las diferencias culturales adquieren un elemento étnico no como modo de vida exclusivo y típicamente característico de un grupo, sino cuando las diferencias culturales son percibidas como importantes y socialmente relevantes para los propios actores sociales. En el caso de las llamadas poblaciones negras en Colombia, tales diferencias culturales acostumbran ser comunicadas, todavía, por medio de invisibilidad-estereotipia, que por su vez se articulan con la discriminación racial (Friedemann, 1984; O'Dwyer, 2010).

En ese contexto, es importante comprender las estrechas relaciones que existen entre las fronteras del ser palenquero con la posesión territorial. Es decir, la afirmación y reafirmación del ser: el derecho a ser negros, a ser comunidad negra (derecho a la identidad), se articula al derecho a un espacio para ser (derecho al territorio). Así, el territorio caracterizase como un “espacio colectivo, compuesto por el lugar necesario e indispensable para que hombres y mujeres, jóvenes y adultos, creen y recreen sus vidas” (Escobar, 2015, p. 63) O sea, un espacio de vida, donde superviven la etnicidad, historia y cultural.

Territorio y etnicidad: percepciones a partir de la experiencia de cartografía social

En el décimo viaje a San Basilio de Palenque, en la Institución Educativa Técnico Agropecuaria Benkos Biohó y en la Casa de la Cultura Graciela Salgado de San Basilio de Palenque, se realizaron diferentes talleres con el objetivo de construir colectivamente la cartografía social de dicha comunidad. Tales actividades se hicieron en los días 02, 04 y 05 de mayo del 2016 y contaron con un número estimado de 50 integrantes de la comunidad.

Dado que la cartografía y el mapeo social no tienen un proceso específico ni metódico en su desarrollo, sino, que parte de las necesidades identificadas por un grupo social, en este ejercicio partimos de la construcción del conocimiento de cada uno de los participantes presentes en el taller, los cuales a partir de los debates, visibilizaron las problemáticas y potencialidades del territorio, enfatizando en las dinámicas sociales y los puntos claves de sociabilidad en la comunidad; lo que permitió a su vez hacer un reconocimiento integral del territorio y de la comunidad.

En este sentido, a partir de los talleres realizados, los participantes escogieron dibujar, colorir y representar los puntos que ellos consideraban importantes en la cotidianidad palenquera: la Plaza, Casa de los saberes, Casa de la cultura, la Iglesia, los Arroyos, el Coliseo, Centro de salud, el Campo, Monumento de Benkos Biohó, Llanteria, el Colégio; Droguería, los cuales serían debatidos y elaborados a través de mapeos participativos y discusiones a nivel grupal.

En las dichas actividades, los participantes crearon definiciones para los elementos discutidos. Estas descripciones

siguen en el cuadro 01, tal como fueron escritas por los integrantes de los talleres y de esa manera respetando sus concepciones independientes de la ortografía.

Cuadro 01: Conceptos discutidos en los talleres de Cartografía Social

Mapa: Es una representación de un territorio que se puede utilizar para saber en donde se encuentra en algún lugar; Un mapa es donde están todos los países que nos pueden ayudar a guiar a donde vamos, ejemplo: cuando alguna persona se pierde observa el mapa y encuentra el lugar a donde van.

Territorio: El territorio es un lugar donde siempre cuentan con una persona, organización, etc.

Cartografía: La cartografía es la ciencia que estudia los mapas y se ocupa de la preparación y correcta configuración de los mapas.

Cartografía social: Es una herramienta útil porque permite mostrar lo que es diferente, articulase entre sí creando un lenguaje que acercase de todo.

Palenque: Es la comunidad donde viene muchas personas a conocer nuestra comunidad palenquera; Es nuestra comunidad que existen muchas personas negras, es nuestra comunidad que viene personas de fuera conocer.

Cosas buenas y malas: las cosas buenas son cuando una persona es buena con otra persona y la cosa mala es cuando una persona es mala con otra; Cuando alguna persona hace algo malo o comete algún error que hace con alguna persona, ejemplo: cuando pasan alguna violencia, cuando el compañero está peleando; Buenas: cuando alguna persona es muy buen estudiante – responsable que no comete errores con ninguna persona.

Memoria: Por lo menos lo que entiendo de memoria es cuando le cuentan un cuento; Lo mismo es cuando se te viene cosas buenas y malas, ejemplo: cuando el profesor está explicando que entienden memoriamente.

Historia: Era una vez un niño que salió de paseo para Cartagena para una investigación;

Comunidad: La comunidad es una palabra muy importante para las personas de la comunidad palenquera;

Solidaridad: La solidaridad es una palabra muy importante porque nos juntamos en nuestra solidaridad;

Kuagro: Kuagro es un conjunto muy importante pues las personas tienen grupos llamados kuagros; Los kuagros se forman desde niños con las personas que mas compartimos jugamos sin importar la edad.

Casa de la Cultura: Es un lugar donde todos sabemos, y adultos van a recrearse en el estudio en la biblioteca y en el espacio muy grande de la casa de la cultura, ahí hacen eventos importantes de la comunidad y de la escuela, ahí vamos hacer tareas en la biblioteca y como es un espacio libre muchos jóvenes se van hacer talleres de la comunidad palenquera.

Antonio Cervantes – Kid Pambelé: Es una persona muy importante para nuestra comunidad. Ya que anteriormente la comunidad de San Basilio de Palenque no tenía luz y cuando Antonio Cervantes Kid Pampelé ganó el primer título mundial pidió luz para la comunidad, por eso Antonio Cervante es una leyenda para nosotros.

Iglesia: Es importante porque es donde vamos a escuchar y aprender la palabra del señor; Significa mucho para nosotros palenqueros pues ahí vamos a rezar a Jesús y a todos los santos y también en fin de años van a buscar sus regalos y la iglesia se los da. También se muere un pariente de San Basilio lo llevan hacia la iglesia a rezar por él; Un lugar donde se hacen las misa, donde se casan y se sacan los pecados.

CDI: El centro de desarrollo infantil es muy importante para nosotros ya que allá desarrollamos y aprendemos muchas cosas desde pequeños.

La primaria: Es muy importante ya que todos nosotros pasamos nuestra niñez allá, tenemos muchos recuerdos bonitos y malos, aprendemos a compartir, leer, bueno nuestros primeros pasos en el ámbito del estudio.

El parador turístico: Es el sitio donde nuestro grupo ha acostumbrado a practicar la danza tradicional y donde habitan los turistas.

Monumento de Benkos Biohó: Es importante para nuestra comunidad porque él fue la persona que pudo defendernos de la esclavitud buscando un lugar seguro para nosotros; El liberador de San Basilio de Palenque.

El campo: Es un lugar de recreación y comunicación.

Arroyo: Lugar de comunicación y labor.

Llantería: Un lugar de comunicación y arreglar bicicleta y motos etc.

El colegio: Un lugar de estudio.

El centro de salud: Un lugar donde se comunican van las personas y se atienden personas enferma.

Droguería: Lugar de comunicación y venden drogas para la salud (pastillas).

Parque: El parque es algo tradicional para los niños que se divierten jugando unos a los otros también como las madres y los padres llevan a sus hijos a que se diviertan junto a ellos.

La casa del saber: es donde van mucha persona niña adulto y también es donde practica la danza y también cuando viene persona de fuera las quiere conocer y también concierta ropa y van arreglarlo.



Estudiar las dinámicas territoriales en Colombia, desde la Cartografía Social realizada en la comunidad de San Basilio de Palenque, nos lleva a un proceso de comprensión del territorio a partir del prisma antropológico, que a su vez, nos hace mirar el concepto este espacio geográfico y simbólico más allá de las tensiones que la envuelve, se trata de pensar esta tierra a partir de la lógica de las relaciones sociales y de sus agentes que producen y reproducen el “espacio” (Besserer, 2013: 263).

Ante la configuración y reconfiguración del espacio de vida de los palenqueros, la cartografía social no es solo metodología, también es una forma de comprensión de las dinámicas territoriales, esta se caracteriza como reveladora de las tensiones presentes en estos contextos y ofrece elementos al entendimiento de cómo la comunidad ha formulado y desarrollado acciones en favor de la preservación, conservación y protección de diferentes expresiones y saberes que constituyen la base de la identidad palenquera. Sin embargo, visibiliza otros fenómenos, tales como la discriminación racial, la aculturación, la migración forzada y la falta de planes de transmisión cultural, que han afectado la continuidad del uso de la lengua, de las expresiones rituales y musicales propias, la transmisión del saber en medicina tradicional, en detrimento tanto de la estabilidad social y cultural de la comunidad como de la diversidad cultural del país (ICANH, 2002).

“Cuando las comunidades piensan hacer su propia cartografía, ellas no están pretendiendo simplemente retratar el espacio físico, sino también afirmar sus modos de vida”. (Ascerald, 2008). En sus objetivos, la cartografía busca comprender el ambiente estudiado, visibilizando su contexto y potencial interno, a través de los sujetos que diariamente protagonizan las dinámicas de determinado ambiente.

Siendo así, el protagonismo de los palenqueros al cartografiar las temáticas que son pertinentes a sus territorios, visibiliza el enfrentamiento a las lógicas tradicionales de representación socio-espacial. Así, la cartografía social, apoyada en los presupuestos de la pedagogía popular de Paulo Freire (1983), muestra el escenario físico como un campo de construcción identitaria, de afecto, historia. Además, nos da elementos para reflejarnos sobre las interacciones entre territorio y etnicidad, pues “hablar de territorio es hablar de las posibilidades de existencia de un grupo humano y la construcción de sus valores culturales y de su identidad” (Delgado, 2009, p. 121).

A manera de conclusión: una ruta inacabada

Los once días en palenque, no fueron suficientes para comprender la integralidad de la temática de conocimiento propuesta para el décimo viaje etnográfico.

Por más que deseé, la narrativa, no será igual a lo que se pasó y sintió en los días en campo. Jamás representará lo que palenqueros y palenqueras comprenden, expresan y sienten sobre su territorio étnico.

No es posible dar cuenta de la totalidad, no sólo porque al ser humano escapa esa posibilidad, como también, y principalmente en función de las dinámicas sociales; las emisiones e interpretaciones de las conversaciones son siempre limitadas por la necesidad de síntesis. Los contextos territoriales y étnicos en Palenque son largos, difíciles y complejos y, cualquier estudio sobre tal perspectiva será siempre incompleto e inacabado.

Durante los once días que duró el viaje etnográfico a San Basilio de Palenque, la temática del territorio y de la etnicidad se volvieron para mí como un desafío, también como más allá de las tradicionales maneras de conocer y, de igual manera, adopto las reflexiones de Edgar Morin (2012) de cómo se conoce el conocimiento. En este sentido, comprendo este ejercicio desde la perspectiva de Fals Borda (1986), es decir, investigar la realidad para transformarla por la praxis. Así, concibo el quehacer antropológico de este trabajo a partir de una interacción horizontal entre los actores sociales envueltos en este proceso.

Por lo tanto, este escrito revela un ejercicio antropológico, en un determinado tiempo y espacio, de observación, comprensión y reflexión sobre, por y para San Basilio de Palenque. Revela aún, los importantes conocimientos que esta comunidad me aporto en esta ruta de construcción de saberes personales y científicos.

Por fin, esta labor constituye una introducción al universo de las dinámicas territoriales y étnicas en San Basilio de Palenque y culmina también en las reflexiones sobre el proceso de conocimiento que el curso de Métodos y Técnicas Etnográfica, 2016.1, propició a las(os) futuras(os) antropólogas(os).



REFERENCIAS

- Ascerald, Henri., & Régis, Coli. (2008). Disputas territoriais e disputas cartográficas. In: H. Asceral, & C. R., *Cartografias sociais e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.
- Barth, Fredrik. (1969). Introduction. In: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries:the social organization of culture difference*. London: Universitets FORLAGET/George Allen & Unwin.
- Besserer, Federico. (2013). *Micropolíticas de la diferencia en una comunidad transnacional*. En Hegemonía cultural y políticas de la diferencia. Clacso, Buenos Aires
- Castells, Manuel. (1974). *Movimiento sociales urbanos*. México: Siglo XXI.
- Consejo Comunitario Ma Kankamaná (2014). *Reglamento interno para la administración territorial del Consejo Comunitario "Ma Kankamaná" de San Basilio de Palenque*. USAID: Del pueblo de los Estados Unidos de América
- Constitución política de Colombia. (1991). 2da Ed. Legis.
- Delgado, Ramiro. (1989). *Etnia, espacio etnico y colonialismo*. Mexico/D.F.: El Colegio de Mexico.
- Delgado, Ramiro. (2009). Comida y cultura: identidad y significado en el mundo contemporáneo. In: J. A. Saavedra, *Africa: perspectivas sobre su cultura e historia*. México, D.F.: El colegio de México.
- Escalante, Aquiles. (1954). *Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra de Colombia*, Divulgaciones Etnológicas 111 (5): 207-351. Instituto de Investigación Etnológica. Universidad del Atlántico, Barranquilla.
- Escobar, Arturo. (2015). Territorios de diferencia: ontología política de los <<derechos al territorio>>. In: M. Mena, & R. Lemos, *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias*. Medellín: Poder negro.
- Fals Borda, Orlando. (1986). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Ediciones tercero mundo.
- Freire, Paulo. (1983). *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Friedemann, Nina de. (1984). Estudio de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. In: J.

- Arocha y N. Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- ICANH. (2002). *Presentación de Dossier Unesco, San Basilio de Palenque*. Bogotá D.C: Ministerio de Cultura.
- Morin, Edgar. (2012). *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina.
- Kagabo, Massimango Cangabo. (1991). Etnicidad y pluralismo político en el África Negra. In: Celma Agüero Doná, *África: inventando el futuro*, D.F.: El colegio de México.
- Ley N° 70. Diario Oficial No. 41.013. Bogotá, Colombia, Agosto 31 de 1993.
- O'Dwyer, Eliane Cantarino. (2010). Terras de quilombo no Brasil: Direitos territoriais em construção. In: A. W. Almeida (ed.), *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social/ UEA Edições.
- Oliveira, Roberto Cardoso. (1979). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
- Silva, Whodson. (2016). 10º viaje etnográfico a San Basilio de Palenque. *Diario de Campo* . San Basilio de Palenque, Colombia.
- Silva, Whodson. (2016). 10º viaje etnográfico a San Basilio de Palenque. *Material etnográfico 03 - 09*. San Basilio de Palenque, Colombia.
- Silva, Whodson. (2016). 10º viaje etnográfico a San Basilio de Palenque. Serie Fotográfica No 04 - Foto 02. San Basilio de Palenque, Colombia.
- Silva, Gírlan Cândido da. (2011). Usina Catende: um olhar sobre as relações de poder, disputas territoriais e o processo econômico-sociedadário em seus domínios. Recife: Editora UFPE.
- Wabgou, M.; Arocha, J.; Cassiano, A. Ospina, J. (2012). *Movimiento social afrocolombiano, negro, rai-zal y palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia* – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).

SOBANDERO MASAJISTA TRATAMIENTO

DEPORTIVO

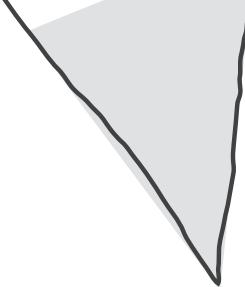
TEL: 289-39-88

O-14 CL: 314-487-9731

24 HRS

MICILIOS TEL. 560-56-71





MEDICINA TRADICIONAL EN JARDÍN ANTIOQUIA

Cristina Ríos Rodríguez

yurley.rios@udea.edu.co

Angie Tatiana Valencia Larrea

angie.valencia@udea.edu.co

Paula Catherine Gonzalez Lozano

catherine.gonzalez@udea.edu.co

Resumen: Este artículo aborda las manifestaciones y usos de la apropiación de los saberes populares, en la vivencia de la medicina tradicional en el casco urbano del municipio de Jardín- Antioquia. Lo que se propuso en este ejercicio etnográfico fue indagar sobre dichas manifestaciones, considerándolas como un conjunto de conocimientos, creencias, prácticas y recursos provenientes de la necesidad de los sujetos que incorporan prácticas y saberes para el diagnóstico, la solución de forma empírica además del entendimiento de la enfermedad al margen o a pesar de la existencia de una medicina oficial e institucionalizada configurándose una relación que tejen los individuos de una comunidad respecto a la salud, la enfermedad y el arraigo al territorio.

Palabras Clave:

Medicina tradicional, Jardín-Antioquia, salud, enfermedad, sobanderos, parteras, plantas medicinales.

Abstract:

This article deals with the manifestations and uses of the appropriation of popular knowledge, in the experience of traditional medicine in the urban area of the municipality of Jardín-Antioquia. What was proposed in this ethnographic exercise was to inquire about these manifestations, considering them as a set of knowledge, beliefs, practices and resources coming from the need of the subjects that incorporate practices and knowledge for the diagnosis, the solution in an empirical way in addition to the understanding of the disease on the margins or despite the existence of an official and institutionalized medicine forming a relationship that weave the individuals of a community with respect to health, disease and the roots of the territory.

Keywords:

Traditional medicine, Jardín-Antioquia, health, disease, sobanderos, Midwives, medicinal plants.

Introducción

La antropología médica ha estudiado la enfermedad como un fenómeno biológico y sociocultural. Esta disciplina plantea nuevas formas de reflexión teórico-prácticas en los ejercicios etnográficos para la comprensión del imaginario social respecto al binomio enfermedad-salud, que se encuentra sumergido en la dialéctica de lo racional y lo creencial.

Según Herrera & Lobo-Guerrero, (1989) dentro de la antropología médica se debe tomar importancia al análisis de los factores biológicos, demográficos y culturales que afectan la incidencia, prevalencia y evolución de las enfermedades humanas y de los efectos que éstas tienen sobre la cultura y la organización social, además, resalta la pérdida del estudio de las causas de la enfermedad como un proceso ecológico donde no sólo interactúan factores biológicos, sino también psicológicos y socioculturales.

Por su parte, la medicina tradicional es la creación y preservación de saberes populares, es la respuesta social a la enfermedad, daños y padecimientos que hacen parte de la vida cotidiana que constituyen ejes de construcción de significados colectivos (Menéndez, 1994), lo fisiológico se vuelve simbólico y las personas pueden controlarlo, porque son seres más allá de una estructura física y tienen la capacidad para crear estructuras, formas de conocimientos y de interpretación. La medicina tradicional, tiene entonces una fuerte y necesaria

vinculación con lo cultural del ser, tanto individual como social-grupal, donde la tradición se convierte en la depositaria y transmisora del saber acumulado y legado a través de generaciones, la oralidad asegura la transmisión y el pase de los contenidos encerrados, guardados, custodiados por la palabra que, a modo de clave los abre, descifra y difunde entre los miembros de la comunidad. (Aparicio, 2005).

En contraparte coexiste la medicina occidental, la cual consiste en el conjunto de prácticas generalmente asociadas con el avance de la medicina moderna y científica en las sociedades desarrolladas, típicamente implementadas a partir de estudios en laboratorios y ensayos clínicos, teniendo una relación ineludible con el conocimiento tecnológico y técnico, lo que ha propiciado una contradicción epistemológica sobre la visión del ser humano en el interior de esta ciencia, (Rojas, 2013), donde se conoce su posición como objeto de estudio, pero se suprime su capacidad como constructor y sujeto social, encarando así una estructura de poder a través de la institucionalidad y el Estado.

No obstante, la medicina tradicional ha enfrentado un cierto tipo de crisis, pues muchos de los recursos sustanciales en las culturas rurales e indígenas se ven amenazados por las lógicas productivas de los sistemas económicos y el manejo de los recursos naturales además de procesos naturales como la erosión de

los suelos, la erradicación y extinción de especies (Jiménez & Plata, 1994), para el municipio de Jardín no fue distinto, no se encontró exento de dicha crisis, la construcción de un corpus de prácticas de saberes populares y medicinales que nacieron de veredas lejanas se vieron amenazadas debido a dinámicas que se produjeron y siguen en continuo desarrollo en torno a prácticas como turismo, piscicultura, los emprendimientos de producción ganadera por parte de terratenientes y procesos de desarrollo municipales, como las latentes fuerzas de modelos de urbanización que han modificado la infraestructura, las condiciones sociales y de vida de sus habitantes, así

como la forma de habitar los espacios. (Diario de campo, Valencia. A, 2016)

La existencia y construcción de saberes tradicionales en Jardín por parte de parteras, sobanderos y curanderos en el uso de plantas, rezos y ritos, van en contraposición y choque a la institucionalización de la medicina occidental y a la asistencia de las dinámicas políticas y sociales del municipio. Adentrarse en Jardín es esbozar la fijación existente en el municipio con dos aspectos, el primero hace referencia a la evocación de la identidad de sus personajes históricos de tradición médica y por otro lado el arraigo religioso que se encuentra implícito en las creencias de los habitantes.

1. Borrar la vida: el caso de las parteras.

“Acá se extraña mucho a las parteras. Yo decidí ser partera porque es hermoso recibir a un niño y ayudar a dar vida”¹

La primera partera de Jardín, fue la negra Antolina, proveniente del Chocó. Ella se encargó de instruir a varias mujeres en el oficio, éstas incitadas por la curiosidad y el amor por la vida decidieron dedicarse a esta labor, no había restricción para este conocimiento que siempre se transmitió de forma oral. Hijas atentas, amigas asombradas, sobrinas enamoradas, cualquiera podía acceder a este conocimiento, la única condición es que tuviera la tesón de prestar sus manos y vida para ayudar a parir.

Con el surgimiento y constitución del hospital (1986), la dinámica de las parteras cambió, siete parteras fueron capacitadas sobre las nociones básicas que el hospital consideraba reforzar, también se les hizo entrega de un botiquín con diferentes elementos que aseguraban la asepsia de los

¹ Partera, comunicación personal con el autor, Abril 15, 2016.

procedimientos, y finalmente un traje de inmaculado blanco. A partir de este momento, las parteras y el hospital trabajaron de forma conjunta atendiendo todo el proceso de gestación, las madres debían asistir a los controles al hospital y luego el parto pasaba a la mano de las expertas.

Cuando comenzaban las contracciones previas al alumbramiento, alguien iba inmediatamente a buscar a la partera, ellas tenían disposición absoluta, excepto que estuvieran atendiendo a otra parturienta, en la casa alguien la esperaba con agua y muchas sábanas. Siempre alguien preferiblemente familiar de la futura madre debía asistir el parto, primero siendo testigo, segundo para ayudar a recibir al recién nacido.

En el alumbramiento la partera no era invasiva, ésta realizaba una especie de masajes en el vientre empezando por los dos extremos laterales de la cintura hasta llegar al centro, estos movimientos garantizaban que el niño salieran con más fluidez, en pocas ocasiones era necesario que se introdujera la mano, era exclusivo de partos con alguna dificultad imprevista, cuando un parto requería atención que no estaba dentro de las posibilidades de la partera debían acudir al servicio médico del hospital, allí estas tenían licencia de estar con las madres hasta el final del parto.

Pero el quehacer de estas mujeres no se limitaba o concluía con el parto, ellas se encargaban de cuidado previos y posteriores, bebidas, baños, masajes, todo bajo un riguroso seguimiento para suplir las necesidades de la nueva madre, preponderando siempre en el pensamiento la exaltación de la parte humana de quien acudía su asistencia.

Este trabajo en dueto con el hospital, pese a que fue muy próspero y fértil llega a su fin hace más de diez años por reformas en la legislación de la salud, las parteras ya no pueden ejercer. Fue una imposición que puso fin a este arte y lo llevó al camino de la extinción, aunque hubo desobediencia y algunos aún recurrían a las parteras ellas se negaban a actuar desde la clandestinidad y así fueron más los partos asistidos en una camilla que en el hogar, hasta que hoy la parteras son un recuerdo del Jardín de parteras, en la actualidad aquellas que ejercieron esta profesión, ayudan masajeando exclusivamente en los casos de niños encajados, atravesados o volteados.

La Ley 100 de 1993, la cual desplazó las parteras a la memoria de los habitantes, fue resultado de volver el ejercicio médico en un beneficio económico y burocrático, convirtiendo la salud en mercado, dando mayor fuerza al uso de fármacos y normalizando la biomedicalización como integrante de los saberes cotidianos (Menéndez, Eduardo.2001). La jerarquización de la salud y del bienestar de los habitantes se ve interrumpido por una ley que ignora los conocimientos tradicionales y populares, que se enmarcan en desplazar y romper el contacto entre paciente y salud, sin embargo se le llama “uno de los sectores de desarrollo” (Gómez, Abad 2012), pero que de forma real visibiliza la dependencia económica y el manejo político de la salud colombiana durante muchos años.

El esquema de salud anterior del municipio de Jardín era de “*valor humano ahora obedece al gobierno, la salud será una empresa más mercantil* y se seguirán

*visibilizando los problemas sociales*² a su vez que las parteras pasaron al ostracismo, debido a que sus conocimientos no “científicos” y “no certificados”, no significan una riqueza para la institucionalización médica.

2. Sobanderos: la fe es la que obra

*“El bueno es Dios, él lo hace todo.
Y si tiene fe, yo lo cuadro.”³*

Un sobandero es un practicante de medicina tradicional, cuyos conocimientos han sido adquiridos gracias al trabajo empírico y no a la educación formal, que soluciona problemas osteo-musculares, como esguinces, desgarres y torceduras, por medio de masajes, acompañados o no de rezos, sobre el área afectada. (Diario de campo, Gonzalez P, C, 2016).

En Jardín nos encontramos con que el sobar es un conocimiento que trasciende el cuerpo, es una experiencia religiosa, donde según las anécdotas de los entrevistados, no son ellos los que sanan las heridas o componen, sino la divinidad máxima cristina. Los sobanderos son mediadores en el encuentro, el poder de la cura habita en las palabras, en sus oraciones secretas que se le han sido transmitidas por personas que los eligieron no sólo por entregarle su vida a esta labor, sino porque encontraron en ellos un buen corazón que albergará la compasión y deseo de ayudar al prójimo.

Para poder ser curado por un sobandero se debe acudir a este, en menester que haya una fe previa en la práctica y en Dios⁴ ya que los resultados estarán mediado por la misma. Cuando se asiste donde el sobandero este con el tacto puede realizar un diagnóstico sobre el estado de la herida en el músculo o hueso, luego aplica ungüentos para calentar la herida y prepararla, así mismo para lubricar la zona y que la fricción no sea contraproducente, en caso tal que la herida esté muy vieja, es decir que ya hayan transcurrido varios días desde el impacto, es necesario realizar choques térmicos, así luego de tener la zona preparada y dependiendo de la lesión y sin fuerza alguna inicia ciertos movimientos o masajes e inmediatamente y paralelo a estos él pronuncia en voz baja la oración, dicha plegaria tiene como único fin invocar el poder divino, para que actúe a través de él en sus manos.

Durante el proceso es imperativo la eliminación de malos pensamientos, evitar concebir nociones perniciosas por parte del sobador hacia el paciente o tener alguna clase de desazón previa debe estar únicamente a disposición del acto de sanar, también debe cuidar el uso de palabras soeces pues es imposible invocar a Dios de tal forma, el paciente debe estar totalmente entregado a su fe pues así será más factible su pronta recuperación y dolerá menos, también debe tratar de estar limpio/a de palabras y pensamientos concebidos como irrespetuosos ante la mencionada divinidad ya que esto evitara en el entorpecimiento del obrar divino, si al

² Funcionario del hospital Gabriel Peláez Montoya, Comunicación personal con el autor, 14 de Abril de 2016.

³ Sobandero, comunicación personal, 16 de Abril de 2016.

⁴ Hace referencia al Dios católico. El municipio de Jardín es destacado por su religiosidad.

finalizar se considera necesaria otra soba se le indicará cuándo debe regresar.

La transmisión de conocimiento está ante todo ligada con las intenciones de la persona que ambicione estos saberes y secretos, la persona interesada debe ser alguien con verdadera fe, que cumpla a cabalidad los postulados cristianos, hacerlo por ayudar al prójimo y no por ambición. Sólo así, después de una ardua observación y de la evidencia de las buenas intenciones se dará la transmisión de conocimiento y de las tan deseadas oraciones secretas.

La mayoría de visitas que se les hace a los sobanderos es por parte de los jóvenes con fracturas o lesiones debidas a deportes, adicionalmente el sobandero puede complementar el tratamiento con emplastos de hojas como mango y salvia o con bebidas; la confianza en los sobanderos continúa en el pueblo porque mucha veces el sistema médico institucionalizado no soluciona las molestias de este tipo, o no satisface las necesidades de los afectados⁵.

3. Curanderos, cuestión de fe

“Uno lo hace sin ningún interés de nada, manteniendo a Dios por delante”⁶

Para la antropóloga colombiana, Virginia Gutiérrez de Pineda (1964), pionera en estudios de medicina tradicional rural y urbana, el curandero es una figura en el marco de la medicina tradicional que no atribuye sus saberes a cuestiones mágico-religiosas, por el contrario sus diagnósticos son atribuidos a condiciones ambientales y sus formas de curar son a través de los elementos de la naturaleza, sin embargo, cuando se indagó por esto en Jardín se pudo establecer que en la realidad de quienes se consideran curanderos o sanadores esto no se cumple, por el contrario ellos sí atribuyen algunas enfermedades a entes sobrenaturales, males de envidia o rencor por parte de otra persona, que afecta el bienestar de sus pacientes.

Como ya se ha establecido anteriormente, Jardín no deslinda lo sagrado y lo profano, guía sus costumbres a través de

⁵ Se realizaron grupos focales con estudiantes de los grados 10 y 11 de la Institución Educativa San Antonio, y del hogar juvenil campesino.

⁶ Curandero, comunicación personal con el autor, 16 de Abril 2016.

creencias religiosas inscritas a la fe católica, la cual se ve enmarcada también en el oficio del curandero, quien para combatir los males que aquejan a sus pacientes recurre a deidades superiores como la santísima trinidad, la cual es evocada para que por medio del curandero logre la sanación y posible expulsión de los espíritus. En el caso de las enfermedades que son atribuidas a factores ambientales o enfermedades crónicas, se apoya en las oraciones y en el consumo de plantas medicinales que ayudan a la recuperación de las personas.

Por otra parte, la figura de curanderismo en este municipio no se limita solo a curar, también participa en otras representaciones de la medicina tradicional como es el acto de sobar, para ello también recurre a oraciones, el uso de plantas medicinales, como el roble, “*la salvia es el antibiótico más lindo del mundo*”⁷ minerales como el carbón y la manteca de cerdo sin sal.

Para poder ayudar a los pacientes el curandero debe pedir permiso primero, ya que él no es quien hace los milagros, son los santos y la santísima trinidad e indudablemente la fe de quien está recibiendo los favores, “*La fe te salvará Pedro*”⁸. Los procedimientos realizados por el curandero no tienen valor económico, ya que no es una labor que se realice para el enriquecimiento; todo lo que se hace es “sin ánimo de lucro” solo por el hecho de ayudar a las personas.

4. Tradición oral, resistencia a la institución

La permanencia de todas las prácticas anteriores se debe a la presencia de una tradición oral, Jan Vansina (1994) define la tradición oral como un testimonio en forma de narración que concierne al pasado, apareciendo dicha tradición como una relación entre el hecho observado o acontecimiento y último testimonio. El hecho observado es comunicado por primera vez por un observador (proto-testimonio o testimonio inicial), este es narrado a una segunda persona, la cual la divulga a una tercera, y así, nace una cadena en la que cada testigo auricular y ulterior es un eslabón.

La tradición oral en los personajes de Jardín está sujeta a líneas familiares siendo las abuelas, los padres quienes enseñaban los saberes ya fuera para aliviar y sanar a vecinos, a los mismos parientes o a las bestias o animales que hacían parte de su hogar, al igual que en las labores en el campo ya se tratase de una bebida con plantas para calmar un cólico, para estancar la sangre por el trabajo con el machete o hacer uso en la alimentación diaria; los elementos y formas tienen varias formas de uso .

Una de las preocupaciones en torno a la tradición oral actual, es el poco proceso receptivo que ha tenido debido a cambios estructurales, históricos y contextuales, es poca la gente interesada en introducirse en la producción de la medicina tradicional. Todos los interlocutores entrevistados, se encontraban en un rango de edad entre 45 a 90 años, sin embargo no se desconoce la visita que se les hace a los sobanderos por fracturas debidas a deportes y que su

⁷ Jardinero, conocedor de plantas medicinales, comunicación personal con el autor, 12 de Abril de 2016.

⁸ Curandero, comunicación personal con el autor, 16 de Abril de 2016.

efecto ayuda en el pronto mejoramiento, con ayuda adicional de emplastos de hojas como mango, salvia y bebidas; lo que mucha veces no soluciona el sistema médico institucionalizado y que la creencia y confianza en estos continua, ya que no se aleja ni de su fe y mucho menos de su territorio.

5. El jardín que cura

"Las montañas son sabiduría, el agua es salud, la piedra es fuerza".⁹

Las plantas han sido la primera medicina a la que ha acudido el hombre desde tiempos inmemorables, mediante el ejercicio etnográfico se logró evidenciar que gracias a los ensayos y errores, los pobladores del municipio de Jardín han aprendido a conocer las diferentes propiedades que ellas tienen para el mejoramiento de la salud y el bienestar. La naturaleza ofrece plantas con efectos calmantes y curas definitivas, y por lo general ofrecen soluciones a casi todas las enfermedades sin importar si son físicas o emocionales.

Los habitantes de Jardín, no se desligan de esta tradición, al contrario es algo que sigue vigente desde el hogar y que se sigue transmitiendo de generación a generación replicando los conocimientos de sus abuelos, al ser un lugar tan conectado con la naturaleza, las plantas a las que acuden son muy específicas y coinciden con las prácticas de casi toda la población, en el transcurso

del trabajo de campo se pudo establecer cuáles eran las plantas a las que acuden y en algunos casos las recetas y el tratamiento que se debe seguir.

Cabe resaltar, que las plantas no solo son parte del saber popular, en el municipio se pudo establecer que hay personas expertas en plantas medicinales y que conocen amplia cantidad de tratamientos para diferentes enfermedades. A pesar de no ser considerados cabeceras médicas o representantes de la medicina tradicional, su labor es importante para el desarrollo de la misma. En el caso de los conocedores de plantas, muchos adquirieron sus conocimientos a partir de la literatura y el empirismo de ensayo-error, a diferencia de los representantes anteriormente mencionados son pocos los conocimientos que estos han adquirido a través de la transmisión oral de familiares o amigos cercanos.

A pesar de sus amplios y útiles conocimientos, no tienen interés en la atención masiva de personas o ser reconocido como curanderos o sanadores, simplemente ofrece ayuda a quien considera la necesita, y las personas más cercanas a su medio, razón por la cual no es reconocido como cabecera de la medicina tradicional.



⁹ Habitante del municipio, comunicación personal con el autor, 11 de Abril de 2016.



CONCLUSIONES

Después del trabajo de campo se concluyó que, efectivamente Jardín es un municipio en el cual persiste un fuerte vínculo y arraigo de la medicina tradicional, siendo el uso de plantas y flores el más utilizado, esto por la apropiación de un territorio rico en flora y vegetación; en segunda instancia se pudo evidenciar la presencia de personajes como sobanderos y curanderos que se encuentran en una lucha ante un cambio de paradigma por parte de la comunidad, visto que fueron las generaciones pasadas en las que se presentó la génesis y desarrollo de estas en comparación con las recientes que se ven entre la decisión de la institucionalidad y la tradición.

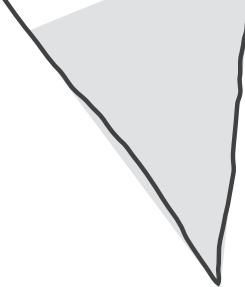
Todas estas manifestaciones continúan en el tejido cultural del municipio, gracias a la vinculación de una autoridad familiar que trasmitió los saberes a través de su uso y consumo, esto resalta la importancia del testimonio de la eficiencia de estas en la tradición oral para la construcción de una fe colectiva que en conjunto con el empirismo y la literatura en algunos casos foránea recomendado por amigos, familiares o simplemente por el impulso de la curiosidad propiciaron el aprendizaje y apoderamiento de los saberes populares propios de la medicina tradicional.

Asimismo, se puede evidenciar otras prácticas que han dejado de existir en la comunidad pero no han pasado al olvido, como es el caso de las parteras que por cuestiones estatales y legales debieron detener su práctica muy a pesar de los habitantes de Jardín.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, H. (2012). *Fundamentos éticos de la salud pública: selección de textos*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Aguado, J. C. (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal, notas para una antropología de la corporeidad* (p. 369). México DF: Universidad Autónoma de México
- Aparicio, A. (2005). *La medicina tradicional como medicina ecocultural*. *Gazeta de antropología 21, Artículo 10*.
- Bouché, H. (2002) *La salud en las Culturas*. Revista Educación XXI N° 4, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1964). *La medicina popular en Colombia. Razones de su arraigo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez de Pineda, V. & Vila de Pineda, P. (1985) *Medicina tradicional de Colombia, magia religión y curanderismo*. Colombia: Editorial Presencia Ltda.
- Gutiérrez, T. M. *Proceso de institucionalización de la higiene: Estado, salubridad e higienismo en Colombia en la primera mitad del siglo XX*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, abril de 2010.
- Herrera, X. & Loboguerrero, M. (1989). *Salud, medicina y antropología*. Bogotá, Colombia, Universitas Humanistica, Universidad Javeriana 30, 13–23.
- Jiménez, L.A. & Plata, L. (1994). ¿Qué es la medicina tradicional? Recuperado de <https://revistas-cooperacion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/viewFile/14785/13190>
- Menéndez, E. *La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina Tradicional?* Revista Alteridades 1994, Pág. 71- 83.
- Piñeros Corpas, J. (1992). *Industrialización de la flora medicinal colombiana*. Bogotá: Fondo editorial universitario escuela de medicina Juan N Corpas.
- Rojas Ochoa, F. (2013) *Algo más sobre medicina natural y tradicional*. Revista cubana de Salud pública, vol. 39, numero 4.
- Servicio Nacional de aprendizaje SENA (2006). *Medicinas alternativas y terapias complementarias*. Caracterización ocupacional, Bogotá, Colombia.
- Strauss, Leví. C. (1958). *Antropología estructural*. España. Editorial Altaya, S.A 1994
- Vansina, J. (1994) *Tradición oral, Labor, España*.
- Vásquez, C.A; Matapí, U.; Meléndez I; Pérez, M; García C.; Rodríguez R; Martínez. Y Restrepo. (2012). *Plantas y territorio en los sistemas tradicionales de salud en Colombia, contribuciones de biodiversidad al bienestar humano y la autonomía*. Instituto de investigación de recursos biológicos Alexander von Humboldt. 192p.





LA POLIFONÍA DEL SILENCIO:

UNA MIRADA AL PAPEL DEL SILENCIO EN LOS ACONTECIMIENTOS DE VIOLENCIA EN CRISTALES-SAN ROQUE ENTRE 1996 Y 2003¹.

César Meneses Jaramillo
cesarfusa@gmail.com

Vanessa Agudelo Londoño
vanesa.agudelo@udea.edu.co

Resumen:

En este artículo nos proponemos visibilizar algunos de los silencios que rodean los acontecimientos de violencia que vivió el corregimiento de Cristales- San Roque entre los años

¹ El corregimiento de Cristales se encuentra al oriente del municipio de San Roque que limita con Santo Domingo, Cisneros, Yolombó, Maceo, Caracolí, San Carlos, San Rafael y Alejandría. Está ubicado a 17 km. del casco urbano, en el filo de la montaña. Comprende las veredas Mulatal, Montemar, parte de Santa Isabel de Manizales, Iris de San Joaquín y Guacas Abajo. Limita con San José del Nus al oriente, con Providencia al norte, con San Roque y Frailes al oeste y con el municipio de San Rafael al sur. Al corregimiento de Cristales se puede llegar desde Medellín tomando la troncal nacional hacia Puerto Berrio, pasando por Barbosa, Cisneros, Providencia, por una desviación a mano derecha por una carretera estrecha y destapada que sube hasta el poblado. También se llega en forma directa entrando por Santo Domingo, San Roque, Frailes, Cristales. Cristales está en el punto medio del trayecto San Roque, San José del Nus, separada de la cabecera municipal de San Roque (17km).

1996 y 2003. Observamos el papel del terror, la invisibilidad de los desplazados, la desaparición forzada y el olvido estatal como silencios fundamentales de las dinámicas de violencia que vivió el corregimiento. Así mismo, exponemos algunas de las narrativas sobre el dominio paramilitar de la zona, las implicaciones sociales y las modificaciones en las dinámicas de las vidas de los habitantes de la región. Por último, intentamos exponer la problemática de la minería y sus impactos en las comunidades.

Palabras clave:

Terror, violencia, silencio, desplazamiento, muerte, memoria, reparación.

Abstract:

Through this article, we intend to visualize some of the silences that surround all violent events experienced by the people of Cristales, village of San Roque, between 1996 and 2003. We observe the role of terror, displaced people's invisibility, forced disappearances and neglect of Colombian state, all these considered as the fundamental silences or reasons of the violent dynamics lived by the inhabitants of this village. In addition, we present some of the narratives about the paramilitary dominance in the region, along with the social implications and dynamics modification of the inhabitant's region. Finally, we aim to explain the mining issue and its impact in the communities.

Key words:

Terror, violence, silence, displacement, death, memory, reparation.

Introducción

En el lenguaje musical el silencio suena, así que ese sonido es tan importante que configura ritmos, texturas y finalmente las estéticas musicales. Llevado tal principio a la vida social y la producción de las formas discursivas, podemos pensar que el silencio hace parte de todo discurso y que es una forma de hacer evidentes algunas convenciones de la cotidianidad. Ahora bien, hablar del silencio en acontecimientos de violencia de alguna manera podría posibilitarnos entender aspectos del discurso no verbal, que nos remitirían a otras formas del sonido cotidiano no textual, a aquellos aspectos que no son evidentes pero que son los susurros temerosos del terror que los promueve, al hecho de desconocer, de no saber con certeza, a la expresión de los estados de impotencia y del olvido. De modo que aprender a escuchar sus polifonías, las múltiples texturas que emite nos permitiría entender una forma de manifestación de la violencia, que muy probablemente no se ha evidenciado. Es resaltar la importancia de visibilizar lo no visible a través de los silencios narrativos y de las ausencias textuales en la escritura, pero saber que a pesar de que esas historias no sean explícitamente contadas, siguen existiendo múltiples maneras en la memoria que se agencian a través de las prácticas y vivencias de la gente. Pues como ya lo presenta Feldman, por medio de la narración se articulan los lugares, los cuerpos y las violencias, y así se pueden explicar los eventos de

la violencia cotidiana (Feldman, 1991). “Las historias y las prácticas corporales registran los límites de los códigos políticos oficiales por medio de la imaginación, la alteridad y la heterogeneidad” (Feldman, 1991).

Ahora bien, la recurrencia al silencio ha sido una estrategia para mantenerse con vida y una forma de resistencia cotidiana. Los silencios dan fe de las maneras como nos apropiamos del dolor, de la capacidad que tienen las personas para sobrevivir en medio de conflictos y mantenerse a salvo de la muerte. La violencia no es más que una manifestación cultural, una dimensión de la vida, por lo cual hace parte del sistema de relaciones de poder que rigen a cada sociedad, y se relaciona con la presencia de las instituciones y el estado. (Cancimance López, 2015)

La tensión existente entre la memoria y la voz a la hora de reconstruir el pasado deja en evidencia la importancia de recurrir a los recuerdos dolorosos, con el fin de no solo hacer una reminiscencia de acontecimientos, sino fomentar la recordación como una herramienta para romper el silencio endémico que gira en torno a los acontecimientos violentos. El rompimiento con las narrativas institucionales y la duda de cara a las interpretaciones del pasado constituyen aspectos importantes de los movimientos contra hegemónicos (Restrepo, 2004). Todas las polifonías del silencio en los acontecimientos de violencia giran en torno a movimientos

hegemónicos que pretenden alcanzar el ejercicio de poder sobre las víctimas.

Por tanto, la memoria está agenciada, y como dice Cortés (2007), “se torna en un sitio de lucha por un tiempo y un espacio que conectan el pasado, el presente y el futuro”, de ahí que la memoria tenga una tarea ética: no se puede entender el olvido sin el recuerdo. Así se hace más fácil entender la tensión entre la memoria y la voz, entre recordar y olvidar, partiendo del principio de que los límites entre los dos son un débil velo: Olvidar es, entonces, develar lo que hay en el recuerdo: romper el silencio.

De ahí que se torna fundamental evidenciar las distintas formas narrativas. Las narrativas deben verse como *Historias atenuantes*, narraciones que no solo ayudan a romper el velo, sino que hacen la vida más llevadera: son una ruptura con el círculo de dolor que fomentan los silencios. Así, este artículo retoma el papel que cumple el silencio y sus polifonías en los acontecimientos de violencia que vivió el corregimiento de Cristales-San Roque en el noreste antioqueño, entre los años 1996 a 2003. Observaremos las diferencias en los tipos de silencio sin perder de vista el fin fundamental de todos: El ejercicio de poder sobre los habitantes de la población.

Así las cosas, intentaremos analizar el papel que cumple la violencia como mecanismo de silenciamiento, las formas del silencio en los acontecimientos de violencia del corregimiento y posteriormente expondremos las funciones del silencio en los momentos coyunturales del conflicto en el municipio de San Roque.

La violencia como práctica

Cristales-San Roque ha vivido tres grandes momentos de violencia: el primero, motivado por la aparición de un primer grupo paramilitar llamado MAS2 (Muerte a Secuestradores), que azotó a los corregimientos de Cristales, Providencia y en menor medida a San José del Nus. El objetivo de este grupo era la defensa de los bienes de los terratenientes. Posteriormente el poder pasó a manos de la guerrilla de Las FARC y del ELN, quienes ejercieron poder basados en el uso del terror, la extorsión y demás. Por último, llegaron los paramilitares en el año 1996, quienes ejercieron su dominio con la implantación del terror colectivo. En este último la estrategia fue deshumanizar. Convertir a los habitantes de Cristales en *no-humanos*. La manipulación violenta del cuerpo se ejerció para eliminar física y espiritualmente al enemigo. Esto da un mensaje de terror a los que participan del conflicto (Tussing 2013), y en Cristales los campesinos y los habitantes del casco urbano eran vistos como *potenciales enemigos*. Así, el exterminio del otro no es más que la eliminación de su visión del mundo, que es contraria a la de aquel que busca exterminarlo. La violencia se tornó natural, el terror tan común que el miedo se apoderó del corregimiento y así surgió una forma de silencio, “el silenciamiento”, como una forma de la deshumanización estructurada y el segundo “el no saber” o “el desaparecer”, como un mecanismo de no dejar saber estructurado.

² No hay en el registro del municipio de San Roque información detallada sobre la existencia de este grupo. Solo algunas breves referencias en la personería municipal. Así que esta información proviene más de las entrevistas a los interlocutores y personas que vivieron la violencia de la época.

La deshumanización: Un primer silencio

Para el caso de Cristales, un primer silencio redundó en la ruptura con la condición humana del otro, es decir, se trata de todos los mecanismos utilizados con el fin de silenciar la condición de ser humano de la víctima, esto para poder destruir a ese que se torna en un enemigo estratégico. Esta es la razón de ser de listas negras, de desapariciones forzadas, de desmembramientos, de asesinatos selectivos: todo gira en torno a quitarle al otro su cualidad de ser humano.

“Aquí fue una cosa muy dura. Imagínese que llegaron... que fue un lunes. ¿Qué día... un seis de agosto fue? El día que trajeron a María reina de la paz, la virgen que estaba dando la vuelta por toda Colombia. Al otro día fue que se entraron y hicieron ochas y panochas. (...) Un lunes a la madrugada. (...) Cuando se acercaron por ahí diez niños, en la edad de ocho, nueve, diez años, once, doce: “Miguel³ devuélvase, devuélvase que entraron los paramilitares y de pronto lo matan, devuélvase, devuélvase”.

“(...) Y...eso fue sábado. Y se fueron, creímos que se habían ido, cuando al otro día aparecieron por allí arriba. Y al otro día me tocó trabajar para San José, cuando yo venía bajaba un señor: (...) Yo vengo a contale que en Cristales volvieron a entrar los paramilitares. Usted sabrá si se va o se queda, pero yo vengo a avisale”. Yo me puse a rezar qué hacía. Yo me iba a devolver, y el pelao me dijo:

“papá, para qué se devuelve. Usted no se quiere ir. Lo que hay es que siempre lo agarran por ahí en alguna parte y lo que hay es que lo matan y no sabemos ni dónde lo dejan. Mejor preséntese”. Y me dio como una cosa. Entonces yo... yo recé una oración y cuando terminé, como que algo me decía no, siga, siga. Bueno no me dejé pasar nada. Y bueno cuando llegué aquí, siga pa'bajo, siga. Y cuando llegué aquí, allí abajo había como un retencito, y allá llegué, y cuando... uno más formal, tratándome bien; “tranquilo, tranquilo Miguel. Dígame qué guerrilleros hay acá, qué guerrilleros”. Entonces... cuando... había un muchacho que había estado en la guerrilla pero ya se había retirado y estaba trabajando, cuando hay mismo a ver a ver... los papeles”, “Ah, no tengo”, “Ah, los botan pa no identificarse. Venga pa'-cá”, y lo iban a amarrar, cuando yo, no, vea ese muchacho es trabajador, mírele las manos y verá. “¿Seguro?”, ese muchacho es un trabajador. Hasta el son de hoy que no lo he vuelto a ver. Se perdió.

Y cuando tenían un guerrillerito cogido, muy jovencito (...) Le dijo Filo⁴, bueno, usted me tiene que entregar si quiera tres guerrilleros o cuatro pa yo pódelo soltar, o si no se muere. Entonces se ponía a ver y a ver y no veía a nadie y no veía nadie, porque como él no era de por acá no conocía a nadie. Cuando de pronto dijo “Ah vea, Miguel, Miguel”. Entonces dijo el comandante: “Echenlo para acá”. Y entonces me dijo el otro “Ah, Miguel, y yo que lo creía bueno a usted”. Le dije, “es que yo soy bueno, yo no soy malo”.

³ Los nombres de las personas que aparecen en los testimonios fueron modificados por pedido de los interlocutores.

⁴ Se refiere a Alias Filo, el comandante paramilitar que lideró la incursión en Cristales

“¿Entonces qué ha hecho pues?” “No, me ha tocado cargar la guerrilla, porque si uno no la carga ya me hubiera muerto. Los que no la han cargado se han muerto.” Entonces dijo “Échelo pacá, échelo”. “¿A los dos?” “No, eche el viejo no más, deje el pelao pa’que ayude a acabar de criar la familia”. Yo dije ¡ay me van a matar! Se me bajó toda la sangre. Me vine para acá y cuando... había dos acostados, dos estudiantes de Providencia acostados con las manos amarradas. Entonces dijo uno izque llamado Fosforito que izque está en la cárcel: “Acuéstese ahí, acuéstese ahí”. Y uno como una oveja, ahí mismo “A ver las manos”. Me estaba amarrando cuando dijo el comandante: “no. No lo amarre, párelo ahí”. Entonces yo me paré, y le dije a ese, cuando me paré ahí, le dije: “ey, Fosforito, que pesar que maten a esos pelaos, esos pelaos son sanos”. Porque ese muchacho también los había acusado de que eran dos guerrilleros y eran dos estudiantes sanos. Entonces me dijo: “Y usted pa’qué se pone a bregar a salvar a otros siendo que usted se va a morir”. Entonces yo le dije: “Hombre, ¡Por qué se tiene que morir la gente buena! Hay que bregarlos a salvar”. Entonces ¡Tran! Me dio un culatazo y ¡Tran! Entonces había un chocoano ahí de ellos mismos y dijo “¿Qué le pasa con ese?” “No, ese es pa morirse” ¡Sí! y me le hizo al sombrero así ¡Tran!, casi me desnuda, me lo rasgó desde aquí hasta aquí. Y ahí mismo dijo el comandante allá que no, le hizo señas, entonces dijo Fosforito, “no, no, no, no, déjelo” y lo empujó. Porque él dijo “a ver yo lo desguazo”. Y entonces bueno, yo me paré ahí. Uno ya está como en la otra vida... uno no sabe. Yo veía por allá llorar a Martica y los hijos y no se le da a

uno nada. Bueno, cuando al ratico... ah, estábamos al pie de un señor que estaba desnudo del todo con un letrero aquí (Señala el pecho) “Me voy a morir por tener dos hijos en la guerrilla”. Y cuando dijo el comandante “tráigame tres pa’cá”, o sea ahí adentro, “Tráigame tres para acá, dos pa’rriba y dos pa’abajo”. Entonces dijo Fosforito “¿Cuáles le llevo para allá?” “Lléveme a... a Soto, a Miguel, a Ospina. Y para abajo me lleva a Valderrama...” Bueno, no me acuerdo los otros. Y nos fuimos pa’llá. Soto iba como un nazareno: echaba sangre por los ojos, por las narices, por la boca, por los oídos. Estaba en pantaloneta, repelao aquí como Jesús Nazareno. Ya casi no caminaba, borracho del todo. Le habían dao mucha madera. Y él no se sostenía parado, entonces se sentó en unos bulticos de arena que había allá. (...) Él tenía una tiendecita de víveres aquí en quiebrahonda y vendía también cantinita. Vendía fresco y cerveza. Se sentó ahí, cabecigacho. Entonces el comandante Filo puso un pie encima de los bultos de arena y puso el fusil así. Oiga yo no vi cuándo movió un dedo para nada; de pronto dijo: “Hombre, por qué no gastamos un solo tiro entre los tres. Juntémolos pa’no gastar tanto tiro, es que no paga”. Entonces nos juntaron ahí seguiditos, cuando ¡Tan! Uno ni se asusta porque ya está muerto... uno está muerto. Le entró la bala por acá (Señala la sien) y le salió por este (Señala la sien) porque él estaba así. Eso le abrió un boquete; no se quejó ni dijo nada sino que... dejó un ojo abierto y el otro cerrado. (...) Bueno, cuando ahí mismo, el guardaespaldas de Filo era pájaro, que el de él era pájaro y gallo pero ahí estaba pájaro. “Hacele vos al que sigue, hacele vos al que sigue”.

Ahí mismo sacó una nueve milímetros... yo dije "ay, eso cómo dolera". Y de pronto martilló y nada. Entonces le dijo filo "Y vos pa' qué cargas esa..." ah no, "¿Qué le pasa a eso?" "Está descargada"- "¿y pa' qué cargas eso así?" - Ah, que gallo me las cargó". - "Cargala pues hijuetantas". Y se puso a metele balas y a metele, cuando iba en la ocho, cuando llegó un encapuchado ahí grande, uniformao. "¿Qué pasa?" - "No, no pasa nada"- "¿Entonces?" - "No, a estos dos no, a estos dos no". - "¿Cómo que no si ellos cargan mucho la guerrilla?" - "Ellos sí la cargaban pero obligados, nosotros los obligábamos... y si no se morían". - "¿Entonces los dejamos?" - "Sí, ellos son buenos, dejémoslos. Hágasen pa'l lí pa la iglesia. Yo voy a tumbar estos cuatro y ya vuelvo". Entonces nos entramos pa la iglesia, entonces Ospina izque "volémonos por aquí, volémonos". Y yo "volémonos, y por qué nos vamos a volar"; dijo, "Vea que nos van a matar". "No, no nos matan, recemos y verá que no nos pasa nada, nos salvamos. Recemos, recemos". Yo rezaba la oración que se me salía. "No, pa qué vamos a rezar, pa' qué vengan y nos encuentren rezando. Qué van a decir, ve, están arrepentidos". Yo le dije "Arrepentidos de qué, qué hemos hecho, o qué ha hecho usted. Bueno entonces recemos". Y seguimos rezando y rezando cuando el hombre entró por esa puerta grande riéndose, con María la que era guerrillera, entonces yo le dije "Hombre ¿usted por qué se ríe? - "Porque no los voy a matar nada". Entonces yo le dije "¿Y eso por qué?" Abobado estaba uno en ese... ¿cierto? - "Ome le he preguntado como a diez: voy a matar a Ospina y a Miguel, ustedes qué dicen, ¿Los mato?" Ombe no debía

matalos, esa gente es muy buena, muy buenos muchachos.- "¿Entonces los dejamos?" Ombe déjelos, que esa gente es buena. "Ah, los voy a dejar pues".

"¿Entonces nos vamos a trabajar? - "Sí, váyanse a trabajar".

(Hombre de 56 años. Conductor)

El silencio de no saber

Como dijo en una conversación con nosotros un candidato a la alcaldía de San Roque, quien fue personero municipal para la época en la que llegaron los paramilitares, "Cristales vivió la violencia en frío". No hubo atenuantes. Además, se quedó en silencio. Cuando hacían sus matanzas públicas algunos cuerpos eran exhibidos para generar terror, pero otros eran desaparecidos. En algunas de nuestras conversaciones con interlocutores se hacía alusión al descuartizamiento y a la desaparición en fosas comunes de las que la gente dice que abundan en Cristales, o al Rio Magdalena. *El silencio de no saber* qué ocurrió con los cuerpos de los seres queridos sume a las personas en angustias profundas, en la oscura esperanza de la vida, en cientos de preguntas sin respuestas, en el terrible temor a olvidar:

(...) Eran siete personas que iban en el vehículo. El día 14 de agosto del año 96. Resulta y acontece que como él era comerciante, el trabajo de él era, pues, le gustaba de todo, pero el trabajo de él era... tenía una estación de servicio, que todavía la tenemos; (...) entonces como eso es abierto al público, a él

lo... esta gente, los paramilitares, qué te digo, lo acusaron de que él era partícipe... colaborador de la guerrilla. Por eso lo ajusticieron, y no solamente a él sino a seis personas más, que esa fue la razón que nos dieron a nosotros cuando le hicimos el reclamo. Nosotros fuimos hasta Cristales, una comisión de todas las mamás, las esposas de ellos porque todos eran casados con hijos, y fuimos a que nos dieran las razones por las cuales los habían asesinado si eran personas bien del pueblo: comerciantes, trabajadoras, luchadoras. Él no se quedaba quieto un día (...) Bueno, un día cualquiera me dijo, como ellos tenían arma amparada, para protegese en el negocio de los ladrones y eso, tenía un arma amparada, y se fue hacia Berrío a que le... le actualizaran el salvoconducto. Se reunieron entre varios comerciantes del pueblo que les salía más barato: "Ombe, mañana nos toca ir a Berrío a actualizar este documento, ¿Quiénes van a ir?" Entonces se unió a don Alfonso, a don Daro, a este... Ramón... bueno, etcétera, eran siete personas. A miguel Amariles, Alfonso Peláez, eh... este... de apellido Toro... Faber, Faber Toro. Bueno, hicieron... pero ellos ya antes habían ido. Esta era la tercera vez. Como que los tenían ya como estudiándolosería. La primera vez no pudieron que porque el que mandaba allá en la cuarta brigada no estaba, que bueno, se volvieron. La segunda vez... pero no iban sino cada quince o veinte días a ver si podían hacer la vuelta. La segunda vez no pudieron pasar porque había un derrumbe, en fin, se devolvieron. La tercera vez sí se fueron, y vea, se fueron del todo.

Que entonces allá en la cuarta brigada les dieron el salvo conductor y se vinieron, pa San Roque otra vez. Y entraron a almorzar a un estadero que se llama El alpino, ahí cerquita de Berrío, y estaban almorcando cuando llegaron esos y los interceptaron ahí: que vengan y hablamos con ustedes, que los necesitamos, que hablamos con ustedes, y esto y esto. Nos dijo el mismo señor del restaurante, nosotros fuimos al restaurante: "Ah, sí, aquí llegaron unos señores, que se montaran en el carro, que los necesitaban por allá en una reunión". Y la reunión era pa metelos por allá en una carretera que dicen que va pa'... ah yo no sé cómo es que se llama ese... que va pa Remedios. En fin, no me acuerdo el nombre de esa vía que va para allá. Por allá los metieron y los dejaron todo el resto del día y la noche. Que como a las diez de la noche, contó en una audiencia el único que hay vivo, que está en la cárcel, (...) de los que estuvo presente en ese hecho, contó la verdad en una audiencia. Yo no quise ir, pa'qué. Fue mi hija y casi se muere allá. Yo "para qué fue". Que era pa que lo ayudáramos que pa'que le rebajaran las penas. ¡Que bobada, no! Que lo pague. Contó que el jefe de ellos llamado... (...) alias Filo, les dijo: Déjenmelos allá, guardaditos, en una casa izque vieja, que sin puertas ni nada, abandonada. Déjemelos allá quietecitos pa'yo investigar qué hacemos con ellos. Que fue a la cuarta brigada allá a Berrío y le dijeron no, esa gente es toda guerrillera. ¿Si ve? Desde allá viene la acusación. Que eran guerrilleros entonces que ellos verían que hacían con ellos. Entonces él les dio la orden de que los ajusticieran, y que no dejaran ni esto de evidencia. Que ellos verían como hacían. Entonces qué hicieron ellos, ellos les

dieron el tiro de gracia y los despedazaron y los tiraron al río Magdalena. Sabía hasta ahí. Que eran las diez de la noche y ya habían terminado de hacer ese daño. A todos los mataron, uno por uno.

(Mujer de 55 años. Viuda)

El silencio como armadura

Para que sea posible analizar los silencios, es necesario observar las condiciones históricas en las cuales estos se consolidan, con el fin de tener un mejor acercamiento a la realidad que opera en dichas situaciones y a las configuraciones sociales que han construido las personas que se sometieron a esos hechos.

Así, los silencios son, según Castillejo (2009), un artefacto histórico cultural que contribuye a la exclusión social de comunidades que han estado sometidas a historias de violencia y opresión. Nos dice además que el silencio se liga a tres aspectos fundamentales: la necesidad de dejar atrás el pasado, la intensidad del trauma y la necesidad de ocultar divergencias políticas. Entonces tienen una naturaleza social, y adquieren la característica de práctica de resistencia, a partir de la cual se desprenden otro tipo de acciones para sobrevivir y construir una realidad diferente.

Los silencios son una forma de enfrentar la vida y es esta actitud la que permite la construcción de formas de resistencia, y de este modo seguir habitando y construyendo un lugar en medio de situaciones de conflicto, porque se expresan incluso en el modo en que se rehodian los espacios, además de que se

constituyen según la configuración local de cada contexto:

“Ana.⁵

En la personería me dieron los datos de Ana, una mujer víctima de desplazamiento y que ahora ayuda con uno de los programas del municipio. Tenía mucho miedo de hablar conmigo, incluso confirmó con el personero si era cierto que se trataba de un estudiante de antropología. Al escuchar cuál era el objetivo de mi visita se puso a llorar y me dijo que no ha querido hablar de esto hace mucho tiempo y que teme que al recordarlo todo ese dolor se despierte otra vez. Su miedo me remite al trabajo de Castillejo en Sudáfrica, sobre todo con los sucesos de las madres de *Los siete de Gugulethu* o de las del suceso del *Caballo de Troya*, a quienes el autor no pudo entrevistar porque su silencio redundaba en no revivir los momentos dolorosos (Castillejo, 2009)

Me contó que ante los enfrentamientos del bloque Metro con los otros frentes de los parás fue desplazada hacia San Roque y que no ha podido volver a la vereda.

Un día quiso ir a ver la casa para salvar lo que hubiera quedado. Al llegar vio que los parás se habían comido los animales y el mercado. Cuando se iba a ir llegaron y la retuvieron. La sentaron en el centro de un círculo que ellos conformaron. Se burlaban de ella y la iban a obligar a ponerse un uniforme para tomarle fotos. La segunda vez que la retuvieron querían saber por qué no estaba en la pared de la casa la foto del hijo mayor. La liberaron cuando la

⁵ Cita tomada del diario de campo de Cesar Meneses. El caso de esta mujer es particular. Fue la única de los interlocutores que no nos permitió grabar su entrevista.

profesora de la escuela intercedió por ella. La tercera retención fue en manos del ejército; supo que eran ellos por el calzado, pues los otros tenían botas de plástico, y porque la trataron con mayor respeto. Denunció las tres retenciones, pero en la fiscalía no le creyeron.

El caso de los desplazados en Cristales-San Roque es muy parecido al de otros escenarios de violencia en Colombia. En este caso, ante los enfrentamientos entre el bloque metro⁶ con el bloque Central Bolívar, las personas de algunas veredas tuvieron que desplazarse hacia el casco urbano. En su narración, Ana habla de un no saber dónde está. Asegura que vivir en el pueblo no es lo mismo que vivir en la vereda, que allí era más fácil vivir y criar a los hijos. Es por eso que no sale mucho a la calle. Ana se siente, como podría expresarse en palabras de Augé, en un *no lugar*, un lugar que para ella no tiene significaciones culturales; un lugar que no comprende. Se trata de un lugar de transitoriedad; no es lo suficientemente importante para ser considerado un lugar. Es, entonces para ella un cambio circunstancial, además de que no aporta a su identidad pues no lo puede interiorizar, y las relaciones que ella establece allí son artificiales.

⁶ Para la época el bloque metro, comandado por Doble cero, había creado una disidencia con los demás bloques de las autodefensas, por lo cual Carlos Castaño ordenó su exterminio. Cerca de 1.500 hombres de los bloques Cacique Nutibara, Calima, Mineros y Héroes de Tolová ingresaron a la región por la zona de Santo Domingo y Jaguas. Otros 500 hombres del Bloque Central Bolívar llegaron por el municipio de Caracolí para tratar de rodear a los cerca de 500 miembros del Metro. El objetivo de la ofensiva paramilitar era quitarle el territorio que le queda a ese bloque y, de paso, matar a su comandante. (Semana, 29 de septiembre de 2003)

Por otro lado, está el concepto de *Sujeto liminal*, que para Turner (1980) es un estado de ambigüedad o la posición donde se está al margen de un orden establecido (Castillejo, 2000). Es un estadio transicional de transformación ritualizada entre dos estadios definidos y estables socialmente: De la niñez a la adultez, de la vida a la muerte. Estos casos están establecidos socialmente y de alguna forma convierten lo uno en lo otro. En el caso del desplazamiento está asociado a lo liminal, a lo fronterizo y al desorden.

En Cristales-San Roque, el desplazado es forzado a convertirse en un sujeto fronterizo, es decir, un sujeto en transición. El periodo liminal es un periodo interestructural (Castillejo, 2000), es una transición entre estados, relativamente estable y fija, de condiciones sociales, físicas, psíquicas y emocionales. La liminalidad es lo único que permitiría captar aquello que es indecible y móvil. Lo liminal es pues el estado del no-estado, lo transicional (Castillejo, 2000) Así el desplazamiento para Ana y los desplazados de Cristales- San Roque plantea una transisionalidad. Ellos pierden su territorio en sentido físico y simbólico, y pierden sus relaciones culturales, entrando a su vez en un estado de No- cultura. Entran en un estado que Castillejo llama *infrahumanidad*: han sido desterritorializados y exiliados. Así podemos anotar la estrecha relación entre cultura y territorio.

En el caso de Ana y los desplazados de 2003, la pérdida de su territorio los sume en un nuevo silencio: el silencio de no saber de su territorio y el de la pérdida de sus elementos simbólicos.

Un nuevo silencio: la mina

En su texto *la ley en una tierra sin ley. Diario de limpieza*, Michael Taussing (2013) afirma que el paramilitarismo no solo ha hecho parte de la historia contemporánea de Colombia, sino que de alguna manera, su poder depende de un secreto a voces: que son el ala clandestina del ejército y la policía, además de que cuentan con el apoyo de muchos honestos y honorables ciudadanos de la república.⁷ Según el autor, el escenario de la llegada de los paramilitares, tal y como ocurrió en Cristales, se da con la llegada de camionetas con hombres uniformados y con armas modernas (en el caso de Cristales también traían machetes, hachas y motosierras que usaron durante mucho tiempo para promover el terror). Así revisan las listas con los presuntos colaboradores de la guerrilla. Esto produce mucho miedo, que a su vez trae consigo respeto y obediencia. No obstante, la presencia de los parás, en muchos casos (y todo indica que es el caso de Cristales- San Roque) redonda en los intereses económicos de algunas élites. Para la gente de la comunidad los procesos de violencia paramilitar se configuran en una red que entrelaza el exterminio de las personas, el desplazamiento y la construcción de una mina a cielo abierto en el territorio de Cristales y Providencia:

“Por último⁸ está el silencio que tiene que ver con la llegada de la

⁷ Asumo que Taussing usa la expresión “Honestos y honorables” a manera de sarcasmo, pues no puede ser, bajo ningún punto de vista, honesto y honorable quien apoya el uso del terror para el mantenimiento del orden.

⁸ Cita tomada del diario de campo de Cesar Meneses

multinacional *Gramalote*⁹. En este caso la multinacional busca explorar y explotar oro a cielo abierto sobre la cordillera entre Cristales y providencia. Este tema preocupa a la comunidad pero está silenciado. Nadie más que ellos sabe lo que en realidad está ocurriendo, pues la mina tiene influencia sobre las veredas Guacas, peñas azules, Providencia, La María, El iris, Manizales, El diluvio del medio, todas pertenecientes a Cristales y Providencia. (...) Este último silencio es una nueva manifestación de violencia, pues supone un nuevo desplazamiento en veredas que, a causa de las labores de exploración, tienen que buscar nuevos modos de supervivencia en otro lugar, perdiendo así sus relaciones simbólicas y culturales con sus territorios ancestrales. Así los períodos de violencia se configuran en una red lógica, en un aparato que propende a los intereses de las estructuras capitalistas, en los que los habitantes del territorio se tornan en lastres.”

Cabe mencionar, que, al realizar estudios de hechos sucedidos en el pasado, existe la posibilidad de que el investigador no se resista al deseo de remodelarlos y adaptarlos a la actualidad. Sin embargo, según Augé (1998), estos relatos siempre son el resultado de la memoria y el olvido, de un trabajo de composición y recomposición que refleja una tensión por la espera del futuro en cuanto a la interpretación del pasado.



⁹ Gramalote es una finca en la que hay yacimientos de oro. El terreno ahora será explotado por dos multinacionales mineras: Anglogold Ashanti y Vitugold

CONCLUSIONES

Ahora bien, y a manera de conclusión, en los procesos de reconciliación o de memoria, que en el caso de Cristales – San Roque se consolidan con la negociación entre el estado y los grupos paramilitares, los judicializados no resultan ser más que los últimos elementos del mecanismo sobre el cual se estructura la violencia. Es decir, los perpetradores solo son herramientas útiles de maquinarias invisibles mucho más grandes y estructuradas que en términos generales son quienes tienen verdaderos intereses en que esas dinámicas de violencia se den, y quienes, gracias a su invisibilidad, permanecen en un silencio infranqueable. De ahí que podamos decir que el proceso de silenciamiento en Cristales-San Roque sea estructural.

Así, cuando hablamos de un silencio que resiste, nos remitimos evidentemente a una forma de resistencia política, pero también a una herramienta de sobrevivencia que permite no ser acallados con la muerte, tal y como ocurre con las víctimas de la violencia paramilitar en el corregimiento, quienes corrieron el riesgo de ser borrados, desaparecidos o ignorados, además de silenciados. Es el silenciamiento una de las armas más contundentes del capitalismo moderno, para lo cual hace uso de artefactos útiles como grupos paramilitares, los cuales solo son mecanismos sistémicos para el control y la represión, que buscan el mantenimiento de las estructuras del poder.

Cristales-San Roque no ha tenido ninguna visita de entes gubernamentales; no se ha hecho ningún trabajo de memoria ni de verdadera reparación.

Permanece aún en silencio, como sus cañones por las que no se ve nadie, como su noche a la que no acude nadie y uno solo puede oír al monte que susurra tal vez las historias de terror y de muerte que ahora la gente se calla por temor a que se hagan realidad de nuevo. Cristales es un pueblo en el que hay que susurrar, un lugar que sabe que tal vez no se han ido, que están ahí y que miran cada movimiento, que esperan agazapados en el monte a que otra de esas superestructuras invisibles les dé la orden de volver.

El hecho de registrar los relatos, de hacerlos sonido, de pasar el velo que separa el silencio de la voz, promueve el ejercicio humano de recordar, de crear una diferencia entre esta y otras violencias. La violencia en frío que vivió cristales-San Roque tal vez no sea igual a las otras violencias, como tal vez este artículo sea solo una de las posibles verdades del entramado de realidades sobre esta problemática. Pero es necesario que se haga sonido, que sus narrativas se cuenten, y así, de alguna manera, pensar en una reparación.

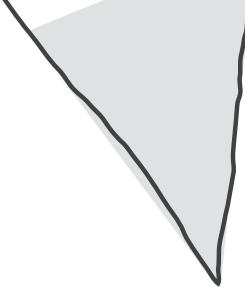
Es por esto importante mostrar que el silencio habla, y este debe ser narrado, comprendido entre líneas y expuesto en otros escenarios, siempre con el ánimo de que las personas que han sufrido el paso de la violencia sistemática de los grupos paramilitares, puedan tener una voz. Así el silencio, en medio de su aridez, de su aparente falta de función social, se torna una armadura, un marcador del compás que permite que las notas de la violencia sean escuchadas, con el fin de crear en los oyentes la impresión que trae consigo la monstruosidad paramilitar.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gadisa
- Cancimance López, A. (20015). Los silencios como práctica de resistencia cotidiana: narrativas de los pobladores de El Tigre, Putumayo, que sobrevivieron al control armado del Bloque Sur de las AUC. *Boletín de Antropología*, Vol. 49, 137-159.
- Castillejo Cuellar, A. (2007) La globalización del testimonio: Historia, silencio endémico y los usos de la palabra. *Revista Antípoda N° 4*.Universidad de Los Andes, Bogotá. 75.
- Castillejo Cuellar, A. (2009) *Las texturas del silencio*. En: Los archivos del dolor. Bogotá: Uniandes, Departamento de Antropología.
- Castillejo Cuellar, A. (2000) *Poética de lo otro*. Bogotá: Ministerio de cultura. Instituto colombiano de antropología e historia.
- Taussig, M. (s.f.). *La ley en una tierra sin ley. Diario de limpieza*.
- Feldman, A. (1991) *Formations of violence, the narrative of the body and political terror in northern Ireland*, Chicago: university of Chicago Press.
- Cortés Severino, C. (2007) Escenarios de terror entre esperanza y memoria: políticas, éticas y prácticas de la memoria cultural en la costa pacífica colombiana. *Revista Antípoda N° 4*. 97
- Cultura del terror, espacio de muerte
- Taussing, Michael (2013) La ley en una tierra sin ley. Diario de limpieza. *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas*. 225-249
- Diario de campo Cesar Meneses. 2015



MORAVIA



LA PROMOCIÓN CULTURAL DE MEDELLÍN, DOBLE VÍA PARA EL IMAGINARIO DE CIUDAD

Mariana Villegas Serna
marianavilleser@gmail.com

Resumen:

Este artículo presenta un análisis sobre la promoción cultural en Medellín como una forma de crear imaginarios de ciudad desde los barrios. Primero se abordará la promoción cultural desde ciertas centralidades zonales como lo son el Centro de Desarrollo Cultural de Moravia, la Casa de la Cultura del Poblado y el Parque Biblioteca San Javier. Lugares que al reclamar el derecho a la ciudad, permiten vivirla y no solo transitarla, aunque sea de manera fragmentada. Las dinámicas que esto genera permiten argumentar finalmente, cómo los imaginarios urbanos se construyen tanto en una vía interna en cuanto a los habitantes, como externa en las dinámicas de mundialización.

Palabras clave:

Promoción cultural, derecho a la ciudad, imaginarios urbanos, fragmentación.

Abstract:

This article analyses the cultural promotion in Medellín as a way of creating city imaginaries from the neighborhoods. First, the cultural promotion will be explained from certain zonal centralities such as Centro de Desarrollo Cultural de Moravia, Casa de la Cultura El Poblado y Parque Biblioteca San Javier. When these places reclaim the right of the city, they allow living the city and not just passing through her, even though this happens in a fragmented way. Finally it will be argued how the dynamics generated by the places and their cultural promotion, allow to build urban imaginaries not only in an intern way as to the habitants, but also in an extern way as to the dynamics of mundialization.

Keywords:

Cultural promotion, right to the city, urban imaginaries, fragmentation.

Introducción

Pensar la ciudad como un “tejido de cultura” y entender el barrio como un “escenario de la cultura para resistir en comunidad” fue la propuesta de la alcaldía 2012-2015 en una de sus publicaciones: *Relatos de la cultura. Medellín contada a partir de la creación* (2015). Estos enunciados me generaron otras formas de reflexionar sobre la ciudad más allá de sus calles, asfalto y aglomeración.

Aprovechando estas reflexiones, y como respuesta al curso de antropología urbana, surgió este artículo que tuvo un ejercicio investigativo, centrado en comprender las maneras en que se crea una imagen de ciudad e imaginarios urbanos en los barrios, a partir de lo que la alcaldía llama promoción cultural. Para esto realicé primero una revisión bibliográfica de las publicaciones de la alcaldía sobre el tema, junto con una contextualización sociohistórica de sus políticas, planes de desarrollo y proyectos. Posteriormente me acerqué por medio de la etnografía al parque biblioteca Presbítero José Luis Arroyabe en San Javier, al Centro de Desarrollo Cultural Moravia y a la Casa de la Cultura del Poblado. En estos lugares tuve conversaciones con líderes comunitarios, los gestores culturales y algunos usuarios. Este proceso sumado a las discusiones y lecturas del curso me permitió desarrollar el análisis que aquí presentaré.

La vida urbana y el derecho a la ciudad

Las ciudades colombianas son pensadas desde su administración municipal a partir de 1998, lo cual sumado al modelo de planificación estratégica que fue introducido, ha permitido consolidar planes de desarrollo particulares en cada territorio que responden supuestamente a las necesidades de sus habitantes (Henao Libreros, 2014). Dentro de este modelo de gestión, prima una búsqueda por ser más incluyente con la ciudadanía en cuanto a su participación en la construcción de ciudad, pero a su vez se imponen límites y limitantes para esto (Alcaldía de Medellín, 2014). Así pues, la ciudad se administra

para sus habitantes y al mismo tiempo como mercancía que no solo se debe vender al mundo, sino que funciona con las mismas leyes del consumo en su interior.

Estas lógicas de mundialización a las que apuntan las ciudades como centros de acumulación del excedente del capital y de la destrucción creativa (Harvey, 2013), ubican a Medellín como una ciudad que busca ser global a veces a costa de sus habitantes que viven en la precariedad. Presenciamos entonces cómo la ciudad busca crear nuevos imaginarios y cambiar los tonos morales¹ de ciertos lugares marginales, por medio de estéticas particulares e infraestructuras vistosas. Por consiguiente se crea una ciudad que busca ser atractiva al turista o empresario, olvidando las necesidades de sus habitantes y en ocasiones yendo en contra de ellos mismos. Por lo tanto, a quien habita la ciudad no les queda otra opción que la apropiación de estos espacios transformados para permanecer en su territorio de manera digna.

¿Cómo se puede dar una efectiva apropiación? ¿Cómo escapar entonces de que la ciudad históricamente formada se deje de vivir, y quede solo como objeto de consumo cultural para turistas y para el esteticismo (Lefebvre, 1978)? ¿Cómo luchar por el derecho a la ciudad a través de la construcción de esa misma infraestructura que se impone en el territorio? ¿Cómo construir vida urbana² a partir de esto?

Una posible respuesta a estos problemas, planteada desde la institucionalidad, es la promoción cultural que se hace a nivel barrial en los diferentes lugares construidos: parques biblioteca, casas de la cultura y centros de desarrollo cultural. Es justamente allí donde logra funcionar la doble vía, en la que no solo el turista crea un imaginario de la ciudad a través de la imponencia y estética de estas construcciones, sino que el habitante también crea una idea de ciudad al ser partícipe de los proyectos culturales que se gestionan en ella.

¹ Para Ezra Park (1999) la ciudad está dotada tanto de una organización moral como de una organización material, y por lo tanto hay regiones con ciertos tonos morales. Éstos pueden irse configurando por el carácter de sus prácticas sociales o por la infraestructura del lugar como instrumento para elevar el tono moral de la población segregada.

² Lefebvre (1978) propone que no es lo mismo construir ciudades que vida urbana, esta última implica los usos de la ciudad y sus maneras de vivirla. Esta vida urbana también se plantea como un derecho que hace parte del derecho a la ciudad. Este derecho a la ciudad se refiere además a una exigencia y llamado por la centralidad renovada, por lugares de encuentros, y finalmente por unos ritmos de vida y empleos del tiempo que permitan el uso pleno y entero de los lugares de la ciudad.

Esta promoción cultural también podría verse como una posibilidad, tanto a nivel individual como colectivo, de reclamar el derecho a la ciudad del que nos habla Lefebvre (1978), el cual es un derecho a la libertad, al habitar, a la socialización y el uso pleno de lugares de encuentros y cambios. Estos centros culturales, al menos en su ideal, se imponen como “lugares de simultaneidad y encuentros, lugares en los que el cambio suplantaría el valor del cambio, el comercio y el beneficio” (Lefebvre 1978, p.124).

En este orden de ideas, se encontró que tanto el Parque Biblioteca San Javier, el Centro de Desarrollo Cultural Moravia y la Casa de la Cultura del Poblado, son tres lugares que sirven como ejemplos representativos de la promoción cultural desde espacialidades zonales claves en la construcción de ciudad, y más importante aún, en el ejercicio de la búsqueda por el derecho a la ciudad³, al ser ámbitos de sociabilidad, de encuentro y apropiación de los procesos de cada contexto.

La promoción cultural que se realiza en estos lugares tiene unos objetivos muy claros desde el discurso para la apropiación de la ciudad. Estos son: la construcción de ciudadanía, el ejercicio de interacción con el otro cercano, el reconocimiento del contexto para crear comunidad, la memoria como eje para crear destinos comunes, y la concertación y el encuentro para el desarrollo social (Sistema de Bibliotecas Públicas, 2015).

³ Es importante aclarar aquí, que los tres lugares tienen dinámicas distintas que se irán evidenciando a lo largo del texto. Lo cual no quiere decir que no se puedan vincular en el análisis sobre la gestión cultural que realizan y el derecho a la ciudad que representan.

Lo anterior se ejecuta en acciones concretas como los talleres de guitarra o expresión creativa, las tertulias, los grupos de escritores, las conferencias, los eventos lúdicos y académicos, los cineclubes, y los grupos de danza y teatro. Además, en estos lugares tienen sede la Red de Escuelas de Música y la Red de Artes Visuales, ambos programas importantes de la Secretaría de Cultura Ciudadana que funcionan en diferentes territorios de la ciudad. Es así como los procesos artísticos se convierten en procesos políticos en los barrios, ya que funcionan como herramienta, mensaje, medio y fin; y en esta lógica los centros culturales sirven como espacios de encuentro para deliberar, planear y fortalecer los sentidos de pertenencia primero con el barrio mismo y posteriormente con la ciudad en general.

Las apuestas más concretas bajo esta lógica de propiciar el encuentro desde el barrio como un lugar común de experiencias, aprendizajes y relatos de comunidad son las *Salas Mi Barrio* o las *Salas Mi Corregimiento* en los parques biblioteca, y el *Centro de Memoria Barrial* en el Centro de Desarrollo Cultural Moravia. Estos espacios funcionan como centros de acceso bibliográfico; se encuentran mapas, fotografías, archivos históricos, publicaciones institucionales e investigaciones sobre el territorio, además de descripciones de los procesos locales a nivel de organizaciones barriales. Además de esto, los espacios están diseñados para la interacción, puesto que hay unas mesas grandes circulares, rodeadas por carteles, fotos y tableros, en donde al sentarse es inevitable mirarse cara a cara. Esto último es funcional, porque estas salas sirven

como sedes de las mesas de concertación barrial entre diferentes secretarías y líderes comunitarios, y como puntos de reunión para grupos de estudio y organizaciones comunitarias.

Igualmente, estos lugares se plantean como dinamizadoras de la “investigación, la divulgación y la co-creación” (Sistema de Bibliotecas Públicas, 2015), por lo tanto hay servicios ofrecidos a todos los visitantes que quieran conocer el barrio⁴. Estos lugares se presentan como “espacios donde el conocimiento, la historia y las prácticas locales del territorio se dan cita” y como prestadores de servicios para “conocer los procesos de investigación a favor de la memoria del territorio y redescubrimiento permanente de las comunidades. Plataformas de información local para la orientación ciudadana a favor de la lectura, promoción y reconocimiento del territorio local”⁵.

Vemos entonces cómo funciona nuevamente la doble vía. Por una parte, estos espacios les permiten a los habitantes del barrio empoderarse de él, y convertir su residencia en base de la participación de los asuntos públicos. De esta manera, la vecindad también se ejerce como base del control político, y se le atribuye a la localidad una sensibilidad e historia propia (Ezra Park, 1999). Desde la otra vía, estos lugares favorecen a la ciudad como mercancía,

⁴ Fue en estos lugares en donde pude concretar las entrevistas con los gestores culturales y los líderes comunitarios. Esto hace parte de los servicios al público, y para esto hay personas encargadas de agendar las citas y asesorar en el proceso investigativo; todo como un procedimiento ya muy institucionalizado.

⁵ Ambas citas son tomadas de la programación de mayo de 2016 que se entrega de forma periódica para el público, al interior de los parques biblioteca y el Centro de Desarrollo Cultural Moravia.

pues posibilitan vender la historia de los barrios a aquél que la desee comprar, ya sea un extranjero, un turista habitante de la misma ciudad, o un investigador.

Lo anteriormente mencionado también se puede evidenciar en las exposiciones que se encuentran en los pasillos o salas de estos centros culturales. En el Centro de Desarrollo Cultural Moravia se encontraba para el mes de mayo de 2016, la exposición *Octágono: ocho miradas sobre Moravia*, en la cual ocho artistas compartían su visión del barrio desde su cotidianidad, habitantes, paisajes e historias. En el parque biblioteca San Javier la exposición *Somos territorio: cuerpos, relatos y ciudad* desarrollada por la Escuela de Comunicación Comunitaria 2015, buscaba “tejer relatos sobre la ciudad desde la memoria, el territorio y la comunicación”. Con estos dos ejemplos analizamos cómo las dinámicas del lugar posibilitan la apropiación del territorio de quien lo habita, y a la vez, lo convierten en arte para exhibir a quien en actitud contemplativa busca descubrir la ciudad.

Estas exposiciones se gestionan desde la promoción cultural del lugar, y van acompañadas de programas como *Leo mi barrio, Hablemos de mi barrio, Recorridos por el territorio, Anudando palabras y Pensemos nuestro norte*⁶.

⁶ Estos programas son pensados como espacios de encuentro para conocer, aprender, construir, proponer, dialogar, reflexionar y opinar sobre el desarrollo y transformación de los barrios.

Fragmentación e imaginarios

Todo lo anteriormente expuesto permite entonces afirmar que la promoción cultural sí posibilita procesos de apropiación del contexto, y por lo tanto genera un potencial dentro de la realización del derecho a la ciudad; pero esta ciudad queda reducida al lugar de residencia, al barrio. Con los espacios que se generan desde la promoción cultural efectivamente se abandona el anonimato, la privación sensorial, el individualismo, el embotamiento, la monotonía, la soledad y la actitud *blassé*⁷ que asumimos en nuestro habitar diario de la ciudad (Simmel, 1977; Sennett, 1997). Se comienza a construir desde lo colectivo y se asume un sentido de comunidad, en donde puede confluir la diferencia, la diversidad cultural y la heterogeneidad social, que es lo que al fin y al cabo se busca en la ciudad vivida (Ramírez Kuri y Aguilar Díaz, 2006). Sin embargo, esto queda reducido a nivel del barrio, y no se logra ir más allá de las distancias morales entre los territorios que componen la ciudad. Por consiguiente, se sigue imaginando la ciudad como “un mosaico de pequeños mundos que se tocan sin llegar a penetrarse” (Ezra Park, 1999, p. 79).

La promoción cultural es posible gracias unas instalaciones en una infraestructura específica, que hacen parte de un urbanismo social y estratégico que busca integrar separando territorios, reproduciendo así la contradicción de una administración municipal que planea una ciudad solidaria y competitiva a la par (Bornacelly, 2015). Es por esto que la promoción cultural está sujeta a la espacialidad que brinda la institucionalidad. Esta espacialidad es generada de acuerdo a los procesos de metropolización y apertura al interior de la ciudad que junto a la globalización generan lógicas de separación, además de la construcción de nuevas fronteras urbanas y una geografía segmentada (Dammert, 2004). Por lo tanto, es una promoción cultural que efectivamente sí es una forma de ligar los destinos, escapar de la rapidez, evasión y pasividad,⁸ que permite encontrarse con el otro y de reconstruir el tejido social. Pero, de nuevo, esto queda al interior de los barrios y no logra vincularse al resto de la ciudad.

⁷ Este es un concepto propuesto por G. Simmel (1977) que hace referencia a la indiferencia que se asume en la ciudad debido al hastío que produce la sobreestimulación.

⁸ Esta es una triada propuesta por R. Sennett (1997) como valores del nuevo entorno urbano. Se privilegia el movimiento, se silencia la experiencia corporal y se aparta a las personas.



En este sentido, Sennett (1997) nos permite entender mejor esta fragmentación que se va dando, en sus análisis sobre cómo las ciudades se reparten para ricos o pobres lo cual ha generado que los ricos vivan en sus burbujas de placer de manera aislada y sin ninguna posible interacción con la alteridad. La Casa de la Cultura del Poblado es una clara muestra de esto, pues se han intentado cambiar estas dinámicas desde la promoción cultural, sin éxito alguno. De esta manera Ana Lucía, quien es la coordinadora del lugar actualmente, cuenta que las personas del sector han sido muy apáticas a los programas e incluso que llegan pidiendo clases particulares a un espacio que se supone es para la interacción. Esto permite analizar que si bien es difícil en un sector construir comunidad tan siquiera a nivel del barrio, es una tarea casi utópica vincular los pocos procesos culturales del lugar con el resto de la ciudad.

No obstante, lejos de pensar que esta apatía solo es característica de ciertas clases sociales y no sucede en otros centros culturales de sectores marginales, hay que preguntarse por qué incluso allí hay apatía respecto a la articulación con otros procesos culturales de la ciudad. Orley Argiro Mazo Giraldo, líder comunitario de la Red Cultural de la comuna cuatro, la cual está vinculada al Centro de Desarrollo Cultural Moravia, explica que es más importante satisfacer las necesidades del propio territorio primero. De esta manera, la promoción cultural en la ciudad permanece solamente en los procesos bárriales, y la forma de reclamar el derecho a la ciudad queda en un punto inicial, en donde no hay una verdadera lucha por condiciones de vida más dignas. Es una apropiación de la ciudad que permanece entonces en modos de vida fragmentados, discontinuos y desiguales como la geografía que habitan.

La pregunta ahora es: ¿Puede haber un imaginario de ciudad único, considerando que la promoción cultural de Medellín se da en los procesos de cada barrio de forma diferencial aunque comparten el mismo discurso desde la gestión pública? Si hay barrios tan diferentes en la ciudad con características tanto morales como materiales tan distintas, ¿cómo integrarlos? ¿Podría hablarse entonces de varios imaginarios urbanos y de ideas de ciudad? ¿Cómo juega la doble vía aquí?

Para A. Silva (2006) la ciudad es un constructo imaginado compuesto de diferentes imaginarios aportados por cada colectividad. Los imaginarios urbanos para este autor

son conjuntos de imágenes y signos que como objetos de pensamiento, constantemente se redefinen, comunican y transforman. La promoción cultural de la ciudad genera así imaginarios diferentes, tanto para quienes acceden a ella de manera directa, como para quienes la perciben como algo exterior. Por ejemplo, en el Parque Biblioteca San Javier hay una articulación de varios procesos locales de hip hop que crean imaginarios urbanos, tanto para quienes participan y viven su barrio en torno a esto, como para los visitantes que al entrar a la Sala Mi Barrio hallan varios ejemplos de *Magazine Hip Hop distrito 13*.⁹

Así, encontramos que “los grupos sociales que habitan la ciudad, la proyectan, y en sus relaciones de uso con la urbe, no sólo la recorren, también la interfieren dialógicamente, y la reconstruyen constantemente como imagen urbana” (Henao Libreros, 2014, p.21). Igualmente vemos que la ciudad como sistema de significaciones y proyección de la sociedad sobre el terreno, no es solamente el espacio sensible sobre el plano, sino también lo que es concebido y percibido por el pensamiento (Lefebvre, 1978).

La ciudad entonces tiene un carácter relacional y simbólico, y en esta perspectiva los imaginarios serían “ese conjunto de representaciones, pensamientos, imágenes, suposiciones y aspiraciones que le dan sentido a la acción” (Ramírez Kuri y Aguilar Díaz, 2006,

p. 178). Una acción que está completamente encaminada a la interacción social desde la promoción cultural a nivel barrial y por lo tanto nos remite a compartir unos imaginarios de lo que es vivir en Medellín, así esto se dé de manera fragmentada por las dinámicas de la ciudad misma.

Consideraciones finales

La promoción cultural en Medellín brinda narrativas para pensarse la ciudad, ya que a partir de esta se construyen relatos e imaginarios urbanos, tanto dentro de los discursos de la alcaldía sobre la idea de ciudad, como a partir de las acciones que se dan a nivel comunitario. En una vía Medellín se construye como ciudad a partir de sus planes de desarrollo que “movilizan procesos dialógicos, espaciales y sociales, para construir ciudadanía mediante la acción cultural y la promoción ciudadana en sí” (Alcaldía de Medellín, 2014, p.247). En este proceso se inscribe la promoción cultural como valor fundamental, el cual se instala en los imaginarios de urbanismo pedagógico, inclusión social con equidad, obras de espacio público y el reencuentro con la vida pública, además de la convivencia y la cultura ciudadana a través de la infraestructura cultural (Alcaldía de Medellín, 2014). Estos planes sirven a las dinámicas que implica la globalización, y por lo tanto generan un consumo cultural dentro del imaginario urbano que se crea internacionalmente de la ciudad.

En la otra vía, los mismos habitantes se apropián de esta promoción cultural para exigir el derecho a la ciudad,

⁹ Esta es una publicación que sale de una iniciativa local y es financiada por el Programa de Planeación Local y Presupuesto Participativo de la Alcaldía de Medellín. Sus artículos tratan sobre proyectos para jóvenes, festivales de hip hop, raperos emblemáticos e historias de vida de personajes representativos en la comuna.

dejándola de percibir como mero hábitat y comenzándola a vivir. Esta vida urbana construida aquí, es posible por la interacción con los demás, la deliberación en conjunto como sujetos políticos y la construcción colectiva del territorio y sus imaginarios. De esta forma, se presenta una apropiación de la infraestructura por medio de los servicios culturales, por lo que la edificación deja de ser solo material y adquiere un imaginario de cohesión, percibiéndose como *La Casa de Todos*¹⁰

Finalmente, no hay que olvidar que esta promoción cultural permite reclamar el derecho a la vida urbana desde el barrio como lugar del ejercicio de lo público, y por lo tanto, más que un derecho pleno a la ciudad, la experiencia que se tiene es fragmentada. En efecto con los servicios culturales sí se puede escapar del individualismo de la ciudad moderna, pero esto no significa que haya una verdadera interculturalidad en el contacto con la alteridad, ni un civismo que permita ligar los destinos tan discontinuos y segmentados entre barrios tan diferentes que perpetúan entre ellos la estigmatización y el rechazo.

Los imaginarios de la ciudad no son homogéneos, ni absolutos o estáticos; son fragmentarios y están sujetos a transformarse con la interacción. Sin embargo, los imaginarios están siempre presentes, y han permitido consolidar simples estructuras físicas en centros culturales, cargados de afecto, y que ya son referentes del barrio. Son referentes ya sea para el turista que busca la gran obra arquitectónica o los eventos más

exóticos, o bien para las niñas que se reúnen allí todos los días para practicar los bailes que les enseñaron en el colegio, o para los señores que se encuentran para escribir cada semana sobre su barrio. Un barrio que sin duda alguna está cambiando, como cambia la ciudad y su idea sobre ella.

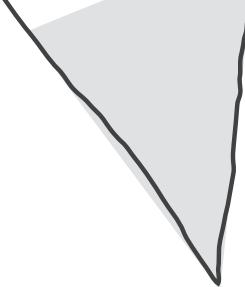


¹⁰ Frase emblemática bajo la que opera el Centro de Desarrollo Cultural Moravia: La casa de todos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcaldía de Medellín. (2014). Medellín, vida y ciudad. 10 recorridos. Medellín: Medellín todos por la vida.
- Alcaldía de Medellín. (2015). Relatos de la cultura. Medellín contada a partir de la creación. Medellín: Medellín todos por la vida.
- Bornacelly, J.A. (2015). La producción social del espacio bibliotecario. Un análisis socioespacial del Parque Biblioteca España. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Dammert, L. (2004). ¿Ciudad sin ciudadanos? Fragmentación, segregación y temor en Santiago. Revista Eure, (30) 91: pp87-96.
- Ezra Park, P. (1999). La ciudad y otros ensayos de ecología urbana. Barcelona: Del Serbal.
- Harvey, David. (2013). Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana. Madrid: Akal.
- Henao Libreros, J.J. (2014). Imagen Urbana e imaginarios urbanos en el “Nuevo Norte” de Medellín. (1995-2011). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Lefebvre, H. (1978). El derecho a la ciudad. España: Ediciones Península
- Ramírez Kuri, P. y Aguilar Díaz M.A. (2006). Pensar y habitar la ciudad: afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo. México: Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Simmel, G. (1977). La metrópolis y la vida mental. Revista Discusión, (2).
- Sennett, R. (1997). Carne y Piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. España: Alianza Editorial.
- Silva, A. (2006). Imaginarios urbanos. Bogotá: Arango editores.
- Sistema de bibliotecas públicas de Medellín. (2015). Tejiendo saberes. Reflexiones sobre prácticas de gestión social y cultural en las bibliotecas públicas de Medellín. (2015). Medellín: Colección Medellín Lectura Viva.





LOS CENTROS COMERCIALES,

NUEVOS LUGARES PARA LAS RELACIONES DE
PAREJA HETEROSEXUALES, UN ACERCAMIENTO
DESDE LAS MASCULINIDADES.

John Sebastian Buitrago Villa
jhons.buitrago@udea.edu.co

Resumen:

El presente artículo, plantea una reflexión en torno al fenómeno creciente de los centros comerciales en el Valle de Aburrá y cómo éstos han comenzado a jugar un papel determinante dentro de las relaciones sociales que se tejen, puesto que no son coñecidos sólo como espacio comercial sino también como espacio de encuentro. En consecuencia, el interés de la investigación gira en torno a la relación de parejas heterosexuales, planteando un acercamiento desde un enfoque de género, particularmente desde las masculinidades.

Generar una reflexión con este enfoque, permite indagar cómo la aparición de estos nuevos espacios influye en el entramado de relaciones, sociales y afectivas; qué los hace tan atractivos y por qué se posicionan como espacios de socialización y

legitimación. Para la realización de la investigación, se planteó una metodología cualitativa, la cual comprendió observación participativa, conversaciones y entrevistas a profundidad. Asimismo el ejercicio de investigación se realizó en tres centros comerciales: Centro Comercial Puerta del Norte, Centro Comercial Los Molinos y Centro Comercial Santafé.

Palabras clave:

Centros comerciales; masculinidades; espacios de socialización; parejas heterosexuales.

Abstract:

The present investigation proposes a reflection about the growing phenomenon of shopping centers in the Valle de Aburrá, and how these have begun to play an important role in building social relationships, since these are conceived not only as commercial spaces but also as a meeting space. The interest of the present investigation will focus on the relationships of heterosexual couples, proposing an approach from a gender perspective, particularly from masculinities.

Generating a reflection with this approach allows to investigate how the emergence of these new spaces influences the network of social and emotional relationships, what makes these so attractive, and why are these positioned as spaces of socialization and legitimization. For carrying out the present investigation, a qualitative methodology was used which comprised of participative observation, deep conversations and deep interviews. The investigation exercise was conducted in three shopping centers: Centro Comercial Puerta del Norte, Centro Comercial Los Molinos, Centro Comercial Santafé.

Key Words:

Malls; studies of masculinity; spaces for socialization; heterosexual couples.

Introducción

En los últimos años, la ciudad de Medellín ha sido testigo del crecimiento vertiginoso de la construcción de centros comerciales, hoy se rastrean aproximadamente 13 centros comerciales sólo en la ciudad de Medellín; si se amplía al Valle de Aburrá, la cifra aumentaría a más de cuarenta, la mayoría de estos centros comerciales no cuentan con más de diez años de inauguración.

Se resaltan además, como característica de estos centros comerciales, que no sólo comprenden espacios de consumo, como plataforma comercial, sino que también se constituyen como espacios o escenarios para el encuentro. En este sentido cobra importancia la presencia de restaurantes, zona de juegos, salas de cine y demás espacios para el ocio. Todo altamente controlado y regulado por el sistema de seguridad interno del centro comercial en cuestión. La creciente aparición de estos espacios se da en detrimento de la desaparición, cada vez mayor, de otros espacios como senderos, zonas verdes, parques, entre otros.

Desde esta perspectiva, no resulta extraño que la clase media medellinense haya aceptado los centros comerciales no sólo como un espacio donde se compra, sino también como un lugar donde se conjugan el ocio, elentretenimiento y la vida social. Así, para muchos medellinenses, el plan de fin de semana obligatoriamente incluye visitar estos establecimientos e invertir allí una considerable cantidad de tiempo (Berrio, 2014, p., 161).

Por tanto, el desarrollo de la presente investigación gira en torno a lo planteado anteriormente, el cómo la inserción de estos nuevos espacios en la ciudad configura las relaciones de pareja heterosexuales, al constituir un escenario para la socialización. Ahora bien, indagar por las razones y motivaciones para visitar estos “nuevos lugares” también conlleva a evidenciar una serie de espacios que han sido relegados a visitas esporádicas o por temas específicos.

Para la realización de la investigación, se plantea una metodología cualitativa, la cual comprendió observación participativa, conversaciones informales y entrevistas a profundidad semiestructuradas; el ejercicio de investigación se realizó en tres centros comerciales, a saber: Centro Comercial Puerta del Norte, ubicado en la diagonal 55 #34 67 barrio Niquía, municipio de Bello, este centro comercial linda con la estación Niquía del sistema Metro de Medellín, los barrios aledaños al centro comercial pertenecen a los estratos 2 y 3, se resalta además que es el centro comercial más grande del municipio de Bello; Centro Comercial Los Molinos, ubicado en la calle 30^a #82^a 26 en el barrio Belén las Mercedes, del municipio de Medellín, los barrios aledaños al centro comercial pertenecen al estrato 2, 3 y 4; Centro Comercial Santafé, ubicado en la carrera 43^a # 7 sur 170 en el barrio el Poblado de Medellín; los barrios aledaños al centro comercial pertenecen a los estratos 5 y 6. La escogencia de los centros

comerciales, señalados anteriormente, permite indagar sobre las diversas dinámicas ligadas a diferentes contextos socioeconómicos de la ciudad.

Para el análisis del ejercicio investigativo, se utiliza un enfoque de género, que siguiendo lo planteado por Graciela Infesta (1998) debe ser entendido como una categoría relacional, donde se deben contemplar las incidencias de un sexo en el otro, en tanto su comportamiento y construcción social. Así, la investigación plantea un acercamiento e torno a las masculinidades como procesos de construcción subjetivo e intersubjetivo. Al respecto Javier Omar Ruiz (2015) ofrece un recorrido en torno a la aparición del concepto de masculinidades como foco de reflexión en las ciencias sociales a partir de los estudios de género.

Ahora bien, plantear la masculinidad como un proceso de construcción social y cultural, implica reconocer las diferentes lógicas y códigos culturales en los cuales se fundamenta la masculinidad hegemónica para cada contexto específico, al respecto Elisabeth Badinter, (1993) y David Gilmore (1994) ofrecen un amplio recorrido etnográfico sobre el tema; a partir del cual resaltan diferentes mecanismos, que enmarcan el proceso de “ser y hacerse” hombre para diversas culturas; asimismo resaltan la importancia del tejido social como ente regulador y legitimador.

Por tanto, adquiere sentido indagar en cómo estos nuevos elementos, para este caso, centros comerciales, inciden en la forma convencional de ser hombre y cómo tiene lugar el despliegue de la masculinidad al habitar un espacio.

Sin más, el ejercicio investigativo parte de la pretensión de generar una

reflexión en torno a la masculinidad, atravesada por las nuevas dinámicas urbanas, en este caso los centros comerciales, y su importancia para la ciudad de Medellín, en tanto éstos respaldan un discurso sobre la construcción de ciudad.

Vitrina social

Hoy los centros comerciales comprenden un foco de reflexión para las ciencias sociales en general, ya que su crecimiento ha implicado la transformación de los mismos en espacios públicos, lugares donde se invita al relacionamiento, su formato se podría considerar como la reconfiguración o reinvenCIÓN del hipermercado, ya que si bien, se conserva un gran espacio para consumir, también se han implementado zonas, plazas, salones para el ocio, juegos, cines, entre otros.

Esta aparición vertiginosa de los centros comerciales ha calado en la retina de los habitantes de la ciudad, ya que comprender un imaginario de ciudad implica la presencia de un centro comercial, es decir dentro del imaginario colectivo de los habitantes, la ciudad está íntimamente ligada a la idea de centro comercial.

Ahora bien, esta construcción acelerada de centros comerciales en la ciudad no es gratuita, hace ya varios años la ciudad de Medellín viene posicionándose como una “marca”, en la cual se resalta una ciudad limpia, segura, innovadora, etcétera; dejando atrás el estigma de una ciudad permeada y sucumbida por el narcotráfico y la violencia de los años 90. Bajo este cambio de imagen

que ha experimentado la ciudad, los centros comerciales se potencian como espacios públicos, ideales para compartir y encontrarse con los demás, en este sentido (Jaén, 2013) afirma:

Ahora la ciudadanía se “vive” en los malls comerciales. En ellos la gente camina, respira, compra, ven algo verde, disfruta de fuentes, juega con sus hijos, come, ve gente linda, va a cine, participa de programación cultural, y se encuentra con sus amigos. (p., 43).

Es decir, finalmente los centros comerciales replican y amplifican un discurso institucional de ciudad, al mostrar un estilo de vida ideal-característico de la ciudad de Medellín.

Si bien los centros comerciales invitan desde el discurso al encuentro con los demás y a compartir; en realidad, en la práctica, imposibilitan la creación de nuevas relaciones, pues de acuerdo con lo planteado por Richard Sennett (1997) la ubicación lineal de las tiendas, su disposición en el espacio y los grandes corredores, incitan a un flujo constante de personas, cada una ensimismada en lo suyo; además la disposición espacial de todos los elementos: flujo de personas, letreros, tiendas, etcétera. Genera una sobre estimulación de los sentidos, lo cual a la larga y siguiendo lo expuesto por Georg Simmel (1977) deriva en una actitud *blasée* por parte de los individuos, entendida esta actitud como un estado de indiferencia hacia los demás; en esta medida se podría señalar que los centros comerciales no son lugares para conocer personas, son lugares de paso, llegada o encuentro para grupos de personas pre establecidos.

En esta construcción de ciudad, Medellín resalta la importancia de la infraestructura como eje central de su crecimiento; no es gratuita o aislada la aparición de proyectos como: Parques Bibliotecas, Sistemas de Transporte Masivos, Escaleras Eléctricas, Parques del Río, entre otros. Proyectos que apuntalan a Medellín como una “marca”, una imagen que se congele en la retina de sus habitantes y del mundo, esta transición pretende dejar atrás la Medellín de los años 90 arrasada por el narcotráfico y cuyas entrañas se gestó o se agudizó el sicariato.

Por otra parte, la movilidad implica un reto para cada ciudad, bajo este parámetro los centros comerciales ofrecen un escenario donde se puede acceder a gran variedad de cosas: alimentos, entretenimiento, restaurantes, ropa, calzado, entre otros. Pero además ofrecen una ficción de seguridad, lo cual en un contexto como el de la ciudad de Medellín, azotada durante años por la violencia, se convierte en un gran atributo, muestra de ellos es que al interior de estos centros comerciales se ubiquen joyerías, bancos, cajeros, etcétera. Así, estos espacios han comenzado a reconfigurar la construcción de la ciudad y las dinámicas en la vida urbana, como lo advierte (Park, 1999)

Los medios de transporte y de comunicación, los tranvías y el teléfono, los periódicos y la publicidad, los edificios de acero y los ascensores -de hecho, todas esas cosas que tienden a acentuar al mismo tiempo la concentración y la movilidad de la población urbana- son los principales factores de la organización ecológica de la ciudad. (p., 49).

Supuesto lo anterior, ¿qué implica para la cotidianidad de las personas el visitar un centro comercial y más precisamente cómo influye en el despliegue de la masculinidad vivir la ciudad a través de los centros comerciales?

Sin dejar espacio a dudas, como lo señalaron la mayoría de las personas indagadas sobre el tema, el poder visitar un centro comercial implica un estatus social, pues en palabras de un interlocutor: “el que viene acá es porque tiene con que comprar por lo menos un batido” (Participante hombre, 18 años). Más aún, se podría rastrear un orden vertical de prestigio adquirido al visitar un centro comercial determinado, es decir, a mayor estrato económico pertenezca un centro comercial mayor será el estatus que éste represente para las personas que lo visitan, pues denota un poder adquisitivo superior.

En consecuencia, poder visitar un centro comercial con una pareja cobra importancia para la construcción social e individual de masculinidad, pues la masculinidad es entendida y abordada teóricamente como una demostración constante de capacidad, en este sentido se resaltan los trabajos de Michael Kimmel (1992) y Elisabeth Badinter (1993), por tanto un centro comercial constituye un escenario ideal para el despliegue y satisfacción de necesidades internas y externas, es decir, estos espacios le permiten a los hombres reafirmar su masculinidad mediante el poder adquisitivo, satisfacer unas necesidades íntimas de identidad, de ego y además reafirmar una posición de poder respecto a su pareja y ante la sociedad en general.

Otro punto de reflexión significativo consiste en que para las personas de

más bajos recursos económicos los centros comerciales se convierten en una forma de conocer la ciudad y referenciarla espacialmente. Lo anterior muy ligado al estatus que se adquiere al poder visitar diferentes centros comerciales alejados del más próximo a la vivienda; en otras palabras, las personas consultadas de estratos económicos bajos señalan que les gusta visitar otros centros comerciales, no sólo el que está cerca de su vivienda sino “ir a los del poblado o los de envigado, esos son más lindos” (Participante mujer, 20 años). El hecho de ir a conocer centros comerciales fuera de su barrio y por ende fuera del alcance de muchos de sus habitantes-vecinos genera una suerte de orgullo, que a su vez se traduce en reconocimiento por parte de los demás habitantes del sector.

Así mismo, el visitar otros centros comerciales alejados del lugar de residencia constituye una forma de conocer la ciudad, las personas indagadas manifiestan conocer x o y barrio, pero al rastrear más a fondo sólo conocen el centro comercial que queda en ese lugar. Lo anterior señala la importancia no sólo de la accesibilidad, sino de la carga social y simbólica de los centros comerciales.

La visita a los centros comerciales se posiciona como una actividad de pareja para los varones indagados, pues según comentan, es un espacio donde “todos te están viendo” (Participante Hombre, 25 años), en este sentido salir o asistir allí con una mujer puede generar rumores sobre su estado como pareja.

En congruencia a esto, se puntualiza en la problemática que constituye frecuentar estos espacios con una mujer diferente a la pareja, pues “no sabes quién te puede ver e interpretar

mal” (Participante Hombre, 22 años). Además, se rescata la importancia de “dejarse ver con la pareja” (Participante Hombre, 25 años) en lugares concurridos como reafirmación de la unión que existe entre ambos, es decir, los centros comerciales como una suerte de “vitrina social”, donde todo ves y todos te ven.

Lo anterior, sugiere preponderar la importancia de la heterosexualidad como reafirmación de la condición masculina, pues no sólo se da importancia como ya se señaló, al hecho de tener una pareja y “presentarla” a la sociedad por medio de estos espacios frecuentados, sino también reafirmarse como sujetos heterosexuales, lo cual siguiendo lo expuesto por Louis-Georges Tin (2012) constituye uno de los puntos fundamentales para constituirse y ser considerados “verdaderos hombres” dentro de la sociedad contemporánea, visión claramente estereotípica, y en este sentido se rescatan testimonios como “uno solo va con la mujer, no con otro hombre, para qué, sería muy raro” (Participante Hombre, 25 años); “si uno va con un amigo, bien, pero va a algo específico, con una mujer uno puede ir a pasar la tarde” (Participante Hombre, 23 años).

Los centros comerciales ofrecen una seguridad que difícilmente se podrá encontrar en otro espacio de la ciudad, pues cuenta con cámaras, vigilantes, perros, entre otros. Por tanto se facilita para las parejas jóvenes poder asistir a estos espacios, ahora bien; esta ficción de seguridad, y digo ficción a razón de que un centro comercial se concibe o se construye en el imaginario de las personas como un lugar seguro, pero ¿qué tan seguro es realmente?, ¿hasta qué punto se puede proteger a las personas en un flujo constante?

Todo el aparataje logístico y tecnológico de los centros comerciales ofrecen una imagen de seguridad sin fisuras, algo que se desborda en la realidad, pues se hace imposible manejar masas tan grandes de personas en flujo constante, se encuentra entonces una paradoja: el centro comercial debería garantizar el cuidado de sus visitantes, pero ¿quién o cómo se garantiza hasta qué punto se cumplen estas garantías?

Reflexiones finales

El ejercicio de investigación permitió evidenciar varios fenómenos, que, a la luz del desarrollo conceptual de diferentes autores, se amplifican como focos de reflexión para el análisis planteado.

En consecuencia, y de acuerdo con Richard Sennett (1997) los espacios de la ciudad han mutado de una dinámica interna a una externa, los lugares de socialización se reconfiguran y se abren a la calle, transformando ésta en parte del paisaje, pero a su vez los espectadores también se convierten en parte del paisaje para los transeúntes de la calle, ahora bien, los centros comerciales retoman ambas dinámicas: la movilización interna y externa, aunque de manera más tácita, pues no están abiertos completamente a la calle, se podrían considerar como un espacio cerrado, con un flujo interno, pero al ser espacios de acceso masivo, constituyen lugares abiertos para “ver y ser visto” como lo señala un interlocutor; es decir, también dentro de estas dinámicas internas los observadores se convierten en paisaje y viceversa. En este sentido se podrían pensar los centros comerciales como “vitrinas

sociales”, lugares en los cuales se vende y se compra un tipo ideal, no solo de ciudad, sino también de habitantes al permear la subjetividad individual.

Siguiendo esta misma línea y retomando las voces indagadas, uno de los pasatiempos al visitar un centro comercial es deambular por él, recorrer sus vitrinas, estantes, etcétera. Y en este viaje absorber elementos, o imágenes de lo que se quiere y se proyecta para la vida, sea solos o en parejas, en otras palabras, imaginarse su propia vida con los productos que se están exhibiendo en el lugar. Así, los centros comerciales también ejercen una presión sobre los sujetos, en esta medida Sergio Paz (2004) señala que los centros comerciales posibilitan “internalizar recursos que permiten a los jóvenes clasificarse y clasificar a los demás, en línea con un consumo determinado” (p. 110). Este consumo está orientado hacia la construcción de una estética particular y de una imagen hegemónica de lo correcto. Sin embargo y retomando a Paz (2004), también implica una construcción estereotipada de los demás, medida en los niveles de consumo y acceso a diferentes productos o servicios.

De acuerdo con lo anterior, los centros comerciales ofrecen unas lógicas y dinámicas particulares, dentro de las cuales el despliegue de una masculinidad hegemónica se implanta y reproduce, sin embargo, no es preciso señalar que todo el aparataje que comprende la operación y funcionamiento de un centro comercial se pone al servicio de un despliegue particular de masculinidad. Aunque sí tendría validez señalar la forma en la que los sujetos masculinos se apropián de dichos espacios para

demostrar, mantener y fortalecer su imagen, viril, ante el tejido social.

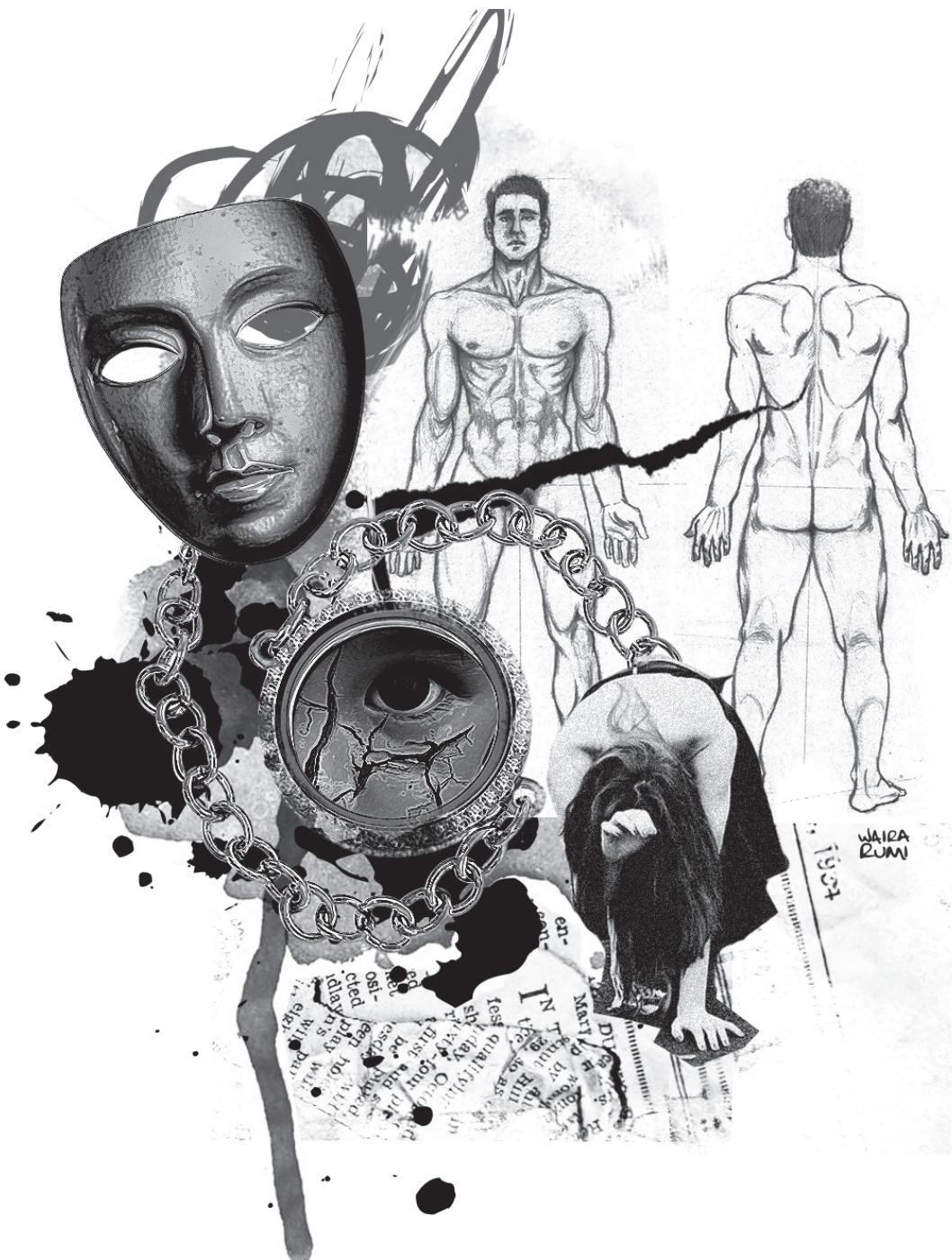
Por tanto, el ejercicio investigativo planteado solo constituye un breve acercamiento a un fenómeno latente dentro la cotidianidad de ciudad, con la cual se pretendió identificar ciertos matices, algunos muy sutiles, bajo los cuales se reproduce, no sólo un imaginario de ciudad, sino también de masculinidad, enmarcada dentro de los espacios en los cuales se despliegan como sujetos sociales y/o afectivos.

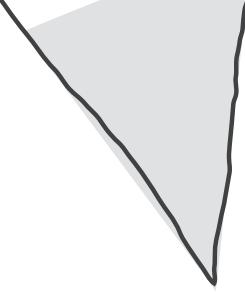
Para finalizar, es importante resaltar la influencia de los centros comerciales como espacios de encuentro y socialización, más aún para personas de estratos económicos bajos, pues se convierte en “el club de los sin club”, sujetos que al no tener recursos para realizar otra actividad o por distraerse observando un flujo constante de personas, del cual son parte, asisten frecuentemente a estos espacios.



BIBLIOGRAFÍA

- Badinter, Elisabeth. (1993). *XY, la identidad masculina*. Bogotá, Colombia. Editorial Norma S. A.
- Berrio Meneses, Carlos Mario. (2014) ¡Vamos al Centro Comercial! Consumo y visualidades del miedo en la Medellín contemporánea [Archivo PDF]. Medellín. Recuperado de <http://revistas.udem.edu.co/index.php/anagramas/article/view/1187> [Consultado 1 Mayo 2016].
- Gilmore, D. D. (1994) *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*. España. Paidós.
- Infesta Domínguez, Graciela. (1998). “La relación entre los estudios sobre reproducción y los estudios de género.” En. Lerner, Susana, ed., varones, sexualidad y reproducción. Diversas perspectivas teórico-metodológicas y hallazgos de investigación. México. El Colegio de México.
- Jaén, Sebastián. (2013). “Mall-dellín: La ciudad de los centros comerciales.” [Archivo PDF]. En. Revista Ingeniería y Sociedad. No. 6. Medellín. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/ingeso/issue/view/1556/showToc> [Consultado 1 Mayo 2016].
- Kimmel, Michael. (1992). “Producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes.” [Archivo PDF]. En. Fin de siglo, género y cambio civilizatorio. http://www.popularesydiversas.org/media/uploads/documents/investigacion/subtema_1_genero_y_cambio_civilizatorio.pdf [Consultado 15 Mayo 2016].
- Park, Robert Ezra. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. España. Ediciones del Serbal.
- Paz, Sergio Daniel. (2004). “Los jóvenes y la redefinición local del consumo.” [Archivo PDF]. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22362004000200005&script=sci_arttext [Consultado 1 Mayo 2016].
- Ruiz Arroyave, Javier Omar (2015) *masculinidades posibles, otras formas de ser hombre*. Primera reimpresión. Colombia. Ediciones desde abajo
- Sennett, Richard. (1997). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización*. España. Alianza Editorial.
- Simmel, Georg. (1977). *La metrópolis y la vida mental*. [Archivo PDF]. Recuperado de http://www.bifurcaciones.cl/004/bifurcaciones_004_reserva.pdf [Consultado 10 Feb. 2016].
- Tin, Louis-Georges (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Argentina. El cuenco de plata.





EL DEVENIR TRANSMASCULINO:

CONSTRUCCIÓN CORPORAL Y DISCURSIVA DE HOMBRES TRANS EN MEDELLÍN

Laura Oviedo Castrillón
lauraoviedocastrillon@gmail.com

Resumen:

Este artículo busca dar cuenta de la relación de interdependencia entre los procesos de construcción corporal y discursiva de algunos hombres trans que habitan Medellín. Para esto será necesario redefinir los conceptos del cuerpo y el espacio, no como entes pasivos, ni dados, sino que se constituyen y redefinen constantemente en el proceso histórico. Por ende, para dar cuenta de las diversas maneras de transitar, vivir, sentir y habitar la ciudad, será necesario describir las implicaciones familiares, sociales, políticas, económicas y tecnológicas en cada hombre trans, dependiendo de su edad, el nivel académico y la clase social, para poder vislumbrar cómo se enfrentan a las dificultades de develar las contradicciones de la supuesta coherencia entre sexo, género, deseo y placer.

Palabras clave:

Construcción corporal, construcción discursiva, hombres trans, Medellín, trasmasculinidad.

Abstract:

This article seeks to give an account of the relationship of interdependence between the body –processes and discursive construction of some men-trans who live in the Medellín. For this it will be necessary to redefine the concept of the body and the space not as entities liabilities, nor given, but they are and they constantly redefined in the historical process. Therefore, to account for the different ways to travel, it will be necessary to describe the family, social, political, economic and technological implications in each man trans, depending on their age, academic level and social class, to be able to glimpse how are facing the difficulties of uncovering the contradictions of the so-called coherence between sex, gender, desire and pleasure.

Key words:

Body construction, discursive construction, men-trans, Medellín, Transmasculinity

Introducción

Este proyecto hace parte de mi trabajo de grado, el cual dio cuenta de los procesos de concepción corporal y construcción discursiva de hombres trans en las ciudades de Medellín y Bogotá D.C., a partir de las implicaciones familiares, económicas, educativas y de salud que posibilitan o imposibilitan dicha construcción. De ahí, que en este artículo se retomarán las experiencias de hombres trans que habitan Medellín y cómo se construyen lazos de amistad, de apoyo emocional y se comparte la información por Internet, como espacios que les abren el espectro de cómo se vive la transmasculinidad en otros lugares del mundo.

En primer lugar, es necesario aclarar que si bien la propia categoría de “hombres trans o transmasculinos” se irá ampliando o desvaneciendo a partir de las experiencias de los sujetos de estudio, es necesario explicar el concepto con el cual he partido. Así, se entiende que son “personas que han sido asignadas como mujeres, pero construyen su identidad como hombres o de manera masculinizada” (CNMH, 2015:22), cuyas condiciones de existencia se ven marcadas por haber sido criados como mujeres. Además, sus diferencias lo resaltan por su participación diferencial en ciertos espacios, en juegos y en deportes, como se podrá evidenciar.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta que al hacer referencia a la construcción corporal no asumo el cuerpo como un ente pasivo “sobre el cual se

circunscriben los significados culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma.” (2001: 58) Como lo pone en discusión y explica Judith Butler, sino que en sí mismo el cuerpo es una construcción, independientemente si son hombres trans, *queer*, indígenas, afrocolombianos etc. Es decir, el cuerpo ya no sería posible pensar como un contenedor, como lo dado, lo biológico, lo innato, lo hecho por una mano divina, sino como una sustancia material que está histórica y espacialmente determinada, y que a su vez configura otras espacialidades desde su corporalidad.

En ese mismo sentido, el cuerpo produce espacios, en tanto cuerpo vivo-dio, pues esto no es algo dado que puede ser medido matemáticamente, ni está ahí para asirse, se produce y también se transforma en términos de José Luis Pardo (1992). Esta similitud en la manera de comprender el cuerpo y el espacio también está dado en que como cuerpos, ocupamos un espacio (pre-establecido tecnológicamente, social y culturalmente), porque existir implica un “estar ahí”. En esa medida nuestra existencia es espacial porque somos cuerpo(s), por lo tanto, la pregunta alrededor del cuerpo necesariamente es una pregunta espacial, por el lugar que ocupamos y cómo nos interrelacionamos en y con él (Pardo, 1992). La manera de habitarlo, delimitarlo, organizarlo y de experimentarlo (olfativa, visual, táctilmente) corporalmente, está

necesariamente relacionado en la manera como ha sido política, económica, social y culturalmente establecido.

En consecuencia, se entenderá la ciudad no solo como una estructura física de cemento, semáforos, calles, edificios, sino también que se constituye gracias a una organización moral, un tono moral que no es inmutable, ni estático como asevera Ezra Park (1999). Ejemplo de esto, fue cómo a principios del siglo XX en Medellín se vivía en un aislamiento geográfico y social, lo cual fue contrarrestado por el ferrocarril cuyo principal puerto terrestre fue Guayaquil. La llegada de diferentes tipos de personas que empezaron a habitarlo, lo convirtió en el primer lugar en donde se reconoció la presencia de homosexuales (Bedoya, P. & Múnera, S., 2014:79). Guayaquil, la Plaza de Cisneros y la Estación del Ferrocarril, adquirieron un tono moral, tanto como espacios de socialización clandestina de seres abyectos, como espacios de exclusión y de creación de guetos sociales por las prácticas sexuales y las identidades de género de los “dañados” de la época.

Lo anterior también da cuenta de cómo ese proceso histórico de lucha por espacios de solidaridad, reconocimiento y despenalización¹ de la homosexualidad a mediados del siglo XX, ha permitido unos procesos de organización más desarrollados de los grupos de hombres homosexuales, con mayor cohesión interna y control, lo cual genera diferencias de poder (Elías, 2003) dentro de la misma “comunidad LGBT”. En efecto, ha sido necesario que algunos tomen la palabra y digan “aquí estamos nosotros”, como lo ha intentado Agueda Gallego Ospina en la Alianza Social LGBTI y en la organización de la semana de la Diversidad del 2016, o como lo manifiesta en varios encuentros sobre el tema de “Diversidad” Maximiliano Arango, reconociéndose públicamente como hombre trans.

A su vez, la organización de hombres trans se dificulta porque no se conocen entre ellos y/o prefieren hacer sus tránsitos en solitario, a diferencia de las mujeres trans que se

¹ “La promulgación del Código Penal de 1936 instituyó el delito de “acceso carnal homosexual”, el cual establecía que las relaciones homosexuales entre varones eran un delito punible”. (2015:71). Fue solo hasta 1980, que el código penal fue derogado, pero hay que tener en cuenta que “En cuanto a las identidades transgénero, para las autoridades no estaba clara la diferencia entre personas con orientaciones sexuales no normativas y personas con identidades de género no normativas, así que desde su mirada ambas estaban recogidas en la idea de “homosexual”. Sin embargo, existió una disposición adicional relevante en cuanto a la penalización de las personas transgénero. Cuando se promulgó el Decreto 522 de 1971 con el que se restableció la vigencia del artículo 323, se promulgó que “El que en sitio público o abierto al público ejecute hecho obsceno, incurirá en arresto de uno a seis meses” (Código Penal, 1971, citado en Bustamante, 2008, página 127).

organizan políticamente, quizás porque a los hombres trans que trabajaron en este proyecto no los echaron de sus casas como sucede en el caso contrario. Para el 2016 solo había un grupo de apoyo de hombres y mujeres trans llamado *Transeres*, el cual tiene una apuesta social, especialmente, para que esos tránsitos puedan hacerse con acompañamiento psicológico, también para la familia y logre transitar con ellos. Vale aclarar que en su mayoría son mujeres trans, contrario a lo que sucedió al año siguiente cuando algunos pertenecientes al grupo de apoyo forman el colectivo *Trans Disidentes* con apuestas de activismo social, formación y capacitación en distintos escenarios institucionales.

En los espacios urbanos estos hombres trans adoptan una serie de gestos, formas de caminar, posturas, vestuario, tono de voz, con el objetivo de diferenciarse de lo que se les ha asignado, y a la vez de parecerse físicamente a lo que se espera que es verse como un “hombre”. Obviamente, hay una que otra excepción como la apuesta política de Hombres en Desorden en Bogotá que se reconocen como “hombres con tetas”, o más fuerte aún, cuando Maximiliano reivindica su cuerpo como socialmente se interpreta de “mujer”, pero se autodenomina como hombre. No busca la diferenciación social a través de las hormonas, las cirugías, sino a través de las prácticas discursivas que nos constituyen y delimitan.

Esta ambigüedad en un mundo construido de forma binaria y dicotómica (hombre/mujer, masculino/femenino, etc.) genera una mayor vulneración y resistencia, porque permite evidenciar cómo las normas reguladoras a través de las cuales surgen y están habilitados los

sujetos, deben necesariamente reiterarse porque los cuerpos no las acatan completamente (Butler, 2002). Por ejemplo, *“pareces una machorra”* o para algunos que los sigan tratando en femenino o con el nombre jurídico, mantiene la discriminación y promueve la exclusión dentro de los grupos cercanos. Lo anterior, se convierte en herramientas de control social, cuyo orden debe ser reestablecido en la medida que el “nosotros ideal” se ve atacado y esa fantasía colectiva comienza a desnaturalizarse y redefinirse (Elías, 2003), porque también “hay hombres con tetas y vagina”, hombres con nombres femeninos, hombres con voz aguda, hombres sin fuerza, hombres afeminados, hombres sin vello; hasta esa misma categoría se ha cambiado, a medida que más personas redefinan lo que es ser hombres trans.

Saliendo del clóset trans o ¿del “sótano trans”?²

El trabajo de campo fue posible por el contacto con Walter Bustamante quien ha trabajado mucho con los sectores LGBTI en la ciudad de Medellín y me contactó con Maximiliano, un hombre de 45 años, abogado y defensor de los Derechos Humanos, quien es una figura visible en la ciudad y pertenecía al grupo de apoyo *Transeres*, integrado por hombres y mujeres trans. Gracias a él conocí a Tony Ardila, un chico de 18 años que vive en Bello y fue personero en el 2016 del Colegio Carlos Pérez Mejía,

² “Salir del sótano” es una expresión metafórica utilizada por Maximiliano Arango, porque considera que las personas trans no salen de la misma manera que los homosexuales, sino que es más complicado hacer un tránsito y tomar esa decisión por las implicaciones sociales, económicas y familiares.

allá mismo. También por compañeras de la universidad pude conocer a Laura Tatiana Arias Ramírez, quien prefiere ser llamado Tato, tiene 20 años y es estudiante de Ingeniería Sanitaria de la Universidad de Antioquia; y finalmente, Agueda Gallego Ospina, una activista y directora de la Mesa de la comuna 3 Divergéneros que se encuentra en un proceso de construcción y de ir tomando fuerza para empezar a hacer procesos de reconocimiento y respeto dentro de la comuna y en la ciudad.

Ahora bien, las cuatro personas anteriormente mencionadas viven, sienten y expresan sus tránsitos completamente diferentes, por sus distancias generacionales, el nivel de escolaridad, la clase social, el entorno familiar, y la ciudad-barrio que han habitado. En ese sentido la pregunta acerca de ¿qué hombre quiero ser yo? Se vuelve vital y a la vez se transforma en ese mismo proceso de tránsito, porque no es necesariamente solo el “querer”, sino el “poder ser”. Entonces surge la pregunta ¿de qué manera se manifiestan las normas de género en los tránsitos de los hombres? Teniendo en cuenta la paradoja que entrañan las propias normas que en términos de Judith Butler las necesitamos “para vivir y para vivir bien, y para saber en qué dirección debería transformarse nuestro mundo social, [pero] también estamos constreñidos por normas que a veces nos violentan y a las que debemos oponernos por razones de justicia social.” (2006:291).

Esta es la paradoja en la cual nos encontramos todos los individuos, pues no podemos estar fuera de las normas, pero eso no implica que estas sean inmutables. Como lo señala implícitamente la anécdota de Tony:

[...] Yo desde chiquito sabía que tenía una atracción diferente a las demás niñas, por así decirlo, pues me sentía atraído por las niñas y eso me preocupaba. Y otra cosa que también me preocupaba en esa corta edad era que yo siempre que me iba a acostar me imaginaba a mí como un niño y no sabía por qué. Mi futuro yo siempre me lo imaginaba siendo yo un hombre y todo eso. A medida que fui creciendo y como decía, la gente va imponiendo unos caminos, yo sabía que yo era una mujer entonces que debía irme por ese camino de que no podía seguir imaginándome esas cosas que no se podían hacer. (Conversación, 16 de mayo de 2016).

Estas dos situaciones que preocuparon a Tony confirman dos normas: primero cómo la heteronormatividad, es decir la norma que “presupone que la orientación hacia las personas ‘del sexo contrario’ es la única posibilidad legítima de construir la sexualidad y el deseo” (López Oseira, R. & Bedoya Molina, P., 2014:13). Es una norma que como preocupa, limita la manera en que nos relacionamos con los demás seres, pues se posiciona como la única manera correcta en que los deseos y las sexualidades deben ser orientadas, y esto se manifiesta de manera más restrictiva y agresiva para quienes no se ajustan a las identidades y sexualidades heteronormativas. Vale aclarar que la orientación sexual es diferente del proceso de la identidad de género, pues este último implica entender que hay sujetos que se reconocen y se sienten como fueron asignados al nacer, que serían los *cisgénero*, y otros que se reconocen y se sienten como *no* fueron asignados, que serían los *transgénero*.

Segundo, que Tony decidiera en su corta edad que no podía seguir imaginándose esas cosas, lleva a los hombres trans a un proceso de frustración y angustia, aún más cuando deben enfrentar durante su adolescencia una serie de cambios físicos con los cuales no se sienten completamente identificados y que deben asumir como un paso fundamental en la construcción social de que “ya se es una mujer”. Cuando nuestro mundo imaginario se ve cooptado por las normas sociales y culturales se da cuenta cómo la norma determina nuestra propia percepción, produciendo un cuerpo que ha sido gobernado bajo el término de mujer-femenina, lo cual devela cómo “El ‘sexo’ no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese ‘uno’ puede llegar a ser viable” (Butler, 2002: 19). Es decir, ese ‘uno’ puede llegar a ser un sujeto inteligible culturalmente, lo cual implica ser reconocido y aceptado socialmente como ‘humano’ en términos butlerianos.

En ese contexto, realizar un tránsito como hombre joven hoy en día, no es lo mismo que en los años ochenta del siglo XX, donde el término según Agueda Gallego (43 años) no había sido escuchado, ni mencionado en algún programa de televisión, libro, revista o de alguna persona, de lo que se escuchaba era de la revolución sexual de gays y lesbianas, y de cómo el VIH los estaba matando. Las mujeres masculinizadas o quizás los hombres trans por varias décadas han sido llamadas(os) “*las camioneras*” y “*las machorras*” lo cual generaba un estigma social. Por ejemplo en la escuela, relacionarse con ella representaba, y aún en el

2017, un contaminante para las demás mujeres, porque tendría “el poder” de convertirlas en lesbianas, lo cual manifestaba en términos de Norbert Elías que “en el fondo se encuentra el miedo al contacto con un grupo que a los propios ojos, así como a los de los compañeros del grupo es anómico” (1968:250).

Efectivamente, las diferencias generacionales marcan distancia y matices en las maneras en que se han llevado a cabo los tránsitos como explica Maximiliano:

[...] O sea, yo como adulto ya tengo una aprobación dentro de ese dispositivo de verificación llamado sociedad, ni siquiera estoy hablando del Estado, no, del otro que es igual a mí. Yo ya tengo unos logros, ya tengo una carrera, ya tengo un nivel x profesional, ya tengo unos clientes, ya tengo un nombre, bueno. Pero cuando yo decido hacer un tránsito yo tengo que empezar a calcular, que eso a lo mejor se va a perder y que me va a tocar dejar ir, renunciar, entonces, pero yo ya tengo obligaciones económicas, yo ya no dependo de mi madre (Conversación, mayo 2016).

Por ende, resalta que la fuerza temeraria de los jóvenes les permite hoy en día hacer unos tránsitos hormonizados y con cirugías como muchos lo desean, buscando ser sujetos viables y reconocidos socialmente como hombres. A pesar de los inconvenientes del propio sistema de salud para atender a los hombres trans, como ha tenido que enfrentar Tony a sus 18 años de edad. Primero, los argumentos han sido que no hay citas con el endocrino, lo que ha llevado a una automedición, y segundo, aprender a hacer tutelas

para exigir la cirugía de la mastectomía a una Empresa Prestadora de Salud (EPS) que está en quiebra y prefiere argumentar que es algo “estético”, después de conocer la siguiente historia:

[...] Cuando ya entré a décimo yo ya había probado más que todo, pues la venda gruesa, la venda delgadita y ninguna pues, pues las dos me incomodaban y aunque se veía más plano el tórax, igual se veía raro. Entonces opté por algo más agresivo, pero que me ayudaba, físicamente me veía totalmente plano, y empecé a utilizar lo que es la cinta adhesiva [...] eh por esto fue que mis padres también se despertaron a ayudarme más, vieron que no era un capricho, pues porque una cinta, cualquiera no se la aguanta para decir que es un capricho. Entonces, pero yo sin eso ni siquiera soy capaz de salir a la tienda, ni que con un buzo y que no se me note, no. Yo así sea a la tienda tengo que irme como me siento por dentro, sin eso (conversación, mayo 2016).

Esa búsqueda dolorosa por ser diferente de lo que han construido de su fenotípico, la lucha por mostrar a los otros que él es él, y se siente y vive en masculino, no de otra manera. A pesar de que otros hombres los quieran feminizar, para invalidar su ser y su proceso. Así, se reconfigura y se activa el orden binario heteronormativo, es decir que aún no logran “pasar” (Prada y otros, 2012, citado en CNMH) como hombres, en este caso. Lo señala Tato Arias Ramírez que la gente los identifica más como “Chicas lesbianas machorras” que como hombres transgéneros, por eso un esfuerzo tan ferviente para que los reconozcan como un par, como le pasó a Tato Arias mientras caminaba:

[...] Al salir a la calle, yo sentí que la mirada de los hombres o yo sentí eso en particular, pues de algunos había algo que me intimidaba, como que me retaba, como que me exigía *pues, si sostan macho demostrame qué tan macho eres*. Entonces yo sentía que por ejemplo en el Centro, yo tenía que caminar con paso firme, con la mirada recta, no bajarles la mirada, eso era como demostrar como cierta...cierta sumisión, miedo. Entonces era como desgastante energéticamente, como querer comparar con machos, como quererse comparar con los hombres, y yo llegué a la conclusión que yo no soy un hombre, yo soy un hombre transgénero, entonces yo no tengo por qué equipararme (Conversación, abril 2016).

Esa experiencia lo llevó a entender que su construcción masculina no se tiene por qué equiparar con las de otros hombres, y que para la gente es difícil no encajonarlos en “el deber ser un hombre si tanto lo quiere”, pues se reproducen los estereotipos como en el hogar de Tato, quien lo denomina como “pasar por una segunda adolescencia” porque le exigen ciertas cualidades en lo referente a la fuerza, por ejemplo. O en casos más violentos donde el juego de tocarse las tetillas entre hombres, se le haga a un hombre trans como a Tato, a quien nunca le han gustado esos juegos bruscos, ni de tratarse a los golpes, entonces los amigos lo asumen como un par. No obstante, es necesario tener en cuenta que si bien buscan ser reconocidos, también buscan el respeto de las diferencias en sus masculinidades.

Estas diferencias están marcadas, por sus corporalidades y por cómo han

sido socializados diferencialmente de acuerdo a un dimorfismo de género, lo cual también se manifiesta en reacciones ante las dinámicas sociales que pueden retrasar los procesos, como es el miedo:

[...] Como que no falta el loco, que lo pueda ver a uno en la calle y *ab, a esta no le gustan los hombres, vamos a enseñarle lo que es estar con un hombre, así*. A mí también me da mucho miedo por ese lado y también me daba miedo por el lado de mi novia, porque como ella vivía por una parte que es como una parte periférica de la ciudad y uno pues sabe que pasan haciendo limpieza social, entonces si a ella la veían conmigo, andando por ahí, por esos sectores, la podían incluso hacer daño (Conversación, Abril 2016).

En consecuencia, Tato no se había podido motilar por el miedo que sentía hacia su compañera y hacia sí mismo, que si bien hay evidencias de la violencia llevada a cabo en los barrios de Medellín por grupos ilegales contra personas LGBT, en otras circunstancias el miedo ha sido enseñado por las madres a sus “hijas” como el no salir hasta tarde en la noche, no andar sola, etc., violencias legitimadas dentro de un mismo sistema moderno/colonial de género³ (Lugones, 2008). Lo anterior evidencia, cómo su tránsito le ha dado cierta libertad de movilidad que le ha permitido a él ser más autónomo y sentirse más tranquilo en los espacios de la ciudad (Sennet, 2003) a diferencia de sus compañeras

³ “Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales.” (Lugones, M. 2008:78)

que aún sienten miedo al salir de noche por ciertas zonas de Medellín.

Aclaro, que así tengan la apariencia masculina no los exime de las violencias y discriminaciones, pero se percibe distinto el entorno, y más cuando la posición política es no hacerse ninguna intervención quirúrgica, ni de hormonas; como lo evidencia Maximiliano:

[...] Yo no le voy a seguir el cuento al sistema [...] yo soy abogado le administró los derechos a muchas personas, incluso prácticamente hasta la vida ¿cierto? [...] Y yo para disponer de mi cuerpo tengo que irle a pedir concepto a un psiquiatra, pues eso no tiene ninguna lógica (Conversación, mayo 2016).

Su discrepancia con el protocolo para operarse o para hormonarse, lo ha llevado a decidir que su construcción masculina, por el momento, no tiene que pasar por la inyección, ni el quirófano, sino que pasa por el discurso, por la manera como lo reconocemos y respetamos su posición política. En tal caso, él por su cuerpo de hembra tiene que calcular también los peligros del cuerpo de las hembras, cuyos cuerpos son visitos como objetos de la mirada, el deseo y la posesión de un “otro” masculino. Sin embargo, también ha percibido el “ascenso social de ser hombre”, no sabe si es por el cambio en la forma de ser pues era tímido, penoso e introvertido, y ahora es todo lo contrario extrovertido, atrevido, conversador; o si es por el “inconsciente social” como lo llama él, que asume lo masculino como superior.

Este proceso de auto desplazamiento psicológico, da cuenta que el tránsito no solo implica transformaciones

corporales en la apariencia, sino que a su vez es un arduo proceso de “tránsito espiritual” como lo denomina Maximiliano, en donde se deben resolver preguntas de la existencia y sus respuestas impulsan a estos seres a buscar qué es lo que no cuadra del todo, y qué es lo que podría llenarlos de satisfacción y alegría consigo mismos. Esta búsqueda que como se ha dado cuenta implica una lucha por el quién voy siendo, y especialmente el cómo me ven, me nombran, me identifican y me reconocen; genera un caos, como en la ambigüedad que sentía Tato:

[...] Hay un lado masculino que vive dentro de mí, yo aceptaba eso para mí, pero no le comentaba a nadie. A la primera persona que le llegué a comentar fue a mis mejores amigos: Víctor García, y yo le dije a él *es que yo me siento mitad él y mitad ella*, eso fue como en décimo. (Conversación, abril de 2016).

Esas inquietudes, que lo asumen como si solo les pasara a ellos, pues sus referentes, en algunos casos, no son cercanos, ni cotidianos; generan que estos tránsitos sean más solitarios, y en consecuencia pueden llegar a generar procesos depresivos, de tristeza prolongada y a tomar decisiones inadecuadas o apresuradas en relación a su cuerpo. A su vez, las personas que escuchan y empiezan a ver los cambios en el comportamiento, el vestuario, y las actitudes; deben ir también haciendo sus propios procesos de tránsito, acompañando, aprendiendo los términos, buscando información en Internet como también lo hacen ellos, pues es un espacio fundamental en la construcción de sus subjetividades y corporalidades. Tanto así que

algunos hombres trans se han motivado a contar sus historias y a apropiarse de un discurso político para ir generando transformaciones en los imaginarios estereotipados de muchos hombres trans y de las demás personas trans o cisgénero.



CONCLUSIONES

La búsqueda por ser reconocido y pertenecer a algo es una necesidad vital del ser humano, a costa o gracias a ser sujetos “fácilmente” etiquetados y clasificados, pues se reproducen los estereotipos de lo que el Otro, tiene en su “repertorio de imágenes” como lo denominó Roland Barthes (Citado en Sennet, 2003:389). Esto trae como consecuencia la tranquilidad de pasar desapercibidos, pero a su vez de desconocer sus condiciones de vida, lo cual trae problemas a la hora de solicitar y exigir derechos jurídicos, laborales, educativos y de salud. Por lo tanto, el poder experimentar al Otro en todas sus dimensiones, nos abriría la puerta para generar transformaciones sociales y culturales, a través de construcciones discursivas y corporales históricamente situados.

La discusión acerca de la manera en que percibimos, vivimos, definimos y sentimos el cuerpo viene de una herencia filosófica y religiosa de hace más de cuatro siglos, en donde el cuerpo es el opuesto del alma, y por lo tanto, es posible modificarlo, orientarlo y convertirlo en lo que el ente superior como el conocimiento pueda hacer de él. Se pudo evidenciar de manera somera, que tal

visión occidental/moderna/colonial, no permite entender la complejidad de las construcciones corporales y discursivas, lo cual implica tratar de pensar fuera del mundo dicotómico y excluyente para comprender la diversidad de experiencias que desborda la vida humana.

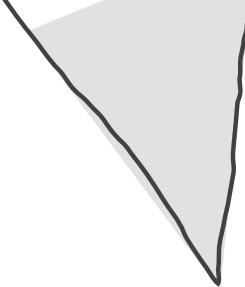
Asimismo, se evidenció cómo estos tránsitos en medio de la muchedumbre pueden sentir tanto la soledad y la desubicación, como la libertad individual cuyo “punto esencial es que el particularismo y la incomparabilidad que posee cada uno de los individuos, pueda expresarse de alguna manera en la trama de un estilo de vida” (Simmel, 1903:7). Que a la vez busca ser diferente de las expresiones de los otros, tanto por un interés en “incomodar” al otro desde el nombre, la identidad de género o la apariencia, como de buscar esa diferenciación que intentamos ordenar y delimitar a través de las categorías que utilizamos para comunicarnos con los otros, como la propia categoría de “Hombre trans”.

BIBLIOGRAFÍA

Bedoya, P. & Múnera, S. (2014). Para Desenclosetar la “eterna primavera”: formas de homosociabilidad y homoerotismo en Medellín. En: López Oseira, Ruth & Bedoya Molina, Pablo (Eds.). *Existir, habitar, resistir. Memoria histórica de las personas LGBTI en Medellín.* (pp. 77-100) Medellín: Universidad Nacional de Medellín.

- Butler, J. (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad.* México: Paidós.
- _____. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”.* Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2006). *Deshacer el género.* Barcelona: Paidós.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Aniquilar la Diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano.* Bogotá, CNMH- UARIV-SAID -OIM, 2015.
- Elias, N. [1968] 2003, “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros” en: Revista española de investigaciones sociológicas, No. 104, octubre. Diciembre, pp. 220- 251.
- Lugones, M. (Jul-dic 2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa.* (9).pp. 73-101.
- Pardo, J. L. (1992). *Las formas de la exterioridad.* Valencia: Pre-Textos.
- Park, E. (1925). *The City: Suggestions for the Study of Human Nature in the Urban Environment* (with R. D.McKenzie & Ernest Burgess) University of Chicago Press, Chicago.
- Sennet, R. (2003). *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental.* Madrid: Alianza Editorial
- Simmel, G. 2006. *La metrópolis y la vida mental.* Bifurcaciones. Bifurcaciones LTDA. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55800410>.





DEL EVOLUCIONISMO SOCIAL
AL PARTICULARISMO HISTÓRICO.

LA IMPORTANCIA DE REMAR CONTRA LA CORRIENTE

Vilma Esther Sierra Sánchez
vilma.sierra@udea.edu.co

Resumen:

En este ensayo se realiza en primer lugar una breve descripción sobre los planteamientos de corte evolucionista que colmaron la antropología de finales del siglo XIX e inicios del XX, época por la que escribiera el antropólogo estadounidense de origen alemán, Franz Boas; posteriormente, se presentan las críticas por él realizadas tanto a los determinismos geográfico, lingüístico y biológico, así como al método comparativo y la corriente teórica difusionista; lo que permite finalmente comprender la importancia que ha tenido el particularismo histórico propuesto por Boas en el progreso de la antropología como ciencia social.

Palabras clave:

Particularismo histórico, Franz Boas, determinismo geográfico, determinismo biológico, determinismo lingüístico, difusiónismo, método comparativo.

Abstract:

This assay makes in the first place, a brief description of the evolutionary approaches that fulfilled the anthropology of the late nineteenth and early twentieth centuries, period in which the north american anthropologist, Franz Boas would write; then, it is presented the criticism that he made of the geographic, linguistic and biological determinism, as well as to the comparative method and the theoretic diffusionist trend, which finally allows us to understand the relevance of the Historical particularism proposed by Boas in the progress of the anthropology as a social science.

Keywords:

Historical particularism, Franz Boas, geographical determinism, biological determinism, linguistic determinism, diffusionism, comparative method.

Introducción

Luego de estudiar la teoría antropológica evolucionista, según la cual la sociedad evolucionó de un estado primitivo a otro civilizado mediante etapas diacrónicas y unilineales que pretendieron hallar semejanza entre culturas dispares y distantes, juzgando como inferior a toda otra diferente de la europea y más aún, luego de reconocer la vigencia de estos planteamientos en las dinámicas de la sociedad actual, es preciso rescatar el importante aporte que Franz Boas realizó, no sólo a la antropología, sino también a la humanidad al cuestionar, con argumentos, los planteamientos de la corriente evolucionista en un momento en el que la razón había desplazado a la fe y en el que la incertidumbre de la humanidad se refugiaba en las explicaciones que la ciencia positivista le proporcionaba, una época en que los límites de los diversos grupos se establecían de forma arbitraria y las generalidades se planteaban sin mayor reparo a partir de evidencias fragmentadas que tomaban como punto de referencia a la cultura europea. Por tanto, pretendo a través de este escrito, realizar una breve descripción de los planteamientos aceptados en el tiempo en que Boas escribiera y exponer grosso modo las críticas que hizo, básicamente a los determinismos geográfico, lingüístico y biológico, afianzados por el evolucionismo social; del mismo modo se esboza su crítica a la corriente teórica del difusionismo, la cual se planteó como antítesis del evolucionismo y del desarrollo en paralelo hacia finales del siglo XIX, así como las falencias que, desde su punto de vista, tenía el método comparativo, sin negar de modo alguno la importancia de los aportes logrados gracias a su implementación. A partir de esto y gracias al valor que le confirió a la etnografía como herramienta para establecer relaciones históricas y pruebas empíricas de las mismas, Franz Boas dio vida a lo que, décadas después, Marvin Harris llamaría particularismo histórico, visto como una manera de estudiar los grupos humanos sin caer en prejuicios y generalidades arbitrarias, sino por el contrario, dando valor a cada cultura por lo que es desde su singularidad. Para quienes estamos estudiando antropología, no sólo es obligatorio conocer el aporte de este antropólogo, sino que es importante evaluar si realmente se trata de un planeamiento obsoleto o si por el contrario, es vi gente en la sociedad actual.

Del evolucionismo social al particularismo histórico

“...No niego que éstas (las teorías antropológicas) constituyen una ayuda importante en la consecución de la verdad, pero no deben ser divulgadas antes de haberlas sometido a un análisis minucioso, no sea que el público crédulo confunda la fantasía con la verdad.” (Boas, 1964, p. 264)

En la época en que el antropólogo estadounidense de origen judío alemán Franz Boas hiciera sus contribuciones respecto al carácter epistémico y metodológico de la antropología, la relación interdependiente entre raza, lenguaje y cultura “era representativa de la opinión culta, tanto en la antropología como en general en la sociedad occidental” (Harris, 1996, p. 222), es decir, los determinismos biológico y lingüístico, a menudo acompañados por el determinismo geográfico y fomentados por el evolucionismo social, encabezaban las explicaciones que de las culturas, diferentes a la europea, se hacían a finales del siglo XIX e inicios del XX. Los antropólogos evolucionistas usaban, tal como lo menciona Franz Boas (1964), el término primitivo para referirse tanto a la forma corporal como a la cultura, aludiendo a una relación directa y fija entre el tipo físico y las producciones culturales, cuya simpleza o complejidad eran determinadas a partir de patrones familiares para la civilización de referencia, la europea, pero extraños a la cultura que sería valorada, en otras palabras, se trataba de un sistema de clasificación basado en el prejuicio, que colocaba en el ápice de la jerarquía social a la “raza blanca”, en tanto modelo ideal o superior entre la especie humana y justificaba así el discurso de segregación y dominación colonialista, de hecho, el evolucionismo social se instrumentalizó políticamente para justificar la intervención colonial en África, por ejemplo.

Este prejuicio, como bien lo explica Franz Boas, obedecía al aislamiento racial de Europa, el cual dio lugar a la llamada “aversión instintiva” (Boas, 1964, p. 20) que basada en la experiencia diaria otorgaba a las formas corporales un valor estético, de modo que los tipos extranjeros resultaban anormales si se les comparaba con el acostumbrado tipo europeo. No obstante, aunque podría considerarse que el prejuicio hacia un grupo desconocido es tan antiguo como la humanidad misma, durante el apogeo del evolucionismo social, el racismo había sido revestido de ciencia, puesto que “antes del siglo XIX, ninguna

nación había recompensado nunca a sus sabios por probar que la supremacía de un pueblo sobre otro pueblo era el resultado inevitable de las leyes biológicas del universo" (Harris, 1996, p. 89). Por aquella época la mayoría de las clasificaciones se basaban en comparaciones sobre el tamaño del cerebro, la estatura, la pigmentación de la piel y la calidad y forma del cabello; a través de ellas se determinaba y generalizaba la desviación de los grupos "analizados" respecto de la media y se les asignaba una posición social equivalente. Este razonamiento se vio además reforzado por la idea de que los logros materiales, especialmente, de una civilización eran prueba fidedigna de su aptitud, la cual a su vez dependía de la perfección del cuerpo y la mente. De este modo, se consideraba que, "puesto que la aptitud del europeo es la más elevada, su tipo físico y mental es también el superior, y toda desviación del tipo blanco representa necesariamente un rasgo inferior" (Boas, 1964, p. 21). Pero no sólo se consideró superior la forma corporal y la mentalidad del europeo, sino también su código ético, sus conocimientos, su arte, sus instituciones sociales, sus invenciones, es decir todas sus producciones tanto materiales como simbólicas.

Por otra parte, a esta relación entre tipo físico y cultura se suma la presunción de que el lenguaje estaba igualmente determinado en esta tríada, ya que se consideraba que la claridad del pensamiento de un pueblo dependía en gran medida de su idioma, y para evaluarlo, se buscaba identificar el uso o la ausencia de formas gramaticales para expresar ideas abstractas y generalizadas. (Boas, 1964) Sin embargo, tal como en

la clasificación de las razas, los parámetros para "evaluar" un idioma extranjero eran subjetivos y pretendían hallar equivalentes a las formas gramaticales e intereses de los países europeos. Además, el lenguaje mismo contiene matices racistas que pueden pasar desapercibidos, debido a la naturalización derivada de la permanencia en la cultura.

Si además de esto se considera la importancia que desde la psicología fisiológica se confirió a la supuesta determinación hereditaria de las funciones mentales y culturales de las razas, y si no perdemos de vista que las sociedades y sus interrelaciones eran interpretadas como sistemas con estructuras y funciones orgánicas, es posible entender por qué por aquella época se llegó a contemplar la posibilidad de mejorar la mentalidad nacional mediante mecanismos de selección similares a los empleados por el hombre en sus producciones domésticas, puesto que "si los más fuertes y aptos -según la escala evolutiva- estaban predestinados a una posición privilegiada, una nación enferma tenía reducidas posibilidades para sobresalir en el contexto mundial" (Calvo y Saade, 2002, p. 49). A modo de ejemplo y sin ir muy lejos, es posible mencionar que durante los primeros años del siglo XX, países como Argentina, Chile, Brasil y Venezuela implementaron una política de inmigración masiva de mano de obra europea que aportara un sustento nuevo para la nacionalidad, mientras en Colombia, donde la raza también era vista como un obstáculo para el progreso, "los esfuerzos por transformar al pueblo se concentraron en el desarraigo de sus costumbres y sus formas de vida, entendidas como emanaciones enfermizas de

la raza nacional” (Calvo y Saade, 2002, p. 60). La educación jugó igualmente aquí un papel importante, puesto que en sus manos estaba la formación de individuos útiles a la sociedad y “la escuela se convirtió en un lugar de medicalización y moralización de la raza, más que en una institución para la difusión del saber” (Calvo y Saade, 2002, p. 75) puesto que sería allí donde los niños estarían protegidos del contagio de los vicios inherentes al medio racial, al tiempo que se convertirían en objeto de investigación. La higiene también desempeñó un rol definitivo en la prohibición incluso del consumo de bebidas tradicionales como la chicha, por considerarse ésta causa de degeneración de la raza, cuyos efectos en el cuerpo y espíritu del consumidor serían heredados a su descendencia durante varias generaciones posteriores (Calvo y Saade, 2002).

Este ejemplo permite hacerse a una idea de cómo los cambios en el contexto internacional modificaron rápidamente las discusiones de los intelectuales en diferentes partes del mundo acerca del perfeccionamiento de la raza humana en términos evolutivos, el cual lejos de generar procesos de integración entre “lo tradicional” y “lo moderno”, significó una política de desarraigó frente a una “raza degenerada e irracional”, inhibiendo por tanto la capacidad creadora de cada pueblo, o como lo diría Franz Boas (1964) “la rápida dispersión de los europeos por el mundo entero destruyó todos los promisorios comienzos que habían surgido en varias regiones” (p.30). Por otro lado, se evidencia la concepción, la idea por lo menos, de raza en términos de unidad biológica y de estándar que caracteriza a cada nación, es decir, se habla de “la raza nacional” como única forma corporal y a la que se le confiere el lugar determinante de las cualidades mentales y culturales de los individuos pertenecientes a ella; es importante señalar, entonces, que no se puede pensar en unidad biológica en términos de raza nacional, pues la primera noción no permite pensar lo segundo; se observa además que por aquella época Europa era reconocida como centro de la civilización y modelo a seguir, de tal modo que los planteamientos de corte evolucionista se grabaron en la vida familiar, política y económica de las naciones.

Por todo lo anterior, es posible reconocer que no fue fácil para Franz Boas, en su época, nadar contra la corriente evolucionista social, pero, fue el lugar privilegiado que concedió a la evidencia empírica, lo que le dio las herramientas clave para cuestionar las “débiles” bases de dicha teoría; además,

aprovechó sus conocimientos en física y matemáticas para apoyar, desde la estadística, sus argumentos y se valió de planteamientos hechos por autores como Charles Darwin, Sigmund Freud, Johann Gottfried Herder y Adolf Bastian, entre otros para dar fuerza a su posición frente a la manera como se explicaba la sociedad en aquel momento.

Ahora bien, con el objetivo de referirme a las críticas que Franz Boas realizó a los planteamientos evolucionistas descritos en los párrafos anteriores, es necesario aclarar que él no negó la evolución de la especie humana, de hecho, reconoció la existencia de órganos rudimentarios como prueba de la línea evolutiva que había seguido la humanidad desde tiempos pre-humanos, del mismo modo que interpretó la reducción de algunos órganos como indicio de las modificaciones que continúan ocurriendo en el organismo humano; sin embargo, no aceptó la idea de que todas las razas debieran haber pasado por las mismas etapas evolutivas como si se tratara de una única fórmula de desarrollo, ni que las causas de sus transformaciones debieran ser necesariamente las mismas, de hecho, aclara que no se pueden estudiar los grupos humanos como si se tratara de plantas, sino que entendió la evolución como el proceso en el que los cambios corporales están determinados por la influencia de la domesticación sobre el organismo, destacando el efecto de la alimentación, el cual se da en doble vía, es decir, la comida nos transforma mientras la transformamos a ella; el esfuerzo físico, el cual dependía principalmente de las actividades relacionadas con la satisfacción de las necesidades básicas; la selección, que actúa principalmente

a través de la estratificación social y el cruzamiento, el cual fue y es una realidad que ni los prejuicios sobre razas, lenguajes y culturas, ni las sanciones legales pudieron evitar. Todas estas son respuestas que los grupos humanos han dado a los desafíos que el medio ambiente les ha planteado y, dado que el medio no es homogéneo, las respuestas tampoco deben ser necesariamente las mismas.

Boas y el método comparativo

Es apropiado en este punto, hacer referencia al método comparativo, a partir del cual la existencia de costumbres similares en lugares apartados, se interpretó como la respuesta que la mente humana proporcionó, regida por leyes universales, a una serie de fenómenos cuyas causas serían también las mismas. Ejemplos de dichos fenómenos son el uso del fuego, la idea de una vida posterior a la muerte, ciertos rasgos elementales de la estructura gramatical, el poder mágico y la idea de un alma humana, entre muchos otros. Sin embargo, tal como lo manifestó Boas (1940) “las ideas no existen en todos los lugares de forma idéntica, sino que varían, ya sea por causas externas, cuando se basan en el entorno, o internas, cuando se basan en condiciones psicológicas” (p. 86), es decir, las causas de dichos fenómenos son tan variables como el medio que habitan los grupos humanos y las percepciones que de él tienen, lo que determinará a su vez las relaciones que establezcan con él, con los demás grupos e incluso, entre los individuos del mismo grupo; de este modo, las comparaciones a partir de patrones europeos, se tornan arbitrarias

e insostenibles. Esto no significa que deban desconocerse los resultados obtenidos por el método comparativo, sino que su proceder debía ser replanteado. Es así, como Franz Boas propone su método histórico, mediante el cual debe definirse un área geográfica y sus comparaciones no deben extenderse más allá de los límites del área cultural, de modo que los patrones de medida estarían relacionados con lo que, para esa cultura puntual y entendida ya como un todo, es importante.

Adicionalmente, este método privilegia la historia de cada pueblo - es por esta insistencia en la historia particular, que Harris propone llamarlo como tal- como insumo para explicar las semejanzas y las diferencias culturales entre unos y otros, de modo que aunque la estructura mental humana y su capacidad de respuesta ante estímulos externos son universales, las causas de dichas respuestas no deben ser necesariamente las mismas, así como tampoco es necesariamente cierto que las mismas causas conlleven a iguales respuestas. Con esto, Boas plantea la posibilidad de que aquellos fenómenos similares hubieran surgido de manera independiente en sitios distantes; a modo de ejemplo propone: "Incluso entre los esquimales, que tan maravillosamente han logrado adaptarse a su medio geográfico, costumbres tales como los tabúes que prohíben el consumo promiscuo del caribú y la foca impiden que hagan un uso más completo de las oportunidades que les ofrece su región" (Boas en Harris, 1996, p. 242). Con este ejemplo, es posible apreciar que aunque alimentarse es una necesidad biológica a la que distintos grupos humanos ha debido dar respuesta, la

elección de los recursos naturales para suplir dicha necesidad obedece tanto a la disponibilidad de estos recursos en el medio, como a los códigos culturales construidos y aceptados por el grupo. Y es también gracias a planteamientos como este, que Boas hace sus críticas al determinismo geográfico, según el cual a cada área geográfica correspondía un tipo físico determinado, ya que si bien es cierto que el medio moldea, no es del todo determinante porque también somos producto de los componentes cultural y biológico.

No obstante, hacia finales del siglo XIX se planteó, como antítesis del evolucionismo y el desarrollo paralelo, la corriente teórica difusiónista según la cual las similitudes de ciertas manifestaciones culturales se deben a su dispersión geográfica a partir de centros de creación únicos. Este planteamiento encuentra por tanto imitadoras a unas culturas frente a otras y las juzga como inferiores. Ante esto Boas también se pronuncia, y no es que negara la difusión, de hecho reconoce que "las ideas se han difundido cada vez que los pueblos se pusieron en contacto. Ni la raza ni el idioma limitan su propagación" (Boas, 1964, p. 23) y afirma que "la arqueología, así como la etnografía, nos enseña que las relaciones entre tribus vecinas siempre han existido y se han extendido por grandes áreas" (Boas, 1940, p. 91). Los matrimonios mixtos, las guerras, la esclavitud y el comercio se constituyen como fuentes de constante introducción de elementos culturales extranjeros; sin embargo, Boas propone la difusión más como un préstamo cultural que como la única forma de explicar las manifestaciones comunes entre los pueblos.

Para citar un ejemplo, quisiera considerar la convergencia de rasgos religiosos tanto africanos como españoles, en el ritual funerario lumbalú en San Basilio de Palenque, de acuerdo al sincretismo de divinidades, santos y demás deidades de unos y otros, al igual que el uso de instrumentos como el tambor y el contenido de los cantos durante toda la ceremonia. También podría considerarse aquí el intercambio de caballos y tejidos de seda por hombres y oro, que tuvo lugar durante la trata de esclavos, o la difusión de la tecnología y las tendencias de moda gracias al comercio y los medios de comunicación.

De este modo, tanto la difusión como el desarrollo independiente de ideas son posibles al momento de explicar las semejanzas entre culturas, lo importante según Franz Boas es probar las conexiones históricas entre los grupos antes de atreverse a plantear generalidades. Por otra parte, Boas cuestiona la relación que por mucho tiempo se aceptó entre raza, lenguaje y cultura, demostrando a partir de estudios frenológicos, geográficos y biológicos de la época, que la raza no puede ser concebida como un tipo subjetivamente establecido y mucho menos como una unidad biológica estable, ya que la variabilidad es la única constante en esta tríada, y tal variabilidad puede ser observada incluso entre los individuos de una misma raza, debido a la influencia que el medio ambiente natural ejerce sobre las formas biológicas. En este punto es preciso recordar que, de acuerdo con Charles Darwin, ni siquiera los hijos de los mismos padres son idénticos y que los cambios anatómicos ocurren ante la necesidad del individuo de adaptarse al medio que habita y a leyes de variación como la correlación del desarrollo, según la cual la organización biológica está íntimamente vinculada durante el crecimiento y desarrollo del individuo, de modo que las variaciones en el joven pueden afectar la estructura del adulto (Darwin, 1993: 75); esto podría explicar por qué la desnutrición, asociada en muchas ocasiones a la condición económica de un individuo puede limitar su desarrollo, viéndose reflejado ya sea en su peso, en su tamaño e incluso en el desarrollo de órganos importantes como el cerebro, contrario a la simple conjectura de que algunas razas tienen un cerebro menor que el de la europea, justamente por pertenecer a tal o cual raza. Además demuestra que es posible hallar tipos físicos similares en regiones apartadas y sin ningún vínculo genético.

Dado que la raza se consideraba determinante de la capacidad mental de los grupos humanos, una vez se demuestra

que las formas biológicas varían, se hace imposible sostener la idea de que cada raza tiene una personalidad determinada, por el contrario, se entiende que los comportamientos de los grupos humanos están determinados por la cultura, la cual no se transmite por herencia sino que debe ser aprendida. Además, gracias a la permanencia del antropólogo al interior de culturas diferentes a la suya, así como al estudio de sus códigos lingüísticos y sus relaciones, es posible comprender que no existen lenguajes inferiores ni superiores, pues cada uno posee las herramientas necesarias para que quienes lo comparten puedan comunicarse de acuerdo a su forma de percibir el entorno. Las migraciones de ciudadanos de una nación a otra, son un claro ejemplo de que es posible participar de una cultura diferente a la propia sin que ello implique cambios inmediatos en la estructura biológica de los migrantes, y que el aprendizaje de un idioma nuevo no necesariamente implica el abandono del materno, ni la renuncia a su cultura.



CONCLUSIONES

A modo de conclusión, puedo decir que gracias a las correcciones que Franz Boas propone al método comparativo y a las críticas que realiza a los determinismos y al diffusionismo cultural, se demostró, y se demuestra, que ningún grupo humano es superior a otro y que cada grupo que se quiera estudiar debe ser tomado en cuenta como una totalidad, a fin de evitar la formulación de generalidades absurdas y prejuiciadas. También gracias a él cada individuo ocupó un lugar como tal, como individuo, dentro del colectivo, siendo igualmente importante respecto al grupo. De acuerdo con Marvin Harris, “los que aseguran que Boas retrasó el progreso de la antropología como ciencia no valoran adecuadamente las fuerzas culturales ocultas tras la reforma del particularismo histórico” (Harris, 1996, p. 218) ya que fue gracias a él que la disciplina tomó un verdadero carácter científico al poner a prueba los esquemas deterministas mediante la experiencia etnográfica, la cual en el presente, sigue siendo una herramienta clave para el entendimiento y explicación de las culturas.

Considero que el desarrollo de la sociedad ocurre sólo cuando el juego de contrarios es posible, es decir, cuando los argumentos se oponen y se discuten, porque gracias a ello, se re-significan los conceptos y se trazan nuevos caminos y, si bien es cierto que el evolucionismo sigue vigente como hecho social, el particularismo histórico nos permite defender nuestra singularidad como cultura y como individuo.

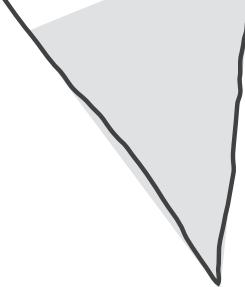
BIBLIOGRAFÍA

- Boas, F. 1964. *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Solar.
- Boas, F. (1940). Las limitaciones del método comparativo de la antropología. En P. Bohannan, M. Glazer (Ed.), *Antropología. Lecturas*, (pp. 85-92). Madrid, España: McGraw Hill.
- Calvo, I. y Saade, M. 2002, *La ciudad en cuarentena. Chicha, patología social y profilaxis*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Cultura.
- Darwin, C. 1993. *Textos Fundamentales*. Barcelona, España: Ediciones Atalaya, S.A.
- Harris, M. 1996, *El desarrollo de la Teoría Antropológica*. Recuperado de <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/harris-m-1968-el-desarrollo-de-la-teoria-antropolologica.pdf>





WAIRAK
RUM



SEÑOR, YO NO DANZO PARA USTED

Ánderson Vera Rojo
anderson.vera.rojo@gmail.com

Cuando un indígena es desplazado hacia la ciudad no sólo se traslada su presencia física; una suerte de rasgos distintivos - deterministas - como una cabellera lacia, ojos rasgados y estatura baja. Más bien podríamos decir que acarrea y desplaza consigo una serie de cosmovisiones propias de su cultura, próximas a ser expuestas o en el peor de los casos suprimidas. La primera podría responderse desde unas consideraciones convenientes en beneficio de la supervivencia que le exige la ciudad, la otra sería la negación de su cultura por, obvias razones de inadaptabilidad a un lugar "ajeno" de su territorio.

El desplazamiento de las comunidades Embera ha provocado la exposición de sus características identitarias; danza, trajes, lengua, música, entre otras cómo toda una exhibición

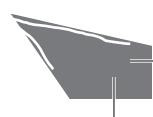
de saberes a una población de mirada exótica sobre estos. Es así como las artes desde sus diversas manifestaciones se han transformado en un modelo de negocio para su estabilidad, y en este caso se hace pertinente dar a conocer una breve imagen y descripción de estas dinámicas en la ciudad de Medellín a partir de la música y la danza de los Embera.

En las fotografías se puede observar como en la calle Junín de la ciudad de Medellín se congregan jóvenes de esta población. Algunos se encuentran acompañados de instrumentos musicales y otros aún llevan consigo vestimentas distintivas de su cultura. La intención de estos es dar a conocer parte de su música y danza típica a partir de coreografías ya preparadas. En este sentido también se espera una remuneración monetaria a cambio de esta labor artística.

Algunas de las mujeres conservan su vestido tradicional llamado *Paru Wuera*, otras prefirieron una vestimenta diferenciada de la habitual. Los hombres que acompañan el compás de la música tampoco llevan las vestimentas tradicionales de su cultura. Para muchos de los espectadores estos detalles pasan desapercibidos y sólo se concentran en la performática escena que les ofrece estos jóvenes Embera. Las mujeres circundan agitando sus vestidos, al tiempo que los hombres tocan de manera desafinada la guitarra, acompañados por otra mujer que hace sonar fuertemente la charrasca. Es un espacio empoderado entre la música, el baile, pero también las miradas exóticas y las esperanzas de recibir algún tipo de incentivo.

Antes de llegar a la ciudad estos jóvenes ya interiorizaban y reproducían estas manifestaciones artísticas en su población. Estas prácticas eran representadas en eventos propios de su cultura, donde de manera organizada utilizan elementos identitarios para participar en algunas presentaciones o ceremonias programadas durante el año. Pero ahora la ciudad como un espacio marginal donde todo se fetichiza hace que estas representaciones culturales pierdan su valor estético e identitario, y ahora sobrevivan a merced de las “esperanzas” que pueda ofrecer una indiferente ciudad como Medellín.

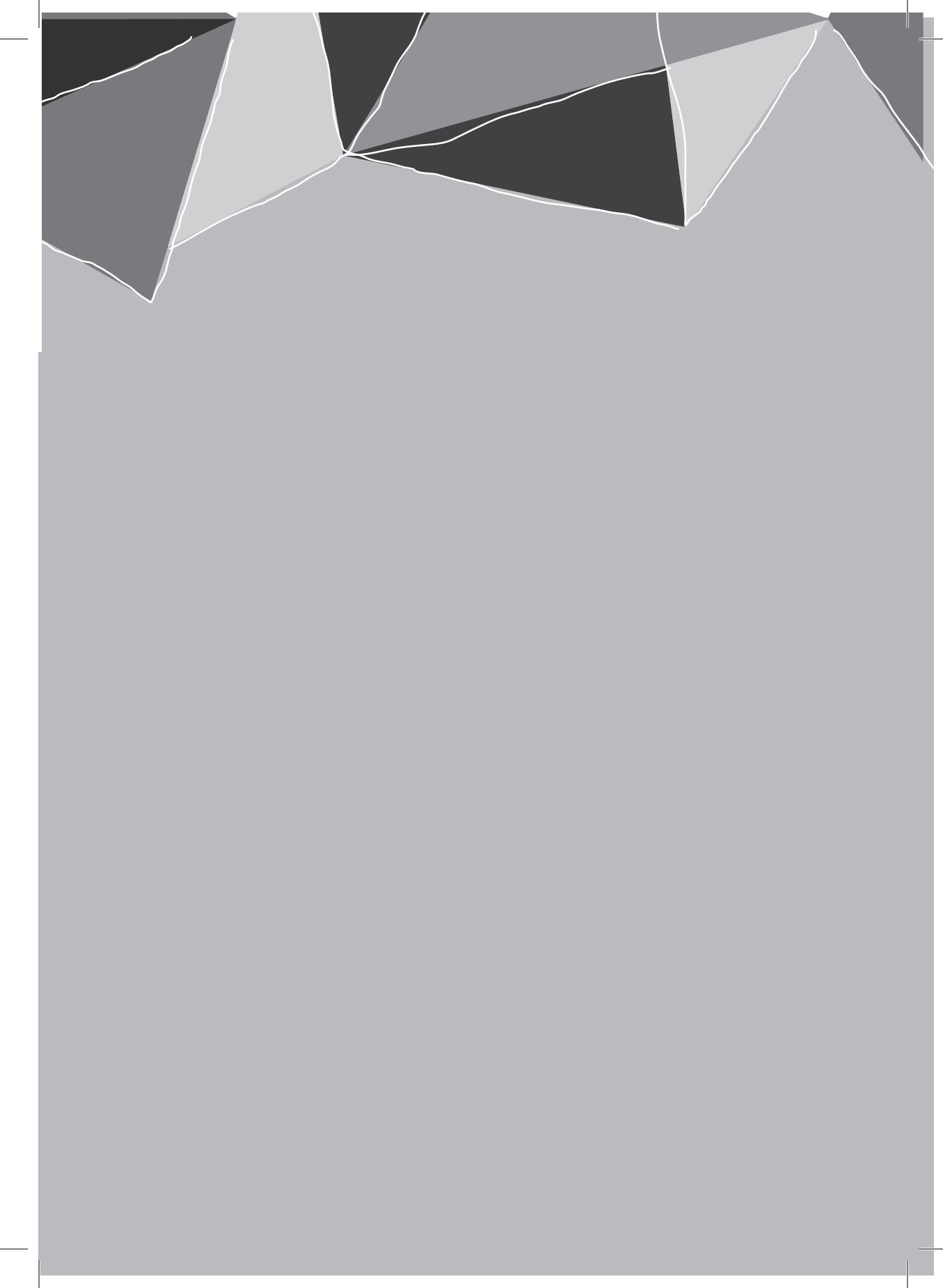














Revista Kogoró, Universidad de Antioquia,
Departamento de Antropología N°8 (2017).
Medellín, Colombia. ISSN 2256-361X