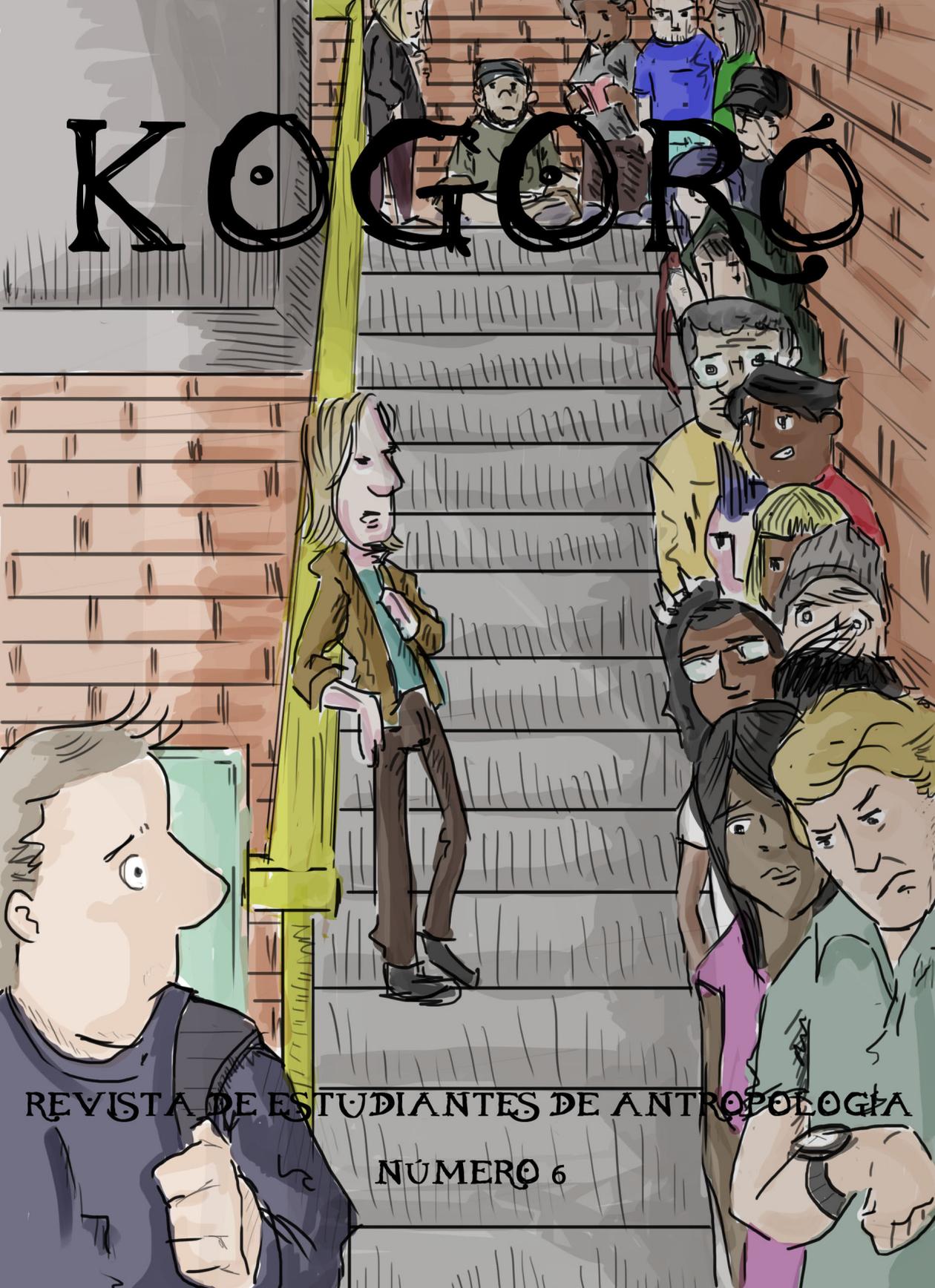


KOGORO



REVISTA DE ESTUDIANTES DE ANTROPOLOGIA

NÚMERO 6

Kogoró
Revista de Estudiantes de Antropología, Universidad de Antioquia

ISSN: 2256- 361X

Directores del n°6

Julián Educaro Castañeda
Daniela Arango Ruda

Docentes asesores

Darío Blanco Arboleda
Luis Alfonso Ramírez

Comité editorial

Daniela Cardona Londoño
Sara Ortega Ramírez
Sara Lopera Vélez
Sara Baena Cardona
Germán Negrete-Andrade
Alexander Gallego Cano
Julián Educaro Castañeda
María Camila Murillo
Kevin Manco Giraldo
Daniela Arango Ruda
Pablo A. Zabala Moreno

Diagramación

Sara Ortega Ramírez
Daniela Arango Ruda

Ilustración

Ricardo Cortázar
Joan David Fonseca
Raúl Botero Montoya
Jose Julian Elejalde Arbeláez
Sara Ortega Ramírez
David Dallenback
Daniela Arango Ruda
Julian Eduardo Castañeda

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Departamento de Antropología
Número 6
Medellín, Colombia
2014

Contenido

Editorial	Pág. 4
8 de Noviembre de 2013: Viviendo Historia en San Agustín	Pág. 12
El negro: un otro construido	Pág. 28
Taoísmo: Pilares filosóficos de una reiligi3n c3smica. Una mirada desde la antropología de las religiones	Pág. 42
Establecidos y recién llegados: Encuentros y desencuentros culturales a partir del desplazamiento forzado en Urabá	Pág. 52
Estudio etnobotánico y propiedades fitoterapéuticas de algunas plantas del municipio de Chigorodó	Pág. 64
Arqueología y desarrollo: Evidencias de una relaci3n disfuncional	Pág. 78
Prácticas mágico religiosas. Cosmogonía particular Universo de dominaci3n colonial	Pág. 84
Segovia: Entre lo apropiado y lo expropiado	Pág. 94
Terminal de transporte Apartadó: entre interacciones sociales e intercambios monetarios	Pág. 106

Editorial

Escribir antropología, siendo estudiante, abarca la posibilidad del riesgo y la alternativa a explorar narrativas en construcción que se enmarquen en nuevas posibilidades de hallar audiencias acercadas a la realidad social de quien decide relatar; o bien se podrá enmarcar en corrientes de estilo ya conformadas por la tradición etnográfica y de representación de la realidad atravesada por las palabras. Aunque escribir no es el único fin de la antropología, sí que es uno de los medios de divulgación, difusión y alerta del trabajo antropológico por naturaleza. Reconocemos nuevos formatos abiertos, audiovisuales, performativos y dirigidos a públicos que sobrepasan los círculos académicos y esperamos dar cabida a estos por medio de nuestra página web.

La revista de Estudiantes de Antropología de la Universidad de Antioquia, Kogoró, alcanza ahora su sexta edición y hacemos un alto en el camino para pensar cómo escribimos, para quién y de dónde surge la posibilidad de la reflexión; reconociendo los contextos sociales que dan pie a la investigación de nuestros compañeros, restringidos aun a las tareas de los cursos del pregrado, lo cual nos incentiva a la búsqueda de trabajos que desborden el requisito de escritura de las aulas de clase y transformarnos en un

medio para la publicación de trabajos inéditos y por qué no, en un medio de investigación en el que logremos que los estudiantes discutan y propongan nuevas metodologías, nuevas alternativas.

Y es que el proceso de escritura del que se nutre la Revista da cuenta de la relación entre lo que se aprende en las aulas de clase y el cómo los estudiantes observan la realidad y logran crear textos que evidencien las problemáticas sociales, en los que se aplican los conocimientos adquiridos como aprendices de la Antropología.

Por ahora, el reflejo de las páginas impresas en Kogoró es definitivamente el alcance de la Universidad en las regiones de Antioquia, así en nuestros escritores es común encontrar un número considerable de temas desarrollados en distintos municipios, enfocados en varias problemáticas sociales de toda índole. También el legado de nuestros profesores enunciados directamente o reconocidos a partir de la selección bibliográfica de los autores: la sociología, la literatura, la historia, y encontramos enunciados clásicos de la antropología: los nativos, la cultura simbolizada, la identidad encarnada, el campo como lugar al que ir y los alcances de una antropología para criticar, conocer, describir, analizar e interpretar. Ser propositivos es nuestro reto como estudiantes, a

pesar de saber que las palabras estén ya en el diccionario o solo sean la suma del abecedario, las propuestas desde ahora no podrán esperar.

Los temas abarcados en los 32 artículos publicados presentan una gran variedad, propia de los contextos sociales a los que hacen referencia o la disponibilidad discursiva propuesta desde un abordaje bibliográfico, pues no solo se desarrollan trabajos en campo, sino que a partir de la lectura se incentiva a la reflexión de las categorías de clasificación y comprensión de la literatura, el arte, la teoría antropológica y las situaciones de dominación política y económica en la actualidad.

La escritura del otro

La enunciación del otro, máxima en nuestra ciencia, se expone regularmente a través de la transcripción de entrevistas, a partir de la descripción de sus pautas de comportamiento y lugares de hábitat, el otro se asocia a personas que merecen ser escuchadas y el estudiante asume la posibilidad de representarlo con sus palabras.

La escritura no ha sido posible desarrollarse a dos manos junto con los sujetos-compañeros de estudio, pero el ideal noble de los escritores es claro: las comunidades merecen ser partícipes del cambio social, pues reiteradamente se reconocen como sujetos silenciados. Es por ello que el uso de técnicas como la investigación acción participante, la

cartografía social, la fotografía, los recursos audiovisuales, el recuerdo se enmarcan en los textos como vía expresa de dar voz directa de exigencias y creencias concretas.

Nosotros escribimos: el escritor ausente y el lector inmerso

Escribir en plural o de forma neutra es una selección a la cual obedecen muchos de nuestros escritos, si bien es el resultado de textos realizados a dos manos entre estudiantes, es también un recurso de enunciación que invita al lector a sumergirse en las palabras; ya la discusión del cómo enunciarnos hace referencia a la posibilidad de crear discursos en los que se evite la inserción personal como medio de mayor objetividad, pero también como la facilidad de administración de los datos registrados; esta escritura sin duda está dirigida a una audiencia propia de la antropología.

De allí el reiterado uso de la referencia bibliográfica como ejemplo de comunidad académica, esto es, quien escribe de repente toma el nombre de Stuart Hall, Catherine Walsh, Ramiro Delgado Pilar Riaño, Jaime Forero, Zygmunt Bauman o George Simmel por mencionar algunos autores reiterados en nuestras lecturas y expuestos en nuestras escrituras.

Yo escribo: la escritura presencial

Yo vi y estuve allí, mencionaba Clifford Geertz en su libro El antropólogo como autor, aduciendo a la necesidad de sentenciar la presencia del

investigador. Yo vi y encontré, yo creo y veo, yo recuerdo y digo decimos los estudiantes en nuestros artículos. La necesidad de presentarnos como sujetos en medio del desarrollo de la investigación es seductor al enunciarnos como protagonistas, al permitirnos el dialogo entre lo emotivo y lo sistemático en el registro; si bien se encuentra más este pronombre en los trabajos de corte descriptivo cuando nos enfrentamos al campo etnográfico, la presencia del autor como sujeto se hace igual a la hora de contrastar los textos leídos en las discusiones bibliográficas presentadas.

La antropología también nos convierte en observadores, que inmersos en situaciones particulares, nos permite realizar una mejor interpretación de las acciones humanas y de las lógicas culturales.

Soy yo el que piensa y escribe, quieren decir algunos estudiantes atentos a las palabras que les preceden, aunque enfatizando en el desarrollo de reflexiones propias, esto se refleja en el volumen de referencias bibliográficas en menor cantidad en aquellos textos escritos bajo este pronombre, lo que sin duda es un refilón para analizar las propuestas propias y las concepciones personales de lo que es la antropología y los alcances que esta tiene en la sociedad.

El campo: móvil de las palabras

Los trabajos en campo permiten reconocer, no solo el alcance de la universidad en las regiones de Antioquia, pues gran parte de estos artículos son el resultado de cursos como métodos etnográficos. Los municipios de Santo Domingo, Frontino, Ciudad Bolívar, Turbo, Pueblo Rico y Puerto Berrío, son solo algunos de los abordados por nuestros compañeros.

En estos municipios se investiga su historia, la conformación de grupos sociales, relaciones económicas, políticas, religiosas o alimenticias y problemáticas, en general.

El campo sigue siendo la referencia a un lugar al cual ir y estar; pero también son relaciones que se establecen en movimientos sociales, se define el espacio como contenedor y como una construcción de sus moradores, por ello la posibilidad de realizar trabajos en contextos urbanos y cerrados como centros comerciales, zonas de tolerancias, barrios particulares, cárceles y edificios, y así visualizar desde la bibliografía un fenómeno en la cultura; ver y estar allí, pareciera ser entonces el llamado que de la lectura se le hace al estudiante hacia el campo.

Las discusiones presentadas bajo los trabajos de campo, descriptivas en su mayoría, no ahondan en el problema metodológico que supuso el reto de

estar allí, más bien surgen estos textos expositivos como la oportunidad de relacionar lo conocido en clase y contrastarlo con la realidad, en la que se sumergen los diálogos exponiendo fuentes primarias a través de la entrevista como técnica de registro y el recuerdo como móvil para cautivar al lector.

La lectura: inicio de la reflexión

La escritura antropológica a partir de la reflexión de lo ya dicho o la revisión bibliográfica para contrastar un fenómeno dislocado de lugares y espacios concretos se presenta a través del análisis de las emociones, el fenómeno del colonialismo, las percepciones sensoriales inducidas por la publicidad y en la arqueología especialmente se presenta como la vía más expedita para hablar del tema del patrimonio, pues se expone claramente la ausencia de trabajos en campo de esta área de nuestra ciencia.

Es importante reconocer la literatura como fuente de análisis y comprensión de conceptos clasificatorios de la antropología; la fuente bibliográfica a partir de los contextos a los cuales referirse, pero también las temáticas han llevado a una conjugación de las ciencias sociales: psicología, sociología, economía, historia, y lingüística son tan solo algunas fuentes de las que beben los estudiantes hoy en nuestro departamento. De esta forma el trabajo de escritorio sigue pensando los contextos sociales, en

un esfuerzo de compartir acaso los intereses de acercamiento a nuestra realidad social.

Escribiendo tareas y la invitación a investigar

Los escritos publicados por la Revista, no es un secreto, hacen parte de los trabajos realizados en el marco de los cursos del pregrado. De allí que sea el reflejo mismo de la evolución constante que nuestra formación expone. En los dos últimos números la participación de textos de Antropología Biológica ha sido posible, aunque en menor proporción, comparándolo con la recepción de textos dentro del enfoque social. Así como la arqueología que siempre hace parte con reseñas y reflexiones conceptuales; la Revista cuenta especialmente con exposiciones de largo camino como son las relaciones religiosas, económicas y políticas.

Es necesario hacer en este punto una invitación a los compañeros a realizar investigaciones al margen de nuestro proceso formativo; escribir para la revista, transformar este espacio en una plataforma de investigación en el que se reflejen intereses más íntimos, innovadores y propositivos que no se amarren a los tiempos de cursos y los intereses de los planes curriculares; esto da la oportunidad de no perder de vista los contextos sociales inmediatos a la universidad; la ciudad entera y las comunidades locales que no son abordadas en los cursos de métodos

etnográficos, religiones, antropología urbana, africanías y etnología, que son los cursos que mayor cantidad de textos han inducido a escribir a los estudiantes.

Crear nuevas metodologías de escritura, números temáticos, trabajos comunitarios y divulgación de alternativas novedosas seguramente alimentarán el proceso al que se le viene dando continuidad en la revista de estudiantes. Están todos invitados de antemano.

Antropología de estudiantes en Antioquia y Medellín

La participación de los estudiantes en las regiones donde realizamos trabajos de campo nos ha permitido reconocer los contextos sociales de nuestros compatriotas y sujetos-compañeros de investigación.

El panorama que evidenciamos de nuestro departamento permite explorar el dolor de las víctimas; la geografía trazada por el río Cauca y la muerte violenta; los esfuerzos de resistencias locales y redes de acción en el suroeste antioqueño ante la emergencia de explotación minera y soberanía alimentaria; el estado de exclusión social y consolidación del poder a partir de la tenencia de tierras y su relación con la religión católica en esta última región; la producción agrícola familiar en el norte del departamento y las crisis étnicas referenciadas para el occidente antioqueño en el municipio

de Frontino.

Los trabajos realizados en la ciudad demuestran una historia llena de exclusión política, marginación identitaria y violencia perpetuada por grupos armados, así como una paulatina administración de espacios con el fin de restringir, controlar y dirigir los modos de vida y de acción de los ciudadanos.

El paisaje presentado por los estudiantes, si bien hace referencia a anécdotas precisas de trabajos en clase, están ancladas a relaciones globales; presentadas como grupos locales, el carácter descriptivo y clasificatorio de sus reflexiones permite reconocer el interés por poner en discusión y alertar la situación penosa en la que se encuentran grupos sociales, a los que se espera dar voz; la antropología como puente y el antropólogo como traductor y difusor, que permite establecer diálogos entre el allá del campo y el acá de la comunidad académica puede definir la escritura de los estudiantes del pregrado; el alcance propositivo o bien no alcanza en las palabras o no queda enunciado y hace parte de la acción que supone la práctica antropológica en conjunto con las comunidades. Pues una vez más parece ser que el fundamento de los trabajos sea: conocer, describir, analizar, interpretar y exponer.

En este nuevo número de Kogoró compartimos el texto *Viviendo Historia en San Agustín* de nuestro

invitado David Dellenback, miembro fundador de la Academia de Historia de San Agustín, quien nos expone su experiencia de confrontación entre comunidades locales del municipio y el ministerio de cultura representado por el ICANH a raíz de la exhibición fallida planeada en Bogotá en la que se planeaba contar con esculturas del parque arqueológico, agradecemos a la compañera Catherine Mahecha quien nos permitió conocer al autor. La posibilidad de discutir y rebatir concepciones tenidas como naturales e inamovibles se encuentran en el presente número, es así como contamos con la presentación del texto: *El negro*. Otro construido de Mateo Muñetones, quien pone en cuestión la historia que de Africa se ha creado desde Europa abogando por una Antropología que se adentre a la historia pensada por los africanos mismos, ahondando en nuevas lecturas de fuentes cotidianas como la música y la oralidad y concepciones fundamentales y opuestas a occidente como es el caso del concepto de tiempo. Igual invitación nos hace la compañera Daniela Mesa, con su artículo *El taoísmo*. Pilares de una religión cósmica. Introduciendo la lectura del libro sagrado *Tao te Ching*, la presentación del conocimiento oriental basado en parábolas, un lenguaje poético sobre la naturaleza y la cosmovisión panteísta relacionando tal lectura con las interpretaciones que desde la antropología de las

religiones se presentan como carácter de la cultura estableciendo relaciones geográficas e históricas propias del contexto taoísta.

El artículo *Establecidos y recién llegados*. Encuentros y desencuentros culturales a partir del desplazamiento forzado en Urabá, un ejemplo de las nuevas dinámicas a las que se ven enfrentadas comunidades que confluyen en un mismo espacio, enfatizando en prácticas diferenciadas en el uso del espacio y apropiación del territorio, configurando fronteras fluidas y transformaciones culturales que permitan una configuración de los habitantes históricos y aquellos que recién llegan.

El artículo *Estudio etnobotánico y propiedades fitoterapéuticas de algunas plantas del municipio de Chigorodó*, nos permite introducir en la revista un tema poco explorado y de grandes posibilidades de estudio a partir de la etnobotánica. Enfatizando en la relación que con las plantas establece la comunidad y la consolidación de un territorio a partir de reconocer su la dispersión de vegetales y sus diferente usos.

Presentamos la reseña del libro *Arqueología y desarrollo en América del Sur*, que según Daniel Sánchez, su autor responde a los llamados de reflexión sobre los cuestionamientos éticos y políticos derivados de la práctica arqueológica en nuestros países, en el marco de la globalización

y expansión capitalista.

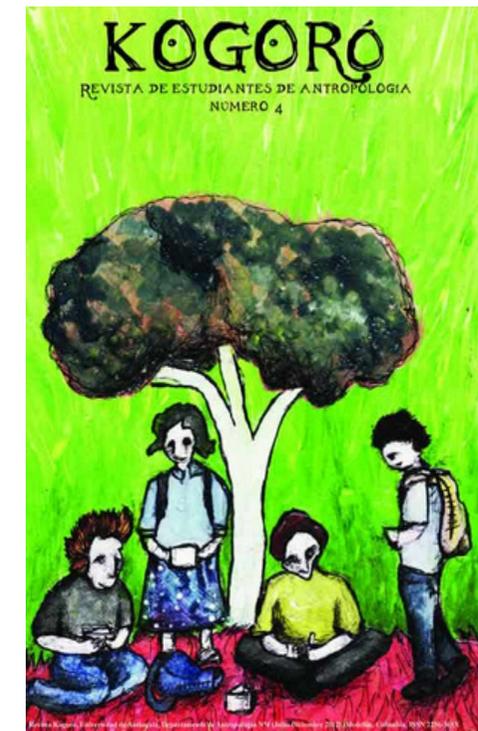
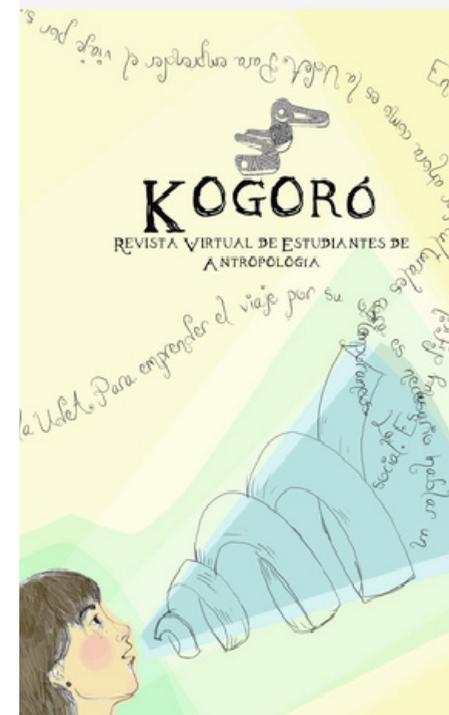
Por su parte Marilly Rendón, nos propone la posibilidad de releer la fuente histórica del cronista Fernandez de Oviedo del siglo XVI y el trabajo etnográfico realizado en la segunda mitad del siglo XX por parte del investigador Reichel-Dolmatoff, en su artículo llamado Prácticas magicoreligiosas. Cosmogonía particular: universo de dominación colonial.

Este reto de reinterpretación y lectura abarca dos casos particulares no solo separados en tiempo, sino en espacio asociando comunidades asentadas en el golfo de Urabá y las selvas pluviales del Vaupés. De esta forma nos invita a pensar sobre lo dicho por los historiadores acerca de las fuentes y alertar la posibilidad de crear nexos históricos con casos etnográficos que evidencian mecanismos de legitimación del nuevo orden religioso de control en la América del XVI.

Agradecemos la participación del compañero Alejandro Vergara, quien con su informe de campo: Segovia: entre lo apropiado y lo expropiado, nos presenta el panorama de comunidades mineras, que de forma integral concibe esta práctica económica como eje de comprensión de relaciones de poder tanto en lo social, lo político y lo cultural. La estadía en campo en el municipio de Segovia le permita al autor “sensoperibir sus esferas y ámbitos

sociales, sus dinámicas coti-dianas de socialización, al igual que sus paisajes y panorama político y social”.

Por último, agradecemos a los compañeros que aceptaron la invitación a ilustrar los artículos seleccionados, esto nos permite crear relaciones con un mayor número de estudiantes que sin hacer parte del grupo editor son igual parte del trabajo y resultado del compromiso, a Ricardo Cortázar, Joan David Fonseca, Raúl Botero y José Julián Elejalde muchas gracias.





8 de noviembre del
2013:

Viviendo Historia en San Agustín

Autor invitado

David Dellenback
davidd_sa@hotmail.com

Se ha dicho, y se ha leído mucho sobre la reciente lucha que se generó por el asunto relacionado con el traslado de algunas esculturas del Pueblo Escultor de San Agustín, Huila; sobre esos antiguos 'símbolos sagrados' que se negaron a salir del valle en donde fueron creados hace muchos siglos y donde siempre han morado; sobre la subsecuente cancelación de su planteada exhibición en Bogotá, y sobre las maniobras desesperadas y peligrosas de última hora intentadas por las autoridades arqueológicas capitalinas, que condujeron a una confrontación y a una parada pública la noche del viernes 8 de noviembre del 2013 frente al Parque Arqueológico. Esta será una fecha muy memorable que permanecerá en los anales históricos de este milenario pueblo.

A pesar de que, virtualmente todo lo publicado, ya sea en forma impresa o en emisiones al aire, ha llegado directamente de la visión sesgada, y ahora alterada, de quienes intentaron trasladar estos tesoros desde San Agustín y se frustraron en su intento. Aquellos en cuya calidad de autoridad tienen todo el poder en sus manos, y por ello, hasta el momento, han constituido la única voz permitida a pronunciarse en los medios de comunicación. Pero la verdadera historia es substancialmente diferente. ¿Qué paso con las garantías de los derechos de aquellos que no acceden a las formas usuales del poder para

dar voz a sus opiniones? ¿Cómo hace 'la otra parte' para ser escuchada?

Retornemos al comienzo, hace más de un año, cuando el ICANH-- Instituto Colombiano de Antropología e Historia, la máxima autoridad arqueológica en Colombia--inventó la celebración de un 'centenario' espurio que conmemoraba la llegada hace un siglo a nuestro pueblo del alemán Konrad Preuss, cuya memoria en este rincón del país radica en ser el autor del desplazamiento más grande jamás visto de estos preciosos monolitos. Fue famoso como etnólogo, más no era un arqueólogo, y vino a estas tierras (como él mismo lo narra) con la intención principal de llevar estatuas para armar su museo en Berlín.

Teniendo en cuenta que desde ese entonces las 35 esculturas que usurpó y se llevó hasta ahora no han retornado, y aún están ocultas en los sótanos de ese museo alemán, no sorprende encontrar que Preuss no tiene muchos seguidores aquí en San Agustín. Era una 'celebración' ridícula que se impuso en el pueblo, y acá se encontró con la apatía y el rechazo que merecía. Si el ICANH hubiera anunciado que, en vez de planear llevarse otras esculturas, iba a concluir el 'centenario' con el regreso de esas extraviadas estatuas que reposan en Alemania a sus sitios originales y naturales aquí en el Macizo Colombiano, eso sí habría

sido una verdadera celebración en este pueblo.

Hace un año, en una campaña que empezó el día 12 de diciembre del 2012 (y formalmente ante el ICANH y el Ministerio de Cultura el 10 de enero del 2013), cerca de 2000 residentes de San Agustín firmaron un derecho de petición encaminado a que el ICANH procediera con el proceso de la repatriación de las 35 estatuas llevadas a Alemania por Preuss, con la intención de rescatarlas y regresarlas aquí a su hogar original al final de este año del centenario. Esto todo se hizo con el conocimiento y el aval del Director del ICANH, con quien me reuní tanto en mi finca en San Agustín, como en su oficina en Bogotá--aseguró su entusiasmo en la iniciativa, y dijo que era un proyecto que anticipaba ejecutar.

Pero los hechos han sido diferentes. En un año, las autoridades arqueológicas no han hecho ningún movimiento certero para presentar a sus colegas alemanes “una petición concreta (es decir, un documento oficialmente radicado y registrado) exigiendo la repatriación de las esculturas llevadas por Preuss,” tal como se lee en la comunicación que he mantenido con las autoridades alemanas. Sus pares del ICANH simplemente han ignorado el asunto de las estatuas en Berlín, y ahora la razón es clara: todo el tiempo el plan era llevarse otras 20 estatuas de San Agustín, en

vez de traer de regreso las estatuas de Alemania. Desafortunadamente ellos de inmediato concluyeron que los dos proyectos no podrían ir juntos. Entonces decidieron abandonar el plan más razonable, y en vez de atender el llamado de las 2000 firmas del Valle de las Estatuas, a cambio continuaron con el que desde el principio era superfluo, y finalmente estaba destinado a fracasar.

Es que la situación de esas estatuas andantes es única: a diferencia de la mayoría de casos de repatriación del patrimonio cultural poseído en tierras extranjeras, en este caso los actuales poseedores, las directivas del museo alemán, entienden que las estatuas fueron sacadas de Colombia de manera injustificada y no admirable; para ellos es importante la procedencia de sus tesoros. Saben bien que lo llevado por Preuss es cuestionable, que perjudica el honor de ese gran museo, y han dado indicaciones claras de que estarían dispuestos a cooperar en el asunto de la repatriación a Colombia: ven la justicia en la petición. Lo único que hace falta, en palabras escritas por ellos mismos, es que: “Los colombianos nunca las han pedido [formalmente].” Ese es el problema. Ha pasado un siglo. Ya ha llegado el momento de hacerlo.

Pero el ICANH tendrá que cambiar su relación con San Agustín, para buscar e incentivar la participación

del pueblo en el manejo de su propio patrimonio. El 23 de octubre de este año, en una charla sobre mi libro ‘Las Estatuas del Pueblo Escultor’ en la ‘Casa de la Gobernación del Huila’ en Bogotá, apareció en el evento un funcionario del ICANH para informarnos que, 1) él era la persona encargada oficialmente del tema de la repatriación de las estatuas en Berlín, y 2) que él ya ha ido a Berlín y al museo etnológico, sin embargo no hizo mención de haber presentado a los alemanes una ‘petición concreta’-- aparentemente solo fue a visitar.

Teniendo en cuenta que el ICANH, al responder al derecho de petición de enero del 2013, escribió que: “Oportunamente se comunicará a la Personería Municipal los avances en el caso,” es muy claro que el ICANH no ha tenido el interés suficiente de comunicarse con las 2000 (y aún más) personas que esperan sus noticias. No ha notificado ninguna de estas dos acciones a la comunidad de San Agustín, de hecho no ha emitido ninguna notificación desde su carta original con la que respondió al derecho de petición. El encargado del ICANH en mi conferencia también nos informó, casi susurrando, que lo mejor era mantener todas las conversaciones con los alemanes, y en especial el asunto de la repatriación, lo más callado e invisible posible, porque se trataba de un asunto muy ‘delicado’, y además que seguramente tomaría un largo tiempo.

Con este trasfondo, las noticias irrumpieron en el inadvertido San Agustín, menos de dos meses antes de la planeada exposición en Bogotá, que el ICANH iba a desarraigar y llevar 20 de las más hermosas esculturas, sin pedir el permiso de nadie, sin mayor comunicación con el pueblo. Porque cualquier persona informada en este pueblo, cualquiera que vive aquí, sabe bien que muy poca gente entendía con antelación del proyecto del ICANH de remover las estatuas. Y no por coincidencia: la intención desde el principio era mantener todo el tema en bajo perfil, y no sacar a la luz un plan tan digno de objeciones. Cuando ahora nos dicen que existía una ‘hoja de ruta’ previamente publicada, que ellos hicieron un gran trabajo para informar al pueblo, lo que se quiere decir es que su política, como siempre, era la de ‘trabajar’ con un pequeñísimo grupo de ‘gente importante’, un ínfimo número de personas que ellos consideran los dirigentes de los eventos y del destino. El resto del pueblo, bastante más del 99%, se mantuvo inadvertido, no tenía ni idea, y después de los eventos les dijeron que si ellos no sabían del ‘bien socializado’ proyecto, era su culpa. Pero la verdad es que el pueblo de San Agustín nunca fue consultado. Desafortunadamente, en su práctica política, el ICANH contaba con todo eso.

Con lo que ellos no contaban, lo que ellos no parecen entender, es que a la

gente aquí realmente le importan esas famosas esculturas en piedra, que este pueblo se siente profundamente relacionado con ellas. Y se preocupa de como son tratadas. Verlas embaladas y envueltas en plástico como productos de mercado, como aún están al día de hoy, es altamente ofensivo para muchas personas de estas tierras. El comportamiento del ICANH durante todo este proceso pareció ser llevado a cabo para dar la impresión de que ellos no consideran los 'símbolos sagrados' particularmente dignos ni importantes, sino que los ven como objetos valiosos, utilizables, y ante todo lucrativos.

No se debe creer que la gente de San Agustín (y de innumerables otros lugares) solo están de alguna manera reaccionando emocionalmente, como si no tuvieran razones sólidas y suficientes para oponerse a la salida de estos tesoros. Y el ICANH desatinadamente--en vez de responder con respeto, e intentar aplicar la razón--salió a la ofensiva, desestimando cualquier argumento que no fuera el suyo, ridiculizando y menospreciando ("personas con mentes reducidas," "esotéricos y místicos," "forasteros sin ningún conocimiento," etc.) a los que no estaban de acuerdo con él. Nunca se mostró el ánimo y el deseo de entender las diferentes posiciones. Estos argumentos debieron ser escuchados; una lista incluiría las siguientes razones:

1) El ICANH no hizo un esfuerzo sincero para incluir a la gente de San Agustín en su proyecto, nunca preguntó nada de nadie acá, nunca tuvo la intención de informar o consultar, lo que obviamente debió haberse hecho en las fases iniciales de planificación, un año antes de los eventos. El esfuerzo desesperado a último momento de 'consultar,' mucho después de que todo estaba planeado y casi a punto de ser ejecutado, fue simplemente un insulto.

2) La vanguardia de la arqueología y del patrimonio hoy en día entiende que los sitios mágicos tienen que ser experimentados en donde están, 'In Situ,' en su escenario verdadero, para ser una experiencia integral, auténtica e imbuida con su contexto. Por consiguiente la única forma de vivirlos es viajar a tales sitios, para poder sentirlos directamente, en vez de arrancar los elementos de patrimonio descontextualizados y llevarlos de un sitio a otro, como fue la práctica común en la época de Preuss. Llegó la hora para que el ICANH despierte al siglo XXI: ayude a conducir los visitantes hacia estos lugares auténticos para vivir la experiencia íntegra.

3) Cualquier persona que piense detenidamente entenderá que la probabilidad es mayor de que estos artículos antiguos, tan vulnerables, y en este caso objetos de patrimonio inmensamente pesados, al moverlos

sean averiados, en vez de dejarlos quietos en el sitio en donde se encuentran. De hecho, las estatuas de San Agustín, tal como se pudo preveer, fueron averiadas y rotas al ser desmontadas de sus pedestales de cemento y transportadas apenas unos 100 metros, tal como se comprueba con cantidad de evidencia fotográfica. El ICANH, con la arqueología del pasado, dice que, "El daño es mínimo," y le parece aceptable pagar este precio; la diferencia es que aquí en este pueblo, ningún tipo de daño es aceptable. Ante todo pensemos en el bienestar de las esculturas.

4) Las razones espirituales son preponderantes para mucha gente: se trata de imágenes altamente sagradas, hechas y dejadas aquí sin dudas por buenas razones, y nadie tiene el derecho de cambiar eso; en palabras de los Yanakunas, ellas son 'símbolos sagrados.' Cualquier estudio inclusive superficial de la historia de la América antigua encontrará que muchas veces este tipo de monumentos fueron creados y ubicados como centinelas, que garantizaban la armonía y el equilibrio del mundo, del cosmos. Mucha otra gente aquí tienen, y proclaman, adicionales razones espirituales; todas ellas siendo válidas. El ICANH hizo mucho daño al burlarse públicamente de este tema.

5) La razón más importante para la mayoría de agustinenses: la economía. Todos en esta tierra sienten que el

plan del ICANH iba a llevarse a los viajeros, y su efectivo, fuera de este pueblo: todos los que irían al evento en Bogotá serían los que no vendrían aquí a gastar su dinero. Pocos aquí creen la proclamación que comúnmente se repite de que ese tipo de espectáculo aumenta el turismo; la mayoría en este pueblo piensa que, para ver y disfrutar de estos tesoros locales, la gente debe venir, y gastar, aquí.

Por encima de todas estas y otras razones está la más obvia, antes mencionada: Casi todas las voces de la gente de San Agustín e Isnos dirían, "En vez de querer llevarse más estatuas de aquí, porqué no fueron a Alemania a traer las que tienen allí de regreso al lugar donde pertenecen?" Y de hecho, ¿Por qué? Es hora de conservar las estatuas del Macizo Colombiano en donde están. Repatriar la gran diáspora de esculturas del Pueblo Escultor regadas a lo largo del planeta, empezando por las que están en Berlín: eso debería ser la prioridad de los nuevos directivos del ICANH.

Además también hubo otro problema aún más deslumbrante en la forma en cómo el ICANH quiso llevar a cabo su intento de mover las estatuas: la elección del emisario escogido, el mismo Director, fue espectacularmente inepta. Ciertamente nadie más habría podido alienar virtualmente a todo

el pueblo en tan poco tiempo; pero la cosa más increíble es que hizo esto no por su posición en pro de llevarse las estatuas, sino por su falta de modales y cortesía, y con su maña de ofender e injuriar, bastante desatinada e indecente, cosa muy sorprendente al tratarse de alguien de quien se dice es ampliamente educado y altamente instruido. Incluso llegó a lo que solo se puede describir como xenofobia, al remedar y burlarse de la gente con acento extranjero; todo esto, ¿hecho por la cabeza mayor de la antropología en Colombia?

Aparentemente nadie le dijo al Director que San Agustín es un pueblo incluyente, una sociedad multicultural, que alberga visitantes de todas partes del mundo, un pueblo en donde no existe la discriminación contra los extranjeros y es aceptada la diversidad; incluso aquí, la gente se siente beneficiada por ellos, y no se ríen maliciosamente de los lenguajes extranjeros ni sus acentos. Más importante todavía, no entendió que la gente de aquí es amable por naturaleza, aprecia ampliamente la formalidad y la cortesía, se ofende al ver a alguien--y en especial si se trata de una figura de autoridad--dar rabetas y arranques de cólera en público, insultar personalmente a otros, actuar con un espíritu soberbio, perdiendo sus cabales e incluso tornándose desagradable. El Director trajo repetidamente todo esto a San Agustín, y en el proceso perdió el

respeto de mucha gente, terminando en el disgusto de muchos, y logró enojarles tanto que hay quienes desean que sea declarado persona non grata en este pueblo.

No fue inesperada ni sorprendente la masiva oposición que el 8 de noviembre se unió ante las tropas del ejército enviadas para escoltar los camiones que iban a llevarse los 'símbolos sagrados' de San Agustín. La oposición había crecido de forma continua y apasionada, y se había anunciado claramente; el ICANH no quería escuchar, no estaba interesado. El 6 de marzo, al principio del proceso (aunque mucho después de haber sido formulado y presentado el derecho de petición ante el ICANH), durante una de sus conferencias en el Hotel Yuma en San Agustín, el Director, al ser cuestionado por un periodista de la radio local sobre el porqué no traían de regreso a Colombia las estatuas en Berlín, se desfogó en una de sus rabetas, menospreciando a quien preguntó y a los muchos que le preguntaban lo mismo, aumentando más el número de opositores--de tal manera que en la conferencia posterior, antes de permitirle el uso de la palabra, el Director fue obligado a disculparse públicamente por ese comportamiento ofensivo, y por varios otros eventos. El rumor sobre sus malos modales se difundió, y encima de todo llegó la noticia de que planeaba llevarse otras estatuas en vez de traer las extraviadas en Berlín.

Después de esto, llegó al Director la citación de comparecer ante la Asamblea Departamental del Huila el día 27 de agosto. Las duras palabras que allí le dirigieron y la orden a venir a San Agustín a hacer una consulta, lo condujeron a su última amarga aparición en público en el pueblo, de nuevo en el Hotel Yuma, el 14 de septiembre. Para ese entonces, un gran movimiento de oposición había cobrado vida, el Comité ProDefensa del Patrimonio se había conformado y la comunidad de los indígenas Yanakuna se había unido con toda su fuerza en su oposición al traslado de las esculturas. Todos estos opositores ahora estaban listos y organizados, y ese día se hicieron presentes en el hotel para mostrar al ICANH en forma absolutamente clara y cristalina su postura de oposición; se expresaron con gran participación y determinación. Esta conmocionada reunión terminó cuando, después de escuchar más insultos de los labios del Director, la audiencia lo obligó a callarse; él enseguida llamó a sus escoltas para que lo rodearan, y desapareció, altamente indignado, alegando sentirse amenazado--una afirmación sin base, desde el punto de vista de San Agustín, y más bien fundada en su paranoia. Cualquiera dentro del cocoon del ICANH quien diga que no sabía, después de esa noche, que el plan de trasladar las estatuas encaraba una seria y masiva oposición, simplemente no está

diciendo la verdad.

Dado el fracaso de esa misión, diseñada a quitar los obstáculos del traslado de las 20 estatuas, se planeó apresuradamente para el 11 de octubre la visita de la Ministra de Cultura, acompañada por los miembros del Consejo Nacional de Patrimonio y por el Director en lo que fue su última aparición en San Agustín. Supuestamente el camino estaba abierto: el alcalde del pueblo, uno de los proponentes del plan del traslado de las estatuas, prohibió para ese día específico el uso de amplificadores, las marchas y las conglomeraciones de personas o protestas en contra del plan de remover las estatuas, una estrategia que mantuvo al margen a varios ciudadanos acatados. A pesar de eso, y confrontando este obvio abuso de poder, el centro del pueblo estaba lleno de opositores al traslado, docenas de quienes llevaban camisetas estampadas que decían '¡NO!' a cualquier traslado de las esculturas; a eso le siguió una numerosa marcha, incluyendo también todos los Yanakunas. Una vez más, cualquiera que hubiera estado en el pueblo ese día y no vio la oposición al proyecto del traslado, o se mantenía alejado del pueblo o practicaba la ceguera intencional: el ICANH y su Director ciertamente vieron lo que estaba frente a sus ojos. El y la Ministra, más los del Consejo Nacional de Patrimonio subieron inmediatamente al Parque

Arqueológico, y fueron seguidos por los líderes de la oposición, quienes con gran dificultad obligaron a que los visitantes, renuentes, les escucharan, y les presentaron un documento respaldado con más de 3000 firmas colectadas entre ciudadanos locales opositores de la remoción de las estatuas. ¿Acaso el ICANH, el Consejo de Patrimonio y la Ministra de Cultura no se dieron cuenta de eso? Debieron haberlo hecho.

Continuaron las oportunidades de escuchar. La tarde después del viernes del encuentro con las fuerzas armadas, el gobernador del Huila vino a San Agustín para intentar negociar; fue a la maloka de los Yanakuna, y en una reunión que no duró ni cinco minutos, la primera persona que tomó la palabra, el gobernador del cabildo, le dijo que la asamblea indígena ya había hablado extensamente y que no se permitiría el traslado de ninguna estatua bajo ninguna circunstancia. En seguida, y 'sin mediar más palabras,' el gobernador del Huila se paró y se fue. La siguiente tarde, el domingo, hubo otra reunión en la maloka, durante la cual se habló detalladamente--ahora con todos los líderes de la resistencia reunidas--con el reconocido arqueólogo, quien iba a ser el curador del show en Bogotá, y con el Secretario de Cultura del Huila, y en términos inequívocos se les dijo que los allí reunidos estaban inquebrantablemente opuestos al

proyecto del traslado de las estatuas, y que más bien, dicho evento no ocurriría.]

San Agustín sentía que el momento de la confrontación se acercaba implacablemente. Con entrega ciega, las fuerzas del poder -el Alcalde del pueblo, el Gobernador del departamento, el Director del ICANH, la Ministra de Cultura -puestos en contra de los protestantes simplemente no querían escuchar. Con los eventos culminantes obviamente inminentes, tomó lugar en San Agustín el 4 de noviembre la marcha más grande en contra del traslado de las estatuas. No había llovido en muchos días, pero la noche víspera de la marcha empezó el aguacero, y se extendió hasta la mañana siguiente, y no dejó de llover hasta el final de la tarde de ese día. El evento se desarrolló bajo la lluvia constante, con todos los participantes completamente mojados desde el principio de la marcha. Fue un lunes, día de mercado, nadie se movía bajo esa lluvia, no pasaba nada, al contrario las calles estaban vacías. Casi todo el pueblo, resguardado en sus casas, miraban a los marchantes totalmente empapados. Todos los indígenas Yanakunas del cabildo local estaban presentes, además llegaron tres chivas llenas de gente indígena quienes atravesaron la cordillera desde el vecino departamento del Cauca, viajando toda la noche para llegar a apoyar la causa. También llegó

un bus de estudiantes universitarios de Neiva, presentes para acompañar y vociferar en la marcha, quienes salieron de la ciudad capital del departamento a las 3:00 a.m. para poder llegar a tiempo. El Comité del pueblo y los representantes de muchos de sus sectores, así como un buen número de ciudadanos locales independientes, también caminaron bajo la lluvia por las calles del pueblo.

Aún bajo el diluvio, la marcha concluyó en el Parque Arqueológico, donde el funcionario presente del ICANH, quien debió haber estado custodiando cuidadosamente los movimientos de las estatuas, fue requerido y advertido en muchos y largos intentos de explicarle que las esculturas no irían a ninguna parte. Estuvo visiblemente molesto, no olvidará fácilmente esa experiencia, y si él también faltó en su deber de reportar la sinceridad de la multitud gritando que se oponían al traslado de las estatuas, entonces la cadena de información del ICANH está completamente rota. Los manifestantes persistieron tanto que el administrador del parque y el empleado del ICANH se vieron obligados, muy en contra de su voluntad, a permitir el acceso del público, por primera vez desde que la crisis empezó, a la zona en donde se encontraban sus reliquias locales. Verlas forradas en plástico, como objetos para la venta, fue un momento muy triste para la mayoría

de los presentes; todos vieron y fotografiaron los daños obvios que se les había causado durante la remoción precipitada con la que el ICANH las había desmontado, hecha a martillo y maceta. Se espera que estos daños pronto puedan ser documentados y sometidos a peritajes por expertos imparciales.

Inclusive si el ICANH no hubiera podido efectivamente conseguir información aquí mismo en San Agustín (los medios de comunicación, predicablemente, no se interesaron en estos eventos), debió haberse alertado a la composición del Comité local que intentó comunicarse con ellos, así como la amplitud de rango de los representantes de sectores comunitarios quienes suscribieron las cartas. De esta forma hubieran entendido que se trataba de algo más que los "cuatro pelagatos" [‘persona insignificante o mediocre, sin posición social o económica’ de acuerdo al Diccionario de la Real Academia Española] que el Director declaraba era el total de la oposición. Además, era mucho más que los indígenas Yanakunas, calificados por el Director como ‘ajenos’, quienes sumaban veintenas y quienes, como vecinos cercanos al Parque, fueron capaces de establecer y mantener vigilancia permanente y efectiva sobre las estatuas y sobre la carretera de acceso al Parque durante los días de la crisis. Los Yanakunas sienten serios vínculos de parentesco con lo que

ellos llaman los 'símbolos sagrados,' su voz tiene una gran autoridad moral, y ellos de forma unánime y contundente se oponen a cualquier movimiento de estos monolitos fuera de sus sitios originales.

El Comité tenía unas raíces extensas en el pueblo: 17 personas, muchos de ellos actuando como representantes de importantes gremios de la comunidad, firmaron la detallada carta o comunicado que durante los momentos cumbres del conflicto se envió al ICANH y al mundo en general, insistiendo en que ellos estaban en total oposición a cualquier intento de llevarse las estatuas. Habitantes de San Agustín representando al gremio del magisterio, a los indígenas Yanakunas, a los productores de café, a los guías turísticos y baquianos, a grupos de estudiantes, a las juntas de acción comunal de grupos sociales del valle, así como otros grupos más pequeños e individuos, firmaron esa misiva. El liderazgo fluido de la organización del pueblo giró en torno a varios profesores, uno de ellos un directivo laboral, unos guías turísticos, entre ellos un estudiante universitario de derecho, un líder de la unión local de cafeteros, la presidenta de las juntas locales y varios otros. Muchas de estas personas, líderes o no, tomaron en serio la amenaza de la llevada de sus extremadamente importantes esculturas y 'símbolos sagrados.'

Así que la tensión creciente de la situación alrededor de las seleccionadas estatuas, durante la vigilia frente al Parque Arqueológico, de ninguna manera fue algo inesperado, ni supuestamente alentado por un grupo de 'agitadores profesionales' (como el Director lo decía, evocando las oscuras fantasías de Nixon o Pinochet). La peligrosa confrontación del 8 de noviembre frente al Parque Arqueológico nunca debió haberse permitido ocurrir.

Los estudiantes de antropología se interesarán en saber que el sistema de alarma para convocar gente para las emergencias no funcionó a través del sistema de radio comunitaria--la que en este valle en circunstancias normales habría sido el medio que facilitaría la comunicación--sino por voladores o cohetes, tirados al aire desde la sede del cabildo, una señal que se pudo oír en todos los rincones del pueblo y del campo. El dueño de la radio local, a favor de la movida de las estatuas y además presidente del consejo municipal, en el momento crítico cerró los micrófonos a quienes no estuvieron de acuerdo con él, poniendo en duda el carácter 'comunitario' de su emisora. Pero el sistema de alerta por cohetes pirotécnicos funcionó magníficamente: tanto el viernes en la noche, como repetidamente en momentos de amenaza durante las siguientes noches, su sonido de alerta

cruzó el silencio de las noches y traía consigo olas de gente que llegaban de las veredas y del pueblo de prisa hacia el Parque. Esto fue una vista memorable.

Para el viernes, todos los elementos se encontraron. La marcha de solidaridad que tomó lugar el lunes anterior bajo la lluvia no generó sino mofa y desprecio del ICANH. Ya iba a empezar un fin de semana de tres días, con el pueblo lleno de turistas, enmarañando las cosas en la sede de la acción, la entrada del Parque, lo que hacía parecer aún más inminente la llegada de los que pretendían llevar las esculturas. La proclamación del Director de que el traslado de las estatuas tomaría lugar a la luz del día como cualquier acción legítima, en vez de ocultarse en la oscuridad como un acto de vergüenza, solo indicaba una cosa a los que estaban pendientes de sus pronunciamientos: de hecho ocurriría en la noche. Tal como efectivamente lo fue. Para el anochecer del 8 de noviembre, cientos de personas se encontraban reunidas frente al Parque, a sabiendas de que los camiones y el ejército que los escoltaba ya estaban en camino. La policía municipal, reforzada por otra patrulla de carabineros en sus grandes caballos, habían sido los primeros en llegar; preparaban sus gases lacrimógenos y se posicionaban detrás de la gente, al fondo de la zona del estacionamiento.

Cayó la noche, la velada continuaba.

Ansiedad, miedo, desesperación: los ingredientes del terror. De repente irrumpió el grito, y emergiendo de la bruma, subiendo a través de la oscuridad, aparecieron los camiones en su misión de extraer las esculturas, y con ellos las filas de soldados, figuras robustas indistintas, portando sus armas y listos para la acción. Casi había llegado la primera ola de soldados uniformados antes de que los manifestantes pudieran reaccionar. Pero la gente apareció corriendo, muchos de ellos se interponían con sus cuerpos entre los soldados y los 'símbolos sagrados,' y la avanzada terminó en un amontonamiento en la penumbra de la oscuridad, con el encuentro frente a frente. Los camiones vacíos esperaban a unos ochenta metros más abajo en la carretera, detenidos por los piedrones regados sobre la vía. Habían llegado desde lejos, y aunque faltaba poco, nunca se movieron más hacia adelante. Horas más tarde tuvieron que laboriosamente voltear y abandonar la escena.

¿Quién es esa gente que entienden tan poco a nuestro pueblo, su historia, su carácter, que nos mandaron las tropas armadas en vez de intentar escuchar lo que teníamos que decir? ¿Quiénes son esas personas, tan fuera de contacto con la realidad que ven apropiado resolver los problemas de la cultura con el recurso de la fuerza y la violencia?

¡Absurdo! Es gente peligrosa, a

la que hay que temer mucho más que a los “intereses oscuros” de ficción evocados repetidamente por el Director en sus diatribas en que intentaba sugerir imágenes de traficantes de droga e insurgentes armados organizados en su contra. Esos son sus fantasmas. Este es un pueblo que se ha mantenido en paz durante los 30 años de conflicto nacional y revolución armada, sin hechos sangrientos, masacres, bombardeos, sin divisiones sociales violentas entre sus ciudadanos. La gente aquí vive en paz, así lo ha hecho por largo tiempo, y no merece haber tenido que vivir una escena tan desagradable como la que trajo el ICANH el 8 de noviembre. ¿Existe alguna duda de porqué la población de San Agustín está tan profundamente resentida con el Director, quien sin ninguna razón válida mandó las tropas militares a coacer, rodeó de armas y puso en peligro a muchos aquí en este pueblo? Todo esto será recordado por largo tiempo.

El encuentro entre las dos partes duró horas, y solo fue así porque las dos, luego del primer impacto nervioso en un ambiente de incertidumbre y miedo, reaccionaron con calma y con el deseo de comunicarse. Por el lado de San Agustín, “se juntaron muchas piedras, pero ninguna se arrojó”: los manifestantes por principio y en la práctica actuaron sin ningún tipo de violencia. Por parte de las fuerzas

armadas, un héroe inesperado apareció en la forma del coronel, el comandante de la tropa, un hombre que demostró ser tranquilo y en búsqueda del entendimiento y el diálogo. Con calma miraba a su alrededor y observaba lo que verdaderamente estaba pasando.

Lo que vio no era lo que había esperado ver. Y lo que llevó a que esos soldados colombianos salieran de su rutina esa noche fue el hecho de que pudieron ver con sus propios ojos que esto no era un levantamiento, no era una insurrección, ni una rebelión violenta, ni siquiera una muchedumbre turbulenta. Lo que vieron frente a ellos fue simplemente al pueblo (tal vez no muy diferente que los pueblos de donde ellos son), y sobre todo, la juventud de nuestro pueblo, porque los jóvenes agustinenses reaccionaron como fieras, y de verdad fueron la columna vertebral de la resistencia, incluyendo el ponerse físicamente en el camino de los soldados en marcha, intentando entablar conversación y razonar con ellos. La multitud incluía un componente grandísimo de la nueva generación, además de muchísimos adultos mayores al lado de un sector femenino muy significativo y posiblemente predominante. Ningún soldado querría arremeter contra semejante situación.

Entonces lo que siguió fue diálogo; muchos diálogos, múltiples

conversaciones. Eventualmente el coronel y su grupo de escoltas se sentaron a hablar, más bien a escuchar a los ‘líderes’ y a otras personas mientras explicaban las razones de la protesta. Llegaron más personas que se unían al diálogo, quienes aportaban su grano de arena en la charla. Algunos jóvenes contrarrestando la quietud, pronto empezaron a patear y jugar con un balón, otros tocaban música, mientras que los adultos encontraron un momento para hacer grupos y conversar con los amigos y vecinos; algunos bebés lloraban. El coronel había visto más que suficiente y eso fue exactamente lo que dijo: “Me enviaron a echar un vistazo por acá. Así lo he hecho, y veo que aquí no tenemos nada que hacer. Entonces, con su permiso, mis hombres y yo nos retiramos. Si ustedes quieren mi consejo, creo que ese Director necesita venir acá en persona para hablar con ustedes.” Y con eso, él y su tropa se retiraron del sitio, dieron vuelta a los camiones y se marcharon. No mucho tiempo después, la policía que estaba en el extremo del estacionamiento también se fue y se encaminó de nuevo hacia el pueblo. La confrontación terminó, se había evitado la violencia, y los ‘símbolos sagrados’ no se iban a ninguna parte. Aunque vendrían aún más escaramuzas, por encima de todos esos intentos y propósitos, la batalla había concluido. Las estatuas habían ganado.

El mensaje más profundo no se debe dejar perder: San Agustín acaba de darle a Colombia una lección del siglo XXI del modelo de protesta creativa y sin violencia que ojalá conlleve a cambios sociales necesarios. Confrontado por el uso injustificado de fuerzas armadas, la oposición que ejerció este pueblo no se presentó en la forma de un intercambio de golpes -obvia estrategia de pérdida para todos- sino en la forma de resistencia en calma, de racionalidad, lógica, comunicación, explicación, diálogo, y con la música, los deportes, la poesía, las vías inmemoriales del intercambio y la unión. No se necesitó de armas.

De regreso al mundo de la práctica, el mundo de los problemas y sus soluciones, el trabajo apenas ha empezado. Es muy claro que el ICANH necesita llevar a cabo un serio cambio de enfoque. Tendrán que dejar de mirar con ojos codiciosos las esculturas de este valle para empezar a pensar en su protección, voltear su mirada 180° para dedicarse a la misión de repatriar de vuelta al Macizo Colombiano la plétora de estatuaria desterrada, empezando con las de Berlín. Entender y confirmar la nueva política de vanguardia del ‘In Situ’: desde este punto en adelante nunca más trasladar desde estos valles los tesoros arqueológicos y los ‘símbolos sagrados’, sino en cambio invitar al mundo a venir y verlos aquí en su ambiente natural y verdadero.

En cuanto a las exhibiciones en los museos, se pueden utilizar películas, fotografías, moldes, materiales didácticos, réplicas exactas, métodos electrónicos, formas virtuales, tecnología 3D, y miles de otras formas de compartir el mundo del Pueblo Escultor. Pero nunca más por llevarse los preciosos e irremplazables originales. Ellos viven aquí.

Además, ya ha llegado el momento en que el ICANH debe dejar de tratar a San Agustín como si fuera un pueblo colonizado, y empezar a cooperar sinceramente con aquellos apasionadamente involucrados con cuidar nuestro patrimonio, aquí en el pueblo el cual el destino ha escogido para habitar junto a las estatuas y sus tumbas, convirtiéndonos en sus guardianes naturales más efectivos. Hacerlo sería de gran beneficio para el ICANH. Pero se requiere más

que gestos y palabras. Será aceptar los representantes del comité del pueblo, no escogidos por el ICANH ni por las autoridades municipales, en pie de igualdad, con acceso pleno a las estatuas, las bodegas y todo el terreno del Parque, y con la misión de comunicar al pueblo todo lo que ellos observen y aprendan. Estos representantes del pueblo deben tener permanente y diáfana participación, y voz efectiva, en la administración actual y en la planeación del futuro de nuestro patrimonio local. Los retos que se vislumbran son grandes, todos ganaríamos de esta forma. Será este, no el cierre de un centenario espurio y obsoleto, sino más bien el comienzo de un nuevo siglo de entrega y de trabajo creativo en colaboración. Los “símbolos sagrados” ya se han declarado.





El negro, un otro construido

Mateo Muñetones Rico
tameo-92@hotmail.com

Resumen

El presente artículo es producto de la integración de los ensayos contruidos bajo los lineamientos temáticos del seminario Historia del Negro en Colombia dictado por el Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, el cual estuvo a cargo del antropólogo Luis Alfonso Ramírez Vidal. En éste se pretende hacer un recorrido por las concepciones tenidas por los europeos –representados en la filosofía Hegeliana- hacia África y los africanos –representados en pensadores africanos como Fage y Ki-Zerbo- y la manera en que estos, un

Abstract

The present article its product of the integration of essays under the thematic guidelines of the seminar: “Historia del Negro en Colombia” dictated by the department of Anthropology in the University of Antioquia, which was in charge of the anthropologist Luis Alfonso Ramirez Vidal. This is to make a journey over the conceptions had by the Europeans –represented in the Hegelian philosophy- towards Africa and the Africans –represented in African thinkers like Fage and Ki-Zerbo- and the way that they, a couple of centuries over the highest point of the slavery, generate responses; then

par de siglos después del momento cúspide de la trata, generan respuestas; luego se busca establecer una relación entre el fenómeno de la trata –el paso de África a América (diáspora)- y el concepto colonialidad, para finalmente hacer una reflexión sobre el Negro y las Ciencias Sociales en Colombia. Esto con ánimo de generar una discusión conceptual que permita poner en tela de juicio los discursos empleados históricamente hacia el negro y las maneras en que estos han generado respuestas pretendiendo hacerle contra a los estereotipos y la invisibilización.

seeks to establish a relation between the slavery phenomom –the migration from Africa to America (diaspora)- and the concept of coloniality, to finally make a reflection about the Negro (Black Man) and the Social Sciences in Colombia. This is to encourage a conceptual discussion that permits to put into question the speeches used historically towards de Negro (Black Man) and the ways that these have generated answers pretending to stand against the stereotypes and the invisibilization.

Palabras claves: Negro, África, América, diáspora, colonialidad, ciencias sociales, Colombia.

Muñetones, M. (2014). “El negro: un otro construido”. Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología, No. 6. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp, 29-41

Oralidad y tiempo: África, los africanos y su historia

El racismo es un fenómeno de vieja data que aún en el siglo XXI se contempla como un fenómeno latente y preocupante. Es necesario hacer una lectura socio-humanista-histórica del fenómeno, que permita identificar, describir e interpretar las nuevas formas de expresión del racismo partiendo de una discusión conceptual. Es con esta idea que intento poner a discutir autores que se constituyen en representantes de algunas zonas del mundo (hablo de Europa –occidente- y África) y con ello algunas perspectivas, posiciones –políticas- y modelos de pensamiento; planteo el caso de Hegel como representante del pensamiento occidental.

Respecto a África y sus gentes, y en oposición a ello, presento autores como Fage y Ki-Zerbo. África el continente cerrado, el bárbaro, el salvaje, el continente que a pesar de su amplia extensión no aporta nada a la civilización, África el país niño, el de ambiente apestoso y venenoso, lugar de antisociales, de hombres en bruto, inmersos todos ellos aún en estado de aletargamiento e inocencia (Hegel, 1974).

Son sólo estas algunas de las frases empleadas por el filósofo alemán Hegel (1770 – 1831) para hacer

referencia al continente africano; frases, a su vez argumentos, que hacen alusión a dos tipos de racismo: un primer racismo dirigido a África, entendida esta como simple porción de tierra, como simple lugar-terreno, hablamos de racismo territorial, ése en el que los espacios, a pesar de estar dotados de significados por indeterminado número de sujetos, son víctimas de los conceptos coloniales-europeos que minimizan su valor.

Un segundo racismo, tocando ya la esfera de lo común, es aquel que logra hacerse evidente en las frases-argumentos referidos directamente a las gentes, es un racismo que diferenciándose del primero, encuentra su razón de ser en la personificación y que a su vez puede ser detonador del primer racismo indicado; si un grupo humano (sus gentes) es víctima de racismo, posiblemente sus espacios ya significados también sean víctimas del fenómeno.

Paralelo a las expresiones de racismo expresadas por Hegel, se hace también claro en su discurso-filosofía un sentimiento de selección basado en ideales discriminatorios, en los que Egipto, seleccionado por Europa para ser cabeza de serie del continente

africano, es pensado como un país con la suficiente historia y dominio para ser incluido en la historia universal, ya que de sus gentes no es característico el espíritu africano tropical y sub-sahariano; así, cuando hablamos del África azotada por los discursos racistas, ¿de qué África hablamos?

La selección de Hegel, mediante la cual Egipto es merecedor de ser incluido en la historia universal, se ve fundamentada en la participación que, según la misma Europa, tuvieron los egipcios en los orígenes de lo que ellos llaman civilización. Es realmente el conocimiento de Europa sobre los acontecimientos egipcios lo que dota a estos últimos de importancia para los primeros. Qué pasa entonces con el no-Egipto: desconocimiento. Europa, aún luego del aberrante sistema de trata, hablo incluso de siglo XVIII y XIX, desconocía el África tropical y las raíces de sus gentes, por eso el pensamiento negativamente relativista de Hegel. No debe olvidarse que Egipto y un gran terreno del norte de África no hace parte del África negra, pues el pensamiento europeo de antes del siglo XIX –incluso podemos hablar de 1950 hacia atrás- era estructurado bajo unos ideales racistas suficientes para que ellos (los europeos) vieran el grado de pigmentación de un individuo para reflexionar sobre su grado de cultura-civilización.

Cuando se habla del principio seleccionista de Hegel como representante europeo, no se quiere dar a entender que el África diferente a Egipto no haya sido historio-grafiada antes de la llegada de los europeos, la intención con referirse a la selección de Hegel –de occidente- es evidenciar el grado de oscurecimiento en el que ha permanecido la África negra en la historia contada por los europeos; de hecho, ya los antiguos historiadores del mediterráneo y de la civilización islámica medieval, tal y como lo señala Fage (1982), se preocuparon por extensas zonas del territorio africano tropical y sub-sahariano, aunque al igual que los europeos, limitados por los accidentes geográficos del continente.

Como respuesta al pensamiento y las prácticas coloniales de europeos como Hegel hacia África y sus gentes, se fecundan ideas y argumentos de historiadores africanos encaminados a abrir la discusión y poner en tela de juicio la manera en que ha sido concebida la historia de África y africanos. Bien es el caso del historiador y político nigerino Boubou Hama (1906 – 1982), o del también historiador y político nacido en Burkina Faso, Joseph Ki-zerbo.

Es menester de la antropología orientada a este campo adentrarse en la historia pensada por los africanos

para hacer evidente el profundo racismo de Europa hacia África (en términos territoriales) y de blancos hacia negros (en términos étnicos). El mismo Hegel ya decía que África es un continente desprovisto de historia, refiriéndose al África tropical y argumentando también que antes de la llegada de los europeos no podría hablarse de historia africana; para él y para occidente, la historia de África era la historia de los europeos en este continente (Hegel, 1974). En la misma dirección, A.P. Newton en 1923, declaró que la historia comenzaba cuando el hombre empezaba a escribir, y la escritura en África brillaba por su ausencia, por lo tanto, era un continente en el que era inconcebible pensar la historia antes de la llegada de los europeos (Fage, 1982). Estas interpretaciones son generadoras de conflicto cuando pensamos en un continente como África donde la escritura, la descripción y el registro ocupan un segundo lugar luego de la oralidad, y ésta, como mecanismo para interpretar la historia, sólo podría ser efectiva en una historia de África contada por africanos.

La historia africana –contada por africanos- ha logrado valiosos avances en los últimos años, tanto en materia metodológica, porque ha generado nuevos métodos históricos para su beneficio, como en materia geográfica, pues ha logrado cubrir

zonas que apenas habían sido exploradas producto de la selección de los antropólogos en la primera mitad del siglo XX, cuya idea consistía en historio-grafiar las sociedades más simples, selección que evidencia nuevamente un pensamiento racista, académicamente hablando (Curtin: 84-85). Emergen entonces las ideas de Ki-zerbo y Hama en las que confluye un ideal muy permeado por el pensamiento histórico euro-centrista. Aunque para estos dos también se hace evidente los avances de la historiografía africana, plantean que sólo se logrará un paso decisivo tras la utilización de la escritura, pues sería el medio por el cual conectar puntos de referencia que se enlacen y permitan hablar de un todo histórico (Hama, Ki-zerbo, 1982).

Los argumentos de Ki-zerbo y Hama son poseedores aún de una idea en suma colonial, pues distancian la importancia de la oralidad en la historia de África y con ello desplazan también uno de los argumentos expresados por Curtin (1982): la historia de África, por tener su fundamento en la oralidad, es una historia que no sólo es contada por antropólogos, economistas, historiadores o políticos, es una historia que se nutre –tal vez sin un rigor académico- en lo cotidiano de las gentes africanas.

Una canción, por ejemplo, es una

muestra inconfundible de oralidad, y más aún si se trata de una canción fúnebre en un contexto africano. He aquí una estrofa referida por Hama y Ki-zerbo en la que se hace notorio el componente oral: “Eso no es de mi boca: eso es de la boca de A que lo ha dado a B que lo ha dado a C [...] que me lo ha dado a mí. Que lo mío sea mejor en mi boca que en la de los ancianos” (Hama, Ki-zerbo, 1982: 71).

La discusión que podría plantearse no se queda sólo en la oralidad, es una estrofa que hace referencia también a un punto medular si de historia africana se habla: la concepción del tiempo. En palabras de Hama y Ki-zerbo (1982) el tiempo africano es un tiempo, específicamente, mítico y social, pero en una sola palabra, el tiempo africano es un tiempo histórico. La aproximación mítica al origen de los pueblos es común a todos ellos, todos poseen una representación fantástica del pasado que hace parte de la historia real, toda representación es una ventana al mundo de lo observable. Para los africanos el tiempo social es este que transcurre como colectivo, como grupo generador de representaciones simbólicas -representadas en objetos- que trasciende la vida de un individuo y logra generar un sistema de registro de generación en generación, lo que vuelve la historia en un asunto que compete a todos las gentes africanas, cada uno tiene la libertad de contar y

significar momentos específicos que logran ser relevantes a una historia general, bien es el caso de Mary Moran. La crítica euro-centrista a la concepción del tiempo en África y a la oralidad consiste en argumentar que los africanos y sus historiadores, por intervenir el presente con asuntos del pasado –pues el pasado es un agente que hace parte del mundo presente para ellos-, están atados a argumentos mediocres como: “si lo hicieron mis antepasados yo lo puedo hacer”, que para el pensamiento europeo no es más que un estancamiento cultural que no le permite al africano (re) construir su historia. Es entonces la historia africana, bajo el prisma de los europeos, una realidad opacada por la presencia del pasado. Como respuesta a esta idea nace la estrofa anteriormente citada a manera de argumento, expuesta por Hama y Ki-zerbo y en la que se apela a pensarse África como un lugar de gentes dinámicas, gentes que conservan su legado oral pero que también incitan el mejoramiento de éste: que lo mío sea mejor en mi boca que en la de los ancianos (Hama, Ki-zerbo, 1982).

Por una apuesta epistémica

No es un secreto que las gentes africanas-negras fueron torturadas, esclavizadas, separadas de sus familias y tierras, y que fueron víctimas no sólo de un proceso en suma bélico, sino que han recibido ataques

epistémicos –violencia epistémica- (Grosfoguel, 2006) que aún hoy en día relega el pensar africano; pensar como negro es pensar desde la posición subalterna.

Ya se ha hablado del pensamiento que Europa construyó alrededor del continente africano hacia el siglo XIV-XV y el siguiente período colonial llevado a cabo en el nuevo mundo y el continente africano.

Las representaciones sociales que construyó occidente sobre los pueblos que violentamente dominó se hacían evidentes en las crónicas de viajeros europeos o en los mismos textos académicos producto de pensadores del viejo mundo. Bien es el caso de Friederich Hegel (1770: 181). Ideas como las de Hegel –que se constituían en la justificación de la acción colonizadora- sentaron las bases de un sistema político-económico construido a partir de la segmentación provocada por un sistema de castas (Reid, 2007) que beneficiaba al colonizador-europeo-blanco y relegaba al extremo la posición de quienes ya eran sujetos subalternos (Grosfoguel, 2006), para interés de este ensayo, los esclavos negros.

Pero occidente no sólo ejercía presión física y bélica sobre quienes dominaba sino que con la misma intensidad de los enfrentamientos

a los que convocaba, ejercía un mecanismo de lucha que no se hacía manifiesto al disparar un cañón o al presionar la bayoneta, se trata de una herramienta con mucha más trascendencia temporal: imposición del pensamiento.

Espanoles, portugueses, franceses e ingleses y demás no sólo hicieron que sus tropas se impusieran sobre otros grupos humanos, hicieron que su pensamiento primara sobre el de quienes dominaban. Hablamos de judíos, gitanos o de africanos negros; sujetos reconocidos y subalternizados por el sistema mundo (Wallerstein, 2011) mediante una serie de concepciones construidas en occidente y que se expandieron de tal manera que incluso los mismos colonizados las reproducían. La trata negrera fue el mecanismo por el cual se hizo evidente tanto la violencia física como la violencia epistémica de la que hablo. La trata concebía al otro -el africano negro- como individuo antes que como sujeto, un individuo para el trabajo pensado, manual, un ser des-territorializado cuyo único fin fue servir.

Los viajes llevados a cabo por portugueses en la costa occidental de África en los años precedentes al llamado descubrimiento de América ya permitían evidenciar cierto dominio de los europeos sobre las

etnias africanas encontradas en aquel entonces (Mellafe, 1973). Relaciones de poder que ponían en ventaja a occidente por asuntos meramente corporales; la pertenencia social estaba estimada, simplemente, por el color de piel. Antes del descubrimiento de América ya se pensaba al africano negro como individuo para la esclavitud y la servidumbre.

Paralelo a las expediciones portuguesas en el continente africano la corona española presupuestaba expediciones en dirección a occidente que buscaban las costas de Cipango – Japón- (Mellafe, 1973) y nuevas rutas comerciales con la India.

Dichos viajes desencadenaron una serie de sucesos históricos que permiten hablar hoy día de la llegada de los europeos al continente americano. Un continente poblado de norte a sur por gentes que en la mayoría de los casos fueron esclavizadas y mermadas significativamente en número. Entre 1522 y los veinte años siguientes la población indígena de México paso de ser entre 10 y 12 millones de personas a ser algo más de 1 millón (Reid, 2007). La disminución de población indígena en el continente americano debido a los enfrentamientos bélicos con intención de poseer las tierras y los recursos que de ella emanaban desencadenó la necesidad de mano

de obra esclava diferente a las gentes americanas, a saber, el africano negro.

Manuel Zapata Olivella –antropólogo y escritor-, gran representante de la literatura afrocolombiana permite dar un vistazo a la manera en que los africanos percibían el sistema de la trata del cual estaban siendo víctimas:

[...] ¡Esa tierra olvidada por el Muntu
espera
espera
hambrienta
devoradora
su retorno
Pintadas con sangre he visto las
quillas de los barcos
las quillas ensangrentada
he visto con sangre del Muntu.
(Zapata Olivella, 1983: 22)

Un sistema que se hacía de la violencia física –y así era visto por los sujetos dominados- para sacar los africanos negros de sus tierras, y que les encontraba utilidad –cosificándolos- en tierras lejanas donde se hacía necesaria la mano de obra debido al incremento económico de occidente, producto de la extracción de recursos naturales del nuevo mundo. Violencia física que no es más que el resultado de las concepciones tenidas por los europeos hacia los negros. Concepciones que reducían el negro en la estratigrafía social al nivel más bajo de la escala, indignos de respeto y reputación. Fueron

estas concepciones el fundamento del racismo-sectarismo y la justificación de la violencia para con los negros; fue el pensamiento con el cual las monarquías europeas se autoproclamaron poseedores de cuanto quisieran, tierras, cultivos, oro, especias, plantas, animales y personas. A ese sistema jerárquico en el cual ellos (los europeos) se hallaban en la cima de la pirámide le llamaron civilización, contrario a la barbarie y salvajismo en el que vivían los grupos indígenas americanos y sobre todos los negros, bien fueran esclavos o ya libertos.

El sistema colonial no sólo estableció parámetros de dominación, medios de castigo y/o aprovechamiento de los recursos naturales por medio de la mano obra de esclavos, afortunadamente generó también unas formas especiales y específicas de resistencia por parte de la población esclava negra, que ahora no tenía ni posesión de tierras ni derecho a reclamarlas, habían sido exiliados –lo que Olivella llama la maldición de Changó (1983)-, expropiados de su tierra, alejados de sus colectivos, vendidos como productos-objetos a comerciantes e integrados a un sistema económico en el cual proveían la mano de obra para la expropiación de América y el consiguiente enriquecimiento europeo.

Mientras los europeos (especialmente portugueses) armaban sus ejércitos para hacerse de esclavos en la costa occidental de África durante el período colonial, en América los negros se fugaban y se congregaban formando palenques (llamados así en la América continental) o quilombos (en la América insular, bien es el caso de Cuba) (Reid, 2007), sin hacer énfasis en las representaciones que hacían de sus dioses en las imágenes católicas, los bailes en suma eróticos y profanos para la visión europea del cuerpo o la extensa variedad de alimentos, preparaciones e instrumentos de cocina que aún estando en América les conectaba con todo un entramado simbólico naciente en África: retorno simbólico (Izard Martínez, 2005); retorno que se hizo efectivo desde el mismo momento en que las monarquías europeas empezaron con el exilio de negros africanos, pues exiliar un sujeto no le hace presa del olvido, existe todo un marco de significados, representaciones y símbolos que dotan a cada individuo de identidad, haciéndolo en muchos casos inmune a los sistemas ideológicos que le quieran ser impuestos. Una identidad que se ve reflejada en la resistencia mancomunada de los distintos grupos africanos que fueron esclavizados y traídos a la América colonial, y en los elementos y materiales (africanos) que sin ser olvidados fueron resignificados en

un territorio para entonces nuevo, fundamentando la lucha simbólica de pueblos africanos esclavizados que pretendían un reconocimiento, tal vez un estatus, que les permitiera mejores condiciones de vida, resumidas éstas en el derecho a la estructuración de una familia y condiciones laborales que omitieran los tratos violentos, lo que desembocaría en la paulatina abolición de la esclavitud durante el siglo XIX por las colonias europeas en el continente americano.

El reto de la antropología y de las poblaciones afrodescendientes en América y de africanos en general no radica en reconocer los mecanismos por los cuales hicieron efectiva la resistencia al sistema esclavista en el período colonial, no es sencillamente reconocer los procesos históricos por los que fueron víctimas unos y victimarios otros. Se trata de repensar el sistema racista que aún en el siglo XXI genera indignación por su notable presencia, y la manera de hacerlo es lograr darle valiosa posición a las representaciones académicas construidas por pensadores negros y blancos, quizá americanos, quizá africanos, que permiten re-ontologizar la posición del negro hoy día y reconocerles como sujetos portadores de una historia particular y valiosa para la historia de la humanidad.

Los sistemas mundiales se han

valido del efectivo uso de la violencia física y epistémica para hacerse gobernantes de grupos clasificados por ellos mismos como subalternos y periféricos. Históricamente han generado un modelo taxonómico que clasifica al otro, hablamos de sujetos para la esclavitud, para los trabajos manuales, para la pesca y recolección de perlas, sujetos para el baile, el toque de tambores y marimbas, para la construcción y albañilería, las ventas de peines y cocos, el baloncesto, el fútbol americano o el fútbol soccer (Reid, 2007) e incluso sujetos para la academia: sujetos de estudio en el mejor de los casos, cuando menos, objetos de estudio; categorías todas justificadas a partir de la diferencia.

En la notable subalternización del otro, el sistema dominante ha aplicado su modelo hegemónico haciendo uso de una herramienta enteramente drástica. hablo de la individualización de los sujetos dominados, a mi interés poblaciones-sujetos afro. Las ciencias sociales y humanas cargan el reto de relacionar tal fenómeno (individualización basada en el exilio y segregación de poblaciones) con la construcción de diferencias culturales, pugnas entre éstas y estereotipos desarrollados por el sistema dominante (Gros, 1999), considerando los modelos identitarios construidos, como producto bien sea de la resistencia o la asimilación.

¿Asimilación y etnización o comunitarismo y frontera étnica?

Los movimientos afro en Estados Unidos iniciados en la década del sesenta bajo la administración Kennedy y los casi paralelos movimientos nacionalistas y procesos independentistas en el continente africano plantearon un nuevo reto para las ciencias sociales y humanas.

Lo que ocurría a uno y otro lado del océano atlántico generó un ambiente tenso en el que los Estados y los representantes de una Nación Afro expatriada y exiliada hace algo más de tres siglos, construyeran unos discursos que, además de ser objeto de interés para una academia que ameritaba una profunda oxigenación, se convirtieron en elementos legitimadores de la identidad que cada actor defendía (Castells, 2005). El negro en Colombia antes de la década del noventa era entendido bajo los estereotipos que ya fueron mencionados anteriormente –no digo que ya no sean reproducidos- y otros más, como sujetos que se mueven dentro de un colectivo tan definido que pareciera tener límites, negro igual a tambor, negro igual río, negro igual a pacífico; y salir de ese estrecho agujero determinista

implica unas innovaciones, más que legislativas, epistémicas: una epistemología del negro (Esta idea fue tomada de las exposiciones efectuadas en el seminario Historia del negro en Colombia, dictado por el departamento de antropología de la Universidad de Antioquia, a cargo del antropólogo Luis Alfonso Ramírez Vidal).

La constitución colombiana de 1991 apela a la multiculturalidad y al multiculturalismo (Serrano, 2001) y a una suerte de definición antes que a una apuesta por reconocimiento respecto a grupos no-occidentalizados pero que hacen parte del territorio nacional colombiano. El primer error, éste de corte conceptual y producto de un pensamiento aún colonialista por parte del Estado, radica en la prioridad dada al multiculturalismo antes que a la interculturalidad. En un discurso político orientado por la multiculturalidad se hace efectiva una identidad legitimadora (Castells, 2005: 258), es decir aquella que no se construye bajo la idea metodológica de diálogo sino más bien como producto de la imposición –por efecto de la colonialidad y no de la colonización-, una suerte de clasificación que no sólo jerarquiza, sino que también construye un ideal identitario con el que deben cargar los grupos legitimados bajo la categoría de estereotipo, una identidad legitimada por un

actor y portada por otro; en el caso colombiano y en particular de las comunidades afrodescendientes, la identidad legitimada se construye, no en dirección Nación-Estado, sino en dirección Estado-Nación (Castells, 2005), implantando una relación coactiva y una identidad sugerida, tanto en condiciones prácticas y culturales como discursivas.

Esas identidades legitimadas así establecidas por uno u otro actor dan lugar a las llamadas fronteras étnicas, entendidas en este caso como el efecto del fenómeno por el cual los grupos afrocolombianos se encierran en una suerte de comunitarismo que les aísla de otros actores que también hacen parte de una misma Nación y que tal aislamiento, en el peor de los casos, permite la reproducción de prácticas y discursos violentos que tienden a confundirse con racismo o sectarismo. No son pocas las corporaciones encaminadas a la lucha de los derechos de afrodescendientes que se encierran en sí mismas y no hallan representación alguna en ciudadanos no-negros, reduciendo nuevamente la posesión de un discurso a la pigmentación de la piel y (re) produciendo una suerte de racismo que como tal desconoce la interculturalidad y apuesta sus cartas a un “reconocimiento” basado en la definición de límites, se hacen de su diferencia étnica para limitar las intervenciones dirigidas a sus

“cohesionados” grupos hechas por sujetos no-negros sin considerar aciertos y desaciertos. La lucha por el reconocimiento político y público no debe ser producto de la radicalización de discursos étnicos, en tal caso las fronteras étnicas se reafirmarán y el diálogo cada vez será menos performativo, es decir, tendrá menos capacidad para lograr efectos deseados (Gros, 1999: 2).

Por medio de trabajos como Criele Criele Son de Nina de Friedemann (1989), la antropología ha demostrado su interés en las poblaciones negras leídas bajo la idea de huellas de africanía. La disciplina ha sido poco cuidadosa al designar tales huellas y ha caído en el error de nombrar cualquier exotismo como huella de africanía. Los estudios sobre negritudes en Colombia plantean un nuevo reto a la antropología orientado por el fenómeno de la globalización. Si bien es cierto que la globalización permite generar a los colectivos humanos unas formas especiales de resistencia al mismo fenómeno, no es un secreto que es una empresa que apunta a la uniformidad antes que a la diferencia, en la cual lo obvio es difícil de evidenciar y registrar, y ver una marimba por ejemplo no es sólo el resultado de un retorno simbólico o la evidencia axiomática de las mencionadas huellas de africanía, sino que es una construcción que, si bien se pueden ubicar sus raíces

entre gentes africanas, es el resultado también de la aculturación (Price, 1954) vivida por poblaciones negras en la nación colombiana. Tal reto no sólo se fundamenta en la cuidadosa observación de huellas de africanía, sino que obliga a la antropología a alejarse del marco teórico y conceptual, en el que sólo interesa el negro exótico para iniciar una nueva línea antropológica que permita hablar del negro en las grandes ciudades colombianas – en contradicción con Price, quien encuentra imperativo que las investigaciones afroamericanas se efectúen particularmente en aquellas zonas del país que muestran mayor grado de retenciones africanas (Price, 1954)- y ver como aún en las ciudades continúan ejerciéndose retornos simbólicos. Y de darle protagonismo a la aculturación, es menester también de la disciplina abordar e interpretar las huellas de africanía latentes hoy día en poblaciones no-negras, lo que implica que los investigadores estén concienzudamente preparados (especializados) en el campo a fin

Bibliografía

Castells, M. (2005). Globalización e identidad. Cuadernos Del Mediterráneo, (5), 11–20.

Curtin, P. D. (1982). Tendencias recientes de las investigaciones históricas africanas y contribución a la historia general. In *Historia General de África: metodología y prehistoria africana*.

Fage, J. (1982). Evolución de la historiografía de África. In *Historia General de África: metodología y prehistoria africana*.

García Serrano, F. (2001). Política, estado y diversidad cultural. La cuestión indígena en la región andina. *Nueva Sociedad*, 94–103.

Gros, C. (1999). Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. *Análisis Político*, (36), 3–20.

Hegel, W. F. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal: Introducción General*. Madrid: Alianza Editorial.

Izard Martínez, G. (2005). Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno. *Estudios de Asia Y África*, 11(1).

La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. (2006). Grosfogge, Ramón. *Tabula Rasa*, (4), 17–46.

Mellafe, R. (1973). *Breve historia de la esclavitud en América*. Mexico D.F.: Sep-tentas.

Price, T. (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas. *Revista Colombiana de Antropología*, 2(2).

Reid Andrews, G. (2007). *Afro-Latinoamérica 1800-2000*. Madrid: Tiempo Emulado.

Wallerstein, I. (2011). El debate en torno a la economía política del moderno sistema-mundial. *Mundo Siglo XXI*, 6(24), 5–12.

Zapata Olivella, M. (1983). *Chango el gran putas* (p. 528). Colombia: Editorial Printer Colombiana.

Introducción

El presente artículo se elaboró en el marco del curso de Antropología de las religiones; para lo cual se analizó un contexto religioso específico, y las dinámicas que se entretienen entorno a los elementos fundacionales de éste. En dicho ejercicio académico, se escogió el contexto histórico-geográfico asiático, concretamente los procesos y mixturas religiosas originadas en Indo-China alrededor del 300a.c, que dieron lugar a la consolidación de filosofías antiguas no teístas, para lo cual se articuló la revisión bibliográfica de los textos sagrados fundacionales con la investigación teórica y académica que se ha hecho al respecto.

La escuela religiosa en que se centra la reflexión, es el Taoísmo y los cimientos filosóficos que contribuyeron en su fundación como un conglomerado de conocimientos trascendentes y espirituales de la experiencia humana en aquella región del mundo, para poner de manifiesto la relevancia de conceptos como lo sagrado, lo metafísico y lo mitológico en la reflexión antropológica de los sistemas simbólicos en los imaginarios sociales atravesados por ese deseo incesante de experimentar la dimensión de lo religioso, en búsqueda de verdades que alimenten la infatigable necesidad del ser, por dar respuestas sobre la existencia de sí mismo y de su mundo circundante.

El taoísmo es un movimiento filosófico que, como muchos, se guía por el objetivo que busca la ética: la búsqueda de la felicidad y la eliminación del sufrimiento. Éste postulado, puede interpretarse a través de diversos tópicos conceptuales y metodológicos, a la luz de la antropología de las religiones, la pregunta a resolver se funda en la cosmología, y los misterios que subyacen tras ella, preguntas que atraviesan todo sistema simbólico alrededor de la historia humana, tales como: ¿Cuál es el origen del universo? ¿De dónde venimos y hacia dónde vamos?, ¿Qué es la eternidad?, sin duda estos cuestionamientos humanos, han elaborado complejas formas de comprender y asirse a la existencia, para tratar de ese modo, dar respuestas plausibles, aunque nunca reveladoras de la verdad última. En este aspecto, la antropología, tiene la ardua labor de reflexionar sobre estas preguntas transversales, y poner de manifiesto el papel de la mitología, y la ritualidad, en esa cosmología mística y enigmática que como seres simbólicos elaboramos y necesitamos para sobrellevar la vida. De ahí, el papel vivificador de la religión para la humanidad, sin embargo, es preciso en este punto, aclarar, que una cosa es un sistema religioso como institución que responde a necesidades ontológicas y simbólicas, y otra cosa es la religión como ente

subyugador y monopolizador de la libertad individual, y que por tanto tiene como objetivo servir de verdugo junto con el sistema económico imperante, y a su vez, de falsa quimera, para la satisfacción de esas necesidades simbólicas. En las sociedades llamadas no occidentales, cuyo parámetro de civilización se ha elaborado en términos no capitalistas, y su estadio geopolítico, delimitado como “sociedades primitivas”, podríamos decir, que la religión, es uno de los elementos constitutivos de la organización social más relevante de su sociedad, en contraposición de la sociedad industrializada occidental. Esta comparación, no busca deslegitimar, una esfera del mundo y la historia, con la otra esfera, si no, poner en evidencia, las diferencias en los cimientos que sostienen los sistemas religiosos de cada una de ellas. Bajo este análisis, la grandes religiones monoteístas, se han consolidado de la mano de la política y la economía, asimismo de los lineamientos colonizadores, por lo tanto, se puede pensar que, las religiones antiguas, y a su vez, las amerindias e indochinas, atraviesan coyunturas históricas que obedecen a particularidades y especificidades geográficas e históricas particulares, en esta medida, el taoísmo, como religión indochina, puede leerse en términos de su propia especificidad, como las religiones de las civilizaciones antiguas, que fueron exterminadas

de la historia, es el caso de los dioses egipcios, sumerios o babilonios, que sin duda representaban un escollo para la consolidación de los imperios colonizadores.

"Cierta vez soñé que era una mariposa, y me sentía feliz de serlo. Pero luego desperté, ¡y ya era un hombre! Ahora ya no sé si soy un hombre que sueña que es una mariposa, o si soy una mariposa que sueña que es un hombre?" Chuang Tzu (275 a.c).

El taoísmo es una legendaria corriente filosófico-religiosa originada en indochina, de mano de sus dos más grandes representantes, Lao Tse (570 a.c.) y Chuang Tzu (275 a.c). Muchos historiadores de las religiones presentan diversas versiones sobre la vida de Lao Tse, sin embargo su obra principal, y la única que escribió, “El tao te Ching⁸”, comprende uno de los tratados filosóficos más traducidos de la cultura china. La palabra “Tao”, en el chino moderno, significa camino o sendero. Bajo las reflexiones de Lao Tse (570a.c) el “Tao” es lo inmutable, lo no definible, lo inexpresable bajo el imperio de la razón; según las enseñanzas taoístas, lo infinito no cabe en un cerebro finito, de modo que análogo a otros sistemas religiosos de corte naturalista y

7. Fragmento del libro de Chaung Tzu que explica la incertidumbre sobre la realidad circundante, es decir, pone de manifiesto la duda sobre lo real y lo no real. ¿Cómo puedo diferenciar el sueño de la realidad?

8. Lao Tse (1984). Tao te ching. Traducción directa del chino a cargo de Carmelo Elorduy. Barcelona: Orbis.

animista, lo inmutable no puede ser definido a través del lenguaje, sino a través de la experiencia, de ahí la ruptura epistemológica y filosófica entre occidente y oriente, ya que para los modelos de pensamiento occidentales, esto último es inadmisibles. Si bien, se rastrea en la filosofía Tao, que éste, va más allá de la capacidad de entendimiento, se puede hacer una aproximación bajo los términos de la filosofía occidental sin desarticular en demasía su esencia.

Los universos simbólicos que comprende, ofrecen un sinnúmero de concepciones alegóricas y metafóricas sobre la existencia humana, la naturaleza de lo absoluto, la coexistencia de los opuestos y la relación cósmica con el todo; cuyo telón de fondo se puede leer a la luz de las dilucidaciones de arquetipo, sistema simbólico, rito y mito, que ofrecen autores como Brian Morris (1995) y Mircea Eliade (1994), con respecto a la importancia del símbolo en la trascendencia que supone lo sagrado para los colectivos sociales que han cimentado su cosmogonía en torno a lo divino, o en términos de Clifford Geertz (1963) del “Mundo de lo invisible”; bajo esta mirada, el símbolo constituye diversas formas de ver y sentir el mundo, por ello, definir el símbolo fuera de su contexto, es arbitrario, este solo vive en su entorno sagrado, de ahí que intentar conceptualizarlo es como

intentar meter lo infinito en lo finito, pues no se puede pensar lo que no puede ser pensado, sino vivido, es decir, llevado a la experiencia sensible y extrasensorial, no obstante, la cultura da innumerables elementos para leer las cosmologías; independientemente de los preceptos y mitología que la fundamente, y bajo esta lupa es que entra a jugar un papel esencial, el objeto y el símbolo que se anida a él, esto incluye objetos, imágenes, instrumentos, sonidos, alimentos; es decir, todos aquellos elementos elaborados por la cultura, que permiten que los colectivos se agremien en torno a lo divino, visto como abstracción del mundo no tangible, son, en términos de Carl Jung (1964) “Los arquetipos de poder para la cultura”.

El taoísmo, dado su complejísimo universo simbólico, es necesario abordarlo desde sus orígenes, para, de este modo, encontrar aquellos elementos que perduran en el tiempo, y aquellos que se han transformado con el pasar de los cambios históricos y sociales, sin embargo, es fundamental, aludir a que el taoísmo como sistema filosófico, ha dejado su mensaje en el pasado, y que dada su libertad interpretativa, queda en manos de aquel que se acerque a su cosmogonía, de dilucidar e interpretar de modo individual, los preceptos de los que hablan sus precursores; es decir, el taoísmo,

desde el punto de vista filosófico, no es una religión institucionalizada, precisamente su mensaje invita a ser anti-institucional; por ende va más allá de lo administrativo, de ahí que el taoísmo pertenezca al grupo de religiones cósmicas, en la medida en que busca hallar respuestas en la interpretación que hace de la naturaleza y la vida en el cosmos. En este punto es relevante hacer distinción entre el taoísmo filosófico y el religioso, sus enseñanzas difieren en tanto que el taoísmo como filosofía enseña seguir a la naturaleza y solo bajo este pilar, se elabora y construye, no hay otra regla, ni otro asiento, ni otro canon, más que el de seguir el flujo natural de la naturaleza, bajo esta mirada es una religión no teísta, es decir, no centra su atención en un dios, o en un grupo de dioses, pero tampoco bajo el imperio de hombres que han burocratizado las enseñanzas. Bajo esta mirada entonces, se le puede considerar también panteísta, en tanto que dios no es una entidad concreta, ni pensable, ni conceptualizable y mucho menos pensable, es panteísta, en tanto que considera que cada ser humano comparte la misma naturaleza con todo lo que existe en el universo, de este modo se habla de la divinidad como la totalidad; esa totalidad involucra interconexión entre todas las manifestaciones de la naturaleza y como nosotros somos parte de la misma, también hacemos

parte de esa divinidad, un dialogo que puede ejemplificar un poco dicho asiento filosófico sobre el concepto de totalidad es el siguiente:

¿Qué es ser un hombre? Le pregunta el discípulo al maestro.

- Ser un hombre es ser uno con el universo. Pero, ¿Qué es el universo?, responde el discípulo.

- Deberías preguntar, que no es el universo.

¿Entonces está en todas partes?

- Está en tus ojos y en tu corazón, igual que la semilla del melocotón contiene la fragancia de su flor y la sustancia de su fruto.

¿Y el hueso amargo de su corazón? Pregunta el discípulo

- Incluso eso, responde el maestro. (Dialogo con el maestro Kan, extracto serie kung -Fu: 1973)⁹.

A grandes rasgos, los principales pilares que forman el asiento de lo anteriormente expuesto, se resumen en la comprensión de la dualidad, esto es: vacuidad y totalidad: Es el conjunto de todos los seres y al mismo tiempo: Lo absoluto, el infinito, de ahí que para dicha cosmogonía se considere que en el orden cósmico, coexisten dos opuestos que se complementan, en otras palabras, para saber reconocer el día, primero se tuvo que haber conocido la noche, no obstante la dualidad implica una

9. Spielman, E; Thorpe, J.(Productores) & Miller, H (Director). (1972 - 1975) Kung fu [serie de televisión]. Cadena original ABC.

paradoja fundamental y necesaria de asirse a dicha polaridad; se trata de la inminente sincronización, y simultaneidad en el orden cósmico que también comprende dicho dualismo cósmico.

En términos generales, y un poco para contextualizar dicho sistema religioso-filosófico a la luz de sus textos pilares, la esencia del mensaje taoísta, se centra en encontrar la ruta del no sufrimiento por medio de la conciencia absoluta sobre la instantaneidad de la vida, comprendiendo que la naturaleza efímera del mundo material esclaviza, generando apego y sufrimiento.

Lo anteriormente expuesto, es el resultado de la revisión del libro sagrado el Tao te Ching y los análisis posteriores de las parábolas y enseñanzas primordiales, elaboradas por Iñaki Idoeta (1996), traductor del chino del texto "Chuang Tzu", por lo que el imaginario de esta doctrina en términos de la realidad religiosa de los adeptos de ella, puede verse bastante aislada de estos análisis, dado que la burocratización, fanatismo radical, dogmatismo y hermetismo de esta, está más que presente, de ahí que haya sido completamente malinterpretado el mensaje de sus precursores, Lao Tse y Chuang Tzu. Con este telón de fondo se pretenden trazar los lineamientos o mensajes principales que resurgen tras las reflexiones del que se

interna en el mundo de lo sagrado, trascendente e incognoscible; de manos de dicho sistema religioso. A partir de los textos cumbres del pensamiento Taoísta, se puede hacer un sondeo sobre las particularidades infinitamente simbólicas y metafísicas que comprende esta doctrina de pensamiento, cuyo periodo histórico se remonta a la china de aproximadamente 300a.c; en este periodo, China atravesaba una época de grandes guerras, que generaron cambios sociales y políticos que dejaron tras de sí, el derramamiento de sangre de gran parte de la población, por lo que "Chuang Tzu, vivió en una de las épocas más crueles y borrascosas de la larga historia china, a la que los historiadores han puesto el nombre de reinos beligerantes." (Carmelo 1991: 2), dichas coyunturas sociales, pudieron influenciar a Chuang Tzu, a buscar otra realidad, a ahondar en la paz y la quietud que su ser anhelaba. En palabras del sinólogo¹⁰ Carmelo Elorduy (1991): "No es fácil precisar cuánto influyera el macabro espectáculo de una inmensa nación revuelta en fango de ambiciones y sangre fratricida para que el noble, fino y delicado espíritu de Chuang Tzu se aficionara y se entregara a la paz y calma taoístas en la alta quietud del gran tao. Allí no hay es y no es, bueno y malo, vida y muerte,

10. Sinología es el estudio sobre la cultura China, esto incluye su idioma, religión e historia.

comienzo ni fin. Gustaba pasearse, como llama él, a la contemplación infinita de la naturaleza" (p.2). Lao-Tse fallece el año 490 a.C., pero con su muerte no desaparece el taoísmo. Su obra comienza a ser desarrollada por los continuadores de esta doctrina. A propósito de su muerte:

"Se cuenta que estando Lao Tse a punto de morir, varios discípulos suyos rodeaban su lecho. Le preguntaron: "Maestro, te tenemos por el hombre más sabio y nos consta que has penetrado en el conocimiento del Tao. ¿Podrías decirnos en este momento qué es el Tao verdadero?". Abriendo lentamente los ojos, y con una sonrisa en los labios contestó: "El Tao verdadero es el Tao verdadero". Inmediatamente murió. Pero aquellas palabras aparentemente vacías de contenido, contenían en sí mismas un mensaje inteligible para Iniciados. Así pues, después de decir aquello, uno de los discípulos alcanzó la comprensión del Tao verdadero. Sus compañeros se dieron cuenta y le dijeron: "Dinos qué ha ocurrido en ti que vemos esa expresión en tu rostro y esa calma en tu ánimo". Contestó: "He tenido la revelación del Tao verdadero". Le rogaron: "Si es así como dices, te rogamos que compartas con nosotros esa verdad que has alcanzado, ya que el Maestro no nos respondió satisfactoriamente". El discípulo dijo sonriendo: "El Tao verdadero es el Tao verdadero". (Mirosevic: 2014)

Consideraciones finales

A través de los textos cumbres del pensamiento de oriente, especialmente el "Tao Te Ching", se pueden leer innumerables asientos filosóficos, que definen todo un sistema simbólico que subyace tras la experiencia mística, que supone la contemplación de la naturaleza, lo que en términos taoístas, implica también la revisión de la naturaleza interior, lograda a través de la meditación, sea cual sea la técnica o forma práctica de hacerse. A su vez, es importante comprender el contraste entre las dinámicas institucionales que rigen tras los sistemas simbólicos, y la manipulación burócrata que puede desligarse del poder, de ahí que la conclusión que se desprende de la lectura de los textos iniciáticos, es precisamente, la necesidad de emprender la búsqueda interior a través de la introyección, y esto se puede hacer sin la necesidad de adscribirse a una institucionalidad, puesto que la inmersión en el silencio y la contemplación sobre nuestra propia existencia, son elementos que subyacen a la experiencia humana, transversales a la cultura, e independientemente de ésta. "A nadie se le coge si no es en la trampa de aquello a lo que está aficionado" Lao Tse (570 a.c)¹¹

11. Se sobreentiende que todas las citas de Lao Tse (570a.c), son tomadas de su única obra el Tao Te Ching. Traducción directa del chino a cargo de Carmelo Elorduy. Barcelona: Orbis.

Un ejemplo fundamental en la cultura taoísta, es el símbolo del ying-yang, explicado por Lao Tse (570 a.c.) En el capítulo 2 del libro sagrado del “Tao te Ching”:

“Ser y no-ser se engendran uno al otro, tener y no tener se originan juntos, difícil y fácil se producen mutuamente, largo y corto se contrastan uno al otro, alto y bajo se apoyan uno al otro, palabra y sentido se armonizan uno al otro, adelante y atrás se siguen uno al otro. Esta es la ley de la naturaleza, por eso el sabio va de un lado al otro sin hacer nada, enseñando sin hablar.” (Lao Tse, 570 a.c.)

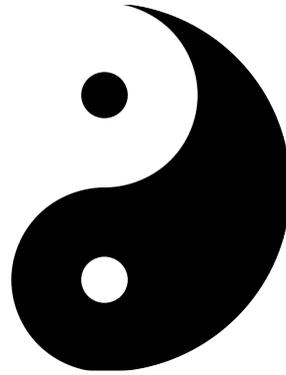


Figura 1. El símbolo Yin-Yang que representa la dualidad polar del universo

Samsara, término consultado en: Real Academia Española. (2001). Diccionario de la lengua española (22.a ed.). Madrid, España.

Mirosevic C, (2014) Lao-Tse, Taoismo y confucianismo 2500 años de tradición. Tomado de <http://es.scribd.com/doc/213147185/Taoism-o>

Spielman, E; Thorpe, J. (Productores) & Miller, H (Director). (1972 - 1975) Kung fu [serie de televisión]. Cadena original ABC.

Figura 1 Ying-Yang, Imagen tomada de <http://www.eltaoismo.com/yin-yang/> .consultado el 7 de Agosto del 2014.

Bibliografía

Eliade, M. (1999). La búsqueda. Historia y sentido de las religiones. Kairós.

Elorduy, C. (1991). Changu-Tzu, Análisis y traducción. Venezuela: Monte Ávila Editores.

Jung, C. G. (2002). Obra Completa: Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Madrid: Editorial Trotta.

Lao, T. (1984). Tao Te Ching. Barcelona: Orbis.

Morris, B. (1995). Introducción al estudio antropológico de la religión. Barcelona: Paidós.

Zi, Z. (2007). Zhuang Zi “Maestro Chuang Tsé” (3a Edición.). Barcelona: Kairós.

Sinología, término consultado en: Real Academia Española. (2001). Diccionario de la lengua española (22.a ed.). Madrid, España.



Establecidos y recién llegados: Encuentros y desencuentros culturales a partir del desplazamiento forzado en Urabá

Wilmer Osias Castro Hernández
wilcastro-94@hotmail.com

Resumen

Este texto pretende hacer un acercamiento a la relación existente entre dos comunidades con patrones culturales diferentes a quienes las dinámicas del desplazamiento forzado de la década del noventa llevaron a interactuar en un mismo espacio rural. Los "paisas" representan los establecidos, mientras que los "chilapos" son los recién llegados. Ambos grupos se ubican luego del desplazamiento en los límites geográficos de Antioquia y Chocó, en la vereda el Cerrao del municipio de Mutatá. El artículo analiza la forma como estas dos comunidades se apropian de aquel escenario. Así, se evidencia como a partir de dicho contacto cultural surgen una serie de tensiones asociadas principalmente a las distintas formas en que ambos se adaptan al territorio y lo transforman;

Abstract

This text intends an approach to the relationship between two communities with different cultural patterns in the dynamics of forced displacement in the decade of the nineties that interact in the same space. The "paisas" represent the established, while "chilapos" are

de igual forma, se ponen de manifiesto resistencias y desencuentros debido a que los patrones culturales de los nuevos pobladores son en muchos casos mal vistos a los ojos de los establecidos. Al final, se evidencia como las distancias culturales y étnicas entre los dos grupos se hacen cada vez más cortas, hasta el punto de pensar en un nuevo concepto de identidad en la región a partir de la relación entre ambos.

Palabras claves: Desplazamiento, establecidos, recién llegados, chilapos, paisas, territorio.

newcomers, both groups were then placed displacement within the geographical limits of Antioquia and Chocó, exactly the village the Cerrao Mutatá Township. The article analyzes how these two communities that are appropriated rural setting. So as is evident from that cultural

Castro, W. (2014). "Establecidos y recién llegados: encuentros y desencuentros culturales a partir del desplazamiento forzado en Urabá". *Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología*, No. 6. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp. 53 - 62.

contact emerge a series of tensions associated mainly to the different ways in which both appropriated and transformed the territory; the same form, will reveal strengths and misunderstandings due to cultural patterns, newcomers have in many cases bad reputation in the eyes of the established. In the end, it becomes

Introducción

El presente artículo expone los resultados de un pequeño ejercicio investigativo realizado en el marco del curso Antropología Urbana de la Universidad de Antioquia, a cargo del profesor Darío Blanco Arboleda. El trabajo se realizó en la vereda el Cerrao, jurisdicción del municipio de Mutatá, y lo que pretende es mostrar la relación entre dos grupos a los cuales las dinámicas del desplazamiento forzado de la década del noventa los llevó a interactuar en un mismo espacio. Estas personas, al parecer, por sus diferentes procedencias históricas y culturales tienen formas distintas de entender el territorio. Además, se analizan las diferentes formas de apropiación, teniendo en cuenta que uno de ellos ha estado establecido en esta vereda por más de medio siglo, mientras que el otro se encuentra en condición de recién llegado.

En cuanto a los referentes teóricos, este ejercicio construye su análisis a partir de algunos planteamientos

clear how cultural and ethnic distances between the two groups are becoming shorter time, so much to think of a new concept of identity in the region created from their relationship.

Key words: displacement, established, chilapos, paisas, territory.

antropológicos y sociológicos de Norbert Elías, Georg Simmel y Robert Park, entre otros. Así, se propone una lectura de la relación entre establecidos y recién llegados considerando que la inquietud principal del ejercicio es la forma como ambos grupos se apropian del espacio e interactúan en él. Se tuvo en cuenta que una de las dos comunidades, los establecidos, por sus circunstancias y procedencia tienen ciertos matices con respecto a urbanizar los espacios, patrón cultural que no se encuentra en este caso en las familias forasteras.

Un poco del contexto histórico de la región

La región de Urabá ha sido reconocida históricamente por su diversidad biológica y cultural, y por el alto potencial económico que representa para el desarrollo del país especialmente porque se ubica de manera estratégica en la costa del mar Caribe. Esta región

del noroccidente colombiano se ha venido consolidando a partir de varios acontecimientos históricos asociados principalmente a las migraciones, la violencia, el desplazamiento y los procesos de colonización desplegados desde el interior del país. El siglo XIX fue uno de esos escenarios en donde podemos ubicar mejor dichos sucesos, llevados a cabo gracias a la visión que se ha instaurado de Urabá como una región prometedora económicamente y que ha atraído intereses y grupos humanos desde diferentes departamentos del país, principalmente del Chocó, Córdoba y el interior de Antioquia. Ríos explica mejor este proceso cuando argumenta que:

“De las altas montañas de Antioquia llegaron los paisas; de los valles algodoneros de Córdoba provinieron los chilapos, quienes presumen de su sangre andina; y del Chocó arribaron los morenos, aquellos negros que vienen a completar el panorama tri-étnico.” (2002: 8).

Ese panorama del que nos habla Ríos es también el resultado, como se dijo antes, de marcados procesos de violencia y desplazamiento perpetuados a fines del siglo XX que a medida que fueron desarrollándose también expulsaron e incorporaron un gran número actores a la región provocando así nuevas interacciones sociales.

De esta manera, fueron consolidándose cada uno de los once municipios de la región. El municipio de Mutatá⁷, tal vez por sus características geográficas muy similares a las regiones de Antioquia desde donde migraron los paisas hacia Urabá, fue poblado en mayor medida por colonos antioqueños, tanto en la cabecera municipal como en los distintos corregimientos y veredas.

Los establecidos

Una de las veredas de dicho municipio donde se ubicaron algunas de esas familias paisas y con ellas sus formas de organización social fue precisamente el Cerrao, una pequeña localidad de menos de 50 viviendas ubicada en los límites geográficos de Antioquia y Chocó a menos de 20 km del municipio de Mutatá. Esta vereda desde la época de 1950 hasta finales del mismo siglo era un territorio habitado por unas pocas familias provenientes de municipios como Santa Fe de Antioquia, Caldas, Dabeiba y del Valle de Aburrá. Sus formas de organización y las diferentes maneras de interactuar con el espacio, en este caso del contexto rural, poseen rasgos que fácilmente

7. Mutatá es una zona montañosa, con una temperatura alrededor de 27°. Está ubicado en el noroccidente del departamento de Antioquia, al sur de la región de Urabá. Limita por el Norte con los municipios de Turbo y Chigorodó, por el este con Ituango y Tierra Alta (Córdoba), por el Sur con Dabeiba y por el oeste con Riosucio (Chocó).

pueden asociarse con los ideales de la sociedad paisa conservadora que guarda patrones bastante arraigados del progreso y el cambio desde las ideas de urbanizar las costumbres y el territorio.

Posteriormente, a finales del siglo XX y principios del XXI con la llegada del paramilitarismo surge una oleada de violencia en la región de Urabá. Según el Registro Único de Víctimas (RUV), entre 1985 y diciembre de 2012, han sido expulsados de su territorio 4.790.317 personas de 1.117 municipios como consecuencia del conflicto interno. El Cerrao y sus habitantes fueron víctimas de aquel desplazamiento, para la fecha de 1997 no había un solo habitante en dicha vereda, todos habían sido desplazados. Las familias paisas obligados por la violencia migraron hacia distintas partes del país, principalmente hacia ciudades como Medellín y Bogotá en donde manifestaban tener algún pariente⁸.

Luego, después de más de diez años de desarraigo, parte de las familias de la vereda el Cerrao retornaron a su territorio debido a que el orden público fue establecido nuevamente en la región. Estas personas regresaron a sus fincas con nuevos integrantes e ingredientes de la vida urbana y comenzaron a establecer nuevamente relaciones con los parientes, con

8. En entrevista con mujer madre de familia del Cerrao.

la vecindad y en general con los antiguos conocidos de la región. Pero hay un nuevo elemento en la comunidad del Cerrao, hay un nuevo grupo de actores sociales, una etnia diferente, con costumbres diferentes, con nuevas formas de entender el espacio y apropiarse de él, se trata de los recién llegados provenientes principalmente de los departamentos de Córdoba y Sucre.

Los recién llegados

Según el Codhes (Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento), para los años 2004 y 2005 el departamento de Antioquia fue receptor de una población desplazada de 40,832 y 18,893 respectivamente. Parte de esa población venía del departamento de Córdoba y Sucre, y se ubicaron en algunos corregimientos y veredas del municipio de Mutatá entre las que se encuentra precisamente el Cerrao. Estas familias foráneas para los antiguos habitantes, manifiestan haber llegado a la zona porque habían escuchado hablar con antelación de la localidad por parte de algún familiar o conocido, quienes comentaban que había mucho empleo en las plantaciones de yuca (manihot esculenta) y plátano (Musa L) que cultivan en la región. Reconocen también dos razones principales por las que están allí. La primera, está asociada directamente con el

desplazamiento provocado por la violencia paramilitar que se vive en las localidades desde donde han migrado, que son generalmente zonas rurales de municipios como Montelíbano, Planeta Rica, Tierralta, Valencia y algunas veredas pertenecientes a los límites geográficos de Antioquia y Córdoba como las Changas y Los Cajones. La otra razón, según cuenta uno de los nuevos habitantes, es la situación de desempleo y pobreza que viven algunas familias cordobesas debido a las dinámicas económicas latifundistas de la región.

[...]Lo más común es que allá no se consiga un día de trabajo. Una finca de esas grandes, con más de trescientas reses lo que necesita es uno o dos trabajadores para hacer todo. Y otra cosa, uno se consigue cualquier día de trabajo y lo quieren pagar a cualquier cosa, hay gente que tiene buenos trabajos pero la mayoría no, es mejor por acá. (Entrevista con Salomón Zapata)

Así, los avatares del desplazamiento forzado aunado a otras dinámicas sociales de la región de Urabá, establecen un contacto entre las antiguas familias de oriundos paisas y las familias de cordobeses recién llegados en la vereda el Cerrado, donde empieza a configurarse un nuevo proceso de transformación social y cultural.

Chilapos y paisas. Estereotipos, tensiones y nuevas formas de apropiarse del espacio

Al momento del retorno de los primeros paisas ya había alrededor de veinte familias migrantes instalados en viviendas improvisadas dentro y fuera de los previos de la vereda el Cerrao. Los nuevos pobladores armaron ranchos⁹ de madera y plástico en varias de las fincas de los viejos habitantes de la región, no con ánimo de invadir o apropiarse de esos territorios según manifestaba uno de los migrantes, sino que buscaban un lugar prestado para vivir donde les pudieran dar empleo.

[...]Yo me vine desde Valencia con mi mujer, mis tres hijas, dos niños y mi yerno, el marido de la mayor. Cuando llegamos aquí al Cerrao preguntamos por los dueños de las fincas, algunas estaban todavía vacías y llenas de monte, lo que hicimos fue armar un rancho en la finca de un señor que vivía en Mutatá, un paisa que tenía unos cultivos de yuca en donde podíamos nosotros jornalear. (Entrevista con Cesar Gálviz)

La población de establecidos, los paisas, retornan en su gran mayoría desde la ciudad de Medellín y otros municipios de Antioquia, se instauran de nuevo en cada una de sus fincas en donde ya había y seguían

9. Casas improvisadas o ligeras.

llegando familias de forasteros. El primer acercamiento entre estas dos comunidades muestra un poco como las tensiones empiezan a aflorar y con ellas la estereotipación de los antiguos pobladores hacia los nuevos, esto en primer medida ya que los dos grupos tienen formas diferentes de entender el espacio y organizarse en él. Algunos de los antiguos habitantes presumen de su organización con respecto a los llamados chilapos, dicen que estas personas son gente desordenada y despreocupados en su manera de vivir, sobre todo por la forma de organizar sus propiedades.

Lo que sucede realmente es que uno no está acostumbrado a la forma como los demás organizan sus cosas, pues de cualquier manera [...] Esta región ya no es lo mismo de antes ¿usted cree? Alguien coloca dos o tres palos con un plástico y ya dizque eso es una casa, eso es descuido y desorden. No les da ni por organizar. (Entrevista con Luz Mary Hernández)

Así, el grupo de establecidos retorna con formas, al parecer, muy urbanas de entender el espacio anclados en la idea de la propiedad privada. Algo que tal vez puede verse reflejado en la delimitación de los predios y los linderos con grandes postes, alambres y avisos, cosa que era incomprensible para muchos de los recién llegados. Las viviendas de esta comunidad mostraban ser estructuras que hacían

énfasis en la seguridad y la intimidad, casas bastante encerradas y cercadas por alambres y madera en su alrededor eran uno de las características más comunes de las viviendas paisas y de sus predios en general.

De otro lado, la población de recién llegados tienen una idea diferente con respecto al espacio y su utilización. Sus formas de interacción y las maneras en que este grupo se apropia de aquel territorio y lo transforma están más enmarcadas desde la idea de la colectividad y lo público. Una de las cosas más comunes de este grupo es la forma como organizan sus casas, estas son por lo general estructuras con muy poca seguridad, construidas con hojas de Iraca (*Carludovica palmata* Ruiz & Pav), varas de Guadua (*Guadua angustifolia*) y plástico. Fue muy particular encontrar que un camino por donde transitaban gran parte de la comunidad hacia el río Pavarandó pasaba por sala de una de las casas; es decir, el camino atraviesa a la casa por el centro y se puede transitar por ahí sin ningún problema. Varias de las personas de los denominados chilapos manifestaban no entender las lógicas de la sociedad paisa, su prisa, sus ganas de poner alambres y cercas en todos lados y su afán desesperado por abarcar cada vez más cantidades de monte.

Al respecto Park (1999) señala que los espacios son acomodados de acuerdo

a las costumbres y las necesidades culturales de cada grupo específico, donde la estructura y la tradición son sólo aspectos diferentes de un único complejo cultural que determina lo que es específico y particular en cada organización social. Así, siguiendo el mismo autor podría pensarse que la manera como estas dos comunidades se apropia del espacio e interactúan en él de forma diferentes cada uno, obedece a una lógica de orden cultural que los diferencia notoriamente.

En un plano más específico, la forma como los establecidos interactúan con el espacio físico y se organizan en él, da la idea de marcar una distinción entre lo propio y lo foráneo, desde allí lo que se refleja son unas lógicas individuales de resistencia que son producto en muchos casos del miedo al contacto con ese otro diferente, ajeno o desconocido. Esto tal vez pueda explicarse en cierta medida por los ingredientes de la vida urbana con que retornan al campo muchos de los desplazados paisas. Simmel (1997) aporta pistas para entender lo anterior, cuando señala que las formas de vida urbana son un círculo de individualidad y reserva. Así, la indiferencia y la reserva, en este caso de la sociedad paisa, se establecen como formas de resistencia al contacto con el grupo de familias forasteras.

En cuanto a las familias recién

llegadas, podría pensarse que las relaciones sociales están ancladas en cierta medida a los estilos de vida rurales, con formas de interacción enmarcadas un poco más en el plano “tradicional”. Esto tiene mucho sentido si recordamos que estas personas vienen de diversos lugares también dentro del campo y la ruralidad.

Otro de los patrones culturales, que tal vez tiene mucho que ver con las tensiones que se formaron al momento del encuentro entre estas dos comunidades, es la forma como ambos laboran la tierra. En lo que concierne a los “chilapos” manifiestan tener maneras poco tecnificadas de cultivar, afirman que en la vereda desde donde ellos fueron desplazados no se utilizan químicos para cultivar productos como Yuca, Plátano o Arroz (*Oryza sativa*). La administración de estos cultivos se hacía desde el principio con machete y teniendo en cuenta factores como los cambios lunares, si es o no año bisiestos, la suerte del sembrador, entre otros.

[...] Las Changas son tierras muy secas y calientes, allá todos los cultivos los sacamos a punta de machete y azadón, nada de venenos, los viejos son jodidos con eso. Más bien lo que hacemos allá es quemar, echarle candela a los montes antes de cultivar. Aquí cualquier manojito de monte le

van es dando Glifosato (entrevista con joven cordobés).

De otro lado, la mayoría de familias paisas manifiestan otras relaciones en cuanto al cultivo y la utilización de la tierra. Estas personas, aunque no utilizan modos de producción agraria directamente tecnificada, se distancian un poco de las formas con que cotidianamente trabajan las familias migrantes cordobeses. Los cultivos de Yuca y Plátano que predominan en el Cerrao son cultivos mecanizados (arados con tractor) donde se utiliza cierta cantidad de químicos (Glifosato, Randa, Panzer, entre otros) y fertilizantes, que según estas personas, garantiza el control de la maleza y crecimiento de la plantación.

Desde otra perspectiva, el ejercicio evidenció como se posiciona el grupo de establecidos ante los emergentes cambios que empiezan a causar la presencia de las familias forasteras. Al parecer, cuando un grupo de personas tiene unas normas culturales ya establecidas con maneras particulares de interactuar entre ellos y con el territorio, y estas normas empiezan a verse amenazadas por la llegada de otro grupo totalmente diferente, los primeros tienden a crear formas de exclusión y resistencia. En este caso, lo que se evidenció fue que los establecidos al momento en que se presenta el contacto con los

forasteros empiezan a pensarse en términos de mejores seres humanos que los otros, a crear desde sus formas de comportarse y de vivir referentes para encasillar a esos otros desconocidos a quienes empiezan a tildar de desordenados, perezosos y peleoneros en algunos casos.

De esta forma, siguiendo a Elias (2003) la creación de estereotipos es un mecanismo de poder sobre el que descansa la superioridad social y el sentimiento de superioridad humana de un grupo sobre otro, en este caso, de las familias paisas hacia los chilapos. Además, según el mismo autor, la configuración entre establecidos y forasteros exhibe características y regularidades comunes en una amplia variedad de contextos. En el caso de las relaciones entre antioqueños y cordobeses de la vereda el Cerrao, como en muchas otras relaciones de poder, el lenguaje es una ficha crucial para menospreciar a ese otro diferente y nombrarlo a partir del estereotipo. El mismo término chilapo, utilizado tantas veces en este escrito carga un estigma bastante fuerte que se ha interiorizado incluso en el discurso de los recién llegados. Chilapos una categoría que, según señalan algunas habitantes de dicha vereda, designa a una persona perezosa, carente de educación, inclinada al desorden. Otros manifestaban no saber el significado del término, simplemente lo utilizaban para referirse a las

personas provenientes de Córdoba y Sucre.

Así mismo, Elías señala que “la exclusión y estigmatización de los forasteros por parte del grupo establecido son poderosos instrumentos utilizados por este último para preservar su identidad, afirmar su superioridad y mantener a los demás en el lugar en el que les correspondía” (2003: 223) Esto no es lo que sucede precisamente en el contexto de establecidos y recién llegados del Cerrao.

Hoy, después de casi diez años de interacción entre los dos grupos, aunque siguen habiendo diferencias económicas y algunas tensiones por la forma en cada uno de ellos trabaja la agricultura y las nociones distintas que tienen acerca de lo público y lo privado, las distancias entre ambos grupos se hacen cada vez más cortas y se insertan en mayor medida ingredientes de una cultura a la otra, de lo paisa a lo chilapo y viceversa, hasta el punto de configurarse una nueva identidad. La mayor parte de personas manifestaban que en la región no había actualmente una categoría que hablara de su identidad, agregaban que el Cerrao es una “revoltura” de cordobeses y antioqueños en todos sus aspectos. Esto puede verse reflejado, entre otras cosas, en la música, la comida y las festividades que se han ido transformando paulatinamente con

ingredientes de ambos grupos¹⁰.

Consideraciones finales

La realidad del desplazamiento en Colombia no solo se sostiene en el hecho de desplazamiento campo-ciudad sino también en el desplazamiento desde lo rural hacia lo rural. Este fenómeno de la violencia se ha encargado de fragmentar muchas relaciones sociales al tiempo que establece unas nuevas interacciones entre grupos culturalmente distintos.

El territorio y la forma como los grupos humanos se apropian de él, obedecen en primera instancia a las necesidades y los componentes culturales que posee cada grupo específico. En el caso de la vereda el Cerrao donde interactúan dos comunidades diferentes empiezan a surgir nuevas formas de apropiarse de esos espacios, asociado a eso, emerge también relaciones de poder que se forman a la luz de las diferencias de ambas comunidades, la una establecida con unas ideas de espacio y propiedad que alcanzan a acercarse a la esfera de lo urbano y la otra comunidad de recién llegados con elementos mucho más arraigados

10. Algunas de las transformaciones más evidentes parecen estar asociadas con las tradiciones, una de las cosas que señalaban reiterativamente era que en la región ya no se escuchaba otra cosa que no fuera música vallenata; así mismo, los paisas manifestaban que jamás habían celebrado una fecha como la semana santa preparando dulces, aperitivos y en general gastronomía hecha a base de pescado, como lo hacen los chilapos.

a la esfera de lo público y la ruralidad.

Cuando se trata de encuentros entre grupos diferentes en donde uno de ellos siente perder el poder y el orden que dicen haberlos caracterizado siempre, las tensiones, las pugnas, los estereotipos y la estigmatización dirigidas a esas personas consideradas como intrusos o forasteros no se hace esperar. En la vereda el Cerrao estas formas de resistencia no parecen tener mucho eco, tal vez porque el número de familias recién llegadas ha superado a las establecidas o

porque a ambas las une un pasado de desplazamiento forzado, sea por eso o por cualquier otra cosa en este contexto a diferencia de lo que han mostrado otras investigaciones donde dos grupos humanos en un mismo espacio crean barreras y se separan considerablemente, aquí las distancias culturales y étnicas se esfuman cada vez más, hasta el punto de pensar en una nueva identidad surgida a partir del contacto cultural.

Bibliografía

Codhes. (2013). Informe anual, número de Personas Desplazadas por Departamento. Retrieved from http://www.codhes.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=39&Itemid=51

Elías, N. (2003). Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros. *Reis*, 3(104), 219-251.

Rios, A. (2002). *Identidad y religión en la colonización del Urabá antioqueño*. Bogota: ASCUN. Retrieved from http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/rios_religionuraba.pdf

Simmel, G. (1977). *La metrópolis y la vida mental*. *Revista Discusión*, (2).

Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2013). Informe Nacional de Desplazamiento Forzado en Colombia 1985 a 2012. Retrieved from www.unidadvictimas.gov.co

Resultados de encuesta Kogoró 2014

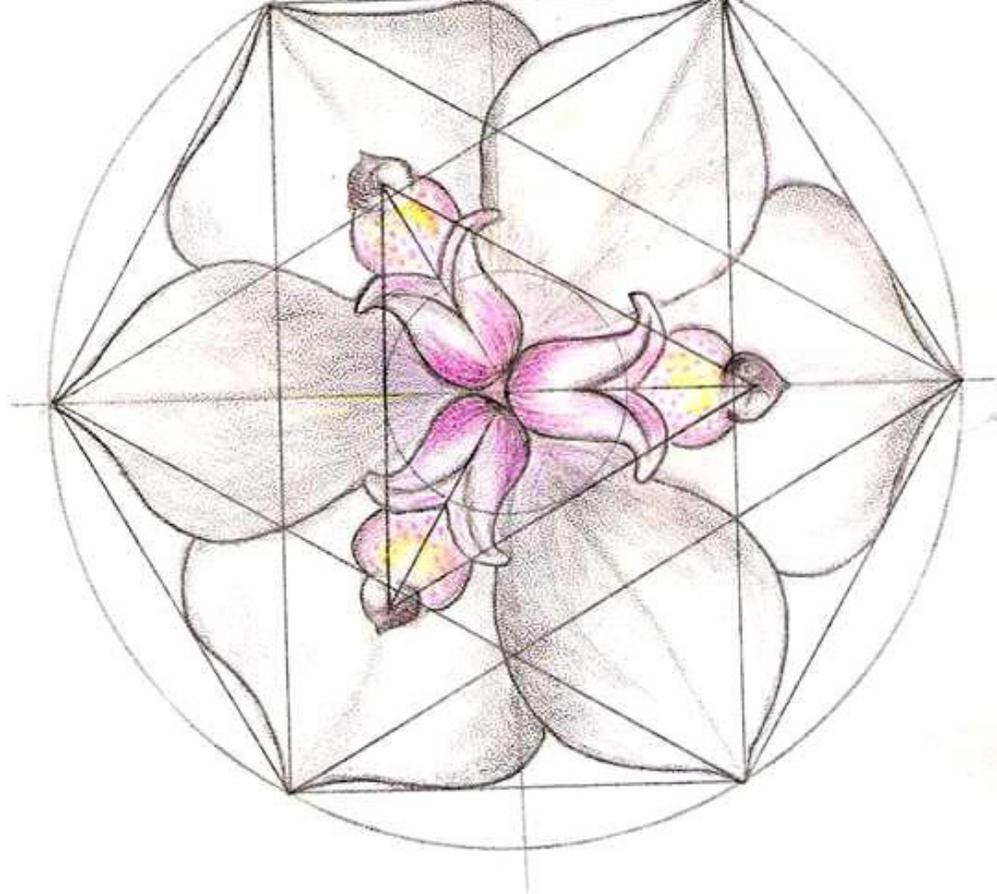
La presente encuesta se realizó a 152 estudiantes pertenecientes al pregrado de Antropología de cada uno de los niveles de estudio, tratando de abarcar la mayor población estudiantil, 61%, del total de 224 estudiantes.

Semestre	Estudiantes	%
2	30	22%
3	22	16%
4	21	15%
5	25	18%
6	9	7%
7	10	7%
8	7	5%
9	2	1%
No responde	10	7%

¿Ha leído La Revista de Estudiantes de Antropología?

SÍ	91	67%
No	45	33%

Un Cielo Rojo



Estudio etnobotánico y propiedades fitoterapéuticas de algunas plantas del municipio de Chigorodó

Leidy Marcela Vanegas Bedoya - marcevanegasb@gmail.com
Natalia Castrillón León - ncastrillon0303@gmail.com
Marcela Monsalve - linamon0819@gmail.com

Resumen

La etnobotánica es una ciencia que permite mirar la relación del hombre con las plantas y cómo estas hacen parte importante de la vida de los seres humanos, pues la dependencia a ellas es total, va desde lo que comemos hasta extraer de ellas los compuestos con los que se fabrican las prendas con las cuales cubrimos nuestros cuerpos. Es por esta razón que se busca mirar con detalle las relaciones que existen entre el hombre y las plantas, cómo ellas son parte fundamental para la

supervivencia de los seres vivos en cualquier entorno.

Palabras claves: plantas medicinales, médico tradicional, Chigorodó, transmisión de saberes, tradición.

Abstract

The etnobotánica is a science that allows to look at the relation of the man with the plants and as these they do important part of the life of the human beings, since the dependence to them is total, it goes from what we eat up to extracting from them the compounds with which there are made the articles with which we cover our bodies. It is for this reason that seeks to look closely at the relations that exist between the man and the plants, how they are a fundamental

part for the survival of the alive beings in any environment.

Key words: medicinal plants, traditional doctor, Chigorodó, transmission of saberes, tradition.

Castrillón, N., Monsalve, L., & Vanegas, L. (2014). "Estudio etnobotánico y propiedades fitoterapéuticas de algunas plantas del municipio de Chigorodó". *Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología*, No. 6. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp. 65 - 76.

Presentación

Este escrito se centrará en mirar las relaciones que se forman entre las especies de plantas y sus beneficios medicinales, teniendo en cuenta que estas son las más usadas por algunos de los médicos tradicionales del municipio de Chigorodó Antioquia. Además pretende conocer un poco la relación que establece el hombre con ellas. Por lo tanto definiremos planta medicinal como aquellas a la que se le atribuye alguna propiedad curativa y terapéutica para combatir la enfermedad en el organismo de las personas ya sean en el cuerpo o la mente.

El uso de las plantas con fines medicinales no es algo nuevo, está presente desde tiempos ancestrales, por ejemplo, el hombre primitivo poco a poco implementó usos a las diferentes especies de plantas que encontraba en su entorno, es así como llegó a conocer que algunas plantas encontradas, no solo servían para alimentarse, sino también calmaba sus dolencias, heridas, dolores, etc. De esta manera, empezó a enseñar y transmitir el conocimiento adquirido a sus descendientes.

Las reacciones aquí expuestas provienen de la información suministrada por los médicos tradicionales entrevistados en el municipio de Chigorodó, tanto de la zona rural como de la zona urbana, quienes compartieron con nosotras

su saber ancestral, práctica que se encuentra cargada de simbolismos y significados que hace parte fundamental de sus vidas, con la que ayudan a muchas personas. A ellos queremos agradecer su disposición, al igual resaltar su colaboración por contribuir con nuestra formación antropológica, con la que descubrimos y nos acercamos a otras formas de ver y entender el mundo.

Por lo anteriormente escrito, nos hicimos el siguiente interrogante: ¿cuáles son las plantas a las que se le atribuyen usos medicinales, más utilizadas por los médicos tradicionales en el municipio de Chigorodó y qué tipo de relaciones establecen con ellas? Por tal razón se propone una investigación inscrita dentro del enfoque cualitativo, ya que de esta forma se puede describir diferentes espacios, percepciones y actividades de los actores dentro de sus relaciones con los procesos médicos alternativos del municipio. Según Hernández: “La investigación cualitativa se enfoca en comprender y profundizar los fenómenos, explorándolos desde la perspectiva de los participantes en un ambiente natural y en relación con el contexto” (Hernández, 85: 2010).

Justificación

En la actualidad, la industria farmacéutica es la responsable de comercializar y fabricar los

compuestos medicinales que se distribuyen a escala global para tratar las enfermedades del cuerpo. Esta “...ha obtenido del reino vegetal la materia prima para la elaboración de casi el 30% de los productos farmacéuticos que hoy emplea la medicina moderna” (Zuluaga, 168: 2005). Pese a la gran expectativa que trajo consigo la industria médica y los adelantos científicos en el mundo moderno, no ha sido posible superar problemáticas sociales, como las que actualmente vive el país respecto al sistema general de seguridad social en salud (SGSSS), debido a falencias en la cobertura, lo que ha generado una alta desigualdad para acceder al servicio de salud, entre ellos los medicamentos.

“La medicina moderna, pese a los enormes avances científicos, reconoce sus limitaciones en la solución de muchos de los problemas de salud que todavía aquejan a la humanidad. Esto mismo percibe la población general, movida en parte por las limitaciones propias del alto costo de la atención de salud y de los medicamentos así como por la necesidad de buscar nuevas soluciones para los viejos problemas de salud” (Zuluaga, 168: 2005).

Por otra parte las dificultades al acceso de medicamento no se generan exclusivamente por la desigualdad, los altos costos y la limitación de los servicios de salud, hay que reconocer que las comunidades poseen

conceptos propios sobre salud y enfermedad que están relacionados con tradiciones cargadas de creencias que se comparten y se transmiten dentro de las relaciones sociales y familiares interiorizadas dentro de los individuos y la forma cómo ellas entienden y usan el medio que los rodea.

Lo anterior da cuenta que el uso de plantas medicinales no es nuevo, sino por el contrario es una tradición cargada de signos y significados pues como lo menciona Rodríguez en la revista cubana de Plantas Medicinales donde se estima que en el mundo se utilizan más de diez mil especies vegetales con fines medicinales (Rodríguez: 2010). Por ende en la actualidad hay un interés muy fuerte por rescatar y entender, el conocimiento que existe sobre el poder curativo de las plantas.

En Colombia los primeros aportes de este conocimiento nacen con la expedición botánica de José Celestino Mutis, que posteriormente fueron abandonados por conflictos políticos. Hoy la medicina moderna desconoce el potencial terapéutico que procede de la naturaleza, negando la posibilidad de entender y aceptar la salud como patrimonio colectivo al que todos pueden acceder (Andrade y otros: 2005).

Es por ello que nos interesamos en conocer cuáles son las plantas medicinales más usadas en el

municipio de Chigorodó, ya que a pesar del desconocimiento de sus propiedades, su uso aún continúa vigente en la cotidianidad de muchos pueblos (Andrade et al: 2005). También nos interesamos en buscar la posibilidad de acceder y evidenciar la relación que se crea a partir del uso medicinal de las plantas bajo diferentes procesos curativos, cuya relevancia trasciende no solo para los médicos tradicionales y las personas que hacen uso de ellas, sino también en diferentes áreas del conocimiento como la etnobotánica, este es el interés donde se suscribe este ejercicio de investigación, que tratará de entender los beneficios curativos de las plantas medicinales y la relación que se teje entre las personas que la usan.

Cuidados que se deben tener con las plantas

Las principales bondades que tiene la naturaleza son la variedad de recursos que ofrece, entre ellos se encuentran las hierbas y plantas. El conocimiento sobre sus beneficios han pasado de generación en generación y se ha utilizado con fines medicinales, es por esto que es de gran importancia cuidar y tener presente el cómo, el quién y cuándo se deben recolectar, ya que estos pasos son muy importantes para una buena utilización y aprovechamiento de la planta, según los médicos tradicionales del municipio de Chigorodó es algo que

siempre tienen presente.

No existe un lugar particular para la recolección de las plantas medicinales que utilizan los médicos tradicionales del municipio de Chigorodó pues, dichas plantas son recolectadas a los alrededores de su lugar de residencia, algunos poseen huertas donde cultivan ciertas especies, las casas de vecinos también son otra posible opción para adquirir las plantas, en ocasiones acuden a las veredas cercanas del municipio ya que saben con antelación donde se encuentran las plantas que buscan y en muy pocos momentos, solo de ser necesario o casos de extrema urgencia, se desplazan a otros lugares distintos del municipio Chigorodó:

“las plantas medicinales que utilizo se encuentran alrededor de donde estoy, algunas veces me toca viajar, pero como tengo la referencia de donde están, si hay un caso muy urgente y sé que aquí no la hay, me dan los pasajes y yo voy y la consigo”. (Álvarez Médico tradicional: 2014)

Otro aspecto en el cual los médicos tradicionales prestan gran cuidado y está cargado de gran simbolismo; es la recolección y el horario en que se colectan las plantas, esto representa una figura importante dentro del proceso de transformación de los componentes medicinales, pues un error al momento de la recolección, podría significar

producir composiciones con pocos contenidos activos, y la eficacia sería reducida. Por tal razón las horas de la mañana son las más propicias, según los médicos tradicionales, para la recolección de plantas, de igual forma en este proceso, los días oportunos son los días secos, con pocos vientos preferiblemente, la condición más provechosa sería la ausencia de sereno; debido a que ciertas hierbas se humedecen, se rompen fácil y se marchitan rápidamente.

“...por ello se recomienda unas horas específicas para la recolección de las plantas, sea entre diez de la mañana o en la tarde, cuando el sol ya ha caído, y no interfiera en la colecta de las plantas y la parte que sea utilizable, corran el riesgo de perder sus principios activos”. (Álvarez Médico tradicional: 2014).

Cabe mencionar otros cuidados que tienen los médicos tradicionales del municipio de Chigorodó con las plantas, pues estas son consideradas como un ser vivo que necesita de atenciones especiales, con el fin de garantizar el desarrollo y fortalecimiento de las mismas, particularmente en los primeros días de crecimiento de la planta. Los cuidados dependen según el tipo y edad de la planta, pero estas atenciones no sólo son externas, no se deben dejar de regarlas con agua para que puedan obtener los suficientes nutrientes y elementos que ayudan a

la reproducción de sus semillas.

Así mismo, para los médicos tradicionales el universo de las plantas se torna misterioso; debido a que guardan cierto celo con algunas personas, que según sus creencias no pueden recolectar las plantas, entre ellos están hombres y mujeres que cumplen con ciertas características que les impide la recaudación de las hierbas medicinales, en otras palabras existe una restricción con:

“las mujeres que tengan el periodo, en algunos momentos que estén en embarazo, en algunos casos no las pueden tocar, un hombre que acaba de tener relaciones sexuales o que tuvo en la noche anterior. Como ejemplo, un caso que tiene mucho celo, es una picadura de culebra, si le arriman una mujer que tiene el periodo, a un picado de culebra, lo va poner a chillar del dolor más verraco” (Álvarez Médico tradicional: 2014).

Con esto queda en evidencia que la relación planta/médico tradicional va más allá de un simple préstamo de servicios curativos, por el hecho que las plantas, desde la perspectiva del médico, están cargadas de secretos y poseen vida propia. Dando gran significancia a la relación con ellas, lo que ayuda a afianzar el vínculo. Bajo esta relación se crean leyes que son muy respetadas al interior de la estructura médica, se hacen cumplir y son cumplidas al pie de la letra,

porque el fin último es no causar daños a las plantas que utilizan.

Plantas que curan, plantas que matan

Este apartado permitirá comunicar todos aquellos conocimientos compartidos por parte de los médicos tradicionales del municipio de Chigorodó, en el que se dará a conocer saberes y consejos acerca de la naturaleza de las plantas, posibilitando una enseñanza y un direccionamiento para distinguir entre aquellas plantas que son las que aportan beneficios para la salud y aquellas que por su grado de toxicidad puede llegar a causar la muerte.

Plantas que curan

Las plantas que curan, son aquellas que permiten principalmente tratar con mayor facilidad o por lo menos auxiliar en los primeros momentos de síntomas o la aparición de la enfermedad, sin la necesidad de recurrir a un médico con titulación, ellas son muy importantes, puesto que brindan al ser humano la posibilidad de tener la solución a muchas enfermedades, permitiendo medicar y tratar aquellas que podrían ser mortíferas si no se curan a tiempo, gracias a todas las características y sustancias que pueden ser extraídas para brindar tratamientos a molestias y afecciones

que se posean. Entre las plantas que curan los médicos tradicionales hicieron referencia a las siguientes: Achioté, Coco, Jengibre, Guandul, Albahaca, Limoncillo, Matarratón, Hierba buena, San Juanito, Bejuco de insulina, Guayaba. Estas son las plantas curativas más utilizadas por los médicos tradicionales, pero las que se describen a continuación son diferentes y tienen el mismo carácter curativo:

Balsamina, Anamú, Botón de oro, Lirio y Orégano

Balsamina. (*Momordica chocantria* l, *Momordica balsamina*). El poder medicinal de esta, según los médicos tradicionales entrevistados, se encuentra en toda la planta. Sus frutos son utilizados tradicionalmente como laxante, como tratamiento para la anorexia, asma, bronquitis, diabetes, dismenorrea y reumatismo. La infusión de sus hojas, se utiliza para tratar afecciones gastrointestinales, cólicos, dispepsia y estreñimiento.

De igual manera, se utiliza en afecciones respiratorias, enfermedades venéreas, hipertensión, cálculos renales, artritis. Los frutos cuando se encuentran maduros son empleados en enfermedades tales como el paludismo, fiebre, bronquitis y asma. Contraindicaciones y advertencias: No debe utilizarse en mujeres embarazadas, la decocción

de la planta afecta la visión, no se debe utilizar en mujeres lactantes

Anamú. (*Petiveria alliacea* l)

Cada de una de las partes de esta planta es usada en infusión, su utilidad es como antiespasmódico, diurético, estimulante, sudorífico. Se emplea también en la menstruación, artritis, malaria, reumatismo, problemas de la memoria, como analgésico local y como antiinflamatorio, además en diversas afecciones relacionadas con la piel. Su raíz contiene propiedades anestésicas y analgésicas, esta parte considerada como la más poderosa de la planta. La planta entera en decocción tiene grandes beneficios en casos como el cáncer y la diabetes, antiinflamatoria y antiviral. Precauciones: Debido a su capacidad estimulante de contracciones uterinas, no debe usarse durante el embarazo. Por efectos hipoglucémicos (reductor de azúcar en la sangre) las personas que padece de hipoglucemia o diabetes, solo deben utilizarlo bajo supervisión profesional.

Botón de oro. (*Runuculus acris* l)

Esta planta es usada para la artritis, conjuntivitis, dolores tipo reumáticos en la cavidad pectoral, dolores musculares, eccemas, inflamaciones, erupciones acompañados de ampollas, herpes, irritación de nariz, faringe y rinitis. Se emplea para tratar casos de estreñimiento, gota, heridas

(solo de uso externo), reumatismo, trastornos del aparato respiratorio, asma, bronquitis, catarrros, enfisema pulmonar, exceso de mucosidad, tos improductiva, verrugas, inflamaciones y úlceras del cuello de la matriz. Efectos secundarios: La hierba fresca es venenosa, puede crear ampollas en el aparato digestivo, causando diarreas y cólicos, en la boca puede causar dolor intenso y ardiente de las membranas mucosas, por lo tanto debe utilizarse bajo prescripción y control médico.

Orégano. (*Origanum vulgare*)

Las propiedades curativas del orégano se encuentran en sus extremos floridos, es un buen estimulante y desinfectante digestivo, ya que expulsa gases intestinales, calma los cólicos menstruales, ayuda a eliminar algunos parásitos intestinales como las amibas, permite controlar la presión arterial alta y la baja a un estado relativamente normal. Cuando su uso es externo, sirve para dolores reumáticos, agudos o crónicos, dolores musculares, artritis y dermatitis. Contraindicaciones: causa somnolencia en mujeres embarazadas o lactantes, causa anemia por la deficiencia de hierro.

Lirio. (*Iris germánica florentina*)

Se destaca por tener propiedades diuréticas y purgantes, antiinflamatorias, expectorantes y especialmente aromáticas. De esta planta, según los fines terapéuticos,

se utiliza su rizoma para casos como la cistitis, la bronquitis, tos, cefaleas, asma, náuseas, molestias de la menstruación acompañadas de vómitos. Esta incluso, disminuye catarros, en especial aquellos que se encuentran adheridos al pecho, ayuda a conciliar el sueño, cura los dolores estomacales, actúa muy bien en enfermedades como las inflamaciones digestivas.

Plantas que matan

La acumulación del conocimiento de los médicos tradicionales del municipio de Chigorodó, propone una transmisión de cada uno de esos saberes que son importantes para la cultura y su organización social, en los que se tienen en cuenta aspectos como; preparación y combinaciones, quiénes y por qué las preparan, cuál es el nivel jerárquico que ocupa dentro de la población, entre otros elementos que permiten entender cómo funcionan las prácticas tradicionales y el vínculo que la población tiene con los médicos alternativos.

Las plantas que matan, son aquellas que contienen propiedades más allá de las medicinales y que han sido utilizadas para generar ciertos efectos en el cuerpo, cuando son consumidos en altas cantidades. Dentro de las plantas que son consideradas que matan se encuentran las siguientes: Acónito Común. (*Aconitum napellus ssp. Lusitanicum*)

Su parte utilizable es la raíz, en pequeños gramos ya que en grandes cantidades puede causar síntomas terribles que conducen a una muerte dolorosa en un par de horas. Su grado de toxicidad depende del territorio y las temperaturas donde este sea sembrado, es decir que es menos venenoso en lugares fríos que en lugares cálidos.

Beleño Negro. (*Hyoseyamus Niger*)

Esta planta es usualmente (bienal), fétida, pegajosa, densamente pilosa, con un tallo erecto, esta es muy venenosa, contiene muchos alcaloides que hacen crear un efecto paralizante sobre el sistema muscular. El beleño negro, está a menudo cerca de las viviendas.

La importancia de la medicina tradicional

Es necesario entender que el concepto de medicina tradicional está cargado de particularidades, ya que cada cultura define cómo se articulan al interior de la estructura social los procedimientos que se llevan a cabo para curar la enfermedad, esta tradición se ha desarrollado desde antes que la medicina occidental o alopática, por lo que actualmente se ha tratado de reconocer el gran valor e importancia que tiene. Según Menéndez, toda sociedad estructura procesos con los cuales establece prácticas para entender, enfrentar

y solucionar la incidencia de la enfermedad al igual que las causas generadas por los daños a la salud. (Menéndez, 72: 1994)

“La medicina tradicional es un conocimiento adquirido y transmitido de generación en generación, de padres a hijos, de maestros a seguidores... no todo el mundo puede ser médico solo es médico aquel que ha sido designado por Dios”. (Álvarez Médico tradicional: 2014)

No obstante, nace una resignificación hacia la práctica y se reconoce que el médico tradicional posee un conocimiento de amplio valor, adquirido bajo diferentes procesos de formación, hacia el entorno y en gran medida hacia las plantas, conocimiento que posteriormente es avalado y valorado por la comunidad que hace uso de este servicio:

“Yo trabajo medicina tradicional porque me gusta, porque siempre me ha llamado la atención, las plantas están aquí y fueron puestas por Dios para el beneficio de la humanidad,... me gusta, me nace y como médico tradicional tengo la capacidad del ver el cuerpo no de manera segmentada, sino como un todo, por eso sé que puedo ayudar a lidiar el sufrimiento de una persona...” (Medico tradicional: 2014)

La medicina tradicional es importante porque, constituye el patrimonio anónimo de un pueblo, transmitido por tradición oral, donde sus creencias y prácticas son perdurables, fundamentadas en conocimientos empíricos basados en la observación, que abarca unos componentes de control sobre el medio ambiente, de igual modo cada cultura hace diferenciación de los usos que radica la utilización de los recursos naturales. (Andrade y otros: 2005).

Adquisición y transmisión de conocimiento

En la actualidad a raíz de la globalización, las grandes migraciones hacia los centros urbanos, el desplazamiento forzado como consecuencia del conflicto armado que vive Colombia, ha permitido que las nuevas generaciones obedezcan a intereses que están más acordes a los modos de producción capitalista, como la industria, el comercio y la producción tecnificada a gran escala. Ello ha propiciado otra amenaza contra la transmisión de los saberes tradicionales, que han acompañado a las comunidades.

Para rescatar el conocimiento tradicional, es necesario activar los procesos de recuperación de la memoria ancestral, lo que incluye un diálogo de saberes entre los ancianos, curanderos, parteras que fortalezcan los procesos de transmisión de valores

y técnicas a las nuevas generaciones. (Zuluaga: 1994, citado por Ramírez: 2005).

Cabe aclarar que la transmisión de saberes va ligada a creencias particulares de cada comunidad, pues es responsabilidad del médico decidir a quién y cuándo compartir la práctica ancestral, en otras palabras: "...existen conocimientos que son condicionados, se pueden transmitir en determinado momento, en determinada fecha, a una persona en particular" (Medico tradicional: 2014).

Además, otra creencia con la que ellos se rigen, para la transmisión de saberes, es que tienen la certeza, que quien se convierte en médico tradicional es por designio divino, esto no quiere decir que: "aunque pertenezcan a una tradición hermenéutica no están dispuestos a abrir espacios donde adquieren y transmiten nuevos conocimiento" (Medico tradicional: 2014).

Medicina como parte de la cultura de la población

Dentro los procesos sociales de las comunidades el uso de la medicina tradicional continúa presente en la conciencia de los individuos y en muchas ocasiones sus tratamientos llegan a ser complementos de los tratamientos alopáticos, ya que los modelos médicos constituyen estructuras conceptuales cognitivo-

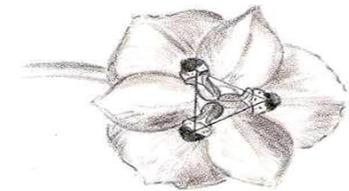
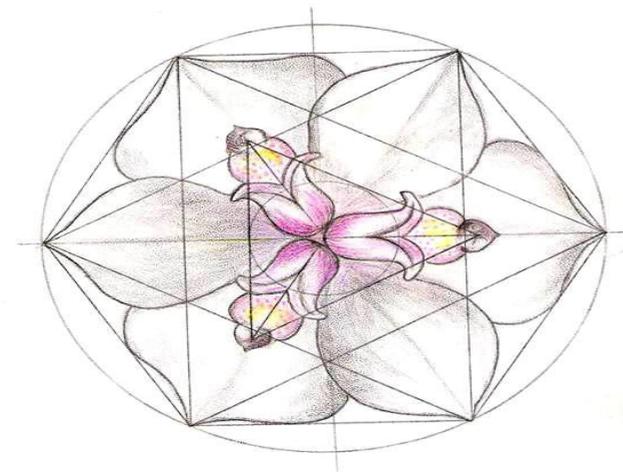
culturales que conllevan una serie de supuestos y asunciones construidas histórica y culturalmente por un grupo social determinado. (Menéndez: 1994).

En conclusión, la forma como las comunidades tratan la enfermedad y lo que ellas perciben como tal, está ligado; primero a procesos históricos con los cuales han definido y apropiado el concepto de salud que interactúan con lo que ellas entienden como enfermedad, ambas están correlacionadas dependen una de la otra, inmersas en un proceso dinámico de negociación.

Lo que por último hay que resaltar es que para los médicos tradicionales del municipio de Chigorodó las terapias alternativas tratan a los sujetos como organismos compuestos por mente y cuerpo de manera integral y no como partes aisladas por lo tanto: "La medicina tradicional es menos lesiva, margina menos, es decir llega a cualquier sector a cualquier segmento de la población y está dentro de la población es parte de la cultura de la población y no es elitista". (Medico Tradicional: 2014).

Se evidencia que todas los médicos entrevistados tienen una relación particular con las plantas, ya que consideran que por ellas y por el designio divino pueden adquirir conocimiento sobre como curar, para ellos todas las plantas son seres

vivos consientes capaces de revelar secretos, esto hace que los vínculos se fortalezcan y la relación con las plantas obedezca no solo a patrones de servicios y beneficios, sino más bien a lazos familiares ya que en todas las casas de los médicos que visitamos existían pequeños cultivos.



Bibliografía

Andrade, S. M., Martínez, L. E., Morales, P., Ortiz, G. R., Sandoval, H., & Zuluaga, G. (2005). Aproximación a la medicina tradicional Colombiana. Una mirada al margen de la cultura occidental. *Revista Ciencias de La Salud*, 3(1), 98–106.

Galeano, M. E. (2007). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro de la mirada*. Medellín: La carreta editores.

Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2010). *Metodología de la investigación* (Quinta Ed., p. 656). México D.F.: McGraw Hill.

Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71–83.

Morón Rodríguez, F. (2010). ¿Son importantes las plantas medicinales en la actualidad? *Revista Cubana de Plantas Medicinales*, (15), 1–11.

Resultados de encuesta Kogoró 2014

Intereses de escritura y publicación

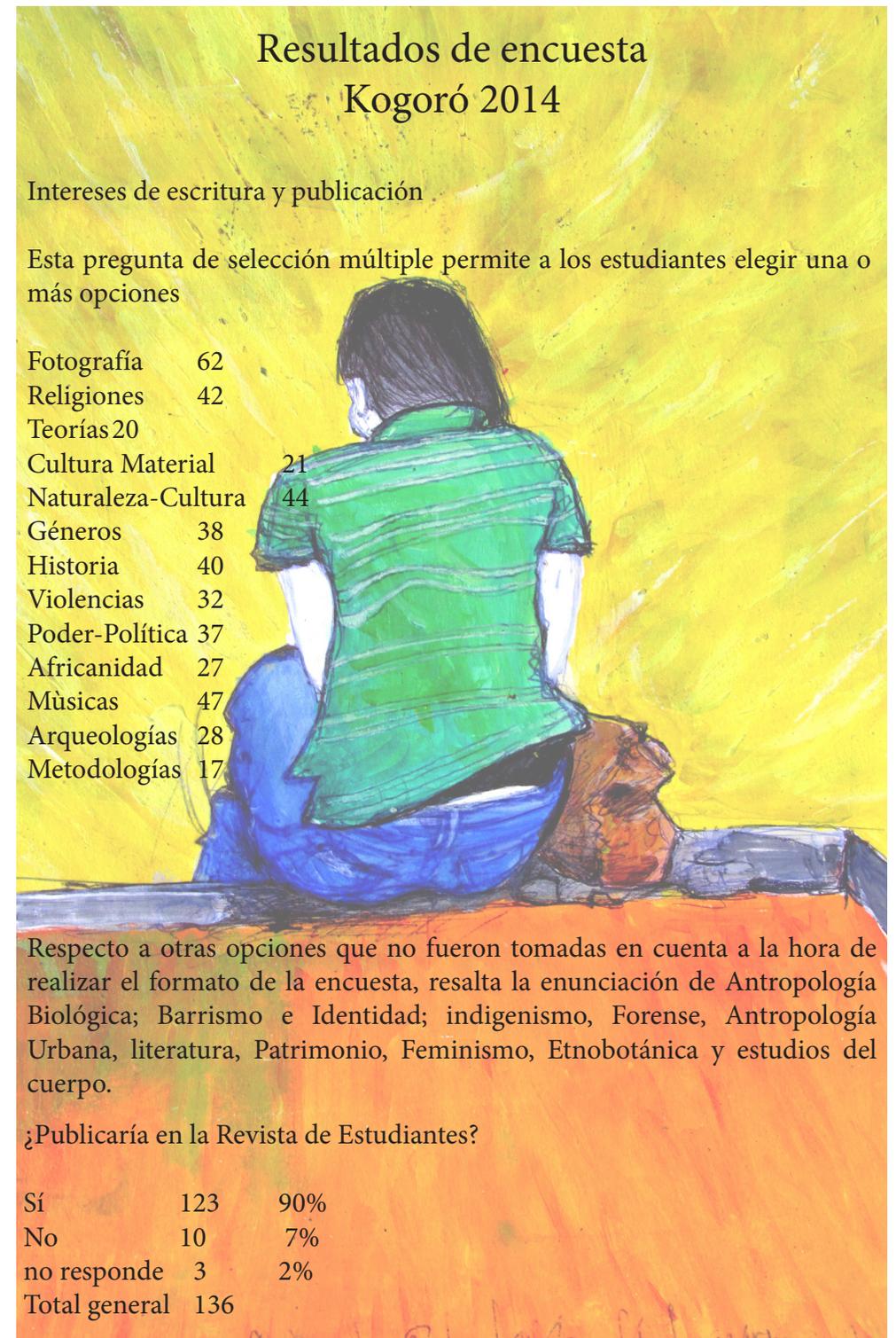
Esta pregunta de selección múltiple permite a los estudiantes elegir una o más opciones

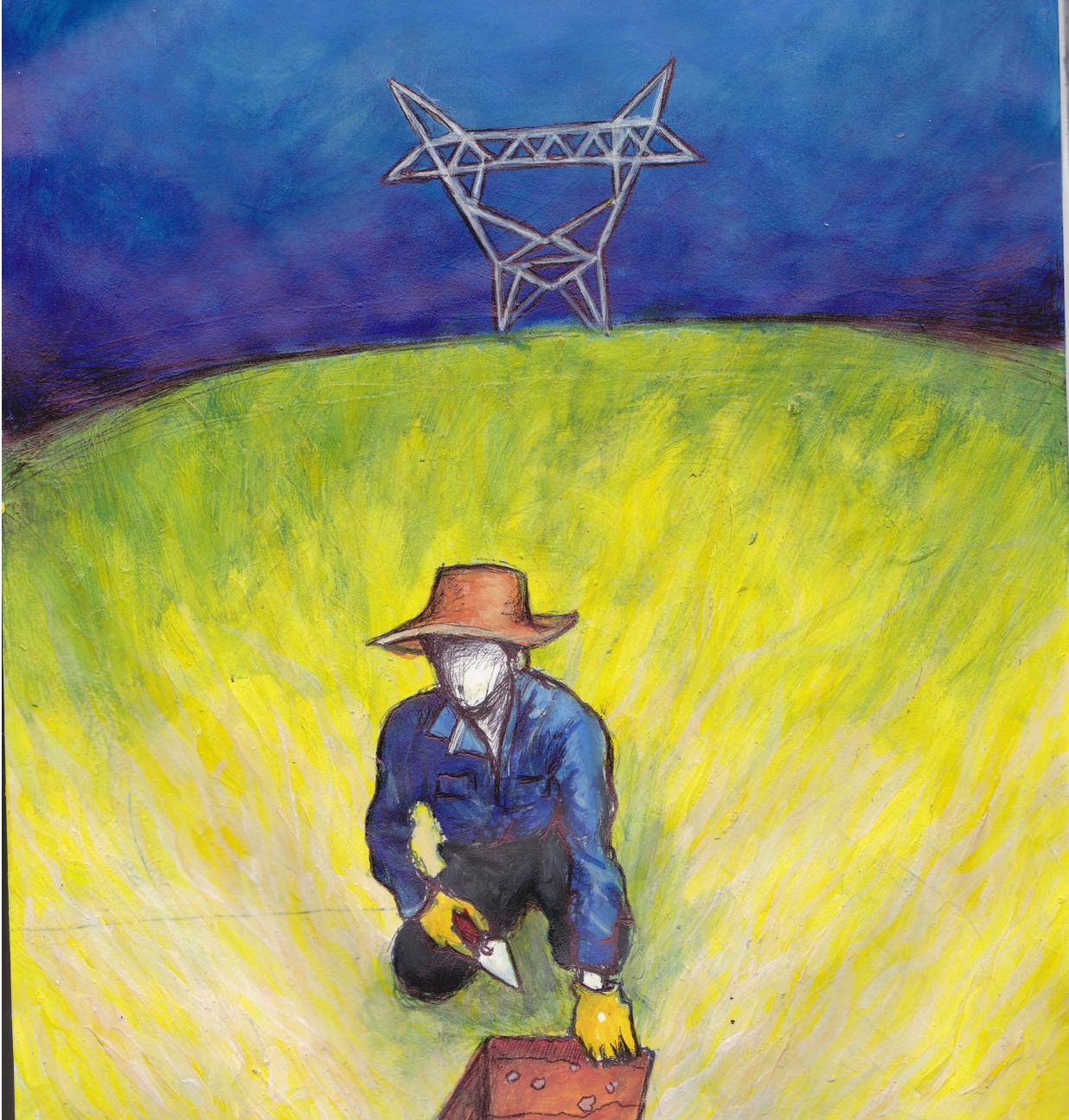
Fotografía	62
Religiones	42
Teorías 20	
Cultura Material	21
Naturaleza-Cultura	44
Géneros	38
Historia	40
Violencias	32
Poder-Política	37
Africanidad	27
Músicas	47
Arqueologías	28
Metodologías	17

Respecto a otras opciones que no fueron tomadas en cuenta a la hora de realizar el formato de la encuesta, resalta la enunciación de Antropología Biológica; Barrismo e Identidad; indigenismo, Forense, Antropología Urbana, literatura, Patrimonio, Feminismo, Etnobotánica y estudios del cuerpo.

¿Publicaría en la Revista de Estudiantes?

Sí	123	90%
No	10	7%
no responde	3	2%
Total general	136	





Arqueología y desarrollo:

Evidencias de una relación disfuncional

Daniel Sánchez Gómez
dasa39@gmail.com

Resumen

Esta reseña bibliográfica quiere llamar la atención sobre el libro “Arqueología y desarrollo en América del Sur”, una compilación de artículos regionales hecha por el arqueólogo peruano Alexander Herrera Wassilowsky que abarca el vario pinto panorama de las relaciones entre arqueología y desarrollo en los contextos sociales suramericanos en los inicios del siglo XXI. Los trabajos reunidos responden a los llamados de reflexión sobre los cuestionamientos éticos y políticos derivados de la práctica arqueológica en nuestros países en el marco de la globalización y expansión capitalista.

Abstract

This bibliographic review wants to draw attention to the book “Arqueología y Desarrollo en América del Sur”, a compilation of regional articles collected by a Peruvian archaeologist Alexander Herrera Wassilowsky. The book covers the motley panorama of the relationships between archaeology and development in the XXI century social context in South America. These articles are answers about ethical and political questions derived from the archaeological praxis in our countries, under the influence of

De tal suerte, una colección de artículos de Argentina, Brasil, Colombia, Perú, y Venezuela, ponen sobre la mesa asuntos puntuales ineludibles en la práctica de nuestra disciplina hoy.

Desafíos teóricos, cuestionamientos éticos y nuevos campos de acción que dejan ver cómo, los discursos del pasado y sus evidencias materiales cobran una inusitada vigencia en las luchas sociales del presente.

Palabras claves: Arqueología, desarrollo, Suramérica, patrimonio, multivocalidad

globalization and the expansion of capitalism. As a result, this collection of papers from Argentina, Brazil, Colombia, Peru and Venezuela, put on the table unavoidable ethical issues in archaeological praxis today. Theoretical challenges and new fields of action reveal how the speeches about the past and their material evidence gain an unusual validity in the social struggles of present.

Key words: Archaeology, development, South America, patrimony, multivocality

Sanchez, D. (2014). “Arqueología y desarrollo: evidencias de una relación disfuncional”. *Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología*, No. 6. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp. 79 - 83.

Reseña del libro: Arqueología y desarrollo en América del Sur. Alexander Herrera Wassilowsky (Compilador) (2013). Bogotá. Universidad de los Andes.

A regañadientes la arqueología ha empezado a aceptar la multivocalidad. Ya no posee el monopolio, –si alguna vez lo tuvo– de la “verdad” sobre lo que fue y lo que no, sobre lo que es y lo que no, el pasado⁷. El cuestionamiento político de la disciplina arqueológica, junto con la precariedad laboral y la mercantilización del patrimonio retan las lealtades de los antropólogos/as y arqueólogos/as y nos muestran un panorama de crisis disciplinar, de retos teóricos y de nuevos campos de acción en los complejos escenarios suramericanos del siglo XXI.

Arqueología y desarrollo en América del Sur es un afortunado intento por una “arqueología de la arqueología” (Londoño, 2013: 160) suramericana en el sentido de Foucault (1968), y más específicamente una arqueología sobre sus condiciones epistémicas, tendencias teóricas recientes y su práctica en contextos sociales donde la disciplina es cada vez más interpelada por diversos actores, mostrándonos un variopinto panorama de relaciones

7. Para la muestra resulta interesante ver el debate reciente suscitado por el deseo de trasladar algunas estatuas del parque arqueológico de San Agustín por parte del ICANH para una exposición en Bogotá y la prohibición por parte de agentes sociales locales auto determinados como guardianes de ese patrimonio <http://www.revistaarcadia.com/agenda/articulo/polemica-debate-retorno-de-los-idolos-estatuas-san-agustin-arcadia-bogota-fabian-sanabria/34256>

entre arqueología y desarrollo que va del optimismo en el empoderamiento de los actores sociales subalternos por medio del discurso arqueológico y sus evidencias materiales, hasta el “desencanto ontológico de lo arqueológico” (Herrera, 2013: 4) por parte de aquellos que quedan fuera del mercado patrimonial.

El registro

El libro es un compendio de artículos regionales (Argentina, Brasil, Perú, Colombia y Venezuela) que nos muestran un panorama del quehacer arqueológico y de sus retos teóricos en el marco de los discursos de desarrollo. Como lo señala su compilador, Alexander Herrera Wassilowsky en la contraportada: “Su objetivo central es invertir la mirada de la arqueología: del estudio del pasado hacia la construcción de futuros y de la práctica de campo hacia la teoría social”. De tal suerte encontramos artículos críticos como el del argentino Alejandro F. Haber, que en “arqueología y desarrollo: anatomía de la complicidad” ubica la arqueología como “cómplice subordinado del desarrollo que sostiene la línea del tiempo de la historicidad hegemónica” (Herrera, 7) y que ha participado y participa

en la exclusión de otras formas de memoria, de conocimiento y aprehensión del pasado en los contextos poscoloniales actuales.

“Dentro de esos contextos, la disciplina es transformada de maneras en las que el conocimiento ya no es más un fin en sí mismo, sino parte de procedimientos administrativos o desarrollos mercantiles orientados a la expansión capitalista. Al mismo tiempo, el apoderamiento político y cultural de pueblos indígenas y movimientos sociales implicó nuevos escenarios en los cuales ya no es posible el monólogo disciplinar”. (Haber, 2013: 16)

Para tratar de acomodarse a esos nuevos escenarios la disciplina deviene una arqueología posdisciplinaria: así propone llamar el autor a la reconversión que tiene lugar con el fin de poder entablar un diálogo con los nuevos escenarios a los que se enfrenta.

Desde Brasil dos artículos, centrados en el concepto de “arqueología pública”, exploran las relaciones entre la industria del turismo y la arqueología por un lado (Funari, P. Manzano, F. & Alfonso, L.P) y entre arqueología pública y colonialismo (Ranzani Da Silva, B.), mostrándonos casos en los que se evidencian transiciones de una patrimonialización centralizada y

excluyente, hacia procesos más abiertos y democráticos que retan las lógicas del mercado, incluso desde la arqueología de rescate y en el marco de la industria del turismo. Se evidencia también el papel relevante que ha jugado la arqueología por contrato en este panorama de cambios hacia una arqueología pública y que Ranzani Da Silva nos ejemplifica con varios estudios de caso.

Dos artículos del Perú plantean serios interrogantes sobre el “valor” testimonial y mercantil del patrimonio y muestran como este es usado como herramienta política para la administración de territorios. En su artículo, Alexander Herrera nos presenta el gran potencial de las tecnologías agrícolas prehispánicas en la solución de problemas actuales de las poblaciones Quechuas y Aymaras aledañas al lago Titicaca y el fracaso administrativo de los programas que las han implementado debido a coyunturas económicas y políticas. En el artículo “Entre el agua y la pared: patrimonio, desarrollo, campesinos y arqueólogos en la Cordillera negra, Perú”, Kevin Lane nos muestra que, ante el problema de escasez de agua en los Andes centrales, las posturas de las comunidades indígenas con respecto a los planes de desarrollo y al discurso arqueológico tendiente a la revalorización de las técnicas ancestrales evidenciadas en el patrimonio arqueológico son

diversas; muchas veces y aún dentro de la conciencia emergente de “ser indígenas” estos deciden destruir las evidencias arqueológicas de ingenierías hidráulicas prehispánicas para darle paso a las nuevas soluciones planteadas desde los programas de desarrollo.

El artículo de Wilhelm Londoño hace un análisis crítico de las relaciones entre arqueología y desarrollo en Colombia. Sostiene que en Colombia existe una “arqueología para el desarrollo” evidenciada por la existencia de un creciente número de arqueólogos dedicados a la arqueología por contrato vinculados a los proyectos de desarrollo económico como hidroeléctricas, autopistas, oleoductos y desarrollos turísticos.

La existencia de una “arqueología del desarrollo” ha estado vinculada a dos frentes: los trabajos críticos de varios académicos que han reflexionado sobre las particularidades del discurso y la práctica arqueológicas en Colombia (Gnecco 1999, 2003. Londoño, 2013), y la vinculación de la arqueología a contextos donde los discursos del pasado y sus evidencias materiales son resemantizados e integrados a las agendas de lucha en la reivindicación de intereses económicos, políticos e identitarios muchas veces contra hegemónicos por actores sociales generalmente

marginados de los proyectos de desarrollo (Londoño 2013). Dos artículos más completan el libro, uno de Inés Cavelier sobre el uso social de las palmas en el entorno amazónico, y otro de Rafael Gassón y Juan Carlos Vargas sobre el desarrollo a escala humana y el patrimonio arqueológico en Venezuela.

Asistimos entonces a un escenario epistemológico de reflexividad a veces y en esa arena nos debatimos entre un acto de contrición casi católico de reconocer que por nuestra culpa, nuestra gran culpa de pertenecer a una disciplina genealógicamente colonial somos agentes para el desarrollo y la a veces exacerbada relativización de las posturas políticas de los “otros” por la pretensión de parecer muy entendidos en la comprensión de sus códigos culturales. Así, en nuestros contextos contemporáneos, conviviendo con lógicas pre modernas, modernas y posmodernas, el texto nos presenta un diagnóstico de profundo cuestionamiento existencial por parte de las arqueologías suramericanas. “¿Cómo se relaciona con el Otro la arqueología?, ¿Cuál es su función social?, ¿Que hacen los arqueólogos?” Se pregunta el arqueólogo brasileiro Ranzani Da Silva (57) y el eco de estos cuestionamientos atraviesa los demás contenidos. El reconocimiento de la complejidad política que enmarca la práctica de la arqueología en

nuestros países deja ver algún grado de madurez, una pérdida de inocencia en el supuesto positivista que increíblemente ha pervivido más de lo esperado- de que se puede hacer ciencia objetiva y neutral. Esta crisis, sin embargo, muestra síntomas de mejoría ya que presenta un panorama en el que la arqueología es cada vez menos un soliloquio esotérico, para devenir un debate abierto con actores

sociales que la interpelan y reclaman el derecho a decir y decidir lo que representa el pasado en el presente, de cara a la construcción de futuros ojala más incluyentes.

El libro es nuevecito, del 2013, y según la ficha de préstamos es evidente la novedad que representa.

Bibliografía

- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo* (p. 424). Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gnecco, C., & Piazzini, E. (2003). *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Haber, A. (2004). *Hacia una arqueología de las arqueologías sudamericanas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Herrera, A. (2013). *Arqueología y desarrollo en América del Sur*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Londoño, W. (2013). *Arqueología para el desarrollo y arqueología del desarrollo: una visión desde Colombia*. En *Arqueología y desarrollo en América del Sur* (pp. 147-166). Bogotá: Universidad de los Andes.



Prácticas mágico religiosas. Cosmogonía particular:

Universo de dominación colonial

Marilly Rendón Zapata
marillyrendon@gmail.com

Resumen

Uno de los aspectos relevantes del choque cultural acaecido con la irrupción de europeos a tierras americanas, fue la necesidad de erradicar prácticas culturales nativas para imponer cosmogonías foráneas, y con ello ir sometiendo a los habitantes americanos al dominio español; es así entonces como hay un claro contraste entre las creencias religiosas de los invasores y las creencias de los pobladores nativos. En el presente artículo pongo en evidencia dicho contraste, y la forma en que, a partir

Abstract

One of the most important subjects of the culture shock that occurred with the arrival of Europeans to the American lands was the need to eradicate the native cultural practices to impose foreign worldviews, in this way subjecting American citizens to Spanish rules. Is because of that, that there is a clear contrast between the religious beliefs of the invaders and the beliefs of the native people. In this article I single out these contrasts, and how, from the European cosmogony,

de la cosmogonía europea, comienza a legitimarse la erradicación de estas prácticas para introducir una nueva: el cristianismo; asimismo, hago una comparación con pobladores nativos contemporáneos con el fin de vislumbrar la continuidad de ciertas prácticas.

Palabras claves: colonialismo, prácticas mágico-religiosas, choque cultural, cosmogonías nativas

begins to legitimize the eradication of these practices to introduce a new one: Christianity; Also, I make a comparison with contemporary native people in order to glimpse the continuity of certain practices.

Key words: colonialism, magical-religious practices, cultural shock, native cosmologies

Rendón, M. (2014). "Prácticas mágico religiosas. Cosmogonía particular: Universo de dominación colonial". *Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología*, No. 6. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp. 85 - 83.

Introducción

Los españoles llegados a América contaban con un entramado cultural que les impedía considerar lógicas diferentes a sus costumbres más arraigadas. En este sentido, las lógicas culturales de las comunidades con quienes tuvieron contacto, fueron incorporadas como elementos erróneos que había que suprimir para instaurar en las nuevas tierras la continuidad cultural de Europa; no obstante, y a pesar de este afán “aculturador”, hubo un proceso de transformación cultural – transculturación– que afectó no sólo las comunidades indígenas presentes allí, sino a europeos y africanos. Al respecto nos dice Diana L. Ceballos Gómez (2010)

“Todo proceso de conquista y colonización implica también imposición cultural, y todo proceso de aculturación, es decir, de imposición de una cultura, implica también intercambio, transculturación, en el que dominados y dominadores pierden aspectos de su cultura, a la vez que ganan en rasgos nuevos o mezclados” (p. 55).

De este modo, quiero retomar un aspecto que describe Gonzalo Fernández de Oviedo en su “Sumario de la natural historia de las Indias” con respecto a las prácticas mágico-religiosas; es un aspecto de gran relevancia ya que fue uno de los

principales elementos retomados por los europeos para imponer las lógicas culturales –en particular el cristianismo– y ejercer una dominación legítima: se hacía necesario y urgente erradicar las “costumbres y errores de los indios” (1950: 128).

En este sentido, pretendo desarrollar dos puntos. Por un lado, quiero establecer una comparación entre el aspecto mágico-religioso descrito por Fernández de Oviedo y algunas descripciones de este mismo carácter desarrolladas por Gerardo Reichel-Dolmatoff en su trabajo sobre los desana, con el fin de encontrar patrones similares entre aquéllos y éstos: descripciones del siglo XVI y del siglo XX respectivamente, y ubicados en dos regiones distintas: unos en el Golfo de Urabá, otros en las selvas pluviales ecuatoriales del Vaupés.

Por otro lado, quiero problematizar la cuestión sobre la implicancia de estas prácticas mágico-religiosas y la forma en que se instauraron como mecanismo de legitimación de un nuevo orden religioso/dominador.

Ubicación geográfica según Fernández de Oviedo

Fernández de Oviedo hace una breve descripción tanto de la ubicación geográfica como de las costumbres

y el carácter de los indios que encontró en Tierra-Firme. Así, describe estas tierras, pertenecientes a la gobernación de Castilla del Oro, como aquellas costas del Norte y del Sur:

Desde la mar del Norte hasta la mar del Sur, que tan diferente es la una de la otra, como es dicho en estas mareas, crecer y menguar, no hay de costa a costa por tierra más que de diez y ocho o veinte leguas de través. (1950: 111). De la misma forma, describe el Golfo de Urabá, y el río que entra en él:

[...] digo que el río que los cristianos llaman San Juan, en Tierra-Firme, entra en el golfo de Urabá donde llaman la Culata, por siete bocas; y cuando la mar se retrae aquello poco que he dicho que en esta costa del norte mengua por causa del dicho río, todo el dicho golfo de Urabá, que es doce leguas y más de luego, y seis, y siete, y ocho de ancho, se torna dulce toda aquella mar, y está todo lo que es dicho, de agua para poder beber. (1950: 111-112)

Y, con respecto a los indios encontrados allí, Fernández de Oviedo describe su carácter como belicosos en algunas partes: “pelean con diversas armas y maneras, según en aquellas provincias o partes donde las usan” (1950: 108).

Según estas descripciones, la clasificación geográfica corresponde

a algunas costas del Golfo de Urabá, que difieren tanto en geografía como en habitantes; es decir, no hay una fijeza que permita construir homogéneamente la población. En efecto, y cuando Fernández de Oviedo entra a describir las costumbres de los indios encontrados allí, se evidencia una diferenciación lingüística que permite concluir tal aspecto:

En Tierra-Firme el principal señor se llama en algunas partes quevi, y en otras cacique, y en otras tiva, y en otras guajiro, y en otras de otra manera porque hay muy diversas y apartadas lenguas entre aquellas gentes. (1950: 116)

En este sentido, Fernández de Oviedo se centra en una provincia de la gobernación de Castilla del Oro llamada Cueva, ya que según él “hablan y tienen mejor lengua mucho que en otras partes”, y es allí donde “los cristianos están más enseñoreados” (1950: 116). De las descripciones extensas que realiza Fernández de Oviedo sobre las costumbres de los indios de esta provincia, voy a extraer aquella que se enfoca en las costumbres mágico-religiosas.

Tequina: conversaciones con el diablo

Es común encontrar en las sociedades prehispánicas, e incluso en aquellas comunidades indígenas que existen en la actualidad, sistemas simbólicos

que corresponden a estructuras mágico-religiosas encarnadas en una figura particular: el chamán. El chamán representa así un vínculo material de la sociedad con aquello trascendente y/o sobrenatural; éste tiene el poder de comunicarse con mundos aparentemente invisibles para los sentidos del cuerpo humano; es decir, tiene el privilegio y el poder de interactuar con mundos paralelos, alejados completamente de la materialidad.

Volviendo al texto de Fernández de Oviedo, se encuentra una pequeña descripción que, basándome en sistemas chamánicos de otras comunidades –los desana por ejemplo–, es posible definir como la estructura chamánica de esta provincia. Miremos cómo:

Fernández de Oviedo identifica en su descripción una persona a la cual se le denomina tequina. Según el cronista, esta persona habla con el “diablo” e informa a todos sobre lo que sucederá en tiempos posteriores; es decir, hay una deidad sobrenatural que comunica los acontecimientos futuros a través de la figura del tequina. Tal deidad recibe el nombre de tuyra: “claramente dicen que el tuyra los habla, porque así llaman al demonio” (1950: 125). En este sentido, y a través de la figura del tequina, los indios realizan sacrificios, ritos y ceremonias para ofrendar al

tuyra; el tequina es el mediador entre los indios y el tuyra.

A pesar de que el relato de Fernández de Oviedo está trazado por sesgos etnocéntricos, es posible encontrar elementos que me permiten concluir que la figura del tequina es análoga a la figura del chamán de otras comunidades.

Según la descripción de Fernández de Oviedo, se hace necesario cumplir con los ritos y sacrificios a fin de no indignar a los dioses –al tuyra–; esta tendencia ceremonial es posible traducirla como un mecanismo a través del cual se equilibran ciertos componentes demográficos, económicos y sociales. Si vamos a la definición de los autores –de los cuales yo retomo a Ariel James– sobre el sistema chamánico, esto es lo que realmente sucede: se genera un metalenguaje que permite construir un universo simbólico, significativo en sí mismo, con el cual se proyecta una organización del universo y del mundo social:

Para el chamanismo, el universo está hecho de energía que se transmite constantemente mediante mensajes (el chamán sueña con la lluvia), metamensajes (el chamán sueña con la lluvia, el sueño le indica que la lluvia llegará con la salida del sol), e incluso mensajes del meta mensaje (el chamán sueña con la lluvia, el sueño

le indica que en la mañana lloverá, él decide avisar a la comunidad antes de la salida del sol). Mensaje, metamensaje, metametamensaje (James, 2004: 21-23).

Volvamos al relato de Fernández de Oviedo para ilustrar estos elementos concretamente:

Y así, por el efecto que naturalmente se espera, les da noticia de lo que será adelante, y les da a entender que por su deidad, o que como señor de todos y movedor de todo lo que es y será, sabe las cosas por venir y que están por pasar; y que él atruena, y hace sol, y llueve, y guía los tiempos, y les quita o les da los mantenimientos; los cuales dichos indios, engañados por él de haber visto que en efecto les ha dicho muchas cosas que estaban por pasar y salieron ciertas, créenle en todo lo demás, y témenle y acátanle, y hácenle sacrificios en muchas partes de sangre y vidas humanas, y en otras de sahumeros aromáticos y de buen olor, y de malos también. (1950: 124-125)

De este modo, el tequina es quien regula la organización social al menos en lo que respecta al ejercicio mágico-religioso. Y, como en todo sistema cosmogónico, se generan explicaciones lógicas para las contradicciones que puedan presentarse en estos metarelatos. En efecto, según lo evidencia Fernández

de Oviedo, cuando “Dios dispone de lo contrario de lo que el diablo les ha dicho y les miente, dales a entender que él ha mudado la sentencia por algún enojo, o por otro achaque o mentira” (1950: 125).

El chamanismo en los desana. Una comparación

Quiero establecer una comparación corta entre el sistema chamánico de los desana, y el sistema que esbocé escuetamente sobre las prácticas mágico-religiosas de los indios descritos por Fernández de Oviedo.

Los desana son una tribu ubicada en las selvas pluviales ecuatoriales del Vaupés, y han sido estudiados extensamente por Gerardo Reichel-Dolmatoff. Entre los análisis que desarrolla el antropólogo, quiero destacar uno en particular: el hombre y lo sobrenatural. En este sentido, y según el aparte que lleva este nombre, existe en esta tribu una figura que lleva por nombre el payé el cual, según Reichel-Dolmatoff (1986: 155),

No es un simple brujo o curandero que, con sus supercherías engaña a la gente para dominarla o utilizarla, sino es un individuo dedicado, convencido de su misión sagrada y, generalmente, imbuido de un alto sentido de servicio a la comunidad [...] el payé es un hombre de acción, continuamente en contacto con los

sucesos de la vida diaria de su grupo, al cual trata de proteger y guiar. Es el intérprete de la sociedad, su vocero frente a las fuerzas sobrenaturales.

De este modo, el tequino es comparable al payé en la medida en que simboliza elementos sobrenaturales para establecer relaciones de significación de lo dado; ambos proyectan un orden y un equilibrio dentro de la comunidad a través de redes lógicas de explicación y significación de los sucesos cotidianos.

La descripción de Fernández de Oviedo no permite adentrarnos específicamente a los órganos de equilibrio que pueden subyacer a la figura del tequino; sin embargo, y a través de la analogía que establece entre éste y el payé, es posible especular sobre los posibles órganos de equilibrio dentro de este sistema. No voy a especificar uno a uno los equilibrios demográficos y ecológicos que pueden subyacer a esta estructura, pero sí quiero hacer una breve mención a la función del payé para formar una idea de cuál es la importancia sistémica y de equilibrio que encarnan estas dos figuras (el payé y el tequino).

Según Reichel-Dolmatoff, el payé es un intermediario entre la sociedad y las fuerzas sobrenaturales –similar que el tequino–, y su función principal es conservar y procurar la

fertilidad de la naturaleza ya que es a través de ésta que el ser humano puede sobrevivir. De este modo, nos dice Reichel-Dolmatoff (1986):

“El payé es esencialmente un intermediario entre la sociedad y las fuerzas sobrenaturales. Su función principal –y este es un punto de suma importancia– consiste en procurar la fertilidad de la naturaleza, necesaria a la sobrevivencia humana. Todas sus demás funciones o sean la curación de las enfermedades, la protección de la maloca, las invocaciones de los animales y otras más, están subordinadas a esta función primordial de fomentar el principio de fertilidad” (p. 159).

En este sentido, este principio cosmogónico de fertilidad extiende una estructura explicacional a otras esferas de la vida social generando así un equilibrio y un orden. Para ejemplificar este punto tomo como referencia otro texto de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1997) en el cual hace un análisis del equilibrio construido a partir de la cosmogonía chamánica de los desana. Según Reichel-Dolmatoff, hay dentro de esta tribu un elemento –el cristal de roca– el cual aparece como factor indispensable para la labor chamánica: es símbolo de transformación (por su forma hexagonal) y representa el semen cristalizado del Padre Sol. Por medio de este objeto, el chamán

controla la energía cromática de cada individuo; establece inventarios de los recursos disponibles; vigila las malocas; transforma individuos enfermos; observa las diferentes manifestaciones de el Dueño de los Animales; y restablece energías desequilibradas, por ejemplo, donde visualiza escasez. En este orden de ideas, la labor principal del chamán es vigilar que el equilibrio ecológico se mantenga, y con él el correcto desarrollo del circuito energético.

No necesariamente hay dentro de los indios descritos por Fernández de Oviedo los mismos elementos simbólicos y cosmogónicos de los indígenas trabajados por Reichel-Dolmatoff; sin embargo, sí es posible extender patrones comparativos en la medida en que hay elementos en común que trazan una línea de continuidad entre ambos sistemas. Como lo establecí anteriormente, la descripción de Fernández de Oviedo carece de unidades descriptivas extensas para configurar una estructura cosmogónica particular que se corresponda con esta provincia; no obstante, se pueden retomar algunos rasgos para establecer analogías explicativas.

Conclusiones

Prácticas mágico-religiosas de los indios: sustrato legitimador de la dominación. Uno de los principales choques culturales dados entre

Occidente y las comunidades indígenas del Nuevo Continente, se consolidó en las estructuras religiosas: tanto unos como otros contaban con un universo religioso incompatible. En este sentido, y siguiendo a Diana L. Ceballos Gómez (2010: 56), la imposición de la religión se comportó como un sustrato común a través del cual fue posible hacer efectiva la dominación.

Las prácticas mágico-religiosas descritas por Fernández de Oviedo evidencian la incompatibilidad simbólica/religiosa entre estas dos comunidades culturales; los prejuicios que encierra el relato dejan ver la creciente necesidad de los colonos para erradicar estas “costumbres erróneas”. En este sentido, es posible traducir tales prejuicios en lo que Ceballos Gómez llama “el sustrato común necesario para una dominación efectiva del territorio y sus gentes” (2010: 56). Miremos tal elemento en el relato de Fernández de Oviedo:

Porque han pasado a aquellas partes personas que, pospuestas sus conciencias y el temor de la justicia divina y humana, han hecho cosas, no de hombres, sino de dragones y de infieles, pues sin advertir ni tener respeto alguno humano, han sido causa que muchos indios que se pudieran convertir y salvarse, muriesen por diversas

formas y maneras; y en caso que no se convirtieran los tales que así murieron, pudieran ser útiles, viviendo para el servicio de vuestra majestad, y provecho y utilidad de los cristianos. (1950: 125)

De esta forma, se evidencia el proceso legitimador de la conversión (o sustrato común para la dominación) religiosa; en otras palabras, al considerar estas prácticas como cosas de infieles, se justifica su extirpación y posterior reivindicación dentro de las lógicas dominantes. En efecto, Fernández de Oviedo espera “en Jesucristo que todo lo que hasta aquí ha habido errado por los que a aquellas partes han pasado, se enmendará con su prudencia, y lo por venir se acertará de manera que nuestro Señor sea muy servido” (1950: 126).

Mirémoslo desde otro punto. Según Ceballos Gómez (2010: 59), sólo hubo un reconocimiento negativo de las deidades de los americanos y africanos; reconocimiento que en cierta medida legitimó su extirpación. El relato de Fernández de Oviedo, evidencia este aspecto explícitamente cuando se hace referencia al tequina:

Así que el que es maestro de sus [correspondencias] y inteligencias con el diablo, llámanle tequina; y este tequina habla con el diablo y ha de él sus respuestas, y les dice lo que

han de hacer, y lo que será mañana o desde a muchos días; porque como el diablo sea tan antiguo astrólogo, conoce el tiempo y mira adónde van las cosas encaminadas, y las guía la natura. (1950:124)

En este sentido, es clara la presencia del trasfondo simbólico/religioso dominante que justifica y legitima la extirpación del orden mágico-religioso existente en las comunidades indígenas descritas por Fernández de Oviedo.

Quedaría por analizar, a partir de otros relatos, de qué forma se fueron transformando tales prácticas mágico-religiosas en conformaciones culturales sincréticas; prácticas que denotan la extensa complejidad del proceso de transculturación no sólo de americanos y africanos, sino también, y en gran medida, de europeos.

Bibliografía

- Ceballos Gómez, D. (2010). Mestizaje, prácticas mágicas y demonización en el Nuevo Reino de Granada. In *Todos somos historia: Unión, rebeldía, integración* (pp. 55–72). Universidad de Antioquia.
- Fernandez de Oviedo, G. (1950). *Sumario de la natural historia de las Indias*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- James, A. (2004). *Chamanismo, El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogota: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Desana*. Bogotá: Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Chamanes de la selva pluvial, Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazonico*. Londres: Green Books Ltd.
- Rendon Zapata, M. (2014). *Prácticas mágico-religiosas. Cosmogonía particular: universo de dominación colonial*. Recuperado de <http://www.buenastareas.com/ensayos/Pr%C3%A1cticas-M%C3%A1gico-Religiosas-Cosmogon%C3%ADa-Particular-Universo-De/6453245.html>



Segovia

Entre lo apropiado y lo expropiado

Alejo Vergara
vergaranaranjo@yahoo.com.ar

Resumen

Este informe de campo parte de dos estadias iniciales como sondeo preliminar para realizar mi trabajo de grado, que resultó fallido, en el municipio de Segovia ubicado en el Nordeste antioqueño, entre noviembre de 2012 y enero de 2013. Durante este lapso, se logró sensoperibir sus esferas y ámbitos sociales, sus dinámicas cotidianas de socialización, al igual que sus paisajes y panorama político y social. A partir de ello, se puede interpretar y decir, que tanto en lo social, económico y político como en lo cultural se

da una relación de forma directa e indirecta con el proceso minero y lo que gira en torno a ello, que para este municipio es todo o se le acerca mucho a casi todo, partiendo desde sus representaciones sociales hasta sus más mínimas significancias y sensaciones de lo vivido, ya que, las dinámicas de vida segoviana son bastante particulares, pero sin alejarse de la fiel realidad colombiana, de la ausencia y el olvido estatal.

Palabras claves: Segovia, mina, oro, minería, poder económico, Gran Colombian Gold.

Abstract

This field report of two initial stay, as a preliminary survey for my grade, which was unsuccessful in this town east of Antioquia during November 2012 and January 2013. During this period, in the town of Segovia was achieved sensoperibir their areas and social areas, the daily dynamics of socialization, like landscapes and political and social landscape. From this, it can be interpreted and say, both socially, economically and politically and culturally a relationship directly or / and indirectly to the mining process and what revolves around it

is given, that this town is all or is very close to almost everything, starting from their social representations to their smallest significances and feelings of the lived, since the dynamics of life are quite particular Segovia, but without departing from the true Colombian reality the absence and state attention.

Key words: Segovia, mining, gold mining, economic power, Gran Colombian Gold.

Vergara, A. (2014). "Segovia. Entre lo apropiado y lo expropiado". *Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología*, No. 6. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp. 85 - 104.



Segovia. Foto: Alejo Vergara, Noviembre, 2012

[...] los proyectos mineros deberían responder a una necesidad del país y no a los indicadores financieros de las empresas”. Julio Fierro⁷

[...] la minería es el motor del municipio. Todo lo que ha llegado es gracias a la minería”⁸

Teniendo en cuenta el concepto de cultura de Tylor⁹ como ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad, se puede decir que, en Segovia la forma como se dan las relaciones sociales son características propias de su contexto y de la forma de ver y sentir el mundo por parte de sus habitantes, que a la vez se particulariza frente a otros municipios antioqueños y del país.

7. ¿minería o medio ambiente? Colombia minera: mitos y verdades. Revista semana. pág. 34-35

8. Charla con Esteban Gómez Barrientos, hijo segoviano, tomado del cuaderno de garrapearo.

9. Tylor, 1871

“es el mejor pueblo del mundo”¹⁰

De tal modo, en Segovia se logran ver dos formas de explotación aurífera, las cuales son la minería de aluvión¹¹ y la de veta. La primera se hace en el río por medio de dragas que remueven su lecho; el sedimento es colado en bateas hasta obtener pequeñas cantidades de oro. Este tipo de minería es practicada en su mayoría por personas con alguna deficiencia física, que no se les permite la entrada a las minas (aunque esto cada vez se da con menos frecuencia en la actualidad)¹², así como también personas de edad muy adulta, y en algunos casos habitantes de calle en los riachuelos sucios del municipio; dicha práctica minera no es muy representativa del municipio.

La segunda, la de veta, es la más representativa y consta de varias fases: La primera fase es la exploratoria, que sirve para experimentar y

10. Esteban Gómez Barrientos

11. No es uno de los objetivos de este trabajo, por lo que no se ahondará en el tema

12. Según algunos habitantes y el administrativo del municipio.

guiarse, ya que es la fase en la cual se observa y estudia la calidad de los suelos y su riqueza mineral. Según los mineros esta etapa de avance es la más complicada, puesto que es en la cual se construyen los túneles o

socavones y es mínima la cantidad de material que se saca debido a la falta de recursos económicos o patrocinio, por lo que puede darse el abandono de la mina en esta fase.



Boca túnel. Mina Pomo piñal y mina La primavera Foto: Alejo Vergara, Noviembre 2012

La segunda fase es la de explotación, en la cual se llevan a cabo varios procesos; uno de estos es la trituración del material para lo que se utiliza las machadoras⁷, de allí resultan granos pequeños de material rocoso; y estas arenas son mezcladas en los cocos⁸.

Este proceso es bastante complejo ya que al material se le incorporan otros elementos como limón, melaza, bicarbonato de sodio, cal, bórax, plantas como la verbena o el guayabo y el mercurio⁹; dichos ingredientes varían en cantidad según el gusto del minero o según la calidad del material aurífero sacado de la mina. Toda esta combinación se pone durante

7. Elemento rectangular que consta de unas cuchillas o quijadas

8. Cilindros metálicos que en su interior tienen bolas de manganeso, y que por medio de un motor mezclan las arenas que son conseguidas después de moler las piedras.

9. Según mencionan algunos mineros

cuatro horas, aproximadamente, en los cocos, luego se lava y el mercurio amalgama el oro, después el material resultante es lavado en la marrana¹⁰.

Después de lo anterior, proceso metódico y dispendioso, queda el mercurio y el oro; se revuelven estos residuos hasta obtener la bolita de amalgama, la cual es la presentada en las compraventas, dado el caso; en este instante se vuelve a fundir la amalgama a altas temperaturas para que el mercurio se evapore y se mantenga solo el oro. Es de resaltar que este proceso es el más contaminante. Es debido a notar también que un procedimiento alterno y complementario para la producción y aprovechamiento de todos los recursos es llevado a cabo

10. Recipiente en forma de tanque cilíndrico dividido en varios niveles en los cuales se limpia de impurezas el material sacado de los cocos.

con las aguas con que se lavan los materiales que se sacan de los cocos, con el cual se comienza el proceso denominado cianuración, en el que los lodos son depositados en grandes tanques con este químico para recuperar otro porcentaje de oro y dar pie hacia un sostenimiento más óptimo del recurso mineral.

“la minería limpia deja solo un 30-40% de oro, se debe de utilizar el mercurio, el cianuro, lo químicos en general, para que no se pierda tanto, (...) los químicos son como un chicle para el oro y lo retienen¹¹”

Este proceso concluye cuando los mineros trasladan el oro como tal a las tiendas de compras, en este caso las compraventas del municipio y las oficinas de Gran Colombian Gold¹²; el oro que es recogido durante la semana es llevado a las fundiciones, allí se funde el oro y se da forma a los lingotes, a cada elaboración de éstas se le hace una vigilancia por medio de la cual se determina la ley¹³ del oro. Entre 50 y 100 compraventas de oro¹⁴ están localizadas en el casco urbano en torno al parque y vías principales, junto a negocios de abarrotes como carnicerías, legumbrerías, pescaderías, además de estar ubicadas

11. En Charla con Fabián Gómez, ex empleado de la Frontino Gold Mines y habitante de Segovia durante más de 30 años.

12. Empresa dueña de las tierras mineras a perpetuidad

13. Los quilates del mineral aurífero (ej. 14-18-24)

14. Según datos sin confirmar oficialmente

cerca a escuelas y colegios, algo que se volvió, por historia, cotidianidad y sus mismas dinámicas de crecimiento, en algo normal, pero lo cual no es adecuado para la salud y el bienestar humano. La minería por historia y tradición se ha convertido en variable principal de la esfera económica y en bastión de lo político y lo social. Lo político en este aspecto para Segovia puede ser entendido como todo acto en que la sociedad o cualquiera de sus miembros intervienen para el mejoramiento, control y administración de la comunidad¹⁵. Caso resultante por omisión en este municipio del Nordeste Antioqueño.

Según Marco Antonio Moriones, fiscal de la asociación de mineros:

“[...] existe una ausencia estatal completa, (...) siempre se ha dado una mala conducta. Desde que se dieron los títulos a perpetuidad de las tierras, (...) se ha generado mucha desigualdad, (...) los mineros llevan el mineral para procesarlo en la empresa, pagan el proceso productivo, y lo que sobre es de ellos¹⁶”

Es decir, la empresa, Gran Colombian Gold, aunque no hace parte del proceso extractivo recibe la mayor parte, por ser poseedora de las tierras a perpetuidad; los pequeños mineros trabajan, hacen todo el procedimiento

15. Grupo creado con una identidad común

16. Charla informal; tomado del cuaderno de garrapateo

previo, la inversión de dinero y tiempo, sin recibir en ese tiempo ninguna ayuda de la empresa. Tan pronto empieza a producir la mina se reparte en proporciones con ventaja para la empresa. La presidenta de la empresa María Consuelo Araujo dice con relación al pequeño minero y lo extraído:

“[...] solo puede entregar el material a Gran Colombian Gold, porque su actividad se está realizando dentro de nuestros títulos mineros¹⁷”

Según Don Marco Antonio Moriones las leyes y normativas mineras lo que están creando es más desigualdad con ellos como pequeños mineros. No se les da el reconocimiento respectivo. La señora Araujo dice que:

“[...] recibimos el material extraído y les pagamos un porcentaje teniendo en cuenta el precio internacional del oro. Cuando la refinería nos compra la remesa de oro, se les cancela el porcentaje acordado en el contrato. Los pequeños mineros entregan a la planta el mineral en bruto. Hay pruebas de laboratorio y evaluaciones que certifican la calidad y cuanto vendieron los pequeños mineros diariamente¹⁸”

Don Marco dio un ejemplo más real al respecto:

17. La pequeña minería es clave, En: Colombia minera, mitos y verdades. Revista semana. Pág. 106-107

18. Ibíd

“[...] de 5 gramos de oro de ganancia hay que dividirlos por obligación así: 3 gramos para la empresa por ser dueños del suelo y la explotación de este a perpetuidad. 2 gramos para nosotros, de lo cual, debemos pagar arriendo, transporte, trabajadores, dar algo al dueño del terreno y lo que sobre para nosotros¹⁹”

Es mucha la inversión y poca la ganancia, en comparación con lo que gana la empresa, sin hacer ninguna inversión o gasto previo. Todo está amparado por la ley y los acuerdos históricos, lo cual da a entender cómo se vendieron las tierras segovianas por nada. Además de lo anterior, la empresa, supuestamente, está implementando nuevos programas para llevar la producción hacia una minería sostenible, tecnificando las minas, pero la realidad hasta el momento es que Segovia hace parte de la región más contaminada²⁰ del mundo por mercurio. Según datos del administrativo municipal, por intermedio del señor Adonis Cadavid, director ejecutor de minas y medio ambiente del municipio se ha reducido notablemente la contaminación por mercurio; del mismo modo datos dados por la empresa dueña de las tierras y expuestas ante los medios escritos de comunicación:

19. Charla informal; tomado del cuaderno de garrapateo

20. Según un estudio de la organización de las naciones unidas para el desarrollo industrial (ONUDI). En Revista Semana, 2011, pág. 160.

“[...] en el departamento se ejecuta el programa global del mercurio y gracias a este se ha reducido en 11 toneladas el uso del químico, del que en 2009 se utilizaban entre 60 y 100 en el bajo cauca y el nordeste²¹”

Uno de los puntos que resalta el ejecutor de minas y medio ambiente de Segovia es que, en conjunto con Gran Colombian Gold, el administrativo adelanta el procedimiento para sacar las plantas de procesamiento del municipio.

Acerca de este punto el señor Dairo Rúa, honorable concejal electo por el polo democrático y presidente de SINTRAMINERGETICA Segovia dice:

“la Sandor²² contamina 1.000 veces más y sin responsabilidad social. No hay un desarrollo en pro de la comunidad, (...) la minería responsable es una cortina de humo, (...) la minería responsable no existe, no se invierte en nada²³”

De tal modo, se puede observar, al parecer, una fuerte influencia de la minería en la política del municipio; al hablar con algunos políticos²⁴, existe una fuerte movilización política dentro del mismo sector

21. Químico maldito. En revista semana, Colombia minera: mitos y verdades, 2011. pág. 160

22. Gran Colombian Gold

23. Tomado de la entrevista con Dairo Rúa

24Charla con el presidente del consejo municipal y presidente de SINTRAMINERGETICA, señor Dairo Alberto Rúa

minero, ya que todo es un engranaje para la ostentación de ejercer el poder. Esto queda justificado, por ejemplo, en ASOMINA, Asociación de Mineros de Segovia, que tiene como objetivo velar por el bienestar del minero y regular la actividad minera, protegiendo sus derechos y hacer valer sus deberes. Al mismo tiempo varios de sus miembros hacen parte de los diferentes movimientos y partidos políticos que están en contra de las políticas del administrativo municipal, que según ellos actúa bajo las órdenes de la Gran Colombian Gold.

Y no solo es lo anteriormente mencionado, también es de resaltar, en concordancia con lo político y lo militar, cómo se observan otros contenedores de poder que, aunque no tienen su génesis propiamente en la minería, sí están muy relacionados con el proceso minero. Con ello se hace referencia a la presencia de grupos armados al margen de la ley en el casco urbano y la zona rural del municipio; estos grupos intervienen directa e indirectamente en la normalidad de la comunidad, y controlan en alguna medida la minería informal²⁵, que para la ley colombiana es sinónimo de ilegalidad. Así es como en Segovia, la actividad minera es traspasada por completo por el poder económico, lo cual es pie para que los grupos armados, en busca

25 Para el gobierno si no se posee título minero se es ilegal.

de recursos financieros y legalización de sus activos, estén presentes desde la exploración hasta la comercialización del oro. Esto queda sustentado en toda la cotidianidad de Segovia, en la forma cómo viven y se comportan los habitantes en este municipio, cómo se relacionan, las actividades de esparcimiento, el comercio, hasta llegar a asuntos más formales y de relevancia política como la preocupación de la asociación minera y las élites políticas por el crecimiento económico basados en el concepto de desarrollo sostenible, teniendo en cuenta las nuevas políticas y leyes mineras nacionales y mundiales.

Por las características mencionadas, es palpable como la explotación aurífera afecta de forma global la economía de Segovia, desde lo más cotidiano hasta los accionares más generales y de proyección social; como dice Don Fabián Gómez²⁶ “la minería está en todas partes”, y se encuentra en todas partes, porque el sistema de producción está conformado por los diferentes procesos productivos, que dependen de la minería directa e indirectamente, como lo son, por ejemplo, los bienes para la satisfacción de las necesidades. De tal modo, se da el afán por la obtención de los recursos productivos de la minería, haciendo que el fenómeno ambiental y de seguridad social pase a un segundo plano hasta el día de hoy. Se

26. Ex empleado de la Frontino Gold Mines y habitante de Segovia durante más de 30 años

puede decir, entonces, que la minería es el motor y ente regulador de todas las actividades del municipio de Segovia y así como dice Don Fabián y otros habitantes del municipio está en cada actividad y quehacer segoviano. Es algo que realmente influye en todo. Son varios los puntos que saltan a la vista en este aspecto, como lo son por ejemplo, la fabricación de casas de tabla, ranchos, lugares para habitar algo temporal, ya que, lo que se busca es riqueza en corto tiempo para salir de allí; eso es algo que por lo menos se cree y piensa momentáneamente, contrario a lo que sucede con los electrodomésticos, muebles y los vehículos, generalmente motos, que en esas mismas casas mal formadas y de tabla demuestran una gran capacidad económica y de adquisición, pues son objetos de un valor alto para su compra, pero son transportables, lo cual hace parte de las dinámicas comerciales del lugar.

Otro aspecto social a resaltar es el fenómeno de la prostitución que, en el imaginario del segoviano común, es algo del cotidiano vivir del municipio, además de estar íntimamente ligado con esas dinámicas mineras. Este fenómeno social es algo que se da de día y de noche y es notorio en la mayoría de las calles del municipio, lo cual demuestra un gran sentido de tolerancia y costumbre por parte de sus habitantes, lo cual está inserto por esas mismas características de pueblo

minero. Muchos hombres de varios lugares del país y el departamento llegan de paso, sin sus familias, sin esposas, con necesidades que cubrir, lo cual ha dado por historia a los lugares de explotación minera y a Segovia, ese plus de tolerancia y receptividad en su cotidianidad.

Además de la prostitución, los sitios de comercialización de licor, bares, cantinas, discotecas, están en constante flujo de servicio y clientes, equipos de sonido a alto volumen hacen parte de paisaje urbano del municipio, de día y noche, de domingo a domingo. Todos estos comportamientos acelerados y de poder adquisitivo, vida desahogada y desorden estructural, demuestran las dinámicas de un municipio que se asemeja mucho con una gran vida urbana, esto debido a la vida tan activa que se ve en Segovia, al gran flujo vehicular, la gran cantidad de gente que viene y va y a lo más importante, a ese dominio adquirido y representado por el oro y sus propiedades de capacidad para todo.

Por otro lado y para concluir, según las nuevas políticas ambientales nacionales y las regulaciones de la Gobernación de Antioquia y la Alcaldía de Segovia, el impacto ambiental está disminuyendo y se va a mejorar en ello, progresivamente, al igual que en lo social. Según palabras del director de minas y medio

ambiente del municipio de Segovia Adonis Cadavid, quien plantea lo siguiente: “[...] no se trata solo de un cambio en un modo de sostenibilidad económica, de forma y procesos de producción, sino, también, de un cambio social y cultural, porque el proceso se va a volver más lento²⁷”.

Es decir, la producción extractiva del oro va a demorarse más, porque con las plantas de beneficio el proceso/ desarrollo extractor es más lento, se va a requerir de mucho más tiempo y de dinero.

“(...) el minero no está acostumbrado a ello, él quiere la plata rápido²⁸”

El proceso es lento y caro porque requiere de nuevas plantas de beneficio, las cuales son costosas, alrededor de \$1.000.000.000, lo cual genera otra inversión y retraso en la implementación y proceso extractor en la mina.

“(...) el impacto ambiental hoy es mucho, se ha hecho los estudios del caso, el impacto en la flora y la fauna son muchos, sobretodo aguas abajo, hacía Zaragoza, El Bagre y demás municipios del Bajo Cauca, que no solo tienen que enfrentar con esta problemática ambiental, sino biológica, ya que, los estudios han arrojado malformaciones genéticas,

27. Tomado del diario de campo, charla con

Adonis Cadavid

28. Ibíd

así que, el tema es de cuidado y mucho análisis en unión con la gobernación, la alcaldía y la empresa dueña de las tierras, La Sandor²⁹”

Desde ese punto de vista el panorama parece alentador, pero según los opositores del gobierno municipal y empleados mineros en cabeza del concejal Rúa:

“[...] en Segovia existe un conflicto laboral, la Sandor persigue a los pequeños mineros y no los ayuda, la minería responsable y sostenible no existe, no se invierte en nada³⁰”. El conflicto laboral, según el concejal ha llevado a: conflictos sociales (amenazas, desplazamientos, asesinatos); ausencia estatal (un estado que solo existe para entregar el territorio a las transnacionales); políticas inexistentes en pro del pequeño minero.

“[...] la ley debe ser por igual, tanto para la gran como para la pequeña minería, (...) se debe de dar al pequeño minero una forma sostenible de desarrollo³¹”.

Se debe enseñar a trabajar al pequeño minero, según el concejal: “[...] si por lo menos se hiciera una capacitación diaria de dos horas, sería lo ideal, para una minería sostenible³²”. Como

29. Ibíd

30. Presidente concejo municipal municipio de Segovia, tomado diario de campo y entrevista, En charla con el concejal, tomado del diario de campo

31. Dairo Rúa

32. Ibíd

es común en todo el país, existe una inoperancia del Estado, los grupos al margen de la ley aprovechan. Llegan a sangre y fuego, hacen lo suyo sin ser contrarrestados.

“El Estado solo ataca al pequeño minero³³”- Además, hay falta de políticas claras y apoyo real para una actividad minera con una vida digna. “La minería responsable debe empezar con una responsabilidad social y laboral con el empleado³⁴”

Dairo Rúa

33. Ibíd

34. Ibíd

Bibliografía

Cuéllar, L. (2011). ¿Minería o medio ambiente? Colombia minera: mitos y verdades. Revista Semana, 1(1), 34–35.

Palacio, A. (2011). Químico maldito. Colombia minera: mitos y verdades. Revista Semana, 1(1), 160.

Pardo, M. (2011). La pequeña minería es clave. Colombia minera: mitos y verdades. Revista Semana, 1(1), 106–107.

Tylor, E. B. (1871). Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. Londres: J. Murray.

Charlas y entrevistas

Entrevistas y charlas informales sobre la minería en Segovia, el impacto social y ambiental producido por esta actividad, que resulta ser un fenómeno cultural, político y económico.

- Fecha: 16 de Noviembre de 2012 y 11 de Diciembre de 2012
- Lugar: Universidad de Antioquia
- Nombre Entrevistado: Esteban Gómez Barrientos, segoviano y estudiante de Ingeniería de la Universidad de Antioquia.

- Fecha: 23 de Noviembre de 2012
- Lugar: Casa del entrevistado, La Salada, Segovia, Antioquia
- Nombre entrevistado: Fabián Gómez, ex empleado de la Frontino Gold Mines y habitante de Segovia durante más de 30 años.

- Fecha: 23 de Noviembre de 2012
- Lugar: Cercanías del parque central, Segovia, Antioquia.
- Nombre entrevistado: Marco Antonio Moriones, fiscal de la Asociación de Mineros de Segovia (ASOMINA).

- Fecha: 8 de Enero de 2013
- Lugar: Palacio municipal, parque de Segovia, Antioquia.

- Nombre entrevistado: Adonis Cadavid, Director Ejecutor de Minas y Medio Ambiente del municipio de Segovia.

- Fecha: 9 de Enero de 2013
- Lugar: Casa de la Cultura municipio de Segovia
- Nombre entrevistado: Dairo Rúa, honorable concejal por el polo democrático y presidente de SINTRAMINERGETICA Segovia.

Las entrevistas se encuentran grabadas y guardadas en mi PC personal, además de estar los apuntes de las mismas en los cuadernos de garrapateo y diario de campo.



Terminal de transporte de Apartadó:

entre interacciones sociales e intercambios
monetarios

Lina Marcela Monsalve - linamon0819@gmail.com

Resumen

Este artículo pretende visualizar las formas comerciales que se presentan dentro y alrededor de la terminal de transporte de Apartadó, cómo estas se configuran a partir de las dinámicas e interacciones que allí se viven, debido a que es un sitio de confluencia de un sin número de viajeros, no solo de la región de Urabá sino de otros departamentos de Colombia. El propósito de este escrito es identificar cómo se configura el comercio de la terminal y bajo qué elementos está estructurado, ya que es un lugar de paso obligado, donde su recurrencia es meramente para la satisfacción de una necesidad, además de analizar cómo la conformación del comercio existente se estableció en base a

Abstract

This article tries to visualize the commercial forms that están inside and out of the terminal of Apartadó transport, they are formed by the dynamic and interactions that there are lived, due to this is a site of confluence of one without the number of travelers, not only of the region of Urabá, but of other departments of Colombia. The intention of this writing is to identify as the trade of terminal is formed and under what elements it is structured, since it is a place of obliged

unas necesidades específicas de los usuarios del transporte público.

De igual manera se pudo analizar con las entrevistas y la observación realizada que este espacio se presta para la conformación de relaciones de empatía y hermandad en medio de un ambiente que para muchos es caótico, incómodo y congestionado, pero que a la vez representa la fuente de ingresos económicos para aquellas personas que encuentran en este sitio una fuente de trabajo.

Palabras claves: Terminal de Transporte, comercio informal, comercio formal, interacciones, pasajeros, relaciones.

step, simply to satisfy a need, then to analyze how the conformation of the existing trade was established on the base of a few specific needs of the users of the public transport. Of equal form it was possible to analyze with the interviews and the realized observation that this space is possible to shape relations of empathy and brotherhood in the middle of an environment that for many is chaotic, inconvenient and full of people, but that

Monsalve, L. (2014). Terminal de transporte de Apartadó: Entre interacciones sociales e intercambios monetarios. *Kogoró: Revista de estudiantes de Antropología*, No. 6. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, noviembre, pp. 85 - 104.

simultaneously represents the source of economic revenue for those persons who find in this site a source of work.

Introducción

Este artículo es el resultado de un ejercicio de investigación en el marco del curso de antropología urbana, donde se realizó una pequeña etnografía en los meses de septiembre y octubre del año 2013 en la terminal de transporte del municipio de Apartadó, ubicada en la subregión de Urabá, un sitio de paso obligado para todos los viajeros.

El siguiente escrito está dividido en cuatro apartados que buscan analizar como el comercio que se estableció en la terminal de transporte de Apartadó, surge como respuesta a las necesidades específicas de los viajeros, además analiza, cómo las interacciones del lugar dieron espacio a configuraciones de otros tipos de negocios.

El primer apartado, muestra generalidades de la terminal de transporte, con ello se busca contextualizar al lector para luego poder explicar cómo este lugar es considerado un punto estratégico en los procesos de urbanidad en la región de Urabá, ya que la terminal de transporte de Apartadó funciona como centro de acopio de todo el servicio público municipal, intermunicipal e interdepartamental,

Key words: Transportation Terminal, commerce casual, commerce formal, interactions, passenger, relations.

lo que permite que se articule una gran cantidad de dinámicas sociales, este sitio es clave en el engranaje de la cotidianidad apartadoseña. El segundo apartado analiza el uso del espacio público primeramente diseñado por el Plan de Ordenamiento Territorial (POT) como un sitio funcional para el servicio público, pero contrariamente, esta área es utilizada por diversos actores sociales como su lugar de trabajo, el resultado de esta mezcla es un tanto diferente al deseado por la administración. El tercer apartado busca entender cómo todas las dinámicas que allí se viven intervinieron en la configuración de las formas comerciales existentes dentro y fuera de la terminal, examina de igual forma las relaciones que se originan entre los comerciantes, con esto parte el cuarto apartado, que trata de explicar las interacciones que convergen en este panorama, los personajes que intervienen en el engranaje social y le dan vida a las dinámicas presentadas en el lugar.

Un lugar de confluencia

Según el estudio llevado a cabo por el mintransporte sobre la adecuación y estructura de la terminales, se evidencio que la terminal de Apartadó

cumplió con las características requeridas, este proceso se llevó a cabo el 27 de diciembre de 2002 donde se le concedió por parte del ente institucional, la homologación de la habilitación, mediante la resolución N° 019307 del Acuerdo 089 del 21 de 2003 donde se crea la Empresa Industrial y Comercial del Estado Terminal de Transporte de Apartadó y comienza a funcionar como tal a partir del 01 de enero de 2004. Donde los inmuebles que conforman dicho lugar, fueron sometidos a régimen de propiedad horizontal, mediante escritura pública 850 del 30 de mayo de 1992.

“El objeto básico de los terminales de transportes del país, es la prestación eficiente del servicio de transporte a través de las instalaciones requeridas para la cómoda movilización y desplazamiento de pasajeros, mejorar el nivel de servicios de transporte para los usuarios, centralizar la llegada y salida de vehículos intermunicipales e interdepartamentales, brindar seguridad y facilidad a los pasajeros, proporcionar instalaciones adecuadas a las empresas transportadoras y contribuir al ordenamiento urbano en su área metropolitana”(mintransporte, 2008: 3).

Cabe resaltar que en la región de Urabá la única terminal que cuenta con la habilitación del ministerio de transporte, es la del municipio de

Apartadó, su instalación está dividida en 21 locales comerciales, seis de ellos son ocupados como taquillas y oficinas de empresas transportadoras; once son locales comerciales en los que se ofrecen diferentes tipos de productos comestibles, aseo personal, entre otros; dos son almacenes de variedades y detalles, y por ultimo dos cafeterías ubicadas en los extremos de la terminal, además de contar con dos locales de servicios, uno de enseñanza de conducción y tramites en el tránsito, el otro es una sucursal de la empresa de chance GANA. Mientras que el resto son locales adecuados como oficinas donde opera la parte administrativa.

En esta terminal salen un promedio mensual, según datos de la jefe operativa y estadísticas de movilidad, de 31.778 vehículos que transportan 282,583 pasajeros, entre las distintas empresas transportadoras a las diferentes rutas habilitadas, entre las cuales se encuentran, las intermunicipales de la región de Urabá que son Carepa, Chigorodó, Turbo con un intervalo de 3 minutos entre despachos, y hacia otros municipios más lejanos como Mutatá, con dos buses al día, y San Pedro, Necoclí, Medellín con despachos cada 45 minutos, desde las 4:30 de la mañana hasta las 5 de la tarde, la ruta que cubre la ciudad de Medellín salen buses hasta las 10:30 de la noche. Cuenta también con rutas interdepartamentales como

Montería y Cartagena, la primera con despachos cada 45 minutos y la segunda con un solo bus al día que cubre la ruta.

En este contexto de alta movilidad, es fácil distinguir varios actores que intervienen en la escena. En el alrededor se encuentra con los venteros ambulantes como el vendedor de jugos, el camarones, las señoras de los chontaduros, chorizos, mangos entre otras, luego cuando entra al lugar lo recibe un pregonero que aunque está prohibido por ley, es quien aborda a los viajeros para guiarlo a una empresa específica que lo llevará a su destino, en ocasiones sin permiso toman las pertenencias de los individuos para así asegurar que esté lo seguirá hasta el vehículo que él desea, después el otro encuentro se hace con los conductores del vehículo, en varios casos observados se pudo presenciar la negociación que se daba lugar, pues en ocasiones los viajeros no pagaban el pasaje completo, y en la mayoría de los casos solicitados los conductores accedían a rebajarlo, este aspecto se pudo observar en casi todas las empresas transportadoras, después de la negociación y en algunos casos los conductores llevaban al pasajero hacia la taquilla para tiquetearlos, así el precio del pasaje se hubiera rebajado la persona de la taquilla solo escuchaba la rebaja o en ocasiones hacia parte de la negociación, cabe aclarar que no siempre el precio

del pasaje fue rebajó. Mientras los viajeros esperan la hora de salida, tanto los conductores como los pasajeros compran algo de comer o de beber, en uno de los varios lugares que ofrece la terminal, aquí aparece otro actor que hace parte del contexto de la terminal y son las personas que atienden en los locales comerciales, también fue posible observar a tricicleros que al igual que los cargadores llevaban paquetes grandes.

Como se observa a groso modo en este espacio se pueden configurar más de una relación comercial, que empieza desde el momento en que se ingresa y termina cuando el pasajero llega a su destino, Simmel plantea: “las grandes ciudades las sedes más importante del intercambio monetario, propician la mercantilización de las cosas” (1903: 5), esto se hace evidente en la terminal de transporte de Apartadó donde no solo coexisten las formas tradicionales de comercio, sino que con una detallada observación quedan en evidencia otras maneras de cómo los individuos buscan el sustento económico.

Espacio público

El espacio público en Colombia se entiende cómo: “Conjunto de inmuebles públicos y los elementos arquitectónicos y naturales, destinados por su naturaleza, por el uso o afectación a la satisfacción de las necesidades urbanas colectivas,

que trascienden por lo tanto, los límites de los intereses individuales de los habitantes” (Constitución 1991), además de ello el uso de este espacio está reglamentado y planificado desde los planes de ordenamiento territorial de cada municipio (POT). La terminal de transporte de Apartadó, un lugar donde el uso dado al espacio público genera una reflexión más profunda de lo que se percibe, con el manejo de los venteros ambulantes instalados alrededor de la infraestructura, muchos de los cuales están desde su inicios, y otros tantos que se atreven a violar la norma, traspasando los límites de la infraestructura cuando entran a ofrecer sus productos a los viajeros, haciendo caso omiso de la prohibición enunciada en las entradas con grandes carteles, ambos grupos, personas de bajos recursos económicos que buscan el sustento diario, le dan un significado diferente a lo que debe ser el uso del espacio público alrededor de la terminal.

La concepción del espacio público va más allá de la norma y por ende de lo que se debe respetar o al mismo tiempo violar, ya que en la terminal esta medida puede llegar a ser ignorada bajo la condición que lo venteros ambulantes no le hagan competencia a las personas que están dentro de la terminal, en este caso los comerciantes, pues estos últimos reconocen de alguna manera que los vendedores ambulantes

también necesitan buscar el sustento económico, aunque paradójicamente en ocasiones los unos le sirven de clientes a los otros.

Bajo estos parámetros y con estas reglas, el control que se hace del espacio público por parte de la administración municipal está limitado, porque de alguna forma es permitido que los andenes que deben ser usados para la circulación de peatones, sean utilizados por los venteros ambulantes, “...el espacio público resultante es producto de la interacción entre eso que se concreta del proyecto de planeación y los usos que del espacio hacen los grupos con sus prácticas” (Monnet, 2001: 147). En este punto se hace necesario aclarar, que la terminal es solo una muestra de cómo en el municipio es utilizado el espacio público, ya que no es la única parte donde la circulación de los peatones se ve interrumpida por puestos ambulantes.

Aunque la situación es más circunstancial y radica en cómo la economía informal es la base del sustento económico de millones de colombianos, por ende, lo que se observa en la terminal de transporte de Apartadó no es más que un reflejo de la realidad de las ciudades colombianas.

Comercio formal e informal

Cuando se habla de comercio formal e informal para fines de este escrito,

se hace énfasis a las representaciones del intercambio monetario en el interior y alrededores de la terminal, Portes (2004) describe la economía informal como "todas las actividades generadoras de ingresos no reguladas por el Estado en entornos sociales en que sí están reguladas actividades similares" (Haller & Portes, 2004), este aspecto es posible de analizar en las instalaciones, los locales y en las aceras de la terminal de transporte de Apartadó, pues este lugar es considerado dentro de la estructura urbana un punto estratégico, por estar situado en una vía de fácil acceso al municipio, donde es altamente transitado, allí se desarrollan actividades similares tanto la economía formal (regulada por el Estado) y la economía informal.

Dentro de este contexto las ventas ambulantes se distribuyen dentro de unas lógicas organizacionales, que son delimitadas y respetadas entre los vendedores informales alrededor de las instalaciones de la terminal, creando así áreas de influencia en las que cada uno de sus "propietarios" es libre de actuar para obtener sus ingresos económicos. Mostrando así que las ventas informales surgen como respuesta a la ausencia de plazas en el mercado laboral formal, convirtiendo este sitio en una oportunidad de obtener el sustento diario debido a su concurrencia.

En contraposición encontramos a

los administradores de los locales comerciales ubicados en el interior de la terminal, muchos de ellos aunque conscientes de la competencia, ya que la variedad de productos es mínima, no la consideran de ese manera, como lo menciona uno de los interlocutores al decir: "Yo no tengo competencia, porque ellos están en su punto y ellos tienen unos clientes diferentes a los míos" (entrevista octubre 2013).

Al igual que en el exterior la sectorización y el área de influencia también se presentan dentro de la terminal, ya que cada uno tiene un espacio delimitado para ofrecer sus productos y es respetado por sus vecinos.

Además de estas dos categorías de negociantes surgen otras, que no están consideradas dentro de las expuestas anteriormente, son formas comerciales emergentes en este contexto, aquí se encuentran vendedores de boletas, de periódicos, pregoneros, y una forma particular del rebusque, que consiste en avisar a los pasajeros la salida de una ruta y apartar el cupo con el conductor del vehículo, estos reciben la paga de su servicio por parte del pasajero y del conductor. Existen también personal administrativo, algunos de ellos trabajan en las empresas transportadoras, otros en el área administrativa de la terminal, vendedores de minutos y guarda equipajes.

De acuerdo con lo anterior aparecen varias posturas en la reclamación de derechos. Por un lado se encuentran los comerciantes informales; aquellos que no deben preocuparse por pagar el arriendo de local o pagar impuestos, ya que no están sujetos a las normas de propiedad horizontal que maneja la terminal, ni registrados en industria y comercio, condición que los libra del pago de impuestos, lo que causa inconformidad con los dueños y administradores de locales comerciales, que piden a la administración una regulación de las ventas informales que se realizan en la terminal, paradójicamente toleran las ventas furtivas que se realizan adentro de la estructura desde que no ofrezcan los mismo productos, y de ser así que no rebajen el precio estándar creado para regular la comercialización. Los venteros ambulantes a su vez imponen cierta delimitación sobre los nuevos vendedores que intentan ubicarse junto a ellos, y quieren acceder a espacios para establecer nuevos puestos de trabajo. Los antiguos vendedores empoderados del lugar, debido a la permanencia en el tiempo, pues muchos están allí desde la creación de la terminal, estos ejercen una cierta presión discriminatoria hacia los nuevos comerciantes. El texto de Nolbert Elias (1968), ilustra de manera acertada la exclusión que sufre un grupo por parte de otro, que aunque no haya diferencia de

etnia, nacionalidad, creencias u ocupación, la oposición se da por el tiempo de permanencia de unos en comparación de los otros.

Tanto dentro como fuera de la terminal los negocios ofrecen similares productos, en su mayoría comestibles, que buscan captar el interés de los viajeros, pero aún más agrandar el gusto de los conductores y las personas que permanentemente se encuentran en el lugar, esto queda en evidencia al momento de realizar la pregunta a los comerciantes de quiénes eran sus clientes, la mayoría coincidieron en señalar a los conductores y en un menor grado a los viajeros, es decir para los vendedores ambulantes son los conductores, los ayudantes de busetas y en ocasiones los mismos dueños de negocios, lo que le sirven de clientes, y estos a su vez son clientes de los comerciantes.

Existe otro aspectos que se debe tener en cuenta entre los comerciantes de afuera con respecto a los de adentro, es la forma como presentan los alimentos que ofrecen, pues para los segundos puede existir una ventaja, porque algunos transeúntes o pasajeros al momento de consumir, lo hacen cuidando la manera como manipulan los alimentos, aunque no todas las personas que pasan por el lugar hacen esta diferenciación, pero el hecho que los comerciantes de adentro tengan locales adecuados para la manipulación de comestibles

puede generar una ventaja sobre los comerciantes ambulantes.

Por último queda en evidencia la marcada desigualdad y la competencia inequitativa, en la terminal se evidencian la falta de dos aspectos a los que Simmel (1977) hace alusión, el primero es la especialización tras la competencia por la ganancia, como se había mencionado antes los productos son muy homogéneos y están enfocados a cumplir una necesidad particular, lo que no da espacio a que se presente una variedad de productos. En segundo lugar la búsqueda de necesidades nuevas y diferenciadas por parte del vendedor para atraer al cliente es otra falencia que se presenta en el comercio, ya que sino fuera porque la terminal es un paso obligado para muchos viajeros, no sería posible tanta concurrencia debido a que este sitio no es tenido en cuenta como sitio de reunión, por lo caótico y molesto que puede llegar a ser, en contra posición a las grandes terminales como las de las ciudades capitales, que más que sitio de acopio se reconocen como pasajes comerciales. Pero un aspecto fundamental de las formas de negocio que surgen en la terminal de Apartadó y sus alrededores, está relacionado con la solución de las carencias económicas, en otras palabras estos negocios surgen como respuesta al desempleo del país.

Interacciones o interrelaciones

Como se ha tratado a lo largo de los anteriores apartados existen múltiples interacciones que convergen en la terminal, producto de la gran confluencia de personas que allí transitan y laboran. En este sitio se ve cómo las ramificaciones de las relaciones sociales se han conformado para hacer de este un espacio de características urbanas, donde es posible reflejar los contrastes de la vida citadina donde el individuo regula los vínculos de manera sistemática.

Estas interacciones pasan por cada uno de los actores que se encuentran en el contexto de la terminal, en primer lugar están los pregoneros que son los primeros en abordar a un pasajero, estos saben elegir a quienes acercarse, encuentran a las personas correctas para así lograr establecer una empatía, principalmente lo hacen con las mujeres con mucho equipaje, niños o turistas. Como ya se explicó antes, llegan al extremo de tomar los bolsos de los pasajeros para que estos tengan la obligación de seguirlos y bordar los vehículos que ellos les indiquen, este acto es percibido de distintas formas por los viajeros, en primer lugar lo consideran molesto ya que lo toman como un atrevimiento y un abuso de confianza, mientras que para otros es considerado como una buena atención y resaltan la amabilidad en el gesto.

Por otra parte existen varios niveles de compañerismo entre los actores que hacen parte de la terminal, en primera instancia los vendedores ambulantes que tienen el punto de venta por fuera de las instalaciones, pueden dejar sus puestos solos cuando por alguna razón deban ausentarse, estos son atendidos y cuidados por sus compañeros sin temor a ser estafados, como lo menciona uno de los interlocutores “...la relación con los vecinos es bien, porque todos vendemos y somos serviciales y se sirven los unos a otros, sin estar reparando quién vende más o menos, en el caso que se tenga que salir uno le cuida el chuzo al otro...” (Entrevista Octubre del 2013)

De igual forma se establecen otras relaciones entre conductores y comerciantes que van más allá de lo lucrativo. no solo porque los choferes son los clientes potenciales de estos, sino que al momento de la compra se puede establecer algún tipo de amistad, la cual en muchas ocasiones trasciende a otros espacios diferentes del área observada, por lo que es común encontrar fuertes lazos de amistad entre los conductores, tanto dentro como fuera de la terminal, ya que se observan sitios de reunión en espacios específicos, uno de ellos es la cafetería de la parte sur en la que se sitúan las busetas que van hacia Chigorodó, Carepa y Turbo, y otro la sala de espera donde se reúnen a ver

partidos de futbol o programas de interés común, ejemplo las noticias. Es necesario pensar las configuraciones sociales desde varios perspectivas que hace posible diferentes dinámicas que posibilitan el funcionamiento y las formas en que el individuo se adapta y relaciona, en la terminal de transporte de Apartadó se ha conformado varias formas comerciales que se constituyen en el lugar por interacciones que van adquiriendo complejidad. En la medida que se observan estas dinámicas en categorías de tiempo, dinero y espacio, van adquiriendo forma, y son básicas para establecer parámetros de interacción dentro de la terminal, en el marco de las actividades cotidianas realizadas para mantener en funcionamiento de una ciudad en crecimiento.

Conclusiones

Este artículo se enfocó en estudiar la configuración de las formas comerciales que se dan en la terminal de transporte del municipio de Apartadó, divididas en dos categorías “los comerciantes de adentro y los vendedores ambulantes, los de afuera”, tratando de hacer un contraste que reflejara algunas similitudes y diferencias entre ambas formas. Haciendo la salvedad que ambas están orientadas a suplir las necesidades de las personas que están permanentemente en el sitio, pues son los conductores, personal

administrativo y los mismos vendedores lo que hacen posibles las formas comerciales que le dan vida a las interacciones sociales que allí se presentan.

Las formas comerciales que se presentan por la interacción de los diferentes actores que hacen parte de las dinámicas sociales de la terminal de transporte de Apartadó, evidencian diferentes aspectos característicos de la vida en la ciudad, y aunque el municipio está lejos de alcanzar niveles de interacción como en las grandes metrópolis, en este lugar fue posible encontrar ciertos rasgos particulares de los urbanitas, que mezclados con las formas propias de la región, dan un tinte muy específico, el cual enriquece el engranaje social del cual hace parte

cientos de personas habitantes del municipio, ya que allí es posible logra comunicar e interconectar a unos con otros.

El espacio estudiado es el reflejo de una cotidianidad percibida como simple, pero cuando es posible observar con más detenimiento, se visualizan diferentes códigos de comportamientos y formas sociales, que solo son posibles de entender dentro de la lógicas comerciales de la terminal. Queda en evidencia que más que una separación de características comerciales por lo informal o legal de sus economías, se refleja diferentes aspectos de la vida social de los individuos, en las que se enmarcan más similitudes que diferencias.

Bibliografía

Camus, M. (1998). Ser indio en la terminal. *Alteridades*, 15(8), 131–145.

Elias, N. (2003). Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (104), 220–251.

Ezra, R. (1999). *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana* (p. 52). España: Ediciones del Serbal.

Footnote Whyte, W. (1971). *La sociedad de las esquinas* (p. 268). Mexico D.F.: Editorial Diana.

Monnet, J. (2001). Espacio público y lugares comunes en la Ciudad de México y Los Ángeles: del modelo de sociedad nacional a las escenas metropolitanas. *Perfiles Latinoamericanos*, (19), 131–151.

Portes, A., & Haller, W. (2004). *La economía informal*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

Sennet, R. (1994). *Carne y piedra, El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.

Simmel, G. (1977). *La metrópolis y la vida mental*. *Revista Discusión*, (2).

